



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

وَأَيْضًا كَالْإِسْكَانِ

مُعْتَمَدًا

بِنِهَا الْعَرَبِ فِي مَسَائِلِ الْوَجْهِ وَالْأَسْكَانِ

فِي

رِوَايَةِ الْفَرَسِ مِنْ مَسَائِلِ الْمَرْبُوعِ

بِأَيْدِ

الْمَلِكِ الْوَلِيِّ الْمَرْبُوعِ

عَلِيٍّ بْنِ الْوَلِيِّ الْمَرْبُوعِ

بِأَيْدِ

بِأَيْدِ

عَلِيٍّ بْنِ الْوَلِيِّ الْمَرْبُوعِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وقايه الاذهان و الالباب و لباب اصول السنه و الكتاب

كاتب:

هادى نجفى

نشرت فى الطباعة:

موسسه آل البيت (عليه السلام) لاحياء التراث

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	وقايه الاذهان و الالباب و لباب اصول السنه و الكتاب
١٠	اشاره
١٠	اشاره
١٦	مقدمه حفيد المصنف
٣٤	ترجمه المصنف
٥٦	ترجمه المحشى
٦٤	مقدمه المؤسسه آل البيت
٧٠	الجزء الثانى سمطا اللئال فى مسألتى الوضع و الاستعمال
٧٠	تصدير
٧٤	حقيقه الوضع
٨٦	الواضع
٨٩	الموضوع و الموضوع له
٩٠	الاستعمال
٩٠	القسم الثانى
٩٥	المشترك
١١٠	تتمه
١١٣	تنبيه
١١٤	القول فى مباحث الحقيقه و المجاز
١١٤	اشاره
١٣٢	المجاز المركب
١٤٠	المجاز فى الإسناد
١٤٦	مجاز الحذف
١٤٨	إطلاق اللفظ على اللفظ

١٥١	الحكاية
١٥٣	اعتذار
١٥٤	وقايه الأذهان والألباب و لباب أصول السنه والكتاب
١٥٤	اشاره
١٥٦	ترجمه مختصرهلسيدنا الأستاذ السيد محمد الفشاركى رحمه الله
١٦٠	مقدمه المصنف
١٦٢	الحقيقه الشرعيه
١٧١	المشتق
١٩٠	القول فى الأوامر و النواهى و فيه مطالب:
١٩٥	الطلب و الإراده و الكلام فيهما يقع فى مقامين:
١٩٩	المقام الثانى:فى أن الإراده هل هى عين الطلب أو غيره؟
٢٠٤	معنى الإنشاء و الفرق بينه و بين الإخبار
٢٠٧	ما تدل عليه الهيئته
٢٠٨	الأمر عقيب الحظر
٢٠٩	الإجزاء
٢١٨	مقدمه الواجب
٢٢٢	تقسيمات المقدمه
٢٢٧	تقسيمات الواجب
٢٣٢	الواجب التعبدى و التوصلى
٢٤٧	فى اعتبار المباشره و قصد العنوان و غيرهما
٢٥٥	الواجب النفسى و الغيرى،و الأصلى و التبعى
٢٥٩	وجوب المقدمه من أى هذه الأقسام؟
٢٦٢	الدليل على وجوب المقدمه
٢٦٤	فى اعتبار الإيصال أو قصد التوصل فى المقدمه
٢٦٩	القول فى المقدمه الموصله
٢٧٨	الحكومته بين الفريقين

- ٢٨٨ وجوب المقدمه قبل وجوب ذيها
- ٣٠٧ الشرط المتأخر
- ٣٠٨ اقتضاء الأمر بالشئ ء النهى عن ضده
- ٣٣٠ تنبيهات
- ٣٣٨ القول فى النواهى
- ٣٤٤ جواز اجتماع الأمر و النهى فى فرد واحد و عدمه
- ٣٤٤ اعتبار المندوحه
- ٣٤٧ اعتبار وجود المناط
- ٣٤٨ جريان النزاع فى العموم المطلق
- ٣٥٢ ابتناء المسأله على أن متعلق الأحكام الطبائع أو الأفراد
- ٣٥٣ ابتناء المسأله على مسأله أصاله الوجود أو الماهيه
- ٣٥٤ الأقوال فى المسأله
- ٣٤٠ حكم من توسط أرضا مغصوبه
- ٣٤١ الأقوال فى المسأله
- ٣٤٢ تمحيص الأقوال
- ٣٤٤ رجوع إلى تمحيص سائر الأقوال
- ٣٨٣ بناءن ساقطان
- ٣٨٤ حكم الصلاه حال الخروج
- ٣٨٧ العبادات المكروهه
- ٤٠١ اجتماع الأسباب
- ٤٠٥ القول الثالث من أقوال الاجتماع
- ٤٠٧ ثمره النزاع فى أصل مسأله الاجتماع
- ٤١١ النظر فى المثالىين المعروفين لهذه المسأله
- ٤١٤ إجمال القول فى مسأله دلالة النهى على الفساد
- ٤٢٢ القول فى المنطوق و المفهوم
- ٤٢٥ أقسام المنطوق و المفهوم

- ٤٢٨ مفهوم الشرط
- ٤٣٤ إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء
- ٤٣٩ مفهوم الوصف
- ٤٤٨ مباحث الأدله العقلية
- ٤٤٨ اشاره
- ٤٥٠ أقسام المكلفين
- ٤٥٦ أحكام هذه الأقسام
- ٤٥٨ مباحث القطع
- ٤٥٩ القطع الطريقي المحض-حجّيته
- ٤٦٥ هل يمكن تعلّق التكليف بالعمل بالقطع أم لا؟
- ٤٦٨ حكم القطع إذا أخطأ الواقع
- ٤٦٨ التجري
- ٤٧١ كلامان لصاحب الفصول،و اعتراض الشيخ عليهما و الدفاع عنهما
- ٤٨٠ الانقياد
- ٤٨٠ القسمان الأخيران
- ٤٨٤ القطع المأخوذ في الحكم
- ٤٨٥ ما تقوم الأمارات مقام القطع من هذه الأقسام
- ٤٨٨ القطع-العلم-الإجمالي
- ٤٩٢ في مباحث الظن
- ٤٩٣ إمكان التعبد بالظن بل بغير العلم مطلقا
- ٥١٥ خلاف المحقق القمي طاب ثراه
- ٥١٦ خلاف بعض علمائنا المحدثين في حجّيه ظواهر الكتاب
- ٥٢٠ كيف تعرف الظواهر؟
- ٥٢١ حجّيه قول علماء الأدب،و الجواب عن المناقشه فيها
- ٥٣٢ تنبيهات دليل الانسداد
- ٥٧٦ كلام العلامة الجّد قدّس سره،و اعتراض الشيخ عليه

٦١٠ ----- تفسير الجَدّ حجه الإسلام لكلام والده الإمام طاب ثراهما

٦١٦ ----- اعتذار

٦٢٠ ----- رساله إماطه الغين عن استعمال العين فى معنيين أو

٦٢٨ ----- مصادر الكتاب

٦٣٨ ----- تعريف مركز

وقايه الاذهان و الالباب و لباب اصول السنه و الكتاب

اشاره

سرشناسه : نجفی، هادی، ۱۳۴۲ -.

عنوان و نام پدیدآور : وقايه الاذهان و الالباب و لباب اصول السنه و الكتاب / هادی النجفی.

وضعیت نشر : : قم. موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث-قم. ۱۴۱۳.ه.ق

مشخصات ظاهری : ۶۲۳ص.

یادداشت : زبان : عربی

توضیحات نسخه : نسخه بررسی شد.

ص: ۱

اشاره

الجزء الأول تقديم:

بقلم حفيد المصنّف آية الله الحاج الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي. بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة على محمد و آله الطاهرين. أمّا بعد، فإنّ علم أصول الفقه يعدّ من مقدّمات الاستنباط. وقال المحقق الخراساني في تعريفه: «صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» (1).

الأصول و الأدوار التي مرّ بها هذا العلم عند الشيعة الإمامية تنقسم أدواره إلى خمسة:

١- العصر التأسيسي:

لقد ألقى الإمامان محمد بن علي الباقر، و ابنه جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام، على تلاميذهما قواعد علم الأصول و طرق الاستنباط، فهذان الإمامان يعدّان هما المبتكران و المؤسّسان لعلم الأصول، و جاء من بعدهما تلاميذهما و رواه أحاديثهما، فعنهما أخذوا، و من أنوارهما

ص: ٧

١- ١) كفاية الأصول: ٩.

اقتبسوا. و أنت تجد بعض هذه القواعد الأصوليه فى رواياتهم الكثيره الوفيرها المبتوثه فى مطاوى كتب الأخبار، و مجاميع الأحاديث (١)، و هذه شواهد تاريخيه على ذلك حيث تكشف عن وجود بذره التفكير الأصولي عندهم. و إذا نظرنا نظره فاحصه نجد أن أول من صنّف فى الأصول هو هشام ابن الحكم، و هو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، إذ صنّف كتاب الألفاظ و مباحثها، كما صرّح به ابن النديم فى الفهرست (٢). و جاء من بعده يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، صنّف كتاب اختلاف الحديث و مسائله عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، و هو مبحث تعارض الحديثين، كما ذكره الشيخ فى الفهرست (٣)، و السيد الصدر فى تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام (٤).

٢- العصر التمهيدى:

و هو - كما قيل - عصر وضع البذور الأساسيه لعلم الأصول (٥)، و استمرّ على نحو قرنين من الزمن، ابتداء من عصر الغيبه سنه ٢٦٠ هـ إلى زمن الشيخ الطوسى (ت ٤٦٠ هـ). و من مختصات هذا الدور التأليف و التصنيف و شرح الأحاديث الوارده عن الأئمه عليهم السلام فى المقام، و الشيخ رحمه الله هو الحلقة الوسطى فى هذا الدور و الذى يليه، و من أعلام هذه الفتره: الحسن بن موسى النوبختى، ذكره ابن النديم فى الفهرست، و قال: متكلم

ص: ٨

١- ١) انظر على سبيل المثال، المجلد الأول من جامع أحاديث الشيعة.

٢- ٢) ص ٢٤٤.

٣- ٣) ص ١٨١ رقم ٧٨٩.

٤- ٤) ص ٣١٠-٣١١.

٥- ٥) انظر المعالم الجديده - للسيد محمد باقر الصدر - : ٨٧.

وقال النجاشى: شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه فى زمانه قبل الثلاثمائهو بعدها، له على الأوائل كتب كثيره، منها:..... كتاب الخصوص و العموم..... كتاب فى خبر الواحد و العمل به (٢).

و منهم: محمد بن أحمد بن الجنيد، أبو على الكاتب الإسكافى (ت ٣٨١ هـ). قال النجاشى: وجه فى أصحابنا، ثقه، جليل القدر، و له... كتاب كشف التمويه و الإلباس على أعمار الشيعة فى أمر القياس (٣).

و منهم: أبو منصور الصرام النيشابورى المتكلم المشهور صاحب كتاب بيان الدين فى الأصول، و له كتاب فى إبطال القياس، ذكره الشيخ فى الفهرست (٤)، و السيد الصدر فى التأسيس (٥).

و منهم: محمد بن أحمد بن داود بن على، أبو الحسن (ت ٣٦١ هـ).

قال النجاشى: شيخ هذه الطائفة و عالمها، و شيخ القميين فى وقته و فقيهم.... صنّف كتابا... كتاب الحديثين المختلفين (٦)، و هو مبحث التعارض فى الأصول.

و منهم: أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ).

قال النجاشى: شيخنا و أستاذنا-رضى الله عنه-فضله أشهر من أن يوصف فى الفقه، و الكلام، و الروايه، و ثقته، و العلم، له كتب:..... كتاب أصول

ص: ٩

١-١) ص ٢٢٥.

٢-٢) رجال النجاشى: ٦٣ رقم ١٤٨.

٣-٣) رجال النجاشى: ٣٨٥ و ٣٨٧ رقم ١٠٤٧.

٤-٤) ص ١٩٠ رقم ٨٥٢.

٥-٥) تأسيس الشيعة: ٣١٢.

٦-٦) رجال النجاشى: ٣٨٤ رقم ١٠٤٥.

و قال عنه السيد الصدر: تام المباحث مع صغر حجمه، و قد رواه -قراءه- عنه الشيخ أبو الفتح الكراجكى، و أدرجه بتمامه فى كتابه كنز الفوائد (٢).

و منهم: السيد المرتضى على بن الحسين الموسوى، علم الهدى (ت ٤٣٦ هـ). قال النجاشى: حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد فى زمانه... صنّف كتابها:... كتاب الخلاف فى أصول الفقه.. كتاب الذريعهالى أصول الشريعة (٣).

قال السيد الصدر: كان هذا الكتاب (الذريعه) هو المرجع الوحيد فى هذا العلم، و الذى يقرؤه الناس إلى زمان المحقق نجم الدين الحلى، فلما صنّف المعارج و كان كتابه سهل العبارة و المأخذ عكفت الطلبة عليه (٤).

٣- عصر العلم، و هو - كما قيل -: العصر الذى اختمرت فيه تلك البذور، و أثمرت و تحددت معالم الفكر الأصولى، و انعكست على مجالات البحث الفقهى فى نطاق واسع (٥).

و يعدّ ابتداء هذا العصر من قبل وفاه رائده الشيخ الطوسى فى عام ٤٦٠ هـ، و استمرّ إلى زمن أستاذ الكلّ الوحيد البهبهانى (رضى الله عنه)، و من أعلام هذا العصر:

الشيخ الطوسى صاحب عدّه الأصول، و الشيخ سديد الدين محمود الحمصى الرازى، و نجم الدين المحقق الحلى (ت ٦٧٦ هـ) صاحب معارج

ص: ١٠

١- ١) رجال النجاشى: ٣٩٩ رقم ١٠٦٧.

٢- ٢) تأسيس الشيعة: ٣١٢.

٣- ٣) رجال النجاشى: ٢٧٠-٢٧١ رقم ٧٠٨.

٤- ٤) تأسيس الشيعة: ٣١٣.

٥- ٥) المعالم الجديده: ٨٧.

الأصول، و ابن أخته آية الله العلامة جمال الدين الحلبي (ت ٧٢٦هـ) صاحب النهاية، و تهذيب الأصول، و المبادئ، و شرح غايه الوصول في علم الأصول، و غيرها. و الشهيد الأول العليّ استشهد (عام ٧٨٦هـ) و الشهيد الثاني الذي استشهد (عام ٩٦٦هـ). و في أواخر هذه دوره اشتدّ اختلاف الأخباريين مع الأصوليين، و برزت شخصيات علميه أخباريه كبيره كان لها دورها حينئذ. و يعدّ ابتداء هذا العصر من أواسط القرن الخامس إلى أواخر القرن الثاني عشر.

٤- عصر الكمال العلمي،

و ابتداءه على يد الوحيد البهبهاني رحمه الله إلى زمن تلاميذ المحقق الخراساني رحمه الله إذ استمرت -تقريباً- قرنين من الزمان. و من مختصات هذا العصر غلبه الأصوليين على الأخباريين على يد رائده هذه المدرسه و هو الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ) صاحب رساله الاجتهاد و الأخبار، و من أعلام هذا الدور: السيد مهدي الطباطبائي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ). و جدنا من طريق الأم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨هـ). و الميرزا أبو القاسم القمي صاحب القوانين (ت ١٢٣١هـ). و جدنا العلامة التقى الشيخ محمد تقى الأصفهاني (ت ١٢٤٨هـ) صاحب الهدايه. و شريف العلماء المازندراني (ت ١٢٤٥هـ) و عمنا الأكرم الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٢١٦هـ) صاحب الفصول، و الشيخ الأعظم الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) و المحقق الخراساني (ت ١٣٢٩هـ) و من بعده تلاميذه المشهورون، منهم:

جدّنا أبو المجد الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهانيّ (ت ١٣٦٢ هـ) صاحب الوقايه، و المحقق الأصفهانيّ صاحب نهايه الدرايه (ت ١٣٦١ هـ) و المحقق العراقيّ (ت ١٣٦١ هـ) صاحب مقالات الأصول، و صاحب التقريرات المشهوره المحقق النائينيّ (ت ١٣٥٥ هـ). ٥- عصر التهذيب و التلخيص و التبويب. صار اليوم علم الأصول علما واسعا جدّاً بحيث كاد أن يهلك طالبه فيه، و له أبحاث ليس فيها ثمره عمليّه في علم الفقه ككثير من مقدّماته و تعريفاته، فعلى الأصولي-اليوم-تهذيب علم الأصول من الزوائد، و على طالب علم الأصول أن ينظر إلى الأصول بعنوان علم آلي لا غير، شأنه آليته، و هي إيصال الطالب إلى الاستنباط و عونه عليه. و لعلّ بذور هذه دوره انتشرت من العلّامه السيد محمد الفشاركي الأصفهانيّ (١٢٥٣-١٣١٦) المدرّس أوّلاً- بسامراء، و ثانياً في النجف الأشرف، ثم من تلميذه، و هما جدّنا العلّامه صاحب الوقايه (١٢٨٧-١٣٦٢) و العلّامه المؤسّس الحاج الشيخ عبد الكريم الحائريّ اليزديّ (١٢٧٦-١٣٥٥) صاحب درر الفوائد، و تبعهم في ذلك بعض أعلام العصر، منهم: فقيه الإسلام الحاج آغا حسين الطباطبائيّ البروجرديّ (قدس سره) في تقريراته-المسماه ب-نهايهالأصول. و العلّامه السيد محمد حسين الطباطبائيّ رحمه الله صاحب الميزان في حاشيته على الكفايه. و العلّامه الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه أصول الفقه الرائج في الحوزات العلميّه بين الطلبة. و العلّامه الشهيد السيد محمد باقر الصدر في المعالم الجديده و حلقاته الأصوليه.

و العلامة السيد محمد الطهراني الشهير بالعصار في (بركات الرضويه في تلخيص الأصول عن الزوائد و الفضول).

و الشيخ غلام حسين التبريزي نزيل خراسان في (أصول مهذب).

و الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني في تقريراته المسماة ب (تهذيب الأصول).

أثمرت تلك البذور من أواسط القرن الرابع عشر، و تدوم إلى الآن، و تؤتي أكلها كل حين.

هذه الأدوار الأصولية عند الإمامية على سبيل الاختصار و الإجمال، و التفصيل يطلب من محله.

تنبيه:

قال السيوطي في الأوائل: أول من صنّف في أصول الفقه الشافعي بالإجماع. أقول: إن أراد السيوطي أول من صنّف في الأصول مطلقاً من الخاصه العامه، فهو مردود بقول العلامة الصدر في تأسيس الشيعة حيث يقول:

و حينئذ فقول الجلال السيوطي في كتاب الأوائل: أول من صنّف في أصول الفقه الشافعي بالإجماع، في غير محله إن أراد التأسيس و الابتكار - كما مرّ في عصر التأسيس -.

و إن أراد المعنى المتعارف من التصنيف، فقد تقدّم على الإمام الشافعي في التأليف فيه هشام بن الحكم - المتكلم المعروف - من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام (1).

ص: ١٣

و إن أراد أول من صنّف من العامه فقط فهو أيضا محلّ ترديد.

قال الأستاذ الفقيه محمود الشهابي الخراساني في ذيل قول السيوطي:

و لكنى لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندى أن يكون أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم—هو أول من لقب ب(قاضي القضاة)—سابقا على الشافعي بتأليف الأصول لأن القاضي توفي سنة (١٨٢ هـ ق) والشافعي مات في سنة (٢٠٤ هـ ق) وقد قال ابن خلكان في ترجمته: إنّ أبا يوسف أول من صنّف في أصول الفقه وفق مذهب أستاذه أبي حنيفة.

و هكذا يحتمل جدًّا أن يكون محمد بن الحسن الشيباني—فقيه العراق الذي لمّا مات هو والكسائي في يوم واحد ب(الري) و كانا ملازمين للرشيدي في سفره إلى خراسان، قال الرشيدي في حقه: دفنت الفقه و الأدب ب(رنويه)—مقدّما على الشافعي في تأليف الأصول، لأنّ الشيباني توفي سنة (١٨٢—أو ١٨٩ هـ ق) وقد صرّح ابن النديم في الفهرست بأنّ الشيباني من مؤلّفاته الكثيره تأليفا يسمّى ب(أصول الفقه) و تأليفا سماء (كتاب الاستحسان) و آخر باسم (كتاب اجتهاد الرأى).

على أنّ الشافعي—بتصريح من ابن النديم—لازم الشيباني سنة كامله، و استنسخ في المدّه لنفسه من كتب الشيباني ما استحسّن، و قد أذعن الشافعي نفسه بذلك و أعلن، فقال من غير تكبر: كتبت من كتب الشيباني حمل بعير، و كيف كان، فإن لم يحصل اليقين بتقدّم القاضي و الشيباني على الشافعي في التأليف فلا أقلّ من أن لا يحصل لنا يقين بتقدّمه عليهما، فالحكم الباتّ بكون الشافعي أول من صنّف في أصول الفقه كما ترى (١). انتهى.

ص: ١٤

قال العلامة الطهرانى فى تعريف الوقايه: «...وقايه الأذهان و الألباب و لباب أصول السنّه و الكتاب، فى أصول الفقه، كبير جدّاً، فى غايه الحسن و بداعه الأسلوب و رشاقه البيان، و الحق أنّه أدخل فى تأليف هذا الكتاب على علم الأصول نوعاً من التجدّد فى التبويب و التهذيب و النمط» (١).

أقول: صنّف العلامة الجدّد، الوقايه ما بين عشر الثلاثين إلى عشر الخمسين من القرن الرابع عشر، و طبع فى ذاك الزمان أجزاء منها ببلده أصبهان.

و للوقايه مختصّات نشير إلى جملة منها، و الباقى مفوّض إلى القارئ الفطن.

الأوّل:

لَمّا كان مصنّفها أديباً كبيراً، صارت مباحث ألفاظها مشحوناً بالتحقيقات و التدقيقات التى لم تجدها فى كثير من الكتب الأصيليه، و للمصنّف فيها إبداعات و متفردات حيث انه جعل رساله مستقلّه فى مقدمات الأصول و هى: سمط اللئال- أو- جليته الحال فى مسألتي الوضع و الاستعمال.

و من متفرداته: جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

قال مخاطباً لأستاذه صاحب الكفايه: و قد ذكر هذا الأستاذ فى بعض كلامه: إنه لا يمكن استعمال اللفظ فى معنيين إلا إذا كان المستعمل أحول العينين، و ما هذا إلا- خطابه حسنه، و لكن أحسن منها أن يقال: إنه يكفى فى ذلك أن لا- يكون ذا عين واحده، فإذا كان ذا عينين أمكنه استعمال العين فى معنيين (٢).

و لَمّا بلغ ذلك المحقق العراقى، قال فى مقالاته الأصوليه: «ثم إن بعض أعظم العصر بالغ فى جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و استشهد

ص: ١٥

١-١) نقيب البشر ٧٥٢: ٢.

٢-٢) راجع: صفحه ٨٧ من هذا الكتاب.

بأبيات و عبارات من القصص و الحكايات على مدّعا، و ذلك ليس إلاّ من جهه خلط المبحث...» (١).

و أجاب عنه المصنّف العلامه في رساله مفرده سمّاها ب(إماطه الغين عن استعمال العين في معنيين) (٢).

و أرسل المصنّف نسخه منها إلى المحقق العراقي، و نسخه أخرى إلى بيت صاحبه العلامه المؤسس الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، حيث وافاه الأجل قبل تصنيف الرساله بأربع سنين، و نسختها موجوده عند العلامه الفقيه الشيخ مرتضى الحائري حيث رآها العلامه السيد موسى الشيرى الزنجاني-مدّ ظله- كما ذكره لي، و النسخه التي بخط المصنّف موجوده عندنا بتمامها، فرغ منها سابع عشر شهر شعبان سنه ١٣٥٩ هـ ق، و قد طبعت في ختام رساله في الوضع و الاستعمال (٣) للعلامه الشيخ محمد حسن القديري من غير تعرض لاسمها، و نقلها من خط والده العلامه الشيخ على القديري من أعلام تلاميذ المصنّف.

و يحدّثنا المصنّف عن علّه تأليفها:.... و الّذى دعانى إلى تجديد القول أنّ عالم العصر و علامه الزمان و العلم المشار إليه في العلمين و غيرهما بالبنان، الراقى مدارج العلم أعلى المراقى صاحبي الشيخ ضياء الدين العراقي دام فضله، شرفنى بنقل مقالتي في كتاب المقالات، و قال ما نصّه: «ثم إنّ بعض أعظم العصر... و هذا حكومه بينى و بين المانعين». و قبل هذا القول-جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد- المؤسس الحائري حيث قال في درره ما نصّه: «اختلف في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد... على أقوال لا يهمنّا ذكرها بعد ما تطلّع على ما هو الحق

ص: ١٦

١-١) مقالات الأصول ١:٤٨.

٢-٢) راجع صفحه ٦١٢ من هذا الكتاب.

٣-٣) ص ٧٣-٨١.

فى هذا الباب، و الحق الجواز، بل لعله يعدّ فى بعض الأوقات من محسنات الكلام...» (١).

قال المصنّف فى (إماطه الغين) عن قبول المؤسّس الحائرى لهذا القول: «عرضت ذلك على عدّه من أهله العلم و زعمائه قابلنى بالقبول عدّه من أعلامهم، أكتفى بذكر واحد منهم لأنه كما قيل: (ألف و يدعى واحدا) أعنى واحد الدهر و فريده، و علامه الزمان و حفيده، صاحبى الحاج الشيخ عبد الكرىم الحائرى بوّاه الله من الجنان فى خير مستقر، كما حلّى عاطل جيد العلم بغالى الدرر، فإنه ذهب إلى ما ذهبت إليه بعد طول البحث فى ذلك» (٢).

و بعد المصنّف قبل بعض الأعلام هذه مقاله منهم:

آيه الله العظمى المحقق الخوئى، يقول:.... فالمتحصّل من المجموع أنه لا مانع من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد (٣). و استدرك عليه بعد صفحه: نعم هو مخالف للظهور العرفى فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينه ترشد إليه (٤).

و منهم: آيه الله المحقق السيد على الفانى، حيث يقول: «فتلخّص من جميع ما ذكرنا جواز استعمال لفظ واحد فى غير واحد من المعانى، كما ظهر أنّ استشهاد شيخ مشايخنا النجفى (قدس سره) لجواز الاستعمال بأبيات عربيّه، و استعمالات أدبيّه الذى سمّاه بعض الأعاظم رحمه الله بالاستشهاد بأبيات و حكايات، إنّما هو استدلال لإمكان الشىء بوقوعه...» (٥).

و منهم: العلامة الشيخ محمد حسن القديرى، قال: «فتحصّل أنّ استعمال

ص: ١٧

١- ١) درر الفوائد ٥٥: ١، الطبعه، الحديثه.

٢- ٢) راجع صفحه ٦٠٧ من هذا الكتاب.

٣- ٣) محاضرات فى أصول الفقه ٢٠٨: ١ و ٢١٠.

٤- ٤) محاضرات فى أصول الفقه ٢٠٨: ١ و ٢١٠.

٥- ٥) آراء الأصول ٢٣٧: ١.

اللفظ في أكثر من المعنى الواحد جائز و حقيقى» (١).

و من متفرداته: أنّ جميع الاستعمالات فيما وضع له، حتى المجاز منها، و أنكر تعريف المجاز بأنه وضع اللفظ فى غير ما وضع له من أصله، و أقام على دعواه البرهان و الوجدان، و أول من قبل هذا القول منه العلامة الكبير الشيخ عبد الله الكلبيانى من أعظم تلاميذ المحقق الخراسانى.

يحدّثنا المصنّف عن كيفيه قبوله: «إنّى لَمّا ألقيت هذا المذهب على جماعهم من الطلبة كانوا يقرءون علىّ كتاب الفصول فى النجف الأشرف سنة ١٣١٦ هـ لم يلبث حتى اشتهر ذلك منّى فى أنديه العلم و مجالس البحث، فتلقّته الأذهان بالحكم بالفساد، و تناولته الألسن بالاستبعاد، و عهدى بصاحبى الصفىّ، و صديقى الوفىّ، و حيد عصره فى دقّه الفهم و استقامه السليقه و حسن الطريقه، العالم الكامل الربانى، الشيخ عبد الله الجرفادقانى، رحم الله شبابيه، و أجزل ثوابه، سمع بعض الكلام علىّ، فأدر كته شفقه الأيخوّه، و أخذته عصبية الصداقه، فأتى دارى بعد هزيع من الليل، و كنت على السطح، فلم يملك نفسه حتى شرع بالعتاب و هو واقف - بعد - على الباب و قال: ما هذا الذى ينقل عنك و يعزى إليك، فقلت: نعم و قد أصبت الواقع و صدق الناقل، فقال: إذا قلت فى شجاع:

إنه أسد، فهل له ذنب؟ فقلت له مداعبا: تقوله فى مقام المدح، و لا خير فى أسدأبتر، ثم صعد إلى و بعد ما أسمعنى أمضّ الملام ألقى عليه طرفا من هذا الكلام، فقبله طبعه السليم، و ذهنه المستقيم، فقال: هذا حق لا معدل عنه و لا شك فيه، ثم كتب فى ذلك رساله سمّاها: فصل القضاء فى الانتصار للرضا، و من ذلك اشتهر القول به، و قبلته الأذهان الصافيه، و رفضته الأفهام السقيمه» (٢).

ص: ١٨

١ - ١) رساله فى الوضع و الاستعمال: ٧٣.

٢ - ٢) راجع: صفحه ١١٤-١١٥ من هذا الكتاب.

أقول: قال العلامة الطهراني في تعريف هذه الرسالة: «فصل القضاء للانتصار للرضا، رساله أَلْفها الشيخ عبد الله الكليايگاني (١٢٨٥-١٣٢٧) مؤلّف التبر المسكوك وغيره، انتصر فيه للشيخ أبي المجد محمّد الرضا الشهير بأقا رضا الأصفهاني من إنكاره المجاز رأساً، وأنّ جميع الاستعمالات فيما وضع له من العرب، و ذكر تفصيله في كتابه (جليه الحال في معرفه الوضع و الاستعمال) مطبوع» (١).

و من الذين قبلوا من المصنّف هذا القول فقيده الإسلام الحاج آغا حسين الطباطبائي البروجردي، فقال: «و الحاصل أنّ اللفظ يستعمل دائماً في نفس ما وضع له، غايه الأمر أن المراد الجدّي إمّا أن يكون نفس الموضوع له حقيقه، و إمّا أن يكون عينه أو من أفرادهِ ادّعاء و تنزيلاً» (٢).

و منهم: العلامة الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني، فقال في الأمر الخامس في معنى المجاز ما نصّه: «ثمّ إنّي أرى خلاف الإنصاف أن أرتضى رأياً في هذا المقام غير ما وقفت على تحقيقه من العلامة أبي المجد الشيخ محمد رضا الأصفهاني (قدس سره) في وقايتهِ، و استفدت منه شفاهاً، و ملخص ما أفاده..» (٣).

و قال نجله العلامة السيد مصطفى الخميني: «الطريقه الثانيه ما أفاده السكاكي في خصوص الاستعارات، و هو السبب لانتقال الشيخ أبي المجد محمدرضا الأصفهاني رحمه الله في الوقايه إلى تهذيبه و توسعته فهذبّه... و إلى هذه مقاله خضع جمع من الأعلام كالوالد و السيد البروجردي، و هو ممّا لا ينكر بنحو

ص: ١٩

١- (١) الذريعه ١٧: ٢٣٤.

٢- (٢) نهايه الأصول ١: ٢٦.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٤٤، الطبعه الحديثه.

و منهم:العلامة الشيخ محمد حسن القديرى،فقال فى رسالته فى الوضع و الاستعمال:«و حيث أنّ هذا الكلام مرضىّ عندى أيضا أنقل ما أفاده من وقايته أداء لحقّه و حقّ والدى رحمه الله عليهما» (٢).

و من متفرداته:حجّيه قول اللغوى،قال المصنّف:«و كيف يعدّ الرازى و القرشى من أهل صناعه الطب،و لا يعدّ الخليل و أبو عمرو بن العلاء من أهل صناعه اللغة!ثم إنّ أئمّه هذا الفن هم الأئمّه المقتدى بهم فى علمى النحو و الصرف و غيرهما من العلوم العربيه،فكيف صار كلامهم حجّيه فى تلك العلوم دونها!؟و بأى وجه لا يصدّق الخليل و هو الوجه و العين فيما ينقله عنه صاحب الكتاب من وجوه الإعراب؟هذا هو الحيف،إلا أن يمنع هذا المانع حجّيه أقوالهم فى جميعها،فتكون هذه الطامّه جنايه على علوم العربيه عامه» (٣).

و علّق على أبى عمرو بن العلاء بقوله:«الإمام المعروف أحد السبع الّذى اتفق الأصحاب على صحّحه قراءته،فكيف يؤتمن على كلام الله تعالى و لا يؤتمن على كلام العرب» (٤)!.

الثانى من مختصات الوقايه:

قلم مصنّفها العربى الّذى لا يكاد يشمّ منهارائه العجمه،حتى أنه انتقده بعض الأعاجم لهذه الجبهه.

يحدّثنا المصنّف عن ذلك،فيقول:«بلغنى أنّ بعض فضلاء العجم اطلع على أجزاء من هذا الكتاب،فقرّضه أبلغ تقرّيط،و اثنى عليه أحسن الثناء،و لكنّه انتقد عليه بعبارة فارسّيه،محصلها:أنّ عبارته عريقه فى العربيه لا تشبه متعارف

ص: ٢٠

١-١) تحريرات فى الأصول ١:٨٨-٨٩.

٢-٢) رساله فى الوضع و الاستعمال:٥٥.

٣-٣) راجع:صفحه ٥١٠ من هذا الكتاب.

٤-٤) راجع:صفحه ٥١٠ من هذا الكتاب.

الكتب الأ-صوليه، لك العتبي أيها الفاضل فلنك على يد لا أجدها، و نعمها شكرها، و ذلك منى طبيعه لا تطبع، و جرى على ما تعودته لا- تكلف، و إننى لم أتعود منذ نعومه الأظفار و مقتبل الشباب إلا- هذا النمط من الكتابه (و صعب على الإنسان ما لم يعود) على أن هذا عند ذوى الآداب لا يحط من قدر الكتاب بل يزينه و لا يشينه، و يغلى قدره و لا يرضه.

و إذا محاسنى التى أزهو بها

صارت مثالب لى فما ذا أصنع

و شتان بين هذا الفاضل و بين أحد علماء العراق، و قد بلغنى قوله فيه: هو أول كتاب فى فن الأصول ملؤه دقائق عجميه بعبارات عربيه (١).

الثالث من مختصات الوقايه التى زادها الله شرفا:

أن مصنفها من أجله تلامذه العلامة السيد محمد الفشاركى الأصفهاني، و من الذين حضروا دروس السيد فى سامراء و الغرى الشريف.

و من الأسف أن آثار السيد لم تصل إلينا حتى و ريقه منها، فهذا الكتاب يصح أن يعد من لباب أفكاره و آثاره حيث قال المصنف فى أول كتابه: ترجمه مختصره لسيدنا الأستاذ السيد محمد الفشاركى... و أما وصف محاسن خلاله و محامد أقواله و أحواله و أفعاله و ما منحه الله من العلم و التقوى و حسن البيان و طلاقه اللسان، فإنه يدع سبحان وائل و هو أعيا من بأقل، و هذا أمر أعترف بعجزى عنه، فليعذرنى الناظر و ما أساء من اعتذر، و لو لا- خوف تسرع القراء إلى الإنكار لذكرت بعضها، و لكن صدور الأحرار قبور الأسرار، و حسبك منها ما تراه فى خلال هذا الكتاب من غرر فوائده، و من رأى من السيف أثره فقد رأى أكثره، و اسأل الله أن يجزيه عنا أفضل جزاء المحسنين، و يحشره مع أجداده الطاهرين،

ص: ٢١

١- ١) راجع: صفحه ٦٠٣ من هذا الكتاب.

و أنا أعتبر عنه بالسيد الأستاذ أو سيدنا الأستاذ (١).

الرابع:

صار الكتاب من ابتداء تأليفه مصدرا للتدريس والتحقيق والتحشية، ومن المحشين على الوقايه نجل المصنف والدنا العلامة الفقيه آية الله العظمى الحاج الشيخ مجد الدين (مجد العلماء) النجفي الأصفهاني رحمه الله (١٤٠٣ - ١٣٢٦هـ) وأنت تجد حاشيته الموجزه على مقدمه الوقايه المسماه ب (سمط اللئال) وعلى متن (الوقايه) في الهامش مع رمز (مجد الدين).

ومن المحشين العلامة الفقيه الشيخ يحيى الهرندی الشهير ب (الفاضل الهرندی) (ت ١٣٦٩)

(٢).

ومن المحشين العلامة الفقيه الشيخ علي القديري (ت ١٤٠٧هـ) (٣) وقد تعرض لبعض أبحاثه نجله العلامة الشيخ محمد حسن القديري في رسالته في الوضع والاستعمال فراجع. تنبيه:

عبر المصنف في كتابه عن بعض أساتيده بالوصف.

فقد عبر عن أستاذه السيد محمد الفشاركي بسيدنا الأستاذ أو السيد الأستاذ، وعبر عن أستاذه المحقق الخراساني بالشيخ الأستاذ، وبعضا بصاحب الكفايه، وعبر عن أستاذه السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ببعض أساتيدنا، وعبر عن صديقه الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري بصاحبنا العلامة.

ص: ٢٢

(١-١) راجع الصفحات ١٤٣-١٤٦.

(٢-٢) ذكره العلامة المهدي في (تاريخ علمي و اجتماعي أصفهان در دو قرن أخير) ٢:٣٥٤ و في (دانشمندان و بزرگان أصفهان): ٤٥٦.

(٣-٣) ذكره في (تاريخ علمي و اجتماعي أصفهان در دو قرن أخير) ٢:٣٢٨.

هذا وقد نقل المصنّف في الكتاب بعض مناظراته مع بعض أساتذته، يحدّثنا عن إحداها، فيقول: وعهدى بمجلس حافل اجتمعت فيه بخدمه الشيخ الأستاذ صاحب الكفايه (طاب ثراه) وأنا إذ ذاك غلام قد بقل خدى أو كاد، فجرى حديث هذه المسأله و كان من أشدّ المنكرين للمقدّمه الموصله، وبعد بحث طويل أوردت عليه أمثال هذه الأمثله، فلم يكن جوابه إلّا- قوله: إنّ معك الوجدان و معى البرهان، فقلت: إن أقصى مدارج العلم أن تنتهى مسائله إلى الوجدان، فإذا سلّمته و عجزت عن الجواب- و لا أعجز إن شاء الله- فليس البرهان إلّا شبهه فى مقابله البداهه، فسكت رحمه الله و لم ينبس بنت شفّه، و اشتهر بين أهل النّظر أمر هذه المناظره (١). و أنت إذا تأملت و تفحصت أوراق الكتاب تجد مزايا فريده اختص بهامصنّفه و مصنّفه.

تذكره:

قال المصنّف فى ديوانه المطبوع و قد بعث بكتاب الوقايه من تصنيفه فى علم الأصول إلى بعض أصحابه و كتب على غلافه:

وقيت كلّ الرزايا لما أتتك الوقايه

خذها و دع ما سواها فإنّ فيها (الكفايه)

(٢)

ص: ٢٣

١-١) راجع صفحه ٢٦٤ من هذا الكتاب.

٢-٢) يريد «كفايه الأصول» للمولى محمد كاظم الآخوند الخراسانى.

تقدير و شكر:

يجب على أن أشكر من سعى لتخريج هذا الكتاب ثانيا بهذه الصورها الزاهيه، و هم: العلامة الفقيه آيه الله الحاج السيد مصطفى المهدوي الأصفهاني (٣) مدظله، و هو من أعلام تلاميذ المصنّف، و المجازين منه. و حجج الإسلام أصحاب مؤسسه آل البيت، أيدهم الله لا سيما من حجه الإسلام المحقق الشيخ محمد الباقرى حفظه الله، و على رأسهم عميدها العلامة المحقق حجه الإسلام السيد جواد الشهرستاني دامت بركاته، حيث حقّقوا و طبعوا و نشروا الكتاب للمرّه الثانيه، فجزاهم الله خيرا. و ولدى العزيز حجه الإسلام الشيخ محمد هادى النجفى حفظه الله تعالى حيث بذل من جهده الكثير لطبع هذا الكتاب الشريف. تمّت هذه المقدّمه على يد العبد الشيخ مهدى مجد الإسلام النجفى فى ليها الجمعه الحادى عشر من شهر صفر المظفر سنه ١٤٠٩ هـ، ببلده أصفهان صانها الله تعالى عن الحدّان، و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

ص: ٢٤

١-١) يريد «هدايه المسترشدين فى شرح معالم الدين» لجده الشيخ محمد تقى الأصفهاني.

٢-٢) ديوان أبى المجد: ١٤٦.

٣-٣) لقد سبقت كتابه المقدّمه وفاته «رضوان الله تعالى عليه».

من كتاب «المفصل فى تراجم الأعلام» للعلامه المحقق السيد أحمد الحسينى. العلامه المتبحر فى الفنون و العلوم، الأديب الكبير، و الشاعر القدير، آيهاالله الشيخ أبو المجد محمد رضا بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد باقر بن الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم بيك الأيوان كیفى الرازى الأصبهانى المعروف بالمسجد شاهى.

عشيرته و بيته:

أصله من عشيره «استأجلو» و جدّه الأعلى الحاج محمد رحيم بيك، المتوفى سنه (١٢١٧ هـ) انحدر من هذه العشيره، و قيل: هو أول من سكن أصفهان. كان آباء أبى المجد من العلماء المشاهير، و الفضلاء ذوى الأقدار و المكانه، كما أنّ أمّه العلويه (السيدّه ربابه سلطان بيكم) بنت السيد محمد على المعروف بأقا مجتهد بنت السيد محمد باقر الأصفهانى المعروف بحجّه الإسلام الشفتى من بيت السیاده و الشرف الجامعين للعلم و الفضيله.

ص: ٢٥

و أمّ أبيه العلويّ بنت السيد صدر الدين العاملي، و أم جدّه الشيخ محمد باقر، هي (نسمة خاتون) بنت الفقيه الأكبر الشيخ جعفر الجناحي النجفي صاحب كتاب «كشف الغطاء» و أبوه الشيخ محمد حسين الأصبهاني المتوفى سنة (١٣٠٨ هـ) من وجوه تلامذه الإمام المجدّد الميرزا محمد حسن الشيرازي. وجدّه الشيخ محمد باقر الأصبهاني المتوفى سنة (١٣٠١ هـ) من أعظم علماء أصفهان و الفقهاء في عصره. و جدّه الأعلى الشيخ محمد تقي الأصبهاني المتوفى سنة (١٢٤٨ هـ) معروف بالتحقيق في الفقه و الأصول و هو صاحب الكتاب المعروف «هدايتها لمسترشدين في شرح معالم الدين». قال الشيخ آقا بزرك الطهراني: «آل صاحب الحاشية» بيت علم جليل في أصفهان، يعدّ من أشرفها و أعرقها في الفضل، فقد نبغ فيه جمع من فطاحل العلماء و رجال الدين الأفاضل، كما قضاوا دورا مهما في خدمة الشريعة، و نالوا الرئاسة العامه، لا في أصفهان فحسب، بل في إيران مطلقا، و المترجم له - يقصد الشيخ محمد رضا - آخر عظماء هذه الأسره الذين دوى ذكرهم، و اجتمعت الكلمه عليه، و إلّا ففيهم اليوم علماء، و فضلاء، و أجلاء، لكن لا يقاسون بصاحب العنوان و من سبقه.

مولده و نشأته:

ولد بالنجف الأشرف قبل ظهر يوم الجمعة عشرين شهر محرم سنة (١٢٨٧ هـ) (١) و بها نشأ نشأته الأولى، و تعلّم القراءه و الكتابه.

ص: ٢٦

١- ١) قال أبو المجد في تاريخ ولادته: و إذا عددت سنّي ثم نقصتها زمن الهموم فتلك ساعه مولدى

و فى التاسعه من عمره ذهب به أبوه إلى أصبهان فقرأ النحو و كتاب «نجاه العباد» و «معالم الأصول» و «شرح اللمعه» على السيد إبراهيم القزوينى، و «الرسائل» و «الفصول» و علم العروض و الحديث على أبيه و آخرين.

و فى شهر ذى الحجه من سنه (١٣٠٠ هـ) عاد إلى النجف بصحبه أبيه و جدّه الشيخ محمد باقر الأصبهانى، و درس بها على علمائها الاعلام، فتعلم فى الفقه و الأصول على الميرزا حبيب الله الرشتى، و الحاج آقا رضا الهمدانى، و المولى محمد كاظم الآخوند الخراسانى، و السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، و السيد اسماعيل الصدر، و شيخ الشريعه الأصبهانى.

و لما هبط النجف السيد محمد الفشاركى الأصبهانى مهاجرا من سامراء صحبه شيخنا صاحب الترجمه، و لازمه فاستفاد منه كثيرا، و كان كثير الثناء عليه بحيث كان يعتقد بأن استفادته منه على قصر المده فوق ما حصل عليه من الآخرين، و بعد وفاه أستاذه هذا لم يدرس عند شيخ آخر.

و أخذ علوم الحديث و الرجال و الدرايه عن الميرزا حسين النورى صاحب «المستدرک» و السيد مرتضى الكشميرى.

و قرأ العلوم الرياضيه و جانبا من علم الفلسفه على الميرزا حبيب الله الطهرانى الشهير بذى الفنون.

و تخرج فى الأدب و الشعر على شاعر عصره الشهير السيد جعفر الحلى، و ساجل كبار شعراء العراق حتى برع فى الشعر العربى، و نظم فيه فأجاد كل الإجاهه.

ثقافته العاليه:

كان شيخنا أبو المجد يتمتع بذكاء و عبقریه و حافظه ممتازه، و فى أيام دراسته جدّ فى التحصيل، و اجتهد فى اكتساب العلوم و المعارف الدينيه و الزمنيه،

ص: ٢٧

و خالط في النجف و أصبهان و كلّ مدينه حلّ بها كبار العلماء و المجتهدين و ذوى المكانه العلميه العالیه،بالإضافه إلى مواهبه الجيده التي منحه الله تعالى إياها،فكانت حصيلتها ثقافه عاليه،و إحاطه بالعلوم الإسلاميه المتداوله و معرفه تامهبالعلوم العصريه،و اعترف له بالتقدم كل من ترجمه و عاصره و عاشره.

قال الشيخ آقا بزرك الطهرانى:«جدّ في الاشتغال في دورى الشباب و الكهوله حتى أصاب من كل علم حظا،و فاق كثيرا من أقرانه في الجامعيهو التفنن،فقد برع في المعقول و المنقول،و برز بين الاعلام متميزا بالفضل،مشاراإليه بالنبوغ و العبقرية،و ذلك لتوفّر المواهب و القابليات عنده،حيث خصّه الله بذكاء مفرط،و حافظه عجيبيه،و استعداد فطرى،و عشق للفضل،و قد جعلت منه هذه العوامل إنسانا فذا و شخصيه علميه رصينه تلتقى عندها الفضائل».

«كان مجتهدا في الفقه،محيطا بأصوله و فروعه،متبحرا في الأصول،متقناللمباحثه و مسائله،متضلّعا في الفلسفه خبيرا بالتفسير،بارعا في الكلام و العلوم الرياضيه و له في كل ذلك آراء ناضجه و نظريات صائبه».

«أضف إلى ذلك نبوغه في الأدب و الشعر،فقد ولع بالقريض،فصحب فريقا من أعلامه يوم ذاك كالسيد جعفر الحلّي -و كان تخرجه عليه كما حدّث به-و السيد إبراهيم الطباطبائي،و السيد محمد سعيد الجوبى،و الشيخ عبد الحسين الجواهرى،و الشيخ هادى آل كاشف الغطاء،و الشيخ جواد الشيبى،و الشيخ محمد السماوى و غيرهم،عاشر هؤلاء الأفاضل زما طويلا و نالهم في سائر الحلبات و الأنديه الأديبه النجفيه حتى برز بينهم مرموقا بعين الإكبار و الإعجاب و التقدير».

«و إنّ شعره و شاعريته في غنى عن الإطراء و الوصف،إذ لا- ينكر أحدمكانته بعد أن بدّ كثيرا من شعراء العرب،و تفوق على بعض زملائه المذكورين الذين تمحّضوا للشعر فقط،فحير عقولهم،و أذهل ألبابهم لبراعته في الأدب،

و فهمه لأسراره، وإحاطته بالمفردات اللغويه إحاطته تندر عن العلماء، أضف إلى ذلك تأثره بالصفى الحلى و عشقه لأنواع البديع، ولا يكاد يخلو من ذلك شىء من نظمه».

«و كان حلو المعشر، ظريف المحضر، كثير المداعبه، جميل المحاوره، يرصد النكته و يجيد النادره لكنه لا يخرج عن الآداب العرفيه، و لا يجره ذلك إلى الخفهو الرعونه مهما كانت النادره مضحكه، بل يبلى المستمعين بذلك و يبقى محافظا على وقاره و رزاقته، و هو حتى فى حال النظم و المساجله يبدو عالما أكثر منه شاعرا كما أن نكاته الشعرية علميه على الأكثر».

إنّ أبا المجد، هذا العالم النحرير الذى اعترف بفضله و فضيلته عارفوه يعانى الفقر و الإعواز، و يشكو قلبه ما فى يده، و يتضجر إلى خلص أصدقائه مما يمسه من آلام الحاجه، و ربّما يبتّ ذلك فى شعره و نثره.

قال الشيخ آقا بزرك الطهرانى بهذا الصدد:

«و مع تلك المكانه العلميه و الشهره لم تكن حالته الماديه على ما يرام، فكان غير مرتاح دائما كما يبدو ذلك من مكاتبيه لى، فتراه يتمثل فى آخر «تنبيهات دليل الانسداد» بقول الشاعر:

بينى و بين الدهر حرب البسوس *** إن شئت شرح الحال بينا نسوس

و يقول فى الفائده الفقهيّه الملحقه به عند ذكره لأيام سكناه بكر بلاء:

لقلت لأيام مضين ألا ارجعى *** و قلت لأيام أتين ألا ابعدى»

فى أصبهان:

بعد أن استحصل شيخنا المترجم له العلم فى الحوزه العلميه بالنجف الأشرف أكثر من ثلاثين سنه، و بلغ المرتبه الساميه من الثقافه العاليه عزم فى سنه (١٣٣٣ هـ) على العوده إلى أصبهان للمضايقات و الفتن التى كان يصيبه

طرف منها بسبب قيام الحرب العالميه، فخرج من العراق بصحبه الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدى إلى (سلطان آباد) حيث بقى الشيخ الحائري بها، و أم أبو المجد أصبهان فوصلها فى يوم

الثلاثاء غزّه شهر محرم سنه (١٣٣٤ هـ).

قوبل فى أصبهان بحفاوه و إكبار بالغين، و حصل له ما كان لسلفه الأعلام من الزعامه الدينيه و المكانه الروحيه، فنهض بأعباء الرئاسه و الهدايه و الإرشاد و التوجيه، و قام مقام والده فى سائر الوظائف الشرعيه من الإمامه و التدريس و نشر الأحكام و تمهيد قواعد العلم. كان يقيم صلاه الجماعه فى المسجد المعروف ب«مسجد نو» و هو من المساجد المهمه المزدهمه فى سوق أصبهان.

و كان محبوبا عند سائر الطبقات، له مكانه عظيمه و احترام فائق، و ذلك لبشاشه وجهه و حسن أخلاقه و ظرفه المحجب فى أحاديثه الخاصه و العامه، لا تخلو محافله من نكات أدبيه طريفه تهش إليها الأسماع و تفتتح لها القلوب.

أما تدريسه فقد ولع به الكثيرون من الطلاب و أرباب الفضل، و ذلك لبلاغه تعبيره، و حسن تقريره و جامعته، فقد كان يشفع أقواله بالأدله و الشواهد من الشعر الفارسى و العربى و أقوال اللغويين و أكابر السلف.

و فى سنه (١٣٤٤ هـ) ذهب إلى قم، و بقى بها مدرسا نحو سنه واحده، فتراحم على مجالس درسه أفاضل الطلاب و المتعلمين، و كان زعيم الحوزه العلميه فى قم المغفور له الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري يوصى الطلبة بالحضور لديه و الاستفادة منه، و يشجعهم على ذلك لما يعلم من مبلغ علمه و إحاطته بالعلوم الحوزويه و غيرها، إذ كان شريك درسه عند بعض الشيوخ الأساتذه، و كان يدرك فائده وجوده فى الحوزه، و لكن اضطر -شيخنا المترجم له- إلى العوده إلى أصبهان و ترك قم.

نظرة في شعره:

عالج أبو المجد في شعره أغراضا إخوانيه أكثر من غيرها فقد مدح أناسا كان يكبرهم و يقدر شخصيتهم، و يراهم أهلا للإكبار و التقدير، و أكثر هؤلاء ذكرافي شعره وجوه علماء آل كاشف الغطاء، و جماعه من معاريف شعراء عصره ممن كان له بهم صلوات وديّه و مساجلات شعرية، و ربما هجا أناسا اصابته منهم آلام روحيه، و لكن بأبيات قليلة ذات محتوى مقذع.

و بعد إخوانياته تأتي المعاني الأخرى التي طرقها في شعره في مقاطيع قصيره لا تتجاوز الأبيات، و هي مع قلة الأبيات مفعمه بالمعاني الراقية و الصنائع البديعيه و ألوان من التوريه و الجناس و غيرهما من اللطائف التي تطرب القارئ المتذوق.

و الميزه التي اتفق عليها واصفو شعره التركيب العربي الذي لا تشوبه العجمه، و لا يسرى إليه الضعف اللغوي الموجود في شعر كثير من أبناء الفرس الذين يعانون الشعر العربي و ينظمون في هذه اللغه، فكأنه خلق عربيا في بيئته و ثقافته و لم يزاوّل لغه أخرى تشوب لغته الخالصه.

قال الأستاذ علي الخاقاني يصف مواهب أبي المجد الشعريه:

«لا مجال لأيّ أديب أن يجحف حق الأصفهاني و أدبه الذي فاز به على كثير من أدباء العرب، و من تأمل في سيرته لا شك يرى أنّ المترجم له قد تجلّت فيه بعض ظواهر العبقريه فإحاطته بالأدب، و فهمه لأسراره، و توغله بالتتبع و وقوفه على المفردات اللغويه تدلّنا على ذكاء و حافظه نادرين، و شعره تأثر فيه بالصفى الحلى و مدرسته، فقد عشق البديع و أنواعه، و تأثر بالنكات الأديبيه الدقيقه، و لا يكاد يخلو كل بيت له من ذلك، و تفوقه في المعنى هو من فهمه للأدب الفارسي الذي عرف بسعه الخيال و الابتكار في المعاني، فلا بدع-إذن-امتيازته في

ص: ٣١

شعره الذى لم يتعد كونه-لفظيا-بأسلوب اختلف فيه عن كثير من شعراء عصره».

و قال السيد محسن الأمين العاملى:

«له شعر عربى فائق، لا يلوح عليه شىء من العجمه، رغما عن أنه نشأ مده فى بلاد العجم بعد ولادته فى النجف، و ذلك لاختلاطه بأدباء النجف بعد عودها إليها مده طويله و ملازمته لهم و تخرجه بهم كما مرّت الإشاره، و يكثر فى شعره أنواع البديع و النكات الأدبيه الدقيقه، و قلما يخلو بيت له من ذلك، و يصح أن يقال فيه:

إنه نظم المعانى الفارسيه بالألفاظ العربيه، كما قيل فى مهيار».

من شعره هذه الأبيات الرقيقه فى شكوى الزمان:

ليل الشباب إذ غدا مفارقى *** لاح صباح الشيب فى مفارقى

ليت بياض ذى الصباح ما بدا *** و دام لى ذاك السواد الفائق

قد شاب لهوى مثل ما شبت فلا *** أصبو لذات القرط و القراطق

لا أستعير الغصن للقد و لا *** أشبه الخدود بالشقائق

أصبو إلى الدنيا و أدرى انها *** معشوقه تمطل و عد العاشق

فلست بالذليل لما أدبرت *** و لا على إقبالها بالواتق

ما شمت برقاً قط الا خلّباً *** و ما رأيت ضوء برق صادق

فليقطعنى معشرى فإننى *** قطعت منهم قبلهم علائقى

ما القرب فى الأنساب نافع إذا *** تباعد الأرحام فى الخلائق

كم عارض منهم رجوت سيبه *** فلم أصب منه سوى الصواعق

لا غرو ان حرمة فان ذا *** جزاء من يأمل غير الخالق

ليس ابن عمى مانع الرزق و لا *** عمى من دون الإله رازقى

أعضل داء قله الحظ فكم *** أعيأ دواه كل طبّ حاذق

فكم ترى مقصرا فى حلبه *** أوهمه الحظ بوهم السابق

يا نفس لى من الآباء شيمه *** فصاحبى مره أو فارقى
لا رجعت كفى إلى بعد ما *** لحاجه مدّت إلى الخلائق
انى امرؤ لا اليسر يطغينى *** ولا العسر عن الجود تراه عاتقى
لى سيف عزم ما نبا قط ولا *** نجاره فارق يوما عاتقى
نثره الفنّى:

تختلف طريقه نثر أبى المجد فى تأليفه عن رسائله الخاصه إلى بعض الأدباء و ما يسمى ب«النثر الفنّى».

فهو فى كتبه ناثر سهل التعبير جيد الأداء لا- تعقيد فيه و لا- تقييد بالصنائع اللفظيه، إلا ما يأتى عفوا على جرى القلم لأمثاله من الأدباء المتوغّلين فى الأدب.

و هو فى مؤلفاته العلميه يحدّ فى أن يعطى صورته واضحه عما يريد البحث عنه، فيتعد سعيه وراء المعنى عن المحسنات الظاهريه للجمل و التعابير، تلك المحسنات التى توجب لا محاله تعقيدا يكلف القارئ مزيدا من الجهد فى فهم المقصود.

أمّا نثره الفنّى فى رسائله إلى إخوانه الأدباء فهو على طريقه القدماء ملتزم بالسجع، و مقيد بالصنائع البديعيه، و اختيار المواد اللغويه المحتاجه فى استكشاف معنى بعض موادها إلى الرجوع إلى قواميس اللغه و المصادر الأدبيه.

و هذه الطريقه مع ما فيها من جمال فنّى لا تخلو عن التعقيد فى تركيب الجمل، و طنطنه فى الألفاظ، إلا أنّ أبى المجد لتمكنه من علم اللغه و طول دراسته لآدابها يظهر فيما يكتبه كاتباً قديراً، كأن الألفاظ جاءت طبعه لقلمه موضوعهفى مواضعها اللائقه بها.

و إليك فيما يلى قطعه من رساله كتبها أبو المجد إلى صديقه العلامه الشيخ

«يا من ذكرنى حين نسينى بقيه الأصحاب، و سلك معى طريق الوفاء مذجفانى الأخدان و الأتراب، كيف أطيق أن أؤدى شكر جميلك بلسان القلم و أنت المعجز للعرب الفصحاء فكيف بالأعجم الأبكم، و قد وصلت القصيده المزريه بقود الجمان، فقلت: سبحان من خلقت و علمك البيان، امتثلت أمرك بردّ الجواب مع علمى بأنى لست من فرسان هذا الميدان و لو أصبحت من نابغه بنى ذبيان و لكنى رأيت امتثال أمرك من الفرض الواجب، فبعثت بأبيات أرجو من فضلك العفو عن جميعها، فلو لا اشتغالها على مدحك لقلت: كلّها معائب، و كيف يبلغ حضيض الأرض ذرى كيوان، أم كيف يقابل بصغار الحصى غوالى الدر و المرجان».

مع معاصريه من الأدباء و الشعراء:

لقد سبق منا القول بان أبا المجد كان يحتل مكانه ساميه بين أدباء العراق عامه و شعراء النجف الأشرف خاصه، فان الصلات الوديه كانت وثيقه بينه و بينهم، يحضر محافلهم الأدبيه و يشاركهم فى أفراحهم و أحزانهم بما تجود به القرائح من النكات الطريفه و أبيات تثيرها المناسبات، كما كان يساجلهم نظما و نثرا عند ما تتعد الديار و يفصل بينهم الزمان. و لقد حفظت الدواوين الشعريه بعض القصائد و المقطوعات التى أنشدها الشعراء فى مدح أبى المجد و الثناء على فضله و علمه و خلقه الرفيع، يطول الكلام بذكرها كلها و لكن لا بأس بذكر نماذج منها فيما يلى:

قال صديقه السيد جعفر الحلى فى قصيده يرثى بها والده الشيخ محمد حسين الأصبهاني:

لا أسخطن من الزمان لفعله *** و أرى (الرضا) بعلى أبيه قمينا

مولى تحمل علم أهل البيت بالإلهام *** لا كسبا و لا تلقينا

يرنو المغيب فى فراسه مؤمن *** فبحده تجد الظنون يقينا
سبط اليمين فلو رأتها ديمه *** حلفت و قالت ما وصلت يمينا
و لأنشدتها إذ يمزقها الهوى *** (ما ذا لقيت من الهوى و لقينا)
و إذا نظرت لحسنه و وقاره *** فلقد رأيت البدر و الراهونا
لو تنظر الحرباء ليلا وجهه *** لتلونت فرحا به تلوتنا
و كتب إليه الشيخ محمد على اليعقوبى النجفى قصيده أولها:
أبا المجد حسب المجد فخرا بأنه *** يكتيك فيه حاضر الناس و البادى
ورثت المزايا الغر عن خير أسره *** و أنجب آباء و أطيب أجداد
و من قصيده للسيد على العلاق كتبها له مراسلا:
يا مهر لا تسأم فعند الصبح *** يحمد منه مسرى
و لسوف ترضى بالرضا *** ملكا أعار العدل كسرى
ندب يرى حبس الندى *** فقرا و بذل المال وفرا
بحر يزجى السحب للنائى *** و يقرى الوفد درا
و إذا تكلم خلته *** ليثا بأجمته هزبرا
قد شاد بنيان المعالى *** فاطمأن بها وقرا
نشرت فضائله فشعت *** فى سماء المجد زهرا
و جرت أنامله فسحت *** فى ثرى الغافقين تبرا
و شدت محامده فطبق *** نشرها الملوين عطرا
من خير قوم و طئوا *** من جامع الأيام ظهرا

شيوخه في روايه الحديث:

١- شيخ الشريعه الأصبهاني.

٢- السيد حسن الصدر الكاظمي، أجازته ليله السبت ١٤ ذى القعدة سنه (١٣٣٣ هـ).

٣- ميرزا حسين النوري، أجازته في الحائر الحسيني بكر بلاء.

٤- الشيخ محمد باقر البهاري الهمداني.

٥- السيد محمد بن المهدي القزويني الحلبي.

٦- السيد حسين بن المهدي القزويني الحلبي.

المجازون منه و تلاميذه:

كتب شيخنا- المترجم له- إجازات مبسوطه لبعض المستجيزين منه أحال إليها في بعض إجازاته المختصره، و بلغت إجازاته أكثر من مائه إجازة حديثه، و قد أجاز بعض هؤلاء أيضا بإجازات اجتهاديه و فيما يلي أسماء من اطلعنا عليه من المجازين منه و تلاميذه:

١- سماحه السيد أحمد الحسيني الزنجاني.

٢- الشيخ أحمد الفياض الفروشاني.

٣- سماحه السيد أحمد الموسوي الخوانساري.

٤- السيد إسماعيل الهاشمي الأصفهاني.

٥- الشيخ إسماعيل الكلبي.

٦- الشيخ محمد باقر النجفي الأصفهاني.

٧- الشيخ محمد باقر الكمره إي.

٨- الشيخ محمد تقى النجفي الأصفهاني.

- ٩- الدكتور محمد حسن سه چهارى.
- ١٠- الشيخ محمد حسين الفاضل كوهانى.
- ١١- السيد محمد حسين الموسوى بيدآبادى.
- ١٢- الدكتور محمد حسين الضيائى القمى.
- ١٣- الشيخ محمد حسين النجفى الأصفهانى.
- ١٤- الشيخ حيدر على المحقق.
- ١٥- الميرزا خليل الكمره اى.
- ١٦- السيد محمد رضا الشقى.
- ١٧- السيد محمد رضا الخراسانى.
- ١٨- سماحه السيد محمد رضا الموسوى الكلپايگانى.
- ١٩- الشيخ محمد رضا الطبسى.
- ٢٠- الحاج آقا رضا المدنى الكاشانى.
- ٢١- سماحه الإمام الفقيه الحاج آقا روح الله الموسوى الخمينى.
- ٢٢- سماحه السيد شهاب الدين النجفى المرعى.
- ٢٣- السيد زين العابدين الطباطبائى الأبرقوى.
- ٢٤- الشيخ عباس على الأديب الأصفهانى.
- ٢٥- السيد عبد الحجه البلاغى النائى.
- ٢٦- ولده الشيخ عز الدين النجفى الأصفهانى.
- ٢٧- الشيخ عبد الحسين ابن الدين.
- ٢٨- الشيخ عبد الله المجتهدى التبريزى.

٢٩- الشيخ على المشكاتي.

٣٠- الشيخ على القديرى.

٣١- سماحه السيد على العلامة الفانى الأصفهانى.

ص: ٣٧

٣٢- الشيخ محمد علي المعلم حبيب آبادي.

٣٣- الميرزا محمد علي المدرس التبريزي.

٣٤- السيد علي نقى النقوى الكهنوى.

٣٥- الدكتور السيد كمال الدين النوربخش.

٣٦- السيد مجتبى الصادقى.

٣٧- نجله الشيخ مجد الدين النجفى الأصفهانى.

٣٨- الشيخ مرتضى المظاهرى النجفى.

٣٩- الشيخ مرتضى الأردكانى.

٤٠- الميرزا محمد الثقفى الطهرانى.

٤١- السيد مصطفى الصفائى الخوانسارى.

٤٢- السيد مصطفى المهودى الأصفهانى.

٤٣- العلويه نصرت بيكم الأمين.

٤٤- الشيخ يحيى الفاضل هرندى. و لتفصيل تراجمهم راجع المجلد الثانى من كتاب «تاريخ علمى و اجتماعى أصفهان در دو قرن أخير» (بيان سبل الهدايه فى ذكر أعقاب صاحب الهدايه).

مؤلفاته:

لشيخنا أبى المجد حواش كثيره على الكتب التى كان يقرؤها فى الفقه و الأصول و الحديث و التفسير و الكلام و التراجم و الأدب، فكان يدون ما يرتثيه من النقد و الرد و الشواهد و غيرها، و فيما يلى قائمه بتأليفه المدونه المطبوعه و غير المطبوعه.

الإجازة الشامله للسيد الفاضله، إجازة حديثه كتبها للحاجيه أمينها لأصبهانیه، و قد طبعت فى آخر كتاب «جامع الشتات» للمجازة.

ص: ٣٨

أداء المفروض في شرح أرجوزه العروض، والأرجوزه لميرزا مصطفى التبريزي، طبع.

استيضاح المراد من قول الفاضل الجواد، وهو بحث فقهي في ملاقى المتنجس طبع.

إماطه الغين عن استعمال العين في معنيين فرغ منها سنة (١٣٥٩ هـ).

الأمجدية في آداب شهر رمضان المبارك ألفه باسم ولده الشيخ مجدالدين طبع ثلاث مرّات.

الإيراد والإصدار، في حلّ مسائل مشكله من فنون متفرقة.

تصانيف الشيعة، خرج منه قليل.

تعريب رساله السير والسلوك، للسيد بحر العلوم.

تنبيهات دليل الانسداد، وهو فصل من كتابه الكبير «وقايه الأذهان» طبع بأصبهان سنة (١٣٤٦ هـ).

جليه الحال في مسألتي الوضع والاستعمال، ويسمى: سمطا اللئال في مسألتي الوضع والاستعمال، وهو كالمدخل لكتابه الكبير في الأصول «وقايها الأذهان» طبع.

حاشيه أكرثا و ذو دوسيوس.

حاشيه ديوان المتنبي، كتبها بين سنتي (١٣٥٤-١٣٥٦ هـ) وهي غير مدوّنه.

حاشيه روضات الجنات، طبعت. حلى الزمن العاطل فيمن أدركته من الأفاضل.

ديوان شعره، طبع باسم «ديوان أبي المجد» بتحقيق السيد أحمد الحسيني في عام ١٤٠٨ بقم المقدسه.

ذخائر المجتهدين في شرح كتاب «معالم الدين في فقه آل يس» لم يتم،

و فرغ من كتاب النكاح منه سنة (١٣١٢ هـ).

الرد على «فصل القضاء في عدم حجيه فقه الرضا».

الروض الأريض فيما قال أو قيل فيه من القريض.

الروضه الغناء في تحقيق الغناء، سمى الشيخ-المترجم له- نفسه في هذه الرساله «عبد المنعم بن عبد ربه» وقد طبعت في مجله «نور علم» السنه الثانيه ع ١٢٣-٤، و ترجمت إلى الفارسيه و طبعت في مجله «كيهان انديشه» ع ١٨-١٠٤.

سقط الدر في أحكام الكر.

السيف الصنيع على رقاب منكرى علم البديع، ألفه سنة (١٣٢٤ هـ).

العقد الثمين في أجوبه مسائل الشيخ شجاع الدين.

غاليه العطر في حكم الشعر.

القبله، رساله.

القول الجميل إلى صدقي جميل، رد على الزهاوى.

گوهر گرانها در رد عبد البهاء.

نجعه المرتاد في شرح نجاه العباد، و يسمى أيضا «كبوات الجياد في حواشى ميدان نجاه العباد».

نقد فلسفه داروين، ثلاثه اجزاء، طبع الأول و الثانى منها ببغداد سنة (١٣٣١ هـ) النوافج و الروزنامج.

وقايه الأذهان و الألباب و لباب أصول السنه و الكتاب- و هى بين يديك- طبع قطع من هذا الكتاب بأصبهان باسم «وقايه الأذهان» و «تنبيهات دليل الانسداد» و «سمطا اللئال في مسألتى الوضع و الاستعمال».

وفاته:

توفى -قدس الله سره- بأصبهان يوم الأحد رابع عشرين من شهر محرم الحرام سنة (١٣٦٢ هـ) وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً، عطلت له الأسواق، وشيخ تشييعاً حافلاً حتى دفن بتخت فولاد في مقبره جدّه الشيخ محمد تقى الأصبهانيّ.

مراثيه:

رثاه جمع من الشعراء والعلماء:

١- منهم المؤرخ الأنصاري

بقوله:

لقد أفل الكواكب مذ توفى *** رئيس العلم في ذاك الزمان

محمد رضا الغروي شيخ *** سماء العلم لأهل الأصبهان

و لما راح راح الروح عما *** به شأن البيان من المعاني

تمنى الجابري بأن يؤرخ *** و كل لسانه عند البيان

إذا جاء البشير و قال أرخ *** «لقد أوى الرضا بالجنان»

١٣٢١ الشمسي

٢- و منهم الحاج الميرزا حبيب الله النير

بقوله:

يا دهرها ذهبت بآيه الله *** غدرت بنا فوا أسفا و لهفاه

محمد الرضا الغروي أبو المجد *** مضى نحو الجنان بقرب مولاه

أراد النير استيضاح فوته *** ففي شهر المحرم طاب مثواه

فارخ بعد نقص الست للعام *** «رضا النجفي لبي داعي الله»

١٣٦٢ القمري.

مصادر الترجمة

ترجمته بقلمه.

سحر بابل و سجع البلابل-٨٢.

نقباء البشر-٧٤٧.

الذريعة في مختلف الأجزاء.

مصنفى المقال-١٧٩.

تذكره القبور-٣٢٨.

ريحانه الأدب ٧-٢٥٢.

آثار الحجج ١-٧٧.

گنجينه دانشمندان ١-٢٤٢.

شعراء الغرى ٤-٤٢.

أعيان الشيعة ٧-١٦.

معجم المؤلفين العراقيين ١-٤٧٢.

الأعلام للزركلى ٣-٢٦.

معجم المؤلفين ٤-١٦٣.

مستدرک معجم المؤلفين-٢٥١.

ماضى النجف و حاضرها ٣-٢١٤.

معارف الرجال ٣-٢٤٥.

مجلة نور علم، السنة الثانية ع ٩-٧٩.

تاريخ علمى و اجتماعى أصفهان در دو قرن أخير ٢-٢١٩.

ترجمه المحشى.

العلامة الأديب الرياضى الهوى المفسر الفقيه آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد على الملقب بأمجد الدين و مجد الدين، و الشهير بمجد العلماء النجفى الأصفهاني قدس سره.

نسبه:

هو ابن العلامة الأ-كبر آيه الله العظمى أبى المجد الشيخ محمد الرضا النجفى الأصفهاني (ت ١٣٦٢ هـ) -صاحب تأليفات كثيرة، منها: «نقد فلسفهداروين» و«وقايه الأذهان» و«شرح نجاه العباد» و«ديوان شعر» -ابن العلامة الهالرباني، و الفقيه الصمداني، و العارف الكامل الحاج الشيخ محمد حسين صاحب «مجد البيان فى تفسير القرآن» (ت ١٣٠٨) ابن العلامة الأ-كبر، و الفقيه المرجع الرئيس، الحاج الشيخ محمد باقر صاحب «لبّ الفقه» و«لبّ الأصول» و غيرهما (ت ١٣٠١ هـ) ابن العلامة المحقق، و الأ-صولى المدقق، الشيخ محمد تقى الأصفهاني صاحب حاشيه معالم الدين المسماه ب«هدايه المسترشدين» (ت ١٢٤٨ هـ) قدس الله أسرارهم و طيب الله ثراهم.

ولادته و أمته:

أنجبتة العلويّه زهرا بيگم (ت ١٣٥٦ هـ) بنت سيد العلماء العلامة السيد محمد الإمامى الخاتون آبادى الأصفهاني النجفى، فى اليوم الثالث و العشرين من جمادى الأولى عام ١٣٢٦ هـ فى النجف الأشرف. ثم سافر إلى أصبهان مع أبيه العلامة فى سنة ١٣٣٣ هـ.

ص: ٤٣

ابتدأ بالعلوم في النجف الأشرف و هو طفل، ثم حضر في أصبهان في السطح الأولى، على الحاج الشيخ علي اليزدي (ت ١٣٥١ هـ) والسيد ميرزا الأردستاني (ت ١٣٥١ هـ) و اشتغل بالسطح العالي - و لم يبلغ الحلم - على الحاج آقا رحيم الأرباب، و الحاج آقا منير الدين البروجردى (١٢٦٩-١٣٤٢ هـ) و الحاج الميرزا محمد صادق الخاتون آبادى (ت ١٣٤٨ هـ) و السيد محمد النجف آبادى (١٢٩٤-١٣٥٨).

ثم اشتغل بالدراسات العليا في الفقه و الأصول على الحاج الميرزا محمد صادق الخاتون آبادى و السيد محمد النجف آبادى المذكورين، و عمّ والده آية الله على الإطلاق الشهيد الحاج آقا نور الله النجفى الأصفهاني (ت ١٣٤٦ هـ)، و حضر برهه من الزمان على العلامة المؤسس الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى اليزدى (ت ١٣٥٥ هـ) بقم، و لكن أكثر استفاداته العلمية كانت من والده العلامة، فقد تتلمذ عليه في الفقه و الأصول و الهيئه و الرياضى و....

مشايخه في الروايه و الراوون عنه:

لم نعرف من مشايخه في الروايه إلا والده العلامة أبا المجد الشيخ محمد الرضا النجفى الأصفهاني رحمه الله و المرجع الفقيه السيد أبو الحسن الموسوى الأصفهاني (قدس سره). و لم نعرف من الراويين عنه إلا نجله الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفى.

الأقوال فيه:

١- قال والده العلامة في ختام رسالته أمجديه: «و چون سال تأليف رساله

مصادف بود با سال اول وجوب روزه مرقّه العین معظم، نخبه ارباب الفهم و الاستعداد، و المرجو لإحياء مراسم أجداده الأجداد، آقا شیخ أمجد الدین أبقاه الله خلفا عن سلفه الماضین، و جعله علما یهتدی به فی الدنیا و الدین، أو را مخاطب در این رساله داشتیم، و نام آن رساله را رساله امجدیه گذاشتیم.....».

۲- و قال والده أيضا فی تبخره فی الهیئه: «إنّ مجدنا أستاذ فی الهیئه» (۱).

۳- و أيضا قال والده العلامه فی إجازته له: «..... و بعد، فان العالم الفاضل الخیر المهدّب التحریر قره عینی الشیخ مجد الدین ممّن حضر دروسی الشرعیه، فقهیه و أصولیه، فوجدته ذا قوه تسمی الاجتهاد، بصیرا بمبانی الأحكام، فله العمل بما استنبطه من الأحكام استنباطا مطابقا للقواعد المقرّره...».

۴- و قال العلامه الطهرانی رحمه الله فی خاتمه ترجمه أبیه: «و ولده الشیخ مجد الدین من العلماء و أئمّه الجماعه الیوم فی أصفهان».

۵- و قال المؤرّخ العلامه الشیخ محمد علی المعلم الحیب آبادی صاحب مکارم الآثار فی ختام مقاله عقیب رحله والد المترجم: «و آقای مجد العلماء پسر بزرگ آن مرحوم در حدود سال هزار و سیصد و بیست و شش یا قدری پس و پیش در کربلاء متولّد شده و در خدمت پدر نامور، تحصیلات خود را در علوم فقه و أصول و هیئت و ریاضی قدیم به پایان آورده، و بزور اجتهاد زینت یافته، و بتصدیق اجتهاد و إجازات روایت از آن فقیه مرحوم سرافراز گشته، و اینک بجای وی در مسجد نو امامت مینماید».

۶- و قال صاحب «دانشمندان و بزرگان اصفهان» فی عدّ مصنّفات أبیه: «أمجدیه در إعمال ماه رمضان بنام فرزندش عالم زاهد و رع مجد العلماء.....».

۷- و قال صاحب «گنجینه دانشمندان» فی حقه: «حضرت آیه الله آقای

ص: ۴۵

۱- ۱) نقله لنا آیه الله الحاج السید مصطفی المهدوی الأصفهانی المجاز من والد المصنّف (قدس سرهما).

حاج شیخ مجد الدین نجفی فرزند ارشد مرحوم آیه الله العظمی ابوالمجد آقاشیخ محمد رضا نجفی بن عالم ربانی شیخ محمد حسین بن علامه محقق حاج شیخ محمد باقر طاب ثراه، معروف به مجد العلماء....».

و قال أيضا في ختام ترجمته: «در ماه شوال ۱۳۹۴ ه که برای امری به اصفهان رفتم در مسجد نو موفق به زیارتشان شده، و از سیمای ملکوتی آن جناب مستنیر گردیدم، آثار و علائم ربّانین را از چهره منیرش مشاهده کردم، و باید همینطور باشند، زیرا فرزند ارجمند آیه الله العظمی آقا رضا که مجسمه علم و کمال، و حفید عالم ربّانی و آیه سبحانی حاج شیخ محمد حسین نجفی هستند که دارای کرامات و مقامات معنوی بوده، و مرحوم آیه الله حاج آقا نور الله اصفهانی کتابی در شرح زندگانی آن بزرگوار و حالاتش نوشته است.».

۸- و قال صاحب «تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر»:

«عالم فاضل، و فقیه کامل و مفسر ادیب، جلیل القدر، عظیم المنزله، استادی ریاضی و هیئت، جامع معقول و منقول، و حاوی فروع و اصول، از مدرسین خارج فقه و اصول در مدرسه مرحوم ثقه الاسلام عموی والد بزرگوارشان، و امام جماعت مورد وثوق قاطبه طبقات اجتماع در مسجد نو بازار آثار زهد و تقوی از سیمای او نمودار که «سیماهم فی وجوههم من أثر السجود» متجاوز از چهل سال پس از فوت پدر در مسجد ایشان در ظهر و شب اقامه جماعت می نمود، و عدّه کثیری از مؤمنین حضور به جماعتش را غنیمت می شمردند...».

مجالس درسه:

كان يدرّس مختلف العلوم الإسلاميه من الفقه و الأصول و الحكمة و الهیئو الرياضی، و اشتهر بالأخیرین اشتهارا واسعا.

كان یلقى دروسه فی الرياضی فی المسجد الجامع العباسی (مسجد الإمام)

ص: ۴۶

سابقا و دروس الهيئه كانت بمسجد «نو بازار» و الفقه بمدرسه عمّه آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد على النجفى الشهير بثقه الإسلام. و قد حضر أبحاثه جمع من الآيات و الحجج و الأعلام.

تأليفاته القيمه:

له تأليفات قيمه فى غايه الحسن و الفصاحه كما ينبغى له، و إليك سرد أسمائها:

١- إیرادات و انتقادات على دائره المعارف لفريد و جدى.

٢- ترجمه «نقد فلسفه داروين» من العربيه إلى الفارسيه فى مجلدين ضخمين.

٣- حاشيه الروضات، طبع بعض منها مع حاشيه والده على الروضات.

٤- حاشيه «سمط اللئال فى مسألتي الوضع و الاستعمال» و هى بين يديك.

٥- حاشيه «وقايه الأذهان» فى علم الأصول، و هى بين يديك.

٦- دروس فى فقه الإماميه «كتاب الصلاه و كتاب الصوم» و هى دروسه التى كان يلقياها على تلامذته فى البحث المعروف بالخارج.

٧- رسالتان فى ترجمه والده و نفسه. طبعاً.

٨- رساله فى ترجمه جده العلامة الحاج الشيخ محمد حسين النجفى الأصفهاني (قدس سره) كتبها بعنوان المقدمه لتفسيره «مجد البيان فى تفسير القرآن».

٩- صرف افعال ألفها فى صغره.

١٠- الفوائد الرضويه فى شرح الفصول الغرويه، أو حاشيه على فصول عمّه العلامة الشيخ محمد حسين الأصفهاني فى علم الأصول.

١١- گل گلشن، انتخابها من منظومه «گلشن راز» للعارف المشهور الشيخ

ص: ٤٧

محمود الشبستري.

١٢-المختار من القصائد و الأشعار، طبع.

١٣-مسائل العلوم.

١٤-اليواقيت الحسان في تفسير سورة الرحمن، طبع.

إمامته للجماعه:

كان يقيم الجماعه في المسجدين الأعظمين المزدحمين: «مسجد نو» في سوق أصبهان، و«مسجد الإمام» أكثر من أربعين عاما. و اقتدى به جماعه كبيره من مختلف الطبقات من وجوه الفضلاء و المتدينين و الوجهاء.

أخلاقه الفاضله:

كان رحمه الله مؤدبا بالأخلاق الإسلاميه و الآداب القرآنيه، متبعاً للتعاليم النبويه، متأدبا بالأخلاق المحمديه، كما وصف الله تعالى نبيه الأ-كرم في كتابه الكريم بقوله عز من قائل: إنك لعلی خلق عظیم (١) و كما قال النبي صلى الله عليه و آله: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

و هو-من غير ملق و مجامله-اقتدى بالنبي الأ-كرم و الأئمه الهداه المهديين عليهم صلوات رب العالمين، و لذا كان محبوب القلوب و وجيه المله عند جميع الطبقات من الخواصّ و العوام.

ص: ٤٨

١-١) القلم: ٤.

ارتحل إلى رحمه الله تعالى في صبيحه يوم الأربعاء عشرين من (ذى الحجه) عام ١٤٠٣ ق المطابق لسادس شهر (مهر) ١٣٦٢ ش في طهران و نقل جثمانه الشريف إلى أصفهان فوصل إليها يوم الخميس، و غسل في بيته، ثم شيع تشيعا ضخما إلى مسجد الإمام و منه إلى مسجد «نو»-الذى بناه جدّه الأكبر العلامه الفقيه الرئيس آيه الله العظمى الحاج الشيخ محمد باقر النجفى الأصفهاني من تلاميذ الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرهما-بعد ان تعطلت الأسواق، و دفن هناك في الأيوان الشمالى الشرقى، رحمه الله عليه رحمه واسع. و من طريف البيان، أن سمع منه أنه كان يقول: نعم اليوم يوم الأربعاء، و لعلّه كان يشير إلى هذا البيت الفارسى:

خزّم آن روز كه زين منزل ويران بروم *** پى جانان طلبم در پى آنان بروم

مراثيه:

رثاه جمع من العلماء و الشعراء، منهم:

١-العلامه الحجه الحاج السيد مجتبى الصادقى أدام الله أيامه رثاه بأبيات أرّخ فيها سنه الوفاه أيضا:

لهفى لموت البطل العليم *** ذى المجد ثم الحسب القديم

أف لدهر يقتطف ثمر الهدى *** من دوحه العلم ذى النسب الكريم

فأردت أن أوّرخ عام وفاته *** ليكون تذكره الأخلاف و الحميم

ألحق إلى المجموع سبعا ثم قل *** «نرجو لمجد العلم مثوى فى النعيم»

(١٣٦٢ ش).

٢-و منهم: الأديب الأستاذ على المظاهرى، قال فى أبيات بالفارسى:

مجد العلماء و مجد دین رفت *** آن عالم عالم یقین رفت

آن مظهر زهد و پارسائی *** آن رهبر راه راستین رفت

از مجمع عالمان معلم *** از حلقه زاهدان نگین رفت

محراب نشین مسجد نو *** بر منبر عرش از زمین رفت

آن دم که از این جهان به جنت *** آن پاک نهاد پاک بین رفت

تاریخ وفات او رقم شد *** «رونق ده علم و حصن دین رفت»

(۱۳۶۲ ش).

و الشطر الأخير الذي نظم فيه التاريخ هو للأستاذ الأديب السيد قدره الله الهاتفي وفقه الله تعالى.

مصادر الترجمة:

ترجمته بقلمه - أمجدية: ۱۱ الطبعة الثالثة.

تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر ۴۱۷:۲ و ۱۶۲:۳.

دانشمندان و بزرگان اصفهان: ۳۲۹.

گنجینه دانشمندان ۳۸۴:۵.

نقباء البشر ۷۵۳:۲.

جریده عرفان (شهر فروردین ۱۳۲۲ ش).

ص: ۵۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منتهى الحمد و الصلاة و السلام على عبده المجتبي و نبيه المصطفى، و على أهل بيته المعصومين أجمعين و أصفيائه الطيبين الطاهرين.

جاءت الشريعة الإسلامية السمحاء المتلقاه من لدن عليم خبير كامله متكامله، لتصوغ و تربي البشرية على هديها و منهاجها القويم من أجل السير بها حثيثا نحو الكمال المنشود. فلم يواجه المسلم في زمن النص و التشريع مشاكل حادهم من أجل تحديد تكليفه الشرعي، إذ كان يعيش في أجواء الرسائل الهفيسلم الأحكام بشكل حي مباشر، معتمدا في فهمها على الذوق اللغوي المتعارف عليه، و على معرفته التامه بظروف و ملابسات الحكم.

بل حتى بعد عصر النص بقليل، كانت لوفره الروايات الموروثة، و قلها المسائل الجديده المثاره، يساعدان على استخلاص الحكم الشرعي بسهولة يسر بالاعتماد على التواتر و الاستفاضه في الاخبار، بالشكل الذي يجعل الرأى القائل بحجيه الخبر الواحد في غير محله، لأنه يبقى في مجال الظن الذي يمكن أن يلغيه يقين الاستفاضه و التواتر.

و عليه فقد كان النص الشرعى واضحا فى معناه و فهمه و دلالاته و قطعيه صدوره، و فى جملة الملابس و الظروف التى أحاطت به.

و ضمن هذه الظروف لم تواجه الشريعة فراغا أو فجوات تفرضها حوادث طارئه متكرره، و لم يكن المكلف يعانى من أزمة فى النص أو فى تحديد التكليف الشرعى، و لم يكن الممارس للعمل الفقهي يعانى مشقه كبيره فى استحصال الحكم الشرعى لمحدوده أدوات الاستنباط المترسخه فى الذهن.

و لكن هذه الحاله لم تستمر طويلا، إذ بانتهاء عصر النص و التشريع- أى سنه ٣٢٩ هـ و هى ابتداء الغيبه الكبرى للإمام المهدي عليه السلام و كلما زاد البعد عنه، بدأ وضوح النص يخفت تدريجيا، و يواجه إشكالات عديده تطل أكثر الاجزاء المكونه له، أى معناه و قاطعيه صدوره... إلخ.

و بدأ الفاصل الزمنى يفعل فعله القاهر كحاجز كبير بين النص و مكوناته، و بين الفقيه و ممارسته الفقهي.

فقد أصبحت الحاجه ملحه لأن تقعد هذه النصوص و يوضع نظام عام لها مضبوط و محكوم بأصول و قواعد مشتركه تستخلص من جملة هذه النصوص لتنضوى تحتها العديد من العناوين الفقهيه القديمه أو المستجده.

و هذا ما بدأ يمارسه الفقهاء مستندين بذلك على البيان الشرعى- الكتاب الكريم و السنه- إذ كان الأئمه عليهم السلام باعتبارهم أمناء الرساله يعون أبعاد الثغره التى ستحدث، لذا كانوا يغرسون بذره التفكير الأصولي فى أذهان أصحابهم، و يوضحون لهم بعض القواعد الأساسيه العامه لتكون هى المستند الكاشف عن الحكم الشرعى «كل شىء طاهر حتى تعلم انه نجس» و كجملة من الروايات الوارده فى التوفيق بين النصوص المتعارضه و حجيه خبرالثقه... إلخ.

و مستندين أيضا على الإدراك العقلي القائم على أساس الحس و تجربه

أو البدايه أو التأمل النظرى، و له مستويات متباينه من حيث المنابع المنتجه له، و من حيث درجه اليقين التى يوفرها، و فى البحوث المفصله مناقشات واسعه فى ذلك.

و هكذا بدأ علم الأصول يكشف عن نفسه و يستقل بها عن العلوم التى نشأ بإحضانها أو رافقها تاريخيا لظروف معينه، و يطرح نفسه باعتباره الإجابها لوحيده الممكنه للمشكلات السابقه، و باعتباره الإطار النظرى للممارسه الفقيهيه. و كأى علم حى نام تستيره المشكلات من الخارج كما يتابع هو الأسئلة من الداخلى استطاع علم الأصول و على مر السنوات ان يتسع و يغتنى تبعا لتوسع البحث الفقهى للعلاقه الطرديه العميقه القائمه بينهما، و مستفيدا كذلك من العلوم الأخرى حتى وصل فى الوقت الحاضر إلى قمه اكتماله و نضوجه.

و برز فى هذا العلم من خلال مدرسه الوحيد البهبهانى الأصوليه الكبرى كل من الشيخ الأنصارى و الآخوند الخراسانى و الميرزا النائينى و الشيخ الأصفهانى و... و غيرهم.

و لعل الكتاب المائل بين يدى القارئ الكريم، و مؤلفه العلامة آيه الله الشيخ أبو المجد محمد رضا الأصبهانى المتوفى سنه ١٣٦٢ هـ، هو أحد تلك الشواهد البارزه فى ذلك العلم الرحيب.

و حرصا من مؤسسه آل البيت على إخراج هذا السفر الجليل بالشكل الذى يليق بمكانته العلميه عملت على تحقيقه و نشره، أسوه بما تقوم بنشره من المؤلفات المهمه و القيمه لعلماء هذه الطائفه الاعلام.

مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

نموذج من كتاب وقايه الأذهان بخط المؤلف رحمه الله.

ص: ٥٤

لا يخفى أنّ هذه الرساله جزء من كتابنا المسمّى (وقايه الأذهان و الألباب و لباب أصول السنّه و الكتاب) الموضوع في فنّ أصول الفقه، و قد أفرزتها عنه، لدواع، أهمّها: أنّ إيضاح عدّه من مسائلها كان متوقّفا على استطراد بعض المباحث الأدبيّه، و سرد الشواهد الشعريه، و في ذلك ما تنبو عنه طبائع كثير ممّن يتعاطى فنّ أصول الفقه في هذا الزمان، و لا أقول جميعهم، و ربّما أخذ بعضهم ذلك طعنا علىّ، و نقصا في ذلك الكتاب، فليقل من شاء ما شاء، و لكنّ الفاضل البصير يعلم أنّ أوضاع العلوم يدور بعضها على بعض، و الاستعانه على فنّ بقرّ آخر إن كان يعدّه ذنبا فإنّي و ايم الحقّ يسرّني أن أكون في صفّ يعدّهم من المذنبين، فيه شيوخ العلم و أئمّه الدين.

هذا، على أنّها- كما ذكرت في أولها- نمط جديد من العلم فيحقّ لها الاستقلال، و أن تعدّ مدخلا لسائر العلوم، و الحمد لله أولا و آخرًا.

ص: ٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم و به ثقتي الحمد لله الذي رزقنا بصائر تنفذ المجازات (١)، فلا تراها (٢) إلا الحقائق، و وقنا لاستعمال أفهامنا فيما وضعت له من معرفه الدقائق. و الصلاة على محمد و آله ما دلت الألفاظ على معانيها، و بدا خافيها المعانيها. و بعد: فهذا نمط جديد من العلم، و نظام فريد لجيد الفضل، و أساس تبنى عليه علالي (٣) مسائل مهمه، و نبراس (٤) تنجاب (٥) بنوره حنادس (٦) معضلات

ص: ٥٩

١-١) يناسب ما يأتي من أن المجازات حقائق في الحقيقة. (منه ره).

٢-٢) في نسخه: فلا نرى بها.

٣-٣) جمع عليه: و هي: الغرفة (منه ره) و انظر القاموس المحيط ٤:٣٦٨ (علو) و الصحاح ٦:٢٤٣٧، و مجمع البحرين ٣:٣٠٣ (علا).

٤-٤) النبراس: المصباح. الصحاح ٣:٩٨١ (نبرس).

٥-٥) انجابت السحابه: انكشفت. الصحاح ١:١٠٤، انجاب عنه الظلام، انشق. لسان العرب ١:٢٨٥ (وجوب).

٦-٦) جمع حنادس: الليل الشديد الظلمه. الصحاح ٣:٩١٦ (حدس)، القاموس المحيط ٢:٢٠٩ (الحندس).

جمه، و أصول محكمه الدلائل تحلّ بها مصمّلات (١) المسائل، و ما هي إلا بيان الحال في المهمّين: الوضع و الاستعمال.

و لا بدّ لمن يزاول العلوم الباحثه عن الألفاظ-على تكثّر فنونها، و تشعب أفنانها (٢)- من معرفه هذين الأصلين، لأنّ جميع مباحثها يرجع إليهما، و لا تدور أو ضاعها إلا عليهما. فمن بحث عنهما بعد إتقان عرفانهما، فقد متّ (٣) إليها بأسبابها، و دخل خمائلها (٤) من أبوابها، و المعرض عنهما كالسارى فى الظلام بلا مصباح، و لا غرو إذا ذهب تبعه إدراج الرياح.

و قد وضعت لبيانها هذه الرساله، و سمّيتها: (جليه الحال-أو-سمط اللثال فى معرفه الوضع و الاستعمال).

و رتبتها على فصلين، ذكرت فى أولهما المباحث المتعلّقه بهذين الأصلين، و فى ثانيهما عدّه من الحقائق الراهنه التى تعرف بمعرفتها.

و ها أنا أجليها على ذوى الأفهام، و أعرضها-عرض السابرى (٥)- على فضلاء الأنام، و ظنّى-و ظنّ الألمعى (٦) يقين-أن سوف ينفق فى سوق العلم هذا

ص: ٦٠

١-١) جمع مصمّله: الداويه. الصحاح ١٧٤٦:٥، القاموس المحيط ٤:٤ (صمل).

٢-٢) جمع فنن، بمعنى: الغصن. الصحاح ١٢٧٨:٦، القاموس المحيط ٤:٢٥٨ (فنن).

٣-٣) متّ، أى، توّسل. الصحاح ١:٢٦٦، (متّ)، القاموس المحيط ١:١٥٧ (المتّ).

٤-٤) جمع خميله، و المراد منها: البستان (منه ره). و انظر الصحاح ١٦٨٩:٤، و القاموس المحيط ٣:٣٧١ (خمل).

٥-٥) السابرى: ثوب رقيق جيد يرغب فيه بأدنى عرض. (منه ره) و انظر: الصحاح ٢:٦٧٥-٢:٦٧٦، و القاموس المحيط ٢:٤٤ (سبر).

٦-٦) الألمعى: الذكى المتوقّد. الصحاح ٣:١٢٨١، القاموس المحيط ٣:٨٢، مجمع البحرين ٤:٣٨٨ (لمع).

العلق (١) الثمين، و أنّ الفاضل المنصف لا- بدّ أن يعرف قدرها، و يجعل حسن القبول مهرها، و لا أكثر (٢) -إن صحّ الظنّ-
بوجود أولى الأحقاد و الإحن (٣) ممّن قلّت في سوق العلم بضاعته، فما ربحت فيها تجارتها. من الخفيف:

فكذا الورود فيه للناس طيب *** ثم فيه لآخرين زكام

و لا أقابل المعاند المكابر إلاّ بقول الشاعر:

من الطويل:

إذا رضيت عنى كرام عشيرتى *** فلا زال غضباناً على لثامها.

حقيقه الوضع

لا شك في أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست بذاتيه كدلاله الدخان على النار. فما يحكى عن الصيمرى من أنّ دلالتها بالطبع (٤). فهو بظاهره و على إطلاقه ظاهر الفساد- كما يمر عليك بيانه في خلال المباحث الآتية إن شاء الله تعالى- بل هي بالجعل المعبر عنه بالوضع، و لولاه لكانت نسبه جميع الألفاظ إلى كل واحد من المعاني متساويه أو متقاربه (٥)، لا يترجح بعضها على بعض عنداستماع لفظ من الألفاظ.

ص: ٦١

١- ١) علق: النفيس من كل شىء. الصحاح ٤: ١٥٣٠، القاموس المحيط ٣: ٢٦٧، مجمع البحرين ٥: ٢١٧ (علق).

٢- ٢) أى لا أبالي، الصحاح ١: ٢٩٠، مجمع البحرين ٢: ٢٦٢ (كرث).

٣- ٣) جمع إحنه. بمعنى: الحقد. الصحاح ٥: ٢٠٦٨ (أحن) القاموس المحيط ٤: ١٩٥ (الإحنه).

٤- ٤) الفصول الغرويّه: ٢٣.

٥- ٥) قوله: أو متقاربه. أقول: إشاره إلى بعض الألفاظ التي لم تكن نسبتها إلى بعض المعاني بالتساوى كلفظ الغزال، و الغضنفر بالنسبه إلى الأسد. (مجد الدين).

و قد عرّف الوضع تاره بأنه (تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه) (١).

و تاره بأنه (نوع تخصيص ينشئه الواضع) (٢) و مرجعه إلى قصر اللفظ على المعنى. و تاره بأنه (نحو اختصاص اللفظ بالمعنى) (٣) أو (تعيين شىء لشىء) (٤) إلى غير ذلك من التعاريف، المتقاربه فى المراد، المتشابهه فى الإجمال، مما يقف عليه من تصفح كتب القوم، و تفحص عنها، بعضها تعريف له بالمعنى المصدرى، و بعض له بالمعنى الحاصل منه. و لا أرى لك صرف نقد الوقت فى انتقاد هذه التعاريف، و فيما يرد عليها طردا و عكسا، بل أرى أن تسالم هؤلاء جميعا، و تصرف عنان الهمّ نحو معرفه ما يحصل به ذلك الاختصاص، أو التخصيص، أو التعيين، أو الارتباط، و يتوصل بذريعته إلى هذه الأمور، و يترتب عليه المقصود من جعل الدلاله.

و لا- يمكن جميع ذلك إلا- بالتعهد أعنى تعهّد المتكلم للمخاطب، و التزامه له بأنه لا- ينطق بلفظ خاص إلا عند إرادته معنى خاصا، أو أنه إذا أراد إفهامه معنى معينا لا- يتكلم إلا- بلفظ معين، فمتى تعهّد له بذلك و أعلمه به حصلت الدلاله و حصل الإفهام، و لا يكاد يحصل بغير ذلك.

فلنا فى المقام دعويان: حصول الوضع بالتعهد المذكور، و عدم إمكان حصوله بغيره. أما الأول فظاهر، إذ من الواضح أنّ السامع إذا عرف التزام المتكلم بأنه لا يطلق لفظ الأسد- مثلا- إلا على ذلك الحيوان المفترس، و أنه عند إرادته

ص: ٦٢

١- ١) راجع الفصول الغرويه فى مبحث الوضع: ١٤ (منه ره).

٢- ٢) راجع الفصول الغرويه: ٥٤ فى مبحث استعمال المشترك. (منه ره).

٣- ٣) راجع كفايه الأصول: ٩ (منه ره).

٤- ٤) نقله فى الفصول: ٥٤ عن بعضهم. (منه ره).

إفهامه هذا المعنى لا- ينطق بغيره عرف المراد، و تَمَّت الدلالة عنده من غير احتياج إلى تكلف جعل ارتباط أو إنشاء اختصاص، كما أنّ من الواضح عدم حصول فهم المعنى المراد إذا لم يعلم منه التعهيد المذكور و لو صرح ألف مرهيا نشائه الاختصاص أو جعله للعلاقة. و كيف يفهم مراد الألفاظ به إذا علم عدم تعهده بما عرفت، بل عرف من حاله أنه في كل استعمال يريد به غير ما قصده في استعمال آخر.

و أما البرهان على ذلك، فتقريره: أنّ دلالة الألفاظ- كما عرفت- ليست بذاتية، و تغيير الذاتيات رفعا و وضعها مستحيل، باتفاق العقول، فكما لا يمكن سلب دلالة الدخان على النار، كذلك لا يمكن جعله- مثلا- دليلا على الماء.

و إن شئت قلت: إنّ الدلالة من المعقولات الثانية أعنى أنها كالمحاذاهو الفوقيه، لا يكاد تنالها يد التصرف ابتداء، فكما أنّ جعل المحاذاه بين الجسمين لا يمكن إلا بالتصرف في أحدهما أو فيهما معا، كذلك لا يمكن جعل الدلالة بين اللفظ و المعنى إلا بالتصرف فيما يقع تحت قدره و الاختيار من قصر أحدا الألفاظ على أحد المعاني.

فالقائل بأنه جعل ارتباط، أو نحو اختصاص، إن أراد به نحو اعتبار يلحق الألفاظ بعد التعهيد المذكور فلا تنازعه في ذلك، و إن أراد به كون الارتباطو نحوه مجعولا ابتدائيا للواضع فهو مردود عند قاضى الإنصاف بشهاده العدلين:

الوجدان و البرهان.

و بمثل ذلك نقول في جميع الإنشاءات من العقود و الإيقاعات، و ليس المقام مقام تفصيل القول فيه، و لكن نقول بالإجمال:

إنّ جعل العلاقة بين الزوجين ابتداء بإجراء صيغه النكاح غير معقول، إذ الألفاظ قوالب المعاني، فلا تكلف إلا بما في وسعها من الكشف عن المرادات لا تغيير الذاتيات و إيجاد المعدومات، إذ ليس ألفاظ المعاملات من باب عزائم

الجن و رقى العقارب، فتكون مؤثره بذواتها بل هي مؤثره بأوضاعها، ولا معنى للوضع إلا تعهد الاستعمال و لا معنى للاستعمال إلا الكشف عن المراد.

فالمتصوّر في عقد النكاح-مثلا-كشف كل من الإيجاب و القبول عن التزام كل من الزوجين للآخر بآثار الزوجيّة، و تعهده له بما عليه من أحكامها، و إعلامه هذا التعهّد بهذه الألفاظ، و لا نمنع بعد ذلك إمكان اعتبار العلاقة بين الزوجين، و انتزاعها من التعهّد المذكور، و للكلام تتمّه ستقف عليها إن شاء الله في مبحث الأوامر. و قد استبان بما ذكرناه أمور: منها: أنّ تمام الوضع بالإعلام فلا يكاد يحصل الغرض إلا به، و لا ينحصر الإعلام بلفظ خاص، و بكيفيّة مخصوصه فيحصل بلفظ سمّيته، و جعلته، و وضعته، بل بنفس الاستعمال مع القرينه في وجهه، كما لو وجّه الخطاب إلى شخص، و ناداه ب(يا زيد) قاصدا إعلام الحاضرين بأنه سمّاه زيدا، فبالاستعمال يحصل الإعلام بالوضع. لا نفس الوضع، كما سمعناه مرارا في مجلس الدرس عن الشيخ الأستاذ (1)، و هو مبنى على ما كان يذهب إليه من أنّ الوضع جعل العلاقة. و قد يكتفى عن التصريح به بالشهره و كثره الاستعمال، فتقومان مقام الإعلام، و هذا هو الوضع (2) التعيّني.

فالوضع على هذا ليس إلا قسما واحدا في حدّ ذاته، و إنما التعدد في طرق الإعلام.

ص: ٦٤

-
- ١- ١) هو صاحب كفايه الأصول الآخوند محمد كاظم الخراساني (قدس سرّه).
 - ٢- ٢) الوضع تعيين اللفظ للدلاله على المعنى بنفسه، فالتعيين جنس يشمل التعيّيات، و المراد ما يشمل التعيين عن قصد كما في المرتجل و يسمّى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيّني، و التعيين من غير قصد كما في المنقولات بالغلبه، و يسمّى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيّني. و المصنّف أنكر هنا تنويع الوضع، و صرّح أنّ التعدّد في طرق الإعلام. (مجد الدين).

و منها: أنّ الوضع فى عمومه و خصوصه يتبع التعهّد، فيمكن عمومه فى جميع الأزمان و الحالات، و لجميع الأشخاص، كما هو الحال فى سائر الألفاظ الموضوعه.

و يمكن أن يختص ببعض ذلك فيكون موضوعا لقوم دون آخرين، و بزمان معين، و إلى أجل مضروب، و هذا و إن كان نادر الوقوع، و لكنه بمكان من الإمكان.

و لعلّ منها: تسميه الأطفال بأسماء لا تناسب الكبار، و مخاطبتهم بألفاظ لا تناسب إلاّ ألسنتهم و حالاتهم، و هكذا الألفاظ التى لا يتفوّه بها إلاّ الأندال (١)، و يأنف منها الأشراف.

بل قد يرجع عن التعهّد فى استعمال خاص كما فى المجاز عند أستاذنا المؤسس (٢) لأساس التعهّد-سقى الله معهده-و إن كان لى فيه نظر ستعرف وجهه فى بحث الاستعمال.

و منها: أنه كما يمكن وضع اللفظ لمعنى واحد، يمكن وضعه لمعان متعدّده، و جمل شتى مختلفه غير مرتبطه من غير لحاظ التركيب، كما لو قال: إنى متى طلبت الماء، و أردت الإخبار عن قيام عمرو، و مجىء زيد، و النهى عن الكلام، أتكلّم بهذا اللفظ.

و لهذا الكلام مزيد توضيح و بيان سيأتى فى خلال المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

و منها: أنّ الوضع هو تعهّد الاستعمالات الآتية، فلا معنى للوضع إذا لم يلحقه الاستعمال، كما أنّ الاستعمال-كما سيأتى-هو الوفاء بالتعهّد، أعنى الوضع، فلا وضع لو لا الاستعمال، و لا استعمال لو لا الوضع.

ص: ٦٥

١ - ١) جمع نذيل: الخسيس من الناس و المحتقر فى جميع أحواله. الصحاح ١٨٢٨: ٥، القاموس المحيط ٤: ٥٦، مجمع البحرين ٤٨٠: ٥ (نذل).

٢ - ٢) صاحب تشريح الأصول. (مجد الدين).

لا- بد للواضع من معنى يلاحظه حال الوضع، فإن كان الملحوظ معنى عامًا كليًا و وضع اللفظ بإزائه، سمي بالوضع العام و الموضوع له كذلك، و إن كان معنى خاصًا و وضع اللفظ لذلك الخاص، سمي كل منهما خاصًا، و إن لاحظ العام و وضع اللفظ لكل فرد منه، سمي الوضع عاما و الموضوع له خاصًا.

و قد حكم بامتناع العكس، لأن الخاص لا- يكون مرآه للعام إلا بعد تجريده عن الخصوصية و عند ذلك يرجع إلى العام، لأن الخاص بعد التجريد عنها يكون عامًا.

قلت: يكفي في ذلك الاتحاد- و لو بوجه- بين المعنى الملحوظ و الموضوع له، و هذا موجود في هذا القسم.

و لو لزم الاتحاد من جميع الوجوه لزم امتناع القسم الثالث أيضا، إذ العام بوصف كونه عاما غير الخاص، و يكفي مثلا لذلك: أنه لو رأى شبحا من بعيد، و لم يعلم أنه جماد أو حيوان أو نبات و على كل منها لم يدر أنه من أي نوع، فوضع اللفظ بإزاء ما هو نوع له بحسب الواقع و متحد معه في الصورة النوعية، و لاشك في أن الموضوع له في هذه الصورة ملحوظ إجمالا، و ليس وجهه إلا الجزئي المتصور، إذ المفروض أن الجامع لم يتحقق عنده إلا بعنوان الاتحاد مع هذا الشخص.

ثم إن المثال للوضع المطابق للموضوع له بقسميه واضح، فمن قبيل ما إذا كانا عامين: أسماء الأجناس، و من قبيل ما إذا كانا خاصين: الأعلام الشخصية، و أما الوضع الخاص مع عموم الموضوع له فعلى فرض إمكانه غير متحقق الوقوع.

و أما عكسه، فقد عدّ منها جماعه من المتأخرين وضع الحروف و ما شابهها، فحكموا بأن الواضع لاحظ حين الوضع معنى الاستعلاء- مثلا- و وضع لفظ

(على) لكل جزئى من جزئياته، و للواقع مرآه لحال مدخوله.

و قد استدّلوا على ذلك بوجه سته تجدها مفضّله فى كتاب هدايه (١) الجّدّ العلامه-أعلى الله مقامه-و أثر التكلّف باد على أكثرها، بل على جميعها.

و يعلم منها أنّ الذى ألجأهم إلى هذا التكلّف هو زعمهم انحصار التخلّص عن المنافاه بين وضعها للمفهومات الكليّه و بين عدم صحّحه استعمالها إلاّ فى الجزئيات، فى ذلك، و عدم إمكان الفرق بينها و بين معانيها الاسميه إلاّ بذلك، و لاشكّ أنه لو تأتّى لهم الجمع بين الأمرين، و الفرق بينهما، لما ذهبوا إلى هذا التكلّف الذى لا يقبله الطبع السليم، و يرفضه الذهن المستقيم.

و لهذا ذهب جماعه من محقّقى المتأخّرين، أولهم-فيما أعلم-الجّدّ العلامهفى (الهدايه) إلى أنها موضوعه بالوضع و الموضوع له العامين، و أنّ معانيها كليّهمعاني متعلّقاتها، و يمكن بيانه من وجوه:

أولها: ما ذهب إليه-طاب ثراه-و ملخصه: أنّ الحروف موضوعه للمعاني الرباطيه المتقومه بمتعلّقاتها الملحوظه مرآه لحال غيرها، و ذلك المعنى الرباطى مأخوذ فى الوضع على وجه كليّ، و لكن لا يمكن إرادته من اللفظ إلاّ بذكر ما يرتبط به، فلا يمكن استعمال اللفظ فى ذلك المعنى الكليّ إلاّ- فى ضمن الخصوصيات الحاصله من ضمّ ما جعل مرآه لملا-حظته لتقوم المعنى الرباطى به، فالحصول فى ضمن الجزئى من لوازم الاستعمال فيما وضعت له لا- لتعلّق الوضع بتلك الخصوصيات، فعدم استعمالها فى المعنى العام على إطلاقه إنّما هو لعدم إمكان إرادته كذلك، لا لعدم تعلّق الوضع به كما زعموه (٢).

ثانيها: ما قرّره السيد الأستاذ-قدس سره-و توضيحه بيتى على مقدّمه

ص: ٦٧

١-١) راجع هدايه المسترشدين: ٣١-٣٦.

٢-٢) مقتطفه من الهدايه، و من أراد التفصيل فليراجعها. (منه ره). راجع هدايه المسترشدين: ٣٢.

و هي: أنّ من المفاهيم ما لا يوجد في الخارج إلاّ تبعاً للغير، فتلك المفاهيم كالاتهاء-مثلاً-موجوده بغيرها، و مأخوذه صفه من صفاتها، و لكنها توجد في الذهن على قسمين:

أولهما: أن توجد على نحو وجودها في الخارج، أعني قائمه بغيرها مندكّه فيها.

و ثانيهما: أن توجد مستقلّه بنفسها، بمعنى أن يلاحظها المتصوّر في حدّ نفسها، و يجرّدها عن الخصوصيات التي لا-توجد في الخارج بدونها، و لا شك في إمكان وجودها في الذهن بهذا النحو، أعني استقلالاً، و إن احتاج في تصوّرها إلى تصوّر ما يقوم بها، و مجرّد الاحتياج إلى الغير لا-يوجب أن يكون ذلك الغير جزءاً منها، و دخيلاً-في وضعها، و ما أشبهها من هذه الجبهه بالأعراض فإنها تحتاج إلى الجوهر في وجودها الخارجي من غير أن يكون الجوهر جزءاً من معناه، و بالريح العذى لا بدّ في تصوّره من تصوّر التجاره، إلى غير ذلك من أشباهها و هي كثيره.

ثم نقول: إنّ الحروف موضوعه لتلك المعاني الموجوده على نحو الوجود الخارجي، و معانيها الاسميّه موضوعه لتلك أيضاً و لكن على النحو الثاني و هي في اللاحاظ الأول كليات كما في اللاحاظ الثاني، إذ اختلاف اللاحاظ لا يوجب الاختلاف في الحقيقه، و احتياجها في الذهن إلى مفاهيم ترتبط بها لا يوجب جزئيتها، كما لا يوجبها احتياجها في الخارج إلى محالّ توجد بها.

ثالثها: ما ذهب إليه الشيخ الأستاذ (1)، و بيّنه في مواضع من كتبه، و هو:

«أنّ الحرف وضع ليستعمل و أريد منه معناه حاله لغيره و بما هو في الغير، و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو.

و عليه يكون كل من الاستقلال بالمفهوميّه و عدم الاستقلال بها إنما اعتبار في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى،

ص: ٦٨

١-١) صاحب الكفايه طاب ثراه (مجد الدين).

فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلى، ولفظه (من) في المعنى الاستقلالى لما كان مجازاً، أو استعمالاً له في غير ما وضع له و إن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين، ومقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى، وإن كان بملاحظه أن لحاظه وجوده ذهناً كان جزئياً ذهنيًا، فإن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد وإن كان بالوجود الذهني» (١) انتهى.

و حاصل ما يفهم من هذا الكلام، ومن سائر ما بينه في غير هذا المقام، هو اتحاد الوضع و الموضوع له بين الحرف و بين متعلقه، و لكن الواضع جعل على متابعيه أن لا يستعمل لفظ (الابتداء) مثلاً - إلا - على النحو الاستقلالى و لفظ (من) إلا - على النحو الآلى التبعى، من غير أن يكون لكل من اللحاظين دخل في الموضوع له، بل صرح في غير هذا المقام بامتناع أخذ كل من اللحاظين في المعنى، و جعله من خصوصياته، و قد نقل ذلك عن التفتازانى أيضاً.

و يردّه أن اللازم من متابعه الواضع إنما هو استعمال ما وضع له مع مراعاة ما اعتبره من القيود فيه، و أما متابعته في سائر أوامره فليس بلازم و لو قلنا بأنه الشارع، إذ الكلام في متابعته من حيث إنه واضح لا شارع إلا أن يكون و جوب هذه المتابعه من قبيل و جوب الصلاه و الصيام و حرمه مخالفته كحرمه شرب المدام (٢)، و المتابعه بهذا المعنى خارجه من محل الكلام.

و لازم ما ذكره ترادف لفظى (الابتداء) و (من) و هذا مما يقطع بفساده كل متضلع في العرييه، و مطلع على مبادئ العلوم الأدبيه.

و قوله: «لفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلى، ولفظه (من) في المعنى الاستقلالى لما كان مجازاً» (٣) إلى آخره.

ص: ٦٩

١-١) كفايه الأصول: ٤٢.

٢-٢) المدام: الخمر. الصحاح ١٩٢٣: ٥ (دوم).

٣-٣) كفايه الأصول ٦٣: ١.

نقول: نعم، لا- يكون مجازاً ولا- حقيقه، بل يكون غلطاً قبيحاً، إذ من أسمح التعبير و أقربه قول القائل: (من) زيد خير من (إلى) عمرو. أو: (من) سيرى البصره و(إلى ه) الكوفه. إلا- أن يكون المراد منه اللفظ كما في قوله: ألام على لؤ(١). و في قوله: هل ينفع شيئاً لبت (٢). أو تحسنه صناعه بديعته، هذا.

و أما على ما تقدم من السيد الأستاذ فهما مختلفان بحسب المفهوم إذ الملحوظ الاستقلالي غير الملحوظ الآلي و إن اشتركا بعد تجريد المعنى عن اللحاظين. هذا، و في معانى الحروف مسلك آخر، و هو أدقّ و أطف ممّا تقدّم، ذهب إليه جماعه أو لهم- فيما أعلم- نجم الأئمه الرضى فى شرح الكافيه، و تبعه غير واحد من المتأخرين. و حاصله على اختلاف تقادير الذاهبين إليه: أنّ الحروف لا معانى لها أصلاً، بل هى كالعلم المنصوب بجنب الأسماء (٣) لتعّين مواقعها من الكلام، و تربط بعضها ببعض، و ما هى إلا كرفع الفاعل و نصب المفعول، فكما أنّ رفع (زيد) و نصب (عمرو) فى قولك: ضرب زيد عمراً. لا يزيدان فى الجملة معنى أصلاً، و لا وظيفه لهما إلاّ تعيين أن موقع (زيد) فيها موقع الفاعل، و (عمرو) موقع المفعول.

كذلك موقع (الباء) و(فى) فى قولك: ضربت فلانا بالسوط فى الدار. فإنه لا

ص: ٧٠

-
- ١-١ صدر بيت، لم يسمّ قائله، و تمام البيت هكذا: الأم على لؤ و إن كنت عالماً *** بأذنان لؤ لم تفتنى أوائله.
 - ٢-٢ صدر بيت، و تمامه هكذا: لبت و هل ينفع شيئاً لبت *** لبت شباباً بوع فاشترت من أبيات رؤبه بن الحجاج بن رؤبه التميمي.
 - ٣-٣ شرح الكافيه ١٠: ١.

حاجه إليهما إلا لربط الاسمين أعنى السوط و الدار بالضرب، و بيان أنّ موقع الأول كونه آله للضرب، و الثانى محلا له من غير أن يزيدا معنى فيها أو يشيّدا مبنى لها، فليست الحروف إلا روابط للأسماء الواقعة فى الكلام، تعين مواقعها، و تضعها فى مواضعها.

و هذا المسلك فى معانى الحروف-على قربه للوجدان-قريب إلى الخبر المأثور المشهور عن واضع علم النحو عليه السلام ١ (١)(٢)، و تعريف أئمه الإعراب للحرف، إذ لو كانت للحروف معان قد وضعت لها شاركت الأسماء فى الإنباء عن مسماياتها، و لم يكن قوله عليه السلام فى حدّ الاسم، إنه: «ما أنبأ عن المسمّى» حدّا مانعا، لأنّ الاختلاف فى أنواع المنبأ لا يستلزم عدم صدق النبأ.

و كذلك قوله عليه السلام: «و الحرف ما أوجد معنى فى غيره» و قول النحاه:

«إنّ الحرف ما دلّ على معنى فى غيره» إذ ظاهرهما أنّ الحرف يوجد معنى فى الغير بوصف كونه معنى، أو يدلّ عليه كذلك.

هذا إجمال القول فى تقريب هذا القول إلى الأفهام، و عليك بكتب أصحابه إن شئت تفصيل الكلام.

و إن كان لا بدّ من مثال لهذا القسم من الوضع، فليكن وضع أعلام الأجناس، فإنها ممّا اختلفت فيه الآراء، و ذهبت الأفكار فيها كل مذهب، حتى ألجأ بعضهم إلى أنّ التعريف فيها لفظى، و قاسه بالتأنيث اللفظى-و أنت تعلم بالبعد الشاسع ما بين الأمرين-و بعضهم إلى تكلف أمور دقيقة، نعلم أنّ الواضع بعيد عنها بمراحل.

ص: ٧١

١- ١) هو الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب صلوات الله عليه، و الخبر ما رواه أبو الأسود الدؤلى عنه عليه السلام، و هذا الخبر أشهر من أن يذكر. (مجد الدين).

٢- ٢) راجع الأشباه و النظائر للسيوطى ١: ١٢، و تهذيب التهذيب ١٢: ١٢، و معجم الأدباء ١٤: ٤٩، و كنز العمال ١٠: ٢٨٣-٢٩٤٥٦، و تأسيس الشيعة: ٤٠.

و لو قيل: بأنّ الواضع لأعلام الأجناس لاحظ جنس الأسد-مثلا-و هو عام، ثم وضع لفظ أسامه لكل فرد فرد منها بخصوصياته الشخصية، كما لو لاحظ الإنسان عنوان المولود له، و سمى كلّ واحد منهم محمّدا، فهى أعلام، لأنها موضوعه للشخص بخصوصياته و تشخيصاته، و معارف كسائر الأعلام، و لا فرق بينها و بين سائر الأعلام إلاّ- أنّ الملحوظ فيها الجنس، و لهذا سميت بأعلام الأجناس.

و اعلم أنّ من الحروف ما لم يوضع لإيجاد ربط، و لا لإفاده معنى، بل وضعت لأغراض آخر من تزيين الكلام و نحوه، و هذا نوع آخر من التعهّد يقاربه و لا يطابقه، كما يظهر للمتأمل. و قد منع السيد الرضى (١)، وفاقا للمبرد، وقوع هذه الحروف فى الكتاب العزيز، لظنّهما لزوم اللغو الذى ينبغى أن يتزه عنه كلام الله سبحانه، كما بيّنه-رضى الله عنه-فى تفسيره المسمّى ب(حقائق التنزيل و دقائق التأويل) (٢) (٣) عند

ص: ٧٢

١- ١) هو سيّد العلماء، و أشرف الفقهاء، و أزهد الفضلاء، و أشعر الشعراء أبو الحسن محمد بن السيّد النقيب أبى أحمد حسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام الهمام موسى ابن جعفر الصادق صلوات الله عليهما-أخو السيد المرتضى علم الهدى-الملقّب بالسيد الرضى، المشتهر بذلك، و أمره فى الثقة و الجلاله أشهر من أن يذكر، و أعلى من أن يسطر، هذا. و نقل أنه كان يوما عند الخليفة الطائع لله العباسى و هو يعبث بلحيته و يرفعها إلى أنفه، فقال له الطائع: أظنّك تشتمّ منها رائحه الخلافه. فقال الرضى: بل رائحه النبوه. هذا. و له تصانيف كثيره، منها: التفسير الكبير المذكور فى المتن، و منها: كتاب نهج البلاغه، و هو معروف، تولّد الرضى سنة ٣٥٩، و توفى سنة ٤٠٦، فكان عمره الشريف سبع و أربعين سنة، فرحمه الله تعالى عليه. (مجد الدين).
٢- ٢) و هذا الكتاب غير محتاج إلى التوصيف، بل هو أحسن من كل تصنيف، و هو أبسط من التبيان الذى هو للشيخ الطوسى. راجع مستدرک الوسائل ج ٣ ص ٥١٠ (مجد الدين).
٣- ٣) حقائق التأويل للشريف الرضى: ١٦٥.

الكلام على (الواو) في قوله تعالى: و لو افتدى به (١)، و هذه شبهه ضعيفه، إذ التزّين و نحوه من أغراض الفصاحة، و معه تنتفى اللغويه، فانظر أيها الأديب إلى موقع (الهاء) من قوله تعالى: ما أغنى عنى ماله . هلكت عنى سلطانيه (٢) و أنّ هذا الحرف الزائد كيف زاد الكلام حسنا، و أكسبه رونقا، و كيف ينحط الكلام إذا حذفته منه، و يذهب منه رونق الوحي الإلهي، و بهاء المعجز النبوي.

الواضع

اختلفوا في واضع اللغات، فذهبت الأشاعره إلى أنه الله تعالى، و جماعه إلى أنه البشر، و آخرون إلى تفاصيل (٣) تجدها مفصّله في (الفصول) (٤) و غيره. و لا يخفى على من عرف ما ذكرناه في حقيقه الواضع، أنّ كلّ متكلم -بأى لغة كانت- هو واضع حقيقه و إن جرى الاصطلاح على تخصيص الواضع بالمتعهّد الأول، لأنه تعهّد، و التعهّد -كما عرفت- حقيقه الواضع، و لا فرق بينه و بين الواضع الأول إلا -التابعيه و المتبوعيه، و كون تعهّد الأول تفصيليّا، و الثانى إجماليّا، فمن تعهّد بالتكلم بالعريه -مثلا- فقد تعهّد إجمالا بجميع ما تعهّد به سائر المتكلمين بها، و ينحل ذلك التعهّد إلى تعهّدات كثيره بعدد مفردات تلك

ص: ٧٣

١- ١) آل عمران: ٩١.

٢- ٢) الحاقه: ٢٨ و ٢٩.

٣- ٣) و اعلم أنّ في تعيين الواضع ثلاثه أقوال مشهوره: الأول: ما ذهب إليه الأشعري و جماعه، و هو أن الله تعالى هو الواضع. الثانى: ما ذهب إليه أصحاب أبى هاشم، و هو أنّ الواضع هو البشر إمّا واحدا أو أكثر. الثالث: ما ذهب إليه أبو إسحاق الأسفرائنى، و هو أنّ الواضع فى القدر الضرورى المحتاج إليه فى الاصطلاح هو الله تعالى، و فى الباقي هو البشر. لكن الحق ما حقّقه المصنّف فى هذا الكتاب، و هو الذى يقبله الذوق الصحيح و أولو الأبواب. (مجد الدين).

٤- ٤) انظر الفصول الغرويّه: ٢٣.

و أما المتعهد الأول فلا- سبيل إلى تعيينه على سبيل القطع، و ما تشبث به أرباب الأقوال السابقه، فهى وجوه ضعيفه، و تحزرات واهيه، غير أنا نقول: من الواضح الذى ينبغى أن يقطع عليه أنه ليس لكل واحد من اللغات المعروفه مواضع شخصى قد تصدى الوضع لكل واحد واحد من مفرداتها، و لا جماعه قد تعاقدا و اجتمعوا لذلك، بل الذى يشهد به الاعتبار، و يدل عليه تتبع اللغات، و مقايسه مفردات بعضها بعض، أن جميعها مأخوذ من أصول قليله قديمه قد خالفت أصولها، و اختلفت ما فيها، لاختلاف المتكلمين بها بحسب اختلاف بلادها و أزمتهها و غيرها حتى قلت المشابهه بين كثير منها، بل عزت بين بعضها و بعض، و لكن قد بقى إلى اليوم ما يشهد بصحة ما قلناه، هذه اللغه المباركه العربيه إذ اقتصت بين مفرداتها و بين مفردات اللغه العبريه رأيت بينهما من المشابهه الكليه ما تصدق قول بعض الأدباء: إن الفرق بين اللغتين (1) كالفرق بين اللغتين.

و كذلك شباهتها بالسريانيه، حتى قال عبد الملك بن حبيب: إنها عربيهمحرفه، و إنك ترى اليوم اختلاف المتكلمين بلغه واحد كالفارسيه- مثلا- فيها حتى يكاد أن لا يفهم أهل صقع من بلادها لسان أهل صقع آخر، بل هذا الاختلاف يشاهد كثيرا بين بلد (2) واحد، و قراه المتصله به.

ثم إن المخالطه بين القبائل، و فتح (3) بعضها بلاد بعض أوجب اختلاط فروع الأصول المختلفه، و لذلك ترى اليوم فى اللغه الفارسيه من الألفاظ العربيه ما

ص: ٧٤

١- ١) كالعربى و العبرى. (مجد الدين).

٢- ٢) كبلدنا أصبهان و كثير من قراه المتصله به أو القريبه إليه كقريه (جز) و القريه الكبيره المعروفه ب(سده) فإن أهلها يتكلمون بينهم لغه خاصه بهم لا يكاد يعرفها أهل البلد، و قد شاهدت ذلك بالعيان، و الله المستعان. (مجد الدين).

٣- ٣) كفتح العرب بلاد الفرس فى صدر الإسلام. (مجد الدين).

يكاد أن يربو على ألفاظها الأصليه، و تكثر في العرييه المعرّب و الدخيل.

ثم إنّ الصناعات المخترعه و المكتشفات الجديده تستدعى بالطبع وضع الألفاظ المولده، كما أنّ توسعه نطاق العلوم توجب جعل الاصطلاحات العلميه فتحدث في اللغه ألفاظا كثيره لا عهد لأربابها الأقدمين بها، و لا شك أنّ أحد الكتب المصنّفه في الحكمة أو الأصولين لو عرض على عرب زمان الجاهليهلزعمته من الرطانه الهنديّه أو اليونانيّه.

و بالجمله كلّما كثرت الألفاظ التي تستعمل على نحو من التوسعه يعود و ضعا تعيّنًا للمستعمل فيه، و التي تستعمل على سبيل التحريف فتكون لغه أصليه كأكثر أمثله الاشتقاق الكبير و الأ-كبر و لغيرهما من أسباب كثيره يد قويه في حصول التباينات بين المتقاربه من اللغات، و هذا المقام يتحمل بحثا طويلا نكله إلى تتبع الناظر و تأمله، و إنما غرضنا الإشاره لا التفصيل، هذا.

و أما قوله تعالى (١): و علّم آدم الأسماء (٢) فلا ينافي ما قلناه، إذ لم يظهر المراد من الأسماء، و أنها هل كانت من قبيل اللغات أو غيرها، و في تفاسير أهل البيت عليهم السلام ما يدلّ على الثاني و على الأول، فلا يعلم بأيّ لغه كانت، فلعلّها كانت بغير لغات البشر، أو ببعض أصولها المجهوله، و الله العالم.

ص: ٧٥

١ - ١) هذا جواب عن احتجاج القائلين بأن الواضع هو الله تعالى، و الاحتجاج ما ذكره في الفصول و غيره، و هو قوله تعالى: (و علّم آدم الأسماء كلّها). و وجه الدلاله: أنّ المراد بالأسماء إمّا معناها الأصلي أعنى العلامات، فيتأوّل الألفاظ لكونها علامه لمعانيها، و التعليم فرع الوضع، أو معانيها العرفي أعنى ما يقابل الأفعال و الحروف، فيدلّ على وضعه لها بتقريب ما مرّ، و على وضعه لهما لتعسّر أداء المراد بها بدونهما غالبا، و لعدم قائل بالفصل، فتدبّر. (مجد الدين).

٢ - ٢) البقره: ٣١.

أما الموضوع: فكل ما تناله يد القدره رفعا و وضعاً، أو إيجاده على عدد خاص أو كيفية خاصة و نحو ذلك، و أمكن إعلام الغير به فهو قابل للوضع، و أتم الموضوعات نفعاً، و أسهلها استعمالاً الألفاظ، ثم الكتابه و إن كانت تفوق على الألفاظ بإمكان الإفهام لغير الحاضرين، بل لغير الموجودين، و بقائه بها فى آلاف من السنين، ثم ما بعدهما من المراتب، حتى تنتهى النوبه إلى النصب التى لا يعلم بها إلا الطريق، و عدد الفراسخ و نحوهما.

و أما الموضوع له: فكل ما يتعلّق الغرض بإفهامه الغير يكون قابلاً للوضع له، سواء كان معقولاً أولياً أو ثانوياً (١)، كلياً أو جزئياً، إلى غير ذلك من الأقسام التى يصعب سردها، بل يتعدّد عدّها حتى أنه يمكن وضع اللفظ للفظ و منه أسامى الحروف، فلفظ الجيم موضوع لأول الحروف من لفظ جعفر، و العين لثانيها كما قال الخليل، و عدّ جماعه أسماء الأفعال منه، و زعموا أنّ لفظ (صه) مثلاً موضوع للفظ اسكت. و هكذا، و لكنه بعيد جداً، بل الظاهر أنها موضوعات لمعان الأفعال، لكن مع خصوصيات حرفيه، فلفظ (صه) موضوع لطلب السكوت، لكن مع زجر و منع زائد على ماهيه الطلب، نظير وضع اليد على فم المتكلم حال الكلام، و كذلك لفظ (هلم) فهو موضوع لطلب المجيء، لكن مع خصوصيته تشبه الإشارة باليد، و لعله لما فيه من الجفاء و مخالفه الأدب لا يخاطب الوضيع به الشريف، و لهذا (٢) منعت من التصريف و الاشتقاق، فهى بأن تسمى أفعال الحروف أولى و أجدر من تسميتها بأسماء الأفعال.

ص: ٧٦

١- ١) يعنى كالمحاذاه و الفوقيه و التحتيه. (مجد الدين).

٢- ٢) إشاره لما ذكر أولاً أى مع خصوصيات حرفيه، أى فكما أن الحروف غير قابل للتعريف و الاشتقاق فهكذا أسماء الأفعال. (مجد الدين).

الاستعمال ثمره الوضع و فائدته و هو وفاء الواضع بالوعد و عمله بالتعهد العدى سبق منه، بل لولاه لم يكن معنى للوضع، و لم يتحقق له وجود فى الخارج بغيره، لأنه- كما عرفت- تعهد الاستعمالات المتأخره عنه فلا موضوع للتعهد لو لا الاستعمال، و حقيقته إفهام المعنى للمخاطب بإسماعه اللفظ، و جعل اللفظ له لإحضار ما يريد من المعانى فى ذهنه، و مرآه تريه الأشياء بما هى عليها من النسب و الخصوصيات على ما يريد المتكلم إراءتها له سواء كان مطابقا للواقع أم لا، و سواء كان على طريق الجدد منه أو الهزل بأى غرض سنح، و داع اتفق.

و بالجملة قوام الاستعمال بأمرين: إلقاء اللفظ على مسمع المخاطب، و قصد إلقاء المعنى فى ذهنه به، فلا يشترط فيه غيرهما، فمتى اجتمعا تحقق الاستعمال، و ينتفى بانتفاء أحدهما.

القسم الثانى

و أنت إذا أتقنت هذا الأمر الواضح- بعد البيان العدى يغنيه صريح الوجدان عن تجشم البرهان- عرفت الحق فى عده مسائل تضاربت فيها الأفكار، و اختلفت فيها الأنظار. منها: أنه لا فرق بين القضييه الصادقه و الكاذبه فى كون ألفاظهما مستعملهفى معانيها لما عرفت من أنه لا معنى للاستعمال إلا إرادته المتكلم إلقاء المعنى على السامع من غير أن يكون لمطابقه الواقع و عدمها دخل فيه، خلافا لبعض مشايخنا(1) حيث كان رحمه الله يخص الاستعمال بالأولى و يزعم أن الكاذب

ص: ٧٧

١-١) صاحب تشريح الأصول. (مجد الدين).

يغرى السامع بالجهل، و يوهمه أن قد استعمل الألفاظ في معانيها لا- أنه يستعملها فيها و ما كان يزيد في بيان ذلك، على أن الوضع من أفعال العقلاء، و أغراضهم لا تتعلّق إلاّ ببيان الواقعيّات فالكذب خلاف حكمه الوضع فلا يصدر من الواضع.

و هذا منه من الغرابه بمكان، بل هو- فيما أرى- نقض لما شيّده في الوضع من محكم البيان، إذ عرفت أنّ كل متكلم بلغه واضع حقيقه، و لا خصوصيته للواضع الأول إلاّ المتبوعيه، و الاختراع و التكلم باللغات لا يختص بالعقلاء.

و أيضا الكذب من الأغراض العقلائيّه، و العقل بالمعنى (١) الذي يدعو إلى الوضع و أمثاله لا يمنع عن الكذب، بل قد يدعو إليه و العاقل لا يتحاشى عن الكذب إلاّ برادع أخلاقي أو شرعي كما يتحاشى عن سائر المحارم.

و بالجملة لا- معنى للاستعمال- كما عرفت- سوى إرادته إفهام السامع معنى من المعاني بدواع و أغراض تدعوه إلى ذلك، و اختلاف الأغراض في الحسن و القبح و الحليّه و الحرمة لا يوجب الاختلاف في الاستعمال.

و منها: أنّ بعض الأساتيد (٢) ذكر في كتابه:

«أنّ حقيقه الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى بل جعله وجهها و عنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، فلذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى» (٣) إلى آخره.

و بنى عليه عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، و صرح بجواز جعله علامه لمعان كثيره.

أقول: من الواضح لدى من أتقن معرفه ما ذكرناه سابقا، أن لا معنى

ص: ٧٨

١- ١) احتراز عن العقل الحقيقي و هو ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان (مجد الدين).

٢- ٢) صاحب الكفايه طاب ثراه (مجد الدين).

٣- ٣) كفايه الأصول: ٣٦.

للاستعمال إلا إفهام المراد، و لا يحصل ذلك إلا بجعل اللفظ علامه للمعنى بالمعنى الذى عرّفناك به، و لا نتعلّق وراء ذلك شيئاً نسّميه جعل اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى كما ذكره هنا و لا رمياً للمعنى به كما كان يذكره فى مجلس البحث.

و أما ما ذكره من سرايه القبح إلى اللفظ فهو فى غايه الخفاء، و إن قال فيه: كما لا يخفى. و ما تراه من قبح التكلّم ببعض الألفاظ فليس لقبح اللفظ (١)، بل لقبح إفهام المعنى للسامع، و إحضاره فى ذهنه، و لهذا ترى هذا القبح موجوداً حتى فى الإشاره التى صرّح فى بعض فوائده -على ما ببالى- أنه من قبيل العلامه لا إلقاء المعنى، و كذا فى غيرها من العلامات، و لهذا المقام تتمه مهمته سمعها فى مسأله استعمال المشترك فى معنيه إن شاء الله. و منها: أنّ صاحب الفصول قال ما لفظه: «هل الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هى أو من حيث كونها مراده للألفاظ؟ وجهان» (٢).

ثم ذكر (٣) ما يمكن أن يستدلّ لكلّ من الوجهين. و جزم صاحب الكفايه بالأول فقال، و هذا لفظه: «لا ريب فى كون الألفاظ موضوعه لمعانيها من حيث هى لا من حيث هى مراده للألفاظ، لما عرفت من أنّ قصد المعنى على أنحاءه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه، هذا.

ص: ٧٩

١ - ١) إذ لو كان لقبح اللفظ لزم ذلك، أى يكون ذلك القبح و لو كان السامع غير عالم بالوضع، و الحال أنه ليس كذلك قطعاً، فتأمل. (مجد الدين).

٢ - ٢) الفصول الغرويّه: ١٧.

٣ - ٣) ذكر صاحب الفصول دليلين للقول الأوّل، أوّلهما: إطلاقهم بأن الوضع تعيين اللفظ للدلاله على المعنى من غير اعتبار حيثيه. و ثانيهما: أنّ حيثيه المذكوره أمر زائد على المعنى، فالأصل عدم اعتبارها فى الوضع. و لكن صاحب الفصول ضعّف الدليلين، و من أراد التفصيل فليراجع الفصول ص ١٧. (مجد الدين)

مضافا إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد فى الجمل بلا تصرف فى ألفاظالأطراف،مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هى مراده لما صحّ بدونه،بداهه أنّ المحمول على(زيد)فى(زيد قائم)و المسند إليه فى(ضرب زيد)هما نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان،مع أنه يلزم كون وضع عامه الألفاظ عاما و الموضوع له خاصا،لمكان اعتبار خصوصيّتهإرادته (١) الالفاظين فيما وضع له اللفظ،فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإراده فيه كما لا يخفى،و هكذا الحال فى طرف الموضوع له» (٢).

ثم نقل ما نقله فى الفصول عن الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى من مصيرهما إلى أنّ دلالة الألفاظ تتبع الإراده (٣)، و تصدّى لتأويل كلامهما بما يغنى عنه ما تلقىه عليك من صحيح القول المعتضد بواضح البيان،و نقول:

قد عرفت سابقا عدم معقوليه جعل العلقه ابتداء بين اللفظ و المعنى،و إنما المعقول التزام الواضع و تعهده بأنه متى ما أراد إفهام الغير بما فى ضميره من معنى معيّن أتى بلفظ معيّن،و بعد هذا التعهّد و الإعلام به يصير اللفظ متى أطلقه دليلا على إرادته إفهام ذلك المعنى فقط من غير أن يكون بين اللفظو المعنى ربط ابتدائى مع قطع النظر عن الإراده.

فالقائل بأنّ الألفاظ موضوعه للمعانى من حيث إنّها مراده،إن أراد ماقرّناه-و ظنّى أنه لا يريد غيره-فهو حقّ لا مناص عنه و لا ضمير فيه،و كيف ينكره المتأمل؟و صريح الوجدان يشهد بأنّ المفهوم من قول القائل:(زيد قائم).

ليس إلّا- إرادته إفهام السامع هذه النسبه الخاصه بين زيد و القيام حتى أنّ مطابقته للواقع و عدمها ليست مفهومه من اللفظ بل تعرف بضم أمور خارجيه

ص: ٨٠

١-١) الزيادة من المصدر.

٢-٢) كفايه الأصول ١:٢٢.

٣-٣) كفايه الأصول:١٦-١٧،و انظر الفصول الغرويه:١٧.

إليه، كالعلم بعداله المخبر، فكلام الصادق و الكاذب فى الإخبار على حدّ سواء فى الدلاله اللفظيه، و بهذا يصح لك أن تختصر الكلام، و تقول: إنّ اللفظ إمّا تكون دلالتها على أنّ لفظها أراد إفهام معانيها، و إمّا أن تكون على الوقوع و اللالوقوع، و حيث إنّ الشق الثانى خارج عن عهد اللفظ يتعيّن الأول.

و إن أراد أنّ معانى الألفاظ مقيدته بالإرادته بمعنى أنها لوحظت بالمعنى الاسمى قيدها فوضوح فساده مغن عن الإطاله فى ردّه، و ما ذكره هذا الأستاذ من الإيراد لا يتوجّه على ما قرّرناه أصلا.

أما قوله: «و إنّ قصد المعنى من مقومات الاستعمال». فللتأمل فى فهمه مجال، و مهما كان المراد منه فليس الاستعمال إلاّ الإتيان باللفظ لإرادته إفهام المعنى، و هذا لا محذور فيه أصلا.

و أمّا ما ذكره «من صحه الحمل بلا تصرف فى ألفاظ (١) الأطراف» (٢) إلى آخره فهو أجنبي عمّا قلناه، و يتّجه على من يقول بتقييد المعانى بالإرادته بالمعنى الاسمى إن وجد قائل به.

و كذا ما ذكره أخيرا، على أنه فيه: أنّ كلّ لفظ يدلّ بالوضع على معنى جعلوه من باب عموم الموضوع له، و فى قبالة الألفاظ الداله على المعنى الخاصّ، و لا مشاخّه فى الاصطلاح.

فاستبان مما ذكرناه: أنّ الدلاله اللفظيه لا تتحقّق إلاّ فى الألفاظ الصادره عن شاعر قابل للإرادته، و ما يرى من انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ من غيره فهو من باب أنس الذهن، لا من باب الدلاله قطعاً.

و منه يظهر الجواب عما أورده فى الفصول «من أنه يلزم على تقدير أن تكون الحيشه المذكوره داخله فى المعنى أن يكون كلّ لفظ متضمّناً معنى حرفياً

ص: ٨١

١-١) الزيادة من المصدر.

٢-٢) كفايه الأصول: ١٦.

و هو بعيد عن الاعتبار» (١). انتهى.

و أنت تعلم أنّ مثل هذا إنما يتوجه على من يجعل هذه الحيشه مأخوذه فى المعنى على نحو القيدية، و نحن لا نقول به، و لا يقول به أحد- فيما أظن- و إنما نقول: إنّ معنى وضع اللفظ هو كشف اللفظ عن المراد كما يدل عليه لفظ المعنى، و أين هذا من اعتباره فى الموضوع له؟ و منه يظهر مراد الشيخ و المحقق الطوسى (٢) فيما ذهبوا إليه من تبعيها للدلالة للإرادة. بل هو- إذا تأملت- عبارة أخرى عن القول بوضع الألفاظ من حيث كونها مراده، و أقصى الفرق أنّ هذا بيانه فى مقام الوضع، و ذاك فى مقام الاستعمال، و لكن هذا الأستاذ حمل كلام المحققين على ما يليق به و يليق بهما، و خصّ القول الآخر بحمله على ما لا يقول به من له حظ من العلم.

المشترك

لا ريب فى إمكان الاشتراك (٣) بين المعنيين، بل وقوعه فى الجملة، و لا ينافى

ص: ٨٢

١- الفصول الغرويه: ١٧.

٢- ٢) قوله: مراد الشيخ و المحقق الطوسى. أقول: المراد بالأول هو الشيخ الرئيس حسين بن عبد الله بن سينا صاحب التصانيف المشهوره كالقانون و الإشارات و غيرهما ممّا لا مجال لنا فى ذكرها. تولّد الشيخ الرئيس سنة ٣٧٣، و توفّى جمعه شهر رمضان، و كان يكنى ب(أبى على). و المراد بالثانى هو الخواجه نصير الملّه و الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى، المتوفى سنة ٦٧٢. (مجد الدين).

٣- ٣) الاشتراك على قسمين: الأول: الاشتراك اللفظى و هو أن يكون اللفظ مشتركاً بين المعنيين فما زاد، بوضعين فما زاد، و هو المراد عند الإطلاق فى كتب الأصول. الثانى: الاشتراك المعنوى و هو أن يوضع اللفظ لمعنى جامع لفردين أو الأفراد، و هذا ليس باشتراك فى الحقيقة، و لم يكن له إلاّ- وضع واحد. و المراد من قولهم: المجاز خير من الاشتراك. هو الاشتراك اللفظى لا المعنوى، فافهم. (مجد الدين).

ذلك التعهد الذي عرفت أنه حقيقه الوضع، لأن شموله لجميع الاستعمالات بالعموم، فيمكن

تخصيصه ببعض دون بعض، و يتعهد في بعض استعمالاته للفظغير تعهده الأول مثلا تعهده بأنه لا ينطق بلفظ العين إلا إذا أراد إفهام الجارحه(1) يعم جميع استعمالاته له و يشملها بالعموم،

فيخصيص بالوضع الثاني بغير ما إذا أراد إفهام الذهـب، فمرجع الوضعين إلى أنه لا يتكلم بهذا اللفظ إلا إذا أراد أحد المعنيين، و بحكم الوضع يعرف نفى غيرهما من المعاني، و يبقى تعيين أحدهما في عهده القرينه، و لهذا تسمى القرينه فيه معينه.

و إذا عرفت حقيقه الحال في المشترك لا يصعب عليك البيان في المترادف الذي هو عكسه.

و من منع وقوعهما لزعمه أنهما منافيان لحكمه الوضع فقد أخطأ المرمى و لم يصب المحز، إذ كثيرا ما تقتضيهما الحكمه و تدعو إليهما قواعد الفصاحه و نكات الصناعه.

و مع ذلك كله فلا يذهب عليك أنهما قليلان جداً بحسب أصل اللغه، فكثير من الألفاظ التي ترى أنها مترادفه في بادئ النظر موضوعه لمعان متقاربه، و التي يدعى أنها مشتركه لفظا موضوعه لمعنى واحد فتكون مشتركه معنى، و ما كان منهما على حقيقه الاشتراك و الترادف فمنشؤهما تداخل اللغات و حدوث الأوضاع التعيينيه و كثره الاستعمالات أو المسامحه فيها باستعمال اللفظ فيما يقارب معناه، و إلا فمن البعيد حدوثهما من واضع واحد، هذا. و أما استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فأكثر المتأخرين على المنع

ص: ٨٣

(١ - ١) لعله غلط مطبعي، و صحيحه: الجاربه أو الباكيه أو غيرهما من معانيها المعروفه، و الأول أظهر لتشابه اللفظين. (مجد الدين).

عنه مطلقاً (١) بل استحالته (٢) عقلاً و ذهب جماعه إلى المنع في المفرد، و جوازه في غيره، و آخرون إلى التفصيل بين النفي و الإثبات.

و الحق جوازه مطلقاً (٣)، بل وقوعه كثيراً، بل حسنه، و ابتناء كثير من نكات الصنائه عليه. أما الأول فوجود المقتضى، و عدم المانع.

أما المقتضى فهو الوضع لأنّ الموضوع له هو ذوات المعاني بأوضاع عديده من غير تقييد بالوحده وجدانا، و لا - تمنع بين الوضعين، فكل وضع يقتضى الاستعمال مطلقاً.

و أما عدم المانع فلأنه إن كان ثمّ منع فإمّا أن يكون من جهه نفس الوضع، أو الواضع أو من العقل، أما من جهه الوضع فقد عرفت أنه لا يمنع منه، بل يقتضيه، و أما من جهه الواضع فلأنه لم يلاحظ حال الوضع وجود وضع آخر و لا عدم وجوده، فاستعماله في حال الاجتماع عمل بالوضع كاستعماله حال الانفراد، و أما عدم المانع عقلاً فليس في المقام ما يوهمه إلا ما ذكره غير واحد.

قال الوالد العلامة - أعلى الله مقامه - في المقدّمه الرابعه من كتاب التفسير (٤)، ما لفظه: «إنّ المانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى عدم إمكان حقيقه الاستعمال فيه».

و ملخص بيانه: أن الاستعمال عباره عن إيراد اللفظ بإزاء المعنى، و جعله

ص: ٨٤

١-١) سواء كان مفرداً أو غيره، نفيًا أو إثباتًا. (مجد الدين).

٢-٢) و بها قال صاحب الكفايه طاب ثراه انظر كفايه الأصول: ٣٦ (مجد الدين).

٣-٣) في المفرد و غيره، في النفي و الإثبات. (مجد الدين).

٤-٤) هذا التفسير من أحسن التفاسير لكنه غير تام، و هو مشتمل على مقدّمات و تفسير سورها الفاتحه و آيات من أوائل سوره البقره و هو موجود بخط مصنفه - طاب ثراه - عندى، و توفى - قدس سرّه - فى سنه ١٣٠٨ هجرى هو ترجمته المذكوره بقلم أخيه فى آخر التفسير المذكور، المطبوع بالطبعه الحجرىه فى إيران، و فى الطبعه الحديثه فى أول التفسير. (مجد الدين).

قالبا له، و مرآه للانتقال إليه، وآله لتصويره في ذهن السامع، كما أنّ الوضع عبارهن تعيين لفظ المعنى و تخصيصه به على وجه كلى بحيث متى أطلق أو أحسّ فهم منه ذلك المعنى، و مفاد المقامين هو صيروره اللفظ كليه في الثانى، و فى الكلام الخاص فى الأول بإزاء المعنى بحيث يكون اللفظ المركب من حيث كونه مجتمعا و حدائيا بإزاء المعنى البسيط أو المركب من حيث كونه مركبا و حدائيا، فالمحاكاه هنا بين اللفظ الواحد و المعنى الواحد و لو كانت الوحده اعتباريه، و الحاكي الواحد فى الاستعمال الواحد لا يحكى إلاّ حكايه واحده عن الشىء الواحد، و من ضروريته أن لا يقع بإزاء الأكثر، و لا قالبا له و لا مرآه له لبساطته فى هذا اللحاظ إلاّ أن يلاحظ الأكثر من حيث الاجتماع واحدا فيخرج عن العنوان و يندرج تحت استعمال اللفظ فى مجموع معينين و هو غير الموضوع له، فإنّ تمّت العلاقه صحّ مجازا، و إلاّ بطل.

و إن شئت قلت: معنى الوضع تخصيص لفظ بمعنى بحيث يكون الأوّل بتمامه واقعا بحداء الثانى، و يصير بكليته مرآه له و متمخضا فى الدلاله عليه فلا يطابقه الاستعمال إلاّ حال وحده المعنى، و توضيحه موكول إلى فنّه» (١) انتهى.

و قال الأستاذ (٢) بعد ما ذكر اختلافهم فى المسأله على أقوال، ما لفظه: «أظهرها عدم جواز الاستعمال فى الأكثر عقلا، و بيانه:

أنّ حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإراداه المعنى، بل جعله وجها (٣) و عنوانا له، بل (٤) بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلاّ لمعنى واحد، ضروره

ص: ٨٥

١-١) مجد البيان فى تفسير القرآن: ٧٥-٧٦.

٢-٢) صاحب الكفايه. (مجد الدين).

٣-٣) الزيادة من المصدر.

٤-٤) و نفس هذا الدليل يحتاج إلى بيان. (مجد الدين).

أن لحاظه هكذا في إرادته معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادته الآخر، حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه في ذى الوجه، والعنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

و بالجمله، لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنيين، و فانيا في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين» (1) انتهى.

أقول: و هذان الكلامان (2) مغزاهما (3) واحد، و هو إثبات درجه رفيعه للاستعمال فوق ما نعرفه من الكشف عن المراد، و الدلاله على المعنى بواسطه الوضع فكأنه كلام (4) أخذ من كتب أهل المعقول فجعل في غير موضعه من كتب الأصول، و لا- أظن الوالد، و لا هذا الأستاذ ينازعان في إمكان الكشف عن المراد بغير هذا الطريق الذى سميها استعمالا، بل على نحو العلامه الذى صرح بجواز جعله لأشياء متعدده، و نحن لا نتصور قسمين للإفهام يسمي أحدهما استعمالا، و يكون إلقاء للمعنى، و فناء للفظ فيه، و نحو ذلك من التعبير، و يسمي الآخر علامه تدل على المراد، فإذا ضمنت إلى ذلك ما عرفت من أن الإفهام في المحاورات ليس إلا بجعل الألفاظ علائم للمعاني، ارتفع النزاع بيننا و بينه، و صحت لنا دعوى الاتفاق على الإمكان حتى في متعارف المحاورات، و لم يبق إلا النزاع في تسميه ذلك بالاستعمال و عدمها، و هذا نزاع لفظي بحث لا طائل تحته،

ص: ٨٦

١- ١) كفايه الأصول: ٣٦.

٢- ٢) أى كلام الوالد صاحب التفسير و الأستاذ صاحب الكفايه. (مجد الدين).

٣- ٣) أى مفادهما و معناهما واحد. (مجد الدين).

٤- ٤) لا يخفى أن ما ذكره صاحب الكفايه و غيره من أن الاستعمال عباره عن فناء اللفظ في المعنى فناء الوجه في ذى الوجه، و المرآه في المرثى، و العنوان في المعنون، ادعاء محض، بل دقه عقليه في مسأله لغويه أدبيّه محضه من غير مناسبه. (مجد الدين).

و نحن ندع له إنشاء هذا اللفظ لينحلّ له ذلك المعنى الغير المتصوّر كرامه له و كراهه للمنازعه معه.

و قد ذكر هذا الأستاذ في بعض كلامه: أنه لا يمكن استعمال اللفظ في معنيين إلا إذا كان المستعمل أحول العينين (1). و ما هذا إلا- خطابه حسنه، و لكن أحسن منها أن يقال: إنه يكفي في ذلك أن لا يكون ذا عين واحده فإذا كان ذاعينين أمكنه استعمال العين في معنيين.

و اعلم، أنّ أقوى أدلّه الإمكان و أسدّها الوقوع، و هذا النحو من الاستعمال واقع كثيرا، و هو في كثير من المواقع حسن جيّد جدّاً. و عليه تدور رحي عدّه من نكات البديع كبراعه الجواب و التوريه و أحسن أقسام التوشيع، فانظر- إذا شئت- إلى قول القائل في مدح النبي الأكرم و الحبيب الأعظم صلّى الله عليه و آله، من البسيط:

المرتمى في دجي، و المبتلى بعمى *** و المشتكى ظمأ، و المبتغى دينا

يأتون سدّته من كل ناحيه *** و يستفيدون من نعمائه عينا

تراه قد استعمل الكلمه الأخيره من البيت الثاني في معان أربعه وضّحها البيت الأول.

و إلى (2) قول القائل في جواب السائل، من الكامل:

أى المكان تروم ثمّ من الذى *** تمضى له فأجبتة المعشوقا

أراد بالكلمه الأخيره معناه الاشتقاقى، و قصرأ كان للمتوكّل بسامراء.

و قول المشتكى طول ليلته و دماميل في جسده: «و ما ليلتى و ما لها فجر».

و لا أدرى ما ذا يقول المانع في هذه الأبيات الثلاثه و نظائرها الكثيره، فهل

ص: ٨٧

١- ١) كفايه الأصول: ٥٤-٥٥.

٢- ٢) معطوف على قوله: فانظر إذا شئت إلى قول القائل. و كذا (قول المشتكى) الآتى. (مجد الدين).

يصادم الوجدان، و يزعم إهمال الألفاظ الثلاثة أعنى: العين و المعشوق و الفجر، و عدم استعمالها فى معنى أصلا، و لازمه انعدام معنى كل بيت بأجمعه، ضروره توقف معانى سائر ألفاظه على وجود المعنى للقافيه، أو يلتزم باستعمالها فى أحد المعانى، و لا يكثر بامتناع الترجيح بلا- مَرَّحٍ، و حينئذ تلزم اللغويه فى سائر ألفاظ البيت؟! فلو حمل- مثلا- لفظ العين فى البيت الأول على إرادته الشمس صلح أول البيت، و لزم اللغو فى سائر ألفاظه، أو المعشوق فى الثانى على المعنى الاشتقاقى لم يبق معنى لقوله: أى المكان تروم، و كذلك حمل الفجر- فى الثالث- على الصبح يلزم منه محذور اللغويه فى قوله: و ما لها. و هكذا، و كأنى به و لا يقول بهذا و لا بذاك، بل يؤولها إلى إرادته المسمى و هو من أبرد التأويل، و ستعرف الكلام فيه قريبا إن شاء الله.

و إذا انتهت إلى التوريه البديعيه، و فرقت بينها و بين التوريه العرفيه، و لم تقع فيما وقع فيه علماء البديع من الخلط بينهما، و نخلتها (١) من الشواهد الغريبه التى ليست من بابها فقد انتهت إلى ما يزيح عنك كل ريب، و لا يدع لك مجالاً للشبهه فيما قلناه. و اتضح لديك أنّ هذه النكته التى هى من أجل صنائع البديع مبنيّه على استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و تفصيل القول لا يناسب موضوع هذا الكتاب، و قد أوضحت جميع ذلك فى رسالتى التى سميتها: (السيف الصنيع لرقاب منكرى البديع) و شرحته فيها شرحاً كافياً. و مجمل القول هنا: أنّ علماء البديع جعلوا مبنى التوريه على لفظ يكون له معنيان: أحدهما قريب، و الآخر بعيد، فيقصد المتكلم المعنى البعيد، و يوهم السامع القريب، و هذا إنما يناسب التوريه العرفيه و هى التى يسميها العرب

ص: ٨٨

١- ١) نخل الدقيق: غربلته. الصحاح ١٨٢٧: ٥، مجمع البحرين ٤٩٧: ٥ (نخل).

بالملاحن و المعاريض و تقول فيها: إن في المعاريض مندوحه عن الكذب.

و تختلف الفقهاء في وجوبها لدى الاضطرار إلى الكذب، نحو قولك: مارأيت زيدا و لا كلمته. فإنك تفهم السامع عدم رؤيتك له، و تكلمك معه، و تضمرفى نفسك أنك ما ضربت ريته، و لا جرحته على غموض معنى إضمار المعنى فى النفس كما ستعرف إن شاء الله.

و حيث إن الغرض فى هذه التوريه إغفال السامع عن المراد، و إخفاء الواقع عليه لزم فيها اختلاف المعنيين ظهورا و خفاء، و كون المراد هو الخفى منهما، و امتنع ترسيحها بما يناسب المعنى البعيد لكونه نقضا للغرض، بل قد يلزم ذكر ما يلائم القريب إذا اقتضى المقام التأكيد فى تمويه الأمر على السامع، و تبعيده عن الواقع، و تسمى حينئذ فى الاصطلاح بالتوريه المبيئه، و أين هذه من التوريه البديعه البديعه التى يقصد الشاعر أو الناثر إفهام المعنيين معا لأن فى ذلك كمال صنعه و إظهار قدرته، و لهذا تراه إذا غفل السامع عن أحدهما يجتهد فى إفهامه، و يصرح له بقصده، و لا تتوقف - كأختها (1) - على اختلاف المعنيين فى الظهور و الخفاء، بل إذا كانا متكافئين فى الظهور كانت أبداع فى الصنعه، و أملح فى الذوق، و مع اختلافهما فى ذلك فكثيرا ما يرشح البعيد بما يقربه إلى المعنى الآخر احتيالا - منه فى جعلها فى مرتبه واحده أو فى درجتين متقاربتين، و القوم لعدم تبيهم للفرق بين التوريتين وقع لهم الخبط فى الخلط بين القسمين، فذكروا تعريف التوريه العرفيه و أحكامها و أقسامها للتوريه البديعه، ثم تكلفوا فى بعض الشواهد التى يتقارب فيها المعنيان للفظ بجعل أحدهما بعيدا و الآخر قريبا، و كثيرا ما يعجزون حتى عن التكلف، فيرون السكوت عن ذلك هو الأجدر بهم و الأصلح لهم.

ص: ٨٩

(١ - ١) التوريه العرفيه. (مجد الدين).

ثم جعلوا التوريه العرفيه نكته أخرى، وغيروا اسمهما إلى المواريه مع ضمّ ما ليس من بابها إليها، مع أنّ الإنصاف أنّ لفظ التوريه بالعرفيه ألصق، و هي بها أحقّ لأنها من ورّي الحديث إذا أخفاه (١)، و لا إخفاء في البديعيه أصلا، بخلاف العرفيه، كما عرفت.

و لا بدّ لنا في توضيح ما ادّعيناه من الفرق بين التوريتين، و كون اللفظي البديعيه مستعملا في المعنيين، من ذكر بعض الشواهد ليرى السامع بالعيان صحّه ما أوضحناه بساطع (٢) البرهان.

قال سراج الدين الوراق—و قد اجتمع برئيسين يلقّب أحدهما بشمس الدين و الآخر ببدر الدين، ثمّ فارقهما—:

لما رأيت الشمس و البدر معا *** قد انجلت دونهما الدياتي

حقّرت نفسي و مضيت هاربا *** و قلت: ما ذا موضع السراج

فلفظ السراج يحمل على معناه اللقبى إذا حمل لفظ الشمس و البدرعليهما، و يكون المعنى أنه لا موضع له معهما لانحطاط رتبته عنهما، و على ما يستضاء به إذا حمل اللفظان على التّيرين، و يكون المعنى أنّ السراج لا ضوء له معهما، و المعنيان كما ترى متكافئان (٣) أو متقاربان، و اللفظ مستعمل قطعاً، و حمل اللفظ على أحدهما يذهب برونقه و يحطّ من قدره، على أنه ترجيح بلا مرجّح (٤).

و قوله (٥) أيضا:

فها أنا شاعر سراج

فاقطع لساني أزدك نورا

ص: ٩٠

١- ١) انظر الصحاح ٢٥٢٣:٦، القاموس المحيط ٣٩٩:٤ (علا).

٢- ٢) متعلّق ب(ليري) لا ب(أوضحناه). (مجد الدين)

٣- ٣) أي متساويان (مجد الدين).

٤- ٤) الترجيح بلا مرجّح صحيح إن كان المعنيان متكافئين، أمّا إن كانا متقاربين فلا. (مجد الدين)

٥- ٥) أي: سراج الدين الوراق. (مجد الدين).

فلو حمل قطع اللسان على قَطِّ الشمعه لم يبق محلّ لذكره لفظ (الشاعر)، و لو حمل على الصله لم يبق موضع للفظ (السراج) فلا بدّ من حمله على المعنيين معا.

و قول الآخر:

قام يقطّ شمعه *** فهل رأيت البدر قطّ

و هل ترى الحسن الذي يأخذ بمجامع القلب و يسحر اللبّ إلا من استعماله لفظ قطّ في معنيين؟ و لا أدري أيّهما القريب المورّى به، و أيّهما البعيد المورّى عنه؟ و أيّهما الذي أراد إخفاءه؟ و لما ذا يخفيه، و في إظهاره ظهور قدرته و كمال صنعته؟.

و مثله قول الآخر في مليحه قامرت مليحا (من مجزو الرجز):

قالت أنا قمرته قلت اسكتي فهو قمر (١)

و حمل لفظ القمر على التّير فقط موجب لعدم ارتباط الشطرين، و على خصوص معناه الفعلى مخلّ بفصاحته، و مخلق لديباجته، و منزله من الدرجه العاليهالتي لها من الحسن إلى دركّ كلام سوقى سافل، و بحمله على ما وصفنا يلتئم الشطران، و يظهر حسن البيان. و قول القائل من أهل العصر (٢) - كان الله له - في مخلّته المشهوره:

و احرب القلب من صغير *** على من تيهه تكبر

صغره عاذلي و لّمّا *** شاهد ذاك الجمال كبر

لّمّا رأى صوره سبتني *** صدّق ما مثلها تصوّر (٣)

ص: ٩١

١-١) استعمل الشاعر لفظه قمر في معنيين، أي هو التّير، أو غلب في القمار. (مجد الدين).

٢-٢) و هو نفس المصنّف - طاب ثراه - (مجد الدين).

٣-٣) راجع ديوانه المطبوع ص ٧٧-٧٨.

و على هذا النمط البديع جرى في كثير (١) من أبيات القصيده قال قائلها، و ليقل من شاء ما شاء إني لعمر الفضل قد أردت من هذه القوافي الثلاثه معاني سته من كل واحده اثنين، و في هذا كفايه لمن تأمل و أنصف إن كان ذا ذهن سليم، و لم تأخذه سوره العصيه للرأى القديم.

و على ذكر التوريه، فلا- بأس بالإشاره إلى نكته مهمه- و إن كانت خارجهن المقصود- و هي أنّ التوريه بقسميها و إيهامها لا تختص موردها بلفظ واحده معنيان، كما في كلام كثير من علماء الفن، بل تأتي في كل كلام يمكن انصرافه إلى وجهين و أكثر سواء كان لا- اشتراك لفظ من ألفاظه أو لتردده بين لفظ لفظين (٢)، كقول القائل من أهل العصر (٣) - كان الله له- في موشحه بديعيه في وصف الخد، من بحر المجتث:

.... عن دم قلبي تخضب (٤) فصح لو قيل عن دم أو لاحتمال رجوع الضمير إلى أكثر من واحد، كقوله فيها أيضا:

فقسه بالبدر إن تم.

إذ الضمير في (تم) يحتمل رجوعه إلى القياس، و إلى البدر، أي: إن تم القياس، أو إن تم البدر.

ص: ٩٢

١- ١) كقوله- طاب ثراه- في تلك القصيده: لدوله الحسن نحن جند و أنت سلطانها المظفر لأن المراد من المظفر، المعنى الفعلى و هو المظفر و المنصور على الأعداء، و المعنى اللقبى، إذ هولقب سلطان ذلك الوقت (مظفر الدين شاه القاجارى). (مجد الدين).
٢- ٢) كالبيت الآتى فإن الكلمه الأخيره منها مركب من لفظين، أعنى الجار و المجرور، أو لفظواحد على اختلاف المعنيين. (مجد الدين).

٣- ٣) المصنّف نفسه- طاب ثراه- (مجد الدين).

٤- ٤) و قبله: خدّ زها باحمرار. راجع ديوانه المطبوع ص ١٢٨.

أو لكون اللفظ بعضا لكلمه أخرى كما فى صنعہ الجمع بين الاكتفاء(١) و التوريه، إلى غير ذلك من الأسباب التى تفنن فيها المتأخرون من أهل البديع، فأحسنوا فيها كل الإحسان.

و من أغرب ما أذكره الآمن، قول أحدهم: «قلب بهرام ما رهب» فقد استعمل الكلمه الأولى فى معنيين، ثم جمع فى الكلمتين الآخرين بين استعمال اللفظ فى نفسه و فى معناه-على ما يقولون-فصار لمجموع الكلام معنيان مختلفان.

و لعمري لقد أحسن فيه، و أرتج (٢) باب التأويل بالمسمى على أصحابه، و مثله قول القائل: «و كل ساق قلبه قاس».

و قول القائل (٣) من أهل العصر-كان الله له:- (من مخّلج البسيط)

قد نقط الخال دال صدغ

منك كجنح الغراب حالك

كم خطّ كفّ الجمال ذالا

و ما رأينا شبيه ذلك(٤)(٢)

و لئن ضيق بعضهم نطاق التوريه من هذه الجبهه فقد توسّع فى الشواهد عليها بما لا مساس له بها أصلا فذكر منها شواهد إيهام التوريه و المغالطه التوجيه و غيرها من ضروب الصنائه.

ص: ٩٣

١-١) الاكتفاء فى الصنائه أن يأتى الشاعر ببيت قافيته بعض الكلام أو الكلمه، و شاهده مع التوريه قول ابن مكنس: أفدى الذى قد جاءنى زائرا *** مستوفرا مرتكبا للخطر فلم يقيم إلا بمقدار ما *** قلت له أهلا و سهلا و مر(حبا). (منه رحمه الله).

٢-٢) أرتج: أغلق. الصحاح ٣١٧:١، القاموس المحيط ١٩٠:١، مجمع البحرين ٣٠٢:١ (ترج).

٣-٣) معطوف على قول القائل، أى: و مثله قول القائل من أهل العصر... و المراد من تلك العبارة قول القائل من أهل العصر فى أى موضع وقعت من الكتاب، نفس المصنّف. (مجد الدين).

٤-٤) راجع ديوانه المطبوع: ١٠٧-١٠٨.

ولقد أفضى بنا الكلام إلى ما هو خارج عن مقتضى المقام، فلنعد إلى المقصود، ونقول: إن أقصى ما تناله أيدي المانعين من التكلف في تأويل هذه الأمثلة و أمثالها حملها على أن اللفظ مستعمل في معنى آخر يشمل المعاني المفهومه منه، إما على نحو شمول الكل لأجزائه، أو شمول الكل لجزئياته كمفهوم المسمى، ويسمونه بعموم الاشتراك، ولا يخفى ما في كل منها من الضعف. أما الأول^١، فلأنه لا يتأتى إلا فيما تعلق حكم واحد بالجميع أو أمكن تعلق الأحكام المتعدده بالمجموع دون ما إذا كان لكل معنى لا يشاركه الآخر فيه كلفظ العين في مديح النبوي السابق (١)، وما يصنع المرتضى في الدجى بالماء والذهب، وبتغى الدين بالشمس والماء، وهكذا هذا. على أن الوجدان الصحيح يحكم بأن المستعمل لم يلاحظ الهيئتها المجموعيه في استعماله قط، ولم يتعلق له غرض به وأن مركبا من الشمس والماء والبصره والذهب لمعجون طريف ما اهتدى إليه جالينوس^٢ طول عمره، ولم يذكره طيب في قرابادينه^٣. وأما الثاني^٤، فإن أرادوا أن المستعمل لا بد له من ملاحظه مفهوم المسمى حين الاستعمال أولا فهذا مما لا ننكره، ولكن لا يلزم منه اتحاد المستعمل فيه، كما أن ملاحظه الجزئي في الوضع الخاص والموضوع له العام لا توجب اتحاد الموضوع له، وملاحظه مفهوم العام في العام الأفرادى لا يلزم منه اتحاد الحكم، أى على نحو شمول الكل لأجزائه. (مجد الدين).^٢ جالينوس طيب حكيم يونانى معروف. (مجد الدين).^٣ قرابادين معرب لفظ يونانى، والمراد: معجم الأدوية وخواصها. (مجد الدين).^٤ أى على نحو شمول الكل لجزئياته. (مجد الدين).

ص: ٩٤

فإذا كان الأمر في الوضع و الحكم هكذا فليكن في الاستعمال كذلك، فكما أنّ ملاحظه الجزئي حال الوضع لا ينافي تعدّد الموضوع له، و ملاحظه مفهوم العام و استعمال اللفظ فيه لا ينافي تعدّد الحكم، كذلك لا ينافي ملاحظه مفهوم المسمّى تعدّد الاستعمال. و من هذا يظهر الجواب عمّا جعله بعض الأساتيد عمده مستنده في المنع و هي امتناع توجه النفس إلى شيئين في زمان واحد، كما أنّ المبصرات الكثيره لا تبصر بنظره واحده. و قد عرفت أنّ جميع ذلك لو سلّم فهو لا ينافي تعدّد المستعمل فيه، كما أنّ ملاحظه الجزئي حال الوضع لا ينافي تعدّد الموضوع له. و إن أرادوا به استعمال اللفظ في المسمّى، فيرد عليه: أولاً: أنّ الألفاظ إنّما وضعت للمعاني بلحاظ ذواتها لا بلحاظ عناوين خارجة عنها كالمسمّى و غيره. و أيضاً الاستعمال في المسمّى لو سلّمنا صحّته فإنما يحسن فيما إذا كان الحكم متعلّقاً بهذا العنوان، كقولك: عبد الله خير من عبد المسيح. أى المسمّى بعبد الله خير من المسمّى بعبد المسيح لصدق التسميه في الأول، و كذبها في الثاني، و هذا نادر في موارد الاستعمال. هذا، على أنه قد مرّت عليك من الشواهد ما لا يمكن فيه هذا التأويل، كما تبهناك عليه، فراجع. ثم إنّ للمانعين تشبّثات أخرى لا بأس بالإشاره إليها و إلى ما يرد عليها. منها: ما ذكره العمّ - طاب ثراه - في الفصول، و هو: «أنّ الذي ثبت من الوضع (1) جواز استعمال اللفظ في معنى واحد، و أما استعماله فيما زاد عليه فلم

ص: ٩٥

يتبين لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه، و مجرد إطلاق الوضع -على تقدير تسليمه- مدفوع بعدم مساعده الطبع عليه، ففضيّه كون الأوضاع توقيفيه، الاقتصار على القدر المعلوم» (١) انتهى.

و لا أدري كيف لا يسلم إطلاق الوضع، مع أنّ اعتبار قيد الوحده في المعنى ممّا يقطع بخلافه كما يعترف به، و كون الموضوع له في حال الوحده لا يقضى إلا بعدم كون الآخر موضوعا له بهذا الوضع، و يتبعه عدم صحها لاستعمال به، و لا يوجب ذلك عدم وضع آخر و إلا لا تمتنع الاشتراك، و لا عدم صحه الاستعمال بملاحظه الوضع الآخر.

و ما أبعد بين ما أوضحناه لك من حسن هذا النحو من الاستعمال، و كونه مبني كثير من نكات صناعه البديع، و بين ما يدعيه من عدم مساعده الطبع عليه.

ثم إنّ توقيفيه الأوضاع لا يوجب توقيفيه الاستعمال، و إنني لأعجب من استدلال مثله رحمه الله بمثل هذا في مسألتنا هذه، و هي لغويّه محضه، لا شرعيته تأتي فيها لزوم الاحتياط.

و منها: ما ذكره أيضا من عدم تحقّق مثل هذا الاستعمال في لغة العرب قديما و حديثا مع مسيس الحاجه إليه، و عدم الوجدان بعد الاستقراء يدلّ على عدم الوجود، و هو يورث ظنّا قويا بعدم الجواز إن لم يوجب العلم به، و الظنّ حجّه في مباحث الألفاظ (٢) انتهى.

و قد عرفت ثبوت الاستعمال على هذا النحو كثيرا، و في دعوى عدم الجواز ما تقدّم في سابقه، و في المراد من حجّيه الظن في هذا المورد و أمثاله خفاء و غموض.

ص: ٩٤

١- ١) الفصول الغرويّه: ٥٥.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ٥٤-٥٥.

و منها: عدم ثبوت الإذن من الواضع فيه، وفيه ما تقدّم مرارا من عدم توقف الاستعمال على إذنه، بل يصحّ حتى مع تصريحه بالمنع إن لم يرجع إلى تخصيص الوضع.

تتمه

من الأقوال: جواز الاستعمال على هذا النحو في التشبيه و الجمع دون المفرد نظرا إلى أنّ اللفظ فيهما في قوّه تكرير المفرد، و لا ريب في جواز الاستعمال مع التكرار، و أيضا لا ريب في جواز ذلك في الأعلام، و ظاهر أنّ الاتفاق هناك في مجرّد اللفظ.

و أجاب عنه في الفصول: «بأنّنا لا- نسلّم أنّهما في قوه تكرير المفرد حتى في جواز إرادته المعاني المختلفه منهما، و سببهما من الأعلام مؤوّل بالمسمّى مجازا» إلى آخر كلامه.

و قال في أثناؤه: «و ممّا يدل على التأويل المذكور في الأعلام دخول لام التعريف عليها حينئذ مع امتناع دخولها على مفردها، و وصفها معها بالمعرّف و عند التجريد بالمنكر» (1).

أقول: اللفظ مهما استعمل لا يدلّ إلاّ على إرادته بطبيعته المعنى فقط من غير لحاظ التعدّد فيه و لا عدم التعدّد، و حينئذ فلا بدّ في استفادته أحدهما إلى دالّ آخر، و أداه التشبيه و الجمع حرفان موضوعان لبيان التعدّد من غير لحاظ أنّ المعنيين هل هما بوضع واحد أو بأوضاع شتى، فكما أنّ استفادته التعدّد من اللفظ محتاجه إلى أحد الأداتين كذلك تحتاج في كونهما بوضع واحد أو بوضعين إلى دالّ آخر، فإذا قلت: رأيت عينين لم يدلّ الاسم إلاّ على تعلق الرؤيه بطبيعته العين

ص: ٩٧

فقط من غير لحاظ الانفراد و التعدّد، فضلاً عن لحاظ الوضع الواحد أو الوضعين، و لا الحرف إلا على التعدّد من غير دلالة على أنّ التعدّد بوضع واحد أو وضعين، فإذا أتبعته بقولك: سحّاره و خزّاره (١) فقد أزحت الإجمال عن اللفظ، و أعلمت السامع باستعمالك اللفظ في المعنيين، و لم تخرج بذلك عن معنى الحرف، و لم تستعمله في غير ما وضع لأجله، و الوجدان السليم يكفى المنصف شاهداً على ذلك، إذ لا ترى في قولك: رأيت عينين سحّاره و خزّاره. تكلفاً و لا تأويلاً أصلاً، بل لا ترى فرقاً بين قولك هذا، و بين قولك: رأيت عينين جاريتين. إلاّ أنّ الأول أطف في الذوق، و أبدع في السمع، و عليه جرى الحريرى في مقاماته، فقال - من الخفيف -:

جاد بالعين حين أعمى هواه *** عينه فانشى بلا عينين (٢)

و لعمري لقد أحسن، و أخطأ من خطأه في ذلك، و عليه يجرى كثير من بديع أمثله التوشيع (٣)، كقول الصفي الحلّي:

رأيت بدرين من وجه و من قمر *** في ظلّ جنحين من ليل و من شعر (٤)

بناء على ما يذهبون إليه من كون استعمال البدر في الوجه مجازاً، و أنّ المجازات لها أوضاع نوعيّة، لا على ما حقّقناه سابقاً.

و قول بلديّه (٥) السيّد حيدر رحمه الله في رثاء الحسين عليه السلام:

فظاهر فيها بين درعين نثره *** و صبر و درع الصبر أقواهما عرى (٦)

ص: ٩٨

١- (١) الخريز: صوت الماء، و منه عين خزّاره. الصحاح ٦٤٣: ٢ (خرر).

٢- (٢) مقامات الحريرى: ٨٠.

٣- (٣) التوشيع في اصطلاح البديعيين أن يأتي الشاعر باسم مثني، ثم يأتي باسمين مفردين يفسران الأول. (منه قدّس سرّه).

٤- (٤) ديوان صفي الدين الحلّي: ٧٢٣.

٥- (٥) أي من بلده و موطنه، لأنهما من أهل الحلّه من بلاد العراق. (مجد الدين).

٦- (٦) ديوان السيّد حيدر الحلّي ٨٠: ١.

و لهذا يسبكان فى الأعلام فلا يحتاجان إلى هذا التأويل البارد أعنى التأويل بالمسمى كما ذكره العم

(١) - طاب ثراه - و تبعه فيه غيره، فإنه تأويل ثقيل على السمع سمج لا يقبله الطبع، و حسب المنصف ملاحظه نفسه حال الاستعمال إذ لا يرى المسمى يخطر منه بالبال. و أما استدلاله على التأويل المذكور بدخول اللام عليها حينئذ فليس ذلك لتأويل المسمى، بل الوجه فيه أن التعدد ينافى المعرفة المحضه فيدخل اللام عليها كما يضاف فى مثل هذا الحال، كقوله:

علا زیدنا یوم *** النقا رأس زیدکم

مع أن الظاهر عدم التزامهم بالتأويل المذكور فيه.

إذا عرفت ذلك، نقول: هذا القائل إن أراد هذا المعنى فهو حق لا ينبغي أن يقابل إلا بالقبول، إذ لا بد لبيان التعدد من دال عليه من الأداتين أو غيرهما مما يفيد فائدتهما. و إن أراد أنهما يدلان على أحد المعنيين و مدخولهما على المعنى الآخر فهو واضح الفساد إذ هما حرفان، و أين الحرف من إفاده معنى الاسم.

هذا، على أن كلا من الحرف و مدخوله إن دل على أحدهما المعين، و الآخر على الآخر المعين فهو ترجيح بلا مرجح، و إن دل كل على أحدهما على وجه الترديد فهو باطل كما بينه العم (٢) رحمه الله فى رد صاحب المفتاح (٣)، فلاحظ كلامه إن شئت، و تأمل فيه.

ص: ٩٩

١- ١) فى الفصول الغرويه: ٥٦. (مجد الدين).

٢- ٢) الفصول: ٥٣. (مجد الدين).

٣- ٣) و هو أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد بن على السكاكى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ صاحب مفتاح العلوم.

التوريه العرفيه مما يشهد بها الوجدان وقد استعملتها العرب، و نطق بهامستفيض الأخبار، و لكن تطبيقها على القواعد العلميه لا يخلو عن صعوبه إذمناها- كما عرفت- على أن يفهم السامع معنى يريد غيره، و لا- نتصوّر من الإراده في المقام إلا- ما يريد إفهامه، فإن كان مطابقا للواقع كان صدقا و إلا كان كذبا، و لا واسطه بينهما حتى يصحّ بها تثليث القسمين، أو يجعل مرتبه من الكذب هي أخفّ قبحا من غيرها، أو مرتبه من الصدق لا تجوز إلا مع الضروره.

و بالجملة، الصدق و الكذب قسمان من الاستعمال، و الاستعمال- كما عرفت- لا معنى له إلا الإفهام، فإذا قصد إفهام غير الواقع فقد تحقّق موضوع الكذب، و لا يبقى محلّ لإرادته غير المستعمل فيه، و لكنها- كما عرفت- أمر وجداني، فهل المراد بها إخطار المعنى الآخر، أو عقد القلب عليه، أو الكلام له حقيقه أخرى في النفس (1) و اللفظ كاشف عنه كما تقوله الأشاعره؟ ووجه لا تطمئن النفس بشيء منها.

و قد نقل لي جمع من أصحابنا عن أستاذ والدي صاحب البدائع- طاب ثراهما- أنه كان يحكم بكونها كذبا، و يقول: إنها تبتنى على الكلام النفسى الباطل عند الشيعه، و لكنها- كما عرفت- أمر وجداني، فالشأن في معرفه حقيقتها، لا المكابره في إنكارها، و بطلان الكلام النفسى مطلقا غير معلوم، و للكلام عليه محلّ آخر، و هذا أحد مشكلات العلم التي لم أفدر على حلّها، و لعلّ

ص: ١٠٠

١- ١) و هي الكلام النفسى الّمدى قالت به الأشاعره، و قيل في ذلك: إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنما *** جعل اللسان على الكلام دليلا (مجد الدين).

غيرى يهتدى إلى ما خفى علىّ، أو يحدث الله بعد ذلك أمرا.

القول فى مباحث الحقيقه والمجاز

إشاره

لا يخفى أنّ من أهمّ ما يترتب على ما حقّقناه فى مسألتى الوضع و الاستعمال معرفه حقيقه الذى يسمّى بالمجاز، و لنقدّم قبل بيانه خلاصه ما وصل إلينا من كلام محقّقى علماء الأصول و البيان، و نقول:

قالوا: إنّ اللفظ إن استعمل فيما وضع له فهو حقيقه، و إن استعمل فى غيره بعلاقه معتبره مع قرينه معانده فهو مجاز، و إلاّ فهو غلط.

و المحققون من علماء البيان زادوا قسما آخر، و هو الكنايه، و عرّفوها بلفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته، فأخرجوها عن حدّ الحقيقه بكونها مستعمله فى غير ما وضع له، و عن المجاز لاعتبارهم فيه القرينه المعانده، و جعلها بعضهم من أقسام الحقيقه.

ثمّ اختلفوا فى وضع المجازات على أقوال، فالجمهور - كما فى الفصول - «على أنّها موضوعه بالوضع التأويلى التعيينى النوعى، و أنّ صحته متوقفه على نقل النوع، و خالف فى ذلك شردمه، فاعتبروا نقل الأحاد، و يلزمهم أن تكون المجازات التى أحدثها فصحاء المتأخرين و غيرهم غلطا، و هو غلط».

«و ربّما فصيل بعض الأفاضل بين الألفاظ التى ضبطوا معانيها المجازيه كالحروف و صيغ الأمر و النهى و بين غيرها، فاقترصر فى الأول على القدر المنقول دون الثانى» (١) انتهى. و ربّما يقال بأنه لا يحتاج المجاز إلى وضع آخر، بل هو موضوع بنفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقى، فإذا وضع له اللفظ فقد وضع لجميع ما يناسبه، و توجد

ص: ١٠١

فيه العلاقة معه، فهو يشبه لوازم الماهيات التي لا تحتاج إلى جعل، بل لا يعقل جعلها، وإنما تجعل يجعل ملزوماتها.

وقد يقال بأنّ المجازات لم تنلها يد الوضع لا- أصاله و لا تبعاً، بل جواز إطلاق اللفظ على ما يناسبه طبعي، وهذا نظير ما عن بعضهم في مسأله استعمال اللفظ في نفسه.

و يظهر هذا الوجه من الفصول، مع زياده قوله: «إنه مبني على المسامحهو التأويل في الوضع الأصلي» (١) و ستعرف البحث في معنى التأويل الواقع في كلامه، و في كلام المشهور.

و لبعض (٢) المؤسسين في كتابه المسمّى ب«تشریح الأصول» كلام مسهب في هذا المقام، و لا يخلو بظاهره عن اضطراب و تهافت.

و حاصل ما كان يذكره في مجلس الدرس: أنه رجوع عن عموم التعهد بالوضع الأول في استعمال خاص، و أنه لا فرق بين النقل و المجاز إلا أنّ الأول عدول كلّي عن الوضع الأول، و الثاني في خصوص استعمال خاص لا في سائر الاستعمالات.

و منه يعلم أنّ وضع المجازات شخصي يقع بوقوع المجاز، و بيانه إنّما هو بقرينه واحده جامعه للمعاندية و المعينية، أو بقرينتين: إحداهما معانده للحقيقه، و الأخرى معينه لإحدى المجازات.

و أثر التكلف ظاهر على هذه الوجوه، بل كثير منها ممّا يقطع بفساده، فلو حلف الإنسان بغموس

(٣) الإيمان على أنّ واضع اللغة لم يكن يعرف هذه العلائق حتى يضع لكل نوع منها وضعاً جديداً لم يحدث، و لم تلزمه الكفاره، بل و لو حلف

ص: ١٠٢

١-١) الفصول الغرويّه: ٢٥.

٢-٢) هو الشيخ على النهاوندي مؤسس أساس التعهد في الوضع. (مجد الدين).

٣-٣) هي اليمين الكاذبه الفاجره. لسان العرب ١٥٧: ٦ (غمس).

على أنه لم يصدر منه وضع آخر لكان كذلك.

و ما ذهب إليه صاحب التشریح فیبعده، بل يشهد بفساده القطع بأن استعمال المجاز ليس بتعهد خاص شخصي، بل هو أمر مرتكر في ذهن السامع قبل سماعه هذا اللفظ، قد استعمله آباؤه من قبل كذلك.

و أمتن هذه الطرق ما تقدّم عن صاحب الفصول، و لكن يتّجه عليه أنّ دلالة الألفاظ ليست بذاتيه، بل هي جعليه، و ليس الجعل إلاّ الوضع، فكيف يعقل أن تدلّ على معنى بدونه، و القرينه من شأنها نفى المعنى الموضوع له لا إثبات الوضع لغيره إلاّ- أن بيتني قوله: «مبنى على المسامحة و التأويل» على المسامحة هو التأويل، و يرجع إلى ما سنينته لك إن شاء الله. و لصعوبه إثبات الوضع للمجازات التزم جماعه بأنّ دلالتها ليست وضعيه، فوقعوا في تكلفات هي أشدّ و أبين فسادا ممّا وقع فيها إخوانهم من قبل، كما لا يخفى على من راجع هدايه- الجّد- العلامه، و غيره من الكتب المبسوطة.

و لمعرفة حقيقه الحال في المجاز مسلک آخر- يطابقه الوجدان، و يعضده البرهان، و لا يعرض على ذهن مستقيم إلاّ قبله، و لا على طبع سقيم إلاّ رفضه (١)- و هو أنّ تلك الألفاظ مستعمله في معانيها الأصليّه، و مستعملها لم يحدث معنى جديدا، و لم يرجع عن تعيّده الأول، بل أراد بها معانيها الأولى بالإرادها للاستعماله على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتى الوضع و الاستعمال أصلا. بيانه: أنّ الطبع السليم يشهد بأنّ القائل: «إني قاتلت اليوم أسدا هصورا» (٢) و «قابلت أمس قمرا منيرا» و هو لم يقاتل إلاّ رجلا شجاعا مشيحا، و لم

ص: ١٠٣

١- ١) الرفض: الطرح. (مجد الدين).

٢- ٢) أسد هصور: الأسد الشديد الذي يفترس و يكسر. الصحاح ٨٥٥: ٢، لسان العرب ٢٦٥: ٥ (هصر).

يقابل إلا- وجها صبيحا لا يريد إلا إلقاء المعنى الأصلي الموضوع له على السامع، وإفهامه إياه و إن لم يكن مطابقا للواقع، و لم يكن ذلك منه على سبيل الجدّ.

و قد عرفت سابقا أنه لا معنى للاستعمال إلا ما أريد إفهامه للسامع و إلقاءه عليه، سواء كان صدقا أو كذبا، جدّا أو هزلا، بأى داع سنح و غرض اتفق.

و لو لا- إرادته معانى هذه الألفاظ لما كان موقع للتعجب عن محبوبته إذا ظلمته عن الشمس (١)، أو زارته آخر الشهر (٢)، و لا لليأس من رجوع محبوبه (٣)، و لا لتكذيب الناس إذا رجع (٤)، و لا للمفاخره مع قمر السماء بأنّ قمره معدّل بلا تعديل، و أنه لا ممثّل له و لا مثيل (٥)، و لا للتعجب عن عدم ذهاب الدجى مع طلوع

ص: ١٠٤

١- ١) قامت تظّلنى و من عجب *** شمس تظّلنى من الشمس أولها: قامت تظّلنى من الشمس نفس أعزّ علىّ من نفسى (مجد الدين)

٢- ٢) زارتك فى ليل سرار و من أبصر بدرا آخر الشهر

٣- ٣) يؤيسنى من لقائك قولهم بأنه لا رجوع للقمر (١)

٤- ٤) رجعت فأحييت الغرىّ و أهله و كذّبت قول الناس لا- يرجع البدر (٣-٤) إنّ الخمسه المتحيره من السيّارات السبعه لها رجوع إقامه و استقامه، و القمر لا رجوع له و لا إقامه، فقال: إنّ رجوع بدرى دليل على كذب أهل الهيئه حيث قالوا: لا رجوع للقمر. (مجد الدين).

٥- ٥) قل للسماء دعى الفخار فإنّ ذا قمرى بغير ممثّل و مثيل قمر السماء معدّل بثلاثه و معدّل قمرى بلا تعديل إنّ أهل الهيئه و الفلك احتاجوا فى ضبط حركه القمر إلى ثلاثه تعديلات، و أثبتوا له أفلاكا كالحامل و الجوزهر، فقال طاب ثراه: إنّ قمرى خير من قمر السماء، لأنّه معدّل من غير احتياج إلى تعديلات ثلاثه و لا- أفلا- ك متعدده. (مجد الدين). الحامل و الجوزهر من مصطلحات أهل الهيئه. انظر: مفاتيح العلوم: ٢٢٠، و كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٣٥٦ و ٤٠٧.

الشمس على رمح (1)، إلى غير ذلك مما لو عدّناه لأفضى بنا إلى الإسهاب، والخروج عن موضوع الكتاب.

ولهذا إذا سمى الشجاع أسدا سمى صوته زئيرا، وولده شبلا، ومحلّه خيسا، أو الجميله ظيبه سمى صوتها بغاما، وولدها خشفا، ودارها كناسا، بل لو خالف هذا النظام فقال: «رأيت أسدا يتبعه طفله» أو «ظيبه تحمل طفلها» لكان أدون في الفصاحه مراتب من قوله: «رأيت أسدا يتبعه شبله» أو «ظيبه تحمل خشفها» بل ربّما عدّ من مستبرد التعبير، وسمح الكلام إلا أن تجبره جهات أخرى، ولا وجه لجميع ذلك إلا أنّ المقصود منها المعانى الأصلية، وهذا ظاهر لدى الخبير بحقائق فنّ البيان و صناعه البديع، و كتابنا هذا موضوع فى فن أصول الفقه لا فى فنون البلاغه كى يتّسع لنا المجال فى سرد الشواهد و الأمثال، و لكننى لم أملك عنان القلم و ما عليه جناح حتى أثبت قول ابن معتوق فى محبوبته و قد روّعها الصباح:

و تنهدت جزعا فأثر كّفها *** فى صدرها فنظرت ما لم انظر

أقلام ياقوت كتبن بعنبر *** بصحيفه البلور خمسه أسطر

نشدتك و الإنصاف إلا نظرت إلى قوله: و نظرت ما لم انظر، و تأملت فى

ص: ١٠٥

١- ١) لقائل: بدا وجهه من فوق أسمر قدّه *** و قد لاح من ليل الذوائب فى جنح فقلت عجيبا كيف لم يذهب الدجى *** و قد طلعت شمس النهار على رمح

السبب الذي أوجب له العجب فهل ضرب المرأة الجميله المختضب صدرها ضربا يسود موضع الضرب منه، و هو أمر مبذول لعله أو غيره نظر إلى أمثاله كثيره، أو هو حقيقه كتابه أقلام الياقوت خمس أسطر بالعنبر على البلور، و أين موضع هذه البلاغه التي تأخذ بمجامع القلب، و هذه الملاحه التي تسحر اللب، فهل هو في مجرد وضع الأقلام موضع الأصابع، و لفظي العنبر و البلور موضعي السواد و بياض الصدر، أم في وضع معاني هذه الألفاظ في موضع معاني تلك؟ ثم إذا قرع سمعك قول الوأواء (١) [الدمشقي](#) في محبوبته لما جرت دموعها على خديها، و عضت أناملها حذر الفراق:

فاستمطرت لؤلؤا من نرجس و سقت

وردا و عضت على العناب بالبرد

أي صورته تصوورها هذه الألفاظ في مرآه ذهنك فتسكرك بلا راح، و تطربك بلا سماع، هل إمطار اللؤلؤ من النرجس، و سقى الورد، و عض العناب بالبرد، أم تلك الحاله المحزنه المشجيه، أعني امرأه تبكي، و تعض أناملها؟ إن كان الثاني و كان هذا حكم إنصافك، فقد أخطأت أنا و لم يحسن الوأواء، و إن كان الأول فقد أحسن نظما و أحسنت فهما، و أنت - أعزك الله - إذا أعطيت التأمل حقه فيما نبهناك عليه في هذا المثال، و جعلته نموذجا لنظائره من صنوف الاستعمال علمت علما لا يشوبه شك، و لا يحوم حول حماه ريب، أن المجاز ليس وضع اللفظ محل اللفظ، بل هو وضع المعنى محل المعنى، و هذا هو الذي يورثه الملاحه، و يوجب لها المبالغه و إخوانها من نكات الصنائه، و إلا فالألفاظ متكافئه غالبا، و لفظ الخد ليس بغريب و لا بثقيل على اللسان و هو

ص: ١٠٦

(١-١) الوأواء، بفتح الأول، و سكون الثاني، و فتح الثالث، و سكون الرابع، شاعر معروف من أهل دمشق. (مجد الدين).

بمعناه أحق، ودلالته عليه أوضح، فلأمر ما عدل عنه إلى الورد؟ تأمل فيما قلناه، تجده واضحا إن شاء الله.

(فصل)

وليت شعري ما ذا يقول القائل بأن اللفظ مستعمل في غير معناه في مثل قوله: هو ملك بل ملك، و فلان شجاع بل أسد؟ وكيف يمكن أن يكون المراد من الملك-بالفتح- والأسد، الملك-بالكسر- والشجاع؟ وقد ذكرهما أولا و أضرب عنهما، و ما ذا يقول في الاستعمالات التي يصرح فيها بنفي المعنى الحقيقي، كقوله تعالى: ما هذا بشر إن هذا إلا ملك كريم (١) على أظهر الوجهين فيه، و كقولك: ليس هذا بوجه بل هو بدر، و ليس هذه كف بل هي بحر؟ و ما ذا يقول في مثل قولهم: يا أخا البدر، و يا أخت الشمس و نحوهما؟ كقوله:

حكيت أخاك البدر عند تمامه *** سنا و سناء مذ تشابهتما سنا (٢)

مما لا يمكن فيه تفسير شيء من المضاف و لا المضاف إليه بغير معناه إلا بتكلف يمجه السمع، و ينبو عنه الطبع (٣).

و في مثل قوله-من الوافر:-

و في ديباجتيه فتيت مسك *** يقال له بزعم الناس حال

و في مثل قوله-من البسيط:-

يا من يريني المنايا و اسمها نظر *** من السيوف المواضي و اسمها مقل

ص: ١٠٧

١-١) يوسف: ٣١.

٢-٢) أي: أربعة عشر على حساب الجمل وجه المشابهة: فلك أربع عشره سنه، و للقمر أربع عشره ليله. (مجد الدين).

٣-٣) أي: ياباه السمع و لا يقبله الطبع. (مجد الدين).

إلى غير ذلك من الموارد التي تنيف على الألوف بل على آلافها مما إذا أطاعهم التكلّف في واحد منها عصاهم في عشره، وإذا فتح لهم باب التأويل في عشره أرتج عليهم الباب في الف، وقد سبقت أمثله لذلك، منها:

تبدّت و مرآه السماء صقيله *** فأثر فيها وجهها صوره البدر

و إذا كان الشاعر يصحّ له إنكار البدر، و دعوى أنّ البازغ في السماء هو صوره محبوبته، فما ذا يمنع من دعوى أنّ ذلك البدر هي بعينها، فينفى التعجّب إذا زارته ليلاً قائلاً: و لا عجب فالبدر بالليل يطلع، و يتعجّب إذا رآته نهاراً قائلاً:

و من عجب أن يطلع البدر نهاراً.

فكأنّ القوم قصرت أنظارهم على مثل: أسد يرمى. و نحوه، و غفلوا عن هذه الأمثله و أمثالها(١).

(فصل)

و لعلّك تقول: إنّ المجاز-على ما ذكرت-كذب، و تغفل من الفرق بين الإراده الجدّيّه و الاستعماليه.

و بيانه: أنّ الكذب الّذى هو قبيح عقلاً و محظور شرعاً هو الّذى يكون الغرض منه إلقاء السامع في خلاف الواقع، و إغراءه بالجهل، و تصديقه بمعنى اللفظ، و تكون إرادته الجدّيّه الواقعيّه مطابقه لإرادته الاستعماليه.

و أما في المجاز فليس الغرض من إلقاء المعنى إلى السامع إلاّ مجرّد تصوّره له من غير أن يريد تصديقه و اعتقاده به، و لهذا يأتي بالقرينه التي سمّوها ب

ص: ١٠٨

١-١) لهذا البحث تتمه يلاحظ الملحق بالرساله.(منه طاب ثراه). و الظاهر أنها سقطت من الملحق فلم نعر عليه.

(المعانده) لزعمهم أنها تعاند الحقيقه، و في الحقيقه هي تعاند الإراده الجدّيه، فهو يأتي بها، لأنه لا غرض له إلا بنفس الاستعمال و تصوّره لمعناه، و يتعمّد الكاذب تركها لأنه يريد تصديق المخاطب به لغرض له هناك وراء تصوّر السامع و صرف الاستعمال، فالمجاز إلى الكذب ما هو و ليس به، و ليس هذا ببدع في المجاز و لا بأمر تختص به، بل سبيله سبيل أشباهه من نكات الصناعه و تفتنات البلغاء كالمراجعه (١) فكم تقول: قال لي الدهر كذا، فقلت له كيت و كيت، و لم يجز بينكما حديث قط.

و كالتجريد فإنك تجرّد من نفسك شخصا تخاطبه و يخاطبك، و تنقل المفاوضه بينكما و لا واقع لها أصلا، و إنما يتّضح الحال بالإكثار من الشاهد و المثال، و به تخرج عن موضوع الكتاب، و لا يسعه المجال، و يغنيك عنه تتبع ما للبلغاء من المنظوم و المنثور.

قال أحد شعراء اليتيمه:

أ رأيت ما قد قال لي بدر الدجى *** لّمّا رأى طرفي يطيل هجودا

حتّام ترمقني بطرف ساهر *** أقصر فلست حبيبيك المفقودا (٢)

متى وقع هذا الخطاب، و بأيّ لغه كان الجواب، فهل تسمح نفسك أن تسمّى هذا القائل كاذبا و الكاذب ممقوت، و قد أحسن هذا و أجاد، أو تعتقد صدقه فتكون بمراحل عمّا أراد؟ و بالجملة، من أراد تنزيه جميع كلام الفصحاء من الكذب الاستعمالي فقد ا

ص: ١٠٩

١-١) و كقول الشاعر: و قلت لبدر التّم تعرف ذا الفتى فقال نعم هذا أخي و شقيقى (مجد الدين)

٢-٢) البيتان لأبي الفتح علي بن محمد الكاتب البستي، راجع يتيمة الدهر ٤:٣٠٨.

حاول صعباً، بل رام ممتنعاً، فحال المجاز حال غيره من مذاهب البلغاء، ويشبه من هذه الجهة ما يتكلم به على سبيل المزاح و
المجون (١)، ولهذا قال الفقهاء:

إنَّ المبالغه ليست بكذب كغيرها من هزل الكلام و مجونه.

(فصل)

و مما ذكرنا في المجاز يتضح الحال في الكنايه، و يستغنى به عن تلك التكلّفات و التطويلات المملّه المذكوره في كتب الأصول
و البيان، و أنّ الحال فيها كالحال في المجاز بعينه، و الألفاظ فيها مستعمله في معانيها الحقيقيه بالإرادها للاستعماليه، و الغرض الذي
يعبّر عنه بالإرادته الجديده هو الملزوم.

و من الغريب ما ذكره في الفرق بينها و بين المجاز من لزوم القرينها المعانده فيه و عدمها فيها مع أنّ الحال فيهما واحد، لأنّ
السامع إن كان عالماً بالعرض الأصلي، و عدم مطابقته مع الاستعمال فهو يستغنى عن القرينه فيهما معاً، و إلاّ فهي لازمه في الكنايه
لزومها في المجاز بعينه، فمن قال: «زيد طويل النجاد» (٢) كنايه، و كان السامع بليدا يزعم أنه يريد الإخبار عن طول النجاد (٣) فلا
بدّ أن ينصب له قرينه تدلّه على أنّ المراد طول قامته، و أنه لم يشتمل سيفاً طول عمره، و لم يصاحب عاتقه نجاد قط.

و من هذا يظهر خطأ من جعل الكنايه قسيماً للحقيقه و المجاز، و ثلثهما بها،

ص: ١١٠

١- ١) مجن مجونا فهو ماجن: من لا يبالي قولاً و لا فعلاً. القاموس المحيط ٤: ٢٧٠، مجمع البحرين ٦: ٣١٤ (مجن).

٢- ٢) من ألفاظ المدح عند العرب، قولهم: فلان طويل النجاد، أو كثير الرّماد، كنايه عن طول القامه، و كثرها الضيافه. (مجد الدين).

٣- ٣) نجاد: حمائل السيف. القاموس المحيط ١: ٣٤٠، الصحاح ٢: ٥٤٣ (نجد).

و قال فى تعريفها: إنها استعمال اللفظ فى غير ما وضع له مع جواز إرادته منها (١).

(فصل)

و هذا الذى قررناه فى المجاز غير الذى ذهب إليه السكاكى فى الاستعاره من الحقيقه الادعائيه لأن ما ذكرناه يعمّ مطلق المجاز مرسلًا كان أم استعاره، و السكاكى يقول بمقالته فى خصوص الاستعاره، و لم يظهر لى إلى الآن وجه للفرق يدعو مثل هذا الأستاذ إلى التفصيل، فقولك فى مريض - يئس من برئه الأطباء، و انقطع من شفائه الرجاء - هذا ميت، كقولك ذلك فىمن لا يرجى نفعه و لا يخشى ضره، و قولك فى متاع نفيس ينفق فى السوق: هذا ذهب، كقولك ذلك فيما يشبه الذهب بعينه.

و بيالى أن بملاحظه مجموع كلامه فى المفتاح يظهر أنه يعم مذهبه فى مطلق المجاز، و إنما خصّ الاستعاره بالمثل لأنها من أشهر أقسامه و أهمها، فليراجعه من شاء. و من البعيد من مثله أن يفرّق بينهما من غير فارق أصلاً، إذ الادعاء الذى بنى عليه مذهبه ممكن فى جميع أقسام المجاز، و أى فرق فى إمكان ادعاء فرد آخر للميت و الذهب - فى المثالين المتقدمين - إذا كان بعلاقه الأول، أو بعلاقه التشبيه.

و عمده الفرق بين المقالتين هى أن السكاكى يبنى مذهبه على أن التصرف فى أمر عقلى، و أن المستعير يدعى أن للمشبه به فرداً آخر و هو المستعار له، و يجعل مقالته غرضاً لسهام الانتقاد و الاعتراض عليه، بأن اللفظ موضوع للفرد الواقعى لا الادعائى فيعود الاستعمال إلى المجاز اللغوى، و ما ذكرناه لا يبنى

ص: ١١١

(١ - ١) انظر الفصول الغرويّه: ٢٨.

على الادعاء بهذا المعنى أصلاً، ولهذا تأتي الاستعارة في غير الكليات كالإعلام الشخصي، فنقول- في ولد زيد إذا كان يشبهه- هذا زيد، وفي الجواد: هذا حاتم، مريداً به الطائي المعروف، من غير تخصيص له بما فيه نوع وصفه كالمثال الثاني، ولا حاجة إلى ما تكلفه التفتازاني بقوله: «إن المستعير يتأول في وضع اللفظ، ويجعل حاتم كأنه موضوع للجواد، وبهذا التأويل يتناول الرجل المعروف من قبيله طي و الفرد الغير المتعارف و هو الرجل الجواد» (١).

و حسبك شاهداً على فساد هذا التكلف، وعلى صحة ما قلناه وجدانك عند الاستعمال، فإنك تريد به مبالغته أن هذا الجواد هو ذاك الطائي بعينه.

رجع إلى انتقاد مذهب السكاكي.

و كيف يكون المراد من الاستعارة ادعاء فرد آخر من جنس المشبه به؟! وكثيراً ما ترى في مליح الكلام ترتيب آثار الفرد المتعارف عليها، كقول من بات محبوبه عنده، وزعم أن الليل فقد بدره، و بات ينشده:

أما درى الليل أن البدر في عضدى..... و أمثال هذا الاستعمال شائع جداً كما تقول في موت عالم: كيف لا تظلم الدنيا و قد فقدت الشمس أو انخسف البدر، و نحو ذلك.

و من الغريب أنه هدم مبناه، و التزم بالمجاز اللفظي في نحو «و إذا المنيهاً نشبت أظفارها» (٢) و غيره مما يسميه البيانيون الاستعارة بالكناية، و من حقها- على أصولهم- أن تسمى التشبيه بالكناية لأن شرط الاستعارة عندهم أن يطوى ذكر المشبه بالكناية، و هنا عكس الأمر فحذف المشبه به و اكتفى عن أداه التشبيه

ص: ١١٢

١- ١) شرح التفتازاني على التلخيص (المطول): ٣٦٣، (و المختصر): ٢: ٧٤، و حكاة في الفصول الغرويّة: ٢٦.

٢- ٢) حكاة في الفصول الغرويّة: ٢٧.

بلازم التشبيه، و مع ذلك فللسكاكى الفضل و لا نبخسه حقّه و لا ننكر سبقه، فله حسن الاختراع، و لنا حسن الاتّباع.

و لعمرى أنّ علماء البيان لم ينصفوا السكاكى فى هذا المقام حيث أنكروا عليه هذا الادّعاء، ثم جعلوه محورا يدور عليه معظم أحكامهم فى بحث الاستعاره، فمنعوها فى الأعلام معلّين ذلك بأنها تقتضى إدخال المشبه فى جنس المشبه به، و لا يمكن ذلك فى العلم لمنافاته الجنسيّه.

و ربّما قالوا بمقالته بعينها مع تغيير اللفظ كقولهم: إن الاستعاره يفارق الكذب بأنها مبنية على التأويل بدعوى دخول المشبه فى جنس المشبه به، و لا معنى لهذا التأويل إلا أن يؤول إلى ذلك.

و ربّما صرّحوا به بلفظه كقولهم: و الشرط فى حسن الاستعاره أن لا يشم رائحه التشبيه لفظا لأن ذلك يبطل الغرض من الاستعاره أعنى ادّعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبع الماهر، و لا تنس قولهم: إنّ الاستعاره مبنية على تناسى التشبيه، و تأمّل فى معنى التناسى أوّلا ثم فى السبب الداعى إليه، إلا أن يقال: إنّ المحقّقين منهم لم ينكروا الادّعاء الذى يدّعيه، و إنما أنكروا عليه خروجه بذلك عن المجازيّه.

(فصل) و لا نكثر بأن تسمّى ما ذكرناه إنكارا للمجاز أصلا، و لا نتحاشى عنه بعد ما ذهب إليه الأسفرائينى من المتقدّمين و إمام العربيه غير مدافع عنه و لا مختلف فيه أعنى الشيخ أبا على الفارسى (1)، و لكن ينبغى أن تعلم أنه كما يصح

ص: ١١٣

١ - ١) هو الفاضل الأقدم، و الإمام الأعظم حسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان بن أبان المكنّى ب(أبى على) المشتهر بهذه الكنيه: الفارسى، النحوى الشيعى المشهور، المتولّد سنة ٢٨٨، المتوفى سنة ٣٧٧، و كان عمره ٨٩ سنة. (مجد الدين).

على مذهبنا ذلك يصحّ معه أيضا قول تلميذه ابن جنى، و هو أنّ أكثر لغه العرب مجازات، و أنه لا اختلاف بين هذين الإمامين، و لا تناقض بين القولين، و لا أظنّك تحتاج إلى مزيد بيان إن كنت أتقنت ما أسلفنا فهما و أحطت به علما.

بل يحق لك العجب من قوم تعجبوا من الأسفرائينى، و حاولوا تأويل كلامه بما لا يرضى به كما فى إشارات الأصول (١)، و من ابن الدهان حيث قال بعدما نقل عن أبى على هذا القول، ما حاصله: «إنّ العجب كلّ العجب من هذا الإمام كيف أذهب بهاء لغه العرب و رونقها لأنهما قائمان بالمجاز، و شتان بين قوله و قول تلميذه ابن جنى» انتهى.

و كان الأجدد به أن يتعجب من نفسه حيث ترك تعاطى صنعه أبيه، و كانت هى اللاتئقه به، و تكلف العلم و رأس ماله هذا الفهم، و كيف يرضى المنصف بأن يكون ابن من يبيع الدهن اهتدى إلى الواضح البديهي، و هو أن العرب تدعو الخدّ بالورد و تعبّر بالغصن عن القد، و خفى ذلك على مثل هذا الأستاذ؟! و لقد وقعت فيما وقع فيه الشيخ أبو على، و ذلك أنى لما ألقيت هذا المذهب على جماعه من الطلبة كانوا يقرءون على كتاب الفصول فى النجف الأشرف سنه (١٣١٦) لم يلبث حتى اشتهر ذلك منى فى أندية العلم و مجالس البحث فتلقته الأذهان بالحكم بالفساد، و تناولته الألسن بالاستبعاد.

و عهدى بصاحبى الصفى و صديقى الوفى و حيد عصره فى دقه الفهم و استقامه السليقه و حسن الطريقه العالم الكامل الربانى الشيخ عبد الله الجرفادقانى (٢) - رحم الله شبابيه، و أجزل ثوابه - سمع بعض الكلام على فأدر كته شفقه الأخوه، و أخذته عصبية الصداقه، فأتى دارى بعد هزيع (٣) من الليل و كنت

ص: ١١٤

١- ١) إشارات الأصول ج ١ ورقه ٩-١٠.

٢- ٢) أى: الكلبيكانى، انظر الذريعه - للعلامة الشيخ آقا بزرك الطهرانى - ١٦: ٢٣٤-٩٢٢.

٣- ٣) معنى هزيع من الليل أى: طائفه، و هو نحو من ثلثه أو ربعه. الصحاح ٣: ١٣٠٦ (هزيع).

على السطح، فلم يملك نفسه حتى شرع بالعتاب وهو واقف بعد على الباب، وقال: «ما هذا الّذى ينقل عنك و يعزى إليك؟» فقلت: «نعم و قد أصبت الواقع و صدق الناقل» فقال: «إذا قلت فى شجاع إنه أسد فهل له ذنب؟» فقلت له مداعبا: «تقوله فى مقام المدح و لا خير فى أسد أبت» ثم صعد إلىّ، و بعد ما أسمعنى أمضّ (١) الملام ألقىت عليه طرفا من هذا الكلام، فقبله طبعه السليم و ذهنه المستقيم، فقال: «هذا حق لا معدل عنه و لا شك فيه» ثم كتب فى ذلك رساله سمّاها (فصل القضاء فى الانتصار للرضا) و من ذلك اشتهر القول به، و قبلته الأذهان الصافيه، و رفضته الأفهام السقيمه.

و من يك ذا فم مرّ مريض يجد مر به العذب الزلالا (٢) و أنت إذا تصفّحت كتب المحقّقين كالفصول و هدايه المسترشدين وجدت هذا المعنى مرتكزا فى أذهانهم، و لكن تقريره بواضح البيان و إثباته بقائم الحجوه البرهان كان مدّخرا لنا فى حقيقه (٣) الزمان. (فصل) و كأنتى بك و قد زعمت أنى قد أطنبت فمللت، و لم تدر أنى قد سهلت لك الوعر (٤)، و أوضحت لك الطريق، و أرحتك عن تلك التطويلات المملّه التى ذكروها فى تعداد العلائق المجوّزه لاستعمال المجاز، و ما تجده فى المفصّلات من علائمها و علائم الحقيقه، و عن الدور و الجواب عنه بالإجمال و التفصيل، و عن البحث فى موارد كلّ من قاعدتى أصاله الحقيقه، و أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه

ص: ١١٥

١ - ١) المضّ: الحرقه. لسان العرب ٢٣٣: ٧.

٢ - ٢) البيت من قصيده لأبى الطيب المتنبى. (ديوان المتنبى ٢٢٨: ٣) و فيه: الماء، بدل العذب.

٣ - ٣) بالفارسيه: خورجين. (مجد الدين).

٤ - ٤) الوعر: ضد السهل. القاموس المحيط ١٥٤: ٢ (وعر).

والمجاز إلى غير ذلك من المباحث الكثيره المبتنيه على ثبوت المجاز بالمعنى المعروف.

و أما علائق المجاز فإنما يهّم أمرها من يزعم أنه استعمال فى غير ما وضعه الواضع، فيطلب مواضع الرخصه، أو يلتمس عذرا عن مخالفته، و مندوحه عن الاحتياج إلى وضعه.

و بما عرّفناك ظهر أنه استعمال فيما وضعه الواضع، و مطابق للغرض الداعى إلى الوضع، و لا يحتاج فيه إلا إلى نكته محسّنه للاستعمال، و بدونها لا- يكون غلطابل قبيحا إذا لم يكن عن جهل أو خطأ، و النكات المحسّنه لا حصر لها، و الموارد تختلف اختلافا شديدا، هذه علاقه التشبيه و هى من أشهرها و أحسنها، ترى الاستعاره بها حسنه فى مورد خشنه فى آخر، يقبلها الطبع تاره، و ينبو عنها أخرى، و ربّما لا- تكون علاقه أصلا أو كانت و لم تكن كافيه، فبالاستعمال و التكرار تقوى العلاقه و يزاح الاستهجان، حتى أنّ عمى العلامه- أعلى الله مقامه- عدّ من العلائق علاقه الاستعمال، و قال: «لم أف على من تتبه له» (1) فراجع كلامه إن شئت، تجده قد أحسن فيه ما شاء.

و كثيرا ما كنت أقول لإخوانى الأدباء من أهل العراق: إن أقلّ ما يجب على من اخترع استعاره هذين الحيوانين القبيحين- أعنى العقرب و الحيه- للأصداغ و الشعور ألف سوط، و لكنهما الآن كأنهما من الأصول الموضوعه فى الصناعه و من أحسن التشبيه، و ربّما لم تكن بين المعنيين علاقه أصلا، فيحسن الاستعمال وقوع لفظ آخر قبله أو بعده كما فى علاقه المشاكله، و قد يعبّر عنها بعلاقه المجاوره، و هذه العلاقه مما أعياء علماء البيان و الأصول أمرها، و أكثر و من الكلام عليها.

ص: ١١٦

ولا يخفى على الخبير بأن مجرد المجاوره لا يحسن الاستعمال، بل لا بدّ من انضمام خصوصيات إليها، وشرحها لا يناسب المقام، وربما يحسنه مجرد الاشتراك اللفظي كما في قوله -وقد أخذته حمى النوبه-: «و هل يبقى الأمير بغير نوبه» والنوبه بمعناها الآخر هي الطبول التي تضرب للأعمراء في أوقات معيّنه من الليل والنهار، وهذا قسم من نكات البديع، بديع في بابه، فائق على أتباعه، وهو من النكات العشر التي استخرجتها وسمّيتها: (المغالطه اللفظيه) والمتأخرون من علماء البديع ذكروا جمله من أمثلتها في صناعه التوريه و هي بمعزل عنها، ولهاشواهد مليحه، ولا يناسب المقام ذكرها، ولكن لا -أملك عنان القلم عن رسم قول القائل (١) -في بحر المجتث-:

يا بدر أهلك جاروا *** و علموك التجري

و حرّموا لك وصلّى *** و حلّوا لك هجرى

فليفعلوا ما يشاء و *** افانهم أهل بدر

وقد أحسن ما شاء و أجاد في الصنعه، ألا تراه استعار البدر لمحبوبه أولاً، وجعل أهله أهل بدر، ثم بالمغالطه اللفظيه نزل عليهم المنقول من قوله صلّى الله عليه و آله: (يا أهل بدر افعلوا ما شئتم فقد غفر لكم) (٢).

وربما يحسن الاستعمال بغير هذه و تلك، ألا ترى أنه لو أراد أحد أن يقول

ص: ١١٧

١-١) و نظيره قول سلطان المحققين خواجه نصير المله و الدين: ما للقياس الذي ما زال مشتهرا للمنطقيين في الشرطي تنديد أما رأوا وجه من أهوى و طرّته فالشمس طالعه و الليل موجود فانظر أيها الأديب كيف اعترض على المنطقيين لقولهم: كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود، إذ لو كان المراد بالشمس الوجه، و بالليل الطره فهل يكون ذلك اعتراضا عليهم كيف و هم لم يقصدوا في قولهم إلا الشمس الواقعيه و النهار كذلك. (ابن المصنف مجد الدين).

٢-٢) صحيح مسلم ٤: ١٩٤-٢٤٩٤، كنز العمال ١٤: ٦٩-٣٧٩٥٧ و ٣٧٩٥٨ باختلاف يسير.

شربت الماء فقال: شربت السماء، صحّ لك من باب التهكم و المزاح و التعريض و نحوها أن تقول مثل قوله، مع أنه لا مناسبة بين الماء و السماء أصلاً، و لم يحسنه إلاّ عدم إحسان الذي قاله قبلك.

و فذلكه المقام: أنّ العلائق ليست بأمر قابله للحصر، بل هي تختلف باختلاف المقامات و الخصوصيات، بل باختلاف اللغات و العادات اختلافاً بيناً، فمن حاول عدّها فقد كلف نفسه شططاً.

و بهذا يتفاخر الفصحاء، و تعرف منازل الشعراء، و منه تظهر قوه جنان الشاعر، و طول باعه، و قدرته على الصنعه، فاستعاره الغيث للسيف لا يقدم عليه إلاّ مثل المتنبي حيث يقول:

... .. و أترك الغيث في غمدي و أنتجع (١) و أما علائم الحقيقه و المجاز، و أصله الحقيقه فلا شك أنّ المعنى الموضوع له يتبادر إلى ذهن السامع إذا كان عارفاً بالوضع ملتفتاً إليه، و لا طريق إلى معرفها لوضع إلاّ بتنصيب الواضع أو أتباعه، أو معرفه ذلك من تتبع موارد الاستعمال.

ثم إنّ الأصل مطابقه الإراده الجديّه للاستعماله لأن الألفاظ إنما وضعت لبيان المقاصد العقلانيه الواقعيه بلفظ مطابق لمعناه و إنما يعدل عنها لدواعٍ أخر لا يصار إليها إلاّ بقريته معانده معها لأنّ في عدم نصبها إخلالاً بالعرض من الوضع فلا بدّ لمن لم تكن له إرادته جديّه كالمزاح و الهازل، أو كانت و لم تكن مطابقه للاستعمال كالمكّنّى أو المستعير و المبالغ من نصب القريته، و إلاّ كان ناقضاً لغرضه.

اللهم إلاّ- أن يكون غرضه تغيير السامع و إفهامه خلاف الواقع أعنى الكذب فمع القطع بعدم الاعتماد على القريته يقطع بالمراد الواقعي، و مع الشك بيني على عدمها كما في نظائرها.

ص: ١١٨

(١-١) صدر البيت هكذا: أ أطرح المجد عن كتفى و أطلبه *** ديوان المتنبي بشرح العكبرى ٢:٢٢٢.

و ستعلم فى محلّه-إن شاء الله-أنّ أصل العدم من الأصول الفطريهالمعتمده عليها عند العقلاء فى أمثال هذا المورد،و هذا هو الوجه فى أصله الحقيقه،و قد أغرب بعض أساتيدنا،فجعل الوجه فيه الوجوب التعبدى من المولى فى بيان طويل لا يناسب المقام نقله.

و إن كان لا-بدّ من تصوّر المجاز بالمعنى المشهور،و تكلف الوضع له فأحسن القول فيه أن يقال:إن اللفظ متى حصلت له خصوصيه مع معنى من المعانى بواسطه الوضع،فلازم ذلك حصولها لما يشابهه بل لمطلق ما يناسبه على ما هو المطرد فى سائر الخصوصيات الحاصله بين الأشياء،فالدّار إذا صارت لزيدو حصلت علاقته الملكيه بينها و بينه فلا بدّ من حصول مرتبه منها بين أولاد زيدو إخوته-مثلا-معها،و على هذا فاللفظ الموضوع لمعنى لا بدّ لوجود مرتبه من الوضع لما يناسبه،و إذا منعت القرينه عن إرادته المعنى الأصلى الّذى وضع له اللفظ تعيّن إرادته أقرب ما يناسبه.اللهم هذا هو التكلف الّذى يثقل على السمع،و ينبو عنه الطبع،و على علاته فهو خير من أكثر ما ذهب إليه،و اعتمد الأفاضل عليه،و يمكنك أن تجعله شرحا لمقال القائل بأنّ جواز المجاز بالطبع.

المجاز المركّب

و كما أثبتوا المجاز فى المفرد أثبتوه فى المركّب أيضا،و حدّه-على ما فى الفصول-«استعمال المركّب أو المركّب المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقه بينهما،و إن كانت العلاقه مشابهه سمّيت استعاره تمثليه كقولهم للمتردّد فى أمر:أراك تقدّم رجلا و تؤخّر أخرى،فيصحّ فيه أن يلاحظ ما يلزم من تقدّم رجل و تأخّر أخرى عاده من التردّد،و عدم ثبات الرأى،فتطلق عليه الألفاظ الموضوعه بإزاء ملزومه بعلاقه اللزوم فيكون مجازا مركّبا،و أن يشبهه حال إقبال المخاطب المتردّدعلى الأمر تاره و إدباره أخرى بحاله من يتردّد فى سلوك طريق فيقدّم رجلا

و يؤخر أخرى بجامع التردد و عدم الثبات، و التدانى إلى المقصود تاره و التباعد عنه أخرى فيكون استعاره تمثليه» (١).

أقول: فعلى ما ذكره- طاب ثراه- لا يختص المجاز المركب بخصوص ما كانت العلاقة فيه المشابهه، بل يكون الحال فيه كما كان فى المفرد، فكما أنّ المجاز فى المفرد مقسوم إلى ما كانت العلاقة فيه المشابهه، فيسمى استعاره، و إلى ما كانت غيرها فيسمى مجازا مرسلًا، فكذلك المجاز المركب إن كانت العلاقة مشابهه سميت استعاره تمثليه أو التمثيل مطلقًا، و إلا كانت مجازًا مركبًا كما اصطلى عليه، و هذا أحسن من تخصيص صاحب التلخيص المجاز المركب بخصوص الأول

(٢).

عاد كلامه.

قال: «ثم إنهم بنوا أمر المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات، فالتزموا القول بأن المركبات موضوعه بإزاء المعانى المركبه، كما أنّ المفردات موضوعه بإزاء المعانى المفردة، و خالف فى ذلك العضدى، فأنكر المجاز المركب رأسًا و خصّيه بالمفرد محتجًا عليه بأنّ المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز إليها، إذ التجوز من توابع الوضع».

«و الحقّ ما ذهب إليه الأ- كثرون من ثبوت المجاز فى المركب، لكنه عندى لا- يبتنى على أن يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته كما زعموه، بل يكفى فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الأفراديه، فإنّ كلّ مفرد من المفردات إذا دلّ على معناه الأفرادى بالوضع فقد دلّ المركب منها على المركب منه بالوضع، إذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مداليل المفردات المشتمله على النسبه، كما أنّ المراد باللفظ المركب هو نفس الألفاظ المفردة المشتمله على النسبه اللفظيه، و كما يجوز

ص: ١٢٠

١- (١) الفصول الغرويّه: ٢٧.

٢- (٢) تلخيص المفتاح المطبوع مع شرح المختصر ٢: ٩٥.

بقاعده الوضع أو الطبع أن يستعمل اللفظ المفرد في غير معناه الأصلي إذا كان بينه وبين معناه الأصلي علاقه كذلك يجوز بالقاعده المذكوره أن يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الأصلي إذا كان بينهما علاقه، وإن لم يكن بين المفردات علاقه فالمركب المستعمل في غير معناه الأصلي مجاز بالنسبه إلى وضع مفرداته».

«فظهر أنه يكفي في مجازيّه المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته، كما أنه يكفي في كونه حقيقه فيه استعمال مفرداته فيما وضعت بإزائه».

«و أما ما التزموا به من أنّ المركبات موضوعه بإزاء معانيها التركيبية بوضع مغاير لوضع مفرداتها، ففساده ظاهر إذ بعد وضع المفردات أعنى الطرفين و النسبها حاجه إلى وضع المركب، لحصول المقصود بدونه، فإنّ وضع الطرفين لطرفي الحكم و النسبه اللفظيه للنسبه الذهنيه من حيث قصد مطابقتها للواقع و كشفها عنه كاف في إفاده ما هو المقصود قطعاً، فلا يبقى هناك حاجه تمسّ إلى وضع المركب».

«و أيضاً لو كان المركب من الطرفين و الإسناد موضوعاً بإزاء المركب من مداليلها لدلّ كلّ جملة خبريّه بحسب وضعها على الإخبار بوقوع مدلولها مرتين تارة تفصيلاً كما ذكرناه، و أخرى إجمالاً لما ذكره، و على قياسها الجمل الإنشائي هو غيرها، و هذا ممّا لا يلتزم به ذو مسكه».

«نعم لو قيل بأنّ الهيئه التركيبية أو ما يقوم مقامها موضوعه لمجرد النسبه الربط و المجموع المركب موضوع لإفاده مطابقتها للواقع لم يلزم منه المحذوران لكنه مع فساده في نفسه بشهاده الوجدان على خلافه، و مخالفته لظاهر كلماتهم بل صريحها، غير مجد في المقام إذ لم يقصدوا بالتجوّز في المركب التجوّز في مثل هذا المعنى» (1).

ص: ١٢١

أقول: ما ذكره-طاب ثراه-من فساد القول بثبوت القول بثبوت الوجود للمركبات حق لا-شك فيه، وإن أمكن القول بالوضع لها فإنما هو في المعاني التي تستفاد من الكلام ولا تقوم مفرداته بالدلالة عليها، كالحصر المستفاد من تقديم الضمير على الفعل في قوله تعالى: إياك نعبد (١) ونحو ذلك مما تكفل علم المعاني بيبانه، وذلك بمعزل عما يرومه القائل بثبوت المجاز المركب.

نعم ما وضعت المفردات إلا لأن يتركب منها الكلام، وتفيد فائده تامه في ضمنه، كما أنّ حروف الهجاء ما عيّنت إلا لأن تتركب منها الكلمات، ولكن أين يقع هذا مما يرومه هذا القائل من إثبات الوضع للمركبات وضعا مستقلا مابينالوضع مفرداته بحيث تكون نسبة الكلمات إلى المركب كنسبه حروف الهجاء إليها.

و ما ذكره من توجيه هذا القول في قوله: «نعم، لو قيل...» إلى آخره، فيرده-زياده على ما قرره في تضعيفه-أنّ الألفاظ لم توضع إلا لبيان ما يريد المتكلم إفهامه المخاطب حقًا كان أم باطلا، صدقا كان أم كذبا، وليس في وسعها بيان مطابقه الواقع، وإنما ذلك وظيفه أمور اخر خارجه عنها من العلم بتحزّز المتكلم عن الكذب و عدم اتّهامه بالخطأ فيما يخبر عنه، وقد سبق بيان ذلك مفصلا في بحث الاستعمال.

و أما ما ذكره قبل ذلك لتصوير المجاز في المركب فغامض جدًّا، بل لا أعرف لظاهره وجها أصلا، إذ ليس المركب إلا مجموع تلك المفردات بعينها، ولا-وجوده وجودا مستقلا عنها كما اعترف به في قوله: «فإنّ كلّ مفرد من المفردات...» إلى آخره، فإذا انتفى الوضع انتفى الاستعمال لأنه فرع الوضع، وليس وراء المفردات شيء آخر حتى يستعمل في معنى آخر، فإذا قلت: زيد قائم-مثلا-فكلّ من المسند و المسند إليه يدلّ بحكم الوضع على معناه و يدلّ النسبه اللفظيه

ص: ١٢٢

على اتصاف زيد بالقيام، وليس هناك شىء آخر كى يدل على معنى آخر ويستعمل فيه.

و عليه فقس المثال الذى ذكره، و سائر أمثله الباب، كقولهم: يد تجرح و يد تأسو (١).

و من المحال أن تدلّ هاتان الجملتان على غير ما تدلّ عليه مفرداتها.

و أعجب من ذلك قوله -بعد عده سطور-: «بل التحقيق أن مفردات المجاز المركب غير مستعمله فى شىء من معانيها الحقيقه و لا المجازيه، و إنما المستعمل هو المجموع» (٢).

و لازم ذلك -فيما أرى- أن تلغو الجملة رأساً، و لا يكون لها معنى أصلاً، لأن المعنى فرع الاستعمال، و الاستعمال فرع الوضع -كما عرفت- و المفردات التى لها وضع لا استعمال لها، و المستعمل أعنى المركب لا وضع له، فالمتعمل غير موضوع، و الموضوع غير مستعمل.

و لو سلّم ما تقدم من قوله: «إنه يكفى فى وضع المركب وضع مفرداته» فلا يكفى فى إفاده المعنى مع عدم استعمال مفرداته كما يظهر بالتأمل.

و قال -طاب ثراه- فى بحث الكنايه: «إنه ليس شىء من مفرداته مستعملاً حينئذ، و إنما لوحظ معانيها و استعمال المجموع» (٣).

و ظاهر أن مجرد اللحاظ لا يكفى فى إفاده المعنى ما لم يقصد به إفهام المخاطب، و مع هذا القصد يتحقق الاستعمال.

و بالجملة لا بدّ -إذن- من الالتزام باستعمالها إمّا فى معانيها الحقيقه كما

ص: ١٢٣

١- ١) آسى الجرح: داواه. (منه).

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ٢٨.

٣- ٣) الفصول الغرويّه: ٢٨.

نقله عن التفتازاني (١)، أو في معانيها المجازيه كما نقله عن بعض الناس (٢).

هذا، على أنه لا- معنى للاستعمال إلا- إرادته الإفهام كما بيناه سابقاً، ومن الواضح أنّ المتكلم بالمثالين المتقدمين يريد إفهام مخاطبه معنى التقدّم و التأخّر للرجلين، و اختلاف فعل اليمين. و بالجملة فمرامه- طاب ثراه- في هذا المقام ملتبس على جدّاً، و ليس مثلى من يسرع في الاعتراض على مثله، و قد نقلت كلامه بنصّه طمعا في أن يظهر للناظر الفطن في هذا الكتاب ما خفى على من الصواب.

و أنت- رعاك الله- إذا راعيت الأصلين السابقين، و سرت على منهماهما الواضح، رفعت لك أعلام الحقيقه، و ظهر لك أنّ الحال في مركّب المجاز كالحال في مفرده، و أنّ ألفاظه مستعمله و لم تستعمل إلا- فيما وضعت له، و أنّ المتكلم به لا يريد بالإرادته الاستعماليه إلا إفهام المخاطب تلك المعاني الأصليه التي وضعت لها الألفاظ.

و أما إفهامه التردّد في المثال الأول فهو الغرض الداعي إلى الاستعمال و إلى إفهامه هذه الجملة لا أنه المستعمل فيه، و البعد بين الغرض الداعي إلى التكلّم و بين معنى الكلام بعد شاسع و شوط بطين (٣)، فمن وعدك بجبهه إذا دخل الشتاء، و بمطره إذا مطرت السماء تقول له: جاء الشتاء و جادت السماء، و ليس معنى هذين الإخبارين إنشاء: أعطني جبهه و مطره، بل تخبره بهما ليتذكر الوعد فينجزهما لك.

و إذا تأملت المحاورات العرفيه ظهر لك أنّ الكثير منها- إن لم تكن الأكثر- من هذا النمط، بل ربّما ترتبت الأغراض، و تسلسلت الدواعي، و تكثرت

ص: ١٢٤

١- ١) الفصول الغرويّه: ٢٨.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ٢٨.

٣- ٣) البطين بمعنى: البعيد. (منه). و انظر لسان العرب ٥٧: ١٣.

الوسائط بين ما يتكلم به و بين الغرض الأصلي من التكلم.

و بهذا يظهر لك مواقع النظر في كلام الجَدِّ الأعظم -قَدَسَ سرّه- حيث قال في أثناء كلام له، و هذا لفظه:

«هذا إذا كان المقصود إسناد تلك المحمولات إلى موضوعاتها على سبيل الحقيقة، و أما إذا لم يكن إسنادها إلى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام، بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخصُّع و نحوه كقولك: أنا عبدك و أنا مملوكك. فلا ريب إذن في الخروج عن مقتضى الوضع إذ ليس المقصود في المقام بيان ما تعطيه من (١) معاني المفردات بحسب أوضاعها، فحينئذ يمكن التزام التجوُّز في المفردات كأن يراد بعبدك أو مملوكك لازمه، أو في المركَّب بأن يراد من الحكم بثبوت النسبه المذكوره لازمها، و على كل حال فالتجوُّز حاصل هناك» (٢) انتهى.

و قد عرفت الفرق بين المقصود من التكلم، و بين المقصود من الكلام، و بين الاستعمال و بين الداعى إليه، و التخصُّع هو الداعى إلى أن يقول لمن يريد الخضوع له: أنا عبدك، لا- أنه معنى للكلام، و يقوله هذا كما يقوله المملوك واقعا من غير فرق من جهه الاستعمال أصلا. و مثله الجمل التى تستعمل فى مقام التخويف و التهديد و المدح و الدعاء و غير ذلك ممَّا لا يدع وضوح الأمر فيها سبيلا إلى تعداد الأمثلة لها.

و من هذا القبيل الجمل الخبرية التى تورد فى مقام الطلب فهى مستعمله فى معانيها، لكن لا بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو أكد كما بيته الأستاذ فى الكفايه (٣) و أحسن ما شاء، بل و كذلك جميع الجمل الخبرية التى لا يراد منها

ص: ١٢٥

١-١) الزيادة من المصدر.

٢-٢) هدايه المسترشدين: ٣٥.

٣-٣) كفايه الأصول: ٧٠-٧١.

الإخبار، لا- كما زعمه التفتازاني في شرح التلخيص (١)، و حروف الاستفهام الواردة لغير طلب الفهم كالتقرير و التوبيخ و الإنكار، و ليس كما زعمه صاحب مغنى اللبيب (٢).

فقال: «قد تخرج الهمزة من معناه الحقيقي فتد ثمانية أوجه» (٣).

و من المضحك عدّه الاستبطاء منها، و تمثيله له بقوله تعالى: أ لم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله (٤) (٥) إذ من الواضح أنّ ليس معنى الهمزة وحدها، بل هو معنى حرف الاستفهام الوارد على حرف الجحد، الداخلة على فعل يدلّ بمادته على القرب.

فإذا كان جميع ذلك معنى الهمزة فما ذا حبسه عن الجرى على ذلك إلى آخر الآيه، و يجعل معنى الهمزة استبطاء خشوع قلوب المؤمنين لذكر الله تعالى؟ و بالجمله جميع ذلك و أشباهه الكثيره قد نشأ عن الخلط بين الداعى إلى الاستعمال و بين نفس الاستعمال.

ص: ١٢٦

١- ١) انظر المطوّل: ٤٣.

٢- ٢) هو الأستاذ جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام المصرى الأنصارى الحنبلى النحوى المشتهر ب(ابن هشام) صاحب كتاب مغنى اللبيب المتداول بين أهل العلم فى هذا الزمان المشتمل على ثمانية أبواب، و لقد قال فى وصف هذا الكتاب أحد الشعراء قصيده بليغه لا مجال لنا فى ذكرها بتمامها منها هذا البيت: و ما هى إلا جنة قد تزخرت أ لم تنظر الأبواب منها ثمانية ولد فى ذى القعدة سنة (٧٠٨) و توفى فى ذى القعدة سنة (٧٦١) فكان عمره ثلاث و خمسين سنة. (مجد الدين)

٣- ٣) مغنى اللبيب ٢٤: ١.

٤- ٤) الحديد: ١٦.

٥- ٥) مغنى اللبيب ٢٧: ١.

و إذا كان فى الأنايب حيف *** وقع الطيش فى صدور الصعاد (١).

المجاز فى الإسناد

و يسمّى مجازا عقلينا، و مجازا حكيميا (٢)، و مجازا فى الإثبات. و قالوا فى حده:

إنه إسناد الفعل أو ما هو بمعناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول، و جعلوا منه قولهم: فتح الأمير البلد، و هزم (٣) الجند، و ضربه التأديب، و سرّتنى رؤيتك، و كذا قول الموحّد: شفى الطبيب المريض، و أنبت الربيع البقل، لأنّ شفاء المريض و إنبات البقل من فعل الله تعالى، فيقوله الموحّد بتأول، بخلاف الجاهل لأنه يعتقد ظاهر النسبه فلا تأول فيه، إلى غير ذلك من الأمثله التى تجدها فى كتب علماء البلاغه و الأصول. و قد بالغوا فى أمر هذا المجاز، و حكموا بأنه كثير فى القرآن الكريم، و عدّوا منه قوله تعالى: و إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا (٤) و قوله تعالى: يوما يجعل الولدان شيبا (٥) و أخرجت الأرض أثقالها (٦) يدبّح أبناءهم (٧) قالوا: لأنّ زياده الإيمان و جعل الولدان شيبا، و إخراج أثقال الأرض من فعل

ص: ١٢٧

١- (١) البيت من قصيده لأبى الطيّب المتنبى، انظر ديوانه ج ٢ ص ٣٤ و فيه: خلف، بدل حيف.
٢- (٢) بضم الأوّل و سكون الثانى و كسر الثالث و تشديد الرابع، منسوبه إلى الحكم أى مجازا فى الحكم. و قيل: بكسر الحاء منسوبه إلى الحكمة. أمّا بفتح الأوّل و الثانى و كسر الثالث و تشديد الرابع منسوبه إلى الحكيم فلا مناسبه لها فى هذا المقام إلاّ ببعض التأويلات التى لا يقبلها إلاّ ذوو الأسقام. (مجد الدين).

٣- (٣) بصيغه المعلوم، أى: هزم الأمير الجند.

٤- (٤) الأنفال: ٢.

٥- (٥) المزمّل: ١٧.

٦- (٦) الزلزله: ٢.

٧- (٧) القصص: ٤.

اللّٰه تعالى، و قد نسبت إلى الآيات و الزمان و الأرض، و ذبح الأبناء من فعل جيش فرعون و قد نسب إليه (١).

أقول: ليس في جميع هذه الأمثلة و أمثالها إسناد إلى غير ما هو له حتى يلزم هذا المجاز، بل الإسناد فيها إلى ما هو له حقيقته، و لكن الاختلاف في جهات الإسناد و أقسامه، و لكل انتساب إلى الفعل حقيقته و لكن بوجهه تخالف جهتها الآخر، فإذا أساء الأدب رجل بحضرة الملك، فأمر الشرطي بقتله فضرب رقبته بالسيف، فلهذا القتل استناد إلى كل من الملك و الشرطي و السيف و سوء الأدب، فيصح أن يقال: قتله الملك، و قتله الشرطي، و قتله السيف، و قتله سوء أدبه، و كل جهة من هذه الجهات نسبه حقيقته، و ليست إحدى تلك الجهات أحق من غيرها بالحقيقته، فتخصيص إحداها بها حيف في الحكم، و ترجيح بلا- مرجح، بل قد يسند الفعل إلى اللّٰه تعالى، لأنه يقع بعلمه و إرادته و قضائه و مشيئته.

و كذا الحال في قول القائل: أنبت اللّٰه البقل، أو أنبت الربيع البقل، فكل من نسبتى الإنبات نسبه حقيقته من غير فرق بين صدوره من المؤمن أو المعطل، و إنما الفرق خطأ المعطل في تعطيله الجبهه الإلهية، و زعمه أن نسبه الخلق و الإيجاد إلى الربيع.

و كما تصح النسبه الحقيقته إلى الربيع كذلك تصح نسبه الإنبات إلى الماء و التراب و الزارع و الأمر به، و لقد خالطت هذا لخبط نزغات أشعريه، و مزج لقواعد العربيه بدقائق مسائل كلاميه.

فقالوا في مثل قول القائل: سرّنتي رؤيتك، إنّ المعنى سرّني اللّٰه عند رؤيتك، و في قول الشاعر:

يزيدك وجهه حسنا *** إذا ما زدته نظرا

ص: ١٢٨

(١-١) أي إلى فرعون.

إنَّ المعنى يزيدك الله حسنا في وجهه لما أودعه فيه من دقائق الحسن و الجمال، و قالوا بمثل ذلك في الآيات السابقة لزعمهم أنَّ زياده الإيمان، و جعل الولدان شيئا، و إخراج أثقال الأرض من فعل الله سبحانه، و قد نسبت إلى الآيات و الزمان و الأرض، و حكموا في قولهم: أنبت الربيع البقل. بالتفصيل بين أن يكون القائل مؤمنا أو معطلا- كما سبق- و توقّفوا في قول الشاعر:

أشاب الصغير و أفنى الكبير كزّ الغداه و مرّ العشيّ حتى يعلم معتقد القائل، فهو مجاز عقلي إن علم أو ظنّ أنّ قائله لم يعتد ظاهره، و ما دعاهم إلى هذه التكلّفات إلّا زعمهم أنّ نسبة التأثير في الوجود إلى غيره تعالى ينافى التوحيد، و لو بنى على هذا الاعتقاد و على منافاته للقواعد اللفظية، لم تبق نسبة حقيقته بين موضوع و محمول قطّ إلّا ما شدّ.

و لكن عهدي بأهل التحقيق منهم و هم يفرّقون بين الخالق للفعل و بين من نسب الفعل إليه.

و إذا اعترض عليهم خصمهم بأنّ لازم معتدكم صحه اشتقاق اسم الفاعل من الزنا و السرقة لله- تعالى الله عن ذلك- أجابوا بأنّ الفاعل العبد و هو- سبحانه- خالق لفعل العبد، فهلا جروا على هذه السنّه و قالوا: إن الله تعالى خالق زياده الحسن، و تركوا نسبتها إلى الوجه على حالها، و لم يخلقوا بهذا الاختلاق ديباجه حسنه، إذ نسبة زياده الحسن إلى الوجه هي الوجه في زياده حسن البيت، و ما هذا التأويل البارد سوى معول يهدم به ببيان حسنه و أساس رونقه، و هب تأتي لهم هذا التكلّف في قوله: أشاب الصغير (البيت) و القول بأنّ المراد أشاب الله هذا، و أفنى ذاك، فما ذا يكون قولهم في مثل «فلاّن خانه الدهر» و «غدر به الزمان» و «ظلمته الأيام» فهل يحكم بالغلط في هذه الاستعمالات أديب أو يتجاسر على أن يفوه بتلك المقاله من له من الدين أقلّ نصيب؟.

و قد أنكر السكاكي هذا النوع من المجاز، و جعله من قبيل الاستعاره

بالكنايه على مذهبه و لكن وقع فيما هو أدهى و أمر، فإنه قال-على ما فى التلخيص و شرحه-: إن المراد بالربيع الفاعل الحقيقى للإنبات يعنى القادر المختار بقريتهنسبه الإنبات إليه (١)، و ردّه فى التلخيص (٢) (٣) بوجه:

منها: أنّ لازم ذلك أن يتوقف نحو أنبت الربيع البقل على السمع لأن أسماء الله تعالى توقيفيه، مع أنّ هذا الاستعمال صحيح شائع، ورد فى الشرع أم لا (٤).

و لقد أكثر العلماء من الردّ على هذا القول و الاعتراض عليه، و من الانتقاد و الانتصار له، و التعرض لذلك خروج عن موضوع الرساله بأكثر ممّا يسمح به الاستطراد. و يكفى-فيما أرى-ردّا عليه أنّ إطلاق الربيع فى مثل المقام على ذلك المقام الرفيع سمج قبيح، لا- يقبله الذوق الصحيح بأى وجه كان، مجازا كان أم حقيقه، كنايه أم استعاره من غير فرق بين أن تكون أسماؤه تعالى توقيفيه أم قياسيه.

ص: ١٣٠

١-١) تلخيص المفتاح بشرح المختصر للتفتازانى: ٥٩.

٢-٢) و هو ملخص القسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكى. (مجد الدين).

٣-٣) و هذا الكتاب للإمام العلامه أبى المعالى قاضى القضاة محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد العجلي جلال الدين القزوينى الشافعى المشتهر بالخطيب الدمشقى. هذا، و ذلك الكتاب مشهور بين الأنام، و معتبر عند الأعلام، و شرحه المولى الإمام مسعود بن عمر ابن عبد الله التفتازانى الشافعى الخراسانى المعروف ب(العلامه التفتازانى)- المتولّد سنه (٧١٢) و قيل: سنه (٧٢٢) المتوفى سنه ٧٩٢- بشرحين معروفين المشتهر أحدهما ب(المطوّل) و ثانيهما ب(المختصر). هذا، و ولد الخطيب سنه (٦٦٦) و توفى سنه (٧٣٩) فكان عمره ثلاث و سبعين سنه. (مجد الدين)

٤-٤) تلخيص المفتاح بشرح المختصر للتفتازانى: ٦٠.

و كما يقال: أنبت الربيع البقل، يقال: صوّحه (١) الخريف، و أذاب الصيف الثلج، فهل يخصّص السكاكي مقالته بالمثل من غير مخصّص، أم يجرى طلق العنان في المثالين و فيما لا تحصى من أمثالهما، و لا يبالي بما يصيبه من أهل الأدب و الآداب؟.

و العجب من العلامة صاحب الفصول حيث وقع في مثل ما وقع فيه السكاكي، فقال و هذا لفظه: «اعلم أنّ في مثل قولهم: أنبت الربيع البقل وجوها:

أحدها: أن ينزل الربيع منزله الفاعل، و يدلّ عليه بإثبات بعض لوازمه من إسناد الإنبات إليه فيكون الربيع حينئذ استعاره بالكناية فيكون الإنبات أو إسناده إليه استعاره تخيليه، و لا تجوّز حينئذ فيه، أمّا في طرفي الإسناد فظاهر، و أمّا في الإسناد فلأنّ المراد منه معناه الحقيقي على ما مرّ، و لا يلزم الكذب لابتنائه على التأويل في أحد طرفيه، بخلاف الكذب فإنه لا يبتنى على التأويل.

الثاني: أن يكون إسناد الإنبات إليه مبتيا على دعوى كونه فاعلا له نظرا إلى كونه سببا إعداديا له، فحينئذ يكون المجاز عقليا حيث أعطى ما ليس بفاعل حكم الفاعل و أثره، و أقيم مقامه.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه المتقدم أنه لا تأويل هنا في نفس الربيع بخلاف الوجه السابق.

الثالث: أن ينزل تسببه الإعدادي منزله التسبب الفاعلي فيعبّر عنه باللفظ الدالّ عليه، و حينئذ يكون الإسناد مجازا لغويا لأنه غير موضوع في مثل أنبت، للتلّك بالسبب الإعدادي، بل الفاعلي - ثم قال - هكذا ينبغي تحقيق المقام» (٢).

ص: ١٣١

١- ١) تصوّح البقل إذا يبس. الصحاح ٣٨٤: ١، القاموس المحيط ٢٣٥: ١ (صوح).

٢- ٢) الفصول الغرويّة: ٢٩.

و أقول (١) و الأجدد بأن يكون تحقيقا للمقام أن يقال-و هو فذلكه جميع ما تقدم-:إن جهات النسبه مختلفه،و لكل فعل عدّه منها،و الهيئه الدالّه على النسبه لم توضع لواحده معيّنه منها،بل هي موضوعه للجميع على سبيل الاشتراك المعنوي،و تعيين تلك الجبهه موكوله إلى مناسبه الحكم و الموضوع،أو سائر القرائن الخارجيه،فربّما اتّضح وجه النسبه كقولك:خلقه الله،و ربّما خفى الوجه كقولك:قتله الملك،فإنه يصحّ السؤال هل قتله بأمره،أو باشر قتله بيده؟فإذا أمر الطيب المريض بشرب الدواء فشربه و أبلّ (٢) من الداء يصحّ أن ينسب الشفاء إلى الله تعالى،و إلى الطيب،و إلى الدواء،فيقال:شفاه الله،و شفاه الطيب،و شفاه الدواء،و الكلّ نسبه حقيقه على اختلاف جهاتها.

و يؤيد ما نقول ترتّب الأثر شرعا و عرفا على كلّ من السبب و المباشر.

و من هذا الباب ما يذكره الفقهاء في أبواب الضمان و القصاص و غيرهما من تقديم الأقوى من السبب و المباشر تارة،أو تضمينهما معا تارة أخرى،و لو لأنّ النسبه حقيقه لما كان وجه لترتيب الأثر على غير المباشر إذ النسبه المجازيه لا يترتب عليها أثر قطعاً،فتأمل.

فعلى ما حقّقناه نسبه الإثبات إلى الربيع حقيقه بلا احتياج إلى هذه الوجوه التي فيها مواقع للنظر لا تخفى على أهله.

ص: ١٣٢

١- ١) لا- يقال:إنّ ملاحظه جميع كلامه في هذا المقام يعطى أنه لا فرق بين المباشره و غيرها من الأسباب،و سيأتى في أواخر مسأله اعتبار المباشره ما يخالفه. لأنّ نقول:إنّ كلامه هنا لا يعطى إلاّ عدم الفرق بين المباشره و غيرها في أنّ كلا منهما نسبه حقيقه،و ما في أواخر مسأله اعتبار المباشره غير مناف لهذا. على أنّ ما في أواخر المسأله المذكوره حكم صوره الشك،فلا اختلاف بين الكلامين،فتأمل (مجد الدين)

٢- ٢) البلب بالكسر:الشفاء.الصحاح ١٦٣٩:٤،القاموس المحيط ٣٣٧:٣(بلل).

نعم قد يجرى فى الإسناد نظير ما يجرى فى المفرد و المركب من المخالفهين الإراده الجديه و الاستعماليه، و الاختلاف بين الداعى إلى التكلّم و إلى المقصود من الكلام، كقولك لبخيل كامل متهكّما به: أنت الذى أطعمت الوفد و بلغت ذروه المجد.

و بما قرّناه فى المجازين السابقين تظهر لك الحقيقه، و قد أدّينا الواجب من البيان فلا يلزنا الإعاذه.

هذاه، و قد يعدّ من قبيل هذا المجاز مثل قوله تعالى: فى عيشهراضيه (١) و قولهم: نهاره صائم، و ليله قائم و شعر شاعر و ظلّ ظليل، و غير ذلك، و لكن ليس جميع ذلك- فيما أرى- من باب واحد، بل لكلّ وجه، بل و جوه فى قواعد العرييه، و مخارج فى فنون البلاغه، و بيانها يفضى إلى الإطاله، و الإطاله همظنه الملاله.

مجاز الحذف

عدّوا منه قوله تعالى: و جاء ربك (٢) و سئل القرية (٣) و قالوا: إن التقدير: جاء أمر ربك، و سئل أهل القرية، و ربّما يعدّان من باب المجاز فى الإسناد.

أقول: لا ينكر أمر الحذف كأخويه: الإضمار و التقدير، و كثرته فى اللغه، و لكن عمده البلاغه الموجوده فى الآيتين الكريمتين قائمه بإبقائهما على ظاهرهما من نسبة المجرى ء و السؤال بالإراده

الاستعماليه إلى الله تعالى، و إلى القرية، إذ

ص: ١٣٣

١- (١) الحاقه: ٢١.

٢- (٢) الفجر: ٢٢.

٣- (٣) يوسف: ٨٢.

الَّذِي يَحْكُمُ الشَّرْعَ وَالْعَقْلَ بِامْتِنَاعِهِ هُوَ نَسَبُهُ الْمَجِيءُ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ بِالْإِرَادَةِ الْجَدِيهَلَا الِاسْتِعْمَالِيهِ، وَ لِهَذَا لَوْ ذَكَرَ هَذَا الْمَحْذُوفَ وَ قِيلَ: جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ، فَقَدْ مِنْ الْكَلَامِ جَانِبٌ مِنْ حَسَنِهِ، وَ لَمْ يَنَاسِبْ عَطْفَ الْمَلِكِ (١) عَلَيْهِ.

وَ الظَّاهِرُ أَنَّ أَكْثَرَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي وَرَدَ فِي الشَّرْعِ إِطْلَاقُهَا عَلَيْهِ تَعَالَى مِمَّا لَا يَلِيْقُ بِمَقْدَسِ ذَاتِهِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَ مَا وَقَعَتِ الْمَجَسِّمَةُ وَ الْمَشْتَبَهُهَ فِيمَا وَقَعُوا فِيهِ، إِلَّا لَجَهْلِهِمْ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الْإِرَادَتَيْنِ.

وَ كَذَلِكَ سَوْأَلُ الْقَرِيهِ فَإِنَّ سَوْأَلُ الْجَمَادِ مَحَالٌ وَاقِعًا لَا اسْتِعْمَالًا، وَ لَا زَالَتْ الْعَرَبُ تَخَاطَبُ الرَّبُوعَ

(٢) وَ الدِّيَارِ، وَ تَكَثَّرَ مِنْ سَوْأَلِ الْأَطْلَالِ (٣) وَ الْآثَارِ وَ هِيَ قَفْرَلَيْسَ فِيهَا دِيَارٌ، وَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ نَزَلَ عَلَى مَحَاوِرَاتِ الْعَرَبِ، فَإِذَا كَانَ هَذَا دَأْبَهُمْ فِي مَوَارِدِ لَا- يُمْكِنُ فِيهَا تَقْدِيرَ الْإِرَادَةِ الْجَدِيهِ وَ السَّوْأَلِ الْحَقِيقِيِّ، فَكَيْفَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهَا، وَ الْقَرِيهِ مَأْهُولُهُ عَامِرُهُ! نَعَمْ فِي مِثْلِ جَرَى النَّهْرِ وَ الْمِيزَابِ يَحْتَمَلُ كُلٌّ مِنَ الْحَذْفِ وَ الِاسْتِعْمَالِ عَلَى هَذَا النَّمْطِ، وَ الثَّانِي هُوَ الْأَوْلَى، وَ أَمَّا اِحْتِمَالُ الْمَجَازِ فِي الْكَلِمَةِ بِأَنَّ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ النَّهْرِ وَ الْمِيزَابِ الْمَاءَ بِعِلَاقَةِ الْحَالِّ وَ الْمَحَلِّ فَقَبِيحٌ لَا يَقْبَلُهُ الذَّوْقُ الصَّحِيحُ.

هَذَا، وَ الْوَجْهَ فِي عَدِّ هَذَا الْبَابِ مِنْ أَقْسَامِ الْمَجَازِ لَا يَخْلُو عَنْ خَفَاءٍ، إِذْ لَيْسَ فِيهِ اسْتِعْمَالٌ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ سئَلُ الْقَرِيهِ (٤) أَنَّ الْمَفْرَدَاتِ مَسْتَعْمَلَةً فِي مَعَانِيهَا، وَ إِلَّا كَانَ الْمَجَازُ فِي الْمَفْرَدِ، وَ كَذَلِكَ الْمَرْكَبُ- عَلَى الْقَوْلِ بِالْوَضْعِ لَهُ- إِلَّا كَانَ الْمَجَازُ فِيهِ، وَ هَكَذَا النَّسْبَةُ وَ إِلَّا كَانَ الْمَجَازُ فِيهَا، فَإِذْنِ لَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ سَائِرِ الْكَلَامِ إِلَّا حَذْفَ بَعْضِ الْأَفَازِ الْجَمَلِ،

ص: ١٣٤

١- ١) إشاره إلى قوله تعالى: و الملك صفا صفا الفجر: ٢٢.

٢- ٢) الربوع جمع الربع: الدار بعينها حيث كانت. الصحاح ١٢١١: ٣ (ربع).

٣- ٣) أطلال جمع طلل: ما شخص من آثار الدار. الصحاح ١٧٥٢: ٥ (طلل).

٤- ٤) يوسف: ٨٢.

ذلك الأمر الشائع في موارد لا- تحصى كثره، فمجاز الحذف لا يجرى على الاصطلاح في المجاز، بحيث يعدّ قسيما للأقسام المتقدّمة، إلا أن يكون مجازا في لفظ المجاز.

إطلاق اللفظ على اللفظ

قال في الفصول ما لفظه: «قد يطلق اللفظ و يراد به نوعه مطلقا أو مقيدا كما يقال: (ضرب) موضوع لكذا، أو فعل، أو أنه في قولك: زيد ضرب. خبر إذالم يقصد به شخص القول، و قد يطلق و يراد به فرد مثله كقولك: زيد- في قولك:

ضرب زيد- فاعل إذا أريد به شخص القول، و ربّما يرجع هذا- كسابقه- إلى القسم الأول إذا كانت الخصوصيه مستفاده من خارج».

«و أما لو أطلق و أريد به شخص نفسه كقولك: زيد لفظ، إذا أردت به شخصه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدالّ و المدلول، أو تركيب القضية من جزءين مع عدم مساعده الاستعمال عليه» (1).

أقول: و بالتأمل فيما سبق في أصلى الوضع و الاستعمال يظهر أنّ هذا الإطلاق ليس على نحو الاستعمال أصلا، و ذلك لأن الوضع هو تعهد الاستعمالات بمعنى تعهد المتكلم بأنه لا ينطق بلفظ زيد قائم- مثلا- إلا إذا أراد إثبات صفة القيام لهذا الشخص، و بعبارة أخرى: لا- يسمعه اللفظ إلا- إذا أراد إفهام شىء آخر، و بعبارة ثالثة: يحكم على اللفظ و يحكم به لا بما هو لفظ، بل بما هو مرآة للغير.

فإذا أراد به إثبات تلك الصفة له فقد حصل الاستعمال و تمت الدلالة به بواسطة الوضع.

ص: ١٣٥

و أما إذا قال: زيد موضوع أو ثلاثي، فإنه لا يريد بلفظ زيد إفهام شىء به ليتحقق الاستعمال، بل يريد إفهام نفسه، و لا الحكم على شىء بواسطة اللفظ، بل يريد أن يحكم عليه بذاته.

و بالجمله، اللفظ قد يلاحظ بما هو حاك للشىء، و كاشف عنه من غير نظر إلى ذاته أصلاً، و لا داع للتلفظ به إلا إراءه الغير، و هذا مرحله استعماله، و هو فى هذه المرحلة ليس بمحكوم و لا بمحكوم عليه بحسب الواقع، و إنما الحكم لذلك الغير.

و قد يلاحظ بما هو لفظ فيحكم عليه بما هو من صفاته كقولك: زيد موضوع و ثلاثي، و هو فى هذا الحال ليس بمستعمل أصلاً، و لا يحتاج إلى الوضع أيضاً إذ الوضع إنما يحتاج إليه لدلاله شىء على شىء آخر، و لا دلاله هنا، و لا استعمال، و لا وضع، و ما هو إلا - كالمراه قد يلاحظ بلحاظ حكايتها عن ما يرى فيها فيترتب عليها أحكام المرئى فيقال: هذا زيد، و هذا عمرو، و قد ينظر إليها بذاتها فتنسب إليها صفاتها فيقال: هى صافيه أو هى ثمينه، و هذا كله تطويل ألجأنا إليه حبّ إيضاح الحقّ، و إلا فمن الواضح لدى الفطن اللبيب استحالتها اتحاد المستعمل و المستعمل فيه، ضروره أنّ الحاكى غير المحكى، و الدالّ غير المدلول، و لا يرفع هذا الخرق بما ذكره الأستاذ - طاب ثراه - فى الكفايه فى تصحيح الاستعمال فى القسم الثالث من قوله:

«يكفى تعدّد الدال و المدلول اعتباراً و إن كانا متحدين ذاتاً فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، و من حيث إنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً» (١) انتهى.

و ذلك لأن المدلول من حيث إنّّه مدلول مقدّم رتبه على الدالّ فلا يعقل

ص: ١٣٦

١- (١) كفايه الأصول: ١٤-١٥.

إيجاد المدلول بنفس الدالّ عليه كما يظهر بالتأمل، وهذا المحذور أعنى اتحاد الدالّ و المدلول لا يختص بهذا القسم، بل يعم الأقسام الثلاثة، ولا مناص عنه إلا بما قلناه من أنّ ذلك ليس من باب الاستعمال، ولقد ألمّ به هذا الأستاذ في قوله -بعد العبارة المتقدم نقلها-:

«مع أنّ حديث تركّب القضيّه من جزئين -ولو لا اعتبار الدلالة في البين- إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و إلا كان أجزاءها الثلاثة تامه، و كان المحمول فيها (١) منتسبا إلى شخص اللفظ و نفسه، غايه الأمر أنه نفس الموضوع لا -الحاكي عنه، فافهم فإنه لا يخلو عن دقّه».

«و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشىء، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضا من هذا الباب ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه، فإنه فرده و مصداقه حقيقه، لا لفظه و ذاك معناه كى يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجا قد أحضر في ذهنه بلا وساطه حاك، و قد حكم عليه ابتداء بدون واسطه أصلا، لا لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضيّه عليه بما هو مصداق لكلى اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه» (٢). انتهى.

و لقد أحسن كلّ الإحسان، و ليته قطع عليه و لم يذكر بعده ما يوهم إمكان الاستعمال على هذا النحو، و لم يقل قبل هذا البحث: «إنّ صحه استعمال اللفظى نوعه أو في مثله بالطبع» (٣).

و بالجملة، فكّل من لفظى (زيد) و (ضرب) في قولك: زيد ثلاثى، و ضرب فعل ماض، موضوع محكوم عليه بلا احتياج إلى كاشف عنه لظهوره كالمراه

ص: ١٣٧

١-١) الزيادة من المصدر.

٢-٢) كفايه الأصول: ١٥.

٣-٣) كفايه الأصول: ١٤.

التي لا- تحتاج في ملا-حظه حسننها و صفائها إلى مرآه أخرى،فإن شئت تكلفت و قدرت و قلت:لفظ(زيد)ثلاثي،و لفظ(ضرب)موضوع لكذا،و إن شئت تركت الجملة على حالها لظهور المراد منها.

و على أي حال،ليس المراد منها أن لفظ(ضرب)فعل بالحمل الشائع ليتجه الاعتراض بأنه ليس بفعل في هذا المقام قطعاً و إلا لما صحّ الإخبار عنه،و يلتجأ إلى أنه مستعمل في جنسه أو نوعه،بل المراد ما عرفت،و بالله التوفيق.

و من ذلك يظهر ما في باقى كلام صاحب الفصول-طاب ثراه-مما تركنا نقله بلفظه مخافه التطويل،و حاصله:«البحث عن الوجه في هذه الدلاله،و اختياره أنّها بالقرينه بعد استدلاله على

أنه لا يمكن أن تكون وضعيه و لا طبيعیه لا عقليه،و حكمه بخروج هذا الاستعمال عن حدّى الحقيقه و المجاز»فراجع (1) كلامه إن شئت و إن كنت في غنى عن هذه التكلّفات بما عرّفناك.

و من الطريف ما نقله عن التفتازانى من أنّ هذه الدلاله نشأت من الاصطلاح و الاتفاق حيث جرت طريقتهم على إطلاق اللفظ و إرادته نفسها (2)،فتأمل فيه فإنه من العجائب.

الحكاية

قد يتوهم أنّ الجملة المحكيه بألفاظها لا استعمال لمفرداتها،و هذا وهم واضح الفساد،لأن لازمه أن لا تكون لتلك الجمل معان أصلاً،و أن لا يفهم شىء منها إذ المعنى فرع الاستعمال،و لا يعقل الإفهام إلا بالاستعمال.

و الحق أنّ ألفاظها مستعمله كسائر الجمل،و لكن المستعمل ليس هو

ص: ١٣٨

١- ١) راجع الفصول الغرويّه: ٢٢-٢٣.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ٢٣.

الحاكي، بل المحكى عنه هو الذى استعمل الألفاظ و ألقى معانيها إلى السامع بواسطة الحاكي عنه من غير أن يكون بما هو حاك قاصدا لمعنى أو مريدا للإفهام الذى عرفت أنه معنى الاستعمال، بل ربّما لا يعرف معانى تلك الألفاظ، و لا يدري فيما استعملت، و لا لما ذا وضعت.

و لهذا استشكل شيخ مشايخنا (١) المرتضى طاب ثراه-على ما نقل لنا عنه، فى قصد الدعاء من الآيات الدعائية كقوله تعالى: اهدنا الصراط المستقيم (٢) فى قراءه الصلاه لأدّ قراءه القرآن التى جعلت جزءا للصلاهمعناها الحكايه و هى منافية لقصد المعنى. و يمكن الجواب عنه بمنع التنافى بين الحكايه و إنشاء المعنى، و تجويز اجتماع اللحاظين معا على حدو ما سبق فى بحث استعمال المشترك فى معنيين، و مع الغض عن ذلك، نقول: يكفى فى صدق القراءه الدعاء بألفاظ القرآن بقصد أنه من القرآن كما تمدح الملك-مثلا- بشعر غيرك فتقول: أنت كما قال فلان: «فانك شمس و الملو ك كواكب». و تكون حينئذ قد أنشأت مدحه الملك و أنشدت شعر غيرك. و إن شئت تركت قراءه الآيات على حكايتها، و جعلت الدعاء داعيا على الحكايه، و ذلك كاف فى تحقّق الدعاء. و فذلكه القول فى المقام: أنّ الحكايه تنزىل الحاكي صوته منزله صوت غيره فما هو إلا كناقله الصوت (٣) المتعارفه فى هذا الجيل، أو كالصدى المسموع

ص: ١٣٩

١- ١) الشيخ مرتضى الأنصارى، و قد عبّر عنه المصنّف فى غير هذا المقام ب(الشيخ الأعظم). (مجد الدين).

٢- ٢) الفاتحه: ٦.

٣- ٣) و هى آله لهويّه متعارفه بين جمع من أبناء الزمان، و الظاهر أنها مسّماه فى اللغه الأروباثيه ب(فنوگراف) و فى اللغه العربيه المباركه ب(حفظ الصوت) و(حافظه الصوت) و غيرهما كما تركنا ذكره. (مجد الدين).

عن صفحه الجبل، و على ذكر الصدى و بمناسبة (١) لا تخفى إلا على الغبى (٢) نختم رساله بقول المتنبي:

و دع كل صوت غير صوتى فأنى *** أنا الصائح المحكى و الآخر الصدى

(٣) اللهم يا رحمان يا رحيم اهدنا الصراط المستقيم، كما هديتنا إلى دينك القويم، و بلغ روح نبيك محمد و آله عنا أفضل الصلاة و التسليم.

اعتذار

التفتنا بعد إتمام نسخه الطبع إلى أن جمع اللؤلؤ على اللئال مما لا يساعد عليه ظاهر اللغه، و لكننا تبعنا في ذلك عدّه من أهل العلم و الأدب كأبى ذر الحلبى، فقد سمى كتابه (عقد اللئال فيما يقال فى السلسال) و السيوطى حيث سمى كتابه فى وصف الهلال ب(رصف اللئال) و لغيرهما (نظم اللئال فى مدح النبى و الآل) فهذا على فرض عدم الصحه من الغلط المشهور الذى قيل فيه: إنه لا يقصر عن الصحيح المأثور، و كيف لا يكون من أفصح المقال بعد قول الله الكبير المتعال.

ص: ١٤٠

١- ١) إشاره إلى أنه سلك فى هذا الكتاب ما هو أهدى إلى الصواب، فيجب على كل ذى مسكه موافقته و لا يجوز مخالفته، و أن يتمسك بقوله و يدع قول غيره. (مجد الدين).

٢- ٢) الغبى: قليل الفطنه. الصحاح ٢٤٤٣: ٦، القاموس المحيط ٣٦٨: ٤ (غبا).

٣- ٣) البيت من قصيده لأبى الطيب المتنبي. ديوان المتنبي ٢٩١: ١.

وقايه الأذهان والألباب و لباب أصول السنه والكتاب

اشاره

ص: ١٤١

هو من أسره كريمه النجار، عريقه في الفخار، أصلها من الشرفاء الطباطبائيه القاطنين ببلده (أزواره) (۲) هاجر منها جدّه الأعلى أعنى الأمير شريف، و أخوه الأمير مشرف ابنا الأمير أشرف، إلى (قهپايه) من نواحي أصبهان، فتوطن الأمير مشرف قريه (وير) و الأمير شريف قريه (فشارك) و ولد بها صاحب الترجمة سنة ۱۲۵۳، و كان عمره لَمَّا توفى والده الحاج الأمير أبو القاسم، ست سنين، و سافر إلى العراق و هو ابن إحدى عشره سنه، و جاور الحائر الشريف، و كفله هناك أخوه العالم السيد إبراهيم المعروف ب(الكبير) فكمّل العربيّه و المنطق، ثم اشتغل بالفقه و أصوله على عدّه من علمائه كالعالم الشهير السيد ابن المجاهد الطباطبائي، و الأستاذ المعروف ب(الفاضل الأردكاني). و لَمَّا قدم إليه رئيس المذهب و طراز (۳) شرفه المذهب، آيه الله في الزمن الحاج ميرزا محمد حسن الشيرازي، انقطع إليه، و اقتصر في الحضور عليه، و سافر معه إلى سامراء و توطنها معه، فأثره على جلّ أصحابه حتى صار عيبه سرّه المصون من العيب، و خزانه علمه المنزّه من الريب، و لَمَّا كثرت أشغال العلامه المذكور، لتحمله أعباء الإمامه، و تفرّده بالرئاسه العامه، فوّض أمر التدريس إليه، و اعتمد في تربيته الأفاضل عليه، فقام بتلك الوظيفه بهّمه دونها العيوق (۴) ،

ص: ۱۴۳

۱- ۱) الترجمة بقلم المصنّف طاب ثراه.

۲- ۲) و هو معرّب (زواره) التي تكون قريه من أصبهان. (مجد الدين).

۳- ۳) الطراز: حاشيه الثوب، و جمال الثوب بجمال حاشيته.

۴- ۴) العيوق من نجوم السماء. و العبارة إشاره إلى علوّ همّه المترجم.

و أقام للعلم بها أنفق سوق حتى صارت كعبه العلم و مطاف أصحابه، و منتجج وفد الفضل و مراد طلابه.

و لما أصابت أمه العلم فيها عين الزمان، و شئتت شملها يد الحدثان، و هاجر أستاذه العلامة إلى دار الكرامه، هاجر بأهله و أولاده إلى الغرى الشريف، و الغرى إذ ذاك مجمع شيوخ الطائفة و سدنه العلم، و مختلف ذوى الفضل و الفهم، فتهاقت عليه الطلاب تهاقت الفراش على الشمع، و ضربوا إليه أكباد الإبل مابين بصر الأرض و السمع، فوردت الأفهام لديه من علوم الشريعة أعذب منهل و أصفى شريعته، و شرع فى الدرس العمومى فى داره الشريعة، ثم وضع له منبر التدريس فى القبه التى فيها قبر أستاذه (1) فدرس هناك مدّه، ثم فى الجامع المعروف ب(الجامع الهندى) و ربّما كان له مجلس درس آخر فى داره يحضره خواص أصحابه، و كنت -و الحمد لله- منهم، و قد حضرنا عليه فيها قطعه صالحهمن كتاب البيع و مسألتى المشتق و اللباس المشكوك و غيرها.

و كان -سقى الله رمسه- قد فرغ نفسه الشريفه للعلم و العباده و تحامى الرئاسة، و لو شاء أن يكون مرجعا للتقليد لرميت إليه منها المقاليد، و لكنّه لفظ الدنيا لفظ النواه، و رماها رمى الحجيج الحصاه، و رأى الاجتناب عنها أولى، و أنّ الآخره خير له من الأولى، فسلك مسلك أجداده الأمجاد، و عاش فيها عيش الزهّاد، ما بنى فيها دارا، و لم يخلف عقارا، حتى أنّه لم يكن له لما أدركناه خادم يخدمه، بل كان يذهب إلى السوق بنفسه لشراء حوائجه و الطلبة حافون به يسألونه عمّا أشكل عليهم من درسه و هو واقف على باب بعض الحوانيت.

و كان مع ما منحه الله من الطبع الحرّ و الإباء المرّ -و ذلك منه شنشنه هاشميهلا أخزميه، و سجيّه علويّه فاطميه- فى أقصى درجات حسن الخلق و التواضع

ص: ١٤٤

١-١) السيد محمد حسن الشيرازى المتقدّم ذكره. (مجد الدين).

والتعطف على طلبه العلم، وكانوا يختلفون إليه على اختلاف طبقاتهم و اختلاف مراتبهم و ما ربههم، حتى أن الأصاغر منهم يقصدونه للسؤال عن بعض عبارات الكتب الابتدائية فيسمح لهم بالجواب، و يلاطفهم في الخطاب و هو جالس في صحن داره على التراب. و لم يزل لأبناء العلم كالوالد الشفيق، و بيته كاليتم يحضرون إليه من كل فج عميق، إلى أن وقف عمره على ثنيه الوداع، و أذنت مزنه (١) الفض بالإقلاع، فظهرت في كفه الشريفه قرحة أقرحت منيا القلوب و الأكباد، و وددنا أن نفيديه منها بأرواحنا لا الأجساد، و تولدت منها عوارض أخرى، إلى أن لزم داره، و استمر به المرض مدّة تقرب من شهر حتى قضى نحبه، و جاور

ربّه في شهر ذي القعدة الحرام من شهر سنة ١٣١٦ و لا- تسأل عمّا جرى في جنازته من العويل و البكاء، و قد جرت عن العيون بدل الدموع الدماء، و دفناه في إحدى حجرات الصحن الشريف من جهة باب السوق الكبير على يسار الداخل إليه.

و كان قليل التصنيف جدًّا، على أنّي سمعت منه في الدرس يقول: إنني لم أبحث قط من غير مطالعته، بل و لا من غير كتابه.

و الموجود-الآن- ممّا خطّه بقلمه: قطعه في شرح أوائل رساله البراءة من رسائل الشيخ الأعظم، و رساله في الدماء الثلاثه، و رساله في خلل الصلاة.

و خلف من الذكور أربعه:

أولهم: الشاب العالم الفاضل السيد محمد باقر، و كان وضيّ الطلعه، دمث الأخلاق، محبوبا عند أهل العلم.

و كان صهر أعزّ أصدقاء والده، العلامة الآقا ميرزا محمد تقى آيه الله الشيرازي الثاني، و كان مدبّر أمره و مستودع سرّه، و لكنّه أدركه المحاق قبل

ص: ١٤٥

١- (١) المزنه: السحابه الممطرها لصحاح ٢٢٠٣: ٦: مزن و إقلاعها كناية عن انتهاء عمره.

الإبصار(١)، وقضى -و عمره من أقصار الأعمار- حدود سنه ستّ أو سبع و ثلاثين.

و ثانيهم:العالم الفاضل الكامل السيد عباس،و هو-على ما يبلغنى عنه-قد جمع بين طريف المجد و تالده،و سلك فى سبل المكارم طريق والده،و هو اليوم قاطن أرض الغرى،مجدّ فى الاشتغال،و يزداد كلّ يوم فى الكمال كالهلال،و سوف يلوح فى سماء العلم بدرا(و لا بدّ لابن الصقر أن يشبه الصقرا).

إنّ الهلال إذا رأيت نموّه *** أيقنت أن سيصير بدرا كاملا

و ثالثهم:السيد العالم الفاضل السيد على أكبر،و قد استوطن عاصمتهطهران،و هو الآن أحد علماء تلك البلده و وجوهها.

و رابعهم:الشاب المهذب الصفىّ السيد أبو طالب،و كان (٢) رحمه الله يحبه حبّا شديدا،و قد انقطعت عنى أحواله ببعد الديار و انقطاع الأخبار.

هذا،و أمّا وصف محاسن خلاله و محامد أقواله و أحواله و أفعاله و ما منحه الله من العلم و التقوى و حسن البيان و طلاقه اللسان فإنّه يدع سبحانه وائل و هوأعيا من بأقل.

و هذا أمر أعترف بعجزى عنه،فليعذرنى الناظر،و ما أساء من اعتذر،و لو لا خوف تسرّع القراء إلى الإنكار لذكرت بعضها،و لكن صدور الأحرارقبور الأسرار،و حسبك منها ما تراه فى خلال هذا الكتاب من غرر فوائده،و من رأى من السيف أثره فقد رأى أكثره.و أسأل الله أن يجزيه عنّا أفضل جزاء المحسنين،و يحشره مع أجداده الطاهرين،و أنا أعبّر عنه ب(السيد الأستاذ)أو ب(سيّدنا الأستاذ).

ص: ١٤٦

١- ١) أى:مات شابا كالقمر لم يصل منتصف الشهر.

٢- ٢) أى:و كان والده....

بسم الله الرحمن الرحيم

و به ثقتى

أما بعد حمد الله الذى جعل الحمد أول كتابه (١)، و آخر دعوى (٢) ساكنى دار ثوابه (٣)، و الصلاه على محمد و الطاهرين من ولده، و الصالحين من أصحابه.

فإنه لما ظهرت الفتن فى بلاد العراق، و قامت الحرب فيها على ساق، تحكّم الدهر الجائر، لا، بل حكم على القدر القاهر، بالمهاجره عن بلاد عتق تمانى (٤) فيها الشباب، و أول أرض مسّ جلدى منها التراب.

أرض الغرى و بوركت أرضا *** أرضى و لست بغيرها أرضى

ص: ١٤٧

١-١) أى أول القرآن الكريم فى سورة فاتحه الكتاب. (مجد الدين).

٢-٢) أى و جعل الحمد آخر دعوى ساكنى. (مجد الدين).

٣-٣) أى الجنة، و هذه إشاره إلى قوله تعالى: و آخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين. (مجد الدين)

٤-٤) التمانى: جمع التميمه، و هى ما يعلّق على الطفل لأجل الحفظ. (مجد الدين).

ففارت معاهد أنسى و لذاتى، و مواطن إخوانى و لذاتى، و سرت (١) عام (١٣٣٣) إلى بلاد الأمن و الإيمان، أعنى بلاد إيران، و ألقى عصا التسيار فى سىدها مصارها، ضره رياض الجنان: أصفهان.

فهنالك أحاطت بى أفاضل حملة العلم و طلابه إحاطه الهاله (٢) بالقمر المنير، و حاموا حولى كما يحوم الصادى (٣) حول العذب المنير، و كثيرا ما كنت أكتب ما أقرره لهم من مسائل أصول الفقه بعد الفراغ من التدريس، فى قطع متفرقه من أسحبه القراطيس، من غير أن أفصّل شذورها فى ضمن فصول و أبواب، لأتى لم أقصد به تأليف رساله فى ذلك الفن، و لا تصنيف كتاب، و لكن بعض الأفاضل (٤) من الأصحاب عرف قدرها، فجمع شملها، ثم عرضها على، و حثنى على إعاده النظر فيها، و تهذيبها، و طلب منى ترتيبها، و تبويبها، فأجبتة إلى ذلك خوفا على تلك الأعلاق النفسيه من الضياع، و طمعا فى أن يعم بها الانتفاع.

فهاك أيها الطالب لحقائق هذا الفن، و لباب هذا العلم، و ما كنت تبتغيه، و أرجو أن يكون - إن شاء الله - كما ترتضيه، فقد مخضت لك الرغوه عن الصريح، و ميزت السقيم من الصحيح، و فرقت بين الدرّ و المخشلب (٥)، و أخلصت

ص: ١٤٨

-
- ١ - ١) و كان المسير أيام الحرب العموميه (بين الملل) و كثره الخوف و التعب، و كيف و القائد العثمانى (حسين رءوف) يقتل الطلبه الشيعى فكيف العالم، و كان من منّ الله تعالى أنّ الليله التى أردنا المسير ليومها وصل إلينا خبر انزاله. (مجد الدين)
 - ٢ - ٢) الهاله: الدائره المنعقده حول القمر و هو تشبيه حسن لحلقه الدرّس. (مجد الدين).
 - ٣ - ٣) الصادى: طالب الماء، أو العطشان. (مجد الدين).
 - ٤ - ٤) و هذا البعض هو الشيخ محمد رضا البافرانى من خواص المصنّف. (مجد الدين)
 - ٥ - ٥) المخشلب بضم الأول و سكون الثانى و فتح الثالث و الرابع، و هى الدرر الجعليه، و معناها بالفارسيه (خر مهره). (مجد الدين).

عن الممّوه (١) صافى الذهب، وجمعت فيه خلاصه ما وصل إليه الفكر، و ما تلقّيته عن مشايخ العصر، لا سيّما ما استفدته عن سيدى و مولاي و أستاذى و من عليه استنادى و عنه إسنادى، الإمام العلامة أبى المكارم السيد محمد الفشاركى الأصفهانيّ، ثم الحائرى النجفى، أعلى الله تعالى فى غرف الجنان رتبته، و سقى بصيّب الغفران تربته، فقد حرصت على أن لا يشدّ عنى شىء منه، فجعلت جمعه و كدى (٢)، بعد ما بذلت فى فهمه جهدى، و أنا أعلم أنه قد فاتنى منه الكثير، و أنّ مثلى لا يخلو فى فهم مقاصد مثله عن قصور و تقصير، فما وجدت فيه من السفاسف فذلك من نقصان هذا العبد، و الكمال للربّ سبحانه وحده، و قد يتكهم العضب الصيقل، و يضلّ الخريت عن لاجب السيل، و لكن رجائى منك لحسن ظنى بك، أن لا تسارع فى الانتقاد، و أن تحكم قبل قيام البينه بالفساد، و لك الحكم بعده إن ألزمت نفسك الإنصاف، الذى هو من أشرف الأوصاف.

هذا، و قد سبق من هذا الكتاب جزء فى مسألتي الوضع و الاستعمال، جعلته كالمدخل إليه، و أفردته عنه لعذر بيّنته فيه، و أنا أشرع بتوفيق الله تعالى فى بيان سائر مباحث الألفاظ، و أجعل عناوين المسائل غالبا ما هو المصطلح عليه لدى أهل العلم فى هذا الزمان.

الحقيقه الشرعيه

قال فى الفصول، ما لفظه: «الحقيقه الشرعيه: هي الكلمه المستعمله فى معناها الشرعى بوضع شرعى فخرج بقولنا: فى معناها الشرعى. ما استعمل فى غيره و لو بوضع شرعى كإبراهيم، و بقولنا: بوضع شرعى. الكلمه المستعمله فى

ص: ١٤٩

-
- ١-١) الممّوه بضم الأول و فتح الثانى و فتح الثالث مشدّده: الذهب المزيف فهى مرادف المطلى. (مجد الدين).
٢-٢) و كدى أى همى و مرامى. (مجد الدين).

معناها الشرعى بوضع لغوى، أو عرفى، أو بوضع شرعى لمعنى آخر، فإنّ المتبادر منه أن يكون بمقتضاه الأول، أو لأنّ الظاهر منه أن يكون الوضع سببا مستقلا فى صحه الاستعمال، و ليس الأمر فى المجاز كذلك».

«و ينبغى أن يعتبر قيد الحيثيه فى الوضع الشرعى، فيخرج مثل لفظ الحسن و الحسين عليهما السلام فإنه و إن كان لمسمّاهما تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اتّباعهما، و الاعتراف بإمامتهما، إلّا- أنه لم يضع اللفظين من حيث كونهما شارعا بمعنى أن لا مدخله لكونه شارعا فى التسميه، بخلاف مثل لفظ الصراط و الميزان و الجنه و الحساب، بناء على أنها حقائق فى معانيها

الشخصيه، أو المخصوصه، فإنّ لجهه الشرع مدخلا فيها، لأنّ الغرض الداعى إلى وضعها، إنما هو بيان آثارها الشرعيه» (١) إلى آخره.

قلت: لعلّ الوجه فى أخذه قيد الاستعمال فى الحدّ، ما قرّره من أنّ اللفظ قبل الاستعمال لا يسمّى حقيقه و لا مجازا، و فيه بحث ليس هذا موضع بيانه، و لكن يمكن أن يحزّر البحث فى وضع الشارع لهذه الألفاظ و عدمه. فيقال: الحقيقه الشرعيه هى الكلمه التى وضعها الشارع لمعانيها الشرعيه، ثم ينازع فى ثبوتها و عدمه، فيستغنى عن هذا القيد، فيتأتى النزاع و لو فرض عدم الاستعمال أصلا، إلّا أن يقال بعدم تحقق الوضع إذا لم يلحقه الاستعمال، و قد مرّ القول فيه. ثم إنّ ما ذكره فى لفظ الصراط و غيره لا يتم إلّا إذا كان المراد من الشرع جميع ما أتى به الشارع و لو فى الأمور التى أخبر بها من المغيبات التى كشف عنها، و لفظ الشرع لا يساعد عليه إلّا أن يكون حقيقه شرعيه، و لا أعرف أثرا شرعيا ابتدائيا لهذه الألفاظ، إلّا أن يكون وجوب التصديق بمسمّياتها،

ص: ١٥٠

فهى -إذن- كلفظى الحسن و الحسين، و قد حكم بخروجهما عن حدّ البحث، و لو اكتفى فى الأثر الشرعى و لو بوسائط لا تسع المجال، و دخل فى حريم الجدل ألفاظ الملائكة و الحور و القصور، إلى غير ذلك.

و مع الغض عن جميع ذلك، لا- شك فى أنّ النزاع يختص بما يتعلّق به الأحكام الشرعية ابتداء إذ لا يتعلّق غرض الباحث عن أصول الفقه إلاّ به.

اللهم إلاّ- بجعل الكلام فيها، كما فى الأوامر و النواهى و العموم و الخصوص و نحوها ممّا يبحث فيه عن عموم الألفاظ و إن اختص غرض الأصولى بخصوص الوارد منها فى الكتاب و السنه، و فيه بعد.

و الأخصر الأولى، أن يقال: إنّ الحقيقه الشرعيه هو اللفظ الذى وضعه الشارع لمعنى شرعى من حيث إنّه شارع، بل لك أن تترك قيد الحيثيه لما مرّ، فإنّ الحسن و الحسين ليسا بمعنى شرعى بالمعنى الذى عرفت.

و الشارع هو النبىّ صلّى الله عليه و آله على المشهور- أو هو الله تعالى- على قول- و يؤيده قوله تعالى: شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا (١) الآية الكريمة، أو كلّ منهما شارع فى وجه آخر- أو أيا كان تخرج عن النزاع الألفاظ الوارده فى غير كلام الله تعالى، و كلام رسوله صلّى الله عليه و آله .

و بهذا يظهر قلّه الجدوى فى هذه المسأله عند أصحابنا لأن أكثر أخبار الأحكام عندهم مروى عن الصادقين و من بعدهما من الأئمه على جميعهم السلام.

فهى- على هذا- حقائق متشرعيه، و لو تكلف لشمول النزاع لها فلا شك فى أن هذه الألفاظ المبحوثه عنها قد وصلت إلى حدّ الحقيقه فى زمانهم فتقلّ الفائده أيضا.

ص: ١٥١

اللهم إلا في ألفاظ نبويّه قد وردت من طرقهم، و علم نقلهم لها بألفاظها.

إذا عرفت ذلك كله، فاعلم أنهم قد اختلفوا في استعمال الشارع لهذه الألفاظ، فقال قوم: إنه استعمال حقيقي لأنه وضعه لهذه المعاني، وقال آخرون:

إنه مجاز، و فصل آخر بين ألفاظ العبادات و المعاملات، فأثبتها في العبادات، و نفاها في المعاملات.

و نقل عن الباقلاني إنكار استعماله في غير معانيها اللغويه، و أنّ الزيادات شروط للصحة أو القبول (١).

و رماه القوم بالضعف و الوهن بقوس واحده، و ليس عندي بذلك البعد، بل هو الحقّ في الجملة (٢) لما ستعرف.

و الواجب أولاً، معرفه ما لهذه الألفاظ المتداوله بين الفقهاء من الأقسام ليظهر الحال في كلّ منها، إذ منها ما نعلم بأنها اصطلاحات علميّه لم تحدث إلا بعد تدوين علم الفقه، و ذلك بعد عصره صلّى الله عليه و آله بل و عصر التابعين، كلفظ طبقات الإرث و مناسخاته، فما كان من هذا القبيل فسيبيله سائر الاصطلاحات المتداوله في سائر العلوم، و هو عن هذا النزاع بمراحل (٣).

و منها ألفاظ لمعان معروفه يعلم استعمال الشارع لها، و لكن لا على سبيل النقل و الوضع، بل على سبيل متابعه اللغه و إن جعل لها حدوداً و زادها موانع و شروطاً، و هذا لا يلزم وضعاً جديداً، كما يظهر بالتأمل، و ذلك كالنكاح، و الطلاق، و الظهار، و العتق، و هذا القسم كثير جداً، بل منه -فيما أرى- الشطر الأكثر،

ص: ١٥٢

١-١) الفصول الغرويّه: ٤٣، هدايه المسترشدين: ٩٤.

٢-٢) في بعض الأقسام الآتيه. (مجد الدين).

٣-٣) أي بعيد عن محل النزاع بمسافه كثيره، إذ الكلام في الألفاظ الوارده في كلام الشارع، لا الألفاظ المعاني التي حدثت بعده صلّى الله عليه و آله، بل بعد عصر التابعين، و حاصله: أنّ النزاع في الحقيقه الشرعيه لا المشرعه. (مجد الدين)

حتى أنّ الباقلانى جعل جميع هذه الألفاظ منه، و أنكر استعماله فى غير المعانى اللغويه و لو مجازا (١).

و من هذا القبيل ألفاظ العبادات التى كانت معروفه قبل الشارع كالحج و الطواف، بل الصلاه فى وجه - كما لعله الظاهر من قوله تعالى: و ما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء و تصديه (٢).

و منها ألفاظ لمعان دينيه، لا عهد للعرب بها، و هى ألفاظ قليله، و مهما وردت عنه فالغالب كونها مقرونه بقرائن تعين المراد منها، و هذا أيضا مما يوجب قله النفع فى هذا البحث، و يحط من قدره.

و بالجملة، ذكر القوم هذا النزاع فيها، و سكتوا عما لها من الأقسام، بل أدخل بعضهم فى حريمه جميع الألفاظ المتداوله فى السن المتشرعه الكائنه حقيقه عندهم فى المعانى الشرعيه.

و قد تتبه لوضوح فساده صاحب الهدايه (٣)، و وضع لى تدور مدار البحث عليها شروطا ملخصها: كون الألفاظ متداوله فى السنه المتشرعه من قديم الأيام، و أن تكون بالغه حد الحقيقه عند المتشرعه فى ذلك الزمان، و أن تكون تلك الألفاظ هى التى يعبر بها الشارع عن تلك المعانى غالبا، و حكم بشمول النزاع لجميع ما اجتمعت فيه هذه الشروط من هذه الألفاظ، و استظهر ذلك من القائلين بثبوت الحقيقه الشرعيه، ثم اختار القول بالإثبات، و استدلل له بوجوه عرف مواقع النظر

(٤) فيها، فاعتذر بأن من ضم بعضها إلى بعض تحصل المظنه

ص: ١٥٣

١-١) الفصول الغرويه: ٤٣.

٢-٢) الأنفال: ٣٥.

٣-٣) الشيخ محمد تقى صاحب (هدايه المسترشدين) جد المصنّف طاب ثراهما. (مجد الدين)

٤-٤) عرف ضعفها، و ورود الإشكال عليها. (مجد الدين)

و هي كافيه فى المقام (١).

أقول: مع مراعاة ما ذكره من الشروط فالقول بثبوتها فى جميع هذه الألفاظ صعب جداً. نعم لا- ينبغى الريب فى ثبوتها فى الجملة، فالحق مع المثبت إن قنع بالإيجاب الجزئى فى مقابل السلب الكلى، ولا- سيما لو جعل الوضع أعم من التعيينى و التعيينى، لأننا نعلم أن مثل لفظ الصلاة المذى كان لا يقرع أسمع الصحابه فى كل يوم و ليله أقل من عشرين مره، كانوا يفهمون هذه العباده من اللفظ من غير احتياج إلى قرينه، و لكن الظاهر عدم الوضع تعييناً، بل حصوله تعيناً فى صدر الإسلام.

و كان بعض مشايخنا رحمه الله يذهب إلى ثبوت الوضع على النحو الأول، و يقول: إن قوله عليه السلام: «إن الصلاة ثلاث طهور، و ثلاث ركوع» (٢) و قوله: «لا- يضر الصائم إذا اجتنب أربع خصال» (٣) و نحو ذلك بمنزله ما يقوله مخترع بعض المعاجين: إن الإطريف (٤) أجزاءه كذا و كذا، فإنه بيان للوضع و إعلام به بلسان بيان أجزائه الموضوع له، و هذا استحسان حسن، مأخوذ من كلام العلامة- الجدد- فى الهدايه، و لكن هذه الروايات لم ترد عن النبى صلى الله عليه و آله، بل وردت فى أزمه لا يحتاج إثبات الحقيقه فيه إلى دليل.

ص: ١٥٤

١- ١) هدايه المسترشدين: ٩٣-٩٤.

٢- ٢) الفقيه ١: ٢٢-٦٦، الكافى ٣: ٢٧٣-٨، التهذيب ٢: ١٤٠-٥٤٤ و الحديث مروى عن الصادق عليه السلام، و نص الحديث هكذا: «الصلاه ثلاثه أثلاث، ثلاث طهور، و ثلاث ركوع، و ثلاث سجود».

٣- ٣) الفقيه ٢: ٦٧-٢٧٦. و فيه عن الإمام الباقر عليه السلام .

٤- ٤) بكسر الهمزه و سكون الطاء المهمله و كسر الراء و سكون الياء و كسر الفاء: معجون معروف و دواء مشهور فى الطب القديم. (مجد الدين)

و اعلم أنّ الشيخ الأستاذ (١) بعد أن استقرب الوضع التعيّن في الألفاظ المتداوله على لسان الشارع، قال ما لفظه:

«هذا كلّ بناء على كون معانيها مستحدثه في شرعنا، و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقه، كما هو قضيه غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى:

كتب عليكم الصيام كما كتب (٢) إلى آخره، وقوله: و أذن في الناس بالحجّ (٣) و قوله تعالى: و أوصاني بالصلاه و الزكاه ما دمت حيا (٤) إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغويّه لا شرعيّه، و اختلاف الشرائع فيها جزءا و شرطا لا يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهيه، إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا» (٥) انتهى.

و اعترض عليه بعض الأعلام (٦) دام توفيقه بقوله: إنّها حكايات معان بألفاظ دالّه على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام، و لا يدلّ على كونها دالّه على تلك المعاني في العرف السابق، و هذا واضح.

أقول: لو اقتصر في بيان هذا المدعى بهذا المقدار من البيان لكان ورود هذا الاعتراض واضحا كما ذكره، إذ الآيات الكريمه تدلّ على ثبوت تلك الماهيات في تلك الشرائع، لا على أنّها كانت تسمّى بهذه الألفاظ، كيف و لغات

ص: ١٥٥

١- ١) الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب الكفايه طاب ثراه في الكفايه. (مجد الدين)

٢- ٢) البقره: ١٨٣.

٣- ٣) الحج: ٢٧.

٤- ٤) مريم: ٣١.

٥- ٥) كفايه الأصول: ٢١-٢٢.

٦- ٦) و هذا البعض، الشيخ عبد الكريم اليزدي. (مجد الدين) و انظر درر الفوائد ١٦: ١-١٧.

أهلها لم تكن عربيّة، و ما أرسل الله رسولا إلّا بلسان قومه (١)، و هذه لغات عربيّهقطعا، و مرادفاتهما فى تلك اللغات معروفه، و ما هى إلّا كسائر ألفاظ الآيه التى نقلت معانيها بألفاظ العرب.

و لكن هذا الكلام- فيما أرى- مقتطع أصلا و دليلا من كلام صاحب الفصول، و لو أنّ هذا الأستاذ كان نقله بجملته لم يتّجه عليه هذا الاعتراض، و كان قد برئ من عهده، و هاك كلام الفصول بنصّه، قال:

«فالذى يقوى عندى، أنّ جملة من تلك الألفاظ قد كانت حقائق فى معانيها الشرعيه فى الشرائع السابقه كالصلاه، و الصوم، و الزكاه، و الحج» (٢).

ثم قال بعد ذكر الآيات المتقدمه: «و إذا ثبت أنّ هذه الماهيات كانت مقرهفى الشرائع السابقه ثبت كون هذه الألفاظ حقيقه فيها فى لغه العرب فى الزمن السابق لتديّنهم بتلك الأديان، و تداول ألفاظها بينهم، و عدم نقل لفظ آخر عنهم بإزائها، و لو كان لقصت العاده بنقله، و لا يقدر وقوع الاختلاف فى ماهياتها بحسب اختلاف الشرائع- إلى أن قال- فيكون الاختلاف فى المصاديق لا فى نفس المفهوم، كاختلاف مصاديق مهياتها المعبره فى شرعنا باختلاف الأحوال تمكنا و عجزا، تذكرا و نسيانا، و غير ذلك، فكما لا يوجب هذا الاختلاف تعدّد الوضع مع تفاحشه فى البعض كالصلاه، فليكن الاختلاف المذكور كذلك» (٣) انتهى.

فتراه- طاب ثراه- قد سدّ طريق هذا الاعتراض بقوله: «لتديّنهم بتلك الأديان» إلى آخره. نعم فى كلامه اختلال من جهه أخرى، و هى أنّ الظاهر من آخر كلامه أنّ هذه الألفاظ بأعيانها كانت موضوعه لتلك الماهيات فى تلك اللغات حيث قال

ص: ١٥٦

١- ١) مضمون الآيه (٤) من سوره إبراهيم.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ٤٣.

٣- ٣) الفصول الغرويه: ٤٣.

«ثم على تقدير تحقق هذه الحقائق في الشرائع السابقة فهل هي بوضعه تعالى لها فيها، أو بوضع أول نبي شرعت تلك الماهيات في شرعه، أو بغلبها للاستعمال في لسانه، أو لسان متابعيه، أو الجميع» (١) انتهى.

و هذا لا يثبت بهذه الحججه، إذ وجود هذه الماهيات في لغة العرب لا يستلزم أن تكون أسماؤها عندهم تلك الأسماء الموضوعه لها في اللغة الأخرى، هذه الفرس تدّين بدين العرب، وللعبادات المقرره فيه كالصلاه و الصوم ألفاظ في لغتهم (٢) غير تلك الألفاظ، و قد عرفت سابقا معلوميه لغات تلك الشرائع، و أنّها غير هذه اللغات.

و قد ذكره أخوه-الجدّ-طاب ثراه هذا الوجه في عداد الوجوه الدالّه على ثبوت الحقيقه الشرعيه، و تبّه لما يقرب من هذا الإشكال، و دفعه بما ملخصه: «أن العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الألفاظ، و لذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز، فكانت تلك الألفاظ معروفه عندهم و إن كان المعبر عنها في أصل شرعهم من غير اللغة العربيه» (٣).

و بالجملة يكفي فيما يرومه صاحب الفصول من كونها حقائق لغويّه وجودها في لغة العرب قبل زمان الشارع، و استعماله لها في تلك المعاني من غير حاجه إلى كونها هي تلك الألفاظ الموجوده في أصل ذلك الشارع، فتكون ألفاظا عربيه أصلية لا عبريه دخيله في لغة العرب.

هذا، و ثمره النزاع تظهر في حمل ما ورد في كلام الشارع من هذه الألفاظ

ص: ١٥٧

١-١) الفصول الغرويّه: ٤٣.

٢-٢) كما ترى أنّهم يقولون للصلاه (نماز) و للصوم (روزه) و نحو ذلك. (مجد الدين)

٣-٣) هدايه المسترشدين: ٩٨.

على معانيها الشرعية على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه(١)، و لكنه يتوقف على ثبوت تأخر الاستعمال عن الوضع، و لا طريق إليه غالبا، و أما الأصل فهو إما مثبت أو معارض.

المشتق

و هو كما فى الفصول: «هو اللفظ المأخوذ من لفظ و يسمّى الأول فرعاً، و الثانى أصلاً، و لا بدّ بينهما من مناسبه لتحقيق الأخذ و الاشتقاق. و أقسامه ثلاثه لأن الفرع إمّا أن يشتمل على أصول حروف الأصل و ترتيبه أولاً، و الأول هو المشتق بالاشتقاق الصغير، و يقال له: الأصغر أيضاً و الثانى إمّا أن يشتمل على حروف الأصل أولاً، و الأول هو المشتق بالاشتقاق الكبير، و يقال له: الصغير أيضاً كجذب و جذب، و الثانى هو المشتق بالاشتقاق الأكبر كثلّم و ثلب، و حيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الأول. و حدّه: لفظ وافق أصلاً بأصول حروفه و لو حكما مع مناسبه المعنى و موافقه الترتيب- إلى أن قال- و قولنا بأصول حروفه. احتراز عن المشتق بالاشتقاق الأكبر، و عن دخول مثل الاستعمال (٢). و الاستخراج حيث يتوافقان فى الحروف الزوائد، و عن خروج مثل الخروج و الاستخراج حيث لا- يتوافقان فى الحروف الزوائد، و قولنا: حكما. لدخول مثل (قول) و (قال) لأن الألف المقلوبه، و او حكما، و كذلك (عد) من (وعد) فإنّ الفاء المحذوفه بحكم المذكور، و قولنا: مع مناسبه المعنى. احتراز عن مثل (اضرب) بمعنى (أعرض) بالنسبه إلى الضرب بمعناه المعروف- إلى أن قال- مع موافقه الترتيب احتراز عن المشتق بالاشتقاق

ص: ١٥٨

١- ١) و على معانيها اللغويه على القول بعدم ثبوتها، لكن ذلك كلّه عند عدم القرينه. (مجد الدين)

٢- ٢) فى المصدر: (الاستعمال).

الكبير، فإنه و إن اشتمل على حروفه الأصليه لكنه لا يشتمل على ترتيبه».

ثم قال رحمه الله: «و لا بدّ في الاشتقاق من تغيير في اللفظ تحقيقا للأصليهو الفرعيه، و الأخصر أن يقال: ليتحقق الأخذ، و هو أعم من الحقيقي و الحكمي، فيدخل نحو (فلكك) مفردا و جمعا» (1).

هذا، و بيان المهمّ من مسائل هذا البحث يتم برسم أمور: الأول: قد عرفت أنه لا بدّ في الاشتقاق من مبدأ و أصل، و ذلك المبدأ لا بدّ أن يكون كالطبيعه الساريه في الأفراد موجودا بتمامه في تمام المشتقات، و يكون تمايز أفراده بتمايز تشخصاته الخارجه عنه، و يكون مع كلّ فرد متلبسا بصورته، متشخصا بتشخصاته من غير أن يكون له تشخصا و صورته، بل يكون قائما بحقيقه و وحدته النوعيه أو الجنسنيه، و إلاّ فلا- يكون مبدأ، بل يكون فردا كسائر الأفراد، فالمصدر المذى يقال إنّه المبدأ ليس موجودا في جميع المشتقات بما هو هو، فلا يمكن أن يكون مبدأ لجميعها، لا بحسب المعنى، و لا بحسب اللفظ.

أما الأول، فلا أنّ المبدأ لا بدّ أن يكون معرّى عن الهيئه في مرحله ذاته لكي يكون قابلا لأن تعتريه أى هيئه أريد اشتقاقها منه، فهو كالهولي التي لا صورهلها في حدّ ذاتها و إن احتاجت إليها في مرحله فعليتها، أو كالقسم الذي لا يمكن أن تكون له خصوصيه في قبال سائر الأقسام، و إلاّ كان قسما، لا مقسما كالكلمه، فإنها بذاتها ليست مشخصه بتشخص أحد أقسامها الثلاثة، و إلاّ كان أحدها، و لا يتشخص آخر في قبالها و إلاّ كان قسما رابعا لا مقسما، بل هي في مرحله ذاتها عرّيه عن جميع الصور، و تظهر مع كلّ من الاسم و الفعل و الحرف بصورته المختصه به.

إذا تقرّر ذلك، نقول: إنّ المصدر له خصوصيه زائده على الذات كسائر

ص: ١٥٩

المشتقات، فهو إذن يعدّ أحدها لا مبدأ لها، اللهم إلا أن يعتبر في حدّ ذاته، ويجرد عن صورته، و يكون بعد ذلك قابلاً لأنّ تعتوره أيّ هيئه كانت من هيئات المشتقات، و لكن هذا ليس بأمر يختص بالمصدر، بل يشاركه فيه جميع المشتقات، و ما من مشتق إلا و يمكن اعتباره مبدأ لجميع المشتقات التي من بابه كذلك، و ذلك لأنّ كل شخص إذا جرد عن تشخصه كان نوعاً، و إذا جرد عنه النوع كان جنساً، و هكذا هلمّ صاعداً إلى جنس الأجناس.

و بالجمله لا- يمكن أن يكون المصدر مبدأ مع بقائه على صورته، و يمكن ذلك مع تجريده عنها، و لكنه لا- يكون حينئذ مصدراً، و يشاركه في ذلك جميع المشتقات التي من بابه. و أما الثاني أعني عدم صلاحية المصدر لذلك بحسب اللفظ، فلأنّ له أوضاعاً نوعيّة، و ما له وضع نوعي لا يصلح لأن يكون أصلاً و مبدأ.

أما الأول فلأنّ له أصنافاً و أنواعاً مختلفه، و كل صنف و نوع منه مشتمل على أفراد متماثله، و لا يمكن ذلك عادة إلا بالوضع النوعي، بل صرح علماء العربية بقياسيه عدّه منها، ك(فعل) للمصدر المعدّي الثلاثي، و غيره، و لا معنى لكونه قياسياً إلاّ عدم توقفه على السماع في كل مادّه مادّه، و لو كان شخصياً ليتوقّف عليه فصحّته من غير سماع حتى في الجوامد كالتحجر و التطين آيه نوعيتها الأوضاع فيها.

و أما الثاني فلأنّ الوضع النوعي يحتاج إلى مبدأ سابق عليه إذ الواضع إذا وضع فعلاً-مثلاً-للماضى من كلّ مادّه، فلا بدّ أن تكون موادّ تلك الألفاظ، و طبائع تلك المعاني معيّنه قبل ذلك، و تكون مادّه كلّ لفظ بإزاء طبيعه معنى، و هذا البرهان هو الذي أحوجنا إلى الالتزام بأصل لزوم الماده في المشتقات، و لولاه لكنّا في مندوحه من الالتزام به رأساً، و ذلك لأنّه لمّا علمنا من تتبع المشتقات أنّ هيئه واحده شخصيه في موادّ لا تحصى كثره تدل على الماضى مثلاً، و المضارع

غيرهما، علمنا أنّ وضع تلك الهيئات نوعى إذ من البعيد-بل من المقطوع بعدمه-أن يضع الواضع فى كلّ مادّه مادّه على كثرتها هيئته (فعل) للماضى، و(يفعل) للمضارع و هلمّ جرّاً، فإنه لغو و عبث صرف لا تكاد أن يصدر عن عاقل.

و إذا أضفت إلى ذلك ما تعلمه من أنّ الماضويه، أو المضارعيه، أو المصدريه-مثلاً-يفهم من تلك الهيئات من غير توقف على فهم الماده، و تذكرت ما تبهناك عليه من قياسيه تلك الهيئات، و صحّح إجرائها حتى فى الجوامد، عرفت أنّ القطع الذى ادّعيناه ليس بكذب و لا بجزاف، و الوضع النوعى-كما عرفت-يحتاج إلى مبدأ سابق عليه، احتياج الصورة إلى الهيولى.

و كان السيد الأستاذ يقول: إن أسماء المصادر أولى بأن يكون مبادئ المشتقاتها، و لكنها قليلة فى لغه العرب، فلا يمكن اعتبارها فى جميع الأبواب.

فالتحقيق فى المقام أن يقال: للواضع أن يلاحظ أولاً-حروف لفظ الماده مجردة عن كلّ هيئته، و صورته إجماليه أو تفصيليه كحروف (ض)(ر)(ب) و يضعها بإزاء صرف المعنى كذلك غير ملحوظ معه نسبه إلى فاعل، أو مفعول، أو زمان، و نحوها من الخصوصيات حتى المصدريه و هو المعنى السارى فى جميع المشتقات بوحدته المطلقة، و يفعل كذلك فى كلّ الموادّ التى يريد وضعها، ثم يعقبه بوضع الهيئات.

لا يقال: يلزم-على ما ذكرت-أن يكون معانى المشتقات مركبه، و سيأتى أنها بسيطه، بل يلزم منه ما هو أمر من التركيب، و هو أن يدلّ كلّ واحد منها على معنيين متعدّدين مستقلّين غير مركّبين، و غايه الأمر كونهما متناسبين كبائع التمر، فإنّهم و إن اختلفوا فى بساطه معانى المشتقات و تركيبها، و لكن لم يقل أحد بتعدّدّها.

لأننا نقول: الماده ملحوظه أيضا فى وضع الهيئات، فيكون الموضوع هى الماده المتهيّئه بالهيئته الخاصه، و هو الوضع الحقيقى الدالّ على المعنى، و ليس الوضع

الأول إلاّ مقدّمه لهذا الوضع وتهيئته له، ولا نبالي بعدم تسميه الأول وضعاً، إذ تمام المقصود هو الوضع الثاني، كذا قال السيد الأستاذ أعلى الله رتبته و قدّس تربته. أقول: وهذا أيضاً قسم من الوضع يسمّى بالوضع التحصّلي، كما ذكره -الجدّ- العلّامه في الهدايه، ومثّل له بوضع الحروف الهجائيه لتركيب الكلمات (١).

و هذا إن لم يكنه فهو قريب منه، ولكن ينبغي أن يكون مراده -طاب ثراه- ملاحظه الموادّ إجمالاً عند وضع الهيئات، إذ ملاحظتها تفصيلاً يعيد محذور الوضع الشخصى، و كما أنّ المحذور يندفع بملاحظه الموادّ إجمالاً، كذلك يندفع بوضع الهيئات فى ماده مخصوصه كما دّه (ض) (ر) (ب) ثم قياس بقيه الموادّ عليها.

هذا، و لى فى المقام كلام لعلّه ممّا يرتضيه الأفكار العالیه، و الأفهام الثاقبه، و يتوقّف ذلك على بيان معنى الهيئته، و نقول مقدمه لتوضيحه:

إنّ المركوز فى الأذهان أنّ حروف المبانى بأنفسها و من غير ملاحظه مابعدھا إمّا متحركه أو ساكنه، و أنّ السكون و الحركات الثلاث عوارض على نفس الحروف، و كیفیات لها، و ليس الأمر كذلك عند دقيق النّظر، كما تبّه عليه الشيخ نجم الأئمه (٢) فى شرح الكافيه (٣)، بل الحرف بنفسه ليس بمتحرك و لا ساكن، و ليس الّذى يدعى متحركاً إلاّ الّذى بعده أحد حروف الإعراب أعنى: الألف و الباء و الواو، أو مرتبه ناقصه خفيفه منها، و هى التى تسمّى بالفتحه و الكسره

ص: ١٦٢

١- ١) هدايه المسترشدين: ٢٣.

٢- ٢) هو إمام العرييه، و ركن الأدبيّه، و فخر الإماميه، رضى الدين محمد بن الحسن الأسترآبادى، المشتهر بالشارح الرضى، صاحب شرح الكافيه، و شرح الشافيه اللذين لم يعمل مثلهما، بل و لا- نظيرهما من حيث التحقيق، و قد اعترف بذلك الموافقون و المخالفون (و الفضل ما شهدت به الأعداء) و كلاهما مبسوطان موجودان الآن عندى، و له أيضاً شرح قصائد ابن أبى الحديد السبع المشهورات فى فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، و غير ذلك، و بالجمله، فهذا الرّجل محقق، مدقق، عالم، فاضل، جليل القدر، عظيم المنزله، شيعىّ اثنا عشرى. هذا، و توفى طاب ثراه سنه (٦٨٦) من الهجره المقدسه. (مجد الدين)

٣- ٣) شرح الكافيه ٢٣: ١- ٢٤.

و الضمه، و لا الساكن إلاّ المذى لم يكن بعده أحدها، سواء كان بعده حرف من غيرها أو لم يكن حرف أصلاً، و من شأن هذه الحروف أنّ قلّتها في الكلام توجب صعوبه النطق، بل عدم إمكانه كما في ابتداء الكلام، و كثرتها توجب ركائته و انحلاله، و لهذا منعوا من التقاء الساكنين، و من توالى أربع حركات أو أكثر، و في بعض اللغات (1) المتعارفه لا توجد هذه الحروف إلاّ تامه، و ليس فيها ما نسّميه فتحه و ضمه و كسره.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هيئات المشتقات ليست إلاّ حروفاً تامه و ناقصه و زّعت على حروف المادّه، و جعلت خلالها على ترتيب مخصوص، و ليست هيئه (مضروب) إلاّ- ميم و واو، جعلت الميم قبل الحرف الأول من المادّه، و الواو ما قبل آخرها، و ما هي إلاّ كلفظ (من) من حيث الوضع و المعنى.

و قد سبق منّا في مبحث معانى الحروف أنّ الحروف ليست إلاّ علامات لتعيين موضع مدخولاتها، فلفظ (في) في قولك: زيد في الدار. لا وظيفه لها إلاّ تعيين أنّ الدار في هذه الجملة موضعها الظرفيه، و كذلك الحرف المتخلّل بين حروف المادّه لا موقع لها إلاّ- بيان أنّ الماده في هذا الاستعمال وقعت موقع المفعوليه، و قس عليه سائر الهيئات المشتقات. و بالجملة، فالحروف على قسمين: قسم يقع بجميع حروفه قبل الأسماء ك(من) و (إلى) و نحوهما، و قسم يتفرّق بين أجزاء الماده، و السرّ في ذلك واضح.

الثانى: أنه قد تقدّم في صدر المبحث عن (الفصول) تعريف لفظ المشتق و عن السيد الأستاذ تعريف المبدأ و معناه إجمالاً، و بقى علينا البحث عن معنى المشتق و ما يصلح للمبدئيّه. فنقول: لو قيل: إنّ المشتق هو المادّه الملحوظه ببعض تطوّراتها و حيثياتها

ص: ١٦٣

لم يبعد كلّ البعد عن الواقع، فعلى هذا فالمبدأ هو الملحوظ بذاته من غير نظر إلى شىء من اعتباراته، والمشتق هو المبدأ مع لحاظها معه.

و بهذا يظهر الفرق بينهما من غير حاجة إلى تلك التطويلات المملّه، والعبار المفضّله التي فهمها أشكل من فهم أصل المسأله.

و يظهر أيضا السرّ في عدم صحّحه حمل المبدأ على الذات، و صحّحه حمل المشتق عليه، إذ من الواضح أنّ المبدأ بما هو مبدأ مباين مع الذات، فمفهوم القيام غير (زيد) و لكنّه عين (زيد) باعتباره الفاعلى، و عين (عمرو) باعتباره المفعولى، و هكذا.

ثم إنّ الاعتبارات التي تعتور المواد ذات أنواع شتى، و أكثر الأنواع له أصناف بها تحصل للمشتق أبواب مختلفه، و يبتنى منها صيغ مختلفه، فإن لوحظ المبدأ باعتبار ثبوته للشىء فقط كالحسن و القبيح فهو باب الصفه المشبهه.

و إن كان معه اعتبار الكثره و الشدّه و نحوهما، فهو معنى صيغ المبالغه كالشّيب و القتال و نحوهما، و عكسه باب التصغير بحسب أصل الوضع لا ما يؤتى منه للتعظيم ببعض العنايات.

و إذا بلغت الشدّه مرتبه تورث التعجّب، فهي باب أفعال التعجّب، و ينبغى التأمل في عدّ هذا الباب من الأفعال، مع أنه ألصق بالأسماء، و لا يوجد فيه شىء من العلائم اللفظيه و المعنويه للفعل، اللهم إلا ببعض التأويلات المذكوره في محلّها.

و إذا وجدت المادّه في شيئين، و كانت في أحدهما أشدّ من الآخر كان باب أفعال التفضيل. و منه يظهر التقارب بين صيغ المبالغه و بينه، إذ لا فرق بينهما، إلا أنّ تلك الصيغ موضوعه للأشدّيّه المطلقه، و باب (أفعل) للأشدّيّه النسبيّه.

و إن كان باعتبار صدوره، فإن لم يعتبر فيه الوقوع على الغير، و الزّمان

فهو اسم الفاعل من اللازم كقائم، وإن أخذ فيه الوقوع على الغير فهو اسم الفاعل من المتعدى ك(ضارب).

وإن اعتبر الآليه، أو الزّمان، أو المكان للمبدأ فهو اسم آله، أو زمان، أو مكان.

وإن كان معه اعتبار الزّمان على النحو الآتى فمع اعتبار الاتّصاف به فقط مع زمنّ ما، فهو من باب الفعل اللازم، ومع ملاحظه وقوعه على الغير فهو باب المتعدى المجرد، وبعض الزّوائد مثل باب الأفعال.

و مع ملاحظه مطاوعه المبدأ فهو من باب الانفعال نحو كسّرته فانكسر، وقد يأتي من هذا الباب عدم ملاحظه الفاعل أصلا نحو: انفطر الجدار، حيث يراد به صرف ظهور الأثر من غير لحاظ مطاوعه الغير أصلا.

وقد يكون باعتبار تكلف المادّه فهو بعض معانى باب التّفعل ك(تجلّد) أو باعتبار قيام فرد واحد منه لشخصين نحو زيد و عمرو تراميا.

أو باعتبار طلب المبدأ كبعض معانى باب الاستفعال نحو الاستعلام، إلى غير ذلك ممّا لا يساعد على استقصائه الحال، ولا يسعه المجال.

و ما ذكرناه فأنّما هو من باب النموذج، قصدا لتنشيط همم أذكّاء المحصلين فى استخراج معانى سائر الأبواب.

و ليعلم أنّ لتنوّعات الموادّ أنواعا غريبه، و ضروبا شتى، حتّى أنّ باب الأفعال كثيرا ما يأتي لإزالة المبدأ على خلاف غالب المشتقات التى هى لقيام المبدأ بها، نحو أشكيتته أى: أزلت شكايته، و به فسر الجمهور قوله تعالى: إنّ السّاعه آتية أكاد أخفيها (١) أى: أزيل خفاءها، فعلى المتأمل الفطن أن يعلم أنّ جميع ذلك نحو من اعتبار القيام، و لا يخرج شىء منه عمّا عرفت من الأقسام.

ثمّ لا يخفى أنّ جميع ما ذكر، إنّما هو بحسب وضع الأبواب، فلا ينافى

ص: ١٦٥

خروج بعضها عن الأصل، لخصوصيات لبعض المواد، أو عنايات خارجيه في بعض الاستعمالات، واستقصاء ذلك متعديراً، بل متعديراً، ومع ذلك فليس من وظائف هذا الكتاب. هذا، وقد كان السيد الأستاذ قدس الله تربته و شرف رتبته، يقول- عند ذكر بعض هذه الأقسام-: إنها إنما تكون بالنظر إلى كليه الأبواب، فلا- ينافي وجود مادّه من المواد غير قابله لتمام تلك الاعتبارات، إذ لم يستعمل بعضها في اللغه، أو صرح بعدمه علماؤها.

قلت: توقف صحّه الاستعمال على السّماع ينافي ما أسّسه رحمه الله من الوضع التّوعى للهيئات، بل مقتضاه جوازه، حتّى مع منع الواضع عنه، لما عرفت سابقاً في مبحث معانى الحروف، من عدم معقوليه شرط الاستعمال. وبالجملة مجرد عدم الاستعمال

، بل و مجرد منع اللغويين عن بعض الهيئات في بعض المواد لا- يوجب عدم قابليته المادّه، بل لا- بدّ أن يكون كلّ من عدم الاستعمال أو المنع مسبباً عن قصور في نفس المادّه أو الوضع.

أما الأول فمثاله: المساجله، فإنّها بمعنى المفاخره (١)، و لا- تستعمل من غير باب المفاعله، و السر فيه أنّ السجل في اللغه بمعنى الدّلو العظيمه (٢)، و لا- مناسبهين الدّلو و الفخر حتّى يطرد القياس، و يتأتّى منه جميع الهيئات، و إنّما المناسبها المصححه للاستعمال في خصوص هذا الباب

(٣)، أنّ المتفاحرين لما كان كلّ منهما إذا أتى بمكرمه لنفسه أو منقبه لعشيرته عارضه الآخر بمثله، و نزع من ركبي مكارمه دلوا كدلوه، كانا كالمساجلين، يمتح (٤) هذا دلوا و الآخر أخرى.

ص: ١٦٦

١-١) راجع لسان العرب ٣٢٦: ١١.

٢-٢) لسان العرب ٣٢٥: ١١.

٣-٣) أي: باب المفاعله. (مجد الدين).

٤-٤) الماتح: المستقى من البئر. من أعلاها. لسان العرب ٥٨٨: ٢.

و أما الثاني فمثاله: المناضله و هي بمعنى المراماه، و لا يأتي-فيما أعلم-من غير باب المفاعله، أو ما فيه معناها أيضا، و السر فيه أنّ الواضع لم يضع أصل النضل للرّمى كما فعله فى لفظ الرّمى، كى يصحّ منه جميع الهيئات، و إنّما وضع المادّه المتهيّئه بهيئه هذا الباب خاصه.

و من هذا الباب: الملوّان بمعنى الليل و النهار، حيث لا- يستعمل مفرد هذا اللفظ، و ذلك لأنّ الواضع لم يلاحظ مادّه الملوّ مستقلا، كما فعله فى لفظ الليل، بل لاحظها مقرونه بصوره التثنيه، و وضعها مقيدته بها لمجموع الليل و النهار.

و من هذا النمط الألفاظ المفرده التى لا- تشّى و لا- تجمع، و الجموع التى لا مفرد لها من جنسها، و هى فى غايه الكثره فى لغه العرب.

هذا كلّ فى البحث عن معنى المشتق، و أمّا البحث عن معنى المبدأ، فمختصر الكلام فيه أنّه كلّ ما أمكن أن ينتزع منه اعتبار يتّحد مع الذات، كالأفعال، و الصفات، و الحالات، و غيرها حتّى الجوامد، نحو: أدماه، فإنّ الدم و إن كان اسم عين، لكنّه كجرح و قتل، لا تحادها فى المناط المذكور، و مثله: (تدثر) و (تجورب) و نحوهما، لأنّ منهما ينتزع عنوان اللبس و الاشتمال.

و ما يرى من غرابه الاشتقاق فى بعض الجوامد فمنشؤه قلّه الاستعمال، إذ الاستعمال فى تأهيل الوحشى من الألفاظ، و تسهيل الوعر منها عمل عظيم، أ لا ترى أنّ الرمح، و السيف، و الخنجر، أسماء ثلاثه للأعيان الثلاثه من السلاح، و الرمح بلغ حدّا من الشيوخ حتّى صار كالفائم و القاعد، فلا- يتّصف بحسن و لاقبح، و السائف لطيف فى الذوق لاستعماله قليلا- فى كلمات الفصحاء، و المخنجر قبيح، و لا منشأ له إلاّ عدم الاستعمال، و على هذا فلا فرق بين المشتقات الأصليه ما يسمّى بالاشتقاقات الجعليه إلاّ أنّ الموادّ فى الأولى لا أوضاع لها تامّه إلاّ فى ضمن الهيئات-على ما مرّ تحقيقه-بخلاف الثانيه.

الثالث: أنّ المشتقات على قسمين: فعلية و اسمية، فالكلام هنا فى مقامين:

الأول: قد مرّ القول في معنى الفعل إجمالاً، و نزيده توضيحاً، و نقول:

مدلول الفعل هو الحدث المقيّد بالزمان، و النسبه إلى فاعل ما على نحو دخول التقييد، و خروج القيد، فمدلول الفعل مركّب من أمرين: نفس الحدث، و التقييد، بل إطلاق التركيب عليه مسامحة، لأنّ ذلك التقييد ليس أمراً مغايراً للحدث، بل هو من خصوصياته و حدوده، فمدلوله حقيقه هو الحدث الخاصّ كالمصدر و سائر المشتقات، فجميعها مع اشتراكها في معنى الحدث يتمايز بتمايز الخصوصيات، و يتباين بتباين القيود.

إذا عرفت ذلك عرفت أنّ دلالة الفعل على الزمان ليس بالتضمّن، كما يظهر من جمهور علماء العربية، لخروج الزمان -بداهه- عن مدلوله، و إنما هو بالالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ، لأنّ مدلوله لَمّا كان الحدث المقيّد بالزمان فتصوّره يتوقّف على تصوّر الزمان، كما في العمى و البصر، إذ العمى لَمّا كان موضوعاً لعدم البصر ممّا هو من شأنه، فتصوّر العمى موقوف على تصوّر البصر، و بهذا تمتاز دلالة الفعل على الزمان عن دلالاته على المكان و نحوه، مع اشتراك الكلّ في اللزوم العقلي، إذ دلالاته على الزمان دلالة لفظية من القسم الثالث من أقسامها، بخلاف المكان، فإنّ دلالاته عليه عقليته صرفه.

هذا و أما دلالاته على التقييد بالزمان، لا على نفس الزمان يكون تضمّنيّاً لأنه من أجزائه العقليه، و إن لم يكن من أجزائه الخارجيه.

هذا إن قلنا بوجود الدلالة التضمنيه، و تثليث أقسام الدلالات بها، كما هو المشهور، و أمّا على ما هو التحقيق من إنكار دلالة الكلّ على الأجزاء دلالة مستقلة تعدّ في قبال المطابقه، فلا وجود لهذا القسم من الدلالة أصلاً، كما حقّقه السيد الأستاذ طاب ثراه، و يأتي تفصيله -إن شاء الله- في بحث و جوب الأجزاء من مباحث مقدّمه الواجب.

و إجمال الكلام فيه أنّ التركيب بين الأشياء المتباينه لا يتحقق إلاّ بلحاظ

الوحده بينها، و لا- يتحقق هذا اللحاظ إلا- بتجريد المتباينات عن الخصوصيات، و تعريتها عن المشخصات، فيرجع الكثره إلى الوحده، و لا- تبقى بهذا اللحاظ أجزاء بالمره، فحينئذ فإن دلّ اللفظ على الجزء بتميز عن الجزء الآخر، و كان ذلك خلاف مفهوم الكلّ، فلا جزء إلا مندمجا للكلّ لا تشخص له غير تشخص الكلّ، و لا صور له غير صورته، فهو عين الكلّ، فدلالته عليه عين دلالته على الكلّ.

نعم للعقل أن يلاحظ الكلّ ثانيا، و يحلّله إلى أجزائه، و يلاحظ دلالها للفظ على كلّ واحد منها، و لكن هذا بالالتزام أشبه منه بالتضمّن، هذا ملخص كلامه طاب ثراه.

و لقائل يقول: إنّ هذا القسم من الالتزام سمّاه القوم تضمّنا، فهو أمر اصطلاحى لا مشاحه فيه، و لا أهميه له فى هذا المقام و إن كان نفسيا فى نفسه، نافعا فى مسأله و جوب الأجزاء، كما يأتى إن شاء الله، و إنّما المهم صرف عنان الفكر إلى أصل دلاله جميع الأفعال على الزمان بأى نحو كانت، بحيث تكون مقومه لمعنى الأفعال مطلقا، و فارقه بينها و بين الأسماء، كما ذكره النحاه، مع ما نرى بالوجدان عدم دلاله الأمر عليه مطلقا، فضلا عن خصوص الزمان الحاضر، كما ذكره الصرفيون.

نعم هو زمان لوقوع الإنشاء، كما هو زمان لوقوع الإخبار أيضا، و كذا الكلام فى النهى أيضا.

نعم دلاله الماضى على وجود المبدأ على نحو الماضى، و دلاله المضارع على نحو الوجود الاستقبالى مما لا ينبغى أن يشكّ فيه، و لا أظن أحدا يصحّح قول القائل: ضرب زيد غدا، و يضرب زيد أمس.

نعم فى كون هذا النحو من التقييد تقييدا بالزمان تأمل، فكأنه غير التقييد به أصلا و إن كان لازما له، و لهذا يصح قولك: مضى الزمان الماضى، و يأتى

الزمان المستقيل.

و من رام إنكار دلالة جميع الأفعال على الزمان حتى الماضي و المضارع و لوبهذا المعنى فهو إنكار لصريح الوجدان، و إلا فله وجه، بل هو الوجه.

و قد تمسك بعض من عاصرناه من الشيوخ (1) على نفى دلالة الفعل على الزمان بأنّ الفعل ليس إلا مادّة و هيئته، و المادّة تدلّ على الحدث، و الهيئته على النسبه، فأين الدالّ على الزمان؟ و جوابها يظهر ممّا تقدّم من إفادات السيد الأستاذ أعلى الله رتبته.

الثاني من المقامين: في المشتقات الاسمية، فنقول: معنى المشتق مفهوم بسيط منتزع عن الذات بلحاظ تلبسه بشي ء من الصفات، فيكون المفهوم عنوانا للذات بعنوان بعض صفاته. و قال بعضهم: إنّ معناه ذات ثبت له المبدأ كالضرب مثلا في (ضارب) فإن أراد-على بعد- بيان منشأ الانتزاع و ما يعتبر فيه فلا كلام فيه، و إن أراد أنه معنى اللفظ فيرد عليه أنّ هذه ألفاظ متعدّده، لها معان متعدّده مرتبطه، و لا شك أنّ المشتق دالّ واحد على معنى واحد، و هذا من الوضوح ممّا لا يرتاب فيه أحد.

و القائل بالتركيب في معناه لا يريد به هذا المعنى، و إنّما يريد به كونه ذا أجزاء، و أنّه قابل للتحليل إليها.

و في مقابل هذا القول، أنه بسيط لا يقبل الانحلال و إن كان منشؤه ذا أجزاء فعليّه، اللهم إلا باللحاظ الثانوى الذى هو حقيقه غير معنى المشتق، فانه لا يضرّ بالبساطه، كما تقدمت الإشاره إليه، و ستأتى تتمه بيانه، كما قلنا مثله فى مأخوذه المبدأ فى المشتقات أنّ مثله لا يضرّ بالبساطه.

هذا، و الحقّ هو الثانى، و الذى دعا القائل بالتركيب إلى القول به، إن كان

ص: ١٧٠

١- ١) الشيخ هادى الطهرانى أعلى الله تعالى مقامه. (مجد الدين)

عدم تصوّره انتزاع البسيط من المركّب، و زعمه عدم إمكان ذلك، كما هو الظاهر، فعلينا بيان إمكانه، و إن كان نزاعه في مقام الإثبات فيينا و بينه التبادر، و يأتي بيانه قريبا إن شاء الله.

و نقول في تقريب إمكان الانتزاع المذكور: إنّ للعقل أن ينتزع من عدّها أمور مقيّد بعضها ببعض، مفهوما بسيطا لا تركيب فيه أصلا، ألا- ترى أنّ المفهوم من لفظ (الحجر) معنى بسيط، مع أنه منتزع من ذات ثبت له الأبعاد الثلاثة، أو أمكن أن تتقاطع فيه ثلاثه خطوط على زوايا قائمه صلب لا نموّ له أصلا و لا نطق، و هكذا معاني سائر الألفاظ.

و بالجمله فالمفاهيم المنتزعه بإزاء الأنواع الذاتيه بناء على كونها أجناسالما تحتها ليس اختلافها إلا- باعتبار الخصوصيات المتبادل، أي الفصول المقومه، مثلا: الفرق بين النبات و الحيوان ليس إلا- أنّ مفهوم الأول منتزع من جسم ذي نموّ بلا- إرادته، و الثاني من جسم نام مع الإراده، و هكذا، و لو كان مثل ذلك موجبا للتركيب لانحصرت البسائط في المختلفات بتمام الحقيقه كالجوهر و الكمّ مثلا، و يكون تمام الأجناس الداخله تحت الأجناس العاليه مركّبات مفهوما، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد.

فإذا جاز ذلك في سائر المفاهيم جاز في المشتق أيضا، بل الجواز فيه أولى لأنه منتزع من صرف التلبّس بأحد المبادئ، بخلاف المفاهيم فإنها تنتزع من عدّه أمور.

ثم نقول في مقام الإثبات: إنّ مفهوم المشتق مطابق لأوّل ما ينطبع في مرآهالذهن من ملاحظه المبدأ المعنون بأحد العناوين، و تلتفت إليه النفس، و لا- شك أنّه معنى بسيط، فمن نظر إلى النجم لا- يرى في بدء النّظر جسما و نورا مرتبطين، و لا- شيئا ثالثا مركّبا، بل يرى جسما معنونا بعنوان النورانيه، و كذلك من رأى فرسا راكضا لا يرى إلا الفرس المعنون بعنوان الركض، لا فرسا و ركضا، و لا

و قس عليهما الضارب، و المضروب، و سائر المشتقات، و إذا فعلت ذلك و أنصفت عرفت أنّ مفاد المشتق ليس إلاّ الذات، محدوده بتلك الحدود، و معنونا بتلك العناوين، و لا فرق بين هذه المفاهيم و بين مفهوم الحجر، و سائر مفاهيم الذوات، إلاّ أنك تفهم من لفظ الحجر العنوان المنتزع من الذات بما هو ذات، و من المشتقات بما هو متصف بصفه معيّنه، و محدود بحدود معلومه، و مجرد ذلك لا يوجب بساطه مفهوم الأول و تركّب الثاني، إذ لا فرق بينهما فى ناحيه المعنى أصلا، و إنّما هو فى اللفظ فقط.

و إذا عرفت ذلك ظهر لك الفرق بين المشتق و مبدئه، إذ هذا المعنى الأولى البسيط هو معنى المشتق، و للعقل بعد ذلك أن يجرد المبدأ عن الذات و يفكّكه، كما تجرّد الصور عن موادّها، و الأجناس عن فصولها، و ينسبه إلى الذات، و هذا الملحوظ بالنظر التحليلى الثانوى هو معنى المبدأ.

و قد اتّضح من ذلك مراد بعض أهل المعقول، حيث قال: إنّ الفرق بين المشتقّ و مبدئه كالفرق بين العرضى و العرض، و جعلهما متّحدا فى الذات، و جعل الفرق بينهما بالاعتبار، فإن أخذ لا بشرط كان عرضيّا، فيصحّ حمله على الذات، كما أنّ الجزء الصورى أو المادى إن أخذ لا- بشرط كانا جنسا أو فصلا، و صحّ حملهما على الذات، و إن أخذنا بشرط لا كانا المعبر عنهما بالصورة و الهيولى، فإن مراده من لا بشرط، ملاحظه المعنى من دون ضمّ شىء آخر معه وجودا و لا عدما، و معلوم أنّ المبدأ بهذا الوجه لا يكون إلاّ مندكّا فى الذات، متّحدا فى اللحاظ لا يمتاز عنه، لما عرفت أنّ ملاحظه المبدأ فى ذاته بذاته يحتاج إلى عناية زائده من ملاحظه تجرّده و تفكيكه، إذ لا وجود له فى الخارج مستقلا، بل هو موجود مندكّا فى الغير، مندمجا فيه، و غير ملحوظ إلاّ بصفه أنّه حدّ لموجود، و ما أشبهه من هذه الجبهه بجمله من الأعراض، فإنّ من نظر إلى مربّع لا يرى إلاّ جسما بصفه

التريع، و لكن العقل يفككه في النظر الثانوى، و يفرق بين الحدّ و المحدود.

و تبين من جميع ما ذكرنا، أن المبدأ بشرط لا، و المشتق لا بشرط، و أنّ المصحح لحمله على الذات ملاحظته لا بشرط، لأنه إذا لوحظ هكذا-على ما عرفت-اتحد مع الذات، و صحّ حمله عليها، دون ما إذا لوحظ بشرط لا فإنه مباين معها، و لا يكاد يتصور حمله عليها.

و السرّ فيه أنه إذا لوحظ الوصف فمجرد عدم اعتبار عدم الذات يكفي في كونه عنوانا للذات، و متحدًا معه بالاعتبار.

ثم إن صاحب الفصول-طاب ثراه-جعل مفاد المشتق باعتبار الهيئهمفاد(ذو) و حكم بعدم الفرق بين قولنا: ذو بياض، و ذو مال، ثم قال: «الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين ذى الشىء و الشىء» (1) انتهى.

و لو كان معنى الهيئه معنى(ذو) فلا شك أنّ مفاد(ذو)مفاد(صاحب)، فكانت هيئته أيضا مرادفا له، و كذلك إلى أن يتسلسل.

و يرد نظير هذا على القائل بأنّ المشتق ذات ثبت له المبدأ، لأنّ المصحح لحمل المبدأ على الذات لو كان معنى مصدريا كالثبوت و أمثاله لاحتاج ذلك المعنى إلى معنى مصدرى آخر، يتسلسل أيضا.

فالتحقيق ما عرفت من أن معنى المشتق مفهوم بسيط متترع من الذات، بلحاظ تلبسه بشىء من الأعراض، سواء وضع له لفظ من المشتقات كضارب، أم لم يوضع له كالحجر و نحوه، انتهى ملخص مرامه، زاد الله في علوّ مقامه.

أقول: ما يذهب إليه السيد الأستاذ في معنى المشتق، هو المذى ذهب إليه صاحب الفصول بعينه، فإنه قال في آخر كلامه ما لفظه: «فمدلول المشتق أمر

ص: ١٧٣

اعتبارى منتزع من الذات بملاحظه قيام المبدأ بها» (١).

و هذا الكلام كما تراه صريح فيما أفاده الأستاذ فينبغى التأمل فى مراده من الكلام السابق، و فى وجه الجمع بينه و بين ما ذكره أخيراً.

و ظننى أنه رحمه الله لا- يريد ترادف الهيئه مع لفظ (ذو)، فإنه يبعد صدوره عن صغار المحصّين فكيف عن محقق مثله، و إنما يريد به بيان أنّ مفاد المشتق ليس عين المبدأ و لو باعتبار اللابشرطيه، كما يوهمه ظاهر كلام بعض أهل المعقول، و إنما معناه انتساب المبدأ بالذات و قيامه بها باعتبار الانتساب، و لهذا لم يقل: إنه مرادف ل (ذو)، و لا أنّ معناه معنى (ذو)، بل قال: مفاده أى حاصله و مآله، و بيان تلك النسبه الحرفيه الربطيه التى هى معنى الهيئه لا يمكن بأحسن من هذا البيان.

و إذا نظرت إلى مجموع كلامه، و جمعت بين جميع أطرافه، علمت أنه لا- يريد بما أفاده إلا أنّ مجرد أخذ المبدأ لا بشرط لا يجوز حمل الذات عليه، بل لا بدّ فيه من اعتبار الوحده كما فى قولك: الإنسان جسم. و لا يمكن ذلك فى قولك: زيد عالم، أو متحرك. لأنه لا يراد ب (زيد) المركّب من الذات، و صفه العلم أو الحركة، و هذا بحث آخر غير البحث عن مفهوم المشتق، بل هو بحث فى بيان شرائط الحمل فيه، كما هو صريح قوله: (إن حمل أحد المتغايرين لا يصح إلا بشروط ثلاثه) (٢) فراجع.

الرابع: إطلاق المشتق على الذات المتصفه بمبدئه فى الحال حقيقه اتفاقاً، كما أنّ إطلاقه على ما يتصف به فى الاستقبال مجاز اتفاقاً، و فى إطلاقه على ما

ص: ١٧٤

١- ١) الفصول الغرويّه: ٦٢.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ٦٢.

أُتِّصِفَ بِهِ فِي الْمَاضِي، أَقْوَالٌ، كَذَا فِي الْفُصُولِ (١).

و لم يظهر لى وجه حسن للفرق بين الماضى و الاستقبال مع اتحادهما فى المناط، و ما أدرى ما الذى يمنع القائل بأن زيدا ضارب حقيقه و قد ضرب أمس، أن يقول بها إذا علم أنه سيضرب غدا. ثم عدّ أقوالا كثيرة ستعرف أكثرها، مع السبب الذى دعا أربابها إليها، إذا عرّفناك بالحقّ منها. ثم إنه رحمه الله بعد ما جزم بعدم شمول النزاع للأفعال و المصادر المزيده، نقل الخلاف فى أنّ النزاع هل يعمّ جميع المشتقات، أو يختص باسم الفاعل و مافى معناه؟ و عدّ فيها أقوالا كثيرة

(٢).

أقول: أما خروج الأفعال عن حريم النزاع فواضح، لدلالاتها على الزمان كما سبق، و أما غيرها فلا أعرف -أيضا- وجهها و جيتها للفرق بين كثير من صنوف المشتقات بعد اشتراكها فى المناط.

و بالجملة فالحقّ أنها حقيقه فى المتلبس به فى طرف الحمل و زمان النسبهما فى الجوامد فى العناوين المنتزعه من الذات بما هى ذات، فكما أنّ الحجر لا يصدق على ما كان حجرا سابقا،

و النطفه على من هو إنسان فعلا، فكذلك الضارب و نحوه، إذ لا فرق بين الجوامد و بين المشتقات من هذه الجهة، و هذا الوضوحه غنى عن إطاله البيان.

و مع ذلك يرد على من يجعله حقيقه فيما انقضى عنه المبدأ، أن يكون المشتق مشتركا بين الحال و الاستقبال، فيلزم أن يتوقف بينهما إذا ورد اللفظ مجردا عن القرينه، و يحتاج فى التعيين إلى القرينه، و الوجدان يدل على خلافه إلا أن

ص: ١٧٥

١-١) الفصول الغرويّه: ٥٩.

٢-٢) الفصول الغرويّه: ٦٠.

يتمسك الخصم بالتبادر الإطلاقي، نظرا إلى كثره استعماله في الحال، و هو ممنوع.

هذا، على أنّ لازم مذهبه أن يصحّ قول القائل: زيد ضارب فعلا في المستقبل، و هذا لوضوحه لا ينبغي أن يكون محطاً لأنظار العلماء، نعم اختلاف قيام المبادئ بالهيئات تختلف من حيث كونها فعلا، أو قوه، أو ملكه، أو صنعه، فلو أخذت من حيث القوه و الملكه لزم وجودهما فعلا، ففي قولك: هذا النبات سمّ، أو هذا السيف قاطع. ليس المراد من المادة إلاّ القوه و الملكه، و يلزم بقاؤهما فعلا، و كذلك قولك: زيد شاعر. أي صنعتة الشعر، فيلزم كونه صناعته فعلا.

و من هنا يظهر أنّ الحكم المترتب على الشجره المثمره و نحوه لا ينبغي أن يعدّ من ثمرات هذه المسأله، لأنّ مبنى الشك و منشئه هو أنّ الموضوع للحكم هل هو قوه للأثمار في مقابل الشجره اليابسه أو وجود الثمره فعلا؟ و أيّهما كان فاللازم وجوده فعلا، و تعيين أحدهما ليس من وظيفه مسأله المشتق، بل هو شأن الأدله الداله على أصل الحكم. و ليعلم أنّ المشتق كثيرا ما يلاحظ عنوانا للذات، و معرّفا لها كالقاتل و السارق و المحدود و نحو ذلك، حتى أنه قد يقوم مقام النعت و الصفه إذا كان من الأفعال العظيمة كقالع الباب، و فاتح البلد، و حينئذ يكفي في صدق اللفظ تصافها به و لو في غير زمان التلبس.

و من الخلط بين هذين القسمين نشأ كثير من الأقوال التي تجدها مفضّيه لمهفي الفصول و غيره، حيث إنّ صاحب كل قول نظر إلى عدّه استعمالات اعتبر فيها المشتق عنوانا للذات، فقاده ذلك إلى القول بعدم اشتراط التلبس في الحال فيما هو من قبيلها، فلا بدّ في تعيين ذلك إلى ملاحظه المتعارف في المحاورات، و خصوصيات المقامات، و مناسبات الأحكام مع الموضوعات، فربّما حصل القطع بأحد الوجهين، كما لو قال: أو لم على بنى المساجد و معمرى المشاهد. و ربما بقى الأمر على الشك كما في الماء المسخن بالشمس، الذي حكموا بكراهه التوضؤ به.

وقد احتمل العلامة-الجدّ-البناء حينئذ على الوجه الأول، نظرا إلى أنه قضيه ظاهر اللفظ، ولأصالة عدم تعلق الحكم بما عدا ذلك (١)، وفي كلا الوجهين نظر.

القول في الأوامر والنواهي وفيه مطالب:

الأول:

اللفظ الدال على الطلب إما أن يكون دالّا عليه بمادّته، أى تكون المادة موضوعه له نحو: أمر و أريد و أطلب، أو بهيئته كفاعل، أو بوضعه الابتدائي ك(صه) ونحوه من أسماء الأفعال.

و من خصائص القسم الأول أنه لا بد أن تكون دلالته على الطلب بلفظ الإخبار، وأن يذكر بعده المطلوب نحو أمر بكذا، وأريد كذا، ولا تتعلق به الهيئته إذا كان الطلب هو المطلوب نحو مر زيدا بكذا، وهذا موضوع البحث الآتي من أنّ الأمر بالأمر هل هو أمر به أم لا؟ والظاهر أنّ العلوّ مأخوذ في خصوص لفظ الأمر لغه، فلا يقال: إنّ الفقير أمر بإعطاء الكسره من الخبز، بل يقال: سأله.

نعم لا- يعتبر فيه العلوّ الحقيقي، بل يكفي الادّعاء منه، فمن اعتبر الاستعلاء في الأمر مقتصرًا عليه- كما هو المنسوب إلى أكثر العلماء الأصوليين من العامه و الخاصه- إن أراد به ما ذكرنا من كفايه العلوّ ادّعاء فهو حقّ، وإلا فلا وجه له، بل يردّه ما ذكره- الجدّ-العلامة في الهدايه من إطلاق الأمر حقيقه على الأوامر الصادره من الأمير إلى الرعيه، والسيد إلى العبد و إن كان المتكلم غافلا عن علوّه حين الخطاب (٢).

ص: ١٧٧

١-١) هدايه المسترشدين: ٩٠.

٢-٢) هدايه المسترشدين: ١٣٢.

و منه يظهر وجه التأمل فيمن جمع بين اعتبارهما معا كما ذهب إليه بعض المتأخرين، و حكاه عن جماعه، و الظاهر أن ألفاظ هذا القسم و لا- سيما لفظ الأمر منها لها ظهور قوى في الوجوب، حتى أن كثيرا من القائلين باشتراك الصيغه بين الوجوب و الندب يقولون باختصاص لفظ الأمر بالوجوب، و الدليل عليه الفهم العرفي لا بعض الاستعمالات الواردة في الكتاب و السنه، كما استدلل به في الفصول (1)، و تبعه فيه بعض الأساتيد، لوجه شتى لا يخفى شىء منها على المتأمل، كما اعترف ببعضه.

و أما القسم الثانى فهو الذى يسمى فى اصطلاح الأصوليين بصيغه الأمر، و هذا مراد من جعل العنوان صيغه افعال، و ما فى معناها، و لعله عدل عنه لثلا- يوهم أن المراد لفظ الأمر، كما ذكره فى الفصول، و أورد عليه بأنه يتناول ما دل على معناه و لو مجازا، و هو خارج عن المبحث قطعا (2).

و لم يظهر لى وجه خروج ذلك عن المبحث، فضلا عن القطع به، إذ البحث فى مدلول الهيئه، و الهيئه فى مثل قولك: اقتله. أى اضربه ضربا موجعا، مستعمله فى معناها الحقيقى، و لا مجاز فيه إن قلنا به إلا فى الماده، و هو إرادها لضرب من القتل، و مثل هذا داخل فى محل النزاع قطعا.

اللهم إلا أن يريد به الجمل الإخباريّه المستعمله فى الإنشاء، فإن كانت خارجه عن مورد النزاع فهى أيضا خارجه عن معنى افعال.

و أما القسم الثالث فقد جزم فى الفصول بخروجه من محل النزاع لفظا و إن دخل فيه معنى (2).

أقول: و هذا حسن لو كان الكلام فى مدلول هيئه المشتقات، كما هو ظاهر

ص: ١٧٨

١-١) الفصول الغرويّه: ٦٢ و ٦٣.

٢-٣) الفصول الغرويّه: ٦٤.

كثير من العناوين، و لكن سوف تعلم أنّ النزاع في مطلق الألفاظ الدالّ على الطلب.

و أما صيغه الأمر فلا ينبغي الإشكال في كونها موضوعه لمطلق الطلب، كما أنه لا ينبغي الإشكال في أنّ الطلب المجرد عن القرينه يحمل على الوجوب بالمعنى الّذى ستعرفه. و هل ذلك لظهور اللفظ فيه و انصرافه إليه عند الإطلاق للأكمليه، كما ذكره -الجدّ- العلامه في الهدايه (1)، أو لغيرها من أسباب الانصراف، أو أنّ الطلب بنفسه موجب لتماميه الحججه من طرف الأمر و انقطاع العذر من المأمور، إلّا أن يأذن الأمر في الترك؟ و جهان.

هذا، و من الغريب ما تكلفه جمع من المتقدمين، و حاوله بعض المتأخرين من إقامه القرائن العامه على الوجوب في خصوص الأوامر الشرعيه، مع أنه لا فرق بين أوامر الشارع، و بين أوامر غيره من هذه الجبهه قطعاً، بل و لا فرق بين مطلق الأمر و بين غيره من أقسام الطلب، كالسؤال و نحوه، و لنا أن نبين الوجه في حمل الصيغه المجرده على الوجوب العينيّ التعينيّ بعينه، كما لا يخفى على المتأمل.

و اعلم أنّ الصيغه قد تستعمل للتهديد و التعجيز و نحوهما، فيظن أنّها مستعمله فيها، و أنها خرجت بذلك عن معناها الأصلي، و ليس كذلك، بل هي مستعمله في الطلب لكن لا بداعى الطلب بل بتلك الدواعى، بل تلك الدواعى لا تتحقق إلّا بإنشاء الطلب حقيقه، كما تستعمل الهمزه في الاستفهام لكن بغير داعى الاستفهام، و ليست حينئذ خارجة عن معناها كما زعم صاحب مغنى

ص: ١٧٩

الليبي، فقال: قد تخرج الهمزة عن معناها الحقيقي فترد لثمانية أمور (١). و قد سبق الكلام فيه في بحث الاستعمال.

أحسنهما (٢): الثاني، كما اختاره بعض مشايخنا.

و أقوى أدله القائلين بوضع الصيغه للوجوب و هو التبادر، لا يدلّ على أزيد من استحقاق تارك الامتثال الذمّ و العقاب بمجرد الترك، و لا- يدلّ على أنه لظهور اللفظ في الوجوب، بل التأمل الصحيح يشهد بأن العقلاء لا يسندون الذم على المخالفه إلى ظهور اللفظ في الوجوب، فضلا عن كونه معناه، بل يسندونه إلى مخالفه الطلب و لو لم يكن بصيغه الأمر، و يرون الطلب بنفسه مقتضيا لامتثال، و لا يكثرثون باعتذار المأمور بأن الطلب له فردان، و لم أعلم بأن المراد من الطلب هو الفرد الإلزامي.

لا- يقال: إنّ اللازم من هذا البيان الحكم بالوجوب فيما ثبت فيه الطلب بالدليل اللبّي، مع أنه لا يحمل عليه إجماعا، و لا شك أنه مورد أصاله البراءه.

لأننا نقول: إن كان مفاد الدليل اللبّي صدور اللفظ الدال على الطلب و شبه اللفظ فإننا لا نلتزم بجريان البراءه، بل نقول باتحاد الحال فيه مع غيره، و لا- نرى فرقا بين أسباب العلم بالطلب و إن كان مفاده صرف الرجحان و المحبوبيه، فمثله لا يوجب الإلزام و لو بسماعه من شفّتي الأمر، بل ليس هذا بأمر حقيقه كما سيتضح لك ذلك بما نبينه من معنى الطلب.

(المطلب الثاني): في بيان معاني بعض الألفاظ المستعمله في هذه المباحث كالوجوب و الندب.

قد يقال: إن الوجوب أو الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك، و الندب طلب الفعل مع عدم المنع عنه، و على هذا فالفصل في حدّ الوجوب

ص: ١٨٠

١- (١) مغنى الليبي ٢٤: ١.

٢- (٢) أي: أحسن الوجهين الذين سبق ذكرهما آنفا.

وجودى، و فى الندب عدمى، و ليس هذا أولى من العكس، بأن يقال: إن الوجوب طلب الفعل مع عدم الإذن فى الترك، و الندب طلبه مع الإذن فى تركه، و قد يجعل الفصل فى الحدّين وجوديًا، فيؤخذ المنع فى حدّ الأول، و الإذن فى حدّ الثانى.

و يرد على التقريرين معاً أنّ الطبع السليم يشهد ببساطه مفهومى الوجوب و الندب، و ظاهر هذين التقريرين تركيبهما.

و أيضاً لا- يعقل طلب الفعل مع عدم المنع من الترك مطلقاً، بل هما مثل كفتى الميزان، فبأى مرتبه فرض رجحان الفعل و طلبه كان الترك مرجوحاً و ممنوعاً بتلك المرتبه بعينها، و حسبك شاهداً عليه حكم الوجدان بعدم الفرق عند اللبّ بين قولك: افعل. و بين قولك: لا تترك.

و بالجمله لا- يعقل طلب الفعل مع عدم تحقق المنع عن الترك أصلاً، و لارجحانه مع عدم مرجوحيه تركه أصلاً، فهما متلازمان، بل هما عبارتان عن معنى واحد، إلا أن يراد بالمنع مرتبه خاصه منه، و تلك المرتبه غير بيّنه و لا مبيّنه فى الحدّين.

و قد يقال: إنّ الواجب ما اشتمل فعله على المصلحه و تركه على المفسده، و المندوب ما اشتمل فعله على المصلحه فقط من غير مفسده فى تركه.

و يرد عليه أنّ الوجدان يشهد بأنّ تأكيد المصلحه كثيراً ما يوجب إيجاب الفعل من غير أن تكون فى الترك مفسده أو محذور أصلاً سوى فوت المصلحه، و بأنه كثيراً ما يوجد فى ترك المندوب مرتبه من مراتب المفسده.

و قد يقال: إنّ الواجب ما يستحق فاعله الثواب، و تاركه العقاب، و المندوب ما استحق فاعله الثواب فقط، و بين هذا القول و بين ما ترومه من بيان حقيقه هذين مراحل كثيره. و ذهب بعض مشايخنا إلى أن الواجب ما وعد الشارع على فعله، و أوعده على تركه، و المستحب ما وعد على فعله فقط، و هذا مبنى على ما يذهب إليه من

إنكار حكم العقل باستحقاق العاصي العقوبه، بل قبح عقاب العاصي، إلا بعد جعل الوعيد دفعا للأفسد بالفساد، و له بيان مسهب ليس هنا موضع ذكره، و لعلنا نذكره في بعض المباحث الآتية.

و يكفيننا هنا أن نقول على هذا و على ما قبله: إنَّ الفرق بين الطلب الإلزامي و بين غيره ما نشاهده في طلب غير القادر على العقاب، بل و غير من تجب طاعته، حتى أنا نرى هذا الفرق بين مسمى طلب الملتمس، و السائل، و نحن نعلم بعدم الفرق في حقيقه الطلب باختلاف الطالبين، و ليس كلامنا إلا معرفه الحقيقه لا اللفظ.

و لعلك لا تجد في الفرق بين قسمي الطلب عباره أوضح و لا أصح ممّا كان يذكره السيد الأستاذ طاب ثراه من أن الواجب-و إن شئت قلت- إن الطلب الإلزامي ما لم يوطن الطالب نفسه على عدم وقوعه، و غير الإلزامي ما وطن نفسه عليه.

و هذا التفسير و إن كان لا يناسب الأوامر الشرعيه إلا أنك بعد معرفه حقيقه المراد منه، يسهل لك التعبير عنه بما يناسب ذلك المقام الرفيع، كما قال:

فإن الله غنى عنكم و لا يرضى لعباده الكفر (١) فإنه أحسن عباره في حقّه تعالى، و الله العالم.

الطلب و الإراده و الكلام فيهما يقع في مقامين:

أولهما في حقيقه الإراده، و أقسامها، و سائر ما يتعلق بها، و ثانيهما في نسبتها إلى الطلب، و أنها هل هي عينه أو غيره؟

المقام الأول: اختلفوا في حقيقه الإراده على أقوال ثلاثه:

الأول: إنها

ص: ١٨٢

١- (١) الزمر: ٧.

الاعتقاد بالنفع مطلقاً.

و الثاني: أنها صفة نفسانية مطلقاً، وهذا القول منسوب إلى الأشاعره.

و الثالث: التفصيل بين إرادة الله سبحانه و بين إرادته غيره، فالأولى هي الاعتقاد بالنفع، و الثانيه صفة نفسانية غير الاعتقاد.

و قد جرى الاصطلاح على التعبير عن إرادة الله سبحانه بالعلم بالأصلح، و عن إرادته غيره باعتقاد النفع.

و الوجه في العدول عن لفظ الاعتقاد إلى لفظ العلم واضح لأن الاعتقاد قد يخالف الواقع و هو مستحيل في حقه سبحانه، بخلاف غيره.

و العدول عن لفظ النفع إلى لفظ الأصلح، فقد بينه بعض مشايخنا بما لا يخلو عن نظر، بل منع، و لعل في لفظ النفع ظهوراً ما في الاحتياج و الاستكمال المستحيلين في حقه سبحانه، فكان التعبير بالأصلح أقرب إلى التأدب.

و كذلك الوجه في التعبير بصيغته التفصيل فقد بينه الأستاذ المذكور بما لا يخلو عن نظر أيضاً، و الأمر في الاصطلاح سهل.

و الحق هو القول الأول كما صرح به المحقق الطوسي (١)، و الدليل عليه الوجدان، فإنك إذا تأملت في أفعالك الاختيارية لا ترى نفسك قادمه على شيء منها إلا بعد اعتقادك النفع فيه، و بعد حصول الاعتقاد به لا ترى نفسك قادمه على شيء منها إلا و أنت مشغول بمقدمات إيجاده من غير أن يفصل بين ذلك الاعتقاد و بين التثبت بالمقدمات شيء مؤثر في حصول الفعل، بل و لا تجد حاجه إلى ما تسميه صفة نفسانية، إذ مجرد ذلك الاعتقاد كاف في تحصيل الفعل، و هو مقارن له من غير أن يفصل بينهما زمان، أو يحتاج إلى شيء آخر، صفة نفسه

ص: ١٨٣

١-١) سلطان المحققين الخواجه نصير الحق و الحقيقة و الدين، صاحب التجريد و شرح الإشارات و غيرهما من المصنفات. (مجد الدين).

كانت أو غيرها، فإذا كنت في مفازة أعوزك الماء، وبلغ بك العطش مرتبه خشيت منها على نفسك، ثم ظفرت بعين عذبه صافيه، فهل ترى نفسك بعد الاعتقاد بأن في ورودها رواء غلتك (1) متوقفا عن ورودها، و محتاجه في الاعتراف منها إلى شىء آخر تزعمه صفه نفسانيه، و تسميه إرادته، أو ترى اعتقادك عله تامه كافيه، و لا تشعر بنفسك إلا و كفاك ممدودتان نحو الماء، أو مملوءتان منه.

و ما قد يصحب هذا الاعتقاد من الشوق المؤكد و تشتغل نحوه مما تزعم أنه الإراده بنفسها أو هو من مبادئها فالتأمل يشهد بأنها من لوازم الاعتقاد بالنفع أعنى الإراده، لا- أنه مؤثر في حصول الفعل، فضلا عن كونه هي الإراده بعينها نظير ارتعاد الفرائض، و خفقان القلب عند الهرب من السبع، فإنهما من لوازم الخوف، لا أنهما علتان للهرب، و كذلك تحرك العضلات نحو الفعل، فإنه ليس من مبادئ الإراده كما توهم، بل هو فعل اختياري، فهو مسبق بالإرادته قطعاً.

نعم هو أول مقدمه يأتي به المرید بعد اعتقاده النفع.

هذا و قد ذكر بعض مشايخنا لإثبات المطلوب وجوهاً آخر، و هي على طولها لا- تخلو من مواقع للنظر فيها، و في إنصاف المنصف، و رجوعه إلى وجدانه غنى منها.

و إذا اتضح عندك ما قررناه، فاعلم أن مطلق ذلك الاعتقاد ليس بإرادته، بل هي الاعتقاد بنفع أمر ممكن فعلاً تحصيله، غير مترقب بغير تحصيله حصوله، فإن تعلق بأمر مستحيل فهو التمني، أو بأمر ممكن حصوله، غير ممكن تحصيله أبداً فهو الترجي، و إن كان ممكن التحصيل في زمان متأخر فهو العزم، أو كان معلوم الحصول من غير احتياج إلى التحصيل فهو الرضا.

ص: ١٨٤

(١-١) الغله: حراره العطش. الصحاح ١٧٨٤: ٥ (غلل).

و بالجمله هذه العناوين متّحده مع الإراده حقيقه، و لكنها مختلفه معها بحسب المتعلق، و لهذا ورد: إنَّ الراضى بفعل قوم منهم (١).
لأنه شريك مع الفاعل فى الشقاوه و السعاده، و حسن الفطره و قبحها، و حقيقه الإراده التى هى العلها لتامه للفعل، و عليها يقع المدح و الذم، و الثواب و العقاب، و لا يختلف معها إلا فى ترتب الفعل على الإراده، و عدم ترتبه على الرضا الموجبين للحسن و القبح الفعلين لا الفاعلين.

هذا و بعض مشايخنا لا يسميها الإراده إلا بعد الإشراف على الفعل، و الاشتغال به و لو بإتيان بعض مقدماته، و أما بدون ذلك فتاره لا يسميها إرادها أصلا، و تاره يسميها إرادته شأنه، و هذا على أنه ممّا لا أرى داعيا إليه، يلزمه حصول أول المقدمات للفعل من غير إرادته مع أنه اختيارى قطعاً، و ليس الفاصل بين الاختيارى و الاضطرارى إلا- الإراده، و سيأتى تمام الكلام فيه فى خلال المباحث الآتية. و يظهر من عدّه مواضع من كلامه اشتراط ترتب الفعل عليها أيضا، و أنّ عنوان الإراده يحدث من قبل تحقّق الفعل، و هذا أيضا مما لا يساعده الاعتبار و الاصطلاح، فمن مشهور الكلام- إن لم يكن من مأثوره- أردت أمرا و أراد الله أمرا. و قال الخارجى القاتل لخارجه: أردت عمراً و أراد الله خارجه. فتأمل جيّداً، و الله العالم.

و اعلم أنه تنقسم الإراده إلى أقسام، أهمها إلى التكوينية و التشريعيه، و المراد من الأولى ما لا يتوقف الصلاح فى متعلقها إلى توسط إرادته الغير، كما إذا علم الصلاح فى مباشره ضرب زيد بنفسه، و الثانيه ما توقف على توسيطها، كما إذا رئى الصلاح فى ضرب زيد عمراً اختياراً.

ص: ١٨٥

(١-١) نهج البلاغه بشرح محمد عبده ٢:١٩١ و الوسائل، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، الحديث ١٢.

و الأمر فى الأولى واضح سهل إذ مرید الشىء بهذه الإراده يشتغل بمقدّماته غير الحاصله، حتى تجتمع أجزاء علته التامه، و يوجد الفعل بعده. و أما الثانيه فمتعلقها غير مقدور للمريد ابتداء، فلا بدّ له من إيجاد الإراده، أى يجعله عالماً بالصلاحيه كما هو عالم به ليتحقق منه الفعل، و ذلك إمّا بإعلامه عين الصلاحيه الذى يعلمه كقول الطيب: اشرب هذا الدواء فإنه شفاؤك من الداء. أو بنفس إرادته إن كان المأمور ممّن يرى صلاحه فى إطاعه الأمر، لحبّ و نحوه، و إمّا بجعل الثواب على امتثاله، و العقاب على تركه، إذ الفعل بهما يصير ذا صلاح عنده. و بالجمله لا- بدّ لوقوع الفعل فى هذا القسم من اجتماع الإرادتين، بمعنى إرادته الأمر و إرادته المأمور، فالفعل مستند إليهما، و اختياري لهما معاً، لكن إحدى الإرادتين فى طول الأخرى، أراد الأمر فأراد المأمور، و لعله بذلك يفتح لك الباب إلى فهم قوله عليه السلام: (لا جبر و لا تفويض) (١) و تفصيل ذلك لا يناسب المقام.

المقام الثاني: فى أن الإراده هل هى عين الطلب أو غيره؟

فنقول: المنسوب إلى الأشاعره هو الثانى، و إلى العدليه (٢) هو الأول، و ربّما نسب إلى -الجدّ- العلامه، و ستعرف ما فيه إن شاء الله.

ص: ١٨٦

١ - ١) بحار الأنوار ١٧: ٥-٢٧، التوحيد للشيخ الصدوق: ٣٦٢-٨ (تصحیح و تعليق السيد هاشم الحسينى الطهرانى و طبع جماعه المدرسين بقم المشرفه).

٢ - ٢) قوله: و إلى العدليه إلى آخره. أقول: المراد بالعدليه فى هذا المقام بل فى كل موضع مع الإطلاق هم الإماميه و المعتزله لأنهم هم القائلون بالعدل لله تعالى، و أنّ لازم مذهب الأشاعره نفى العداله عنه تعالى لأنهم هم الجبريه المستلزم مذهبهم هذا نفى العدل عنه تعالى، و تفصيل ذلك لا يناسب المقام. (مجدالدين)

و ملخص الكلام فيه أن الأشاعره إن أرادوا إثبات صفه نفسانيه أخرى غير الإراده، فهو واضح الفساد، ضروره إننا لا نجد في أنفسنا عند الطلب غير الإراده-بالمعنى الذى عرفت-شيئا آخر.

و إن أرادوا أن الطلب معنى يتزع عن الإراده فى مرتبه الكشف و الإظهار، فهو غير الإراده المجرد مفهوم ما و إن اتحدا ذاتا، و بعبارة أخرى: إنه إظهار الإراده، و إعلام الغير بها، و إلزامه بإيجاد متعلقها منه، و نحو ذلك من التعبير فهو حق لا محيص عنه، إذ الوجدان يشهد بتفاوت الحال بين الإراده المجرد هو الإراده المظهره، و اختلاف حكمهما، و الهيئات إنما وضعت لبيان تلك الصفه النفسية و إظهارها فقبل إظهارها لا يسمى طلبا و لا أمرا، و لا يقال: إنه طلب كذا أو أمر كذا.

و أنت إذا تأملت فى أدله الفريقين و أطلعت على ما احتج كل منهما على ما ذهب إليه و اعترض الآخر عليه، علمت أن الذى أثبتته الأشاعره، و نفاه العدليه، هو إثبات صفه أخرى غير الإراده، هذا آيه الله العلامة (1) احتج على الاتحاد بأننا لا نجد فى الأمر أمرا آخر مغايرا للإراده، إذ ليس المفهوم منه إلا إرادته

ص: ١٨٧

١ - ١) هو آيه الله فى العالمين و أستاذ الخلائق أجمعين حسن بن سدين الدين يوسف بن على بن المطهر الحلّى المشهور بالعلامة أعلى الله مقامه و علو درجته، غير محتاج إلى البيان و أشهر من أن يقام عليه البرهان، و هو قدس الله رسمه صاحب تصانيف كثيره و مؤلفات جليله، بل هو أكثر العلماء تأليفا و أجلهم تحقيقا و تصنيفا حتى قال بعض العلماء ما معناه: «إن مؤلفاته فى الكثره على حدّ بحيث أنها قد حوسبت، فصار بإزاء كل يوم من أيام عمره ألف بيت من المصنفات». ولد صاحب الترجمة فى التاسع و العشرين من شهر رمضان المبارك سنة ٦٤٨ و وفاته (ره) يوم السبت الحادى و العشرين من محرم الحرام سنة ٧٢٦. فكان عمره الشريف ثمانيه و سبعين سنة. و قد تلمذ -طاب ثراه- عند والده سدين الدين، و خاله صاحب الشرائع، و المحقق الطوسى و غيرهم رحمهم الله تعالى عليهم أجمعين إلى يوم الدين. (مجد الدين).

الفعل من المأمور، ولو كان هناك معنى آخر لا ندرکه فلا شك في كونه أمراً خفيّافياً غايه الخفاء إلى آخره، إلى غير ذلك من كلام الفريقين.

و العلامة-الجدّد-لم يخالف العدليّيه في ذلك، ولم يجنح إلى قول الأشاعرهقَط، بل هو من ألدّ أعداء هذه المقالاه، وأشدّ من خاصمهم، وقد قال في بحث مقدمه الواجب بعد ما بيّن مذهب العدليّيه من أنّ حقيقه الطلب عندهم هي الإراده المتعلّقه بفعل الشىء أو تركه، ما نصه: «وقد خالف في ذلك الأشاعره، فزعموا أنّ الطلب أمر آخر وراء الإراده، وجعلوه من أقسام الكلام النفسى المغاير عندهم للإراده و الكراهه.

وقد عرفت أنّ ما ذكروه أمر فاسد غير معقول، مبني على فاسد آخر، أعنى الكلام النفسى» (1) انتهى.

فلينظر المنصف إلى هذا الإمام كيف يجعل مقاله الأشاعره أمراً فاسداً غير معقول مبني على فاسد آخر.

ثمّ ليعجب ممّن نسب إليه موافقتهم، ويخالف في كلامه سنّه الأدب، وهو لم يعرف صحيح مرامه من صريح كلامه، مع أنه-طاب ثراه-لم يأل في إيضاح ما يرومه جهداً، ولم يبق لم تأمل فيه عذراً فقال ما لفظه:

«و الّذى يقتضيه التحقيق في المقام، أنّ هناك إراداه لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع، واقتضاء له بحسب الخارج، لإيقاعه الفعل بإلزامه به و ندبه إليه، و من البيّن أنّ الثانى لا- يستلزم الأول و إن كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الإراده الواقعيه، لظهور إلزام المأمور بالفعل مثلاً- في كون ذلك الفعل محبوباً بالآمر، و مراداً له بحسب الواقع إلاّ أنه مع العلم بالتخلّف لا يخرج عن حقيقته»

ص: ١٨٨

إلى آخره (١).

و أنت إذا أعطيت التأمل حقه في هذا الكلام، و أضفت إليه سائر ما أورده في المقام، عرفت براءه هذا الإمام من هذه الوصمه، و أنه لا يريد إلا ما يحكم به كل عقل سليم، من أن الاقتضاء الخارجى و الإلزام بفعل الشىء أو تركه غير الإراده النفسى المتعلقه بأحدهما، كما قال فى بعض كلامه، و هذا لفظه:

«و أنت خبير بأن المعنى المذكور يعنى الإراده الواقعيه ليس معنى إنشائيا حاصلًا بالصيغه، حتى يندرج من جهته الأمر فى الإنشاء، لظهور كون ذلك أمرا قلوبيا حاصلًا قبل أداء الصيغه، و إنما يحصل لها بيان ذلك و إظهاره» (٢) إلى آخره.

و بالجمله من الواضح أن الاقتضاء و هو الطلب غير الإراده أعنى الصفه النفسى، بل الطلب مسبب عنها، و إظهار لها، و إفهام للغير بها، و هو متأخر عنهارته تأخر المعلول عن العله، و الطلب من مقوله الفعل أو ما يقاربه، و ما أشدّ تغايرهما و أبعد ما بينهما.

و قال الشيخ الأستاذ طاب ثراه فى الكفايه ما لفظه: «الظاهر أن يكون الطلب العدى هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى العدى يكون كليًا بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى العدى لا يكون بهذا الحمل طلبًا مطلقًا، بل طلبًا إنشائى، و لو أبيت إلا عن كونه موضوعًا للطلب فلا أقلّ من كونه منصرفًا إلى الإنشائى منه عند إطلاقه، كما هو الحال فى لفظ الطلب أيضا، و ذلك لكثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى، كما أن الأمر فى لفظ الإراده على عكس لفظ الطلب، و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإراده الحقيقه، و اختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره من المغايره بين

ص: ١٨٩

١-١) هدايه المسترشدين: ١٣٥.

٢-٢) هدايه المسترشدين: ١٣٥.

الطلب و الإراده، خلافا لقاطبه أهل الحق، و المعتزله من اتحادهما» (١) انتهى.

و تراه فى ظاهر كلامه، قسّم الطلب إلى قسمين حقيقى و إنشائى، ثم جعل الحمل فى أحدهما شائعا صنائعا، و صرّح بعدمه فى الآخر، و لا أدرى لأى مكرمه فاز أحدهما بهذا الحمل، و لأى ذنب حرم الآخر منه، و كيف يعقل أن يكون شىء مصداقا لمفهوماً، و لا يحمل عليه بهذا الحمل! و هل هذا إلا كقولك: إن الحيوان له نوعان: ناطق، و صامت، ثم يجعل حمل أحدهما على مصاديقه صنائعا دون الآخر؟ و قد فسّره بعض من زوال (٢) هذا الكتاب مده طويله، و هو يعانى اليوم تدريسه (٣)، بأن المراد: أنّ لفظ الطلب المطلق مجاز فى الإنشائى، و حقيقى فى الحقيقى.

و هذا على بعده من اللفظ، و غموض فى معناه لا- يوجب الاختلاف فى ناحيه الحمل أصلا، فلو قلت: مررت بأسد فى الآجام، و رأيت أسدا فى الحمام، فالحمل فى قوليك معا شائع صنائعا قطعاً.

و بالجملة معنى هذا الكلام ملتبس على جدّاً، و لعل عند غيرى فيه ما يزيح (٤) الإشكال.

و أما قوله: و اختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره، إلى آخره، فهو يريد به العلامه-الجدد- و به كان يصرّح فى مجلس الدرس اللّهم غفرا، و حاشا مقدّم الفن، و شيخ الصنائه أن يلجئه هذا الاختلاف

ص: ١٩٠

١-١) كفايه الأصول: ٦٤.

٢-٢) أى مارس. (مجد الدين)

٣-٣) هو السيّد محمّد النجف آبادى مدرس الكفايه فى أصفهان، و كنت حاضرا حين مذاكرات المصنّف معه فى هذا الباب و أنا فى ريعان الشباب، و نسأل الله تعالى حسن العاقبه و المآب. (مجد الدين)

٤-٤) أى يزيل. (مجد الدين).

اللفظي الطفيف (١)، إلى الغلط في مسأله عقليه كلاميه، و يفارق ما عليه عامها الإماميه.

و قد عرفت بما بيّنا من صحيح مرامه و نقلنا من واضح كلامه، أنّ الّذى حققه فى المقام مما لا يسع أحدا إنكاره، مجبرا كان أو عدليا، إماميا كان أو معتزليا.

و إذا انتهيت إلى كلام شيخنا صاحب تشريح الأصول فى الاعتراض على هذا الإمام، و تأملت فى تلك الإشكالات السبعه المملّه، و أضفت إليه ما أورده غيره عليه، علمت أنّ العلامة-الجدّ-بواد، و هؤلاء فى واد، و أنّه يحق له أن يتمثل بقول القائل:

سارت مشرقه و سرت مغربا *** شتان بين مشرق و مغرب

و بالجمله المسأله كما عرفت عقليه كلاميه، لا- لفظيه لغويه، و إن أوهم خلافه ظاهر الكفايه، حيث فسّر اتحاد الطلب و الإراده بقوله: بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، إلى آخره، و هى فى نفسها واضحه ليست بذات أهميه، و لكنّ الدفاع عن العلامة-الجدّ-ألجانا إلى التطويل، أداء لبعض حقوقه، حذار عقوقه، و الفضل بيد الله، و للكلام تتمه تقف عليها قريبا إن شاء الله.

معنى الإنشاء و الفرق بينه و بين الإخبار

قال الشيخ الأستاذ (٢) -طاب ثراه- فى الفوائد، ما نصه: «إنّ الإنشاء هو القول الّذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر، لا الحكايه عن ثبوته و تحقّقه فى موطنه من ذهن أو خارج، و لهذا لا يتصف بصدق و لا كذب، بخلاف الخبر،

ص: ١٩١

١-١) الخفيف. (مجد الدين)

٢-٢) الشيخ محمد كاظم الخراسانيّ صاحب الكفايه. (مجد الدين)

فإنه تقرير للثابت في موطنه، و حكاية عن ثبوته في ظرفه و محلّه، فيتصف بأحدهما لا محاله» (١).

أقول: ما ذكره في معنى الإنشاء من إيجاد المعنى بالقول أمر لا نتعلّقه لأن الألفاظ لا عليّه لها بأنفسها لإيجاد المعاني، ولا يمكن جعل العليّه لها، لما تقرّر في محلّه من عدم قابليتها للجعل - وقد سبق بيانه في مبحث الوضع - ولا وظيفه للفظاً للدلالة على المعنى بالوضع، و مرتبه المعنى مقدمه على اللفظ فكيف يعقل إيجاده به! و أيضاً يشهد الوجدان بأنّ القائل: اضرب فلاناً. لا يريد به إيجاد أمر معدوم باللفظ، بل يريد إفهام المخاطب معنى اللفظ على حدّ ما يريد في الإخبار، ولا فرق بين الإخبار و بينه من هذه الجهة، و إن كان ثمّه فرق فهو في ناحيه المعنى المفهوم منهما.

و كان يذهب بعض مشايخنا إلى أنّ موضوع للدلالة على وجود الإرادة في النفس، و أنه يشارك الإخبار في قبوله الكذب المخبري، بمعنى أنه يمكن أن يخبر عن وجودها في نفسه مع عدم وجودها فيها، و يفارقه في عدم قبوله الكذب الخبري، إذ لا يعقل خطأ الإنسان في إرادته نفسه، و لا يمكن أن تكون له إرادته لا يعلمها، بخلاف الإخبار.

و الذي يظهر لي في المقام هو أنّ الهيئه موضوعه للدلالة على الإرادة بضميمه معنى حرفي يعبر عنه بالاختصاص و البعث، فإن كانت موجوده في النفس فهي مستعمله في معناها بالإرادة الجديّه و الاستعماليه معاً، و إنّها مستعمله فيه بالثانيه فقط، و لكن الظاهر منهما عند الشك هو انبعاتها عن الإرادة الجديّه، و وجودها في النفس على حدّ ما سبق في مبحث المجاز، فمفاد هيئه افعال هو

ص: ١٩٢

مفاد إني مرید منك الفعل، و لا تخالفه إلا في أمرين:

أحدهما: أنّ دلالة الهيئه بسيطه، و دلالة الجملة الخبرية حاصله من عدهدوأل و مدلولات. و الثاني: اشتمالها على المعنى الحرفي المتقدم، و بمثله نقول في التمني، و الترجي، و نحوهما، و يمكن أن يعدّ ما ذكرناه شرحا لكلام العلامه-الجدّ-فراجع.

هذا، و قد ذكر صاحبنا (١) العلامه-أدام الله أيامه-في المقام، ما حاصله-بعد تنقيحه و توضيحه:-إنّ الإراده و ما شابهها من الصفات النفسائيه قد يتحقق في النفس بتحقيق مبانيها، كاعتقاد النفع الموجب لحصول الإراده، أو التمني، أو الترجي على اختلاف موارد، و قد توجد النفس لمصلحه في نفسها، و استشهد عليه بأن المسافر قد يتعلّق غرضه بالصوم في بلد، و إتمام الصلاه فيه، و يتوقف ذلك على إرادته الإقامة عشره أيام لا على نفسها، و لهذا يحصل الغرض بحصول ذات الإراده، و إن لم يمكث فيه غير يوم واحد مع الشرط المذكور في محلّه من كتب الفروع، فتوجد النفس الإراده من غير أن تكون مصلحه في متعلّقها، و كذلك التمني و نحوه، و إذا تحقق هذا نقول: إن استعملت الألفاظ الداله على هذه الصفات مع وجودها في النفس و لو بإيجادها لها تكون مستعمله في معانيها، و نلتزم بعدم ذلك مع عدمها مطلقا (٢). انتهى.

و بيالى أنه-دام إفضاله-نقل لى هذا عن سيدنا الأستاذ-طاب ثراه-مع مثال آخر، و هو أنه لو فرض أنّ من يمكنه الاطلاع على الضمائر قال لرجل:

إذا أردت الحج أعطيتك فرسا و ألف دينار حججت أم لم تحج. فإنه لا إشكال في

ص: ١٩٣

١-١) الحاج شيخ عبد الكريم اليزدى دام ظلّه العالى. (المصنف)

٢-٢) درر الفوائد ١: ٤٠.

تحقق الإرادة من الرّجل لتحقق الصّلاح فيها مع عدمه في متعلّقها، ولكن هذا لا يلائم ما سلف- في مبحث الإرادة- من أنّها العلم بالصّلاح في متعلّق الإرادة، والجواب عنه على ذلك المبني لا يخلو عن صعوبه.

ما تدل عليه الهيئه

صيغه افعل تدل بمادتها على الطبيعه المجرده عن جميع الاعتبارات حتى الوجود والعدم، وبهيئاتها على الطلب، ومفاد الأمرين معا هو تعلق الطلب بتلك الطبيعه اللا بشرط، وحيث لا يمكن أن تكون ذلك متعلقه للإرادة عقلا يجب اعتبار وجود ما زائدا على ما يقتضيه وضع المادة والهيئه. والوجود يمكن اعتباره على أنحاء:

أحدها: الوجود الساري في جميع الأفراد نظير أحل الله البيع (١).

ثانيها: الوجود المقيد بقيد ما، كالمرة والتكرار، والفور والتراخي، ونحو ذلك.

ثالثها: صرف الوجود في مقابله العدم الأزلي من دون لحاظ أمر آخر معه، وكان السيد الأستاذ يعبر عن هذا النحو من الوجود تارة بانتقاض العدم الأزلي، وتارة بطرد العدم، وحيث لا يوجد دليل على تعيين أحد هذه الأقسام يجب حمل الأمر على هذا النحو الثالث لأنه المتيقن، وغيره يشتمل على زياده مدفوعه بالأصل.

وبهذا يظهر لك أن الفور والمرة ونحوهما مما توهم دلالة الأمر عليه، جميعه خارج عن مفاد الصيغه، فلا يصار إلى أحدها إلا بدليل، وبعد وروده لا ينافيها لا ماده ولا هيئه

ص: ١٩٤

١- (١) البقره: ٢٧٥.

و بهذا يظهر لك الوجه فى الاكتفاء بالمره، و أنه لو أتى بأفراد متعدده دفعهوا حده سقط الأمر، و كان الجميع مصداقا للواجب.

الأمر عقيب الحظر

(١)

و ررد (٢) الأمر عقيب الحظر، بل عقيب توهمه، قرينه (٣) غاليه على عدم كونه للوجوب، فلا- يحمل عليه إلا- بدليل أو قرينه معارضه قويه، و يكون مفاده حينئذ رفع الحظر السابق، و فرضه كالعدم، و لازم ذلك غالبا رجوع الحكم الأول، فيجب إن كان قبل واجبا، كقوله تعالى: و إذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين (٤) و يجوز إن كان جائزا مثل: و إذا حللتهم فاصطادوا (٥) فإذا تطهروا فأتوهنّ (٦).

و بهذا يظهر لك ما فى القول المشهور من المسامحه، و هو كونه للإباحه تستغنى به عن التفصيل الذى اختاره فى الفصول، و هو أنّ حكم الشىء قبل الحظر إن كان وجوبا أو ندبا كان الأمر الوارد بعده ظاهرا فيه، فيدل على عود الحكم السابق، و إن كان غيره كان ظاهرا فى الإباحه، فكلام المشهور صحيح فيما إذا كان الحكم السابق للإباحه، و لكنه ليس لكون الأمر للإباحه، و لا يصح فى غيره، و ما ذكرناه جامع لكلا شقى التفصيل.

و لا يخفى أنّ هذا لا يختص بالأمر، بل يشاركه فيه النهى الوارد بعد الأمر،

ص: ١٩٥

١- ١) أى المنع: (مجد الدين)

٢- ٢) مبتدأ. (مجد الدين)

٣- ٣) خبر. (مجد الدين)

٤- ٤) التوبه: ٥.

٥- ٥) المائده: ٢.

٦- ٦) البقره: ٢٢٢.

فإنه لا يدلّ غالبا إلا على رفع الأمر السابق، كما لو أمر الطبيب بملازمه شرب الدواء كلّ يوم، ثم قال بعد مده: لا تشربه. فإنه لا يدلّ على أزيد من عدم لزوم شربه، فتأمل جيّدا.

الإجزاء

اختلفوا في أنّ إتيان الأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟.

و ليعلم أولا أنّ الأمر قد لا يلاحظ فيه إلا ذات المكلف، مع قطع النظر عن العناوين الطارئة عليه من اضطرار، أو خوف، أو جهل، و نحو ذلك، و قد يلاحظ بعضها معها.

و على الثانى إمّا أن يكون معه حكم آخر فى غير مرتبته أم لا، و الأول يسمّى بالواقعى الأولى، و الثانى بالحكم الظاهرى، و الثالث بالواقعى الثانوى، سُمى واقعيًا، لعدم وجود حكم آخر معه، و ثانويًا لأجل تقييد موضوعه ببعض الأحوال الطارئة المتأخره عن ملاحظه المكلف بنفسه.

و بهذا يظهر الوجه فى تسميه الأول بالواقعى الأولى، و الثانى بالظاهرى.

ثم إنّ إجزاء كل أمر عن نفسه إذا أتى به على وجهه أى مستجمعا لجميع الشرائط و الأجزاء المأخوذه فى موضوعه ينبغى أن يعدّ من لبيد يهيات، ضروره حصول متعلّقه، فطلبه مع ذلك طلب الحاصل، و لا يشك فى امتناعه العاقل، و لو فرض صدور الأمر ثانيا، يعنى ما امر به أولا، فما هو إلا أمر آخر بفرد آخر من تلك الطبيعه، و كلّ منهما إذا أتى به على وجهه سقط التعبد به، و ليس كلامنا فى إمكان الأمر بفردين أو أكثر من طبيعه واحده. و من ذلك يظهر للمتأمل أنّ القول بأن الأمر للتكرار لا ينافى القول بالإجزاء.

و ما نقل عن القاضى عبد الجبار من أنه لا يمتنع عنده أن يأمر الحكيم،

و يقول: إذا فعلته أثبت عليه و أدت الواجب، و يلزم القضاء مع ذلك (١)، فكأنه كلام في غير مسألتنا هذه، و لا يهمننا تحقيق كلامه، و على فرض إنكاره الإجزاء فليس أول عالم أنكر واضحا.

و كذلك لا ينافي الإجزاء ما سيأتى من إمكان تبديل الفرد الممثل به، و عدم سقوط الأوامر التعبدية بالإتيان بها إلا مع قصد القربة بناء على عدم كونها شطرا للمأمور به، و لا شرطا فيه لأن القائل بعدم حصول الغرض بدونه يقول بعود الأمر ثانيا لا سقوط الأمر الأول، كما سيأتى تحقيقه.

و ما ذكرناه لا يختص ببعض الأقسام المتقدمه، بل يعم جميعها، فمن كان فرضه الصلاة مع التيمم أو مع الطهاره المستصحبه إذا أتى بهما على وجههما فلاشك أنه لا يجب أن يأتى بهما ثانيا، مع عدم تغيير عنوان الحكم، أعنى ما دام غير متمكن من الماء، أو شاكًا فى بقاء الطهاره، و إنما الكلام فى كفايه كل من القسمين الأخيرين عن الأمر الواقعى بعد ارتفاع العنوان الذى تقييدا به، كارتفاع الاضطرار فيما إذا أتى بالحكم الواقعى الثانوى، أو ارتفاع الشك فيما لو أتى بموجب الحكم الظاهرى، فهاهنا مقامان: الأول فى إجزاء الحكم الواقعى الثانوى.

و الثانى فى كفايه الأمر الظاهرى.

و لك التكلّم فى مقام ثالث: و هو كفايه الإتيان بالواقعى الأولى عن كل من الأخيرين، إذ الحكم تختلف فى مواردّها ظهورا و خفاء، بل إثباتا و نفيًا.

و فى مقام رابع: و هو كفايه ما أتى به بمقتضى بعض الأصول العقلية عن الأحكام الواقعية. و بالجمله فحاصل الكلام فى المقام الأول يقع أولا فى الأقسام المتصوره،

ص: ١٩٧

١ - ١) المستصطفى من علم الأصول ٣٩٣: ١، و الإحكام فى أصول الأحكام ٣٩٥: ١ - ٣٩٦.

و ثانياً في حكم كل صوره صوره منها، و ثالثاً فيما يستفاد من الأدله، و رابعاً في بيان الأصل الجارى في المقام.

فنقول: أما الأول، فقد يكون المكلف به عند الخوف، أو الاضطرار، و نحوهما من العناوين الطارئه مشتملاً على عين تلك المصلحه التي في الواجبات الأوليه و بمقدارها كالصلاه مع الطهاره الترابيه، لو فرض أنّ مصلحه الصلاه معها مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه ذاتا و مقداراً.

و لا فرق بين هذا القسم و بين تنوع الموضوع، كالمسافر و الحاضر، إلا أنّ الملحوظ فيه عدم القدره و شبهه، بخلاف المسافر و الحاضر مثلاً.

و قد يكون مشتملاً على مصلحه ملزمه، لكنها من غير نوع تلك المصلحه الموجوده في الفعل الاختيارى، لكنها مثلها في كونها متعلقه بغرض الأمر في تلك الحاله.

و قد يكون مشتملاً على مرتبه نازله من المصلحه القائمه بالفعل الاختيارى، و هذا أيضاً على قسمين، لأن المقدار الفائق يمكن أن يكون بمرتبه يلزم تداركها مع إمكان التدارك، و قد لا يكون بتلك المرتبه.

هذا، و لازم الأول الإجزاء، لمساواته مع الفعل الاختيارى في المصلحه كيفاً و كمّاً، و حصول تمام الغرض منه، بل لازمه جواز تحصيل الاضطرار اختياراً إلا أن يفرض تقييد المصلحه بالاضطرار الذي لا يرجع إلى القصد.

و لازم الثانى عدم الإجزاء لأن الفعل الاضطرارى و إن كان كالاختيارى في الاشتمال على المصلحه الملزمه، لكنها مغايره معها، فلا يجزى دركها عن تلك، إلا أن يفرض بينهما التمانع، أعنى عدم قابليه من أدرك المصلحه الاضطرارىه لدرك الاختياريه.

و لازم القسم الأول من الثالث عدم الإجزاء إن كان يمكن التدارك، و استحباب التدارك في القسم الثانى منه و الإجزاء مع عدم إمكان التدارك.

ثم إن التدارك قد يكون بإتيان ما وجب على المختار لدى التمكن منه، وقد يكون بفعل آخر يجبر به تلك النقيصه، وقد يحصل بهما معاً، ولازمه التخيير بينهما.

ثم إن التدارك قد يختص بالوقت، فلا يمكن في خارجه، وقد يمكن فيهما معاً، ولازم الأول لزوم الإعادة فقط، ولازم الثاني لزوم الإعادة و القضاء معاً، بل و من الممكن -و إن كان بعيداً- إمكان التدارك في خارج الوقت فقط، فيجب القضاء دون الإعادة. و ما يقال: من أن ما لا يجب إعادته لا يجب قضاؤه بالأولى، فالأولويه على إطلاقها ممنوعه.

و لو شك في أصل الحكم بحسب الأدله، فالمرجع أصاله البراءه مطلقاً، كما قيل.

و يمكن التفصيل بين الموارد، و القول بجريان قاعده الاشتغال في بعضها، كما لو مضى من الوقت مقدار الفعل الاختياري فلم يفعل، و طراً عليه العذر بعد ذلك، فيقال: بأن التكليف بالفعل التام الوافي بتمام الغرض قد لزم المكلف، و لا يعلم بقيام غيره مقامه في جميع مراتب الغرض، فيحكم بالاشتغال إلى أن تثبت البدليه التامه.

و يمكن الجواب عنه بأن العدى علم وجوبه أولاً ليس خصوص الفعل التام، بل الفعل الواحد المرّد كما و كيفاً بين ما يؤتى في الحاليتين، نظير القصر و الإتمام، فبدخول وقت الظهرين مثلاً يلزم صلاتان كيفيتهما التمام إن بقى حاضراً، و القصر إن سافر في أثناءه و صلاهما في السفر بناء على أن الاعتبار بوقت الأداء لا الوجوب، لا أنه يجب التمام أولاً ثم ينسخ ذلك بوجوب القصر.

و يناسب هذا، حكم بعض (1) أساتيدنا بأن من كان حاضراً في بعض

ص: ١٩٩

(١-١) هو السيد الأستاذ السيد محمد كاظم اليزدي (ره) (منه).

الوقت، و مسافرا فى بعض وفاته الفرض يتخبر فى القضاء بين التمام و القصر، لأنّ الواجب صلاه واحده فى مجموع الوقت، تختلف كيفيتها بحسب حالى السفر و الحضر، فمتى فاتت صدق الفوت فى جميع الوقت، و آخر الوقت محقق للفوت، لا- أنه يختص به الفوت، و بيانه مفصّلا موكول إلى محلّه (١).

و هذا البيان إن تمّ فجر يانه مشكل فى بعض الصور المتقدمه، كالصوره الثانيه، أعنى ما كانت المصلحه فى الفعل الثانوى من غير نوع الواقعى الأولى، فتأمل جيّدا.

هذا، و أما الحكم بحسب الأدله فهو يختلف باختلاف الموارد و ضوحا و خفاء بل وجودا و عدما، و الظاهر منها الإجزاء فى الصلاه مع التيمم، و فى حال التقيه.

و كفايه مثل صلاه المضطجع و الغريق عن صلاه المختار لا يخلو عن خفاء، بل منع، فإطلاق الإجزاء كما عن الشيخ الأعظم طاب ثراه لا يخلو عن إشكال.

و أما جواز البدار مع رجاء زوال العذر، فهو يتبع العذر المأخوذ فى موضوع الحكم، فإن كان هو العذر المستوعب لتمام الوقت فلازمه عدم الإجزاء لو ارتفع العذر فى الأثناء، و إلا فالإجزاء.

نعم لا مانع من القول بصحة العمل فى أول الوقت- على الأول- لو انكشف استيعاب العذر، لو لا احتمال لزوم الجزم بالأمر و نحوه مما تبين ضعفه فى محلّه.

قلت: و بهذا يدلّ لك الصعب من هذه المسأله، و يتضح لك الطريق إلى اختصار القول فيها، بأن نقول: إنّ إجزاء هذه الأحكام عن الواقعيّات الأولى لها يستفاد من الأدله من أمر العذر الذى أخذه الشارع فى موضوعاتها، فإن

ص: ٢٠٠

علم منها أنه العذر وقت العمل فلا شك في الإجزاء، لأن المفروض أنها بدل عن تلك الأحكام، ولا معنى للجمع بين البديل و المبدل منه، ولا - معنى لكفائه العذر حال العمل إلا - تماميه في البديله و قيامه مقامه، بل يستكشف من نفس جعلها كونها شامله لجميع مراتب مصلحه المبدل منه أو نقصانها لكن لا - بمرتبته يؤبه بها، و يلزم تداركها، و إن علم منها أنها العذر المستوعب فلا حكم حتى يبحث عن أجزائه، و على فرض عدم استفاده أحد الأمرين من الأدله، و انتهاء التوبه إلى الأصل العملى، فلا شك أن الأصل عدم تلك الأحكام، فلا بدّ من إحراز تلك الأوامر أولاً، ثمّ البحث عن إجزائها.

و من هذا، يظهر لك الحال في إجزائها عن القضاء، بل قد يقال بأنّ الأمر فيه أوضح، لأنّ ما لا يجب إعادته لا يجب قضاؤه بطريق أولى، و لكن ليس الأمر بهذه المرتبه من الوضوح لأنّ القضاء ليس بالأمر الأوّل، بل هو أمر آخر، موضوعه فوت ما أمر به بأمر آخر، و لا شكّ في صدقه في هذا المقام، ضروره عدم وصول المكلف إلى مصلحه الأمر الاختيارى، و لا يتوقّف صدق الفوت على وجود الأمر، بل يكفي فيه كون المكلف في معرض دركها، و كونه قادراً بعد ذلك على تداركها.

و يشهد بذلك عدّهم الجنون و التّوم و الإغماء و نحوها من أسباب القضاء، بل يصدق و لو مع عدم قابليته الإنسان للامثال حال الأمر، فلهذا وجب قضاء الصّوم على الحائض، فمتى شك في الإجزاء فمقتضى أدله القضاء وجوبه.

فالجواب عنه، أولاً بأنّ من المحتمل اشتغال المأتى به على تمام مصلحتها الواقعي الأولى كما مرّ في عداد الأقسام المتصوّره، و معه لا يعلم بفوت شيء أصلاً.

و ثانياً بأنه لا عموم لدليل القضاء، إذ الموجود في كتب الروايات ليس ما هو المشهور على الألسن من قولهم: اقض ما فات كما فات. بل الموجود فيها

قوله: (ما فاتتك من فريضه فاقضها كما فاتتك) (١) و من المعلوم عدم صدقه فى المقام لا سيما بعد ملاحظه وروده فى مقام بيان الكيفيه فقط.

نعم يصدق الفوت على الزيادة المترتبة على الفعل الاختيارى، ولا - دلالة لهن فى الروايه على وجوب تدارك كل فائته، و المقدار المذكور ليس من الفرائض، هكذا نقل عن الشيخ الأعظم طاب ثراه.

أقول: و لو فرضت صحه الروايه المشهوره، فالحال فيها كالحال فى الروايه المأثوره، إذ لا شك فى أن المراد من الموصول فيها الفرض لا سيما بقربنه لفظ القضاء، لأن الظاهر منه العمل، و من سمج التعبير فيما أرى - قول القائل: افض المصلحه، بل يقال: تدارك المصلحه، و نحو ذلك، فلو سلم صدق لفظ الفوت عليها - كما ذكره - فلفظ القضاء لا يشملها، و هى أيضا فى مقام بيان الكيفيه أيضا، و هذا قرينه أخرى على أن المراد من الموصول خصوص الفعل.

و فذلكه المقام أن أدله القضاء موضوعها فوت الفعل خاصه، و لا فوت مع الإتيان بالبدل، و لا شك فى أن الأحكام الاضطراريه جعلت بدلا عن الأحكام الأولى، لاشتمالها على مصلحه المبدل منها و لو على مرتبه ضعيفه، و لا يحتمل أن يكون فقد الماء - مثلا - سببا لوجوب مستقل غير مرتبط بالتكليف الأولى كسبب كسوف الشمس لصلاه الآيات مثلا، فتكون نسبه الصلاه مع التيمم إلى الصلاه مع الوضوء كنسبه صلاه الآيات إليها، فبدلته هذه الأحكام عن تلك ينبغى أن تعد من الواضحات التى يستدل بها لا عليها.

و بهذا يظهر المسامحه فى عدّ الصوره الثانيه المتقدمه فى عداد الأقسام المتصوره للأحكام الاضطراريه، فإنها ليس منها حقيقه، و إذا ثبت كونها بدلا منها، فلا معنى للبدليه لإقيامها مقام تلك، و كون إتيانها إتيان تلك، فمن أتى بالظهر

ص: ٢٠٢

مع التيمم مثلا، فقد أتى بالظهر حقيقه، و لم يفته أصلا، حتى تشمله أدلّه القضاء كما يظهر ذلك بالتأمل في سائر الموارد.

و أما أجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقعية فحاصل القول فيها: أنه لو قلنا باشتغال متعلقاتها على المصالح، بمعنى أنّ الفعل بعنوان كونه مؤدى للأماره متعلقا للطريق، له مصلحة غير مصلحة الواقع، فحالها حال الواقعيّات الاضطرارية من غير فرق أصلا إلا في أجزاء الأصل في بعض الصور، و لا يخفى ذلك على من تأمل فيما قدّمناه، فلا حاجة إلى التكرار.

و إن قلنا بأنها طرق جعلت لرفع تحيّر المكلف، و لا مصلحة في متعلقاتها، بل المصلحة في جعلها من حفظ الواقعيّات و غيره، فلازم ذلك عدم الإجزاء لعدم حصول الغرض الموجب للتكليف بالواقع.

غايه الأمر كونها أعدارا عن الواقع المتخلف عنه، و حدّه ما دام كونه مشكوكا، فإذا ارتفع الشك ارتفع العذر لوجوب امتثال الأمر المعلوم، و حرمه مخالفته. و لا فرق فيما ذكرناه بين ما لم يأت بشيء أصلا، كما لو قامت الأماره أو اقتضى الأصل عدم وجوب شيء ثم انكشف خلافه، و بين ما إذا أتى بعمل على طبق أحدهما ثم انكشف نقصانه أو مخالفته للواقع، كما لو بنى على عدم وجوب السوره فصلى بدونها، ثم ظهر وجوبها، أو صلى الجمعة فظهر أنّ الواجب هو الظهر كما هو ظاهر.

ص: ٢٠٣

و منهم (١) من جعل عنوان المسأله: ما لا- يتم الواجب إلا به (٢)، و لعلّه نظر إلى أنّ لفظ المقدمه ظاهر في العله و أجزائها، و البحث في أعمّ منها و من غيرها ممّالا- يتم إلا به كرفع الضد الشاغل لحيّز ما لتحلّ محلّه الضدّ الآخر، فإنّ رفعه ليس من أجزاء العله، و فيه كلام (٣) يأتي في مسأله الضدّ إن شاء الله.

و المشهور لدى المتأخرين: إنّ البحث هنا في إيجاب الملازمه العقليه بين إيجاب الشىء و بين إيجاب مقدماته، و عدمه، فعلى هذا ينبغي ذكر هذا البحث في عداد مباحث المبادئ الأحكاميه عند تقسيم الحكم إلى الخمسه المعروفه، و إلى الوضعى و التكليفى كما صنعه جماعه أوّلا، ففى الأحكام العقليه لأنّ ثبوت الملازمه بينهما حكم عقلى صرف كما صنعه آخرون. و يمكن أن يكون الكلام فى ثبوت الدلاله اللفظيه للهيئه على وجوب المقدمه و عدمه، فيدعى القائل بالوجوب دلاله اللفظ عليه كما ادعى غيره دلالته على الفور و التكرار، فالبحث إذن يناسب مباحث الألفاظ. و يمكن أن يكون الكلام فيهما معا، إذ لا ملازمه بين المقامين و لا- غناء لأحدهما عن الآخر، فيمكن القول بثبوت الملازمه العقليه، و عدم الدلاله اللفظيه، و بالعكس كما فى الفور و التكرار على القول بهما، أو بثبوتهما معا و نفيهما كذلك.

ص: ٢٠٥

١- ١) كصاحب المعالم طاب ثراه. (مجد الدين).

٢- ٢) معالم الدين: ٦٠.

٣- ٣) لعلّ وجه الكلام أنّ رفع الضد الشاغل للحيّز من أجزاء العله التامه، لأن شغل الحيّز مانع عن حلول الضد الآخر، و لا ريب أنّ عدم المانع من أجزاء العله التامه، كما لا يخفى على المحصّل الأديب أن يلاحظ مسأله الضدّ بالدقه إن شاء الله تعالى. (مجد الدين).

و حيث إنّ الرابع كان مختار صاحب المعالم استدل على نفي الدلالهاللفظيه بانتفاء الدلالات الثلاث،و على نفي الملازمه العقليه بعدم المانع العقلي من تصريح الأمر بذي المقدمه بعدم وجوب المقدمه (١)،فمختاره-كما تبّه عليه-الجدّ-العلامه فى الهدايه-ملفّق من أمرين هما:نفي الدلاله و الملازمه،فاستدلّ على كلّ منهما بدليل،ولهذا اعترض على الفاضل المحشّى فى جعله كلاً من الوجهين دليلاً مستقلاً (٢).

هذا،وقال الشيخ الأستاذ-طاب ثراه-فى الكفايه،ما نصه:«و الكلام فى استقلال العقل بالملازمه و عدمه،لا لفظيه كما يظهر من مباحث المعالم،حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث،مضافاً إلى أنه ذكره فى مباحث الألفاظ،ضروره أنه إذا كان نفس الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته ثبوتاً محلّ الإشكال،فلا-مجال لتحرير النزاع فى الإثبات،و الدلاله عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى» (٣) انتهى.وقد عرفت أنّ الدلاله اللفظيه لا-تتوقف على الملازمه العقليه،فلا موقع هنا للفظى الثبوت و الإثبات.و أما مؤاخذته بذكره فى مباحث الألفاظ،فعلى فرض كون النزاع فى الملازمه العقليه فقط،فإنه يكفى فى ارتباط البحث بها كون الوجوب مدلولاً للأمر كما تبّه عليه العلامه-الجدّ-فى الهدايه (٤)،و كون الدالّ على الوجوب غالباً هو اللفظ،وقد ذكروا فى مباحث الألفاظ ما هو مثله أو أبعد منه عنها كجواز اجتماع الأمر و النهى،و هذا المعترض قد تبعهم فى ذلك.

ص: ٢٠٦

١- ١) معالم الدين: ٦٢.

٢- ٢) هدايه المسترشدين: ٢٠٣.

٣- ٣) كفايه الأصول: ٨٩.

٤- ٤) هدايه المسترشدين: ٢٠٣.

و لصاحب المعالم أن يذكره بالمثل السائر (تشاركني في الفعل، و تفردني بالتعجب).

هذا، و حيث إنّ البحث في الدلالة اللفظية ضعيف للغاية، فلا ينبغي أن يكون محطاً لأفكار أهل العلم إلا على وجه تعرفه إن شاء الله تعالى، نبني الكلام على النمط الأول، و نقول: تخصيص العنوان بالواجب لأنه أهم قسمي طلب الفعل، لا لاختصاص البحث به، ضروره أنّ الملازمه إن ثبتت تكون بين مطلق الطلب و مقدماته، و ذلك ظاهر، بل نقول: تثبت بين النهي

عن الشيء و بين النهي عن مقدماته فتكون مقدمه الحرام محرّمه، و لكنها تخالف مقدمه الواجب في أمر، و هو أنّ الواجب يجب جميع مقدماته من المعدّه و المقتضيه و الشرط و غيرها، فتكون هناك عدّه واجبات بعدد المقدمات، أو وجوب واحد تنحلّ إليها، كما يمرّ عليك تفصيله إن شاء الله، بخلاف طلب الترك، فإنه لا يجب بها إلا ترك إحدى المقدمات لا بعينها.

و السرّ فيه إنّ الفعل في طرف الوجود يحتاج إلى جميع المقدمات، إذ لا يوجد إلا بوجودها أجمع، بخلافه في طلب الترك فإنه يتحقّق بترك أحدها، و لا يحتاج إلى ترك جميعها.

فاستبان من ذلك أنّ حرمة مقدمات الترك للواجب، و إن شئت قلت:

لفعل الحرام، حرمة تخييريه، و للمكلف أن يترك ما شاء من مقدماتها، بخلاف الواجب، و أنه إن لم تبق إلا مقدّمه واحده مقدوره إمّا لوجود جميعها أو خروج باقيها عن حيز القدره، حرمت تلك عيناً، كما هو الشأن في كل واجب تخييرى لم تبق من أفرادها المقدوره غير واحد.

و بهذا يظهر الوجه فيما حكم به سيّد (1) مشايخنا- أحسن الله في الجنان

ص: ٢٠٧

١- ١) السيد حسن الشيرازي تلميذ شيخنا الأنصاري طاب ثراهما. (مجد الدين).

قراه و سقى بصيب الغفران ثراه-من بطلان الوضوء و إن لم يكن المصبّ منحصرًا في المغصوب إذا كان الوضوء عله للتصرف فيه، و ذلك لأنه إذا فرض أنّ صبّ الماء يترتب عليه التصرف في المحل المغصوب قطعًا بحيث لا يقدر بعدالصبّ على إيجاد المانع، فحرمة الغصب تقضى بحرمة الصبّ عينا لانحصارالمقدمه المقدوره فيه، فلا يرد عليه ما قد توهم من أنّ الصبّ ليس بعله تامهللحرام حتى تحرم، بل هو إحدى المقدمات.

هذا، و بما عزّفناك من حرمة مقدمات الحرام تخييرا، يظهر لك عدم مزاحمتهلك الحرمة للوجوب العيني في بعضها إذا اقتضاه دليل من خارج، بل تقصر تلك الحرمة على غيرها من المقدمات بحكم العقل، لإمكان الجمع بين الأمرين، فلا يرفع اليد عن أحد الفرضين و لو كان أحدهما أهمّ من الآخر، لأنّ تقديم الأهم على المهم إنما يكون في صورته التزاحم المفقود في المقام.

نعم لو انحصرت المقدمه المقدوره لترك الواجب وقع التزاحم حينئذ، و وجب بحكم العقل تقديم الأهم كما ستطلع عليه في مسأله الضدّ إن شاء الله.

و لو كان الواجب أيضا تخييريًا كمقدمات الحرام، فهل يمكن اجتماعهما و لو قلنا بعدم إمكان اجتماعهما في غير المقام، أم لا؟ قد يقال بالثاني، كما هو مقتضى جليل (1) النظر، لأنّ قضيه كون الشئ من أطراف الوجوب أن يكون تركه مع ترك سائر الأطراف مبعوضا، و قضيهكونه طرفا للحرام أن يكون تركه مع ترك بقيه الأطراف محبوبا، فيلزم اجتماع الضدين.

و لكن دقيق النظر لا- يحكم بذلك إذا فعله على تقدير قصد ترك غيره من بعض الأفراد، إذ لا- مانع منه أصلا، و لا- قبح فيه عقلا، إلا مع قصد التوصل به

ص: ٢٠٨

إلى الحرام، هكذا نسب (١) إلى السيد الأستاذ طاب ثراه.

والمقام فيما أراه غير محزّر بعد، وفي مسأله جواز الاجتماع ما يتّضح به الحال إن شاء الله.

هذا وقد جرت العاده بتصدير هذا البحث بذكر ما لكلّ من المقدمه الواجب من الأقسام مقدّمه وقد اشتملت هذه المقدمه على مسائل هي أهمّ و أنفس من نفس مسأله المقدمه فلنقتف آثارهم، ونقول:

تقسيمات المقدمه

وقد قسّموها إلى أقسام كثيره:

منها: تقسيمها إلى داخلية و خارجيه.

فالداخلية هي أجزاء الماهية المركبه، فإنها ممّا يتوقف عليها الكلّ، ضرورها احتياج الكلّ إلى الأجزاء، والخارجيه ما عداها ممّا يتوقف وجودها عليها.

أما الداخليه، فمختصر الكلام فيها أنه قد يقال بأنها واجبات غيريه، منحلّه من الوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ.

و هذا فاسد جدّاً إذ الوجوب النفسى ليس مركّباً حتى ينحلّ إليها، بل هو أمر بسيط متعلّق بالمركّب تعلّقه بالبسيط، وإنما التركيب فى متعلّقه لا فى نفسه.

و أيضاً لو سلّمنا التركيب فيه فلا يعقل انحلاله إلى واجبات غيريه لتغاير النفسى و الغيرى بالذات.

وقد ينكر وجوبها أصلاً، وهذا خلاف الوجدان، إذ البعث إلى الجزء فى

ص: ٢٠٩

١-١) والناسب الشيخ عبد الكريم اليزدى صاحب المصنف طاب ثراهما (مجد الدين).

الجملة ممّا لا شك فيه، و لهذا ادّعى (١) على وجوبها الإجماع حتى من منكرى وجوب المقدمه.

و قد يقال بوجوبها نفسا، لأنها عين الكلّ و ليس ذوها مغايرا للوجود معها، حتى يترشّح وجوبه عليها.

و قد يقال بهما (٢) معا نظرا إلى تغاير الاعتبار، فباعتبار أنّها عين الكلّ يكون وجوبها نفسيا، و باعتبار أنه يحصل منها الكلّ يكون غيريا.

و قد يقال بوجوبها غيريا محضا كسائر المقدمات، و هذا مذهب السيد الأستاذ-طاب ثراه- و بيانه:

إنّ الطلب يتعلّق بالوجود الذهني باعتبار حكايته عن الخارج، فالضرب-(زيد) ما لم يوجد في الذهن لا يعقل الأمر به، و يأتي تفصيل هذا الإجمال في مسألتهجواز اجتماع الأمر و النهي، فينبغي تسليمه هنا على نحو الأصول الموضوعه حتى نتبه عليه في محله.

و بعده نقول: إنّ الأمر إمّا أن يلاحظ الأجزاء الموجوده في ذهنه، مستقلهفي أنفسها، غير مرتبط بعضها ببعض، كالعام الأفرادى، و إمّا أن يلاحظها على هيئتها الاجتماعيه متصوّره بصوره وحدتها الكليّه.

فعلى الأول لا بدّ أن ينحلّ الأمر إلى إرادات متعدده، إذ لا يعقل وحدها العرض مع تعدّد المعروض.

و على الثاني لا بدّ أن يكون الملحوظ بهذا الاعتبار أمرا واحدا بسيطا، و لا يعقل أن يشير في هذا اللحاظ إلى أمور متعدده، فالأجزاء في هذا الحال ليست موجوده بوجوداتها الشخصيه، بل موجوده تبعا للكلّ، مندكّه فيه، نظير وجود

ص: ٢١٠

١-١) الظاهر أنّ مدّعى الإجماع سلطان العلماء.(مجد الدين).

٢-٢) أى بالنفسى و الغيرى معا.(مجد الدين).

المطلق في ذهن من لاحظ المقيّد، و كوجود المبدأ في ضمن المشتق، فلا وجود للأجزاء بوجوداتها الشخصيّة حتى يتعلّق الأمر بها، و لا وجود إلا للكلّ، و لا وجود للكلّ إلا الوجود النفسّي، كما لا وجود للكلّ في القسم الأول. نعم لا بدّ للأمر من ملاحظه الأجزاء أوّلاً بوجوداتها الاستقلاليه مقدمه، و ينظر إلى احتياج الكلّ إليها، و يرى توقف ذلك الواحد البسيط على كل واحد واحد منها. و هذا مراد الشيخ الأعظم (١) - طاب ثراه - من أنّ الجزء إذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكلّ، و إذا لوحظ بشرط لا فهو غيره، و مقدمه لوجوده (٢). و المراد من قوله: لا بشرط. هو وجوده الاندكاكي المتحد مع الكلّ، و من قوله: بشرط لا. وجوده الاستقلالي المبين مع الكلّ الّذي لا يقبل الاتحاد معه و من أورد (٣) على الشيخ بأنّ لازم ذلك وجوب الجزء بوجوبين، ثم ردّه بعدم جواز اجتماع المثليين بينه و بين مراد الشيخ مراحل كثيره، و شوط بعيد. و حاصل الكلام إنّ الأجزاء ما دامت أجزاء فهي واجبه بالوجوب الغيري كسائر المقدمات الخارجيه، بل هي قسم منها لا. قسيم لها، و في غير تلك الحال لا وجود لها حتى تتصف بالوجوب أصلاً، و بعبارة أخرى: الكلّيه و الجزئيّه لحاظان لا. يجتمعان، فلا. أجزاء مع الكلّ، و لا. كلّ مع الأجزاء. و أما المقدمه الخارجيه، فقد قسّموها تارة باعتبار العله التامه و أجزاءها إلى

ص: ٢١١

١ - ١) اعلم أن المراد من الشيخ الأعظم في هذا الكتاب هو الشيخ الجليل و العالم النبيل، أستاذ المتأخرين و خاتم المجتهدين الشيخ المرتضى بن محمد أمين التستري الدزفولي الأنصاري صاحب كتاب المشتهر بالرسائل عند أهل العراق، و الفرائد عند الأعاجم، و كتاب المعروف بالمكاسب عند أهل العراق، و المتاجر عند الأعاجم، المتوفى في أواخر جمادى الآخرة من سنة ١٢٨١ هجرية قمرية، و عمره الشريف سبع و ستين سنة. (مجد الدين).

٢ - ٢) مطارح الأنظار: ٤٠.

٣ - ٣) الظاهر أن المورد الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب الكفايه. (مجد الدين).

السبب، و الشرط، و المقتضى، و المعدّ، و أطالوا الكلام فى حدّ كلّ منها، و بيان ما يرد على كل حدّ عكسا و طردا.

و جميع ذلك غير مهمّ فى المقام، ضروره أنّ الملازمه العقليه بين الأمر بالشىء و بين الأمر بما لا يتم إلا به إن تمّت فإنها تعمّ جميع ما يتوقف عليه، سمى شرطا أو سببا، معدّا أو مقتضيا، أو لم يسمّ بأحد هذه الأسماء أصلا، لأنّ حكم العقل لا يقبل التخصيص.

و ما نسب إلى السيد (١) - قدس سره - من التفصيل بين السبب و غيره (٢)، فما هو إلا الغفله الواضحه عن حقيقه مرامه، كما بين ذلك فى الكتب المفصّله، و سائر التفاصيل المذكوره فهو إمّا مثل ذلك فى الغفله عن مراد القائل به، أو هو واضح الفساد.

و منها تقسيمها إلى مقدّمه الوجود، و مقدّمه الوجوب، و مقدّمه الصّحه، و مقدّمه العلم.

و لا شك فى دخول الأولى فى محلّ النزاع، و خروج الثانيه، و رجوع الثالثه إلى الأولى، كما يظهر بأدنى تأمل. و أما الأخيره (٣) فلا شك فى وجوبها، و لكن لا الوجوب المقدمى المتنازع فيه، بل لقاعده عقليه أخرى، و هى قاعده أنّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه، فمتى علم الاشتغال بواجب لزم بحكم العقل تحصيل اليقين بامتناله، قلنا بوجوب مقدّمه الواجب أم لا.

ص: ٢١٢

١-١) السيد المرتضى أخو السيد الرضى المتوفى فى آخر ربيع الأوّل من سنه ست و ثلاثين و أربعمائها الهجريه. (مجد الدين).

٢-٢) الذريعه إلى أصول الشريعه ٨٣: ١.

٣-٣) و ذهب فى الفصول إلى أن مرجع مقدمه العلم عند التحقيق إلى مقدمه الوجود حيث يتوقف حصول العلم بالواجب عليها فبناء على ما ذكره رحمه الله ترجع مقدمه العلم و مقدّمه الصّحه إلى مقدمه الوجود، و لم يبق فرق بينهما من هذه الجهه. (مجد الدين)

و أيضا الكلام فى وجوب المقدمه- كما مرّ إجمالاً- و ستعرفه تفصيلاً- ترشح الطلب المولوى من ذى المقدمه عليها، فتجب مولويتا، و تحصيل العلم بالفراغ ليس بواجب شرعى أصلاً، حتى ينازع فى ما يجب تبعاً له.

ثمّ المذى يجب بهذه القاعده هو الإتيان بما يحتمل أن يكون هو الواجب أو جزء منه، و لا يعقل أن يكون ما يقطع بعدم وجوبه مقدمه علميه له، و هذا ظاهر جداً.

و لكن فى كثير من المتون الفقهيّه فى مسأله الوضوء و غيره: أنه يجب غسل شىء من خارج الحدّ، أو من الباطن مقدمه، فإن أرادوا بها المقدمه الوجوديه، على أنه بعيد من ظاهر العبارة، بل ببالى تصريح بعضهم بخلافه، ففيه منع التوقف (1)، و إنما المسلم استلزام غسل مقدار الواجب لانغسال ما خرج عن حدّه، و أين الاستلزام من المقدمه، و اللوازم العاديه و العقليه لإتيان الواجب كثيره، كما لا يخفى، و لا يقول أحد بوجوبها.

و إن أرادوا بها المقدمه العلميه، ففيه ما عرفت من عدم معقوليه ذلك، فلوقيل لمن لا يعرف زيدا: أكرم زيدا. فالعلم بإكرامه يحصل بإكرام من يحتمل أن يكون زيدا، و لا- يعقل أن يكون إكرام من يعلم أنه عمرو- مثلاً- مقدمه للعلم بإكرام زيد، و ما الأجزاء القريبه من حدّ الوجه- مثلاً- إذا علم خروجها إلا كالنحر و الصدر و غيرهما من الأجزاء البعيده عنه. و هذا ظاهر جداً و إن لم أعثر على من تنبه له، فضلاً عمّن تنبه عليه، و قد ذكرت ذلك فى شرح كتاب نجاه العباد (2)، فلا مناص فى تصحيح ما قالوه، إلاّ

ص: ٢١٣

١- ١) لأنه يشترط فى المقدمه الوجوديه توقف الواجب عليها فهنا إنّما نمنع توقف الواجب على ما نعلم خروجه، و هذا ظاهر جداً، فمن قال بأنّ المراد بالتوقف التردد بمعنى إنّنا لا نتردد فيه فقد أخطأ. (مجد الدين).

٢- ٢) المسمى ب(كبوات الجياد فى شرح نجاه العباد) و هذا الكتاب أحسن من أن يوصف. (مجد الدين).

أن يقال: إن المراد بالخارج ما يحتمل الخروج، لكنه - كما ترى - بعيد عن ظاهر العبارة بأقصى مراتبه، والله العالم.

تقسيمات الواجب

و هو ينقسم إلى أقسام كثيرة، باعتبارات مختلفة،

منها: تقسيمه إلى مطلق و مشروط

(١)، و الأول كما فى الفصول إلى منجز و معلق (٢).

أما المطلق فقد يقال فى تعريفه: بأنه ما لا يتوقف وجوبه على شىء بعد الشرائط العامه (٣) لجميع التكليف.

وقد يقال: ما لا يتوقف (٤) وجوبه على شىء أصلا حتى الشرائط العامه، كما فى تقريرات الشيخ الأعظم (٥)، و لازمه أن لا يوجد له مصداق أبدا كما تنبّه له، و التزم على بعده به. و قد يقال: بأنه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، و على هذا

ص: ٢١٤

١ - ١) اعلم أن فى المطلق و المشروط اصطلاحات، منها: أن المطلق ما لا يتوقف بعد حصول شرائط التكليف على شىء كالمعرفه و المشروط بخلافه كالحج. أقول: فعلى هذا الاصطلاح لم يكن المطلق مطلقا حقيقيا بل اصطلاحيا لكونه مشروطا بهذه الأربعة إلا أن الاصطلاح قد جرى بتسميته مطلقا. فان قلت: يمكن أن تكون الشرائط شرائط المكلف لا التكليف، فيكون المطلق مطلقا حقيقيا. قلت: بلى، لكن حينئذ خرج المشروط عن كونه مشروطا، و إمكان اتخاذ شرائطه شرائط المكلف لا التكليف كالحج المشروط بالاستطاعه، فانه يمكن فيه اتخاذ الاستطاعه شرط المكلف فيكون الحج واجبا مطلقا، انتهى، نقلا من كتابنا مسائل العلوم. (مجد الدين).

٢ - ٢) الفصول الغرويه: ٧٩.

٣ - ٣) العلم و العقل و القدره و البلوغ. (مجد الدين).

٤ - ٤) تعريف الواجب المطلق بهذا المعنى مما يفضى إلى العجب من الفاضل المقرر، و كيف يمكن تصوير الواجب المطلق بهذا المعنى فضلا عن وقوعه، و العقل يحكم بعدم جواز الطلب الإلزامي مثلا - من غير القادر، أو غير العاقل، أو غير العالم، أو الصبي؟! منشؤ الاشتباه ما ذكرناه فى الحاشيه، فراجع. (مجد الدين).

٥ - ٥) مطارح الأنظار: ٤٤.

يختص المشروط بما كان الشرط من مقدمات الوجود، فقول القائل: توضع إذا وجد الماء، يكون مشروطاً على جميع التعاريف، وقوله: إذا دخل الأمير البلد فصل ركعتين، خارجاً عن حد المشروط على الأخير دون الأولين.

و الأولى أن يلاحظ الإطلاق و الاشتراط بالنسبه إلى كل ما يمكن توقفه عليه، سواء كان من مقدمات وجوده أم لا.

فإن كان موقوفاً عليه، سمي مشروطاً من هذه الحيشه، و إلا سمي مطلقاً كذلك، فيكون الحال فيه كالحال في المطلق و المقيد، فكما يقال: عتق الرقبه مطلق بالنسبه إلى المذكوره و الأثوته، و مقيد من حيث الإيمان، فكذلك في الواجب، فيقال: وجوب الحج مطلق من حيث قطع المسافه، مشروط بالاستطاعه.

و في الفصول ما لفظه: «و قد يطلق الواجب المطلق و يراد به ما لا- يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول أمر غير حاصل، سواء توقف على غير ما مرّ و حصل كما في الحج بعد الاستطاعه أو لم يتوقف كما مرّ، و هو بهذا المعنى محلّ النزاع في المبحث الآتي (١)، و يقابله المشروط و هو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول أمر غير حاصل، و النسبه بين كلّ من المطلقين و مشروطه تباين، و بين كل منهما و كل من الآخرين عموم من وجه» (٢) انتهى، ثم ذكر في الحاشيه بيان النسبه أمثلتها (٣).

و هذا كما تراه كلام جَيِّد، و تتبّه حسن، إذ دخول البحث في وجوب المقدمه الوجوديه للواجب بعد حصول شرط وجوبه ممّا لا نزاع في دخوله في محلّ النزاع (٤)، و لم يفرّق أحد من القائلين بوجوب المقدمه بين مقدمات الواجب

ص: ٢١٥

١- ١) مبحث مقدمه الواجب. (مجد الدين).

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ٧٩.

٣- ٣) في حاشيه الفصول الغرويّه: ٧٩.

٤- ٤) بل هو محلّ النزاع حقيقه. (مجد الدين).

المطلق، و بين الواجب المشروط الذي حصل شرطه، و لهذا قال: «و بهذا المعنى محل النزاع فى المبحث الآتى».

و لكن مقرّر (١) درس الشيخ الأعظم جرى على عادته فى كلمات هذا الرّجل العظيم، من عدم التأمل فى فهم مراده، حتى يجد بابا إلى انتقاد (٢) كلامه، فظنّ به ظنّا يبعد عن علوّ مقامه، و لم يكتف بذلك حتى وقع له ما أرجو أن يكون عن خطأ، لا عن تعمّد، و هو تحريف كلامه بقوله: «و عرّفه بعض الأجلّه» (٣) إلى آخره، مع أنه رحمه الله لم يجعله تعريفا، بل عرّف كلاً من المطلق و المشروط بالتعريف الأول، ثم قال: «و قد يطلق» (٤) إلى آخره، و أين الإطلاق من التعريف، و هل هذان المقرّر إلاّ - أوضح تحريف؟ ثم إنّ هذا الإطلاق شائع حتى بين أصاغر الطلبة، و قد صار قولهم:

المشروط مطلق عند حصول شرطه كالمثل السائر بين أهل العلم، و هذا المقدار كاف فيما أهمنا أمره من تعريف الواجبين المطلق و المشروط.

و أما المعلق و هو ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور فالمعروف أنّ صاحب الفصول رحمه الله أبو عذرتة، و أصل دوحته (٥)، و ليس كذلك بل سبقه إليه أخوه العلّامة فى الهدايه حيث قال: «إذا لم يكن الوقت شرطا فى وجوب الفعل، بل كان شرطا فى وجوده، كما هو الحال فى الحج بالنسبه

ص: ٢١٦

١ - ١) المقرّر هو الشيخ أبو القاسم الكلاينترى الطهرانى صاحب التقريرات المسمّى ب (مطارح الأنظار) رحمه الله تعالى رحمه واسعه. (مجد الدين).

٢ - ٢) الانتقاد و النقض و هو بهذا المعنى مراد فى هذا المقام، فما قيل من أنّ الانتقاد هنا التصحيح غير سديد. (مجد الدين).

٣ - ٣) مطارح الأنظار: ٤٣.

٤ - ٤) الفصول الغرويه: ٧٩.

٥ - ٥) العذره: البكاره، و الدوحه: الشجره أى هو أزال بكارته و هو أصل شجرته، و هما كناية عن الابتكار. (مجد الدين).

إلى وقته، فلا- إشكال- إلى أن قال، بعد ما ذكر أن ذلك ليس من باب تقدّم وجوب المقدمه على ذى المقدمه، ما لفظه-: و من ذلك أيضا وجوب غسل الجنابهفى الليل للصيام الواجب، إذ الظاهر كون النهار محلا لوقوع الصوم، لا شرطافى وجوبه، كما فى الصلوات الخمس، حيث دلّ الدليل على كون الوقت شرطا فى صحتها و وجوبها» (١) إلى آخره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يتوقف فى إمكان كلّ من المشروط و المعلق، و قد يتوقف فى إمكان الجمع بينهما، و تثليث الأقسام بهما.

أما الإشكال فى المشروط (٢)، فلأنّ الهيئه موضوعه للطلب الإنشائى، فإذا فرض تأخّر وجود الشرط عن الطلب، فإمّا أن يقال بحصول الوجوب بإنشاء الأمر، فيلزم تحقّق المشروط قبل شرطه، أو بحصوله مع وجود الشرط، فيلزم منه تفكيك الإيجاب عن الوجوب، أو إلغاء القضيّه.

و أيضا معنى الهيئه حرفى، غير مستقل فى النفس، لا يمكن ملاحظته إلاّ تبعاً للغير، و الإطلاق و التقييد فرع إمكان ملاحظه المفهوم فى الذهن.

و أيضا مقتضى كون وضع الحروف عامّا و الموضوع له خاصّا أن تكون جزئيه، و الجزئى لا يكون قابلا للإطلاق و التقييد.

قلت: أما الجواب عن الأ-خيرين، فلا- يصعب عليك بعد التذكر لما مرّ فى بحث معانى الحروف، من إمكان تجريد الحرف و ملاحظته ثانيا، على نحو يقبل الإطلاق و التقييد، و أنّ معانى الحروف كليّات كالأسماء، فتأمل.

ص: ٢١٧

١- (١) هدايه المسترشدين: ٢١٨.

٢- (٢) قوله: (أما الإشكال فى المشروط) إلى آخره. أقول: و بعبارة أخرى إذا فرض تأخّر وجود الشرط عن الطلب فإمّا أن يقال بحصول الوجوب بإنشاء الطلب أو لا، و على الثانى فإمّا ان حصل الوجوب قبلا أى قبل إنشاء الطلب و لم تفد القضيّهالوجوب أو لا، فإن قلنا بحصول الوجوب بإنشائه فيلزم تحقّق المشروط قبل شرطه، و إن قلنا بعدم الإفاده فيلزم إلغاء القضيّه، و على الثالث فيلزم تفكيك الإيجاب عن الوجوب كما لا يخفى. (مجد الدين).

و أما الجواب عن الأول فهو أنّ المعنى المستفاد من الهيئه و المنشأ بهامتحقّق فعلا من دون ابتناؤه على شىء و لكن المتوقف تأثيره فى المكلف.

و بيانه: أنّ الأمر قد يلاحظ القيد معدوما، و يطلبه مع المقيد، كما فى قوله:

صلّ مع الطهاره. و قد يلاحظ القيد موجودا، و بعد فرض وجوده ينقذح فى نفسه الطلب، فيطلب مقيدا مفروضا وجود قيده، فيكون الطلب متحققا بنفس الإنشاء، و لكن تأثيره فى المكلف بمعنى انبعائه نحو الفعل، و التزامه به يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض، لأن الطلب فى نفس الأمر تحقّق على فرض وجوده فلا بدّ أن يؤثر فيه بعد وجوده، ليطابق الخارج ما كان فى نفس الأمر، فكما أنه لو طلب مقيدا بقيد موجود واقعا ما كان يؤثر على فرض عدمه فى الخارج، فكذلك لا يؤثر على فرض عدم ما كان فى الذهن متعلقه للطلب، فتأمل فيه جيّدا، تجده واضحا.

و لك أن تجيب بهذا الجواب عن الإشكاليين السابقين، و تجعله جوابا عن الإشكالات الثلاثه أجمع، كما لا يخفى على المتأمل.

و منه يفتح الباب إلى الإشكال فى الواجب المعلق، لأن إرادته الفعل قد تقتضى تحصيل ذلك القيد و إيجاده إذا لم يكن موجودا، و قد لا تقتضى ذلك، لكونه مأخوذا على فرض وجوده.

و بعبارة أخرى قد يكون القيد داخلا فى حيز الإراده، و قد يكون خارجا، و الأول هو المطلق، و الثانى هو المشروط، و لا ثالث لهما بحكم العقل، لكى يثبّت به الأقسام، و يسمّى المعلق.

و حيث إنّ الزمان خارج عن قدره، و القيود الخارجيه عن قدره المكلف من قبيل الثانى، لاستحاله التكليف بغير المقدور، فالأوامر المتعلقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً.

و هذا مراد الشيخ الأعظم فيما ذكره من الاعتراض على الواجب المعلق،

وقد خفى ذلك على مقرّر بحثه، حيث جعل المناقشه لفظيه محضه، فأطال القول فى عدم الفرق بحسب الواقع بين قول القائل: افعّل كذا فى وقت كذا، وبين قوله: إذا دخل وقت كذا فافعل كذا. و أنت إذا تأملت كلامه الطويل المملّ وجدته أجنبيًا عن مراد صاحب الفصول و الشيخ معا.

نعم فى أواخره بعض الإمام (١) بما ذكرناه، و خفى على غير واحد من الأساتيد أيضا، فزعموا أنّ الشيخ يجعل الجميع من قبيل المعلق، و ينكر الواجب المشروط، و هذا كان معتقد أهل العلم فى النجف الأشرف، حتى قدم عليهم السيد الأستاذ، فعزّفهم بأن الشيخ الأعظم ينكر الواجب المعلق، و يجعل الجميع من قبيل المشروط.

و ما أوقعهم فى ذلك إلا مقرّر الشيخ الأعظم، حيث أطال و كرّر فى هذا البحث حديث عدم قابليته الهيئه للتقييد، و لزوم رجوعه إلى المادّه مطلقا، فتوهّموا منه إنكاره المشروط. و قد عرفت من البيان السابق عدم توقف تصوّر المشروط على تقييد الهيئه، و أنّ الواجب المطلق أيضا لا يخلو من شرائط تتوقف المصلحه على وجودها، و إنما الفرق حصول تلك الشرائط فى الواجب المطلق واقعا، و فى المشروط فرضا، و أين هذا من تقييد الهيئه؟ فتأمل جيّدا، و تمام الكلام فى

الواجب المعلق يأتى قريبا إن شاء الله.

الواجب التبعدى و التوصلى

قد يطلق التبعدى على الأحكام التى لا يدرك العقل مصلحتها كبعض

ص: ٢١٩

١- الإمام: نوع خفى من الإعلام. (مجد الدين).

و قد يطلق و يراد به الواجبات التي يعتبر فيها قصد القربة، و المعنيان متباعداً جداً.

فما وقع في تقريرات الشيخ الأعظم -طاب ثراه- من الخلط بين المعنيين، و نقله عن بعضهم تعريف التعبدى بالمعنى الأول في مقام تعريفه بالمعنى الثانى، ثم الاعتراض عليه (1)، فجميع ذلك ليس في محله، فلاحظ.

و بالجملة فالكلام في التعبدى بالمعنى الثانى، و محصل الكلام فيه: أن قصد القربة قد يفسر بقصد الأمر المتوجه إليه، و قد يفسر بغيره، و على الأول قد يجعل ذلك قيذا للمأمور به، إما شطرا له أو شرطاً فيه، و قد لا يجعل ذلك قيذا له، بل يجعل قيذا للغرض، و دخيلاً في حصوله.

و أيضاً قد يراد من الأمر الذى يعتبر قصد إطاعته عين الأمر المتوجه إلى نفس تلك العبادة، فيكون قصد القربة في الصلاة قصد الأمر بالصلاة مثلاً، و قد يجعل قصد أمر آخر.

أما تفسيره بقصد الأمر المتوجه إلى نفس العبادة، و كونه قيذا لها، كما نسب إلى ظاهر مشهور المتقدمين، فقد ذهب جمهور المحققين من المتأخرين إلى عدم إمكانه عقلاً، و ذكروا لذلك وجوها:

الأول: لزوم الدور، و بيانه: أن الموضوع مقدم رتبة على الحكم، لأنه معروض له، و المعروض مقدم رتبة على العرض، فإذا أخذ في الموضوع ما ينشأ من الحكم توقف الموضوع على الأمر، إذ قصد الأمر يتوقف على الأمر، و لا يتحقق إلا بعده، فالأمر إذن يتوقف على الموضوع، لكونه عرضاً له، و الموضوع يتوقف على الأمر، لكونه مقيداً به، و لا يتحقق المقيد إلا بتحقق القيد.

ص: ٢٢٠

و أجاب عنه السيد الأستاذ-طاب ثراه- بأن توقف الموضوع على الأمر مسلّم لما ذكر.

و أما توقف الأمر على الموضوع، فإن أريد توقفه عليه في الخارج فهو باطل، ضروره أنّ الأمر لا يتعلق بالموضوع إلا قبل وجوده، و أما بعده فهو مستحيل لامتناع طلب الحاصل. و إن أريد توقفه تصوّراً فمسلّم و لكن لا يلزم منه الدور لأنّ قصارى ما فيه توقف الموضوع على الأمر بحسب وجوده الخارجى، و توقف الأمر على الوجود الذهنى للموضوع، فلا دور.

أقول: و لى فى تقرير هذا الوجه، و فيما أورد عليه كلام ستعرفه بعد الفراغ عن ذكر الوجوه التى ذكرها للاستحاله.

و قد يورد عليه بأنّ القدره على الموضوع لا يتحقق إلا بعد الأمر، و الأمر لا يتعلق بالشىء إلا بعد القدره عليه، فيتوقف الأمر على القدره، و القدره على الأمر.

و فيه: إنّ الممتنع تعلق الأمر بغير المقدور فى وقت الامتثال، و هو غير لازم فى المقام، لتحقق القدره بنفس الأمر حال الامتثال، و أما لزوم كونه مقدورا قبل وقت العمل فهو ممنوع.

و قد يقال فى وجه الاستحاله: إنّ الأمر بإيجاد الصلاه بداعى الأمر يتوقف على الأمر بذات الصلاه، و المفروض أنه لا أمر بها إلا مقيدا بكونها بداعى الأمر، و الأمر بالمقيد ليس أمرا بالمجرد عنه فإذن لا أمر حتى يقصد.

و فيه: إن الأمر بالمقيد أمر بالطبيعه حقيقه، لا اتحادها معه، و الإتيان بهاداعى الأمر لا ينقص عن المطلوب الأصلى أصلا.

و قد يقال وجها للاستحاله: إنه لا معنى للأمر مطلقا حتى التوضيلى منه إلا إيجاد الداعى للمكلف إلى الفعل، و بعثه و نحوه، و لو كان قصد الأمر مأخوذا

فى المأمور به، لزم أن يكون الأمر محرّكاً إلى محرّكيه نفسه، و داعياً إلى كونه داعياً، و هذا الوجه ذكره السيد-طاب ثراه- و لم يعترض عليه بشىء، فكأنه ارتضاه.

و إنى أرى أنّ استحاله أخذ الأمر و كلّ ما ينشأ من قبله، أو يضاف إليه فى موضوع المأمور به، أوّضح من أن يحتاج إلى البرهان، و كان يغنى عن جميع ما ذكر كلمه واحده صدرّ بها الوجه الأوّل، و هو تأخّر الحكم من الموضوع رتبه، إذ من الواضح لزوم كون القيد و المقيد فى مرتبه واحده بحيث يتمكن الأمر من النظر إليهما معا بلحاظ واحد، و طلب أحدهما مقيداً بالآخر، و الحكم لتأخّره الرتبي لا يتصوّر ذهن إلا بعد تصوّر موضوعه، و لهذا امتنع تعليق الأمر على كلّ من الإطاعه و العصيان، و امتنع الحكم بقيد الشكّ فى ذلك الحكم بعينه، أو بقيد الظنّ به كما يأتى بيانه فى الترتب الّذى هو مذهبه فى الجمع بين الأحكام الظاهريّه و الواقعيّه.

و بالجمله لا بدّ للحكم من موضوع مستقلّ بنفسه متصوّر قبل الحكم، لكى يعرضه الحكم. و أمّا صياغه الموضوع من الحكم، فإن لم يكن دوراً اصطلاحياً فهو (أخوه غذته أمّه بلبانه) بل هو أوضح فساداً من الدّور، و لا يمكن إصلاحه بما ذكره فى الجواب عن الدّور، كما لا يخفى.

و أمّا كون قصد الأمر دخيلاً فى الغرض لا- فى المأمور به، فبيانه أنّ الأمر متوجّه إلى الفعل من غير تقييد بقصد الأمر، و لكن الغرض لا- يحصل إلا- بإتيان الفعل بداعى الأمر، و العقل إذا اطّلع على أخصّيّه الغرض، و كون الطّلب أوسع دائره من المطلوب، يحكم بلزوم الإتيان بالفعل على نحو يحصل به الغرض، فإذا أتى به بغير داعى الأمر لم يحصل الغرض، فلم يسقط الأمر، لأن الغرض كما صار سبباً لحدوث الأمر، يكون سبباً لبقائه، كذا قيل. و فيه: إنّ بقاء الأمر مع الإتيان بالمأمور به مستلزم لعدم أجزاء الأمر

الواقعي، و هو بديهى الفساد، كما سبق فى بحث الأجزاء.

و الأولى أن يقال بسقوط الأمر الأول، و حدوث أمر آخر، لأن ما أوجب الأمر الأول يوجب الثانى و هكذا، و هذا بحث لفظى أوجب ذكره المحافظه على الأصول الموضوعه العلميه، و إن كان ذا فوائد عمليه مهمه فى غير المقام، كما سيأتى.

و على كل حال ما دام الغرض باقيا يكون المكلف مأمورا بإتيان فرد آخر، فإذا أتى بما يحصل به الغرض لم يبق سبب لأمر آخر، و إن لم يأت به حتى يمضى وقت الفعل يكون معاقبا على تفويت المصلحه.

لا يقال: فوت الغرض الذى لم يدخل فى حيز التكليف لا يوجب العقاب.

لأننا نقول: هذا يتم فى الغرض الذى لم يكن الأمر فى صدد تحصيله، و أمّا علم منه أنه مجدد فى تحصيله و لكنه غير قادر على الأمر بما هو واف بتمام غرضه للاستحاله العقليه فالعقل حاكم بوجوب تحصيله. هذا ملخص ما قيل فى بيان هذا الوجه.

و لقائل أن يقول: إن هذه الاستحاله إنما نشأت من استحاله مثل هذا الغرض، و لو كان ممكنا لكان العلم به و هو الإراده ثم إظهارها و هو الطلب بمكان من الإمكان.

و أما الوجه الأخير، فيبانه: أن الواجبات التعبدية ذوات أمرين: أحدهما يتعلق بذات العباده، و الآخر بالفعل مقيدا بإتيانه بداعى الأمر، فيجب على المكلف - بمقتضى الأمر الثانى - أن يأتى بالفعل بداعى الأمر الأول، و يرتفع محذور الاستحاله لأنه لم يؤخذ فى الموضوع قصد الأمر المتعلق به، بل أخذ فى موضوع أمر آخر. و يرد عليه مضافا إلى بعد ذلك فى نفسه، ما يترتب عليه من اللوازم البعيده، بل الفاسده من تعدد الثواب على تقدير الإطاعه، و تعدد العقاب على

تقدير الترك أصلاً، واجتماعهما على تقدير الإتيان بذات الفعل بغير قصد الأمر، وسقوط الأمر بهما معاً.

أما الأمر الأول فبالإطاعة، وأما الثاني فبارتفاع موضوعه، فيلزم سقوط الأمر بالصلاة مثلاً مع بقاء الوقت إذا أتى بها بغير قصد القربة، وهو خلاف الضرورة، إلا أن يقال بحدوث أمرين آخرين على طبق الأولين، لبقاء الغرض، وقد قيل ذلك، ولا يخفى أن ذلك رجوع إلى حديث الغرض الذي عرفت أنفاضعه، ومعها لا يبقى احتياج إلى هذا الوجه، ولا تبقى ثمره مهمّة لتكلف الأمرين.

و اعلم أن هذا الوجه مّا اشتهر نقله عن الشيخ الأعظم، وكلام مقرّر درسه غير ظاهر في ذلك، بل ظاهر في خلافه، حيث قال، وهذا لفظه:

«الطالب لو حاول طلب شيء على وجه الامتثال لا بدّ له أن يحتال في ذلك، بأن يأمر بالفعل المقصود إتيانه بقصد القربة أولاً ثم يتبّه على أن المقصود هو الامتثال بداعي الأمر» (1) انتهى.

و أين ما ذكره من لزوم التنبيه على المقصود مما نسب إليه من تعدّد الأمر، فما ذكره مردّد أمره بين أمرين فإنما أن يكون راجعاً إلى حديث الغرض المتقدم، كما هو الظاهر، أو يكون تصحيحها بوجه آخر على بعد، فتأمل جيداً.

و أما الثالث وهو تفسير قصد القربة بغير قصد الأمر، وهذا الوجه قد يقرّر على وجه يرجع حسب اللبّ إلى اعتبار قصد الأمر، وقد يقرّر على وجه لا يرجع إليه.

أما الأول فبيانته: أن الغرض المقيد بقيد ما كما يمكن تحصيله بالأمر بعنوان المقيد، كذلك يمكن بصرف ماله من الأضداد، مثلاً من تعلق غرضه

ص: ٢٢٤

بالرّميان المرّ، كما يمكنه تحصيل غرضه بالأمر بالزّمان مقيّدا بكونه مرّا، يمكنه أيضا الأمر به مقيّدا بأن لا- يكون حلوا و لا حامضا، إذ الشىء لا- يخلو عن جميع الأضداد، فإذا فرض عدم إمكان البعث على الشىء بعنوان الغرض يتعيّن الأمر به بعنوان صرف سائر الأضداد. و نقول فى المقام: إن الغرض إذا فرض تعلّقه بالشىء مقيّدا بإتيانه بقصد الأمر به و لم يمكن الأمر به بهذا العنوان، لما عرفت من الاستحالة العقليه يتعين الأمر به مقيّدا بعدم صدوره عن الدواعى النفسانيّه، و يكون الأمر بهذا القيد فى قوّه الأمر بإتيان الشىء بقصد الأمر، إذ الفعل الاختيارى لا يخلو إتيانه عن أحد الأمرين من الدواعى النفسانيّه، أو داعى الأمر، و هذا المقدار من البيان- فيما أراه- يكفى لتصوّر هذا القسم.

و لكن السيد (١) -طاب ثراه- بينه بيان مسهب، و بناه على مقدّمات ثلاث، و ما دعاه إلى ذلك إلا استظهاره تركّب الغرض من صرف الدواعى النفسانيّه، و من كونه بداعى الأمر معا، لأنه أنسب بمقام الإخلاص المعترف فى العبادات، فتأمل.

و أما الثانى و هو عدم تقيّد العبادات بقصد الأمر أصلا، لا فى مرحله الأمر، و لا فى مرتبه الغرض، و يتضح ذلك ببيان أمرين:

أحدهما: أنّ من الأفعال ما لا- يعتبر القصد فى تحقيق عنوانه، بل و لو فرض صدوره من غير قصد أصلا، لصدق عليه العنوان، كالضرب مثلا.

و من الأفعال ما يعتبر القصد فى تحقيقه، و صدق العنوان عليه كالتعظيم و الإهانه و نحوهما، و إن كنت فى ريب من ذلك فانظر إلى من قبل يد رجل أو

ص: ٢٢٥

١ - ١) المراد بالسيد، السيد محمّد الفشاركى، و لا يخفى عليك أن ذلك خلاف ما تعهّد به المصنف فى ترجمته، إلا أن يتخذ اللام للعهد الذكرى فحينئذ فلا إشكال. (مجد الدين).

قام عند مجيئه، فإنك تحكم بتحقيق عنواني التقييل و القيام بمجرد حصولهما في الخارج و لا تحكم بأنه عظم الرجل أو خضع له إلا بعد معرفه قصده التعظيم.

و ثانيهما: أنّ من الأفعال القصدية ما هي محققه لعناوينها بالطبع، أو باتفاق الآراء عليه، و لا يبعد أن تكون دلالة السجود على التعظيم من هذا القبيل.

و منها ما يكون بالجعل، و لذلك يختلف باختلاف الأمم، و باختلاف المعظم فتحا و كسرا، كالتعمم عندنا لدى الرجل العظيم تعظيما، و كشف الرأس، و نزع القبعة (١) عند الإفرنج، و كالجلوس، أو القيام عندنا بين يدي العظيم، و النوم عند أمه اليابان مثلا.

و بعد هذا، نقول: إنّ العبادات أفعال قصديه و هي ما يقصد بها الخضوع لله تعالى، كما يدلّ عليه لفظ العباده، إذ العباده لغه هي غايه الخضوع، و أداء الشكر لله تعالى، و مدحه بما هو أهل له، و كان سيد أساتيدنا (٢) - طاب ثراه - يعبر عنها ب (ستايش كردن) (٣) و هي عباره فارسيه ذكرناها توضيحا للمقصود، و تأسيا به طاب ثراه.

و هذه العبادات منها ما هو من قبيل الأول كالسجود، و منها ما يتوقف العلم بكونه تعظيما و عباده على تعريف الشارع كالصوم، و يشترك القسمان في المعنى المتقدم، و لا معنى لتعبديتهما إلا ما عرفت من حصول العباده بها، و لا معنى للعباده إلا ما عرفناك من الخضوع و نحوه من المعاني القريبه منه، و لا فرق بينها وبين التوضيحات إلا أنّ المقصود بها العباده، و من التوضيحات أغراض آخر.

و إذا اتضح هذا لديك - و لا أخاله يخفى بعد هذا البيان عليك - عرفت

ص: ٢٢٦

١- ١) كندن كلاه فرنكي. (مجد الدين).

٢- ٢) السيد حسن الشيرازي أعلى الله مقامه. (مجد الدين).

٣- ١) قال والدي العلامة: و كان سيد أساتيدنا أيضا يعبر عنها (أي العباده) ب (كرنش كردن) و (پرستش كردن). (مجد الدين).

أنَّ العبادة لا تتوقف معناها على وجود الأمر أصلاً، فضلاً عن توقفها على قصده، بل تتحقق مع النهي عنها، كالسجود للأصنام، إذ ليس المحرّم مجرد الانحناء لها قطعاً، بل المحرّم الانحناء بقصد التعظيم و الخضوع، و متى وقع الفعل بهذا القصد كان محرّماً، لكونه عبادة لغير الله تعالى، و إذا وقع بقصد الخضوع له تعالى كان عبادة له سبحانه، و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لمعنى العبادة لزم أن لا تتحقق عبادة غير الله أصلاً.

و ممّا حقّقناه ظهر لك معنى قول كاشف الغطاء (١) رحمه الله: إنَّ قصد القربة ليس بجزء و لا - شرط، بل هو روح العبادة. و ظهر أيضاً المراد من قصد القربة، و أنه ليس المراد منه حصول القرب، و أنّ العبادات تنقسم إلى الأحكام الخمسة، فقد تكون محرّمة كصلاة الحائض، فإنها عبادة حقيقة، و لكنها مبغوضهمنها في حاله الحيض، و لو كان قصد الأمر مقوّمًا لها لزم جواز الصلاة لها، لأنّها إن كانت مأموره بها فقد أتت بالواجب، و إلا فلم تتحقق العبادة المنهيّة عنها، و قد تكون مكروهه كالصلاة في الأوقات و الأمكنة المنصوصه عليها، و لا داعى إلى تكلف أقلّيه الثواب، لما عرفت من عدم كون الأمر المستلزم للثواب من مقومات العبادة أصلاً.

و بالجملة ليست عبادة الله سبحانه إلاّ تعظيمه و الخضوع لديه بأفعال و أقوال مخصوصه يؤدّى بها التعظيم و الخضوع.

و يمكن اختلاف المصلحه و المفسده فيها باختلاف الحالات كسائر الأفعال، و يزداد هذا وضوحاً بملاحظه تعظيم الملوك و غيرهم، إذ ربّما يكون الملك

ص: ٢٢٧

١- ١) الشيخ جعفر و هو جدّ جدّ المؤلف من قبل الأمّ لأنه صهر الشيخ محمد تقى صاحب الهدايه، و جدّ ابنه الشيخ محمد باقر من قبل الأمّ و والد الشيخ محمد حسين صاحب التفسير و والد المؤلف رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، و كانت نسبه المؤلف إلى كاشف الغطاء من جهات شتى لا نذكرها هنا، و توفى كاشف الغطاء رحمه الله تعالى فى أواخر رجب المرجّب من شهور سنه ١٢٢٧ من الهجره المقدسه. (مجد الدين).

فى حال ىترتب على تعظيمة مفسده عظيمه، كما لو كان مختفيا من عدوّ يريد قتله، فإذا عظّمه أحد بحضور عدوّه عرفه العدوّ فقتله، فيكون تعظيمة مبعوضا فى هذا الحال، و ربّما يكون المعظّم فى حال (1) لا ينبغى له تعظيمة.

و لو شك فى كون الواجب تعبيديًا أو توصيليًا فهل يمكن التمسك بالإطلاق مع اجتماع شرائطه أم لا؟ و على فرض عدمه فهل مقتضى الأصل البراءة أو الاشتغال؟ و بعد ذلك فهل فى الأدله الشرعيه ما يستفاد منه أصل ثانوى يقضى بالتعديّيه أم لا؟ فنقول: أما التمسك بالإطلاق، فعلى ما قدّمناه من عدم تقييد العباده بقيد الأمر فلا إشكال فى أنّ التعديّيه قيد زائد كسائر القيود التى يتمسك فى نفيها بالإطلاق، لأنه قيد فى المأمور به، فلا فرق بينها وبين غيرها أصلا، كما هو ظاهر، و أما بناء على اعتبار قصد الأمر فى الغرض، فالذى يظهر من الشيخ الأعظم عدم جواز التمسك بالإطلاق.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أنّ التمسك بالإطلاق لا يكون إلّا فيما احتمل مدخلتيه القيد فى المطلوب، و المفروض القطع بعدم مدخلتيه فيه، و إنما الشك فى مساواه الغرض مع المطلوب، أو أخصّيّته منه، و ظاهر أنّ أصاله الإطلاق بعيد معن هذا بمراحل (2). أقول: لا شك فى عدم جريان أصاله الإطلاق فى نفي كونه قيذا للمطلوب لما ذكره، و لكن لا مانع من إجرائه فى مرحله الغرض.

و بيانه: أنّ المتكلم كما هو فى مقام بيان تمام مقصوده، كذلك لا بدّ أن يكون فى مقام بيان تمام ماله دخل فى غرضه و لو ببيان مستقلّ، فكما يقال: إنّ عدم بيان

ص: ٢٢٨

١- ١) ككونه فى حاله دفع البول و الخبث. (مجد الدين).

٢- ٢) مطارح الأنظار: ٦٠.

مدخلية شىء في الأمور به كاشف عن عدم مدخلية فيه، كذلك يمكن أن يقال:

إنَّ عدم بيان مدخلية قصد الأمر كاشف عن عدم مدخلية في الغرض، لأن المانع العقلي إنما يمنع من بيانه بنفس الأمر، لا ببيان مستقل، ولا فرق بين هذا وبين سائر الموارد التي يتمسك فيها بالإطلاق، إلا أنَّ هذا حكم بإطلاق الغرض، وفي غيرها حكم بإطلاق متعلق الطلب، والأمر فيه سهل.

و هنا وجه آخر يستظهر منه توصلية الأمر من غير احتياج إلى مقدمات الحكمه، كان يعتمد عليه السيد الأستاذ طاب ثراه، وهو إنَّ الهيئه عرفاً تدلُّ على أن متعلقها تمام المقصود، إذ لولاه لكان الأمر توطئه و تمهيدا لغرض آخر، وهو خلاف ظاهر الأمر.

أقول: وفي تقريرات درس الشيخ الأعظم (١) بعد بيان عدم جواز التمسك بالإطلاق بما تقدّم، ما محصّله التصريح بأنَّ ظاهر الأمر التوصلية و بينه بما لفظه:

«إذ ليس المستفاد من الأمر إلاّ تعلق الطلب الّذى هو مدلول الهيئه للفعل على ما هو مدلول الماده، وبعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب، لامتناع طلب الحاصل، وذلك في الأدله اللفظيه ظاهر» (٢) انتهى.

فليتأمل في الفرق بين هذا وبين ما ذكره السيد طاب ثراه أولاً، وفي وجه الجمع بين هذا القول و بين المنع عن التمسك بالإطلاق ثانياً.

و أما الأصل العملى فعلى ما قرّرناه و فسّرنا به قصد القربه، هو البراءه، لأن المقام حينئذ جزئى من جزئيات مسأله دوران الأمر بين المطلق و المقيد، و يأتى فى محلّه - إن شاء الله - أنّ الأصل فيها البراءه.

و أما على تفسير قصد القربه بقصد الأمر، فالمنسوب إلى الشيخ الأعظم

ص: ٢٢٩

١- (١) الأنصارى. (مجد الدين).

٢- (٢) مطارح الأنظار: ٦١.

أنه الاشتغال، والمنع عن إجراء البراءة، ووجهه أن مورد البراءة مختص بما كان الشك في مرحلة الثبوت، ولا شك فيه هنا للعلم بعدم اشتراط المأمور به بذلك، وإنما الشك في مرحلة السقوط، وأن الاشتغال بالأمر الثابت هل يسقط بإتيانه بغير قصد الأمر أم لا فلا مجال إلا للاحتياط، وتحصيل البراءة اليقينية من التكليف المعلوم.

هذا، والحق أن الأصل هو البراءة حتى على تفسير القربة بقصد الأمر، وذلك لأن بعد إتيان ذات الفعل لا يعقل بقاء الأمر الأول، لما مر من استلزامه طلب الحاصل، فلا شك في سقوطه، وإنما الشك في حدوث أمر آخر مسبب عن أخصيه الغرض، والأصل عدمه. ولو سلمنا الشك في سقوط الأمر الأول، قلنا: إن الشك إنما نشأ من ثبوت الغرض الأخص، ونقول حينئذ: إن اقتضاء الأمر ذات الفعل متيقن، فيلزم الإتيان به، وأما الزائد عليه فشىء يلزم على الأمر بيانه، والعقاب عليه مع عدمه قبيح، كما تقرّر في محلّه.

ولو منع من إجراء البراءة مع الشك في السقوط أفضى ذلك إلى سدّ باب إجراء البراءة في مسأله دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، بل وفي مسأله الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

أقول: ما تقدم نسبته إلى الشيخ الأعظم من منعه البراءة في المقام ينافى ما في تقارير درسه، فقد ذكر فيها ما يقرب مما قرّره السيد الأستاذ طاب ثراه، وقد قال بعد عبارته المتقدمه في المقام الأول، ما لفظه:

«و أما لو كان الدليل هو الإجماع ففيه أيضا يقتصر على ما هو المعلوم استكشافه منه، والمفروض أنه ليس إلا مطلوبه الفعل فقط، وبعد حصوله لا بد من سقوطه. وأما الشك في التقيّد المذكور فبعد ما عرفت من أنه لا يعقل أن يكون

مفادا بالكاشف عن الطلب، لا بدّ له من بيان زائد على بيان نفس الطلب، والأصل عدمه، واحتمال العقاب على ترك الامتثال به يدفع بقبح العقاب بلا بيان، كما هو المحرّر في أصالة البراءة» (١).

و بالجمله ينبغي القطع بأنّ مثل الشيخ- طاب ثراه- لا- يتوقف عن إجراء البراءة، و لا- يحكم بلزوم قصد القربه بمجرد احتمال التعبدية، و لا أدري ما ذايصنع المانع من إجراء البراءة في المقام، و الحاكم بالاشتغال فيه إلّا مع القطع بعدم بيان أخصّيه الغرض مع هذه الأوامر الكثيره المتفرقه في تضاعيف أبواب الفقه التي يحتمل تعبديتها، و صدور بيان الشارع لها، فهل يجازف بالقطع بعدمها بلا دليل و لا- برهان، أم يلتزم بالاحتياط؟ و اعلم أنّ القائل بأنّ الأصل في الأوامر التعبدية لا يقول به، لتقيّد الأمور به بخصوص ما يؤتى بداعى الأمر، لأنّ إطلاق الأمر يشمل حتى ما يؤتى بالدواعى النفسانيه قطعاً، و ذلك لأنّ تنويع الأمور به إلى نحوى الداعى إنما يكون بعد صدور الأمر، و ملاحظه الأمر للإطلاق أو التقييد لا يكون إلّا فى الأفراد الحاصله قبل الأمر، و لا يعقل ملاحظتها فيما يحصل بنفس الأمر، إذ لا تنويع قبله، و لا يعقل ملاحظه ما هو متأخر رتبه عن الأمر به، فلا يلاحظ الأمرين الأمر إلّا نفس الأمور به على إطلاقه بعنوان أنه مأمور به، و بعد صدور الأمر يكون جميع الأفراد مورداً للأمر.

و لكن بعض مشايخنا (٢) كان يقول: للطبيعه المأمور بها فردان: أحدهما غير مسقط للأمر، و هو ما أتى به بالدواعى النفسانيه، و الآخر مسقط له، و هو ما أتى به بداعى الأمر.

ص: ٢٣١

١- ١) مطارح الأنظار: ٦١.

٢- ٢) صاحب تشریح الأصول. (مجد الدين).

و حاصل ما بقى فى الذهن من مجلس درسه فى تقريب ذلك: أن الإرادة- كما سبق فى بحثها- لا تتعلق بغير المقدور، و الفرد المذى تعلق به من أفراد المأمور به هو ما يكون أمره سببا لوجوده، و أما طلبه لما يحصل بغيره يكون من علام الغيوب تحصيليا للحاصل، و الغرض من الأمر أن يأتى بمطلق المأمور به، لكن مع تغيير الداعى، أعنى عن النفسائيه إلى قصد الأمر، فإذا أتى به بغير هذا الداعى لم يسقط الأمر، لأن الغرض منه كان تغيير وجهه فلم يحصله.

و ببالى أنه رحمه الله كان يصرح بأن ما ثبت توصليه، فأتى به بغير داعى الأمر يكون من قبيل النسخ، و الظاهر أنه مذكور فى كتابه.

و أقول: إن هناك غرضين: غرضا للأمر من الأمر، و غرضا من المأمور به، و اللازم على المأمور تحصيل الثانى لا الأول، فأقصى ما يلزم مّا ذكره رحمه الله لغويّه الأمر فى التوصلية، لحصوله بدون أمره، فليسّم ذلك إن شاء نسخا، و إن شاء إسقاطا، كما هو الاصطلاح الشائع.

المقام الثالث: فى بيان أنه هل فى الأدلة الشرعيه ما يوجب الخروج عن ظاهر الأمر، و هو التوصلية؟ و هل يتحصّل منها أصل ثانوى فى خصوص أوامر الشارع أم لا؟ ذهب جماعه إلى الأول (١)، و استدّلوا عليه بوجه:

أولها: قوله تعالى: و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (٢) و قد أطل الشيخ الأعظم فى بيان وجه الاستدلال به، و الجواب عنه، فمن شاء التفصيل فعليه بمراجعته تقاريرات درسه (٣).

و يكفى فى الجواب أن يقال: إن من الواضح أن الآيه الكريمة ليست فى مقام بيان تأسيس الأصل فى الأوامر الشرعيه كما هو المقصود، بل فى مقام أن

ص: ٢٣٢

١- ١) و هو أصاله التعبدية. (مجد الدين).

٢- ٢) البينه: ٥.

٣- ٣) مطارح الأنظار: ٦١.

أهل الكتاب لم يؤمروا إلا بالتوحيد في عباده الله سبحانه، و عدم الشرك فيها، و هذا مع وضوحه مما تدلّ عليه نظائرها في القرآن الكريم، و كلام المفسرين، و الروايات الواردة في تفسيرها.

ثانيها: قوله تعالى: أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم (١) إذ الإطاعه واجبه بنفس الآيه، و لا إطاعه إلا بالامثال (٢). و الجواب: أن لا معنى للإطاعه إلا عدم المعصيه، و هو تابع للأمر إطلاقاً و تقييداً، فيحصل في التعبدى بإتيانه بخصوص ما قصد به الامثال، و فى غيره بمطلق الإتيان.

و أيضاً لو كان المقصود خصوص الأول لزم اعتبار قصد التقرب إلى الرسول و أولى الأمر فى أوامرهما، و هذا ممّا لا يقول به أحد.

ثالثها: ما ورد من قولهم عليهم السلام: «لا عمل إلا بالتيه» (٣) و «إنما الأعمال بالنيات» (٤) و نظائرهما.

وجه الاستدلال: أنّ المراد من العمل مطلق (٥) الأعمال، و من التيه قصد القربه، و حيث لا يمكن إبقاء النفى على ظاهره، لبيداهه تحقّق العمل بلا- تيه لا بدّ أن يحمل على نفى الأثر. و أجاب الشيخ (٦) عنه أولاً- بما حاصله: منع كون المراد من الأعمال مطلق الواجبات، بل خصوص العبادات منها، و استشهاد على ذلك بنظائرها الواردة فى

ص: ٢٣٣

١- (١) النساء: ٥٩.

٢- (٢) و لا امثال إلا بقصد القربه. (مجد الدين).

٣- (٣) أصول الكافى ٢: ٦٩-١، التهذيب ٤: ١٨٦-٤-٥٢٠.

٤- (٤) التهذيب ٤: ١٨٦-٤-٥١٨ و ٥١٩.

٥- (٥) و الدليل على كون المراد مطلق العمل أنّ الأعمال جمع محلّى، و العمل مفرد محلّى، و الأوّل عام بلا ريب، و الثانى كذلك لقيام القرينه على إرادته العموم منه فى أحاديثنا. (مجد الدين).

٦- (٦) الشيخ مرتضى الأنصارى المتقدم ترجمته. (مجد الدين).

و ثانيا: بمنع كون المراد من التيه قصد القربه، بل المراد قصد العنوان (١)، و فيه تكلف.

في اعتبار المباشرة و قصد العنوان و غيرهما

انه إذا نظرت إلى الأغراض الباعثة على الأمر رأيتها تختلف اختلافًا بيننا، فقد يكون الغرض صدور الفعل عن المأمور بشخصه و بمباشرة له، كما لو أمرت ولدك بالذهاب إلى الكتّاب، و يتعلم الخطّ و الحساب، فإنه لا يكفيك أن يستأجر أحدا لذلك، أو ينوب (٢) عنه أحد فيه، و قد تكتفى بمجرد الإضافة إليه و لو بتسبب منه، كما لو أمرت بكنس الدار، و رشّ الباب، بل بمجرد الإضافة إن لم يكن بتسبب منه، كما لو ناب عنه أحد من غير اطلاع. و أيضا قد لا يحصل الغرض إلا بإعمال الاختيار فيه، بمعنى صدوره عنه اختيارا، و قد لا يكون للاختيار فيه دخل، فيكفي مجرد الصدور منه.

و كذلك قد يكون لقصد العنوان دخل فيه، فلا بدّ من إتيان المأمور به بعنوان أنه مأمور به، و قد لا يكون كذلك، و قد يكون الغرض مقتيدا بصدور الفعل بدواعي خاصة من إطاعه و نحوها، و قد يكفي مطلق الفعل و لو أتى به بالدواعي النفسانية، و لا بدّ من أن تختلف الأوامر باختلاف هذه الأغراض لتبعيتها لها.

و الذي دعانا إلى بيان هذا الأمر بيان أنّ الصيغه هل لها ظهور في شىء من هذه الأشياء أم لا؟ ثم على فرض عدم الظهور فما ذا مقتضى الأصول العلمية

ص: ٢٣٤

١- (١) مطارح الأنظار: ٦٣.

٢- (٢) و هذا من باب ذكر العام بعد الخاصّ، لأنّ النيباه يمكن أن تكون تبرعا أو باستيجار المنوب، و يمكن أن يكون المراد الأول بقريته المقابلة. (مجد الدين).

إذا فرض حصول الشك في اعتبار شيء منها.

أما الأول (١)، فنقول: إن القيد قد يكون ممّا يحتاج إليه الطلب بحكم العقل كالتفاته و الالتفات و نحوهما، وقد لا يكون كذلك، أما الأول (٢) فإما أن يكون مذكوراً في القضية أم لا.

فإن لم يكن مذكوراً فيها، فالظاهر عدم تقييد الغرض به، لأن الأمر المتصدى لبيان غرضه لا بد أن يبين جميع ماله دخل في غرضه، فيظهر من عدم تنبيهه عليه عدم المدخلية له فيه، فلهذا يفهم من دليل وجوب الصلاة مطلوبيتها حتى من النائم، ويفهم من قوله: أنقذ الغريق، مطلوبية إنقاذ جميع الأفراد و لو وجد غريقان لا يقدر إلا على إنقاذ أحدهما.

و إن كان مذكوراً فيها، كما لو قال: زر زيدا إن قدرت على الزياره، و اضرب عمراً إن تمكنت منه. فالظاهر إجمال الماده، لأن ذكر هذا القيد يمكن أن يكون لتقييد المطلوب، و يمكن أن يكون لتوقف الطلب عليه، و لا يظهر حتى يؤخذ به، و حينئذ يكون المرجع هو الأصل العملي عند الشك.

و إذا كان القيد من القسم الثاني، كضرب السوط أى تقييد الضرب بالسوط، و الجلوس بكونه في المسجد، فلا إشكال في أنه إذا لم يكن مذكوراً في الكلام يتمسك بالإطلاق، و الحكم بعدم مدخلية في الحكم مع وجود شرائط الأخذ به، و يرجع إلى ما يقتضيه الأصل مع عدمه.

إذا عرفت هذا، فنقول في اعتبار إضافة الفعل إلى المأمور: إنه يحكم باعتبارها في المطلوب إذا فرض إفادة اللفظ له، لأنها ليست مما يتوقف عليه الطلب إذ من الممكن أن يقول: أريد منك ضرب «زيد» سواء ضربته بنفسك

ص: ٢٣٥

١- ١) و هو بيان أنّ الصفة هل لها ظهور في شيء من هذه الأشياء أم لا؟ (مجد الدين).

٢- ٢) و هو أن يكون القيد ممّا يحتاج إليه الطلب بحكم العقل. (مجد الدين).

أو بعثت عليه غيرك، فاللازم في هذه الموارد الحكم بتقييد المطلوب، وعدم حصول الغرض بغير المباشره، إلا أن يستظهر من الخارج عدم مدخليتها فيه، كما هو الغالب في الأوامر العرفيه، بل قد ادعى أيضا في الأوامر الشرعيه، وفيه تأمل واضح.

أما الاختيار و قصد العنوان فملخص الكلام فيهما: أن التكليف لا يمكن أن يتعلّق بخصوص الصادر من غير اختيار، ولا بخصوص ما لم يكن عنوانه مقصودا، إذ لا معنى للأمر إلا إيجاد الداعي للفاعل المختار على اختياره الفعل على الترك، و بعثه إلى ما أخذه عنوانا للمأمور به، فكيف يعقل مع هذا تقييد الفعل بغير الاختيار، أو بعثه إلى خصوص غير عنوان المأمور به، و على هذا فالفعل القابل لتعلّق التكليف به منحصر في الاختيارى الذى قصد عنوانه.

فحينئذ إن قلنا بأنّ التكاليف المتعلّقه بطواهرها بالطبائع متعلّقه بحسب الواقع بالأفراد، فالقيدان المذكوران أعنى الاختيار، و قصد العنوان من القيود التى يحتاج إليها الطلب بحكم العقل، و قد مرّ حكمها.

و إن قلنا بتعلّقها بالطبائع بحسب الواقع فيكفى في حسن الخطاب بهامطلقا وجود فرد واحد بحسن الخطاب بالنسبه إليه.

و على هذا فلو فرض تعلّق التكليف بفعل بقيد الصدور عن الاختيار، أو بقصد العنوان، فالظاهر منه تقييد الغرض لما عرفت سابقا.

نعم قدره المكلف بالنسبه إلى أصل الطبيعه ممّا يحتاج إليه الطلب عقلا، فإهمال ذكرها في القضيّه يوجب بقاء إطلاق المادّه بحالها، و ذكرها يوجب إجمالها.

هذا، و لا يخفى أنّ الواجبات التبعديّه ممّا لا مجال للشكّ في اعتبار الأمرين فيها إذا قلنا: إنّ المعبر فيها قصد الأمر، و إن قلنا: إنّ المعبر فيها مطلق القربه كما ستعرف إن شاء الله، فكذلك في اعتبار الأمر الأول، بل و الثانى على تأمل فيه.

و أما الشك في الاكتفاء بالنيابة و عدمه، فينبغي الكلام أولاً- في إمكانها عقلا في الواجبات التعبدية، ثم في مقتضى القواعد اللفظية، و الأصول العملية.

فنقول: قد يقال بامتناعها فيها، لأن الأمر المتوجه إلى الغير لا يعقل أن يصير داعيا نحو الفعل و باعنا له، مع أنه قد لا يكون هناك أمر أصلا حتى للمنوب عنه، كما إذا كان ممتئا. و أيضا كيف يمكن أن يكون مقربا للمنوب عنه مع أنه قد لا يكون له دخل و اختيار في وجود الفعل، و ما لم يتحقق الفعل من جهة الإرادة و الاختيار و لو على بعض الوجوه لا يعقل أن يصير موجبا للقرب.

فهذان الإشكالات يمكن الجواب عن الأول منهما: بأن مباشرة المكلف إن كان لها خصوصية في غرض الأمر، فلا يسقط الأمر بفعل الغير حتى في التوصلات، لعدم حصول الغرض الموجب للأمر.

و إن لم يكن لها و لا- لاختياره دخل في الغرض، و لم يكن شيء منها قييدا للمطلوب، فلا- ريب في إمكان أن يصير الأمر المتوجه إلى المنوب عنه داعيا للنائب بأحد الأسباب الداعية إلى تفرغ ذمه المنوب عنه من التكليف، و تخليصه من العقاب من حب أو أخذ أجره و نحوهما.

و منه يظهر الجواب عن المورد العلى لا- يكون تكليف على المنوب عنه، كالنيابة عن الميت، إذ يكفي فيه قصد تخليصه من العقاب و نحوه إذا علم من الدليل حصوله بفعل النائب.

قلت: و ينبغي التأمل في صحه هذا الجواب بناء على أن معنى القربه قصد الأمر.

و أما الجواب عن الإشكال الثاني (1) فيمكن أن يقال: إنه يكفي في

ص: ٢٣٧

١- ١) و هو قوله: مع أنه قد لا يكون له دخل و اختيار في وجود الفعل- إلى قوله- لا يعقل أن يصير موجبا للقرب. (مجد الدين).

حصول القرب للمنوب عنه رضايته بالفعل و ممنونيته من النائب، كما ورد مامعناه: «أنّ من رضى بعمل قوم اشترك معهم» (١) و يكون هذا الرضا و الممنونيه كافيا في القرب، و كيف لا يكون ممنونا من النائب و قد خلّصه من تبعات الأمر، و نجاه من العقاب.

و فيه: بعد تسليم كفايه هذا المقدار من الانتساب في حصول القرب، أنّ الرضا و الامتنان يتوقفان على حصول القرب، إذ لا وجه لهما لولاه، فلو توقّف القرب عليهما لزم الدور. و يمكن أن يقال: إنّا نرى بالوجدان فرقا ظاهرا بين عبدين امرأبأمرين، أتى نائب أحدهما به، و لم يأت الآخر، فكيف يحكم وجدانك في ترتب الثواب، و النجاه من العقاب عن المنوب عنه؟ بل نرى بالوجدان مزيّه للأول على الثاني و إن لم يصل إلى مرتبه الممثل بنفسه، و لكنه لمّا أتى به نائبه كان له مزيّه في ذلك، و هذا المقدار يكفي في حصول القرب، و صيروره الفعل عباده.

أو يقال: إنّ المنوب عنه يتلقّى الفعل من النائب، و يسلمه إلى الأمر، و لافرق في حصول القرب بين أن يسلمه إلى الأمر ابتداء، أو يسلمه إليه بعد التلقّي من نائبه.

قلت: هذا حاصل ما أفاده السيد الأستاذ- طاب ثراه- و لم أره مده حضورى عليه- أحسن الله تعالى إليه- يستدل على الحقائق العلميه بمثل هذه الوجوه الضعيفه الشعريه كما رأيت في هذا المقام، إذ الجميع كما ترى في غايها الضعف.

أمّا حديث الرضا و الممنونيه فبعد الدور الواضح- المتقدّم بيانه- يرد عليه: أنّ مجردهما لا يكفي في صحّه الانتساب أو حصول القرب، و إلّا لحصل

ص: ٢٣٨

لغير المنوب عنه إذا أطلع على فعل النائب، ورضى به، وحصل له الممنونيه.

و أمّا المزيه المتقدّمه بين العبدین، فعلى فرض تسليمه فالشأن فى تطبيق هذا الوجدان على البرهان، و معرفه الوجه فى حصول القرب بلا مباشره أو تسبیب.

و أما الوجه الأخير فهو بظاهره كلام شعريّ، و لم أفهم له معنى معقولا، فتأمل فيه، فعسى أن يظهر لك ما خفى علىّ منه.

و الذى أرى فيه الحلّ لهذا الإعضال (١)، و الشفاء من هذا الداء العضال (٢)، هو الالتزام بعدم حصول القرب للمنوب عنه بالمعنى الذى حاول السيد الأستاذ إثباته، و القول مع ذلك بصحّه العباده، و انتفاع المنوب عنه بها.

و بيانه: أنّ الأغراض الداعيه إلى الأمر منها: ما يكون مقيدا بجميع مراتبه بالمباشره، فلا يحصل شىء منها للمكلف إلاّ بها، و ذلك كشرب الدواء و نحوه.

و منها: ما لا يتوقف عليها بشىء من مراتبه أصلا، كإنقاذ الغريق مثلا.

و منها: ما يتوقف عليها ببعض مراتبه لا- جميعها كاستقبال القادم من السفر، و مشايعه العازم عليه، إذ فى إرسال من ينوب عن الإنسان فيهما درك للمصلحه التى هى إكرام المسافر مثلا و إن كانت المصلحه فى المباشره أتمّ و أكمل.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الغرض فى الفعل إن كان من قبيل الأول فلا تعقل النياه فيه أصلا، و ذلك الظاهر.

و يشترك الأخيران فى جواز النياه معا، و يفترقان فى أنّ اللازم فى الثانى جوازها مطلقا، بل التخيير بين المباشره و النياه من أول الأمر، و وجوب النياه

ص: ٢٣٩

١-١) الإعضال مصدر من باب الأفعال، و معناها الإشكال. (مجد الدين).

٢-٢) العضال كغلام، داء لا دواء له. (مجد الدين).

بعد فرض العجز عن المباشرة، و اللازم في الثالث جوازها، بل وجوبها بعد فرض العجز عن المباشرة و لكن يشترط فيهما بقاء زمان درك المصلحه، كما هو ظاهر.

و حيثئذ فمتى علم حصول كلاً- الشرطين، أعنى كون الأمر من قبيل أحد القسمين الأخيرين، و بقاء وقت درك المصلحه، تحقق موضوع النيابة عقلاً، و لا يحتاج إلى الدليل السميّ إلا في مرحله الإثبات، و بعدها لا بدّ من انتفاع المنوب عنه، و سقوط العقاب عنه إذا أتى أحد عنه، كما لو تبرّع الغير في أداء الدين عن المديون، إذ التحقيق أنه حكم على القواعد، و لا وجه له إلا ما عرفت من عدم توقف الصلاح في الأداء على المباشرة و لا- على زمان معين، فمتى تبرّع به أحد بوفائه عنه سقط الحق، و برئت ذمه المديون، و استراح ممّا كان يلحقه من العتاب و العقاب قطعاً، و ان لم يستوجب مدحاً، و لم يتّصف بالوفاء، و حسن المعامله، بل يكون هو و الغنى المماثل على حدّ سواء.

و لا- يشترط في تحقق موضوع التبرّع، و لا- في براه ذمه المديون، علم المتبرّع عنه بتبرّع الغير، أو رضاؤه به، بل يحصل و لو مع جهله به، و مع كراهته له و عدم امتنانه من المتبرّع عنه، كما هو مشاهد في الديون الراجعة إلى الخلق، فليكن الحال كذلك في دين الخالق، و حقوقه الواجبه على العباد.

فمن الحقّ الواجب على المستطيع مثلاً- الحجّ، فإذا لم يأت به يبقى في ذمته، و لا يزال يطالب به، و يعاقب عليه حتى يحجّ عنه، و بعده يسقط الحق، و يسقط بسقوطه الآثار المترتبه عليه، علم به أو جهله، أراضاه ذلك أو أسخطه و إن لم يحصل له بذلك قرب، و لم يستحق به المدح، إلا أن يكون قد تشبّث إلى الفعل بوصيّته و نحوها.

و من ذلك يظهر لك ما في الوجهين الأولين المتقدمين في كلام السيّد (١)

ص: ٢٤٠

١-١) المراد بهذا السيّد، السيد محمّد الفشاركي، و لا يخفى أن ذلك خلاف المعهود إلا أن يتخذ اللام للعهد الذكرى كما مرّ. (مجد الدين).

طاب ثراه، إذ النيا به كافيه فى إسقاط الحقّ و لو مع عدم رضاء الميّت و امتنانه من النائب كما فى الديون الدنيويّه.

على أنه من أين يعلم أنّ جميع الأموات يطلعون على فعل النائب، و يرضون به؟ و لو فرض اطلاّعهم عليه فهل ترى من نفسك التوقف فى كفايها لنيابه، و الحكم بلزوم التكرار حتى يأتى من عالم الآخرة خبر رضاء الميت، و امتنانه؟ و لعلّ ما ذكرته يصلح لأن يكون شرحا لما أفادنا السيد الأستاذ.

و أما حصول القرب الفعلى فغير مأخوذ فى مفهومه، و لا- لازم له و إن كانت العبادات موضوعه لأن يتقرّب بها، و لا ملازمه بين حصول القرب و سقوط الأمر، فكثير من العبادات التى يباشرها المكلف بنفسه لا- يعلم بحصول القرب فيها، بل لعلّ منها ما هى مبعّده لا مقرّبه، و إنما قصارها سقوط الأمر، و الأمن من العقاب، كما ذكره المحقق القمى على ما ببالى، و لهذا امتازت (1) شرائط الصحه من شرائط القبول، فربّ عباده صحيحه تردّ، و يضرب بها وجه صاحبها كما دلّ عليه صريح الكتاب، و متواتر السنه.

و بالجملة قد اتّضح بما بيّناه عدم لزوم حصول القرب الفعلى فى التبعديّات، و أنّه لا فرق بينها و بين التوضيحيّات إلا لزوم حصول قصد القربه فيها، و أين قصد القربه من التقرب معنى و إن تشابها لفظا.

هذا، و لو شكّ فى لزوم المباشره فمقتضى ظهور الصيغه لزوم المباشره قطعا، و هل هذا الظهور مستند إلى الوضع، فيكون مجازا فيما علم بكفايه التسبّب فيه، أو النيا به عنه، كما قال المفسرون (2) فى قوله تعالى: يا هامان ابن لى

ص: ٢٤١

١-١) خلافا لبعض أساتيدنا، فإنه زعم أن كل عباده صحيحه مقبوله، و بالعكس. (مجد الدين).

٢-٢) إذ نسبه البناء إلى هامان- مع كونه غير مباشر لهذا العمل و ليس إلا التسبب- مجاز. (مجد الدين).

صرحا (١) و يظهر ذلك من الشيخ الأعظم (٢)، أو أنه مستند إلى غيره؟ و مقتضى الأصل العملى عدم وجوب المباشرة و كفايه كل من التسبب والاستنابه لأنها كلفه زائده يدفعها الأصل كما ثبت فى محله.

الواجب النفسى و الغيرى، و الأصى و التبعى

أما الأول فقد عرّف بما امر به لنفسه، و الغيرى بما امر لأجل غيره.

و أورد عليه بأن اللازم من ذلك كون جميع الواجبات، أو ما سوى الشاذمنها واجبات غيريه، لأنّ كلّها أو جلّها مطلوبات لأجل الغايات الخارجة عن حقيقتها.

و أجب عنه فى الهدايه بما حاصله: «الفرق بين طلب الشىء لثمره مترتب عليه، و بين طلبه من جهه كونه وسيله إلى مطلوب آخر، و الواجب الغيرى هو الثانى» (٣).

و تبعه فى ذلك الشيخ (٤) فأجاب بمثله، بل زاد فى الحدّ، فقال: «إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر، و النفسى ما لم يكن كذلك» (٥).

قلت: الأمر النفسى بغرض التوصّل إلى نفسى آخر بمكان من الإمكان، بل واقع كثيرا (٦)، و عليه أو على ما يقرب منه حمل صاحب الهدايه رحمه الله

ص: ٢٤٢

١- (١) غافر: ٣٦.

٢- (٢) مطارح الأنظار: ٥٩.

٣- (٣) هدايه المسترشدين: ١٩٣.

٤- (٤) الشيخ مرتضى الأنصارى طاب ثراه. (مجد الدين).

٥- (٥) مطارح الأنظار: ٦٦.

٦- (٦) كالوضوء مثلا فإنه واجب نفسى بغرض التوصّل إلى نفسى آخر و هو الصلاه، و الأمثله لذلك كثيره. (مجد الدين).

المقدمات الواجبه قبل وجوب ذبيها (١).

فالأولى أن يقال: إنّ الواجب الغيرى هو الواجب بالغير، و النفسى ما لم يكن كذلك و إن كان واجبا للغير.

و بيانه: أن الغيرى ما لا وجوب له بذاته، و لا تتعلق به الإراده و الإنشاء و البعث ابتداء، و إنما يجب بوجوب غيره، و يكون مرادا و منشأ بنفس إرادته الغيرى و إنشائه، فهو نظير لوازم الماهيات التى تجعل بنفس جعل ملزوماتها، و هذا بخلاف النفسى الذى هو متعلق الإراده بذاته، و ملحوظ للآمر ابتداء، و قد بعث إليه و وعد و أوعده عليه و إن كانت المصلحه الداعيه إلى الأمر به أمرا آخر احصلا بسببه حتى التوصل إلى واجب نفسى مثله.

و بالجمله الفرق بينهما بالفرق بين نحوى الجعل الابتدائى و التبعى، لا بالفرق بين نحوى المصلحه، حتى ينتفض الطرد و العكس لكل من الحدّين، و يجاب عنه بما لا يخفى التكلف فيه لدى عينين.

فاستبان ممّا حققناه: أنّ كل مقدمه للمطلوب يمكن أن يريد بها بنفسها، و يبعث عليها، فيترتب على إطاعتها الثواب، و على مخالفتها العقاب، فتكون واجبه لذاتها.

و يمكن أن يجعل الأمر الآخر مصبّا لطلبه فقط، فتكون واجبه بوجوبه، و مراده تبعا لإرادته الغيرى، و يكون ذلك بحسب نظر الأمر، و ملاحظه المرجحات الخارجيه عن ذات المقدمات، فربّما اتفق الأمران فى مطلوب، و اختلف طلبهما المقدمه شخصيته باختلاف حالى مأموريهما، هذا.

فلو رأيت المصلحه اللازمه فى مباشره عبدك -الذى لا يعرف الكتابهو الحساب- دفاتر حسابك، فتاره تأمره أولا بتعلم الحساب و الخط، و تشبهه و تعاقبه

ص: ٢٤٣

١ - ١) هدايه المسترشدين: ٢١٧.

على التعلّم و على تركه، و لا مصلحه لك فيه إلا أن ترشّحه لمباشره الدفاتر، ثم تأمره بها، و تاره تأمره بها ابتداء فيجب عليه التعلّم لوجوبها، و الغرض فى الصورتين واحد، و الأمران مختلفان، و ما نشأ الاختلاف إلا من الذى تَبَهّنَاك عليه.

و أما التقسيم إلى الأصلى و التبعى فإن كان لا بدّ منه (١)، فليكن الأصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل، و التبعى ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر، و الفرق بين هذا التقسيم و بين التقسيم الأول: أنّ هذا تقسيم فى مقام الإثبات، و الأول فى مقام الثبوت.

و عليه (٢) فيتصوّر القسمان فى الواجب النفسى، و يختص الغيرى بالتبعى إلا أن يكون الخطاب بالمقدّمه أصلياً لغرض الإرشاد، و بيان المقدّميه.

هذا، و لكن الذى يظهر من الشيخ الأعظم تفسير الأصلى بما فسّرنا به الغيرى، و الظاهر المصرّح به فى كلام بعض الأساطين (٣) أنه لم يثبت اصطلاح لهم فى هذا التقسيم، فلا ينبغى صرف الوقت فى الاصطلاح الذى لا مشاّحه فيه.

و بما عرّفناك من حقيقه الأمر فى الأمر الغيرى، تعرف أنه لا يمكن أن يكون محرّكا نحو الفعل، و لا داعيا إليه، لأنه إن كان مريدا لذى المقدّمه فهو مريد لها بالضروره و إن لم يتعلّق بها أمر أصلا، و إلا فلا يعقل إتيانه و لو تعلّق بها ألف أمر.

و لهذا (٤) وقع الإشكال فى المقدّمات العباديّه بناء على تفسير القربه بقصد الأمر، و انحصر التخلّص عنه بالالتزام بكونها محبوبات ذاتيه، أو بقصد الأوامر

ص: ٢٤٤

١-١) إشاره إلى عدم لزوم هذا التقسيم، و عدم ترتب فائده مهمه عليه. (مجد الدين).

٢-٢) أى بناء على هذا. (مجد الدين).

٣-٣) الظاهر أنّ هذا البعض هو الشيخ حبيب الله الرشتى صاحب البدائع تلميذ شيخنا الأنصارى المتقدم ترجمته. (مجد الدين).

٤-٤) أى و لأجل عدم إمكان كون الأمر الغيرى محرّكا نحو الفعل، و لا داعيا إليه. (مجد الدين).

و أيضا لا يستحق فاعلها الثواب، و لا تاركها العقاب، و إن شئت قلت:

لا إطاعه لها، و لا عصيان إلاّ بإطاعه ذى المقدمه و عصيانه.

و ما ورد فى الكتاب و السنه من الثواب على بعض المقدمات كالأيتين الشريفتين من أواخر سورة التوبه(١) و الأخبار الوارده فى الثواب على الأقدام التى تخطى بها إلى زياره سيّدنا الحسين عليه السلام، و نحو ذلك، فلا يخلو الأمر فيها من أن يكون ذلك لمجرد الفضل من الله سبحانه لا للاستحقاق العقلى، و الفضل بيده تعالى لا يعدّ و لا يحدّ، أو يكون على ذى المقدمه و لكن يبين ذلك بتوزيعه على المقدمات.

و السبب فيه أنّ الثواب على الفعل يختلف باختلاف صعوبه المقدمات، و سهولتها، و كثرتها، و قلتها، فكلّما كانت المقدمات أكثر أو أصعب كان الثواب على نفس الفعل أكثر، إذ(أفضل الأعمال أشقّها) (٢) و لا يمكن بيان هذا بأحسن من التوزيع المذكور، أو تكون تلك المقدمات مأموره بها نفسا دعت إليها أهمّيها الغرض الحاصل منها كما عرفت إمكانها، و لهذا ورد الثواب على الأقدام عند الرجوع من الزيارة، مع أنها ليست بمقدمات مقربّه إلى المطلوب، بل هى مبعّدات عنه.

هذا، و لا يخفى أنّ أكثر المذكورات فى الآيتين ليس من باب الثواب على

ص: ٢٤٥

١- ١) الآيه الأولى: ما كان لأهل المدينة و من حولهم من الأعراب ان يتخلّفوا عن رسول الله و لا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ و لا نصب و لا مخمسه فى سبيل الله و لا يطئون موطئا يغيظ الكفار و لا ينالون من عدوّ نيلا إلاّ كُتِب لهم به عملٌ صالحٌ ان الله لا يضيع أجر المحسنين، و الآيه الثانيه: و لا ينفقون نفقه صغيره و لا كبيره و لا يقطعون واديا إلاّ كُتِب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون التوبه: ١٢٠ و ١٢١(مجد الدين).

٢- ٢) النهايه لابن الأثير ١:٤٤٠، مجمع البحرين ٤:١٦(حمز).

المقدمه، كما ذكره، بل هو إما من قبيل الواجبات النفسيه، كقوله تعالى: لاينالون من عدوّ نيلاً (١) إذ هو معنى الجهاد الواجب، أو من قبيل الآثار المترتب على ما يصيب الإنسان من التعب و النصب.

و قد ورد نظيره كثيرا فيما يصيب الإنسان من غير اختياره، لتمحيص الذنوب، كالأجر على الحمى و نحوها.

و أما العقاب على الحرام الغيرى فلا- أذكر اليوم موردا له، و إن كان فهو من باب التحريم النفسى لبعض مقدمات الحرام، نظير تحريم النظر إلى الأجنبية، و الخلوه معها، لصرف مصلحه عدم الوقوع فى الزنا، و نحو ذلك (٢).

وجوب المقدمه من أى هذه الأقسام؟

وجوب المقدمه (٣) يحتمل فيه وجوه ثلاثه:

أولها: أن تكون واجبه بوجوب غيرى تبعى مترشح من الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمه، فيكون فى كلّ واجب له مقدمه وجوبان يختلفان فى النوع.

ثانيها: أنه ليس إلا وجوب واحد، إن نسب إلى المقدمه كان غيريا، و إن نسب إلى ذىها كان نفسيا.

ثالثها (٤): وجوبها نفسا بمعنى عدم تعلق الأمر النفسى حقيقه إلا بها.

أما الاحتمال الأول فهو المنسوب إلى المشهور، و يبعده صعوبه تصوّر أمرلا يوجد فيه شىء من خواص الأمر و لوازمه من ثواب أو عقاب، بل و طاعه

ص: ٢٤٦

١- ١) سورة التوبه: ١٢٠.

٢- ٢) الظاهر كونه معطوفا بتحريم النظر إلى الأجنبية، و يمكن أن يكون معطوفا بالزنى، أى: و فى نحو الزنا كالقبله. (مجد الدين).

٣- ٣) المراد من المقدمه فى هذا المقام هو المقدمات الخارجيه لا الداخليه. (مجد الدين).

٤- ٤) عليك بالتأمل فى هذا الاحتمال بناء على أنّ المراد المقدمه الخارجيه. (مجد الدين).

و عصيان، ولا يعقل أن يكون داعيا إلى الفعل و محرّكا نحوه، فليس فيه أيضا ما هو حقيقه الأمر و ثمرته، أعنى كونه باعثا و داعيا.
و اما الاحتمال الثانى، فقد ذكره الشيخ الأعظم فى أثناء الكلام على المقدمه الموصله، و دونك عباره مقرر درسه، قال فى أثناء
كلام له، ما لفظه:

«و أمّا بناء على أنّ الطلب المتعلّق بالمقدمات ليس طلبا برأسه، بل الموجود هو طلب واحد، فإن قيس إلى نفس الواجب كان طلبا
نفسيا، و إن قيس إلى ما يتوقف عليه وجود الواجب من المقدمات يكون طلبا غيريا» (١) ثم ردّه بقوله:

«و ذلك خروج عمّا هو المفروض من وجوب المقدمه، إذ الطلب الواحد ممّا لا يعقل أن يتعلّق بمطلوبين مع اختلاف مراتبه
بالنفسيه و الغيريه» (٢).

قلت: هذا الاحتمال إن كان زيفه و ما ارتضاه، فليس بذلك البعيد، بل و لعلّه أحسن الوجوه، إذ هو النمط الأوسط بين التفريط و
القول بالنفى المطلق، و الإفراط و هو القول بتعلّق الوجوب النفسى بها ابتداء، و عدم وجوب ذبيها أصلا.

و ستعرف أنّ الدليل على وجوب المقدمه منحصر عنده فى الوجدان، و هو لا يساعد على أكثر من وجود البعث إلى المقدمات
عند الأمر بذبيها فى الجملة، بل لعلّ الوجه أن يكذب وجود الطلبات المتعدده، و أوامر عديده مع اتّحاد المطلوب، و كفايه الطلب
الواحد، بل و لغويّه الزائد، فتأمل.

و أيضا ليس الواجب إلّا- إتيان الأمور به، إذ ذات الوجود مع عدم لحاظ الإتيان ليس من فعل المكلف، و لا معنى لإتيان الشىء
إلّا إتيان مقدّماته، و هل تجد معنى لقول القائل: اشتر اللحم. إلّا دخول السوق، و الحضور لدى القصاب و إعطاء الثمن، أو لا ترى
أنّ الأمر بجميع هذه المقدمات و لو ظهرت

ص: ٢٤٧

١- ١) مطارح الأنظار: ٧٧.

٢- ٢) مطارح الأنظار: ٧٧.

بصور أوامر عديده ليس إلا أمراً بشىء واحد هو الشراء، فليس فى الذهن إذن إلا طلب واحد، إن لوحظ نسبته إلى ذات الشىء كان طلباً لنفسه، أو إلى مقدماته كان طلباً لغيره، وسيأتى توضيحه، ولا أخالك تحتاج إلى زياده توضيح بعد هذا البيان فى بحث مقدمه الموصله.

و من العجب أنّ هذا المقرّر قد ذكر فى بيان الدليل على وجوب المقدمه، ما فيه جنوح (١) إلى هذا الوجه الذى زيّفه، بل قول به على أظهر الوجوه فى كلامه.

هذا، و أما ما أورد عليه من أنّ الطلب الواحد لا يتعلّق بمطلوبين، إلى آخره. ففيه أنه ليس من الباب الذى توهمه، بل هو من باب نسبه الشىء الواحد إلى شيئين، و الاختلاف فيه بحسب اختلاف طرف النسبه، و هذا أمر غير عزيز (٢)، فمن ضرب عمراً بأمر زيد، فهناك فعل واحد نسب إلى الفاعل مباشره، و إلى زيد تسبباً، و مثله ما لوقيل: احترام الملك فى احترام خادمه، فما هو إلا احترام واحد نسب إلى الخادم، و يكون احتراماً له بالحمل الشائع، و لكنه تبعى ناشئ عن إرادته احترام الملك.

و أما الاحتمال الثالث (٣)، فبيانها: أنّ التكليف لا بدّ أن يتعلّق بالمقدور، و ليس المقدور إلا المقدمه.

و ما يقال: إنّ المقدور بالواسطه مقدور، فهو أحجيه (٤)، معناها أنّ الواسطه مقدوره، فلا بدّ أن يتعلّق الوجوب النفسى ابتداءً بأول مقدمه ممكنه للواجب،

ص: ٢٤٨

١-١) الجنوح كركوع، الميل. و جنح الشىء أى مال. (مجد الدين).

٢-٢) أى غير قليل. (مجد الدين).

٣-٣) و بهذا الاحتمال قال صاحب تشریح الأصول. (مجد الدين).

٤-٤) الأحجيه بضم الهمزه، و سكون الحاء مهمله، و كسر الجيم معجمه، و فتح الياء مشدده، و معناها اللغز. (مجد الدين).

و بعد إتيانها يتعلّق بالمقدّمه التي بعدها، وهكذا حتى يستوفى المكلف جميع المقدمات الممكنه، و يأتي بالجزء الأخير من العله التامه التي يكون الفعل بعده واجبا.

و لمثل هذه الشبهه ذهب من ذهب إلى أنّ الأمر بالمسببات لا بدّ من إرجاعها إلى الأسباب، لأنّ المقدور ليس إلاّ السبب، بل و المسبّب ليس من فعل الإنسان، فالحرق و الغرق مثلا من فعل النار و الماء، و إنما يكون من فعله الإلقاء مثلا. و الجواب (١) أنه ليس مرجع قولهم: المقدور بالواسطة مقدور. إلى ما ذكره، بل إلى أنّ الشئ مقدور بمقدوريّه واسطته، و المسبّب فعل الإنسان بنفس كون أسبابه من فعله، و إلاّ لسرت الشبهه حتى إلى جلّ الأسباب، بل كلّها، فتأمل (٢).

الدليل على وجوب المقدّمه

قد استدّلوا على وجوب المقدّمه بوجوه: أقواها: الوجدان، و عليه اعتمد مشايخنا القائلون بوجوبها.

و تقريره: أنّ المنصف إذا رجع وجدانه رأى من نفسه الملازمه بين طلب الشئ و طلب مقدّماته، و وجد أيضا حاله نفسانيه طلبيه نحوها مترشحه عن طلب ذبيها، و لا ينافي ذلك غفله الأمر عن كثير من المقدمات حال الأمر، أو عدم

ص: ٢٤٩

١ - ١) قوله: و الجواب - إلى قوله - بمقدوريّه واسطته، جواب عمّا بيّن به الاحتمال الثالث، و قوله: و المسبّب - إلى قوله - بل كلّها. جواب عمّا استدّل به على أنّ الأمر بالمسببات لا بدّ من إرجاعه إلى الأسباب، لكن جميع ما استدّل به عليه، بل خصوص قوله: «بل و المسبّب ليس من فعل الإنسان» إلى آخره، فتأمل. (مجد الدين).

٢ - ٢) إشاره إلى عدم صلاحية هذا الاعتراض لإبطال مذهبه لإمكان التزامه به بل ظاهر كلامه، بل صريح مراده التزامه بذلك فتدبّر. (مجد الدين).

علمه بمقدّميتها لأنّ المدعى أنه لو علم و التفت أراد المقدمات.

و مثل هذا الفرض أعنى الغفله و عدم العلم قد يكون فى الواجبات النفسيه، كما لو غرق ولد المولى و هو لا يعلم، أو لا يعلم أنّ الغريق ولده، فإن الطلب الفعلى و إن لم يكن متحققا لتوقفه على الالتفات المفروض عدمه، و لكن من المعلوم أنه يكفى فى ترتب جميع آثار الأمر من الثواب و العقاب على العلم بأنه لو التفت لأمر.

هذا، و قد استدللّ بغير هذا من الوجوه الكثيره المذكوره فى المطوّلات، و لا- يخلو جميعها عن خلل و فساد، و لنذكر من باب النموذج وجهها واحدا منها هو كالأصل لغيرها، بل هو الأصل فى هذه المسأله، و سائر الوجوه عبارات شتى عنه، و تقارير مختلفه له، و هو ما ذكره أبو الحسين البصرى (١)، و ملخصه:

أنّ المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها فحينئذ (٢) إن بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال، و إلا خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا.

و الجواب عنه أنّ ما أضيف إليه الظرف بقوله: و حينئذ. إن كان الجواز نختار بقاء الواجب على وجوبه، و لا- يلزم منه التكليف بالمحال، لأنّ تأثير الوجوب فى القدره غير معقول، و إن أراد الترك مع كونه جائزا، فنختار الثانى، و لا يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا، لأنّ أمر الأمر يسقطه العصيان، كما يسقطه الإطاعه.

و إلى هذا الوجه يرجع ما ذكره السيزوارى من أنّ المقدمه إن لم

ص: ٢٥٠

١- ١) قد ذكرنا ترجمته و كتبه و وفاته مفصلا فى كتابنا المسمى بالفوائد الرضويه فى شرح الفصول الغرويه. (مجد الدين).
٢- ٢) ذهب صاحب المعالم و غيره إلى أنّ قوله: و حينئذ. أى حين الجواز، و ذهب السيزوارى رحمه الله و غيره إلى أنّ قوله: حينئذ. أى حين الترك، و ذهب الشيخ رحمه الله بأن المراد هما معا أى حين الترك على وجه الجواز. (مجد الدين).

تكن واجبه لزم عدم استحقاق تارك الواجب المطلق للعقاب أصلاً، فإن الجالس في بيته التارك للخروج مع الرفقه إلى الحج إما أن يكون مستحقاً له في زمان ترك الخروج، أو في زمان الحج، لا - سبيل إلى الأول لأنه لم يترك واجباً، ولا إلى الثاني، لأنه تكليف بالمحال. والجواب عنه أنه يمكن القول بكل من الاحتمالين، فإن قلنا بالأول، نقول: إنه يستحق العقاب على ترك الحج، لا على ترك مقدّمته، لأن ترك الشئ يصدق بترك آخر مقدّماته الممكنه، وإن قلنا بالثاني، نقول: إنه يعاقب على تركه الواجب الذي كان متمكناً منه، ولا يلزم مقارنة قدره مع زمان العصيان.

في اعتبار الإيصال أو قصد التوصل في المقدمه

وجوب المقدمه يتبع وجوب الواجب من حيث الإطلاق، والاشتراط، والتعيين، والتخير، وغير ذلك (1)، فمقدمات الواجب المطلق واجبه مطلقاً، ومقدمات الواجب المشروط بشروطه بشرط الواجب بعينه، ولا يعقل اشتراطها بغيره.

وليس التخير بين أنواع المقدمات للواجب التعيني إلا كالتخير بين أفرادها فلا يتوهم المخالفه بين الواجب و مقدمته من هذه الجبهه، ولا يعقل أن يكون شرطاً في وجوبها، إلا ما هو محقق لمفهومها أعنى توقف وجود الواجب عليها.

فما نسب إلى صاحب المعالم من توقف وجوب الواجب الغيري على إرادها لغيره، وإلى صاحب الفصول من توقف وجوب المقدمه على الإيصال، فهو ناش من عدم التأمل في كلامهما، ومقام هذين الفحلين المبرزين أسمى من ذلك

ص: ٢٥١

١-١) إشاره إلى غير ما ذكره نحو العيّيّه والكفائيّه وغيرهما. (مجد الدين).

و أرفع.

و التأمل الصحيح يشهد بأنهما يعتبران فى وقوع الواجب الغيرى على صفة الوجوب بحيث يكون مصداقا له، إرادته الغير، أو إيصاله إليه (١) كما يتضح لك قريبا، و تعرف إن شاء الله أن ما ذهبنا إليه هو الصحيح، و مرادهما واحد و إن اختلف التعبيران، و كيف يخفى عليهما أنّ لآزم ما نسب إليهما أن يعود الأمر بالمقدمه إلى ضرب من العبث و المجون، إذ معناه حينئذ افعال المقدمه إن كنت تفعل ذا المقدمه، و باللازم افعال المقدمه إن كنت تفعلها، لأنّ فاعل الواجب فاعل لمقدمتها بالضروره، و أن لا يكون العصاه مكلفين بالمقدمات أصلا، إلى غير ذلك من ضروب الفساد المترتب على هذا الوهم.

و أمّا وقوعها على صفة الوجوب فهل يشترط فيه داعى التوصل بها إلى الغير أو ترتبه عليها و كونها موصله إليه أو لا يشترط فيها شىء منها؟ وجوه نسب الأول إلى الشيخ الأعظم. و ليست هذه النسبه بثابته عندى، و إن كان يوهمها عنوان مقرّر بحثه، و لكنّ التأمل فى سائر ما نقل عنه يقضى بغير ما ذكره فى العنوان.

و حاصل ما استفاد منه أنه-طاب ثراه- يرى توقف خصوص المقدمات العباديه على قصد الغير، لا من حيث مقدميتها كما هو مفروض البحث، بل من حيث كونها عباده، و قد بنى ذلك على مقدمات، فرغ من إثباتها فى مواضعها، من أنّ المقدمات العباديه ليست مقدمات بذواتها، كما هو الشأن فى التوضيحات، بل وصف المقدميه ثابت لها باعتبار كونها عباده و لا عباده إلا بالامتثال، و لا امتثال إلا بقصد الأمر بحيث يكون الأمر باعنا نحو الفعل، فلا بدّ فى قصد الأمر

ص: ٢٥٢

١- ١) و قد صرّح بذلك صاحب الفصول-طاب ثراه- عند الكلام على هذا المقام فى التنبيه الأول من تنبيهاته التسعه فى مبحث مقدمه الواجب.(مجد الدين).

الغیری من قصد العنوان إذ لا- يعقل بعث الأمر على عنوان آخر غير ما تعلق به، فلا بدّ-إذن-من قصد عنوان المقدمه على وجه يكون الداعي إلى إيجادها ملاحظه المنفعه التي فيها، وهذا لا يعقل بدون قصد الغير، إذ لا يعقل القصد إلى شيء تترتب عليه فائده لأجل تلك الفائده بدون أن تكون تلك الفائده مقصوده، لكونه تناقضاً.

و لعلّ ذلك مراد كل من حكم بوجوب قصد الاستباحه في الموضوع، إلى آخر ما نقله عنه هذا المقرّر، وما ذكرناه أخيراً نموذج منه.

و أنت إذا تأملت في مجموعته، و حملت مجمله على مبيّنه، عرفت أنّا قد أصبنا المحرّز، و لم نخط المرمى في فهم مرامه، و اتّضح لديك أنّه-قدس سره- لا يرى توقف المقدمات العباديه على قصد الغير، ليكون تخصيصاً لقسم من المقدمه بهذا الحكم، و تقييداً لحكم العقل بالملازمه بين طلب الشيء و بين طلب مقدماته، بل يرى أنّها لا تكون مقدمه إلا بوصف العباديه، و لا تكون عباده إلا بقصد الغير، و ما أبعد ما بين دخل القصد في تحقق معنى المقدميه، و ما بين وقوعها على صفها لوجوب بعد تحقق مفهومها و كونها مقدمه بالحمل الشائع.

و لا أدري كيف خفي ذلك على مثل الأستاذ صاحب الكفايه قدس سرّه فنسب أولاً إلى الشيخ اعتبار داعي التوصل في مطلق المقدمات، ثم أخذ في بيان أمر واضح ما كاد يخفي على أقلّ تلامذته من: «أنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه و التوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح» (١). ثم ردّ بضاعته إليه في صورته الاعتراض عليه قائلاً: «و لذا اعترف بالاجتراء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العباديه» (٢).

ص: ٢٥٣

١-١) كفايه الأصول: ١١٤.

٢-٢) كفايه الأصول: ١١٤.

و لم يقنع بذلك حتى جعله تخصيصاً بلا مخصّص، و أخذ بعده فيما لامساس له بالمقام أصلاً من الثواب بأشقّ الأعمال و نحوه مما أطال به المقال.

و أقول توضيحاً لمراد الشيخ (١) و إن كنت في غنيه عنه بما قدّمناه: أنه لاشك في عدم مدخله القصد في مناط حكم العقل بوجود المقدمه بعد ثبوت عنوان المقدميه، و هذا ممّا لا ينكره الشيخ، بل يعترف به كما فصله المقرّر في أول كلامه، و لكنه يرى أنّ المقدمات العباديه لا يثبت لها هذا العنوان، و لا تكون مقدّمه بالحمل الشائع، إلا بقصد الامتثال الملازم لقصد العنوان، و قصد العنوان فيها لا يعقل بغير قصد الغير، و قد سبق بيانه، و ما ذاك إلا مثل ما لو فرض أخذ الالتفات أو حضور القلب في مقدّميه الوضوء مثلاً بحيث لا تكون مقدّمه إلا بذلك، أو فرض اعتبار الموالاه فيه مثلاً، فهل ترى من نفسك الاعتراض عليه بمثل قوله: «إنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه، و عدم دخل الالتفات أو حضور القلب فيه واضح» (٢).

و أعجب من ذلك تعجّبه من شدّه إنكار الشيخ للمقدّمه الموصله مع قوله بقصد الإيصال، و أنّ جميع ما اعترض به على الموصله وارد عليه (٣)، و قد عرفت البعد الشاسع بين اعتبار الشىء في حقيقه المقدمه و بين اعتباره في اتّصافها بالوجوب، و ما أوقع هذا الأستاذ- و هو من علمت- إلا قصور تقرير هذا المقرّر، و قلّه تحصيله لمراد أستاذه، و طالما (٤) أوقع بذلك أمثاله في أمثاله.

و بالجملة ما ذكره الشيخ (٥) حق بعد ثبوت المقدمات المتقدمه، و لكنك قد

ص: ٢٥٤

١- ١) الأنصارى رحمه الله. (مجد الدين).

٢- ٢) كفايه الأصول: ١١٤.

٣- ٣) كفايه الأصول: ١١٥.

٤- ٤) أى و طالما أوقع المقرّر بقصور تقريره و قلّه تحصيله لمراد أستاذه هذا الأستاذ في أمثال المقام. (مجد الدين).

٥- ٤) الأنصارى رحمه الله. (مجد الدين).

عرفت فيما سبق أنّ معنى العباده ليس قصد الأمر، و على فرضه فالمقدمات العباديّه فى أنفسها مستحبه أو واجبه، و أنّ الأمر الغيرى لا يعقل أن يكون باعثنحو الفعل و داعيا إليه، بل ينبعث المكلف نحو المقدمه بعين الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمه فتذكر و راجع.

و يناسب المقام ما كان يذكره السيد الأستاذ-طاب ثراه-من أنّ القول بوجوب ذات المقدمه من غير مدخلية لقصد الإيصال فيه لا- ينافى الالتزام به فى بعض الموارد لجهه خارجيه كما لو توقف إنقاذ الغريق على التصرف فى الأرض المغصوبه، فإنه يختص جواز التصرف فيها بما كان للإنقاذ، لأنّ إذن الشارع فى الغضب مع حرمة ذاتا لم يكن إلا لأهميه مصلحه الإنقاذ و الإذن فى المبعوض من الضرورات التى تقدّر بقدرها، فيكفى الإذن فى خصوص التصرف بقصد الإنقاذ، و لا يتجاوزة إلى غيره، و بهذا كان يدفع الإلزامات التى يوردها القائل بوجوب خصوص المقدمه الموصله، كما ستعرفها إن شاء الله.

أقول: هذا حقّ، لو كان وجوب المقدمه ممّا تناله يد الجعل و التصرف، و أمّا بناء على ما يذهب إليه المحققون- و هو سيدهم-من أنه لازم لوجوب ذى المقدمه بحيث يستحيل انفكاكه عنه بحكم العقل، و لا مناط فى حكمه سوى التوقف من غير مدخلية شىء فيه غيره، فلازمه أن يكون الحرام المهم إذا كان مقدّمه للواجب الأهمّ كالمباح، إذ القصد لا مدخلية له فى التوقف الذى هو مناط حكم العقل، و الحكم العقلى لا- يقبل التخصيص. و أيضا إذا كان من الممكن عقلا- تخصيص الوجوب بنوع من المقدمه لجهه أخرى، فلما ذا نعموا على صاحب الفصول قوله بوجوب خصوص الموصله، و اعترضوا عليه بمثل ما اعترضنا على هذا القول؟ فراجع.

و لا ينبغي للمتأمل أن يقيس المقام بما لو كانت للواجب مقدمه مباحه، إذ حكم العقل هناك بلزوم إتيان خصوص المباحه ليس إلا بمناط الجمع بين

الغرضين، و أين ذلك من المقام الذى لا يمكن نيل الأهم، إلا برفع اليد عن المهم.

القول فى المقدمه الموصله

لا شك فى أن الإيصال كيف ما اعتبر، لا دخل له فى مقدميه المقدمه، و إلا لزم الدور الواضح (١)، إذ الإيصال عنوان ينتزع من تأثيرها فى ذى مقدمتها، فيتوقف إذن على مقدميتها، و لو توقفت المقدميه على الإيصال لزم المحال (٢) المذكور، و هذا لوضوحه فى غنيه عن البيان، فضلا عن الإطاله فى الكلام عليه، كما صنعه مقرّر الشيخ (٣).

و أيضا لا شك فى أن الإيصال لا يمكن اعتباره فى الوجوب، لما عرفت من أن مقدمات الواجب تابعه له إطلاقا و اشتراطا، و هذا أيضا من الوضوح بمكان، فلا داعى إلى جعله من محتملات القول بوجوب خصوص الموصله، و الإسهاب (٤) فى ردّه كما صنعه صاحبنا (٥) العلامه أدام الله أيامه (٦).

و قد صرح مشيّد صرح (٧) الموصله صاحب الفصول بوضوح فساده، فالتعب فى ردّه يذهب إدراج (٨) الرياح (٩).

ص: ٢٥٦

- ١ - ١) لأنّ المقدميه تتوقف على الإيصال، لأنّ ذلك هو المفروض، و الإيصال يتوقف على المقدميه، لأنّ الإيصال - كما بينه - عنوان ينتزع من تأثير المقدمه فى ذيها، فتدبرّ و تأمل، فإنّ المقام من مزال الأقدام. (مجد الدين).
- ٢ - ٢) يعنى الدور المتقدم. (مجد الدين).
- ٣ - ٣) انظر مطارح الأنظار: ٧٧.
- ٤ - ٤) الإسهاب مصدر من باب الأفعال و معناها: الإطناب. (مجد الدين). و انظر لسان العرب ١: ٤٧٥.
- ٥ - ٥) و هو الشيخ عبد الكريم اليزدى الحائرى، و صنع ذلك فى كتابه المسمى بالدرر الفوائد. (مجد الدين).
- ٦ - ٦) درر الفوائد ١: ٨٢.
- ٧ - ٧) أى: القصر. (مجد الدين) و انظر مجمع البحرين ٢: ٣٨٤ (صرح).
- ٨ - ٨) بفتح الهمزه. (مجد الدين).
- ٩ - ٩) مثل عربى يضرب فى مقام الإشاره إلى عدم الفائدة لمناسبه معناه. (مجد الدين).

و أما اعتباره في وقوع الواجب على صفه الوجوب فقد ذهب إليه العلامة-العم-و بينه في مواضع من كتابه، و ملخص ما ينبغي أن يقال في هذا البحث:

أن اعتبار الإيصال المذكور قد يكون على نحو التقييد إمّا بالإيصال الخارجى على نحو الشرط المتأخر بالمعنى المتقدم، أن بالعنوان المنتزع منه، كالتعقب مثلا على نحو الشرط المقارن، و قد يكون المعبر لحاظ الإيصال من غير تقييد للمقدمه به أصلا.

أما التقييد به بتقريره، فأعظم ما يرد عليه أن القيد لا- بد أن يكون في مرتبه المقيّد بحيث يتمكن الأمر من ملاحظتهما معا، كالإيمان مع الرقبه، و أما ما كان متأخرا عنه فلا يعقل التقييد به كما لا يصح إطلاق لفظ الإطلاق عليه، فالأمر بالنسبه إلى أمثال هذه الصور ليس بمطلق و لا- بمقيّد، و لهذا امتنع تقييد الأمر بكل من الإطاعه و العصيان، و الحكم (1) بكونه مشكوكا فيه أو مقطوعا به، بل و امتنع إطلاقه بالنسبه إليها، لأنّ ما لا يصح إطلاقه لا يصح تقييده، و هذا أصل شريف يتنى عليه مسائل مهمه، و تنحلّ به عقد مشكلات جمه، و ستعرف بيانه- إن شاء الله- في مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى.

إذا عرفت ذلك، نقول: إن الإيصال من القيود المتأخره عن مرتبه ذات المقدمه، فلا يعقل أن يكون قيدها، و أيضا يلزم منه أن يعود الأمر بالمقدمه إلى طلب الحاصل، إذ لا معنى للإيصال إلا إتيان الواجب، و الذى يأتي بالواجب آت بمقدمته ضروره، و إلا خرجت عن كونها مقدمه، فيكون حاصل الأمر بالمقدمه، إرادته المقدمه إن كان يأتي بالمقدمه، و قد مرّ ذلك.

و بالجملة، لا يعقل أن يكون الإيصال منوعا للمقدمه في لحاظ الأمر أوّلا،

ص: ٢٥٧

١- ١) في هذه العبارة ثلاث احتمالات، الأول: أن يكون الحكم معطوفا على التقييد، فيكون مرفوعا. الثانى: أن يكون معطوفا على مضاف إليه التقييد أعنى الأمر، فيكون مجرورا. الثالث: أن يكون معطوفا على الكلّ فيكون مجرورا أيضا، و الأول أولى، و الثانى أوسط، و الثالث أضعف. فتأمل. (مجد الدين).

لكى يأمر بنوع خاص منها، كما أنّ الإطاعه ليست منوّعه للأمر، فالأمر بالمقدّمه يأمر بها بغرض الإيصال، لا بقيد الإيصال، كما أنّ الأمر بالشئ يأمر به بغرض الإطاعه، لا بقيد الإطاعه.

هذا وقد أورد عليه بوجوه قابله للدفع.

منها: أنّ اللانزوم منه عدم حصول الطهارات الثلاث (١) إلّا- بعد إتيان الصلاه، وهذا مع وضوح فساد، يلزم منه عدم الصلاه أيضا، إذ (لا صلاه إلا بطهور) (٢) فالصلاه- إذن- متوقفه على الطهور، والطهور متوقف عليها، وهذا هو الدور الصريح.

قلت: هذا الإيراد يبتنى على تفسير القربه بقصد الأمر، وقد عرفت منعه سابقا، وعلى فرضه فالطهارات الثلاث حتى التيمم مستحبات فى أنفسها، أو واجبه، فيكفى فى حصولها قصد الأوامر النفسيه المتعلقه بها، بل لا يعقل غير ذلك، لما عرفت سابقا من عدم إمكان كون الأمر الغيرى محرّكا نحو الفعل و داعيا إليه.

هذا، على أنّ الاعتراض لا- يتوجه إلّا- على احتمال كون القيد نفس الإيصال، و أما بناء على احتمال كونه الصفه المنتزعه منه كالتعقب، فلا مساس لهذا الاعتراض به أصلا، لأنّ الشرط على تقدير حصول الإيصال حاصل فعلا.

هذا، على أنّ لمانع أن يمنع توقف الصلاه على امتثال الأمر المقدمى بل يجعلها متوقفه على تلك الأفعال الخاصه كالغسلتين و المسحنتين فى الوضوء مع قصد الإيصال و إن لم يتوصّل به أصلا، فتأمل (٣).

ص: ٢٥٨

١- ١) الوضوء و الغسل و التيمم. (مجد الدين).

٢- ٢) التهذيب ٢: ١٤٠-٥٤٥، من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢-٦٧.

٣- ٣) لعلّ وجه التأميل أنّ ذلك يتمّ إذا كان المعبر قصد الإيصال، كما ذهب إليه فى المعالم، لا الإيصال الخارجى كما هو المطلوب. (مجد الدين).

و منها: أن الإيصال لا يتحقق إلا بوجود ذى المقدمه، و على القول بوجوب خصوص الموصله يلزم أن يكون ذو المقدمه واجبه لمقدمته، و يترشح عليه الوجوب من مقدمته التي لم تجب إلا بترشح وجوبه عليها.

قلت: لمانع (١) أن يمنع قابليه الواجب الغيرى لإيجاب الغير نظرا إلى نقصانه فى مرتبه الوجود و عدم تأصيله، بل هو كذلك لدى ذى النظر الدقيق، و لهذا تجب مقدمات المقدمات و لو بوسائط كثيره بنفس وجوب ذى المقدمه، و يترشح الوجوب على جميعها منه دفعه واحده، لأن مقدمه مقدمه الواجب مقدمه لنفس الواجب، و الجميع داخل فى موضوع ما لا يتم الواجب إلا به، فيجب جميعا بوجوبه، لا أن كل مقدمه توجب مقدمتها، و تلك أيضا كذلك، و هلم جرا.

و إذا كان الأمر كذلك فيها، فبالأجدر أن لا يسرى وجوبها إلى ما لم تجب إلا به، فتكون علته لعلتها.

على أنه (٢) لا محذور فى الالتزام به، لأنه ليس من الدور الباطل، و لا من التسلسل المحال، كما لا يخفى على المتأمل.

و منها: ما ذكره المقرّر من أن القول بوجوب المقدمه الموصله يرجع إلى القول بوجوب مطلق المقدمه (٣)، و أطال فى بيانه إطاله مملّه، و تبعه فيه جماعه.

و حاصل ما ذكره: «أن تقييد المأمور به قد يكون بما لا يكون مغايرا فى الوجود مع المقيّد، كالفصول اللاحقه للأجناس و قد يكون مغايرا معه فى الوجود،

ص: ٢٥٩

١- ١) هذا ليس بجواب فى الحقيقه لأن المورد لم يقل ذلك فى مقام الارتضاء به، بل قاله معترضا على القول بوجوب خصوص الموصله، كما يتضح ذلك بالتأمل فى كلامه، بل هو عند التأمل صريح مرامه، على أن ذلك لو لم يكن فاسدا لم يكن اعتراضا و إيرادا، فتأمل. (مجد الدين).

٢- ٢) هذا هو التحقيق فى الجواب لأن الدور المحال هو الذى يتوقف وجود الشىء على ما يتوقف وجوده عليه بحيث يلزم تقدّم الشىء على نفسه، و كذلك التسلسل المحال هو الذى يلزم منه وجود أشياء غيرمتناهيه، و المقام ليس بذلك الإبرام، فتأمل فإنه مختلف الأفهام. (مجد الدين).

٣- ٣) مطارح الأنظار: ٧٧.

كما لو أمر بإتيان زيد فجاء مع عمرو، والواجب على الأول أمر واحد لا معنى للقول بأنه يجب المطلق مقدّمه للمقيّد، بخلاف الثاني، فيجب إيجاد ذات المطلق ثم إيجاد القيد، ليتصف به المقيّد، وقيد الإيصال من القسم الثاني فيجب إيجاد المطلق أعنى ذات المقدّمه، ثم إيجاد القيد ليتصف به المقيّد» (١) انتهى.

ويمكن أن يقال (٢): إنّ قيد الإيصال وإن كان من القسم الثاني ولكنه فرق بينه وبين المثال المذكور في كلامه، إذ المقدّمه ليست مقيّده بغيرها من أخواتها، بل كلّ مقدّمه مقيّده بنفس الواجب، فلنفرض لايضاحه واجبا ليست له إلا مقدّمه واحده، أو المقدّمه الأخيره لأحد الواجبات، فتلك المقدّمه واجبه بنفسها بالوجوب الغيرى، وقيدها واجب بالوجوب النفسى، والإيصال ليس بقيد مستقل مغاير مع إتيان الواجب، إذ لا معنى له إلا إتيان الواجب، فليس المقيّد-إذن- إلا ذات المقدّمه بقيد لحق الواجب به.

فحينئذ، نسأل هذا المعترض عن الفساد الّذى يترتب على ذلك، فإن كان لزوم كون الواجب مقدّمه لمقدّمته فقد عرفت الجواب عنه، وإن أراد غيره فهو عين مدعى القائل بوجوب خصوص الموصله، إذ المقيّد هو ذات المقدّمه واجب بالوجوب الغيرى، وقيده واجب بالوجوب النفسى، فيجب الإتيان بها بالوجوب الغيرى مقدّمه لحصول القيد، أعنى الواجب، وهذا عين ما يدّعيه، فأين الاعتراض عليه؟ وهذا المقام يحتاج إلى مزيد تأمل.

و أما اعتبار لحاظ الإيصال فى وقوعها على صفه الوجوب من غير أن يكون قيدا فيها فهو الحقّ الذى لا معدل عنه، ولا مناص عن الذهاب إليه، وكان السيد الأستاذ-طاب ثراه- يعتمد عليه، وينقله عن والدى العلامة.

ص: ٢٦٠

١-١) مطارح الأنظار: ٧٧

٢-٢) أى: ويمكن أن يقال فى الجواب (مجد الدين).

و حاصله: أنّ الطلب يتعلّق بالمقدمات فى لحاظ الإيصال بمعنى أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريدّها بذواتها، و تلك الذوات بهذا اللحاظ (١) لا ينفك عن الإيصال، و ترتب المطلوب النفسى عليها، و لو فرض لحاظه (٢) مقدّمه منفكّه عن سائر أخواتها لم يكن مريدا لها، لأنها و إن كانت بذواتها موردا للإرادة و لكن مطلوبيّتها فى ظرف ملاحظه سائر المقدمات معها، و لم يكن كلّ واحد منها مرادها على نحو الإطلاق بحيث تسرى الإرادة إلى صوره انفرادها، و هذا الوجه يتحدف فى النتيجة مع القول بالموصله، و لا يرد عليه شىء من الاعتراضات السابقه.

هذا حاصل ما استفدنا منه -أحسن الله إليه- و لكنه يحتاج إلى توضيح و مزيد بيان، إذ لقائل أن يقول: لا تتعلّق مرتبه بين الإطلاق و التقييد (٣)، و لازم عدم التقييد كفايه المطلق، فتقع على صفه الوجوب و إن لم تكن موصله، و ستعرف ممّا -إن شاء الله- فى أثناء البحث عن مقام الإثبات ما يزيح كلّ شك و ريب، و يصونه عن كل و صمه و عيب.

و أما الكلام فى مقام الإثبات، فملخص القول فيه أنّ الغرض من المقدمه إن كان مجرّد إمكان الواجب الأصلى من ناحيتها بعد ما كان عدمها يوجب العدم فلا وجه للتقييد بالموصله، إذ هذا الغرض يحصل بغيرها فلا وجه للتخصص بها.

و إن كان الغرض ترتّب الواجب عليها فلا -شك فى أنها مع تجرّدها عن الإيصال لا- يتعلّق بها الغرض، فلا -يمثل بها الأمر، و الحكم فى هذا المقام للوجدان وحده.

و من الطريف أنّ كلّاً من الطائفتين يستدل به على معتقده، و يصول به على خصمه.

ص: ٢٤١

١-١) أى لحاظ الإيصال، و قيل: أى بتصوّر المقدمات بأجمعها. (مجد الدين)

٢-٢) يعنى لحاظ الأمر. (مجد الدين)

٣-٣) أى الإطلاق بالنسبه إلى قيد الإيصال و التقييد به. (مجد الدين).

و يكفى القائل بوجوب مطلق المقدمه بداهه سقوط الأمر بكلّ مقدمه بعد إتيانها، ضروره سقوط الأمر بالامتنال، و أنه لا يبقى للأمر بعد علمه بإتيانها بعث إليها و لا إرادته، فلا يأمر بعد قطع مسافه ما إلى قطعها ثانيا، بل يأمر بطي باقي المسافه، بل يكون طلبها محالا لأنه يرجع إلى تحصيل الحاصل، و أنّ الإيصال لا يترتب على المقدمه وحدها إذا كان الواجب يتوقف على غيرها أيضا فلا تكلف إلا- ما فى وسعها، و ما هو إلا- ما عرفت من إمكان الوقوع من ناحيتها بعد امتناعها، فالذهاب إلى السوق إذا صار مقدمه للطبخ لا- يعقل أن يترتب عليه سوى الوقوف على حانوت القصاب مثلا، و أمّا وجود المطبوخ فيتوقف على مقدمات أخرى، و لا يكون إلا إذا قامت كلّ منها بوظيفتها، و لا يعقل أن يكون له أثر إيقاد النار، و لا نصب القدر عليها مثلا.

و يكفى القائل بخصوص الموصله بداهه أنّ الجائع الذى يطلب الخبز و الصادى الذى يروم الماء لا يسدّ جوع هذا، و لا يروى عطش ذاك إمكان الخبز و الماء، و إذا لم يقع أحدهما على غرضه، فامتناعه من جميع الجهات و إمكانه إلا من جهة واحده عنده على حدّ سواء، بل كثيرا ما يكون عدمها عنده أولى من وجوده، بل يكون وجودها مبعوضا عنده، و ذلك فيما إذا كانت المقدمه مشتمله على مفسده فى نفسها.

ألا ترى أنّ الأمر إذا أمر عبده بطلب غريم له فى بلد بعيد، و بذل له نفقه كثيره لسفره، و أركبه أعزّ خيله، فسافر العبد و لم يطلب الغريم، يصحّ له مؤاخذته قائلا: إذا كنت عاصيا بترك الطلب فلما ذا أتلفت مالى، و أتعبت فرسى، و تركت الواجب من سائر خدمتى؟ و كذا لو كان الأمر قد نزل بعينه الماء، و كان له عبد كحال (1) فأمر بإخراج

ص: ٢٦٢

(١-١) قداح (خ ل).

الماء من عينه، فخرق طبقات بصره و غادره (١) يقاسى أمض الأوجاع على فراشه، ثم عصى و لم يخرج ماء عينه فهل يشك المنصف الذى لم يفسد وجدانه بمزاولة الشبهات، أنّ للأمر أن يعاقبه على ما أورد عليه من الحرج و الألم فى أعزّ أعضائه (٢) قائلاً: إذا لم تمتثل أمرى فلما ذا خرقت بصرى، و أطلت ألى و سهرى و رميتنى بالمقعد المقيم (٣)، و تركتني أتمل على الفراش تملل السليم (٤)، فهل ترى للعبد أن يدفع عن نفسه العقوبه، بل يطلب منه- كما هو مذهب جماعه- على فعله المثوبه قائلاً: إنى قد أدت الواجب و فعلت ما فعلت بإرادتك و أمرك فهب إن لى معصيه واحده، فلى عليك ضرور من الإحسان حيث أخرجت مطلوبك الممتنع من عدّه جهات إلى الإمكان؟ و قد عرفت- سابقا- أنّ السيد الأستاذ كان يتخلص عن هذه الأمثلهمدخليه القصد، و يلتزم بعدم الأمر بالمقدمه إلا مع القصد.

و يردّه مضافا إلى ما عرفناك به سابقا، أنّ الوجدان شاهد بصره العقاب على المقدمات المبعوضه ذاتا حتى لو كان عازما على الإطاعه وقت الإتيان، و يرى له بعده العصيان، فراجع وجدانك و أنصف.

و غيره (٥) من مشايخنا (٦) كان يلتزم بأشدّيه العقاب على ترك الواجب الأصلي فيعود إليه السؤال عن سبب أشدّيته، و كيف يكون الإتيان بواجبات

ص: ٢٦٣

١- ١) غادره: تركه و بقّاه، و مثلها فى المعنى أغدره. (مجد الدين).

٢- ٢) العين. (مجد الدين).

٣- ٣) هو الألم الذى يقوم الإنسان و يقعد من شدّته. (منه ره).

٤- ٤) السليم: اللديغ، و بالفارسيه: (ما مار كزيده) و هو بهذا المعنى مراد فى هذا المقام، و يحتمل أن يكون المراد الجزع الذى أشفى على المهلكه. (مجد الدين)

٥- ٥) منصوب لكونه معطوفا على السيد الأستاذ. (مجد الدين)

٦- ٦) صاحب الكفايه طاب ثراه. (مجد الدين).

متعدّده و امتثال أوامر عديده سببا لأشديّ العقاب على معصيه واحده بدلا عن أن يكون سببا لتخفيفه، أو ليس الوجدان أعدل شاهد على أنّ تلك المقدمات باقيه على حالها من عدم المصلحه و تمام المفسده و المبعوضيه إذا لم يترتب عليه المقصود؟ و أنت- أعزّك الله- إذا تأملت في هذه الأمثله و ضمنت إليها ما لا- يحصى من أمثالها عرفت أن لا- مناص عنها إلّا بمصادمه الوجدان، و مكابره العيان، و الخروج عن مذاهب الحكمة الحقه إلى السفسطه المموّهه، و أيّ عاقل يحكم على المستطيع الّذى يخرج إلى حانوت خمّار واقع في طريق القافله ليشرب الخمر و يرتكب ضروبا من الكبائر بأنه يفعل الواجب في قطع الطريق، أو أنّ أهل الشام و أهل الكوفه لَمَّا خرجوا إلى صفّين

(١)(٢)، و إلى الطّف (٣) لقتال الإمامين (٤) كان سفرهم سفر طاعه (٥) يجب عليهم القصر في الصلاه لا الإتمام لأنّ (٦) الجهاد مع الإمام و الدفاع عنه واجب، و مقدّمته واجبه مطلقا؟! (٧).

هذا و عهدى بمجلس حافل اجتمعت فيه بخدمه الشيخ الأستاذ صاحب الكفايه- طاب ثراه- و أنا إذ ذاك غلام قد بقل خدّى أو كاد، فجرى حديث هذه المسأله و كان من أشدّ المنكرين للمقدّمه الموصله، و بعد بحث طويل أوردت عليه أمثال هذه الأمثله فلم يكن جوابه إلّا قوله: إنّ معك الوجدان، و معى

ص: ٢٦٤

١- ١) إشاره إلى الحرب التى وقعت بين أمير المؤمنين على بن أبى طالب صلوات الله عليه و معاويه بن أبى سفيان لعنه الله عليه، و كانت بدايه هذه الوقعه فى سنه ست و ثلاثين من الهجره المقدّسه، و لشهره هذه الوقعه المبكيه لا نزيد على ما ذكرناه. (مجد الدين)

٢- ٢) إنه اسم مكان وقع فيه الحرب. (مجد الدين).

٣- ٣) كربلاء. (مجد الدين)

٤- ٤) على بن أبى طالب، و ابنه الحسين صلوات الله عليهما. (مجد الدين)

٥- ٥) على بعض الوجوه فى سفر الحرام. (منه رحمه الله)

٦- ٦) دليل لكون سفرهم سفر طاعه... إلى آخره. (مجد الدين)

٧- ٧) سواء كانت موصله أو لا. (مجد الدين)

البرهان، فقلت: إنَّ أقصى مدارج العلم أن تنتهي مسائله إلى الوجدان، فإذا سلمته و عجزت عن الجواب -و لا أعجز إن شاء الله- فليس البرهان إلا شبههفى مقابله البدهاه، فسكت رحمه الله و لم ينبس بينت شفه، و اشتهر بين أهل النَّظر أمر هذه المناظره.

الحكومه بين الفريقين

و إنى أرى أنَّ كلاً من الفريقين قد أصاب شاكله الصواب فى دعوى الوجدان، و فى حصول الغرض، و عدم حصوله، إذ الغرض غرضان، غرض فى كل مقدّمه مقدّمه، و هذا لا شك فى حصوله بمجرد إتيانها من غير توقف على غيرها، و يدل عليه جميع ما عرفت فى تقرّبه. و غرض يتعلّق بمجموع المقدمات، و الغرض الأول تابع للثانى، كما أنَّ الثانى تابع للغرض الأصلى الذى هو الواجب الأصلى فيتعلّق الغرض أوّلاً بالواجب الأصلى، فيدعو إلى الإتيان بجميع المقدمات، لأنَّ الواجب لا يحصل إلاّ به.

و الغرض الثانى يدعو إلى إتيان كل مقدمه مقدمه لأنَّ المجموع لا يحصل إلاّ بها، فيريد كلاً منها، ليحصل الإمكان من ناحيتها، و يريد المجموع ليحصل به الوجود.

و إن شئت قلت: الغرض من المقدمه الواحده وجود الكل و من وجود الكل وجود الواجب الأصلى، فالغرض غرضان غرض فى كل مقدمه مقدمه أعنى الإمكان من جهتها وحدها، و هو يحصل بإتيانها كما ادّعاها منكر الموصله، و غرض فى الكل و هو الوجود، فيجتمع الغرضان معا مع وجود ذى المقدمه و ينتفى الأول إذا انتفى الثانى، و لا يبقى غرض فيها مع الانفراد.

و الأغراض المترتبة الكثيره غير عزيزه، فالإنسان يريد الدراهم لشراء الأرض، و شراء الأرض للزرع، و الزرع للثمر، فإذا فرض عدم ترتب الثمر، انتفت الثمره من جميع تلك المقدمات، و توجد جميعا بوجودها.

و يوضح ما قلناه ملاحظه الواجبات النفسيه، فإن الغرض قد يتعلق بالمركب من عدّه أجزاء، و يسرى ذلك الغرض إلى كلّ جزء جزء في حال الانضمام، و يختلف الغرضان، إذ الغرض من الجزء حصول الكل، و من الكل الفائدة المترتبه عليه، و الأول تابع للثاني بمعنى لغويته، و عدم تعلق الأمر به لو لا الغرض الأول، بل ربّما يكون مبغوضا في لحاظ الانفراد كما يظهر من ملاحظه المعاجين المركبه من الأجزاء السميّه و الدرايقه (١).

و لا فرق بين الواجبات النفسيه و الغيريه من هذه الجبهه إلا اختلاف نوع الفائدة، و هو غير فارق في المقام.

و مع انتفاء الغرض ينتفى الأمر قطعاً انتفاء المعلول بانتفاء علته، و قد تنبّه لذلك مقرّر الشيخ-طاب ثراه- فقال ما نصّه:

«فإن قلت: مراده (٢) من شرط الوجود ما هو شرط لوجود الواجب على صفها لوجوب، كما يظهر ذلك بملاحظه وجود الأجزاء الواجبه في الصلاه، فإن شرط وجود الجزء على وجه الوجوب لحوق الأجزاء الأخر به، فكما أنّ (الحمد) لا يجزى عمّا هو الواجب منه ما لم تلحقه الأجزاء اللاحقه، فكذلك المقدمه لا تقع على صفه الوجوب ما لم يترتب عليها الغير، فهو شرط لوقوعها على هذه الصفه، لا شرط لوجودها حتى يدور، و لا لوجوبها حتى يكون متضح الفساد.

قلت: نعم ينبغي حمل كلامه (٣) عليه».

ص: ٢٦٦

١- ١) أي الترياق. (مجد الدين)

٢- ٢) أي مراد صاحب الفصول. (مجد الدين)

٣- ٣) أي كلام صاحب الفصول على المذكور. (مجد الدين)

ثم أجاب عنه بأنّ الحال في الأجزاء ليس بأوضح منها في المقدمات و التزم بسقوط الأمر المتعلق بكلّ جزء بعد الإتيان به (١)، و بينه بما يقرب من بيان الشيخ الأ-عظم في مسأله استصحاب الصّحه من أن الجزء باق على وجوبه لأنّ ما وقع على صفه يمتنع زوالها عنه، و بطلانه لفقد شرط آخر كالموالاه، أو لمانع كالحدث لا يوجب فساد الجزء المأتي به (٢)، و ليس هنا محل بيان هذا البحث، و تعرفه إن شاء الله في مسأله الاستصحاب.

و يكفي هناك (٣) أن نقول: إنّ صّحه الجزء إذا لم يلحقه سائر الأجزاء صّحه تأهليه، بمعنى أنه لو انضمت إليه لكان محصّياً لا لغرض، و أنا الضمين بأنّ الصّحه بهذا المعنى لا- ينكرها القائل بالموصله، و مثل هذا التأهيل يمكن فرضه في نفس مفهوم المقدمه، فيقال: لو لا الجبل العظيم في الطريق لكان السير فيه مقدّمه للوصول إلى ميقات الحج، و لو لا هزال هذه الناقه لكان السير عليها مقدّمه للوصول إليه، و لقد تشيع شطر هذا الرّجل.

و الحمد لله على أمرين: براءه صاحب الفصول ممّا احتمله أوّلا- في كلامه من كون الإيصال شرطاً لوجود المقدمه أو في وجوبها، و من اعترافه بكون الوجوب شأنيّاً لا فعليّاً.

و فذلكه المقام أنّ بهذا الجمع الذي عرّفناك تحلّ هذه المعضله، و تكون النتيجة هو القول بخصوص الموصله.

و يظهر مراد السيد الأستاذ من قوله: إنّ المقدمه واجبه في لحاظ الإيصال لا بقيد الإيصال، و تبين جليّه الحال فيما نقله المقرّر عن الشيخ (٤)، من أن القول

ص: ٢٦٧

١-١) مطارح الأنظار: ٧٦.

٢-٢) فرائد الأصول: ٣٨٩ و ٣٩٠.

٣-٣) أي في مسأله الاستصحاب. (مجد الدين)

٤-٤) الشيخ مرتضى الأنصاري. (مجد الدين).

بالموصله إمّا إنكار لوجوب المقدمه، أو قول بوجوب العله التامه (١)، و لا بدّ أن يسرى منها إلى جميع المقدمات، و تكون النتيجة هو القول المشهور، لأننا نختار الثاني، و نقول بالسرايه، لكن بالمعنى الذى عرفت لا بالمعنى الذى فهمه المقرّر، فأطال القول و أسهب (٢)، بل تجاوز الحدّ، و لم يحسن الأدب، فإن كان مراد المشهور بالسرايه ما عرّفناك فالحمد لله على الوفاق.

و إن شئت زياده توضيح لما قلناه- و لا أخالك فى حاجه إليها- فعليك بقياس الإراده التشريعيه بالتكوينيّه بعد التأمل فيما سلف من أن الإرادتين متحدتان بحسب الحقيقه و متعلقهما واحد، لا- فرق بينهما إلاّ توسط فعل الغير فى وقوع الفعل المطلوب دون الثانيه، فمن أمر عبده بضرب عدوّه كمن باشر ضربه بيده، و كلاهما يريد للضرب و فاعل له، و لكن هذا ضارب بيده و ذاك بيد عبده.

ثم راجع نفسك فيما تزاوله من أعمالك و سوف تجدها، إذا أردت نيل درهغاليه كيف تكابد مشقّه الأسفار، و تجوب لطلبها البرارى، و تغوص البحار، و ترى الصلاح فى كل مقدّمه من مقدمات الوصول إليها، إذا علمت بأنها سوف يجتمع، و يترتب عليها الوصول إليها، بخلاف ما إذا علمت خلاف ذلك، فإنك لا تجدها تتحرك و لو خطوه نحو واحده منها، لأنها لا ترى مصلحه فيها، و أمر الغير إحدى مقدمات وقوع الفعل، فلا بدّ أن يكون الحال فيه كالحال فى سائرهما.

فحقّ- إذن- للعلامه- العمّ- أن يقول: «لا- يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج و أريد المسير العدى يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لا يتوصّل به إليه، بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك، كما أنها

ص: ٢٤٨

١- ١) مطارح الأنظار: ٧٧.

٢- ٢) أسهب: أى أكثر الكلام. (مجد الدين)

قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصل به إليه» (١) انتهى المقصود من كلامه الآن.

وقد ركب المتأخرون عنه كلَّ صعب و ذلول في طلب الاعتراض عليه، و في مقدّماتهم الفاضل المقرّر، و ما ظفرت أكفهم بغير مقابله هذه الضرور والواضح بدعوى ضروره حصول الإمكان من جهه المقدمه و لو كانت غير موصله، و قد عرفت في الحكومه السابقه أنها حقّ، و لكن الإمكان إنما يكون مطلوباً إذا ترتب عليه الغير و إلاّ- فما يصنع الأمر به، و ما ذا غرضه فيه، و يا حبذا الإمكان لو كان يبرئ عله أو يروى غله.

نعم يكون الإمكان من جهه واحده مطلوباً إذا ترتبت المقدمات، و حصل الإمكان من جميع الجهات، و هذا معنى ترتب الواجب عليه.

و من الطريف أنّ الأستاذ- طاب ثراه- أنكر هذه الضروره، و رماها بالمجازفه أو لا- ثم لم يلبث حتى قاداته السليقه المستقيمه و الفطره السليمه إلى الإذعان بها، بل زاد على ما ادّعاه صاحب الفصول، فقال و هذا نصه:

«نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسى في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى من دون دخل لها في ذلك أصلاً، بل كان بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره، و جاز للأمر أن يصرّح بحصول هذا المطلوب في إحداهما و عدم حصوله في الأخرى، بل من حيث إنّ الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، و إنما كان الواجب الغيرى ملحوظاً إجمالاً- بتبعه كما يأتى أنّ وجوب المقدمه على الملازمه تبعى، جاز في صوره عدم حصول المطلوب النفسى التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً، لعدم التفتات إلى ما حصل من المقدمه، فضلاً عن كونها مطلوبه، كما جاز التصريح بحصول الغيرى، مع عدم فائدته لو التفت إليها» (٢)

ص: ٢٦٩

١- ١) الفصول الغرويه: ٨٦.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١١٨-١١٩.

انتهى.

فتراه قد صرّح بجواز التصريح بما ادّعيناه بعد ما زاد عليه عدم الالتفات إلى ما حصل، ولا ينافيه قوله: كما جاز التصريح إلى آخره، لأنّ حصول الغيرى فى الجملة مع عدم الفائدة ممّا لا ننكره، فتذكّر ما سبق فى الحكومه، و قد عرضت ذلك على غير واحد ممّن يدعى الإحاطه بحقائق الكفايه، فلم يك عندهم سوى حمل الجواز على المجاز، و أنا أحاشى هذا الأستاذ من التمسك بمسامحه لفظيه فى مسأله عقليه محضه.

و خير من ذلك أن يقال: إنّ مراده التفصيل بين صورتى الالتفات و بين عدمه فيخصّ التجويز بالثانى، و لا يرد عليه حينئذ سوى الخروج عن مدعى صاحب الفصول.

ثم إنّه ممّن يرى عدم سقوط الأمر بإتيان المأمور به إذا لم يحصل الغرض منه، و يقول ببقائه ما بقى الغرض، كما سبق فى مسأله قصد القربه، و هنا قد صرّح بعدم الفائدة فى حصول الغيرى مع عدم الإيصال فهلا قال بمثله فى المقام، و كفانا مؤثونه النقض و الإبرام.

و قال- بعد ما تقدّم نقله بعدّه سطور- ما لفظه: «لا شهاده على الاعتبار فى صحّه منع المولى عن مقدّماته بأنحائها إلاّ فيما إذا رتبّ عليه الواجب لو سلّم ضروره أنه و إن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصله إلاّ- أنه ليس لأجل الاختصاص بها فى باب المقدمه، بل لأجل المنع عن غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب هاهنا كما لا يخفى.

مع أنّ فى صحه المنع عنه نظرا، وجهه: أنه يلزم أن لا- يكون ترك الواجب حينئذ مخالفه و عصيانا، لعدم التمكّن شرعا منه، لاختصاص جواز مقدّمته بصوره الإتيان به، و بالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصّا بصوره الإتيان،

لاختصاص جواز المقدمه بها و هو محال، فإنه يكون من طلب الحاصل المحال» (١) .

أقول: استدلال صاحب الفصول مبنى على جواز تصريح الأمر بعدم إرادته غير الموصلة من المقدمات، لا على المنع منها، فكأن هذا الكلام جملة مستقله عنه، و جواب عن اعتراض مقدر، و أيًا كان فهو حق (٢)، و لا بد لك من تسليمه بعدما مرّ عليك من أمثله ذلك في طيّ الحكومه بين الفريقين.

ثم نقول: إن المنع عن غير الموصلة منها إن كان لجهه خارجيه كما في الفرد المحرّم من المقدمات فهو خارج عن محلّ البحث قطعاً، و قد أشار إليه فيما تركنا نقله من كلامه. و إن كان لعدم الإيصال يرد عليه جميع ما أورده على التقييد بالموصلة، من وجود ملاك الوجوب في مطلق المقدمه، فكيف يجوز له المنع مع اتحاد المناط.

و أيضا إن كان تقييد وجوب المقدمه بالإيصال ممتنعاً لتأخره رتبته، و لم يعقل تنوع المقدمه به - كما هو الحق، و قد مرّ بيانه - فكذلك تقييد الحرام بغير الموصلة، و إن جاز تقييد الحرام بغير الموصلة فليجز تقييد الواجب بالموصلة.

هذا، على أنّ المنع عن جميع المقدمات إلاّ الموصلة عبارته ثانيه عن تقييد الواجب بالموصلة، إذ لا فرق بحسب الواقع بين قوله: يجب الإتيان بخصوص الموصلة، و بين قوله: لا تأت بغيرها.

و بالجملة تسليم هذا المنع تسليم للقول بالموصلة، و ذهاب إليه من طريق بعيد، و تعبير عنه بما يشبه الأحجيه و الإلغاز.

و أما ما قرره في آخر كلامه من لزوم اختصاص الإيجاب بصوره الإتيان به، و انتهائه إلى طلب الحاصل، ففيه أنّ القائل بوجوب خصوص الموصلة لا يرى الإيجاب مختصاً بهذه الصوره، بل يرى ذلك بديهى الفساد - كما مرّ - وإنما

(١) كفايه الأصول: ١٢٠.

(٢) أى جواز تصريح الأمر على المنع من المقدمات الباقية. (مجد الدين).

ص: ٢٧١

يرى اختصاص مصداق الواجب بها، و للمكلف القدره فى كلّ مقدّمه على أن يوجد لها بصفه الوجوب بأن يأتى بالواجب بعد إتيانها، و أن يأتى بها بخلاف ذلك، فإذا كان قادرا على الواجب، و عالما بقدرته صحّ تكليفه لحصول شرط التكليف بوجود الاختيار، و القدره على الفعل و الترك معا، و أين هذا من طلب الحاصل المحال؟ نعم لو كان الجواز مشروطا بنفس الاختيار كان أمرا بما لا بدّ من وجوده، و لزم المحال. هذا، و قد توهم جماعه منهم هذا الأستاذ، أن منشأ توهم صاحب الفصول خلطه بين الجبهه التقيديّه و التعليليه (١).

و لا- أدرى كيف يصحّ نسبه هذا الخلط بل الخبط إلى مثله و هو القائل فى بيان الفرق بين قسمى الواجب الغيرى و النفسى ما نصّه:

«المطلوب من المكلف فى الواجب الغيرى إنما هو إيجاد للتوصيل به إلى غيره، على أن يكون التوصيل به إليه مطلوبا منه و إن كان حاملا- على الطلب أيضا، و المطلوب فى الواجب النفسى إيجاد فقط، و التوصل به إلى أمر آخر أو حصوله إن كان مطلوبا فهو أمر خارج فى كونه مطلوبا منه، و إنما هو حامل على الطلب» إلى آخره (٢).

و الغرض من نقل هذا الكلام تنبيه الناظر فيه إلى أنه- طاب ثراه- لم يغفل عن الفرق بين جهتى التعليل و التقييد، بل صرح باجتماعهما فى الواجب الغيرى، و جعل هذا الاجتماع هو الفارق بين قسيميه، و صرح بإمكان وجود الجبهه التعليليه فى الواجب النفسى، فكيف ينسب إليه الخلط بينهما؟!

ص: ٢٧٢

١- ١) كفايه الأصول: ١٢٠.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ٨٠-٨١.

و إن كان ثمّه خلط فهو لمنكرى مقالته، حيث خلطوا بين الغرض الأولى و الثانوى، أو بين الغرض من الشىء فى حدّ ذاته، و بين الغرض منه فى حال اجتماعه مع غيره بالبيان الذى عرفته.

على أنّ لقائل أن يقول: إنّ الحاكم بوجوب المقدمه هو العقل، و ليس فى أحكامه تعليل إلاّ و هو راجع إلى التقييد، فإذا اعترف المخالف بأنّ المناط فى حكم العقل الإيصال الفعلى لا الشائى فلا بدّ له من الاعتراف بالتقييد به، فليتأمل.

و لعلّ لذلك قال فى الفصول: «إنّ وجوب المقدمه لَمّا كان من باب الملازمهالعقلية فالعقل لا يدلّ عليه زائدا على القدر المذكور» (١).

و أورد عليه الأستاذ البارع (٢) فى البدائع، بقوله: «المسأله عقليه، و المسألهالعقلية منوطه بمناط منقح عند العقل فلا بدّ من النّظر فى مناط حكم العقل، و أنه ما ذا يقتضى؟ فما ذكره من عدم حكم العقل بوجوب غير الموصله من غير أن يبيّن مناط حكم العقل خروج عن دأب المحصّلين، إذ المشاجره فى المقام تنتهى إلى أنّ مناط حكم العقل هل هو موجود فى مطلق المقدمه، أو مختص بالموصله؟» (٣) إلى آخره.

و أقول عذرا: أيها الأستاذ! فصاحب الفصول لم يخرج عن مرسومك الشريف الذى جعلت خلافه خروجا عن دأب المحصّلين، بل بيّن مناط حكم العقل فقال: «حيث إنّ المطلوب من المقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التوصل إليه و حصوله معتبرا فى مطلوبيّتها فلا تكون

ص: ٢٧٣

١-١) الفصول الغرويه: ٨٦.

٢-٢) الشيخ حبيب الله الرشتى أستاذ الجّد العلامه أعلى الله مقامه. (مجد الدين)

٣-٣) بدائع الأفكار: ٣٣٩.

مطلوبه إذا انفكت عنه» (١) وقد نقله هذا الأستاذ (٢)، ولا أدري كيف غفل عنه، فخرج بذلك عن دأب المحققين وهو شيخهم إذا حاولوا الاعتراض. وخاتمه القول: أن كلام صاحب الفصول ليس فيه ما يؤخذ به، و ينتقد عليه إلا تعبيره في بعض كلامه عن اعتبار الإيصال بلفظ التقييد، ولعله من باب المسامحة. وقد عبّر عنه في أكثر كلامه بلفظ الاعتبار والإناطة، وأما أصل المدعى فهو الحقّ المذى يجب به الإذعان بحكم العدلين: الوجدان والبرهان، وقد أزحت -والفضل لله تعالى- عنه كلّ شبهة وريبه، وتركته أجلى من مرآه الغريبه٢ وإن قال الفاضل المقرّر: «وضوح فساد هذه المقالة بمكان لا نقدر على تصور ما أفاده، فضلا عن التصديق به، فنحن بمغزل عن ذلك بمراحل» (٣). ولو لا -مخافه الوقوع فيما نعيته عليه من مخالفه سنه الآداب، لقلت: إن هذا الفاضل مأخوذ بإقراره، ومعذور في إنكاره، ولكنى أعوذ بالله من أن تأخذنى سوره حميه الجاهليه فأمتطى غارب العصبية. وأما ما يترتب على هذا الأصل و يمتاز فيه القولان فقد ذكر الإمامان -الجدّ والعم- عدّه أمور، أهمّها أمران: أوّلهما: ما سبقت الإشارة إليه من جواز المقدمه المحرّمه للواجب الأهمّ مطلقا ترتّب عليه الواجب أم لا، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمه،

ص: ٢٧٤

١-١) الفصول الغرويّه: ٨٦.

٢-٢) كفايه الأصول: ١١٨.

٣-٣) الأنسب أن تكون الشهاده مكان الحكم، أعنى بشهادة العدلين بدل بحكم العدلين، كما لا يخفى. (مجد الدين).

و تخصيصه بما يترتب عليه بناء على تخصيص الوجوب بالموصله.

و ثانيهما: ما يأتي في المسأله الآتيه-إن شاء الله-من تصحيح العباده إذا كانت ضدًا للواجب (١).

و أما ما نسب إلى صاحب المعالم (٢) من اعتباره قصد الإيصال في وجوب المقدمه، و ما يوجد في كلامه من الحكم بعدم وجوب المقدمه مع عدم الداعى إلى فعل الواجب، أو وجود الصارف عنه (٣)، فينبغى حمل جميع ذلك على اعتبار نفس الإيصال، و النسبه بين جميع ذلك و بين الإيصال و إن كانت عموماً من وجه و لكن لما كان الغالب ملازمه القصد مع ترتب الواجب و عدمه مع عدم الداعى أو وجود الصارف حتى أنه لا يقع الانفكاك بينهما إلا نادراً عبر رحمه الله عن اعتبار الإيصال بهذه العناوين، و في المسأله الآتيه-إن شاء الله-مزيد توضيح لذلك.

وجوب المقدمه قبل وجوب ذبيها

بناء على ما سمعته من أنّ وجوب المقدمه غيرى ينبغى أن يتأخر عن

ص: ٢٧٥

١-١) هدايه المسترشدين: ٢١٩، الفصول الغرويه: ٩٥.

٢-٢) هو شيخ الإسلام و المسلمين و آيه الله في الأرضين، جمال المله و الحق و الدين، أبو منصور حسن بن زين الدين الشهيد الثانى، صاحب التصانيف المعروفه المشهوره، منها: كتاب منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسان. اقتصر-طاب ثراه-فى هذا الكتاب على ذكر هذين النوعين-أعنى الصحيح و الحسن-من الأخبار نظير كتاب الدرر و المرجان و هو تأليف العلامة فى ذلك المعنى. و لقد رأيت المجلد الأول من منتقى الجمان، و هو موجود عندنا الآن. و منها: كتاب معالم الدين و ملاذ المجتهدين، خرجت منه مقدمته المشهوره المتداوله بين أهل العلم و شطر من الطهاره و غير ذلك من المصنّفات. تولد-قدّس سرّه-سنه ٩٥٩، و توفّى سنه ١٠١١، فكان عمره الشريف اثنين و خمسين سنه. فنسأل الله أن يجزيه عنّا أفضل جزاء المحسنين. (مجد الدين).

٣-٣) معالم الدين: ٧١.

وجوب ذى مقدمتها تأخر المعلول عن العلة، والتابع عن المتبوع، فلا يعقل تقدمها عليه، ولذا وقع الإشكال فى موارد يوهم خلاف ذلك، كوجوب الغسل قبل طلوع الفجر من يوم الصوم، ووجوب السير إلى الحج على النائي قبل هلال شهره، و إلى الجمعه قبل ظهرها، ووجوب حفظ الماء على المحدث العالم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت -على ما قيل- إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع، و من هذا القبيل كل مقدمه لا- يسعها وقت الواجب المطلق، أو تلزم مقارنتها لأول أجزائه، وقد ذكر للتخلص عن هذا الإشكال وجوه: أولها: ما نسبته جماعة أولهم الفاضل المقرّر، إلى العلامة-الجدّ- ولخصه بقوله: «إنّ وجوب الإتيان بهذه المقدمات ليس من حيث استلزام وجوب ذيها، كما هو المراد بوجوب المقدمه، بل وجوبها نفسى و إن كانت المصلحه فى وجوبها النفسى إمكان التوصل بها إلى ذيها.

قال، فيما حكى عنه: إن فسّر الوجوب الغيرى بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجوب غيره، و حاصلا من جهة حصوله من غير أن يكون له مطلوب يهب حسب ذاته، بل تكون مطلوبيته لأجل مطلوبيه غيره- لم يتعلّق وجوبه الغيرى قبل حصول الوجوب النفسى للغير، لتفرّع حصوله على حصوله، و تقوّمه به و إن تعلّق به أمر أصلى.

و إن فسّر الوجوب الغيرى بما لا- تكون المصلحه الداعيه إلى وجوبه حاصله فى نفسه، بل يكون تعلّق الطلب به لأجل مصلحه تحصل بفعل غيره لا- يجوز تفويت المكلف لها، فيجب عليه ذلك ليتمكن من إتيانه بذلك الغير- أمكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها، لا- من جهة الأمر الذى يتعلّق بذيها، بل بأمر أصلى يتعلّق به، و تكون الحكمة الباعثه على تعلّق الطلب به تحصيل الفائدة

المرتبه على فعل آخر، يكون ذلك الفعل موصلاً إليه إن بقي المكلف على حال يصحّ تعلق التكليف به عند حضور وقته، وقضيّه ذلك استحقاق المكلف للعقاب عند تركه لكن عدّ ذلك من الوجوب الغيري محلّ تأمل، بل لا يبعد كونه من الوجوب النفسى» (١).

ثم أورد عليه الفاضل المقرّر، بقوله: «و فيه إنّ الوجوب الغيري على التفسير الثانى إمّا أن يكون من لوازم نفس المقدميه و وجوبها كأن يكون وجوب ذى المقدمه يلازم هذا النحو من الوجوب فى المقدمه، وإما أن لا يكون هذا النحو من الوجوب من لوازم وجوب ذىها. فعلى الأول لا وجه لاختصاص ذلك ببعض المقدمات بعد استوائها فيما هو المناط للوجوب.

و على الثانى فلا- مدخل له فى المقام، إذ الإشكال ناش من جهه وجوبها الغيري على التفسير الأول، و التزام الوجوب النفسى لا يدفع الإشكال الناشئ من جهه الغير» (٢) انتهى كلامه. أقول: على ما وقع له من التحريف فى النقل، لا- النسبه على إطلاقها ثابتة إليه، و لا الاعتراض وارد عليه.

أما الأول (٣) فلأنه- طاب ثراه- لم يقل بهذا النحو من الوجوب النفسى فى جميع المقدمات المذكوره، بل قال به فى خصوص ما دلّ الدليل على كون الوقت شرطاً فى وجوبه و وجوده معاً، كالوضوء للصلاه اليوميه، و حكم فى غيره بأنّ الوجوب فيه من الغيري المحض، و أنّ الوقت ظرف للفعل، و جعل الوجوب فى ذى مقدمته من قبيل الوجوب الذى سّماه أخوه- البارع- بالوجوب المعلق،

ص: ٢٧٧

١- ١) مطارج الأنظار: ٥٠، و انظر هدايه المسترشدين: ٢١٧.

٢- ٢) مطارج الأنظار: ٥١.

٣- ٣) أى قوله: «و لا النسبه على إطلاقها ثابتة إليه». لا «التحريف»، (مجد الدين).

و قد سبق بيانه فى تقسيمات الواجب.

و نزيدك إيضاها لذلك بنقل بعض كلامه، قال-بعد بيان أقسام الواجب-ما نصّه:

«إذا لم يكن الوقت شرطاً فى وجوب الفعل، بل كان شرطاً فى وجوده كما هو الحال فى الحج بالنسبة إلى وقته، فلا إشكال فى وجوب المقدّمه قبل حضور الزمان المضروب له، بناء على القول بوجوب المقدّمه، سواء وسع الوقت لمقدّمات الفعل أو لم يسعه و ليس ذلك حينئذ من مسائلنا، إذ ليس ذلك من تقدّم وجوب المقدّمه على ذيها.

و من ذلك أيضا وجوب غسل الجنابه فى الليل للصوم الواجب، إذ الظاهر كون النهار محلاً لوقوع الصوم، لا شرطاً فى وجوبه، كما فى الصلاه اليوميه بالنسبه إلى أوقاتها، حيث دلّ الدليل على كون الوقت شرطاً فى وجوبها و صحّتها» (1) انتهى.

و هذا الكلام و غيره مما تركنا نقله حذار الإطناب صريح فى أنه لا يقول بالوجوب النفسى إلا فيما دلّ الدليل على عدم تقدّم الوجوب على وقت الفعل، فكيف نسب إليه القول به فى جميع المقدّمات المذكوره.

و منه يظهر عدم ورود ما اعترضه عليه، بل عدم محضّ له لأنه صريح فى التزامه بأنّ الوجوب فى المقدّمات المشروط وجوبها بالوقت ليس ناشئاً عن وجوب الغير، فإذن أىّ موقع لقول المعترض: «و التزام الوجوب النفسى لا يدفع الإشكال الناشئ من جهه الغير» (2) بل و أىّ موقع لما احتمله فى كلامه من كون هذا النحو من الوجوب للمقدّمه من لوازم وجوب ذيها، و لما اعترض عليه من

ص: ٢٧٨

١-١) هدايه المسترشدين: ٢١٨.

٢-٢) بصيغه المعلوم ليكون فاعله الفاضل المقرّر، و يحتمل أن يكون بصيغه المجهول. (مجد الدين). ٢. مطارح الأنظار: ٥١.

عدم الوجه للاختصاص ببعض المقدمات حينئذ؟ وما نشأ جميع ذلك إلا من الذهول عن مراد هذا الإمام.

وقد اتضح للمتأمل في ما نقلنا من كلامه، وفيما ذكرته في شرحه أنه -طاب ثراه- يجعل الوجوب في جميع هذه الموارد من قبيل المعلق، إلا فيما دلّ الدليل على عدم الوجوب قبل وقت الفعل، فإنه يجعله من الوجوب النفسى.

ولا -بدّ لصاحب الفصول من غضّ الطرف عن الوجوب التعليقى فيه، والقول بالوجوب النفسى أو بغيره، وهب إنه قد أتى له القول بوجوب الغسل قبل الفجر، فكيف يمكنه الالتزام بتقدّم وجوب الوضوء للصلاة، أو حفظ الماء له قبل الوقت، مع قولهم عليهم السلام: «إذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلاة» (1) الدالّ على عدم وجوب الوضوء قبل وقت الصلاة.

فتلخص ممّا عرّفناك به أنه -طاب ثراه- يقول بالوجوب النفسى المطلوب للغير في بعض هذه الموارد، وبالوجوب التعليقى في بعض.

أمّا بيان الأول منهما فقد سبق في أوائل بحث المقدمه، وتصحيح هذه الموارد به فلا شىء فيه، إلا أنه يلزم منه عدم العقاب على ترك الصلاة، بل على ترك المقدمه، وهو بعيد.

ولا -يخفى أنّ هذا الاستبعاد يهون خطبه قلّه الموارد التى لا -يمكن التخلّص فيها إلا به، إذ لا أعرف الآن منها إلا وجوب حفظ الماء قبل وقت الصلاة، وهذا على أنه لم يتحقّق الإجماع فيه، ولم يتّضح الدليل عليه لا يصعب الالتزام باللائم المذكور فيه، إذ الوضوء له بدل شرعى تصحّ الصلاة به، ولا يصدق تركها معه.

اللهم إلا أن يفرض معه عدم التمكن من الصعيد أيضا، وهو فرض نادر

ص: ٢٧٩

جدًّا، والالتزام به في مثل هذا الفرض البعيد أمر هين، وكذلك وجوب السير إلى صلاه الجمعة قبل الوقت، إذ الظهر بدل عنها.

و أما بيان الثانى منهما أعنى الوجوب التعليقى فقد سبق أيضا بعض القول فيه، و يأتيك تمامه قريبا إن شاء الله تعالى الوجه الثانى: ما أفاده الشيخ الأعظم، و إليه يرجع ما اختاره السيد الأستاذ- طاب ثراه- و حاصله بعد تلخيصه و توضيحه:

«أن الحاكم بوجوب المقدمه هو العقل، و لا شك في أنه يقضى بلزوم تحصيل مقدمات الواجب المشروط قبل حصول شرطه إذا علم بحصول الشرط فيما بعد، و عدم قدرته على المقدمه عنده، إذ لا يفرق العقل بين أجزاء الزمان بعد العلم بالتكليف في الزمان الآتى لا محاله في وجوب المقدمه، كما يكشف عن ذلك ملاحظه طريقه العقلاء فإن بناءهم على جواز مؤاخذته من علم بثبوت تكليف عليه في الزمان اللاحق و لم يتهيأ له بترتيب مقدماته مع قدرته عليه حتى طرأ عليه العجز عن الامتثال في وقته، ألا ترى أنه لو قال لعبده: سافر غدا. و كان السفر فيه محتاجا إلى مقدمات يلزم تحصيلها قبله فتركها مع القدره عليها، فعجز لذلك عن المسافره، حكم عليه العقلاء باستحقاق العقاب» هكذا نقله عنه تلميذه العلامة في البدائع (1)، و هو محصّل ما نقله مقرّر درسه، و تعقبه بقوله:

«لا يقال: إنّ الوجوب في الواجب المشروط يتعلّق بالفعل بعد حضور زمانه و وجود الشرط، فليس وجوبه فعليًا، و مع ذلك لا يعقل الوجوب الفعلى للمقدمه، إذ يلزم منه مزيه الفرع على الأصل.

لأننا نقول: إن الواجب صفه منتزعه من الفعل الواجب الذى تعلّق به الطلب في نظر الطالب، و بعد تحقق الطلب- كما هو المفروض- لا وجه لعدم

ص: ٢٨٠

١-١) بدائع الأفكار: ٣١٧.

اتصاف ذلك الفعل بالوجوب، لوجوب ما هو المناط في انتزاعه عن محله» (١).

و حاصل هذا الجواب على اختلاف عبارات الذاهبين إليه، و إسهابهم في بيانه: أنّ الطلب المشروط بشىء لا يوجب تحصيل ذلك الشىء - كما سبق بيانه - ولكن بعد العلم بحصوله له يؤثر في المكلف، و يلزمه بإيجاد المقدمات، مقدّمه كانت على وقت الفعل أو مقارنه معه.

الوجه الثالث: ما تقدّم نقله عن العلامة - الجدّ - و حرّره أخوه البارع، فقال: «و ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، و ليس منجزاً.

و إلى ما يتعلّق وجوبه به و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، و ليس معلقاً كالصح، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أول زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه، و يتوقف فعله على أمر غير مقدور.

و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط، هو أنّ التوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل» (٢).

ثم أورد على نفسه - بعد كلام له - بما حاصله:

«إنّ التكليف لا بدّ أن يكون مشروطاً ببلوغ المكلف إلى الوقت المذى يصحّ وقوعه منه، و إلّا - لزم التكليف بالمحال، و لا يزم الاشتراط عدم الوجوب قبل البلوغ».

و أجاب عنه بما حاصله: «أنّ الشرط ليس نفس البلوغ، بل كونه ممّن يبلغ ذلك الزمان و نحوه من الاعتبارات اللاحقه بالقياس إليه و هو حاصل فعلاً، و البلوغ كاشف عن وجوده - إلى أن قال - الفرق بين الواجب المعلق و المشروط أنّ الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب، و في المعلق شرط الفعل، فلا

ص: ٢٨١

١ - ١) مطارح الأنظار: ٥٣.

٢ - ٢) الفصول الغرويه: ٧٩.

تكليف فى الأول بالفعل و لا- وجوب قبله، بخلاف الثانى، ففرق- إذن- بين قول القائل: إذا دخل وقت كذا فافعل كذا. و بين قوله: افعل كذا فى وقت كذا.

فإن الأولى جملة شرطية مفادها تعلق الأمر و الإلزام بالمكلف عند دخول الوقت، و هذا قد يقارن وقت الأداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما فى المثال، و قد يتأخر عنه كقولك: إن زارك زيد فى الغداه فزره فى العشى.

و الثانى جملة طلبية مفادها إلزام المكلف بالفعل فى الوقت الآتى.

و حاصل الكلام أنه ينشئ فى الأول طلبا مشروطا حصوله بمجىء الوقت، و فى الثانى ينشئ طلبا حاليا، و المطلوب فعل مقيد به.

و من هذا النوع كل واجب مطلق توقّف وجوده على مقدّمات مقدوره غير حاصله، فإنه يجب قبل وجوب المقدّمات إيجاد الفعل بعد زمن يمكن إيجادها فيه، و إلا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، أو التكليف بما لا يطاق» (١) انتهى.

و أورد عليه بوجه، أعجبها: ما ذكره المقرّر- و تبعه غيره فيه- «من عدم الفرق بين كواشف الطلب من اللفظ، و أنه لا فرق بين أن يجعل الزمان بحسب القواعد النحويّة قيدا للحكم، أو قيدا للفعل، كأنّ الخطب فى الواجب المعلق منحصر فى الفرق بين التعبيرين فأتعب نفسه و ضيّع نفسه (٢) و ملأ- أكثر من صفحتهى عدم الفرق بين العبارتين، و ظنّ أنّ مراده يظهر غايه الظهور فيما لو تجرّد الطلب من الكواشف اللفظية، و ثبت تحقّقه بدليل لئى.

ثم قال: فهل تجد من نفسك فرقا فيما علمت بوجوب شىء فى زمان بين الوجهين؟ كلا، فلا فرق فى محصل المعنى بين قول القائل: إذا دخل وقت كذا

ص: ٢٨٢

١- ١) الفصول الغرويه: ٨٠.

٢- ٢) النقس- بكسر النون- المداد. الصحاح ٣: ٩٨٦، القاموس المحيط ٢: ٢٥٦ (نقس).

ففاعل كذا، و بين قوله:افعل كذا فى وقت كذا» (١) إلى اخر كلامه.

و هذا الفاضل كما ترى قد استراح من حيث تعب غيره.

و منها: أن كل قيد يفرض للمأمور به لا- يخلو من أن يكون داخلا- فى حيز الإرادة و لازما تحصيله، أو خارجا عنها، و الأول هو المطلق، و الثانى هو المشروط، و لا يعقل لهما ثالث كى يثلث به القسمان، و قد سبق بيانه فى بحث أقسام الواجب.

و لا يخفى على المتأمل أن هذا الاعتراض إنما يتجه على صاحب الفصول لو كان المعلق عنده قسيما للقسمين لا قسما لأحدهما و ليس كذلك، بل هو قسم للواجب المطلق، كما صرح به فيما مرّ من كلامه و فيما حذفناه منه، فكيف يورد عليه مثل ذلك، و يقال: إن الواجب عنده ينقسم إلى ثلاثه أقسام: مطلق، و مشروط، و معلق!؟.

و هل هذا الاعتراض إلا- كالاعتراض على من قال بأن الموجود ينقسم إلى واجب و ممكن، و الثانى إلى جوهر و عرض بأنه لا يتصور قسم ثالث للواجب و الممكن و ينعى عليه بأنك جعلت الأقسام ثلاثه؟.

و من الطريف أن المعترضين بهذا الاعتراض هم المجيبون عن الإشكال بالجواب الثانى، و أنت إذا نضيت (٢) عن المعانى ثياب الألفاظ وجدته فى غايها القرب إلى الواجب المعلق، بل وجدته عبارته أخرى.

بيانه: أن الوجوب كسائر الأحكام لا- يعقل فيه- بحسب ذاته- معنى لتقدمه على الوقت، و لا- لمقارنته معه، و المعنى المعقول أن يلاحظ بالنسبه إلى لزوم تحصيل مقدمات الفعل قبل الوقت و عدم لزومه، فما وجب فيه منهما قبل الوقت، عبّر عنه بتقدم الوجوب على وقت الفعل، و ما لم يجب فيه عبّر عنه بمقارنته معه.

و هذا المعنى الذى لا يتصور غيره عبّر عنه صاحب الفصول بتعلق

ص: ٢٨٣

١- (١) مطارح الأنظار: ٥١-٥٢.

٢- (٢) نضا ثوبه. أى: خلعه. الصحاح ٢٥١١: ٦ (نضا).

الوجوب بالمكلف قبل وقت الفعل، وسمّاه بالواجب المعلق.

و عبّر عنه الشيخ و السيد الأستاذ-طاب ثراهما-بلزوم تحصيل مقدمات الواجب المشروط إذا علم حصول شرطه أو بتأثير الإرادة فيها، لدخولها في حيز الإرادة. و عليه أيضا لا بدّ من الالتزام بتقدّم الوجوب، و إلا كيف تجب المقدمه لو ليس وجوبها إلا غيريا تبعا متأخرا عن وجوب ذيها طبعيا تأخر المعلول عن علته، و لهذا اعترف به الفاضل المقرّر، على أنه من ألدّ خصوم الواجب المعلق، و صرح في كلامه-المتقدّم نقله-بأنّ تصاف الفعل به قبل وقته، فلم يبق-إذن-فرق يؤبه به، إلا أنّ هذا يجعل هذا القسم من الواجب من المطلق، و هؤلاء من المشروط.

و لا-شك في أنّ الأول أقرب إلى كلمات القوم، و أبعد من اللوازم البعيده لأنّ مقدمات المشروط خارجه عن حمى النزاع في وجوب المقدمه فهي غير واجبه جماعا كما نقله المقرّر عن جماعه، و اللازم من مقالتهم أن يطرد الحكم في جميع الواجبات المشروطه، فتجب مقدماتها قبل أوانها إذا علم بحصول شروطها، فيجب الغسل ليله أول شعبان لصوم أول يوم من شهر رمضان و السفر مع الرفقه متسكعا (١) في صفر (٢) إذا علم بحصول استطاعه الحج في ذى الحجه، إلى غير ذلك من اللوازم البعيده بل الفاسده ممّا ليس في تعدادها فائده.

و قد تتبه له المقرّر الفاضل، فقال: «إن قلت: ذلك يلازم القول بوجوب جميع المقدمات قبل الوقت مع العلم بعدم تمكنه منها بعد الوقت، مع أنّ الظاهر عدم وجوب بعض المقدمات و إن أدى إلى ترك ذيها».

ص: ٢٨٤

١- ١) حجّ متسكعا: أى: بغير زاد و لا راحله. مجمع البحرين ٤: ٣٤٦ (سكع).

٢- ٢) أى في شهر صفر.

و أجاب عنه بما حاصله: «أنه إذا دلّ الدليل على عدم الوجوب نقول: إن شرط الوجوب فيه هو قدره على ذلك الواجب، و شرائطه في زمان وجوبه، فيكون من الشروط الشرعيّة، و ليس ذلك تخصيصاً لحكم العقل، إذ قدرها المعتبره قدره خاصه بحكم الشرع» (١). أقول: من الظاهر لدى من عرف طريقه الفقهاء، أنّ الأصل عندهم عدم وجوب المقدمات قبل وقت الفعل، و الحكم بسقوط الواجب عن فاقدها في الوقت و إن تمكّن منها قبله و تركها عمداً، و إذا ثبت عندهم خلاف ذلك - و لم يثبت إلا في موارد قليلة لا تبلغ عدد أصابع الكف - عمدوا إلى تأويلها، بل إلى الاقتصار على اللازم فيها، فراجع - إن أحببت - كلماتهم في مسأله الغسل قبل الفجر، تجد المنسوب إلى المشهور عدم الوجوب إلا في آخر وقت يمكن وقوعه فيه.

حتى أنّ الفاضل المقرّر نقل عن الشيخ الأعظم اعتماده على أنّ ما دلّ على وجوب المقدمه لا يدلّ على مزيد من ذلك (٢)، و أوضحه بما زاده خفاء على خفاء، و ضغنا على إباله (٣)، و ظنّي أنّ كلام الشيخ لا يمكن توجيهه إلا على القول بال تعليق، و لو لا مخافه الإطاله لفصّلت القول فيه.

و بالجملة، القول بوجوب مقدمات الواجب المشروط مطلقاً يفتح باباً لا يمكن سدّه، و أيّ فقيه يلتزم بوجوب الكسب على الغلام أوّل يوم بلوغه إذا علم بأنه يولد له ولد بعد خمسين سنه يجب عليه نفقته، أو يوجب عليه شراء الراحله إذا علم بأنه يحصل له من المال فيه بمقدار يستطيع الحجّ به.

ص: ٢٨٥

١ - ١) مطارح الأنظار: ٥٤.

٢ - ٢) مطارح الأنظار: ٥٥.

٣ - ٣) و هو من الأمثال المشهوره. قال في مجمع الأمثال (٤١٩: ١ - ٢٢٠٢): الإباله: الحزمه من الحطب، و الضغث قبضه من حشيش مختلطه الرطب باليابس، و معنى المثل: بئيه على أخرى.

هذا، على أن اللازم من ذلك جواز الوضوء قبل الوقت بتيه الوجوب لمن علم بقاء قدرته إلى بعد الوقت مع أنهم لا يقولون به.

و قد أجابوا عنه بأن الواجب إقدام المكلف بقدرته الموجوده فى الوقت، إذ المصلحه مختصه بالقادر بالوقت، فتأمل فيه فعسى أن يظهر لك المراد منه.

و أما على التعليق، فظاهر أن وجوب المقدمات قبل الوقت تابع لوجود الدليل عليه، فإن وجد فذاك، وإلا فالأصل البراءة عن ذلك الواجب النفسى، كما أنه تابع له فى مقدار الزمان الذى يجب قبله و فى سائر الخصوصيات، لأنه فى الحقيقه من قبيل التوسعه و التضيق فى الواجب النفسى، و هو راجع إلى الشرع لا العقل حتى لا يقبل التخصيص.

هذا، و قد أورد على الواجب المعلق إشكالان آخران:

أولهما: أن الواجب المعلق لا بدّ من رجوعه إلى المشروط، لا شرطه بالوقت المستقبل، فلا تجب مقدّمته، و قد مرّ الجواب فيه فى كلام صاحب الفصول من أن الشرط ليس الوقت، بل الاعتبار المنتزع منه كالتعقيب، و يأتى له مزيد توضيح عند بيان الشرط المتأخر، و يأتيك قريباً أن الوقت ظرف للفعل لا شرط له.

نعم هذا الإشكال ممّا لا مخلص عنه لمن جعل المقام من الواجب المشروطاً بإنكار الواضح من تبعيته وجوب المقدمه.

ثانيهما: أن الطلب و الإيجاب إنما يكون بإزاء الإراده المحرّكه نحو المراد فكما لا تنفك الإراده عن المراد لا ينفك الإيجاب عن متعلّقه، فكيف يتعلّق بأمر مستقبل.

و قد كفانا صاحب الكفايه مؤونه الجواب، فقال: «إنّ الإراده تتعلّق بأمر متأخّر استقبالى كما تتعلّق بأمر حالى، و هو أوضح من أن يخفى على عاقل، فضلاً عن فاضل، ضروره أن تحمّل المشاق فى تحصيل المقدمات فيما إذا كانت المقصود

بعيده المسافه و كثيره المثونه ليس إلا- لأجل تعلق إرادته، و كونه مريدا له- إلى أن قال- إن البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به، و لا- يكون إلا- بعد البعث بزمان، فلا- محاله يكون البعث إلى أمر متأخر عنه بزمان، فلا يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب.

و لعمرى ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، و الإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطه الواقعه في أذهان بعض الطلاب» (1) انتهى كلامه.

و لكن الإنصاف عدم ورود أكثر ما أورده عليه، و يظهر ذلك من التأمل في كلامه، و هذا بعضه، قال:

«محبويه الفعل و مطلوبيته الباعته على صدور الخطاب إن كان حاصله فعلا في المأمور به من غير توقف على أمر غير حاصل فهذا واجب مطلق، و مقتضاه وجوب البدار إلى الامتثال بارتكاب المقدمات و لو كانت محتاجه إلى طول زمان.

و إن كان موقوفا على حدوث أمر غير حاصل، و عاريا عن المصلحه فعلا، و لغوا صرفا قبل وجوده، كان هذا واجبا مشروطا مقيدا و لو تأخر لحظه، و من الواضح عراء الفعل الموقت عن المصلحه رأسا قبل الوقت».

«و الحاصل: أن مفاد الكلام إن كان هو مطلوبيته و محبوبيته من غير انتظار شىء غير حاصل فهو واجب مطلق أى غير متوقف وجوبه على شىء حال الخطاب، و إن كان هو عدم مطلوبيته فعلا، بل بعد تحقق شىء آخر زمانا كان أولا فهو مشروط، و هذا هو المناط في إطلاق الوجوب و اشتراطه».

ص: ٢٨٧

١ - ١) كفايه الأصول: ١٠٢-١٠٣. هذا جواب صاحب الكفايه على صاحب تشریح الأصول الشيخ على أكبر النهاوندى (قدس سره) على ما صرح به المشكينى فى حاشيته على الكفايه، فراجع هامش كفايه الأصول ١٠٦١: ١.

«و بما حَقَّقنا نَعْرِف أنَّ إطلاقَ الطَّلَب لا يَنافى تَوَقُّف الامتثال على مَضَى زمانٍ طَوِيل أو قَصِير عقلاً، كما أنَّ تَقْيِيدَه و اشتراطَه لا يَنافى عَدم تَوَقُّف الامتثال على مَضَى الزمان.» «و وَجِه ذلك أنَّ مَضَى الزمان في المَطلق مَقَدَّمَه لِلامتثال، و في المَشروط مَقَدَّمَه لِأصلِ الوَجوب و لو تَوَقُّف عليه الامتثال عقلاً» (١) انتهى.

و هذا الكلام و غيره ممَّا حَذَفناه حَذار الإطناب صريح في أن هذا الأستاذ لا يَنكر إمكان تأخُّر زمان الامتثال عن زمان الطَّلَب المَطلق، و لا تَعَلِّقَه بالمستقبل طال الزمان بين الطَّلَب و بين وقت الامتثال أم قصر، و إنما يرى في حدِّ المَطلق وجود المصلحة حال الطَّلَب، و ما سِواه يَعدُّه من المَشروط، فإذن أكثر ما أورده عليه أجنبي عن مقصوده، و السبب فيه أنه لم يراجع الكتاب، و إنما روى له ذلك كذلك - و ما آفَه الأخبار إلا رواتها -.

نعم هو تفصيل بديع تفرَّد به صاحب البدائع فيما أظن.

و الحق في جوابه هي الجملة التي ذكرها في أول كلامه بعد أن يزداد فيهادعوى الضروره و لو فيما لم تكن المصلحة موجوده حال الطَّلَب، بل و لو كانت فيه المفسده حال الطَّلَب فالعقل يأمر بشراء المحشو من الثياب في الصيف ليلبسها في الشتاء، و الكتان في الشتاء للبس في الصيف، و الممطره حال الصحو و المظلل يوم الغيم، و بشراء الفرس للسفر بعد سنه، و هذا الكلام و أمثاله من هذا الأستاذ و أمثاله لم يصدر إلا من الظنَّ بأنَّ القائل بالواجب المَعلق يجعله قسيماً لقسمة المَطلق و المَشروط، و قد صرَّح به في مواضع من كتابه.

و إذا اتضح لديك - بما أسلفناه - أنَّ معنى تقدُّم الوجوب على الوقت - و هو الذي سميناه بالمَعلق - هو وجوب تحصيل المقدمات قبله، و تأثير الإرادة فيه

ص: ٢٨٨

١-١) بدائع الأفكار: ٣١٦.

فليجعله من شاء من المشروط أو المطلق مطلقاً، و من شاء فليفصل فيه بجعله من المطلق إذا كانت المصلحه موجوده وقت الأمر، و من المشروط الذى وجبت مقدماته قبل حصول الشرط، فإنما همنا المعانى، فإذا سلمت فليصطلح من شاء ما شاء.

ثم نعيد النظر فيما جعلوه المستند فى إنكار المعلق، و هو: أنّ القيد لا يخلو من أن يكون خارجاً عن حيز الإراده، و إمّا أن يكون داخلًا فيه، و لا ثالث لهما عقلاً، و القيود الخارجيه عن قدره المكلف من قبيل الأول قطعاً.

و نقول -زياده على ما سلف-: إنّ ما ذكروه من عدم تثليث الأقسام ممّالاً -ريب فيه، إذ عدم الواسطه بين النقيضين من أجلى الواضحات، و إنما الخطب فى إدخالهم القيود الخارجيه عن قدره فى التقسيم، لأنه تعبير فاسد، و ربّما يسرى فساده إلى المعنى، إذ الإراده لا يتحقق مفهومها فى غير المقدور، فهو خارج عن المقسم أصلاً، و فرق ظاهر بين ما يمكن تعلّقها به و بين غيره، و التعبير بالخروج ممّا ليس من شأنه الدخول ممّا تأباه قواعد الصناعه، و لعلّ هذا هو الوجه فيما نقله فى البدائع عن بعضهم من أنّ الوقت ليس شرطاً فى الوجوب بل هو ظرف له (١).

قال فى الفصول -بعد بيان التعليق بالوقت- ما لفظه: «و اعلم أنّه كما يصح أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور -و قد عرفت بيانه- كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، و على تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله، كما لو توقّف الحج المنذور على ركوب الدابّه المغصوبه» (٢) إلى آخر ما ذكره.

ص: ٢٨٩

١-١) بدائع الأفكار: ٣١٥.

٢-٢) الفصول الغرويه: ٨٠.

و جعل من ثمرات ذلك: جواز الأمر و صحّحه العباده فيما إذا كانت المقدمه المحرمه حاصله أثناء الاشتغال بالواجب كالاغتراف من الآنيه المغصوبه فى الطهاره الحديثه مع الانحصار (١).

و أورد (٢) عليه-زياده على ما مرّ-بوجهين:

أولهما: أنّ التكليف بالحجّ فى الفرض المذكور، و الوضوء مع انحصار المقدمه هفى الحرام تكليف بالمحال، لأنّ النهى عن الاغتراف باق بحاله حال التوضؤ، و مجرد العلم بالعصيان لا يوجب زوال النهى.

و ثانيهما: اجتماع الأمر الغيرى و النهى النفسى فى شىء واحد، إذ الاغتراف مأمور به لكونه مقدمه للواجب، و منهى عنه لكونه غصبا، و هذا محال حتى لدى مجوزى اجتماع الأمر و النهى، لأنه من قبيل الأمرى (٣) الذى لا يجوزه المجوزون له.

أقول: ظنّى أنّ صاحب الفصول كان فى غنى بما عنونه أولا عن هذا العنوان، إذ التعليق فى كليهما تعليق على غير المقذور إلا أنّ ذلك غير مقدور عقلا، و هذا غير مقدور شرعا، و من المقرّر أنّ العذر الشرعى كالعذر العقلى فيشملهما معا عنوان التعليق على غير المقذور.

و أما الاعتراضان، فقد أجاب-طاب ثراه-عن أولهما بقوله: «و الذى يدل على المذهب المختار أنّ ما دلّ على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المتعيّنه هو لزوم التكليف بالمحال، و لا ريب أنه إنما يلزم ذلك لو كلف بالواجب مطلقا على تقدير الإتيان بالمقدمه المحرّمه و عدمه، و أما لو كلف به مطلقا على تقدير الإتيان بها خاصه فلا، فيبقى إطلاق الأمر بحاله، فيرجع حاصل التكليفين إلى مطلوبه»

ص: ٢٩٠

١- (١) الفصول الغرويّه: ٨٠.

٢- (٢) المورد: المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار: ٣٢٤.

٣- (٣) أى: أنه من قبيل اجتماع الأمر و النهى فى مرحله الإنشاء و يقابله: المأمورى. أى: الاجتماع فى مرحلها لامثال.

ترك الحرام مطلقا لا على تقدير حصوله، و مطلوبیّه فعل الواجب على تقدير حصوله» (1) انتهى.

و هذا الجواب لا ينبغي فيه الارتباب بناء على إمكان الترتّب، لأنه إن لم يكنه بعينه فهو (أخوه غذته أمّه بلبانه) فمن كان من هؤلاء المعترضين منكر للترتب فلا كلام لنا معه هنا، و موعده المسأله الآتيه إن شاء الله.

و أمّا من يقول به كسيدنا الأستاذ، فما أدري ما الذي يريه منه؟ و ما هو إلاّ تعبير جيّد واضح عن الترتّب، لا يتأتّى للقائلين به أجود منه و لا- أوضح، و لا تكاد أن تجد فرقا بين مقاله هذين الإمامين إلاّ في التسميه فقط، فصاحب الفصول يجعل ذلك من قبيل المطلق و يسميه المعلق، و السيد الأستاذ يجعله من المشروط الذي يؤول إلى المطلق، و يأتي بيانه- إن شاء الله- في موضعه.

و سمعت من السيد الأستاذ في مجلس الدرس ما حاصله: «إنّ صحها لوضوء في هذا الفرض مناف لذوق الفقاهه، و أيضا لا تجرى قاعده الترتّب إلاّ فيما يعلم بقاء المصلحه، و المقتضى في الفعل و هو غير معلوم في هذه الصوره، بل جعل البدل له كاشف عن عدم المقتضى له و الصلاح فيه، بل يمكن دعوى الإجماع على أنّ التيمم متى كان مشروعا لا يشرع الوضوء».

أقول: أما الاستبعاد فليس بأول مستبعد فقهي اقتضته قاعده أصوليه، و أنت تعلم أنّه يترتب على قاعدتي الترتب و جواز اجتماع الأمر و النهي- اللتين هو المشيد لهما و المدافع عنهما- ما هو أبعد من صحه هذا الوضوء، و على العالم بالفنين أن يجرى في أمثال هذه المسائل على ما أصله في الأصول حتى يصدّه نصّ أو إجماع فيرفع اليد عنه في ذلك المورد خاصه، و لا نصّ على البطلان قطعا، و تعرف حال دعوى الإجماع قريبا إن شاء الله.

و أمّا استكشاف عدم المقتضى و المصلحه فيه من جعل البدل له فنحن

ص: ٢٩١

نطالب بالوجه في ذلك، إذ جعل البديل لا ينحصر في مورد لا تبقى مصلحه في المبدل عنه و لا مقتض له، فكم في الشرع و العرف موارد نعلم وجودهما في المبدل عنه على نحو أتم و أكمل، لكن جعل البديل عنه للإرفاق أو لغيره من المصالح.

و مع الشك فيهما فالعمومات كافيها في إثباتهما، على كلام تسمعه إن شاء الله في مسأله الترتب، بل نقول: إنَّها كما دلت على مشروعيه التيمم مع عدم التمكّن دلت كذلك على عدم مشروعيته مع التمكّن و بعد فرض العصيان و تحقّقه بالاغتراف متمكن من الوضوء، فلا تشمله أدلّه التيمم، فيخرج عنها خروجاً موضوعياً، فالأمر في المقام -إن تأملت و أنصفت- أهون منه في مسأله تراحم الأهمّ و المهم. و بالجمله فهذا الاستكشاف موهون جداً، إلا أن يرقع خرقة بالإجماع الذي ادّعاه، و أول ما فيه منعه.

و من راجع كتب الفروع يلف (1) موارد حكم فيها غير واحد بالتخيير بين الطهارتين، و موارد صرّحوا فيها بمشروعيه الترابيه للمتمكّن من المائيه، و سمع من جماعه منهم التصريح بصحّه الوضوء مع ضيق الوقت، و رأى من المحقّقين منهم الحكم بثبوت الحكم فيه على مسأله اقتضاء الأمر النهي عن ضده، فمن حكم بفساد الوضوء إنما يحكم لذلك لا لعدم المقتضى فيه.

ثم نقول على تقدير تسليمه: إنَّ الإجماع إنما قام على عدم التخيير بينهما تخيراً بدوياً بمعنى تعلق الأمر المطلق بكلّ منهما، كما في التخيير بين القصر و الإتمام في المواطن الأربع، و نحن لا ندعى ذلك هنا و نسلم أنّ الأمر المطلق لم يتعلّق إلا بالتيمم فقط، و لكن نقول: إنَّ الوضوء تعلق به أمر مشروط، أو معلق -كما سمّاه- مشروط بعصيان الأمر الأول، و في صورته حصول الاغتراف يحصل

ص: ٢٩٢

الشرط فيتنبّز الأمر به، كما يقوله رحمه الله في الترتّب بين الضّدين، فتجب مقدّماته، كما نقول بمثله في تلك المسأله، ونحكم بوجود مقدّمات الصلاه من الوضوء، و تطهير البدن، و تحصيل الساتر، و غير ذلك على من علم من نفسه عصيان الأمر بالإزاله.

و لا بدّ للسيد الأستاذ من الالتزام بوجود هذه المقدمات المتقدّمه، لأنّ المقام من مصاديق الواجب الذي علم بحصول شرطه فيما بعد، فتؤثر الإراده فيها، و يجب بحكم العقل تحصيلها على مبناه الذي سبق بيانه.

و ممّا قررناه يظهر لك أنّ الحال في هذه المسأله كالحال في مسأله الترتّب بين الضّدين، بل الأمر فيها أوضح من تلك، و هي بالصّحّه أحقّ و أجدر، لأنّ الاعتراف الذي هو شرط الوضوء مقدّم بحسب الزمان على أجزاء الواجب بخلاف صلاه المكلف بالإزاله (١).

و من ذلك كلّ يظهر الجواب عن الاعتراض الثاني، أعني لزوم اجتماع الأمر و النهي، و يزيده توضيحا ما حقّقه أخوه العلامة - الجدّ - من أنّ المقدّمه الوجوديّة إنما تكون واجبه إذا لم تكن مقدّمه الوجوب أيضا، و أما إذا كانت مقدّمه لهامعا فلا تجب بالاتّفاق (٢).

أقول: و الوجه في ذلك ظاهر ممّا عرفت سابقا من معنى مقدّمه الوجوب من أنه لا وجوب على تقدير عدم وجودها، فوجوب إيجادها بوجوب الواجب دور صريح، و مناقضه ظاهره، و مستلزم لخروج الواجب المشروط عن كونه مشروطا و انقلابه إلى الواجب المطلق.

و من الغريب خفاء هذا الواضح على مثل الأستاذ صاحب البدائع، حيث زعم أنّ سبب عدم وجوب المقدّمه الوجوبيه عدم وجود المقتضى للوجوب،

ص: ٢٩٣

١- ١) أي المكلف بإزاله النجاسه عن المسجد.

٢- ٢) انظر: هدايه المسترشدين: ١٩٨.

فإذا صارت مقدّمه الوجود أيضا وجد المقتضى فتجب كسائر المقدمات، وجعل هذا الزعم مبنى الاعتراض على العلامه الجّد فقال ما بعضه بلفظه:

«و فيه، أن عدم وجوب مقدّمه الوجوب إنما هو لعدم المقتضى لوجوبها، ولو فرض لها مقتضى الوجوب غيريا أو نفسيا فلا مانع حينئذ لوجوب مقدّمها لوجوب، وليس معنى عدم وجوب مقدّمه الوجوب أنّ هناك ما يقتضى عدم وجوبها، حتى يعارض ما لو وجد لوجوبها شىء من المقتضيات، و فرق واضح بين عدم المقتضى و مقتضى العدم، و الذى يمتاز به مقدّمه الوجوب عن مقدّمه الوجود هو الأوّل دون الثانى» (1) انتهى.

و فى تأمّلك فى تعريف مقدّمه الوجوب ما يغنيك عن إطاله الكلام فى وجوه النظر فيه.

الشرط المتأخر

لا شك فى وجوب تقدّم العله بجميع أجزائها و شرائطها على المعلول، و أنه لا يجوز تأخر شىء منها عنه، و قد وقعت عدّه موارد يتوهم فيها تأخر الشرط عن المشروط كالإجازة اللاحقه للبيع الفضولى، و الأغسال الليليه المعتبره فى صحّه صوم المستحاضه، و غيرهما من المسائل المتّفقه عليها و المختلفه فيها، و منها المسأله السابقه.

و قد عرفت أنّ صاحب الفصول تخلّص عن إشكال تأخر شرط البلوغ بالتعقّب، و قد وعدتك ببيان ذلك.

و إجمال القول فيه: أنّ الفعل قد تعتربه إضافه إلى شىء متقدّم عليه أو متأخر عنه، و تلك الإضافه تحدث له عنوانا موجودا و صفه موجوده فعلا يوجبان الصلاح أو الفساد فيه، و الحبّ أو البغض له.

ص: ٢٩٤

أمّا حدوث العناوين الفعلية للأشياء بها ففى غايه الظهور فإنّ القمر ليل التمام متّصف فعلا- بعنوان أنه بعد الهلال و قبل المحاق، كما هو متّصف بالإبصار، وكذلك عروض الصلاح و الفساد، و الحبّ و البغض، فإذا علمت بقدوم الملك بعد أيام و أنه يعطى مستقبله المال و الجزيل، و ينكل القاعدين عنه أشدّ تنكيل فلاشك أنّ الاستقبال الذى ليس إلا صفه منتزعه عن القدوم المتأخّر فيه الصلاح فعلا، و فى تركه الفساد.

و إذا علمت أنّ رجلا يدفعك فى مطوره بعد سنه، و ينقذك منها رجل آخر، تجد من نفسك حبّ هذا، و من عقلك حسن الإحسان إليه، كما تجد بغض الدافع فيها.

و بالتأمل فى هذه الأمثله و أمثالها يتّضح لديك أنّ الأثر للصفه الفعلية الموجوده بالإضافة إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون العدم معطيا للوجود، و هذا نظير العلّه الغائيه، فكون الشجر ممّا يثمر بعد سنين هو الذى يدعو إلى غرسه، و يدعو الفلاح فى إيجاد مقدّماته، لا نفس الثمر الذى لم يوجد بعد حتى يلزم المحال المذكور، و هذا مراد العلامه- العمّ- من أنّ الشرط هو التعقّب و نحوه، لا ما فهمه بعض من حكم عليه بالفساد، و أورد عليه أبرد إيراد، فقال:

إنّ التعقّب أمر اعتبارى، فلا يكون منشأ للآثار.

اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضده

الظاهر أنّ الخلاف فى هذه المسأله واقع فى كلّ من دلالة لفظ الأمر على النهى عنه، و من الملازمه العقلية بين الأمر به و بين النهى عنه، على حدو ما سبق فى المسأله السابقه.

و المراد من الاقتضاء ما يعمّ العيئيه و اللزوم، كما أنّ المراد من الضدّ هنا مطلق المعاند فيشمل الترك المعبّر عنه بالضدّ العامّ، لا خصوص الضدّ

اصطلاحاً، وهو الأمر الوجودي الذي يمتنع وروده مع غيره على محل واحد امتناعاً ذاتياً، وذلك ليكون العنوان جامعاً للأقوال المنقولة في الكتب المفصلة.

و حيث إنّ المهمّ في هذه المسألة البحث عن تشخيص جزئي من جزئيات المسألة السابقة أعني مقدميه الضدّ فلا علينا إذا قصرنا الكلام عليها و جعلنا العنوان «مقدّميه الضدّ فعلاً و تركا لترك الضد و فعله»^(١).

و قد اختلف أنظار أهل العلم فيها، فمن قائل بها مطلقاً، و منكر لها كذلك، و مفصّل بين الفعل و الترك يرى مقدّميه الترك للفعل دون الفعل للترك، و آخر يرى التفصيل بين الضدّ الموجود، و بين غيره، فيخصّصها بالأول.

و الذي يذهب إليه مشايخنا من هذه المذاهب هو منع المقدميه مطلقاً، و دليله الوجدان، إذ من الواضح أنّ البياض مثلاً لا يتوقف وجوده على عدم السواد، و لا عدمه على وجوده، بل كلّ منهما يوجد بوجود علته التامة، و ينتفي بانتفائها من غير تأثير لأحدهما في الآخر وجوداً و عدماً، فإذا انتفى الأسود مثلاً، فما بياضه إلّا لوجود تمام علته، و تصرّم عله ضده، أو مغلوبيتها عن علته.

و لو لا أنّ القول بالمقدّميه هو المشهور بين المتقدمين، و إليه يذهب جمع من محققي المتأخّرين كان لقائل أن يقول: إنّ الذهاب إلى القول بالمقدّميه رأى التمانع بين الأضداد، و سمع أنّ عدم المانع من أجزاء العله التامة فولد منهما المقدّميه، و خفى عليه أنّ مجرد التمانع و عدم إمكان الاجتماع لا يقتضى بالتوقف الذي هو معنى المقدّميه، و ما يذكره علماء المعقول من شرطيه عدم المانع فإنما يعنون بها المانع من تأثير المقتضى.

هذا، مضافاً إلى ما يرد على القائل بالمقدّميه من الدور الواضح ^(٢) على

ص: ٢٩٦

١- ١) معنى العبارة: مقدّميه الضدّ فعلاً لترك الضدّ الآخر و تركا لفعله. (مجد الدين).

٢- ٢) إذ عدم كل واحد من الضدّين مقدّمه لوجود الآخر، و بعبارة أخرى وجود كلّ منهما متوقف على عدم الآخر. (مجد الدين).

ما هو مقرّر في مَفَصِّلات كتب الفنّ بوجوه شتّى، وقريرات مختلفه، و لا- أرى إطاله الكلام في مقام يغنى فيه الوجدان عن البرهان.

و المهمّ بيان الثمره الوحيده التي ذكرها لهذه المسأله، بل و للسابقه عليها و هي بطلان الضدّ إذا كانت عباده إن قلنا بالاعتناء، لاجتماع الأمر و النهى فيها حيث، بل تبطل و إن قلنا بجواز اجتماعهما لاعتناء النهى الفساد في العبادات، بل تبطل و لو قطع النظر عن النهى بإنكار المقدميه، أو إنكار وجوب المقدمه، و ذلك لامتناع الأمر بالصدّين، فتبطل لعدم الأمر بها.

و بهذا يظهر لك الضعف في عدّ ذلك ثمره لهذه المسأله و لسابقتها، لأنه معضله يلزم حلّها على جميع التقادير، و يصعب الالتزام به إذ اللازم منه بطلان جميع العبادات الصادره من المديون بفلس واحد لغريم مطالب، فلا يصحّ حجّجه، و صلاته، و اعتكافه، و غير ذلك من العبادات التي تضادّ الأداء، و قلّ من يسلم منه أو من نظائره، و هذا مخالف لضروره الفقه، بل الدين، كما قال بعض الأساطين (1)، و اقتصر في الجواب على قوله: «إنّ ذلك شبهه في مقابله البدييه» و إن كان الإنصاف أنّ فساد الشبهه ليس في الوضوح بهذه المرتبه، كيف و قد ذهب جماعه من شيوخ المذهب و عليّه الفقه، القائلين بفوريّه القضاء ٢ إلى بطلان غيره حتى الأداء إذا كان في سعه الوقت.

قال العلامة في القواعد: «من كان عليه دين، أو خمس، أو زكاه، أو شىء من الحقوق المائيه لا تصحّ صلاته في سعه الوقت» (2) انتهى. و مثله أو ما يقارنه

ص: ٢٩٧

١-١) الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء. (مجد الدين).

٢-٢) بفتح الأوّل و كسر الثاني و تشديد الثالث أى أكابر الفقه و صاحب المقامات العاليه. (مجد الدين).

كلام غيره (١).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المنكر لوجوب المقدمه أو لمقدميه الضدّ في راحه من ناحيه النهى، ولا يبقى عليه إلاّ تصحيح العباده من ناحيه الأمر و أمّا القائل بهما فلا بدّ له من علاج النهى أولاً، و تكلف الأمر أو إقامه الدليل (٢) على عدم لزومه ثانياً.

أمّا علاج النهى من جهه اجتماعه مع الأمر فالقائل بجوازهما في راحهه أيضاً.

و أمّا بناء على الامتناع فقد يلتزم بجواز اجتماع الأمر النفسى مع الحرام الغيرى، و قد اشتهر نقل ذلك عن العلامة-الجدّ- و قد أكثر المتأخرون (٣) عنه من الاعتراض عليه، و لكن من تأمل كلامه اتضح لديه أنّه لا يجوز (٤) مطلقاً إن اقتضاه إطلاق عنوان كلامه، بل يجوز في التكليفين المترتين.

و قد تتبّه لهذا الإشكال الذى يتشّدق (٥) به المعترضون من لزوم التكليف بالمحال، و أجاب عنه بما أراح عنه كلّ علّه، و لم يبق للاعتراض مجالاً، و هذا بعضه بلفظه:

«لا- مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور، و لا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال، إذ تعلق الطلب بالمتضادين إنما يكون من قبيل التكليف بالمحال إذا كانا في مرتبه واحده، بأن يكون الأمر مریداً

ص: ٢٩٨

١-١) كآبنه فخر المحققين. (مجد الدين).

٢-٢) كصاحب الكفايه حيث يقول بكفايه ملاك الأمر فى ذلك. (مجد الدين).

٣-٣) كالشيخ، و صاحب الكفايه، و غيرهما. (مجد الدين).

٤-٤) يعنى أنّ من يتأمل كلام الشيخ صاحب الهدايه يتضح لديه أن الشيخ لا يجوز اجتماع الأمر و النهى مطلقاً، سواء كان من قبيل اجتماع الأمر النفسى مع الحرام الغيرى أو غيرها أى و لو كان أحدهما نفسياً و الآخر غيرياً، بل يقول به على نحو الترتب. (مجد الدين).

٥-٥) التشّدق: نوع من التكلم فيه الحدّه و الشدّه من التكلم بحيث يكون فمه مملوءاً. (مجد الدين).

لإيقاعهما معا نظرا إلى استحاله اجتماعهما في الوجود بالنسبه إلى الزمان المفروض.

و أما إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بأن يكون مطلوب الأمر أولا- هو الإتيان بالأهم، و يكون الثاني مطلوباً له على فرض عصيان للأول و عدم إتيانه بالفعل، فلا مانع منه أصلاً، إذ يكون تكليفه بالثاني حينئذ منوطاً بعصيانه للأول، و البناء على تركه و لا يعقل هناك مانع من إناطه التكليف بالعصيان، فلا منافاهبين التكليفين نظراً إلى اختلافهما في الترتيب، و عدم اجتماعهما في مرتبه واحده، ليكون من التكليف بالمحال، لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبه الأول، و تحقق الأول في مرتبه الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مترتباً على عصيان الأول» (١) انتهى المقصود-الآن-من كلامه.

و هذا ممّا لا ينبغي الريب فيه، بل يجب الإذعان به، بعد تسليم إمكان الترتب.

و تخلص عنه أخوه البارع (٢) بما شئده من تخصيصه المقدمه الواجبها بالموصله، إذ ترك الضدّ حينئذ لا يكون واجبا على تقدير عدم الإيصال ليكون فعله محرّماً، و هذا ظاهر لدى المتأمل الذكي، و قد فصّله و أوضحه في كتابه، و من أراد زياده التوضيح له فعليه بمراجعته، و هذا حقّ، و من حقّه أن لا يقابل إلا بالقبول.

و لكن الفاضل المقرّر (٣) رحمه الله جرى على عادته من التحامل عليه، فأنكر ذلك حتى على المعنى المذكور، و دعاه التحامل إلى إمكان ادعاء ضرورها للعقل بأنّ قضيه إيجاب الشئ ء حرمة موانعه مطلقاً، فلا يتّجه التفصيل بين

ص: ٢٩٩

١-١) هدايه المسترشدين: ٢٤٣.

٢-٢) صاحب الفصول. (مجد الدين).

٣-٣) الشيخ أبو القاسم الكلانترى الطهراني تلميذ الشيخ الأنصاري رحمه الله و مقرّر بحثه. (مجد الدين).

الموصله و غيرها فى خصوص الموانع و إن قلنا به فى غيره من المقدمات، و الفرق بين الموانع و غيرها يظهر بالتأمل فى موارد هما عرفا (١) انتهى ملخصا.

و هذا و نظائره الكثيره الواقعه فى هذه التقريرات مما يريب الخبير بمقام الشيخ (٢) فى كون جميع ما فيها مأخوذا عنه، و كيف يظن بمثله (٣) مثل هذا التفصيل (٤) فى حكم العقل المذى لا- يقبل التخصيص، فضلا عن دعوى الضروره عليه، ثم التمسك بالعرف فى مسأله عقلية محضه، و لم يكتف بذلك حتى أخذ فى التمنطق (٥) على المشائين بتعداد ألفاظ منطقيه من السلب و الإيجاب و النقيض، ثم لم تكن النتيجة إلا تسليم أنّ نقيض الترك الخاص له فردان، و هذا كاف لما يرومه (٦) صاحب الفصول و إن قال هذا الفاضل: إنّ ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده (٧).

و كيف لا يوجب الفرق مع أنّ أقصى ما يلزم هذا الفرد مقارنته للحرام، و ظاهر أنّ حرمة الشىء لا تسرى إلى ما يلازمه فضلا عما يقارنه، كما أوضحه فى الكفايه (٨)، فراجعها إن شئت ففيها لعمري الكفايه.

ص: ٣٠٠

١-١) مطارح الأنظار: ٧٨.

٢-٢) الشيخ مرتضى الأنصارى صاحب المتاجر و الفرائد و غيرهما. (مجد الدين).

٣-٣) أى بمثل الشيخ. (مجد الدين).

٤-٤) من المقرّر لدى أهل العلم عدم إمكان التفصيل فى حكم العقل، فالتفصيل بين المانع و المقتضى كما قاله المقرّر مما لا ينبغى نسبه إلى مقام الشيخ، فالعقل الذى يحكم بأن قضيه إيجاب الشىء حرمة موانعه مطلقا من غير فرق بين الموصله و غيرها يحكم بأن قضيه إيجاب الشىء إيجاب مقدماته من غير فرق بين الموصله و غير الموصله، فالتفكيك بين الموانع و غيرها من المقدمات مما لا وجه له. (مجد الدين).

٥-٥) مثل عربى علمى. و غير خفى أن الحكماء كانوا على قسمين: إشرائيين و مشائين، و المشائين منهما هم أهل الاستدلال و المنطق، فالتمنطق عليهم يذهب إدراج الرياح. (مجد الدين).

٦-٦) أى يقصده. (مجد الدين).

٧-٧) مطارح الأنظار: ٧٨.

٨-٨) كفايه الأصول: ١٢١.

و هذا الوقت الذى يصرفه هذا الفاضل على انتقاد كلام صاحب الفصول لو كان يصرفه على تحصيل مراده لكان هو الأسلم لنا و الأجدر به، و الله العاصم.

و من وجوه التخلّص عن النهى ما تقدم نقله عن المعالم أعنى عدم وجوب المقدّمه حال عدم إرادته المكلف امتثال ذيها.

و قد عرفت أنّ الظاهر منه عدم وجوب غير الموصلة من المقدّمات، و يحتمل أن يكون مراده أنّ المقدّمه المقرونة بالصارف بقيد أنّها معه ليست بمقدّمه فعليّه (١) للواجب، إذ لا يمكن التوضيّل بها إليه فعلا، و ستعرف -إن شاء الله- أنّ قاعده الترتّب كافيه لتصحيح الأمر، و التخلّص عن النهى معا.

و أما الأمر بالضدّ، فقد يقال بإمكان تعلق الأمرين المطلقين بالضدّين إذالم يكونا مضيقين، و قد نسب ذلك إلى المحقق الثانى (٢).

و قد يمنع عن ذلك، و يقال بأنه يمكن أن يتعلّق بالضدّ المهم أمر مشروط بعصيان الأهمّ، فلا- أمر بالمهمّ إذا امتثل أمر الأهمّ، لفقدان شرطه، و لكنه مأمور به على فرض عصيان الأمر المطلق المتعلّق بالأهمّ، و هذا هو الترتّب بين الأمرين المتعلّقين بالمتراحمين الذى ذهب إليه العلامة- الجّد (٣)- و أقام على إمكانه البرهان، و أوضحه السيد الأستاذ غايه الإيضاح (٤)، و إليك بيانه على ما استفدناه مع زيادات نافعه، و يتوقف توضيحه على مقدّمات: أولها: أنّ الحكم فى مقام الامتثال للعقل وحده، و من حكمه إذا ورد من

ص: ٣٠١

١-١) و إن كانت مقدّمه شأنيّه. (مجد الدين).

٢-٢) المحقق الكركى فى جامع المقاصد. (مجد الدين).

٣-٣) صاحب الهدايه، و إليه ذهب أيضا الشيخ جعفر صاحب كشف الغطاء، و أقام عليه البرهان، فلو قال: جدان. لكان أولى. (مجد الدين).

٤-٤) و هذا غير الترتّب بين الحكمين الذى يأتى بيانه فى محلّه إن شاء الله. (منه رحمه الله).

المولى تكليفان وجوبيّان، أو تحريميّان، أو مختلفان لزم امتثالهما معاً، والجمع (١) بين الغرضين إذا لم يكونا متزاحمين، وإتيان (٢) أحدهما المعيّن إذا كان أهمّ من الآخر، والتخيير مع التساوى، وليس للأمر أن يأمر بتقديم المهمّ على الأهمّ، ولا أن يأمر بتعيين أحد المتساويين، ولا أن يصدر أمراً مولويّاً بعنوان التراحم إلا (٣) أن يكون إرشاداً إلى حكم العقل، أو بياناً لأهمّ المتزاحمين.

ثانيها: لا يعقل تقييد الأمر بكل من الإطاعة والعصيان فيكون بمنزله أن يقال: افعل إن كنت فاعلاً، أو افعل إن كنت لا تفعل، إذ الأوّل يؤول إلى تحصيل الحاصل، والثاني إلى طلب المحال.

ولو شئت قلت: إنّ الأوّل طلب حصول الشئ على فرض حصوله، والثاني طلب وقوع الشئ على فرض عدم وقوعه، وإذا امتنع تقييد الأمر بهذين الأمرين امتنع إطلاقه بالنسبة إليهما أيضاً، إذ الإطلاق والتقييد متلازمان إمكاناً وامتناعاً فكلّ ما صحّ أو امتنع التقييد به صحّ أو امتنع الإطلاق بالنسبة إليه، فلا يعقل أن يقال: افعل ففعلت أو لم تفعل.

هذا، مع أنّ الإطاعة والعصيان متأخران رتبة عن الأمر، فلا يعقل اعتبارهما فيه على نحو الإطلاق والتقييد، فاستبان من ذلك أنّ مقتضى الأمر عدم وقوع العصيان، لا الإطاعة على فرض العصيان، وبعبارة أخرى: الأمر يقتضى الوجود وعدم الترك لا الوجود في صورته وقوع الترك.

ثالثها: التضاد بين الفعلين وتزاحمهما (٤) لا يستلزم التضاد والتراحم بين الأمرين المتعلّق بهما، ولا بين مقدّماتهما، إذ لا تضادّ بين وجود المصلحة في بياض

ص: ٣٠٢

١-١) معطوف على امتثالهما، والعطف تفسيريّ. (مجد الدين).

٢-٢) إذا كانا متزاحمين. (مجد الدين).

٣-٣) الاستثناء منقطع لعدم كون الأمر مولويّاً في هاتين الصورتين. (مجد الدين).

٤-٤) معطوف على التضاد. (مجد الدين).

ثوب و سواده معا، فإذا كان الملك يعطى لمن استقبله على فرس أدهم (١) داراجديده البناء، و على كميته (٢) جاريه حسناء، فلا شك في عدم التعاند بين الصلاحين، بل العلم-الذي عرفت أنه حقيقه الإراده-حاصل بتمام الصلاح في الفعلين، و كمال الالتئام بينهما.

فاستبان من ذلك أنّ التراحم بين الفعلين لا يستلزم التراحم بين الأمرين، و أنه لا مانع من طلبهما، و الإلزام بهما، و البعث عليهما، إلا إذا استلزم التكليف بما لا يطاق، و لا يكون ذلك إلا إذا كانت إطاعه أحدهما مستلزما لهعصيان الآخر، و إلزاما (٣) بصرف القدره التي لا تسع إلا لأحدهما عليهما معا.

رابعها: قد عرفت-في المباحث السابقه-أنّ مقدمه الواجب المشروط غير واجبه، بمعنى أنه لا يجب تحصيلها، إذا الوجوب على فرض وجودها فالبعث على الفعل لا-يكون باعشا عليها مع العلم بعدم حصولها، و أما مع حصولها و العلم به فهو كالمطلق في وجوب تحصيل مقدماته الوجوديه، و هذا معنى قولهم: إن الواجب المشروط مطلق عند حصول شرطه، لا-أنه ينقلب إليه و يكون أحد مصاديقه.

و لهذا لو كان الشرط اختياريا استمراريًا كان للمكلف ترك الشرط فالواجب مشروط به، فلو قال: أدم تلاوه القرآن إن كنت في المسجد. فللمكلف الخروج متى شاء، و ترك التلاوه بعده، فالواجب المشروط شأنه سدّ جميع أبواب الترك إلا من ناحيه ترك شرطه، بخلاف المطلق الذي مقتضاه سدّ أبوابه من جميع الجهات.

ص: ٣٠٣

١-١) الأدهم: الفرس الذي يشتد سواده. مجمع البحرين ٦:٦٥ (دهم).

٢-٢) الفرس الأحمر. مجمع البحرين ٢:٢١٧ (كمت).

٣-٣) معطوف على التكليف، و يحتمل ضعيفا أن يكون معطوفا على (مستلزمه) لكن هذا خلاف التحقيق. (مجد الدين).

ثم إنَّ الشرط إذا كان مأخوذاً في الواجب على نحو المقارنه مع الفعل، فلا بد من إيجاده معه، وإلا لزم تفويت الواجب، وإذا كان الشرط تدريجياً كالنهار المشروط به وجوب الصوم يكون إطلاق الأمر تدريجياً مثله، ففي المثال يكون بوجود كلِّ جزء من أجزاء النهار إطلاق أمر الإمساك فيه، ويتدرج الإطلاق بمرور أجزاء الوقت، حتى يستوعب النهار كله. ومثله القدره التي هي شرط في وجوبه إذ القدره على إمساك جميع النهار ليست حاصله أول النهار، بل هي حاصله على كلِّ جزء في زمان وجوده، فلا بدّ-إذن- من إطلاق الأمر على ما وصفناه، وإلا لم يجب الصوم، ولا ما كان من بابه أبداً.

و كان السيد الأستاذ يعبر عن هذا النحو من الإطلاق بالإطلاق التدريجي، فمع العلم بحصول القدره إلى آخر زمان الفعل تجب المقدمات الوجوديه له مطلقاً، ويلزم الشروع في الفعل أول زمان وجوبه.

فقول الفاضل المقرر: «و لا يعقل الاشتغال بالواجب قبل تحقّق الشرط، حيث إنّ تمام الشرط لا يمكن إلاّ بتمام الفعل كما في مثال الاغتلاف، وكذلك في مثال الصلاه و الإزاله» (1) إلى آخره، خال عن التحصيل، و حكم بالامتناع على الواجبات التدريجيه مطلقاً، إذ لا فرق بين الشرط المحرّم و السائغ من هذه الجهه، كما يتضح بالتأمّل فيما أسلفناه، و فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

خامسها: يشترط في تصحيح الضدّ بقاعده الترتب صلاحيه الوقت للضدّ و العلم ببقاء المصلحه فيه و المقتضى له، و عدم تبدّلها بمصلحه الأهم أو ذهابها به فلا يصحّ الصوم المنذور في شهر رمضان، و لا الطهاره المائيه في ضيق الوقت على وجه - و بيتنى صحه الظهر آخر الوقت على القول بالاشتراك بين

ص: ٣٠٤

الفرضين فى جميع الوقت و إن كان العصر أحقّ بآخر الوقت منه، بخلاف ما لو قيل باختصاصه بالعصر، و هذا إحدى ثمرات تلك المسأله، بل أجداها.

و جمله القول: أنّ هذه القاعده مختصه بالمتراحمين اللذين يعلم ببقاء مقدمات الطلب فيهما، و بعدم المانع إلا من ناحيه عدم قدره المكلف عليه إذا أتى بالمهمّ، فإن علم ذلك كما فى إنقاذ الغريقين فذاك، و إلا فالعمومات و الإطلاقات كافيه فى ذلك كما تبّه عليه العلامه-الجّد-فقال فى أثناء كلام له ما هذا بعضه بلفظه:

«ما ذكرناه هو مقتضى إطلاق الأمرين بعد ملاحظه التقييد الثابت بحكم العقل، فإنّ إطلاق كلّ من الأمرين يقتضى بمطوبّيّه الفعل على سبيل الإطلاق، و لمّا لم يكن مطوبّيّه غير الأهمّ فى مرتبه الأهمّ، لوضوح تعيّن الإتيان بالأهمّ و عدم اجتماعه معه فى الوجود لزم تقييد الأمر المتعلّق بغير الأهمّ على تقدير إتيانه بالأهمّ.

و أما القول بتقييد الطلب المتعلّق به بمجرد معارضته بطلب الأهمّ مطلقاً لو كان بانياً على عصيانه و إخلاء الزمان عنه فمما لا داعى إليه، و ليس فى اللفظ و لا فى العقل ما يدل على ذلك» (1) إلى آخره.

و لكن ينبغى التأمل فى ذلك لما يقال: من أنّ الأمر لا يكون له إطلاق بالنسبه إلى عنوان المزاحمه المتأخره عنه رتبه، فتأمل.

و لعلّ كلامه-طاب ثراه-ليس فيما حملناه عليه، بل فى مقام إثبات وجود الأمر بالمهمّ، إذ الّذى يثبت بهذه القاعده إمكان الأمر به لا وقوعه.

و يمكن أن يقال: إنّ الإطلاقات كما تدل على تعلّق الأمر بجميع الأفراد،

ص: ٣٠٥

تدلّ أيضا على وجود المقتضى لها لذلك، فإذا لم يمكن الاستدلال بالإطلاق على الأمر لهذه الشبهه يبقى دلالة على وجود المقتضى لسلامته عن المزاحمه فيه.

و المقام يحتاج إلى زياده التأمل، و يهون الأمر حصول العلم فى أكثر موارد التزاحم، بل فى كلّها إلا نادرا بوجود المقتضى فى كلّ من المتزاحمين.

و نقول فى بيان المقصود: إذا تزاحم أمران أحدهما أهمّ من الآخر فلا يمكن أن يتعلّق أمران مطلقا بكلّ من المتزاحمين، و لكن يمكن أن يتعلّق أمر مطلق بالأهمّ منهما، و يتعلّق بالمهمّ أمر مشروط بعصيان الأمر الأول.

فلنا فى المقام دعويان، و ليس الوجه فى الأولى منهما أنه يؤول إلى الأمر بالجمع بين الضدّين كما سبق إلى كثير من الأنظار، و تداولته الألسن، لأنّ كلّ أمر لا يقتضى إلا وجود متعلّقه فقط من غير اعتبار حيثيه أخرى، و لا نظر إلى أمر آخر، كيف و عنوان الجمع متأخر رتبه عن الأمرين معا، فلا يعقل اعتبارهما فيه، بل الوجه فيه أنّ إطلاق الأمر يقضى بصرف القدره على امتثاله و حفظه و لو من قبل عصيان غيره، و سدّ جميع طرق عدم متعلّقه و لو كان بإيجاد ضده، فاللازم من إطلاق الأمرين صرف القدره التى لا تسع إلا أحدهما عليهما معا، و هذا هو التكليف بما لا يطاق المحال صدوره من الحكيم.

و لكن لا يلزم ذلك فى صورته إطلاق الأمر بالأهمّ، و كون الأمر المتعلّق بالمهمّ مشروطا بعصيان الأمر الآخر، لأنه مع امتثال الأهمّ لا تكليف بالمهمّ أصلا، لفقدان شرطه الذى هو عصيان الأهمّ، و مع فرض العصيان فالقدره حاصله على المهمّ و مدّخره لأجل صحه التكليف به.

و قصارى ما يلزم منه عدم قدرته عليه لو كان ممثالا- للأمر المطلق، و مثل هذا لا يمنع من الأمر، و لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، و له نظائر كثيره عرفيهو شرعيّه يأتى بعضها مع مزيد بيان لذلك إن شاء الله.

و بالجملة، مزاحمه الأمرين لا يكون إلا لاقتضاء الأمر طرد جميع الأضداد

حتى متعلق الأمر الآخر، و سدّ جميع أبواب العدم على متعلقه و الإلزام بعدم صرف القدره على أى ضدّ كان له، و المنع من تفويت متعلقه و لو بإتيان غيره، إلى غير ذلك من التعبيرات المختلفه المنتهيه إلى حقيقه واحده و هى اقتضاؤه عدم الترك مطلقاً، و هذا شأن الواجب المطلق.

و لو كان الأمر المتعلق بالمهم كذلك لزم جميع ذلك، و لكنه - كما عرفت - أمر مشروط بعصيان الأمر الآخر، و لا اقتضاء له مع وجوده أصلاً، حتى أنّه لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدين و أتى بالمتزاحمين لم يكن المهم مأموراً به، لفقدان شرطه الذى هو عصيان أمر الأهم، فإذن الأمر بالمهم لا يطرد إلا غير الأهم من الأضداد، و يقضى بسدّ جميع أبواب العدم إلا من ناحيه إتيان الأهم.

و نقول توضيحاً للمقصود، و تنقيحاً للبحث فى المثال المعروف فى هذا الباب، و هو تراحم الصلاه أول وقتها مع إزاله النجاسه عن المسجد: إنّ الأمر الفورى المطلق متعلق بالإزاله، و الأمر المشروط بعصيان هذا الأمر المطلق متعلق بالصلاه لوجود المقتضى لها بالفرض كما مرّ فى المقدمه الخامسه، و لا تضادّ بين الأمرين فى ذاتهما، و لا بين مقدّماتهما بحكم المقدمه الثالثه، فعلى فرض عصيان الأمر بالأهم ينتج الأمر بالصلاه لحصول شرطه، و لا يزاحمه الأمر بالإزاله لأنه لا إطلاق له بالنسبه إلى فرض العصيان بحكم المقدمه الثانيه، فإذا علم المكلف من نفسه وقوع المعصيه فقد علم بحصول شرط المهم، فتجب عليه مقدّماته الوجوديه و لو كانت مقدمه بحسب الزمان على العصيان على حدونظائرها، فيجب عليه الوضوء و تحصيل الساتر.

و حيث إنّ العصيان يوجد تدريجاً يكون إطلاق الأمر تدريجياً بحكم المقدمه الرابعه، و له فى كل آن ترك العصيان، و الخروج عن موضوع الأمر بالمهم لعدم اقتضائه تحصيل شرطه كما مرّ فيها أيضاً، و هذا المقدار كاف فى ما قصدناه من بيان المراد من هذه القاعده و إقامه الدليل عليها.

و إن شئت زياده عليه فانظر إلى ما نذكره في الجواب عن شبهات المنكرين لها، و حيث إن كلام الأستاذ في الكفايه قد بلغ في ذلك الغايه، و أتى مؤلفها بما قصرت عنه أفكار موافقيه رأيت الاكتفاء به و بيان ما يتجه عليه، و هذا لفظه:

«ما هو ملاك استحاله طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك، فإنه و إن لم يكن في مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما بداهه فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبه، و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضا، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً» (١).

أقول: قد عرفت في المقدمه الثالثه أن طلب الضدين ليس من المستحيل الذاتي، و إنما المستحيل وقوعه من الحكيم ما لزم منه التكليف بغير المقدور، و آل إلى طلب المحال، فإن لزم منه ذلك امتنع.

و لو كان الفعلان متباعدين بحسب الزمان، كما لو أمره بالحج في شهره، و بالإطعام في شهر الصيام، و ليس له من المال ما يفي بهما معا، و إن لم يلزم ذلك جاز و لو في زمان واحد.

و بالجملة اتحاد الزمانين و تعددهما لا مدخلية لهما في المحذور المذكور، و على ما تصوّرناه من ترتب الأمرين لا يلزم ذلك أصلا، إذ الأمران و إن كان يجمعهما زمان واحد و لكن لا تجمعهما رتبه واحده، لأن أحدهما مشروط بعصيان الآخر، و معناه عدم تحقّق مؤداه، و عدم تأثيره، و عدم قابليته للتأثير، و ذلك مرتبه متأخره عن نفس الأمر، بل هي مرتبه انغزاله عن مقتضاه، و عدم صلاحيته للتأثير، و هذه المرتبه مرتبه الواجب المشروط، فكيف يكون في مرتبه الأمر الأول و هو متأخر

ص: ٣٠٨

عنه تأخر المعلول عن علته؟ ولعل الوجه فيما أورده، توهم شمول إطلاق الأمر لحال العصيان، وإن كان ذلك فقد عرفت -بما لا موضع للمزيد عليه- أن الأمر لا يعقل شموله لهذه الحال.

و خلاصه القول: إنه لا تضاد بين الأمرين، بل التضاد بين الفعلين، والأمر على نحو الترتب لا يؤول إلى الجمع بينهما أصلاً، إذ المفروض في وجود أحدهما عدم وجود الآخر و خلوّ المحلّ فأين المحال؟ وإن شئت زياده الاتّضاح فعليك بمقايسه الإراده التشريعيّه بالتكوينيّه، فطال ما حاولت إيجاد أمر لمصلحه مهمّه فاشتغلت بعده من مقدماته، ثم تصوّرت إمكان عدم حصوله فرتبت في تلك الحال المقدمات الموصلة إلى ضده الذي دونه في المصلحه لئلا يفوتك الغرضان معاً، وإذا تذكّرت ما سبق في بابه من اتحاد الإرادتين بحسب الحقيقه، وأنه لا فرق بينهما سوى جعل إرادته الغير إحدى مقدمات الوجود في التشريعيه فقط يتم لك القياس.

عاد كلامه: «لا- يقال: نعم و لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال: استحاله طلب الضدين ليست إلا لأجل استحاله طلب المحال، واستحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالتيه لا تختص بحال دون حال، وإلا لصحّ فيما علّق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجه في تصحيحه بالترتب مع أنه محال بلا ريب و لا إشكال» (١).

أقول: أما الاعتراض فهو كلام من يسلم اجتماع الأمرين، ويحاول

ص: ٣٠٩

الخلاص عن مضيقتة بكونه بالاختيار، ولات حين مناص، وقد عرفت أنّ في الترتّب الذي قرّناه لا اجتماع أصلاً، فلا أمر بالمهمّ مع وجود الأهم، ولا بالأهمّ إذا وجب المهمّ.

و أما ما ذكره في الجواب من أنّ مناط الاستحالة هو طلب المحال فهو حقّ بلا ارتياب، ولكن أين المحال؟ وقد عرفت بوضوح البيان أنّه بمكان من الإمكان.

ثم إنّ الشرط في الأمر المهمّ - كما عرفت - هو العصيان المقارن، فما وقع في كلامه من احتمال أنّ الشرط المعصية المتأخره أو العزم عليها، فقول لا يقول به المحقّقون من أهل هذا المذهب و ستعرف قريباً - إن شاء الله - الوجه في تعبير بعضهم بالعزم على المعصية. و منه يظهر الجواب عن قوله: «و إلاّ لصح فيما علّق على أمر اختياري في عرض واحد» فإنه يرد على من يسلم الاجتماع.

و بيالى أنّه رحمه الله كان يمثله بقول الأمر: إن صعدت إلى السطح فطر إلى السماء. و أنت تعلم بما بين الأمرين من الفرق، إذ الاختيار في الأمرين المترتّبين باق للمكلّف إلى آخر جزء من العباده، و له في كل آن أن يشتغل بإتيان الأهمّ، و لا يكون الخطاب بالضدّ متوجّهاً إليه أصلاً، و أين هذا من هذا المثال الذي مقتضاه توجه الأمر المطلق الفعلى بالمحال بعد الصعود؟ و بالجمله الذي يظهر من كلامه في هذا الكتاب، و فيما علّقه على رسائل الشيخ الأعظم، و ممّا سمعنا منه في مجلس الدرس أنّه يرى الفرق بين الترتّب و سائر أقسام التكليف بالمحال منحصرها في وجود المندوحه و عدمها فقط، و لذا قال بعد ذلك:

«إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد و بين الاجتماع كذلك (١)، فإنّ الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإنّ الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه و عدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده (٢) الأمر بغير الأهم، و هل يكون طرده له إلّا من جهه فعليته و مضاده متعلّقه للأهم؟ و المفروض فعليته و مضاده متعلّقه له، و عدم إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحقّقه على تقدير عدم الإتيان به و عصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطارده من جهه المضاده بين المتعلّقين، مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنّه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضدّ كما كان في غير هذا الحال فلا يكون له معه أصلا مجال» (٣).

أقول: ما ذكره رحمه الله أقوى شبهات منكر الترتّب، و أنفذ سهم (٤) في كنانته (٥)، و بالتأمّل فيما عرفناك به تعلم أنّ كلا من الأمرين لا يطارد الآخر، أمّا أن المهمّ لا يطارد الأهم فلأنّه مشروط بعصيان أمر الأهم الذي هو مرتبه سقوطه عن التأثير، و لا وجود لطلبه في هذه المرتبه، فضلا عن فعليته، كما أنّه مع عدم العصيان لا وجود لأمر المهمّ، و لهذا لو فرض -محالا- وجودهما معا في الخارج لم يكن الواجب إلّا الأهم لعدم وجود شرط الأمر بالمهمّ.

نعم كانت المطارده تتمّ بينهما لو كان تحصيل شرطه واجبا، و هذا خلاف

ص: ٣١١

١- ١) أي على نحو الترتّب. (مجد الدين).

٢- ٢) الضمير يرجع إلى طلب الأهم و هو مفعول، و الفاعل هو الأمر بغير الأهم و التقديم لأجل ضميريه المفعول متصلا. (مجد الدين).

٣- ٣) كفايه الأصول: ١٣٥.

٤- ٤) أي أقوى السهام أثرا و نفوذا. (مجد الدين).

٥- ٥) الكنانة: جعبه السهم، و بالفارسيه (تركش) و الضمير فيه راجع إلى منكر الترتّب. (مجد الدين).

و أما عدم طرد الأهمّ للمهمّ، فلما عرفت من عدم اقتضائه متعلّقه على تقدير عدم وقوعه، ولا تكون المطارده إلا من جهة اقتضاء الأمر الامتثال و بعثه إلى إتيان متعلّقه، ولا اقتضاء و لا بعث في هذا التقدير، فإذن الأمران متباعدان بأقصى مراتب البعد معنى و إن اتّحدا زمانا، و لا فرق فيما هو مناط الإمكان بين هذا الترتب و بين ترتب وجوب الكفاره على عصيان أمر الصوم، و ما كان من بابه الذى يعترف هذا الأستاذ و موافقوه بإمكانه.

و بالجمله، و نوافقه فيما ذكره فى مناط استحاله طلب الضدّين و هو طلب المحال، و نجعل الحكم دائرا مداره، فنمنع من طلب الضدّين ما يؤول إلى المحال و لو فى زمانين، و نجوّز ما لا يؤول إليه و لو فى زمان واحد، و قد عرفت عدم لزومه على ما قلناه، فلا داعى إلى تطلّب الحيله (١) فيما وقع من طلب الضدّين فى العرفيات (٢)، على أنّ ما ذكره لا يجدى فى التخلّص عن ذلك، و هو قوله:

«لا يخلو إمّا أن يكون الأمر بغير الأهمّ بعد التجاوز عن الأمر به و طلبه حقيقه، و إمّا أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته و بقاءه على ما هو عليه من المصلحه و الغرض لو لا المزاحمه، و أنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبه» (٢) انتهى.

و ذلك لأنّ الوجدان فى كثير من موارد التزاحم فى العرفيات يشهد ببقاء طلب الأهمّ، و كيف يتجاوز عنه مع تماميه المقتضى و وجود المصلحه الملزمه، و عدم المانع سوى العلم بعدم إطاعه المأمور، و ذلك لا يجدى لرفع اليد عنه، و إلاّ امتنع تكليف العصاه، و لا آيه أجلى على بقاء الطلب من الحث على الفعل حال

ص: ٣١٢

١- ١) من قوله: «الحيله- إلى قوله- العرفيات» عبارته الكفايه، و غير مخفى ما فيه من البراعه. (مجد الدين). ١. كفايه الأصول: ١٣٥.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٣٥.

الاشتغال بالصدِّ و محبوبيته تركه إن أتى بالأهم، والعقاب على تركه فلا تجدى الحيله الأولى، والثانيه مثلها، أو أقل جدوى لذلك بعينه منها.

هذا و ينبغي التأمل في وجه ما ذكره من أنّ إتيان المهمّ يذهب ببعض ما استحقّه من العقوبه على ترك الأهم، فهل ذلك لخصوصيه يراها في المقام، أم هوبناء منه على مسأله تكفير مطلق المعاصي بمطلق الطاعات، أو الموازنه بينهما، كما هو ظاهر كلامه في حاشيه رساله البراءه، قال:

«يستحق بذلك مقداراً من الثواب فيقابل مقداراً مما استحقّه من العقاب» (١).

فإن كانت الأولى فهي لا- تناسب إلا المتراحين المشتركين في المصلحه، و أكثر موارد المسأله ليست من هذا القبيل كالمثال المشهور، و أين مصلحه الصلاه من مصلحه الإزاله الراجعه إلى المفسده في بقاء النجاسه في المسجد؟ و إن كان الثاني فجميع العبادات تشارك الصدّ في قابليه التكفير و لو لم تكن مزاحمه للأهمّ كتلاوه القرآن و نحوها.

عاد كلامه: «ثم إنه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره (٢) قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، و لذا كان سيدنا الأستاذ قدس سرّه- لا يلتزم به على ما هو بالي، و كُنّا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه» (٣).

أقول: الأمر بكل من الضدّين عند القائل بالترتب أمر مولويّ فعلى، و من شأن هذا الأمر استحقاق العقاب على عصيانه عقلاً، كما من شأنه الثواب

ص: ٣١٣

١-١) حاشيه فرائد الأصول للآخوند الخراساني رحمه الله: ١٦٧.

٢-٢) أي بداهه. (مجد الدين).

٣-٣) كفايه الأصول: ١٣٥-١٣٦.

على امتثاله، فالتفكيك بين الملزوم و لازمه (١)، أو بين لآزمين بينين لملزوم واحد لا يصدر من أخط أهل العلم درجه فكيف بهؤلاء الأعلام القائلين به.

و لو كان على يقين مما نقله عن سيده الأستاذ لكان هو الثقة الصدوق الذي لا يرتاب أحد في صحه نقله.

و أميا إذا كان على شك منه فنحن قاطعون ببراءه عالم مثله عن مثله، بل لا بد للقائل بالترتب من الالتزام بعقوبات متعدده إذا ترتبت أوامر كذلك.

و ما ذكره من قبح العقاب على ما لا يقدر عليه فيه أن القدره حاصله على كل من الضدين، و إلا لا تمتنع أصل التكليف، و قد فرغنا عن إثبات إمكانه، و كلامه على فرض تسليمه.

أما القدره على الأهم فحاصله بالفرض، و أما على المهم فهي أيضا حاصله على تقدير ترك الأهم، و هي كافيه لتصحيح العقوبه كما كانت كافيه لأصل التكليف، و لا دليل على لزوم القدره أزيد من ذلك، بل يقطع بعدمه من نظر إلى نظائره الكثيره الواقعه في العرف و الشرع.

فلو كان رجل في فلاه عز فيها الماء، و مع عبده ماء في إناء فأمره بسقى فرسه فعصى و لم يسقه حتى هلك الفرس فعاقبه على مخالفته، ثم عطش ولده، فهل في أهل العرف من يمنعه من طلب الماء لولده؟ قائلا: إنه لو كان ممثلا أمرك الأول لم يكن متمكنا من امتثال أمرك الثاني، و لو أمره و خالف حتى توفى الولد فهل فيهم من يمنع عن عقابه و يملى عليه كلام هذا الأستاذ «ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد»؟ (٢) كلاً.

و لو كان لرجل فيها من الماء ما يكفيه للوضوء، فعصى و لم يتوضأ حتى

ص: ٣١٤

١- ١) يعنى بالملزوم الأمر، و بلازمه استحقاق العقاب على عصيانه عقلا، و يعنى أيضا بلازمين بينين الثواب و العقاب، و بملزومهما الأمر. (مجد الدين).

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٣٦.

انتضى الوقت، ثم صادف مسلماً بلغ به العطش حدَّ الهلاك فهل فى أهل الشرع من يتوقف فى وجوب حفظ نفسه؟ و فى صحَّه الأمر به؟ و جواز العقاب على تركه؟ ثم لو بقى على حفظ الماء و ترك الوضوء شهراً كاملاً فهل يشك فى صحَّه عقابه على ترك جميع الصلوات الفاتته مع الطهاره المائيه؟ مع أنه لم يكن متمكناً إلا من بعضها.

و من هذا الباب ما لو وجب على رجل نفقه الأرقاب، فلم ينفق عليهم حتى اجتمع له من المال ما يستطيع به الحج، فلا شك فى وجوب الحج عليه، لحصول قدره الفعلية له و إن لم تكن حاصله على تقدير امتثال أمر الإنفاق.

و مثله ما لو كان لضعف بدنه لا يتمكن من تحمّل مشقه الصوم و تعب طريق الحج معاً، و لا شك فى سقوط الحج عنه لو صام الشهر، و لكنه لو عصى و بقيت قدره على الحج فلا شك فى وجوب الفرضين عليه، و فى صحَّه العقوبه على تركهما معاً إلى غير ذلك من الأمثله التي تجلّ لكثرتها عن التعداد.

و إذا كان الحكم كذلك فى زمانين فليكن كذلك فى زمان واحد، لعدم الفرق فيما هو المناط.

و السرّ فيه: أنّ المناط فى صحَّه التكليف، و العقاب على العصيان، ليس القدره على المجموع، بل على الجميع و هى حاصله على كل واحد من الأفعال على تقدير ترك الغير. و لهذا حكموا فى عشره متيممين صادفوا ماء لا يكفى إلاّ لظهور واحد منهم بأنه إذا سبق أحدهم إليه فتطهر بقى التسعه على تيممهم، و مع ترك الجميع انتقض تيمم الجميع، و ما ذاك إلاّ لأنّ كل واحد منهم واجد للماء قادر عليه و إن لم تكن قدره للمجموع، و لا - شك فى صحَّه عقاب الجميع مع الترك، مع أنّ مثل هذا القول يتّجه عليه بعينه، فيقال: كيف يعاقب عشره على ترك فعل لا يقدر عليه سوى الواحد؟ و فى الواجبات الكفائية نظائر كثيره لذلك، مع حكمهم

بعضيان الجميع مع الترك.

و اعلم أنّ الفاضل المقرّر (١) رحمه الله زعم أنه يرد على هذه القاعده- و سمّاها المقاله الفاسده- أمران: أحدهما: تعدّد العقاب الذى عرفت الكلام عليه.

و ثانيهما: التزام صحّحه العمل فيما إذا تعلّق النهى بنفس العمل و العباده، ضروره ممانعه غير الأهم عن فعل الأهم، و من هنا كان تركه مقدّمه له، و المانع من العباده منهى عنه، فغير المهمّ بنفسه منهى عنه، و لقد تصدّى لدفعه فى التعليقه، و ستعرف التحقيق فيه (٢).

أقول: الظاهر أنه يريد به ما ذكره العلّامه- الجدّ- من جواز اجتماع النهى الغيرى مع الأمر النفسى، و قد مرّ الوجه فيه و بعض الكلام عليه.

و نقول أيضا: إنه على ما قرّرناه لا نهى أصلا حتى يتعلّق بالعباده و يحتاج إلى العلاج، لأنّ النهى غيرى ناش عن الأمر بالفرض، و إذا ثبت بما مرّ فى مقدمات هذه القاعده عدم شمول إطلاق الأمر لصوره العصيان، فأين النهى المنبعث عنه؟ و لا بدّ أن ينتفى بانتفائه انتفاء المسبّب بانتفاء سببه.

و الظاهر أنّ هذا مراد العلّامه- الجدّ- من كلامه المتقدم، و فى كلامه شواهد على ذلك و إن كان التعبير بالاجتماع لا يخلو عن مسامحه.

فاستبان من ذلك أنّ هذه القاعده صالحه لدفع النهى و تصحيح الأمر معا، و لا حاجه معها إلى الوجوه المتقدمه لعلاج النهى.

ص: ٣١٦

١ - ١) هو الشيخ الجليل أبو القاسم الطهرانى الكلاترى صاحب التقريرات المسمّى بمطارح الأنظار، تلميذ شيخنا الأنصارى و مقرّر درسه. (مجد الدين).

٢ - ٢) مطارح الأنظار: ٥٩.

(١)

أولها:

أنَّ الشرط في وجوب المهمِّ هو العصيان المقارن، ولا يعقل اشتراطه بغيره كالعزم عليه، وذلك لأنَّ التقرير المتقدم مبني على سقوط الأمر المطلق عن اقتضائه و سقوطه عن التأثير بوقوع خلاف مقتضاه، وهذا مختصَّ بصوره وقوع العصيان، إذا العزم ونحوه لا يوجب سقوطه.

فما وقع في كلام المحققين كالعلامة-الجدد-من التعبير عن الشرط بالعزم، فالظاهر أنَّ الوجه فيه أنَّ العزم كاشف عن تحقق الشرط في وقته فتؤثر الإرادة في بعث المكلف نحو إتيان المهمِّ وإيجاد المقدمات اللازم حصولها قبل حصول الشرط على ما سلف بيانه.

ثانيها:

كما يمكن الترتب بين الأمرين كذلك يمكن بين النهي و الأمر بأن يكون مأمورا بالفعل على فرض عصيان النهي (٢)، كما ذكره جدِّي الفقيه (٣) في كشف الغطاء، قال:

«و أيّ مانع يمنع المولى الحكيم أن يقول لعبده: لا تدخل الدار، وإن دخلت فاقعد في الزاوية الفلانية؟» (٤) أو ما هذا معناه (٥).

و يكفي في الجواب عن جميع ما أورد عليه ممّا تركنا التعرّض له حذار الإطالة مراجعه الوجدان، فلو وقع حريق في دار و كان لصاحبها عقد ثمين في

ص: ٣١٧

١-١) تنبيهات خمس. (مجد الدين).

٢-٢) و يمكن الترتب بين النهي و الأمر بأن يكون منهياً عن الفعل على فرض عصيان الأمر، و كذلك يمكن الترتب بين النهيين، فإذا يتصور الترتب أقساماً أربعة، و هذا المقام يحتاج إلى التوسعة. (مجد الدين)

٣-٣) الشيخ جعفر النجفي، و قد ذكرنا جهه نسبه المصنف إليه في حواشينا السابقة. (مجد الدين).

٤-٤) كشف الغطاء: ٢٧ مضمونا.

٥-٥) لما نقل تلك العبارة على ما هو بباله من غير يقين على مقاله ذكر هذا احتياطاً. (مجد الدين).

زاويه منها، فإنه يمنع ولده من دخول الدار، و يؤثر هلا-ك العقد على أن تمسّ النارجسد ولده، و لكن لو علم بأنه يخالفه في الدخول فلا شك أنه يأمره بإخراج العقد، و لا يرضى بفوت مصلحه الفعل على تقدير وقوع مفسده المنهى عنه.

و فيما تقدّم في مسأله التوضؤ بالآنيه المغصوبه، و ما يأتي إن شاء الله في مسأله من توسط أرضا مغصوبه زياده توضيح و بيان.

ثالثها:

كما يقع التراحم بين الواجبات يقع أيضا بين المستحبات، بل لا يخلو كلّ مكلف في كل زمان من عدّه متراحات منها مختلفه الأنواع و الأصناف (1)، و لا- شك في عدم إمكان تعلق الأوامر المطلقه بجميعها، لأن استحاله التكليف بالمحال لا يختص بالتكليف الإلزامي، و ما ذكرناه من الترتب بين الواجبات يأتي بعينه في المستحبات بعد تخصيص لفظ الشرط (2) بالترك، فيقال: يتعلّق الأمر المطلق بأهم المتراحات، و بكل مهمّ على تقدير ترك الأهمّ منها، و هكذا حتّى يستوعب الجميع، و إذا تساوت عدّه منها يكون الأمر فيها على التخيير على النمط السابق بيانه.

و لا مناص لمنكر الترتب عن تخصيص الأمر بأهمّ الجميع، و الالتزام بعدم تعلقه بغيره، و أقصى ما تناله يده في تصحيح العبادات المهمّه هو الاكتفاء فيه بالمحبوبيه الذاتيه، كما يقوله بعض الأساتيد (3)، و هذا على علاّته (4) المتقدّمه في بحث أقسام الأمر، اللّازم منه أن يمرّ على المكلف ستون و سنه و أكثر و لا يتعلّق به أمر التطوّع بالصوم و الاعتكاف إذا كان له رحم تتوقف صلته على المسافره، بل

ص: ٣١٨

١-١) و هذا من باب ذكر الخاصّ بعد العام نظير قوله تعالى: حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى لأن الأجناس تنقسم إلى الأنواع، و الأنواع تنقسم إلى الأصناف مثل الحيوان منقسم إلى الإنسان و غيره، و الإنسان إلى الروميّ و الزنجيّ. (مجد الدين).

٢-٢) أي العصيان. (مجد الدين).

٣-٣) صاحب الكفايه. (مجد الدين).

٤-٤) العلات جمع للعلّه التي بمعنى الداء. (مجد الدين).

الرواتب اليومية لا تكون مأمورا بها إلا في فروض نادره، إذ الغالب مزاحمتها لقضاء حاجه مؤمن، أو صله رحم و نحوها، على ما هو عليه من البعد.

رابعها:

كما يقع التزاحم بين تكليفين في زمان واحد يقع بينهما أيضا في زمانين، فلو كان مع المكلف من الماء ما يكفي لحفظ نفس واحده من الهلاك، و حضرته نفس محترمه و علم بأنه ستحضره أخرى بعد يوم، فهل يجب عليه إنقاذ الحاضر و لو كانت الثانيه أهم منها فيقدم ذمى اليوم على مسلم غد، أو يجرى فيه على الأصل السابق فيترك حفظ الحاضر إذا كانت الثانيه أهم منها، و يتخير مع التساوى؟ و جهان.

و بادئ النظر يقتضى الأول نظرا إلى أنّ حفظها واجب، و وجد موضوعه و تحقق شرطه فتحققت فعليته، و الثاني لم يجب بعد حتى يزاحم الأول، و لكن يشكل ذلك بما مرّ بيانه (1) من عدم الفرق بين قسمي الواجب من هذه الجهه، و أنّ المشروط كالمطلق في وجوب تحصيل مقدماته إذا علم بحصول شرطه في وقته، و من مقدماته حفظ القدره لامثاله فيتزاحمان، و يكون الحكم للعقل، و حكمه ما عرفت.

و هذا أقرب إلى قواعد الصناعه و إن لزم منه في فروع كثيره ما يصعب الالتزام به، على أنّ الوجه الأول أيضا لا يسلم من أمثاله، و كيف يحكم الفقيه بتقديم حفظ بهيمه مثلا على حفظ مسلم فقيه علوى بمجرد تقدّم الزمان، أو تحقّق موضوع تلك قبل ذاك؟ و المسأله محتاجه إلى مزيد تأمل.

خامسها:

ذكرنا سابقا أنّ المنسوب إلى المحقق الثاني جواز تعلّق الأمرين المطلقين بالضدّين إذا لم يكونا مضيقين، و قد اختلفت الأنظار في توجيه ذلك، و لتحقيق مرام محقق مثله لا بدّ من نقل عباره القواعد أولا، ثم نقل ما يتعلّق

ص: ٣١٩

(١-١) في المقدمه الرابعه. (مجد الدين).

بالمقام ممّا ذكره في جامع المقاصد (١).

فنقول: قال في القواعد (٢): «من كان عليه دين أو خمس أو زكاه أو شىء من الحقوق الماليه لا تصح صلاته في سعه الوقت» (٣) و قال المحقق المذكور في أثناء كلام له يعترض به عليه، ما لفظه:

«إن قيل: وجوب القضاء على الفور ينافى وجوب الصلاه في الوقت الموسع، لأنه حين وجوب الصلاه إذا تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق و هو باطل، و إن لم يبق خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفوري.

قلنا: لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع:

أوجبت عليك كلاً من الأمرين، لكن أحدهما موسع و الآخر مضيق، فإن قدّمت المضيق فقد امتثلت و سلمت من الإثم، و إن قدّمت الموسع فقد امتثلت و أثمت بالمخالفة في التقديم.

و الحاصل أنّ الأمر يرجع إلى وجوب التقديم، و كونه غير شرط في الصحه الامتثال مع انتقاضه بتضييق الوقت، فإنه إن بقى الوجوب لزم ما سبق، و إن خرج لزم خروج الواجب عن صفة الوجوب، مع أنه لا دليل على الترجيح، إذ هما واجبان مضيقان قد تعارضا، فلا بدّ من خروج أحدهما عن صفة الوجوب لئلا يلزم المحذور، و الدلائل تدل على خلافه، و مع تسليمه فلا دليل يقتضى خروج واحد بعينه من الصلاه في آخر الوقت و قضاء الحق المضيق، فالحكم بصحة الصلاه في آخر الوقت أيضا باطل لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح، و لانتقاضه بمناسك يوم النحر، فإن الترتيب فيها واجب، و لو خالف أجزاء عن

ص: ٣٢٠

١- ١) و هو شرح للقواعد. (مجد الدين).

٢- ٢) و هو للعلامة الحلّي. (مجد الدين).

٣- ٣) قواعد الأحكام ١: ١٥٦.

الواجب العلى فى الذمه، و إنما تجزى إن كانت واجبه مع عدم الترتيب، لامتناع أجزاء غير الواجب عن الواجب، و إنما يعقل الوجوب على التقديرين، و التأثيم على تقدير واحد بخصوصه بناء على ما قدّمناه، فلو كان وجوب شىء يقتضى إيجاب ما يتوقف عليه و إن كان مقابله واجبا لامتناع الأجزاء هنا و فى كل موضع أشبهه، و هذا من غوامض التحقيقات» (١) انتهى المقصود من كلامه قدس سرّه.

و العلامة صاحب البدائع حاول توضيحه، فأطال البيان، و حاصل ما استفاد منه حمل كلامه على الترتب المشهور المتقدّم بيانه. و قد يحمل على ما سبق ذكره أول البحث (٢) من تجويز تعلق الأمرين المطلقين بالمتزاحمين إذا لم يكونا مضيقين، و يدعى أنّ العقل يجوز قول السيد لعبده: أريد منك كنس الدار مع تبين الفجر بلا تأخير، و رشها منه إلى زوال الشمس بأن يكون أول الفجر وقتا للفعلين معا و مختصيا بأولها، إذ لا مانع إلاّ توهم لزوم التكليف بما لا يطاق و هو مفقود فى المقام، لتمكّن المكلف من امتثال الأمرين معا بتقديم هذا و تأخير ذاك.

و كلا الوجهين بعيدان من كلام هذا المحقق، و أولهما أبعدهما، إذ الترتب المشهور متوقف على مشروطيه أحد الأمرين و إطلاق الآخر، و ليس فى مجموع الكلام المتقدم نقله عين للشرط و لا أثر، و أنا أحاشى هذا الأستاذ عن مثل هذا، و إنما هو من بعض أصحابه الذى تكلف تميم الكتاب.

و أما الثانى فهو صحيح إن كان المراد صلاحية الوقت للفعلين، و وجود العلاقة اللازم وجودها بين الوقت و الموقت فيهما معا، كما فى وقت الظهرين و العشاءين على ما نقول به من اشتراك الوقت بينهما فى جميع الوقتين و إن لزم

ص: ٣٢١

١-١) جامع المقاصد ١٣: ٥-١٤.

٢-٢) بدائع الأفكار: ٣٩٠.

تقديم الأوليين لقولهم عليهم السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان-أو وقت الصلاتين-إلا أنّ هذه قبل هذه» (١) إلى آخره.

و هذا قد يكون على نحو الشرطيّة إمّا مطلقا أو في خصوص حال التذكّر كما في الصلاتين، و قد يكون عنوان التقدّم واجبا نفسيا، بمعنى أنّ في التقدّم مصلحه ملزمه، و بتأخيره تفويت تلك المصلحه.

و الظاهر أنّ مناسك الحج الذي ذكرها نقضا من هذا القبيل، و لكن أين جميع ذلك من دفع الشبهه العقليه؟ و مقابله حكم العقل بامتناع التكليف بما لا يطاق، و تخصيصه الموسع بما بعد زمان المضيق، لأنّ البعث إليهما معا نفسيا بعث إلى المستحيل، و طلب لغير المقدور، و لا- فرق في مناط حكم العقل بالامتناع بين طلب المحال في ساعه واحده أو في جميع الساعات، فلو فرض أنّ السيد أمر هكذا، فالعقل يحكم بالتخصيص المذكور كي لا يلزم المحذور.

و من الطريف أنّ صاحبنا العلامة أدام الله أيامه حاول تصحيح ذلك، فجعله مبتيا على أمرين: أحدهما: أن لا يكون التخيير بين الأزمنه شرعيا.

و ثانيهما: أن لا يقال باستلزام الأمر بالطبيعه السرايه إلى الفرد، و حاول بعد ذلك تصحيح ذلك مطلقا، فقال:

«يمكن أن يقال: لا- مانع من الأمر حتى على القول بالتخيير الشرعي أو على القول بسرايه حكم الطبيعه إلى الأفراد، لأنّ المانع من التكليف بما لا يطاق ليس إلا اللغويه، و هي مسلّمه فيما

إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء.

و إذا كان بنفسه مقدورا- كما في ما نحن فيه، غايه الأمر يجب بحكم

ص: ٣٢٢

العقل امتثال أمر آخر من المولى فلا يلزم اللغويّه، إذ يكفي في ثمره وجود الأمر أنه لو أراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على إطاعه هذا الأمر، و من ذلك يظهر أنّ قياس مقامنا بمثال الطيران إلى السماء ليس في محلّه» (١) انتهى.

و لا- أدرى متى كانت اللغويه مناطا لقبح التكليف بغير المقدور أو لامتناعه و عهدنا بالقدره و هي بنفسها شرط في جواز التكليف، بل في تحقق الطلب، و أنّ الإراده لا يعقل تعلّقها بغير المقدور تشريعته كانت أم تكويته، و لو أمكن إثبات كون اللغويّه هي المناط لسهل بيان الترتّب بلا احتياج إلى ما علمته من المقدمات.

و بالجمله لم يظهر لنا بعد محمل لهذا القول يليق بمقام قائله، فكأنه يرى في مسأله فوريه القضاء و ما كان من بابها وجود أوامر ثلاثه يتعلّق اثنان منها بالواجبين، و ثالث بعنوان التقديم، كما يدلّ عليه قوله في العبارة المتقدمه: «و إن قدّمت الموسّع فقد امتثلت و أثمت في المخالفه، و الحاصل: أنّ الأمر يرجع إلى وجوب التقديم» (٢) إلى آخره.

و على هذا فهو خارج عن حمى مسألتنا هذه التي لا مدخلية لغرض التقديم فيها أصلا، بل المناط فيه حكم العقل بالجمع بين الغرضين المتعلّقين بالمتراحمين، و حكمه بعدم إمكان البعث إلى المهمّ إذا استلزم عصيان الأهمّ، بل هو من باب مناسك الحج التي استشهد بها حيث علم من الدليل وجود مصلحه ملزمه في التقديم زياده على المصلحه الموجوده في أصل الواجبين، و ليس الإجزاء فيها إلّا لفوت غرض التقديم، و عدم إمكان تداركه على ما سبق بيانه في بحث الإجزاء.

على أنه مع ذلك يصيبه نصيب من الإشكال، إذ المجال فيه واسع للسؤال

ص: ٣٢٣

١-١) درر الفوائد ١٠٦:١-١٠٧.

٢-٢) جامع المقاصد ١٤:٥.

عن الوجه في جواز أمر الشارع بالموّسع مع تعلق بعثه الفعلي إلى التقديم العذّي مرجعه إلى إتيان المضيق فوراً، بل نهيه عن الموسّع بناء على اقتضاء الأمر النهي عن ضده.

هذا، وأما ما ذكره في تضيق الوقت فالوجه فيه ظاهر ممّا مرّ في مقدّمات الترتّب من أنّ الحكم في مرحله الامتثال للعقل وحده، و حكمه تقديم الأهم إن كان أحدهما أهمّ، وإلا فالتخير، فلا يصح قوله، مع أنه لا دليل على الترجيح في الأول، ولا نقول بالترجيح في الثاني، ولا يمكنه القول به أيضاً على مبناه، ولا بدّ له من الإذعان بما قلناه، إذ لا أمر بالتقديم في المتساويين قطعاً.

هذا كلّ في بيان تصور الأمر بالضدّ إذا كان عباده.

وقد يدعى عدم لزوم وجود الأمر في تصحيح العباده، وأنه يكفي ملاكه، كما قال في الكفايه: «لا وجه لصحّ العباده مع مصادتها لما هو أهمّ منها إلا ملاك الأمر» (١) وقد سبق بعض النظائر له والكلام.

وهذا له وجه على ما قررناه من عدم توقف العباده على وجود الأمر، بل يكون عباده ولو مع النهي، ولكن كيف يقول به إذا جعل قصد الأمر مقوماً لمعنى العباده؟ فإنه لا مجال لتوهم الأمر إذا كانت مزاحمه له في تمام الوقت كما صرح به.

هذا آخر ما أردنا إيراده في مباحث الأوامر، ويتلوه القول في النواهي إن شاء الله، والله الحمد والفضل، وعلى نبّيه وآله الصلاه والسلام.

ص: ٣٢٤

المباحث المتعلقة بالنهى منها ما يتعلّق بحقيقته، ومنها ما يتعلّق بالدالّ عليه، ولما كان شريك الأمر فى كون كلّ منهما طلباً، إلا أنّ هذا طلب الترك، وذاك طلب الفعل، يظهر الحال فى أكثر المباحث المتعلقة بالقسم الثانى - كالمباحث المتعلقة بمطلق الطلب - بما تقدّم فى مباحث الأمر.

١- فإذن، النهى بمادّته و صيغته موضوع لطلب ترك متعلّقه و لو كان تركاً، و مستعمل فيه و إن كان بدواعٍ آخر غير الطلب.

و يحمل مجرّده على عدم الرضا بالفعل (الحرمة) لا لوضع اللفظ له، و لالخصوصيّة فيه من قرينه و نحوها، بل لتماام الحجّ به و عدم صحه اعتذار المنهى إذا ارتكبه باحتمال كونه للكراهه.

و لذا يجرى عمده ما ذكره فى حمله على التحريم من ذم العقلاء على المخالفه، و حكمهم باستحقاق العقاب عليها فى غير الألفاظ، كما تقدم.

٢- و يعتبر فيه كالأمر صدوره ممّن تلزم إطاعته و لو ادّعاء بجهه من الجهات من حيث إنه واجب الإطاعه، و لا يكفى مطلق العلوّ و لا- الاستعلاء إن لم يرجع إلى ادّعاء العلوّ، و لا ممّن تجب إطاعته إذا لم يصدر من جهه و جوب الإطاعه، و لذا لا يصدق على نهى الملك لغير رعيتّه، و المولى لغير عبده، و لا على نهى من تجب طاعته إذا لم يصدر من تلك الجهه، و لذا قال صلّى الله عليه و آله فى جواب بريه لما قالت: «أ تأمرنى يا رسول الله؟»: «لا، بل أنا شافع» (١).

و اعتبر بعضهم فيه- كالأمر- العلوّ و الاستعلاء معاً، و خصّه بكل منهما

ص: ٣٢٥

قوم، و اكتفى آخرون بأحدهما، منهم الشيخ الإمام-الجدد (1)- و لكنه شرط في العلوّ عدم ملاحظه خلافه باعتبار نفسه مساويا للمأمور أو أدنى منه، قال طاب ثراه و هذا لفظه: «و الّذى يدلّ عليه ملاحظه العرف، أما صدقه مع الاستعلاء و إن خلا من العلوّ فلظهور صدق الأمر بحسب العرف على طلب الأدنى من الأعلى على سبيل الاستعلاء، و لذا قد يستقبح منه ذلك، و يقال له: ليس من شأنك أن تأمر من هو أعلى منك».

و أما الاكتفاء بالعلوّ الخالى عن ملاحظه الاستعلاء فلاّ من الظاهر في العرف إطلاق الأمر على الصيغ الصادره من الأمير إلى الرعيّه و السيّد بالنسبه إلى العبد و إن كان المتكلم غافلا عن ملاحظه علوّه حين الخطاب كما يتفق كثيرا.

و ممّا يشير إليه انحصار الطلب الصادر من المتكلم في الأمر و الالتماس و الدعاء، و من البيّن عدم اندراج ذلك في الأخيرين فتعيّن اندراجه في الأول.

و الحاصل: أنهم يعدّون الخطاب الصادر من العالى أمرا إذا لم يخفض نفسه، و ليس ذلك من جهه استظهار ملاحظه العلوّ، لظهور صدقه مع العلم بغفلته أو الشك في اعتباره بملاحظه خصوص المقام.

و قد يخلو المقام عن ملاحظه الاستعلاء قطعاً، كما إذا رأى السيّد أحداً شكّ في كونه عبده أو رجلاً- آخر مساويا له أو أعلى، فطلب منه شيئاً بصيغته الأمر، فإنّ الظاهر عدّه أمراً إذا كان عبده بحسب الواقع، و لذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عدّ في العرف عاصياً.

و أما عدم صدقه مع استخفاف العالى نفسه بجعلها مساويه مع المخاطب

ص: ٣٢٦

١- ١) ذكره في بحث الأوامر، و حيث قد فاتنا تفصيل القول هناك تداركناه في هذا البحث، و ظاهر عدم الفرق بين الأمر و النهى من هذه الجهات. (منه).

أو أدنى، فلظهور عدّه-إذن-ملتصبا أو داعيا في العرف، كما أنه يعدّ المساوى أو الدانى مع استعلائه أمرا.

و الحاصل: أن الطلب الحاصل بالأمر أو الائتماس أو الدعاء إنما ينقسم إلى ذلك بملاحظه علوّ الطالب أو مساواته أو دنوّه بحسب الواقع أو ملاحظته على سبيل منع الخلوّ، و العرف شاهد عليه» (١) انتهى ببعض اختصار.

أقول: لا شك في صدق الأمر مع الاستعلاء الخالى عن العلوّ، ولكنه لا يكون إلّا بعد ادّعاء العلوّ و لعلّه هو.

و ما ذكره من غفله المتكلم عن ملاحظه علوّه حين الخطاب فلما منع أن يمنع إمكان صدور الأمر مع الغفله التامه عن جهه صدوره كما في سائر الإنشاءات، فكما لا يمكن غفله البائع أو المطلق عن كونه مالكا أو زوجا لا يمكن غفله الأمر عن كونه مولى.

و كما لا- يخلو المشتري عن الالتفات- و لو إجمالا- بأنه يشتري البضاعه لنفسه أو لغيره، لا يخلو الأمر من الالتفات إلى كونه أمرا أو شافعا.

نعم من الممكن الواقع كثيرا عدم الالتفات التفصيلي إلى جهه طلبه، و نظائره في الأفعال الاختياريه غير عزيزه، كالتنفس و قصد المكان البعيد طول الطريق.

و يتضح لك ذلك إذا فرضت نفسك في محفل و فيهم الأعلى منك، و المساوى لك، و معك عبدك أو خادمك، فإنك لا توجه أمرك بإحضار نعلك إلّا إلى العبد و الخادم، و ما ذاك إلّا لالتفاتك الإجمالى إلى الجهه المذكوره.

و أما توجيه الأمر إلى من يشك في أنه عبده أو غيره فلا- ينافى صدوره من الجهه التى اعتبرناها فيه، غاية ان يكون أمرا احتماليا، و كم له من نظير في

ص: ٣٢٧

(١-١) هدايه المسترشدين: ١٣٢.

ضروب الإنشاء، فإنك تخاطب الشيخ المرئي في الظلام إذا احتملت أن يكون إنسانا يفهم الكلام، والأعمى يلبح في السؤال باحتمال وجود سامع يرجي منه النوال.

و يرشد إلى كونه امرا اعتذاره من استعلائه و توجيهه الأمر إليه إذا انكشف له أنه غير عبده، و من ذلك يظهر الوجه في عدّ العبد عاصيا إذا خالفه.

و أما انحصار الطلب في الأقسام الثلاثة فما هو إلا حصره فيها بحسب مراتب الطالب، لا بحسب الجهات التي يصدر منها الطلب، و قد يصدر ممن تجب طاعته لا من حيث وجوب الطاعة، و لذا لا يكون أمرا. و قد سمعت قوله صَلَّى الله عليه و آله: «لا بل أنا شافع» (١).

و كما ينقسم بحسب المرتبه إلى الأقسام الثلاثة تنقسم الشفاعة إليها أيضا و إن (٢) كان اللفظ منصرفا لدى الإطلاق إلى شفاعه الأعلى لغيره. و لو ثبت وجوب قبول شفاعه النبي فلا بد أن يكون لدليل آخر غير قوله تعالى:

و أطيعوا الرسول (٣) و نحوه.

و من هذا يظهر وجه النظر فيما قرره أخوه-العلامة-في خبر بريده، و هذا اللفظ: «فنفى الأمر و أثبت الشفاعه و هي للندب» (٤).

و فيما ذكره الفاضل القمي من أن «دلالة الأمر على الاستعلاء يقتضى

ص: ٣٢٨

١- ١) سنن الدار قطنى ٢٩٤: ٣-١٨٣، صحيح البخارى ٦٢: ٧، سنن ابن ماجه ٦٧١: ١-٢٠٧٥.

٢- ٢) و لذا لا يطلق الشافع على من صَلَّى الله عليه و آله صَلَّى الله عليه و آله فهي كالأمر يختص بالعالى مع اشتراكها مع الدعاء بحسب الحقيقه. و منه يتضح الجواب عن استدلال المعتزله على أنّ الشفاعه لا تكون في طلب زياده الثواب، و إلّا لزم أن نكون شفاعا للنبي صَلَّى الله عليه و آله إذا صلينا عليه، و قد وقع في بحث الشفاعه من كتاب التجريد و بعض شروحه ما لا يخلو عن تأمل، فراجع. (منه).

٣- ٣) السنن: ٥٩.

٤- ٤) الفصول الغرويّه: ٦٣.

الإيجاب و الإلزام، إذ لا معنى لإظهار العلو في المندوب» (١).

و هذا و أشباهه من الخلط بين الجهات التي ينقسم إليها الطلب من التقسيم باعتبار مرتبه الطالب، أو رتبه الطلب، أو الجهه التي يصدر منها الطلب، فتبصر.

و بالجمله، لا بدّ في صدق الأمر و النهى إلزاميين كانا أو غيره من صدورهما من جهه الإطاعه، نعم الظاهر لزوم حملهما عليها عند الإطلاق، لنظير ما سبق في وجه حملهما على الوجوب و الحرمة، فراجع.

٣-و لا يدل على فور و لا تراخ و لا استمرار، بل يدل على طلب عدم الحدث الذي تعلقت الهيئه به.

نعم لما كان ترك الطبيعه لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد في جميع الأزمان، لزمه الفور و الاستمرار إلا أن تكون الطبيعه مقتيده بشىء فتتبعها الهيئه.

٤-و هو للكف عن الفعل، لا لطلب الكف عنه، كما ذهب إليه أكثر المتقدمين.

فإن أرادوا لزوم تعلّق النهى به لتوهم أنّ العدم غير مقدور فلا يمكن تعلّق التكليف به، كما يظهر من حجّتهم المعروفه، فهو واضح الفساد، ضرورहाँ العدم لو كان غير مقدور لم يكن الوجود أيضا مقدورا، لتساوى نسبه القدرها إلى طرفى الوجود و العدم، إذ قدره على أحدهما اضطرار لا قدره كما فى الفصول (٢).

و إن أرادوا عدم حصول الامثال و ما يترتب عليه من القرب و الثواب و نحوهما، كما يظهر من دليلهم المنقول فى غايه المأمول، فهو حسن إلا أنه غير مجد فى المقام، إذ لا ملازمه بين ما يتعلّق به التكليف و بين ما يحصل به الامثال كما

ص: ٣٢٩

١-١) قوانين الأصول ٨١:١.

٢-٢) الفصول الغرويّه: ١٢١.

٥-بىنا فى بء الأوامر أن الطبعه الصرفه غير قابله لتعلق الطلب بها، و أنه لا بد من اعتبار أحد الأمرين من الوجود و العدم و ان الوجود الملحوظ قد يكون على نحو الأفرادى، و قد يكون على نحو العام المجموعى، و قد يكون على نحو صرف الوجود الذى يعبر عنه بناقض العدم و طارده، و أن الأخير هو المتيقن منه و المعول عليه عند الشك، و نقول بمثله فى المقام، إذ العدم الملحوظ فى النهى لا يخلو من أحد هذه الأقسام نحو لا تشرب الخمر، و لا تأخذ جميع الدراهم التى فى الصرّه، و لا تأكل الثوم يوم الجمعة.

و على هذا إذا شك فى بقاء النهى بعد المخالفه فمقتضى أصاله البراءه عدمه، و لكن الغالب على النواهى هو الأول، إذ النهى يتبع المفسده الموجه له، و الغالب فيها تكثرها بتكرر الأفراد كتأكدها فى المفسد القابله للشده و الضعف، و القله و الكثره، و الطول و القصر كضرب المؤمن و حبسه.

فلا بد فى معرفه ذلك من الرجوع إلى الدليل، فإن وجد عموم أو إطلاق أو غيرهما فهو المتبع، و إلا فالأصل ما عرفت.

و فى ذوق الفقاهه و مناسبه الأحكام لموضوعاتها، و ملاحظه الحكم الموجه للنهى ما لا يدع موردا للأصل إلا النادر.

و لذا يحكم على من نذر ترك الخمر بالحرمة و إقامة الحد فى جميع مرّات التكرار، و بالحنث، و الكفاره فى أول المرّات فقط، و هذا بناء على صدق الحنث على سائر المرّات. و لمانع أن يمنع ذلك، و يجعل الحنث كالقتل غير قابل للتكرار، و هو الظاهر إذ تعدّد الحنث لا يكون إلا بتعدّد المنذور، فلا حنث مع عدم شمول النذر، و لاشك مع الشمول، و مع الشك فالمرجع الأصل.

٦-ينقسم النهى إلى ما ينقسم إليه الأمر، فىكون نفسياً و غيرياً، و الأول

واضح، و مرّ ما يتعلّق بالثاني في بحث الضدّ.

و يكون مطلقا و مشروطا، و منجزا و معلقا، نحو لا تهن زيدا، و لا تهنه إن زارك، و لا تكن معه في البلد يوم الجمعة.

و يكون عينيّا و تعينيّا و كفايّا و تخيريّا على خلاف في إمكان الأخير، و قد يمثّل له بحرمة الجمع بين الأختين، و فيه نظر إذ العنوان المأخوذ فيها أمر واحد و جودى و إن توقف الامتثال على ترك أحدهما. و تحقيق المقام غير مهمّ، و المثال غير عزيز.

و للثالث ما لو فرض وجود المفسده في تزوّج جميع أولادك، أو الصلاح في ترك أحدهم له.

٧- ثم إنّ النهي لا يستلزم المفسده في المنهي عنه، كما هو الشائع على الألسنه و ان كان الغالب فيه وجودها في متعلّقه، إذ قد تكون المصلحه في النهي نفسه، و قد مرّ نظيره في الأوامر، و قد يكون لفوت المصلحه الملزمه إلاّ أن يقال: إنه حينئذ قسم من المفسده.

٨- يعرف الحل في عدّه من مسائل النهي مما مرّ في نظائرها في الأمر من غير احتياج للفظن الذكي إلى زياده بيان كالنهي بعد الحظر، و النهي عن النهي، و بقاء الكراهه بعد نسخ الحرمة، و نسخه قبل وقت العمل.

و أما المسائل التي جرت العاده على التعرّض لها في هذا الباب لكونها تختصّ بالنهي، أو أنها أنسب به من سائر الأبواب فعده مسائل، أولها و أهمها:

جواز اجتماع الأمر و النهي في فرد واحد و عدمه

(١)

و المراد من الجواز الجواز العقلي أعني الإمكان، و بالاجتماع اجتماعهما

ص: ٣٣١

١ - ١) هذا هو العنوان المشهور الخالي عن القصور، و ربّما يحذف بعض ألفاظه و يكتفى بلفظ. «جواز اجتماع الأمر و النهي» اختصارا لوضوح المراد، و جريا على سيره المصنفين في كل فن، فيقول المتكلّم و الأصولي، مسألة الجزء أو الأجزاء، فأوجب ذلك انتقاد غير واحد من أهل هذا العصر بأنه يوهّم كون النزاع في أمر بديهى الامتناع. و للخلاص من هذا الإشكال التافه جعل بعضهم النزاع صغويّا كباب المفاهيم. و غيرّه غيره إلى عبارته طويله مملّه على خلاف ما يتوخّاه العلماء من اختصار العناوين، و لو ذكر لفظ الفرد كفاه في الحذر عمّا زعمه اعتراضا. و أوجب بعضهم لزوم ذكر تعدّد الجهه في الفرد لزعمه أنّ تركه يوهّم دخول المطلق الواحد، و لو فعل ذلك لعاد اعتراضه في ترك تقييد الجهتين التقيديتين لأنه يوهّم دخول التعليليتين و المناطو غيرهما، و لم يسر اعتراضه هذا إلى غيرها من المسائل فيعترض بترك ذكر المقدمه الوجوديه المقدوره في باب مقدمه الواجب، و هكذا في سائر مسائل العلوم، و كل ذلك ناش من الغفله من أنّ العناوين إنّما تؤخذ على نحو الإجمال. (منه).

بجميع خواصهما حتى التقرب و ضده، و الامثال و المخالفه، و استحقات الثواب و العقاب معا.

و ما نقل عن القاضى من أن الفعل يسقط فى الصلاه عندها لا بها، فلا يبعد أن يكون مراده التوصليات، و إن كان يبعده مورد كلامه و هو الصلاه.

و المراد من الأمر و النهى مطلق أقسامهما و إن كانا ظاهرين فى النفسين الأصليين العينيين التعيين المطلقين على تفاصيل فى بعضها تعرف المهم منها فى مواقعها، بل يجرى فى غيرهما من الأحكام، أعنى الكراهه و الاستحباب و فى اجتماع كل حكم مع مثله، لأن محذور اجتماع الأمثال كاجتماع الأضداد، بل و يجرى فى مراتب كل منها مع أنفسها. و الحال فى اجتماع واجبات و محرمات كالحال فى اجتماع واجب واحد و حرام كذلك. و كذلك فى غيرهما، إذ لا فرق بين فرد ذى جهتين و بين فرد ذى جهات، فيتصور المسأله بصور كثيره.

و المراد بالفرد كل موجود خارجى يكون مصداق لطبيعتين إحداهما مأمور بها و الأخرى منهى عنها.

ص: ٣٣٢

و إن شئت قلت: الفرد العذى له جهتان تقيديتان يكون باعتبار إحداهما مأمورا به، و باعتبار الأخرى منهيا عنه، و يكون المكلف قادرا على امتثالهما معا، و أن لا يسرى شىء من المصلحه و المفسده من أحد الطرفين إلى الآخر، و أن يكون كلاً منهما تاماً فى مرحله التكليف.

فاستبان من ذلك خروج الواحد ذى جهه واحده لأن التكليف به تكليف بالمحال، بل تكليف محال.

و كذلك (١) الجهتان إذا كانتا تعليليتين و إن تفرقت الجهتان، لأن تعدد العله لا يقضى بتعدد المتعلق.

و كذلك كل شئين متساويين أو متلازمين، لعدم التمكن من الامتثال و ما كان بينهما عموم مطلق مع تعلق الأمر بالأخص أو عموماً من وجه مع انحصار أفراد أحدهما فى الآخر.

اعتبار المندوحه

و استبان أيضاً اعتبار المندوحه فى مورد النزاع، كما صرح به أكثرهم، و اعتذر فى الفصول عمّن ترك التقييد به بأنه اتكل على وضوحه (٢). و به صرح الأستاذ فى الفوائد (٣)، و لكن عدل عنه فى الكفايه، و قال ما حاصله:

إنّ المهمّ فى المقام البحث عن كفايه تعدّد الجهه فى دفع المحال من اجتماع الضدين و عدمها، و لا يتفاوت فى ذلك وجود المندوحه و عدمها، و لزوم

ص: ٣٣٣

١- ١) هذا هو الاصطلاح الشائع هنا و فى كتب المعقول، و عليه جرى الشيخ الإمام و غيره. و عن صاحب المناهج و غيره عكس ذلك و هو أنّ النزاع فى الجهتين التعليليتين خارجتان عنه، و الظاهر أن الاختلاف فى مجرد اللفظ و التسميه، و إلا فالمعنى غير قابل للخلاف فيه، فإطاله بعض أساتيدنا فى بيان ذلك مما لا يترتب عليه فائده مهمه. (منه).

٢- ٢) الفصول الغرويه: ١٢٤.

٣- ٣) فوائد الأصول: ١٤٤.

التكليف بالمحال بدونها محذور آخر (١).

و أرى أنّ رأيه الأول المطابق لآراء القوم أصوب من هذا الذي تفرّد به، لأن المفروض - كما علمت، و يدل عليه عنوان المسألة - وجود التكليفين و تنجزهما، و كون اختيار المكلف الفرد المجامع للحرام في مقام الامتثال من سوء اختياره، و مع عدم المندوحة لا تكليف حتى يناع في حصول الامتثال به.

و بالجمله نزاع القوم في مقام الامتثال بعد فرض الأمر، و مع عدمها لا أمر إلا أن يغيّر عنوان المسألة، فشأنه حينئذ و ذاك.

اعتبار وجود المناط

و استبان أيضا: أنه لا بدّ من وجود المناط في الحكمين معا في مورد الاجتماع، إذ الحكم ينتفى بانتفاء مناطه، فيتخلّص الفرد للجهه الشامله للمناط، و ما أشبه المقام من هذه الجهه بباب التزام الذي عرفت القول فيه في مسائلها الضدّ.

و حينئذ إن علم وجودهما فيهما و لو بدليل اجتهادي من عموم أو إطلاق فلا إشكال، و إلا فالمرجع الأصل و هو الاشتغال في جانب الأمر، و البراءة في جانب النهي، فتأمل.

و اعترض عليه بعض أعلام العصر - فسح الله في عمره - بأن النزاع يجري حتى على قول الأشاعره المنكرين لتبعيّة الأحكام للمصالح و المفسد.

و فيه أنّ الملاك بالمعنى الذي يعنى هاهنا و يعتبر في مورد النزاع أعم من المصلحة و المفسده، و هو الذي يعبر عنه في المخلوق بالغرض، و في مقام القدس

ص: ٣٣٤

بما لا يستلزم الاستكمال المحال في أفعاله تعالى (١).

جريان النزاع في العموم المطلق

و يجرى النزاع في العموم من وجه بالشرط المتقدم، و أما العموم المطلق، فقد صرح الفاضل القمي بخروجه عن محل النزاع و جعله الفارق بينه و بين مورد النزاع الآتي (اقتضاء النهي الفساد) و قال في الفصول ما نصّه:

«لا- فرق في موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه، كالصلاه و الغصب، و بين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو أمره بالحركة و نهاه عن التذاني إلى موضع مخصوص، فتحرّك إليه، فإنّ الحركهو التذاني طبيعتان متخالفتان، و قد أوجدهما في فرد واحد، و الأولى منهما أعم. و بعض المعاصرين خصّ موضع النزاع بالقسم الأول، و جعله فارقا بين هذا النزاع و النزاع الآتي في الفصل اللاحق، حيث يختص بالقسم الثاني، و قد سبقه إلى ذلك غيره. و أنت خير بأن قضيه الأدلّه الآتيه في المقام، و إطلاق عناوين كثير منهم، عدم الفرق بين المقامين، و سيأتي تحقيق الفرق بين النزاعين» (٢).

و قال في المسأله الآتيه ما نصّه أيضا: «اعلم أنّ الفرق بين المقام و المقام المتقدم، و هو أنّ الأمر و النهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ أما في المعاملات فظاهر، و أما في العبادات فهو أنّ النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر و النهي

ص: ٣٣٥

١- ١) الغرض بهذا المعنى هو الفارق بين الأفعال الاختياريّه و غيرها و لا ينفكّ عنه حتى أفعال المجانين، إذ الفرق بين أفعالهم و بين أفعال العقلاء هو أنّ أغراضهم غير عقلائيّه، بخلاف أفعال العقلاء، فتذكّر ما مرّ في بحث الإراده من أنّ معناها العلم بالصلاح أو الأصلح فليكونا هما المراد في المقام أو ما يقاربهما. (منه).

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٢٥.

بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه و إن كان بينهما عموم مطلق. و هنا فيما إذا اتحدتا حقيقه و تغايرتا بمجرد الإطلاق و التقييد بأن تعلق الأمر بالمطلق، و النهى بالمقيد.

و ما ذكره بعض المعاصرين فى بيان الفرق من أن النزاع هناك فيما إذا كان بين الموردین عموم من وجه، و هنا فيما إذا كان بينهما عموم مطلق. فغير مستقيم. و قد مرّ التنبيه عليه» (١).

و فى التقريرات ما بعضه: «إنّ ظاهر هذه الكلمات يعطى انحصار الفرق بين المسألتين فى اختصاص إحداهما بمورد دون الأخرى، و ليس كذلك، بل التحقيق أنّ المسئول عنه فى إحداهما غير مرتبط بالأخرى.

و توضيحه: أنّ المسئول عنه فى هذه المسأله هو إمكان اجتماع الطالبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوب فعلها، و الماهية المطلوب الترك من غير فرق فى ذلك بين موارد الأمر و النهى، فإنه كما يصح السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلقين عموم من وجه، فكذا يصح فيما إذا كان عموم مطلق، سواء كان من قبيل قولك: صلّ و لا تصلّ فى الدار المغصوبه. أو لم يكن كذلك.

و المسئول عنه فى المسأله الآتية هو أن النهى المتعلق بشىء هل يستفاد منه أنّ ذلك الشىء مما لا يقع به الامتثال؟ حيث إنّ الاستفادة من إطلاق الأمر حصول الامتثال بأى فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعلام أنّ النهى المتعلق بفرد من أفراد المأمور به هل يقتضى رفع ذلك الترخيص الوضعى المستفاد من إطلاق الأمر، أو لا؟ و لا ريب أنّ هذه القضية كما يصح الاستفسار عنها فيما إذا كان بين المتعلقين إطلاق و تقييد، فكذلك يصح فيما إذا كان بينهما عموم من وجه كما إذا كان بينهما عموم مطلق.

ص: ٣٣٦

و بالجمله إنّ اختلاف المورد لا يصير وجها لاختلاف المسألتين، بل لا بدّ من اختلاف جهه الكلام، و على اختلافهما لا يحتاج إلى التجشّم المذكور» (١).

و فى الكفايه بعد نقل عباره الفصول فى المسأله الآتیه و التصريح بفساده:

«إنّ مجرد تعدّد الموضوعات و تغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، و معه لا حاجة أصلا إلى تعدّدّها، بل لا بدّ من عقد مسألتين مع وحده الموضوع و تعدّد الجهه المبحوث عنها، و عقد مسأله واحده فى صوره العكس كما لا يخفى» (٢).

أقول: كلام الفصول ينحلّ إلى أمرين: أحدهما: شمول النزاع للعموم من وجه، و هذا أمر لم ينفرد به صاحبه، و قد نقله أخوه الإمام عن الفاضل الشيرازى و جمال المحققين، و جنح إليه بقوله: «و الوجه العقلى العدى ذكره جارفيه» (٣). و لا أظنّ بأحد من أهل العلم إذا تأمل و أنصف أن لا يقول بمقاله.

و ثانيهما: الفرق بين المسألتين بما أورده عليه بعينه، لكن بعبارته أجلى و أخصر، و كلامه العدى نقلوه و نصبوه هدفا لسهام الاعتراض صريح فيه، فانظر - رعاك الله - بطرف التأمل و الإنصاف تجده قد نقل عن معاصره الفرق الموردى بين المسألتين، و بين عدم ارتضائه مرتين، و أرجى بيان الفرق المختار عنده إلى المسأله الآتیه.

ثم يبيّن فيها أنّ الفرق هو تعلق الأمر و النهى فى مسأله الاجتماع بطبيعتين متغايرتين، و فى المسأله الأخرى بطبيعه واحده.

و هل ترى وجها لإناطه البحث بذلك إلّا تعدّد الجهه؟ ألا يغنى الفطن العدى لا يجمد على ظواهر الألفاظ عن التصريح بلفظ الجهه؟ و لا أدرى مع ذلك

ص: ٣٣٧

١- ١) مطارح الأنظار: ١٢٨.

٢- ٢) كفايه الأصول: ١٥١.

٣- ٣) هدايه المسترشدين: ٣٢٧.

كيف استظهر المقرّر كونه في مقام الفرق بين المسألتين عند تعرضه لكلام معاصره!؟ و سرعان ما حكم صاحب الكفايه بالفساد قبل أن يتضح له المراد، و إن كان ثمّ مجال للاعتراض فليكن على البادئ المدعى (الفاضل القمّي) لا على المعترض عليه.

و بالجمله كلام الفصول صريح في أن الفرق بين المسألتين بحسب الجههلا بحسب المورد.

و بديع لعمري في صناعه العلم أن ينسب إلى عالم ما ردّه على غيره، ثم يرد بضاعته إليه في صورته الاعتراض عليه. ثم إن ادّعاه صاحب الكفايه في آخر كلامه أعنى قوله: «لا بدّ من عقد مسألتين» إلى آخره (١). فلنا حق مطالبته بالدليل على ذلك، و السؤال عن البرهان الّذى حجر على مصنّفى العلوم خلاف مرسومه، و ألزمهم بعقد مسأله واحده مع تعدّد المورد و اتّحاد الجهه، و لكن نؤجّل تقاضيه إلى وقت آخر.

ثم إنّ ما وقع في كلام المقرّر من قوله: «سواء كان من قبيل قولك: صلّ و لا تصلّ في الدار المغصوبه» إلى آخره (٢). و ظاهره جريان نزاع المقام حتى فيما لو كان أحد العنوانين مأخوذاً في الآخر. و هذا فاسد قطعاً. و لعلّه من قصور تعبير المقرّر الفاضل، و ذلك لأنّ المطلق ليس عنواناً في قبال المقيد، و لا يعقل اقتضاء الإطلاق شيئاً و اقتضاء التقييد شيئاً آخر، إذ المقيد هو تلك الطبيعه مع لحوق بعض الاعتبارات بها.

و قد تبه عليه صاحب الفصول في المسأله الآتية عند بيان أولويّه الفساد

ص: ٣٣٨

١- ١) كفايه الأصول: ١٥١.

٢- ٢) مطارح الأنظار: ١٢٨.

فيها عن هذه المسأله بما بعضه بلفظه:

«لما كان تعلقهما في البحث السابق بطبيعتين متغايرتين فربما أمكن توهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه، و أمّا في المقام فإنما يتعلّقان بطبيعه واحده ذهنا و خارجا، ضروره أن المطلق و المقيّد متّحدان ذاتا و إنّما يتغايران بحسب الإطلاق و التقييد، فإن الماهية التي لا يلاحظ معها شيء هي عين تلك الماهية إذا أخذت ببعض الاعتبارات» (1).

ابتناء المسأله على أنّ متعلّق الأحكام الطبائع أو الأفراد

قد يتوهم أنّ القائل بتعلّق الحكم بالأفراد لا يمكنه القول بجواز الاجتماع لاتّحاد المتعلقين، بخلاف القائل بتعلّقها بالطبائع، و لذا يدرج بعضهم ذلك النزاع في هذه المسأله، و ترى القائل بالمنع ينتصر للقول الثاني، و يجعله أساس حجّته، و يزعم أنّه لو ألزم خصمه بقبوله لتّم له الفلج و يلجّ المجوّز في ردّه، و الاستدلال على القول الأول ظنّا منه أنّ يائباته يثبت مدّعا، و يتمّ له الظفر على مخالفه.

و لا يخفى أنّ هذا النزاع على طوله و قلّه طائله لا محصّل له، إلّا أنّ الوجود اللازم اعتباره في متعلّق الطلب هل هو وجود الفرد أو وجود الطبيعه؟ و بعباره أخرى: إنّ الواجب على المكلف إيجاد هذا أو تركه؟ أو إيجاد هذه أو تركها؟ و أيّا كان لا شك في وجود الجهتين حتى في الفرد.

فإن كان وجودهما كافيا لدفع التضادّ أمكن القول بالجواز لأنه فرد لطبيعتين.

و إن شئت قلت: إنّ الفرد الخارجى ينحلّ إلى فردين موجودين بوجود

ص: ٣٣٩

وإن لم يجد تعدد الجهتين فلا سبيل إلى القول بالجواز و لو كانت الطبيعه متعلقه الأحكام. نعم لو أفرط القائل بتعلقها بالأفراد و جعل التشخيصات اللازمه لوجود الطبيعه متعلقه للتكليف، فلا جرم يلزم اجتماع الضدين، و لا يجدى فى دفعه تعدد الجبهه و لكنه احتمال بعيد، بل مقطوع بعدمه، إذ المشخصات لمتعلق الإراده التشريعيه كالمشخصات لمتعلق الإراده التكوينيّه لا- يتعلق بها الغرض، بل لا تخطر ببال الأمر.

و لا يقاس ذلك بمقدمات المطلوب، إذ الفرق بين لوازم الوجود و بين أجزاء علته، و قد سبق بعض القول فيه فى بحث مقدمه الواجب، و تعرف جليها لحلّ فى مسأله متعلق الطلب عند بيان دليل جواز الاجتماع الذى اعتمد عليه السيد الأستاذ طاب ثراه.

ابتناء المسأله على مسأله أصله الوجود أو الماهيه

شاع فى زماننا نسبه ابتناء هذه المسأله على الخلاف فى مسأله أصلها الوجود أو الماهيه إلى صاحب الفصول، و أول من نسب ذلك إليه و اعترض عليه صاحب الكفايه فى كتابيه، فقال فى الفوائد فى أثناء كلام له:

«فظهر عدم ابتناء المسأله على القول بأصله الوجود أو الماهيه كما تخيله الفصول» (١) و فى الكفايه (٢) ما يقرب منه.

ثم تبعه المعاصرون فى النسبه و الاعتراض، و حاصل اعتراضاتهم على اختلاف عباراتهم: أنه لا شك فى ثبوت أمر فى الخارج سواء كان مطابق الوجود بالذات

ص: ٣٤٠

١-١) فوائد الأصول: ١٥١.

١-٢) كفايه الأصول: ١٥٩.

و الماهية بالعرض، كما يقوله القائل بأصاله الوجود، أو العكس، كما يقوله القائل بأصاله الماهية، و حينئذ إذا ثبت في الخارج أمر ذو جهتين، فإن كان تعدد الجهموجبا لحلّه إلى جهتين فليكن كافيا في حلّه إلى موجودين، فيجوز الاجتماع، و إلا فلا مناص عن المنع بناء على كلّ من المذهبين.

و بالجمله مناط البحث كفايه تعدد الجهم في حلّ الثابت الخارجى -وجودا كان أو ماهية- إلى شيئين و عدمه، و لا يفرق في ذلك كون الوجود أصلا و الماهية منتزعه عنه، أو كانت هي الأصل و الوجود منتزعا عنها.

أقول: ما قرره من الواضح الذى لا يخفى على أضعف محصل عرف معنى النزاع فى تلك المسألة، و مغزى الخلاف فيها، فكيف يخفى على إمام شهدت فصول فصوله بأنه نسيج وحده فى منقول العلم و معقوله!؟ و حاشا مثله عن غلط مثله.

و جليته الحال أنه لما اختار القول بالامتناع استدلل عليه بوجهين و قال بعد الفراغ عن تقرير الدليل الأول ما نصّه:

«و اعلم أنّ هذا الدليل يبتنى على أصلين: أحدهما: أن لا تمايز بين الجنس و الفصل و لو أحقهما العرضيه فى الخارج كما هو المعروف، و أمّا لو قلنا بالتمايز فلا يتمّ الدليل.

الثانى: أنّ للوجود حقائق خارجيه ينتزع منها هذا الأمر الاعتبارى، كما هو مذهب أكثر الحكماء و بعض محققى المتكلمين. و أمّا إذا قلنا بأنه مجرد هذا الأمر الاعتبارى ينتزعه العقل من الماهيات الخارجيه و لا حقيقه له فى الخارج أصلا، كما هو مذهب جماعه، فلا يتمّ الدليل أيضا، و لكن الأصل الأول مما لا يرتاب فيه أكثر المخالفين فى المسألة إن لم يكن كلّهم. و إنما المنازع فيه شاذ، و مع ذلك فهو من الأمور الجليته التى أقيم عليه البرهان فى محلّه.

و أما الثانى فهو و إن كان عندنا من واضحات علم المعقول، لكن لا- يساعد عليه أكثر المخالفين فى المسأله إن لم يكن كلهم، فيبتنى الاستدلال على تقدير ثبوته، و لنا أن نقرّر الدليل بوجه لا يبتنى على هذا الأصل» (١).

و أخذ بعد ذلك فى بيان الدليل على هذا الوجه، و قرّر بعده الدليل هذا بتقرير آخر على كلّ من الوجهين، و قال بعده: «و لا يذهب عليك أنه يمكن إجراء الدليل على الوجه الأول باعتبار الإيجاد أيضا- و قال بعد بيانه- و كذا يمكن إجراؤه على الوجه الثانى باعتبار الجعل أيضا» (٢) إلى آخره. و بأول النّظر تعلم أنه لم يجعل أصله الوجود مبنى مسأله الاجتماع، بل أحد الدليلين بأحد تقريريه، و حكم بعده بإمكان إجرائه على القولين باعتبار الإيجاد أو الجعل.

نشدتك و الإنصاف أين هذا ممّا قرنه به هذا الأستاذ و متابعه من بناء أصل المسأله عليها؟ اللهم غفرا.

و لو أنه كان قد كتب كتابا فى إثبات الصانع و ذكر فيه الف دليل عليه، و قال: إنّ الدليل السابع ببعض تقاديره يبتنى على وجود الفلك التاسع. لقال المولعون بالاعتراض عليه: إنّ صاحب الفصول يقول بتوقف إثبات الصانع على وجود الفلك التاسع، و الحمد لله الذى صرفه عن ذلك، فسلم عن الاعتراض، و سقط عنا الدفاع.

ثم إنّه- كما علمت- جعل الدليل الأول مبتنى على أصلين، هذا ثانيهما، و لا أدرى ما السبب فى تخصيصه لعنوان الاعتراض دون مسأله التمايز، فهلا قالوا: إنّ صاحب الفصول يرى ابتناء مسأله الاجتماع عليها أيضا.

ص: ٣٤٢

١- ١) الفصول الغرويّه: ١٢٥-١٢٦.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٢٦.

و بعد ما مهّدها نقول: إنّ الأقوال فى المسأله ثلاثه: أولها: الامتناع مطلقا، و هو قول أكثر المحقّقين من المتقدّمين و المتأخّرين.

ثانيها: الجواز مطلقا، ذهب إليه السيد الأستاذ، و منه شاع القول به بين المعاصرين.

و ثالثها: الجواز عقلا- و الامتناع عرفا، نقلوه عن السيد الطباطبائى و جماعه و استضعفوه. و ليس بذلك الضعف كما يأتى، و يمرّ عليك إن قدّر الله و شاء ما يمكن أن يعدّ قولاً- رابعا. و ربّما نذكر فيها أقوال اخر، كالتفصيل بين التبعدى و التوصلى، و نحوه مما يظهر ضعفه للمتأمل من غير احتياج إلى البيان، و لنقدّم نقل أدلّه المجوّزين، لأنّ عمدته ما يعتمد عليه المانعون يذكر فى طيّها.

فبقول: تخلّص المجوّزون من محذور اجتماع الضدّين من الحكّمين و ما يلزمهما بأحد أنحاء ثلاثه:

١- منع كون الفرد الخارجى متعلّقا للتكليف.

٢- تحليله إلى فردين.

٣- ادّعاء الوقوع الذى هو فيما يقال أقوى أدلّه الإمكان.

و ربّما عجز بعضهم (١) عن السلوك فى إحدى هذه الطرق فسار إلى مخالفتها للوجدان و البرهان و أهل العلم عامه من منع تضاد الأحكام أو تجويزه فى خصوص المقام. و ينبغى تنزيه صفحات العلم من أمثال هذه الأوهام، أما النحو الأول

ص: ٣٤٣

(١- ١) بعض السادات المدرّسين بأصفهان. (منه).

فأحسن تقريراته ما حققه السيد الأستاذ، وقد فاتني الحضور عليه في هذه المسألهو سماعه منه.و لكن صاحبنا العلامه و شريكنا في الحضور عليه قد أخذها من عين صافيه و أذاها بعباره شافيه،و ليت أن أنقله (١) من كتابه بحروفه،فإنه أثبت في النقل و أقرب إلى ما أتوخاه من المحافظه على تحقيقاته قدس سره.

أقول:هذا أقصى ما يصل إليه الفكر الصائب و النظر الثاقب،و لكنه لايجدى إلاّ- في دفع محذور الاجتماع في مقام جعل التكليف،على صعوبه تقريره على القول بأنّ الشارع هو الله تعالى.

و أما في مقام الامتثال فالمحذور باق على حاله،إذ الفرد المأتي به إذا لم ينحلّ إلى موجودين يلزم أن يكون مقرّبا و مبعدا معا،و راجحا و مرجوحا،و ذامصلحه و مفسده كذلك.

و أرى أن أنصف من نفسي،و أعترف بعدم وصول فهمي إلى حقيقه مراده طاب ثراه،و أرى-إلى أن يفتح الله سبحانه على باب فهمه-أنه لا بدّ في إكماله إلى الحيله في حلّ الفرد إلى فردين.

و نقول في بيانه بعد بيان مقدّمه،و هي أنّ متعلّق التكليف قد يكون من أفعال القلب،و قد يكون من أفعال الجوارح،و قد يكون موضوعه شخصيا كإكرام زيد،أو كليا كإكرام العلماء،و قد يكون فعلا ابتدائيا للمكلف و قد يكون توليديا،و قد يكون متعلّقا له بعنوان كالتكلم،و قد يكون بانطباق عنوان آخر عليه كالغناء،و قد يكون مرتبطا بالغير كالضرب،و قد لا يكون كالقيام،هذا باعتبار كلّ تكليف مع متعلّقه.

و أما باعتباره مع متعلّق تكليف آخر،فتاره يكونان من مقوله واحدهكالجرح و القتل،و تاره يكونان من مقولتين كالصلاه و الغصب،بناء على أنّها من

ص: ٣٤٤

(١- ١) و بعد إعداد نسخه الطبع رأيت عدم الفائده الكثيره في نقلها لتداول نسخ الكتاب.(منه).

مقوله الفعل، و الغصب من مقوله الأين، و قد يكونان موجودين بوجود واحد كالصلاه و الغصب، أو بوجودين لكن بإيجاد واحد كإيقاد النار المأمور به، و التدخين المنهى عنه. و بعد بيان هذه المقدمه التي لا يتوقف أصل البرهان عليها، و ما أوردتها إلا لتوضيح ما يقع فيه النزاع، نقول:

إن الأفعال القلبيه خارجه عن محل النزاع و إن أمكن دخولها فيه بتبديل الوجود الخارجى بالوجود الذهنى كما فى الفصول (1).

و محلّ النزاع من هذه الأقسام كلّ فعل يكون فردا لطبيعتين و محمولاً لكلّ منهما بالحمل الشائع، أمر بإحداهما و نهى عن الأخرى و إن أمكن دخول غيره، كإتيان المأمور به فى ضمن فرد مستلزم للمنهى عنه كالإيقاد و التدخين بناء على أنّ التكليف يتعلّق بالإيجاد. و نقول فى بيان تحليل الفرد - بعد ما ندكر ك ما أسلفناه من أنّ مفروض الكلام وجود كلّ من الطبيعتين بهويتهما فيه من غير نقص و لا سرايه لإحداهما إلى الأخرى، و لا تعرّض من الشارع لحال هذا الفرد بإطلاق أو تقييد - إن الممتنع ما كان الاجتماع فيه على نحو التركيب الاتحادى كالجنس و الفصل على المشهور بين المتأخرين دون التركيب الانضمامى، و المقام من قبيل الثانى، فلا محذور فى اجتماع التكليفين فيه، فلا بدّ لنا من بيان كون التركيب انضمامياً أولاً، ثم بيان عدم المحذور فيه.

فنقول: إن الصلاه و الغصب فى المثال المعدّ لهذه المسأله هويتان مختلفتان من مقولتين مختلفتين، و كلّ منهما موجود بحقيقتها و متفصله بفصلها، فكما أنّ هذا الفعل الخارجى فرد للغصب بالحمل الشائع كذلك هو فرد للصلاه أيضاً بذلك

ص: ٣٤٥

الحمل أيضا، ولا يعقل اتّحادهما، لأنه على فرضه إمّا أن يكون منفصلا بكلا الفصلين، أو بأحدهما، أو بفصل ثالث، و يلزم من الأول تفصل الجنس بفصلين عرضيين، و هو محال لما تقرّر في محلّه، و من الثاني الترجيح بلا مرجح، و من الثالث وجود ثالث للمركّب و هو محال أيضا، لما هو المقرّر في فئه من تباين المقولات، و عدم كون المركّب من بعضها مع بعض مقوله أخرى، و إلّا لزم عدم انحصارها في عدد معيّن تسع أو غيره، فلا مناص عن الحكم بتعدّدها، غاية الأمر كونهما موجودين بوجود واحد.

و لا غضاؤه لو قلت: و يوجدان بإيجاد واحد، و ليس بدع من الأمر، أليس الماتح بدلوين يوجد صعود إحداهما و نزول الأخرى بحركه واحده أو بتحريك واحد؟ و موقد النار بالحطب الرطب يوجد مع الدخان بإيقاد واحد، فلا فرق من هذه الجبهه بين وجودهما بوجود واحد أو بوجودين.

و الأستاذ في كتابيه و في مجلس الدرس بنى عمده مذهبه-أعنى الامتناع-على أنّ متعلّق الأحكام إنما هو الأفعال بهويّاتها و حقائقتها، لا بأسمائها و عناوينها المنتزعه عنها (١).

و لا أدري-و إن أطال في بيانه-ما الّذى أراد من تعدّد الأسماء، فإن أراد الألفاظ المترادفه أو ما كان من بابها فذلك أوضح من أن يحتاج إلى بيان، و لا يذهب عاقل إلى تعدّد الشئ الواحد إذا سمى بأسماء متعدّده.

و لا- من العناوين (٢)، فإن أراد عدم تعدّد الذات باختلاف المبادئ المتصفه بها، و المشتقات الطارئه عليها، فهو واضح كسابقه، بداهه أنّ زيادا لا- يختلف حقيقته و هويّته بتعدد العناوين الطارئه عليه من العلم و المال و الجمال، فالعالم حقيقه هو الجميل، و الجميل حقيقه هو ذو مال.

ص: ٣٤٦

١-١) كفايه الأصول: ١٥٨، فوائد الأصول: ١٤٩.

٢-٢) عطف على قوله: و لا أدري ما الّذى أراد.

و إن أراد عدم اختلاف العوارض و اتّحادهما في الوجود فهو الممنوع أشد المنع، إذ كل مشتق ينتزع من مبدئه القائم به، و من المحال انتزاع القائم من العلم، و العلم من القيام أو اتّحادهما في مورد الاجتماع و هما مختلفان حقيقه، بل كل من العناوين الطارئه على الذات موجود في الخارج متشخص بتشخصاته، غايته أن كل عنوان يكون مشخصا لغيره، فالصلاه مثلا قد تشخصت بكونها في المكان المغصوب، و كذلك الغصب قد تشخص بها كما تشخص بغيرها من الأفعال.

و بالجملة الموجود في الخارج حقيقتان متميزتان بحسب الشخص، و غايته أنّهما موجودان بوجود واحد، و التركيب انضمامي لا اتّحادي، إذ الجهتان تقيديتان لا- تعليليتان. فما حسبه محالا- أعنى أن يكون لموجود واحد ماهيتان- هو الممكن، و مازعمه من الاتحاد هو المحال.

و بعد ذلك فلا- مانع من الاجتماع بعد اختلاف المتعلق كما في سائر التركيبات الانضماميه، و لا فرق إلا أن كلاً من المتعلقين صار مشخصا لمتعلق الآخر، و سبق أن المشخصات لا تتعلق بها الإراده التشريعيه كالتكوينيّه.

و أما الاستدلال على الجواز بالوقوع فهو دعوى اجتماعهما في حكم من توسط أرضا مغصوبه، و في العبادات المكروهه، و اجتماع الأمثال في تداخل الأسباب، و نحن بحول الله تعالى نلخص لك القول في هذه المسائل، و نقول:

حكم من توسط أرضا مغصوبه

و فرض المسأله فيه من باب المثال، و إلا فالكلام يجري في نظائره ممّا لاحصر له، كنزع الثوب المغصوب، و إخراج الآله من عضو الأجنبيّه، و ردّ

المغصوب إلى مالكة، إلى غير ذلك كما في الفصول (١).

و العنوان الشامل للجميع كل حرام اشتغل به المكلف، و توقف ترك باقيه على ارتكاب بعضه.

نعم للمثال المذكور خصوصيته، و هي كونها محلاً للبحث عن صحته العبادها المتّحدة مع حركة الخروج عنها، و ستعرف القول فيه إن شاء الله.

ثم إن لفظ الغصب المأخوذ في العنوان يغني عن كون الدخول بالاختيار كما في الكفايه (٢) و غيرها، إذ هو على وضوحه، مأخوذ في معناه العدوان، و لاعدوان إلا بسوء الاختيار.

الأقوال في المسأله

أولها: أنه مأمور بالخروج، و منهى عنه، نقل عن القاضي (٣)، و اختاره الفاضل القمي، و نسبه إلى أكثر المتأخرين و إلى ظاهر الفقهاء (٤)، و النسبه غير صحيحه.

و الوجه فيها ما ذكره الشيخ على ما في تقريرات درسه: «قولهم بوجوب الحج على المستطيع و إن فاتته الاستطاعه الشرعيه» (٥) فتأمل.

و أولى من ذلك أن يكون قد توهمه من حكمهم بوجوب الصلاه فيه مع ضيق الوقت، مع حكمهم بالتحريم، و لم يمكنه الجمع بين الحكمين بغير ذلك، كما تمكن منه غيره.

ص: ٣٤٨

١- (١) الفصول الغرويّه: ١٣٩.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٨.

٣- (٣) نسب هذا القول إلى أبي هاشم الجبائي كما في قوانين الأصول ١: ١٥٣، و كفايه الأصول: ١٦٨. فلاحظ.

٤- (٤) قوانين الأصول ١: ١٥٣.

٥- (٥) مطارح الأنظار ١٥٣.

ثانيها: أنه منهي عنه فعلا، وليس مأمورا بالخروج، نقل عن صاحب الإشارات.

ثالثها: عكس ذلك و هو كونه مأمورا بالخروج من غير نهى مطلقا.

رابعها: أنه مأمور بالخروج مطلقا أو بقصد التخلّص، و ليس منهيّا عنه حال كونه مأمورا به، لكنه عاص به بالنظر إلى النهى السابق، ذهب إليه صاحب الفصول، و احتمال أن يرجع إليه ما عزى إلى الفخر الرازي من القول بأنه مأمور بالخروج، و حكم المعصية جار عليه (١). خامسها: أنه منهي بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطراب إليه، و عصيانه له، و لا يكاد يكون مأمورا به، اختاره في الكفاية، و تكرر في كلامه حكم العقل بلزومه إرشادا إلى أقلّ القبحين، و أخفّ المحذورين (٢).

تمحيص الأقوال

أما القول الأوّل، فمن الواجب القطع بفساده إلّا- أن يكون القائل به ممّن يجوّز التكليف بالمحال، بل التكليف المحال، و إلّا فلا فرق في مناط الاستحالة و حكم العقل بامتناعه، و لا- يعقل الفرق في عدم القدره بين أن يكون سلب القدره بسوء اختياره أو بغيره، و كيف يجوّز العاقل تكليف الأعمى بالاستهلاك، و المقعد بصعود الجبال إذا كان العمى و الإقعاد بسوء اختيارهما؟! نعم يمكن العقاب على عدم حفظ القدره إن سبق الأمر به، على تفصيل مذكور في محلّه.

و ما يقال بأنه خطاب تسجيلي لتصحيح العقاب كما في خطاب العصاء- فمع أنه خارج عن محل البحث، لأنّ الكلام في الخطاب البعثي- واضح الفساد،

ص: ٣٤٩

١- (١) الفصول الغرويّه: ١٣٨.

٢- (٢) كفاية الأصول: ١٦٨ و ١٧١.

لأنه إن صحَّ عقاب غير القادر فليكن بلا أمر، فما فائده الأمر؟ وإن لم يجز فلا يكون الأمر مصححاً للعقاب على غير مقدور.

و قياسه بأوامر العصاه غلط واضح، لأنها أوامر بعثيه جدّيه و إرادته لوقوع الفعل، و إلاّ لما وجب عليهم الامتثال، إذ الواجب بحكم العقل إطاعه الأمر الجدّي المطلوب به وقوع الفعل لا صورته الأمر، و قد مرّ في محلّه عدم إمكان تقييد الأمر بكلّ من الإطاعه و العصيان. و أمّا الاستدلال عليه بقولهم: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. فمن عجيب الأمور، لأنه أجنبي عن المقام، و ما هو إلاّ أمر تذكره العدليّه في جواب المجبره عن قولهم: إن الأفعال غير اختياريه، لأنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد، و بعد وجوبه يخرج عن الاختيار. و أين ذلك من أنّ بعد اتّصافه بالامتناع يصح التكليف به؟ و هذه العبارة الوارده في جواب شبهه ضعيفه في مسأله جزئيه كلاميه، لم يكفها الطفره عن فنّها إلى فنّ أصول الفقه حتى ارتقت، و جعلها أحد أعلام العصر (١) - بل عالمه - قاعده كليّه ذات مسائل و شروط، و أطال في بيان تلك الشروط.

و مغزى جميعها إلى الفرق بين متوسط الأرض المغصوبه، و بين تارك المسير إلى الحج في زمان استحاله وقوعه، و لأجل ذلك اختار تفصيلاً طريقاً في هذه المسأله، و هو اختيار قول الشيخ إن لم ترتبط بقاعده الامتناع، و اختيار قول صاحب الكفايه إن كانت داخله فيها. و أنت جدّ خبير بأنه لا داعى إلى هذه الإطاله من الكلام، بعد ما عرفت من أنها جواب شبهه غير مرتبطه بالمقام.

ص: ٣٥٠

١- ١) هو الميرزا محمد حسين الغروي النائيني. انظر: فوائد الأصول - للكاظمي - ٤٤٧: ٢، أجود التقريرات ٣٧٤: ١.

و على تقدير عدم شمول القاعده للمقام، فلا- أدرى لما ذا تعين لديه قول الشيخ، مع أنه يمكن بناء عليه اختيار قول صاحب الفصول.

و يظهر لك ذلك إذا أوضحنا مراده من قوله: «لكنه عاص بالنظر إلى النهي السابق» (١) و كل ذلك هين بالنسبه إلى قوله- دام فضله- بعد ذلك:

«فتبين بهذه الأدله امتناع دخول المقام فى قاعده الامتناع، بل هو داخل فى قاعده أخرى و هى وجوب رد مال الغير إلى صاحبه، فكما أن رد بقيها المغصوبات إلى ملاكها ممّا ثبت وجوبه عقلا- و شرعا، فكذلك يكون الخروج فى المقام أيضا، لأنّ الخروج محقق للتخليه التى بها يتحقق الردّ فى غير المنقولات.

و منه يظهر أنّ ترك كلى الغصب للداخل فى الدار الغصبيه بمقدار زمان الدخول و إن لم يكن ممكنا إلا- أنّ فردين منه- و هما: البقاء و المشى زائدا على مقدار الدخول- لا إشكال فى حرمتها لأنهما مستلزمان للغصب الزائد.

و أما الخروج فهو واجب بحكم العقل و الشرع، لكونه ردّا للمال إلى مالكة، فالاضطرار إلى كلى التصرف فى مال الغير العذى يكون فرد منه واجبا، و فردان منه حرامين لا يوجب دخول المقام فى قاعده الامتناع» (٢).

كلّ طرف الفكر منى بعد ما أعطيت حقه فى كلام مثله عن وجه ارتباط وجوب ردّ مال الغير إلى قاعده الامتناع أولا، و إلى أصل المسأله ثانيا، و كفايته لحلّ جميع فروعها ثالثا، لأنّ صريحه أنّ قاعده الامتناع لو شملت المقام تكون مغنيه عن قاعده وجوب الرد، مع أنّ أقصاها إثبات العقاب لحال الخروج، أو وجود الأمر مع بقاء النهى، و أين ذلك من وجود الردّ؟ و أيضا شمولها للمقام إنما يكون بعد فرض وجوب الردّ، و لو لا وجوبه فى الجملة

ص: ٣٥١

١- (١) الفصول الغرويه: ١٣٨.

٢- (٢) انظر: أجود التقريرات ٣٧٨: ١.

لأنحل إعضال المسأله من أصلها، و لم يبق احتياج إلى قاعده الامتناع و غيرها، فهل الموجب لتحيّر الأفكار و اختلاف الأنظار إلاّ الجمع بين وجوب الردّ و حرمة الغصب؟ و ليست بقاعده أخرى كما ذكره دام فضله.

ثم إنّ توسط الأرض المغصوبه- كما عرفت أول المسأله- إنّما ذكر من باب المثال، و إلاّ فمن جزئياتها مسائل كثيره لا تصلح بهذه القاعده كالخروج عن مواضع التهمه و مواقع الهلكه و غير ذلك.

اللهم رحماك، فهل في نزع السهم من صدر المؤمن و الآله من عضوا المومسه (١) أمانه تردّ؟ فهب- أصلحك الله و أصلحنا- بوجوب ردّ المغصوب في المثال و أمثاله. فما تصنع بسائر الموارد؟ أ ترى أن تخترع لكلّ قاعده؟ إذن يطول العناء، و الله المستعان.

و اعلم أنّ التخلّص عن إشكال التخلّص عن الغصب أسهل من سائر الموارد لأنّ نهى الشارع تابع لعدم رضا المالك، و لا شك في عدم بقائه في زمن الخروج، بل انقلابه إلى إرادته، و يتبعه الحكم الشرعي لا محاله، و هذا بخلاف الخروج، عن مواقع الهلكه و التهمه و نحوهما.

ثم إنّ من المكرّر في كلام هذا العالم و كلام غيره، تحديد زمان الخروج بمقدار زمان الدخول، و لعلّه محمول على الغالب، و إلاّ فالمناط أقلّ زمان يمكن الخروج فيه، مساويا كان أو أقلّ أو أكثر كما لو سدّ الطريق القريب الذي دخل منه، أو وجد بعد الدخول طريقا أقرب. و لقد أحسن صاحب الفصول التعبير عنه في عبارته الآتية، فقال: «الزمن الذي لا يتمكن من الخروج فيمادونه» (٢).

بل ليس المناط الزمان مطلقا، و قد تكون السرعة و البطء تختلفان في نظر

ص: ٣٥٢

١- ١) امرأه مومس و مومسه فاجره جهرا. لسان العرب ٢٢٤: ٦.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٣٨.

المالك، و ربما يكون الطريق القريب أبغض لديه من البعيد، و المشى على سرعها بغض منه على مهل، فالمناط مراعاة رضا
المالك و ما هو عنده أقل مبعوضيه، و قد لا يرضى بالخروج عن ملكه إلى مدّه طويله لضرر يتوجه عليه، فيكون المكث حاله
حال الخروج، فلا بدّ من ملاحظه ذلك، لما عرفت من كون الحكم الشرعى تابعا لرضاه، و هذا واضح، ما كنت أتعرض له لو لا
احتمال نفعه فى توضيح بعض الفروع الآتية، فليكن منك على بال.

رجع إلى تمحيص سائر الأقوال

أما القول الثانى و هو كونه منهيّا عن الخروج غير مأمور به فجدير أن يلحق بسابقه فى وضوح الفساد، و قد تعلق قائله بحجّه
ضعيفه، ذكرها فى التقارير مع جوابها (١)، فراجع إن شئت، و لا يضرك عدم المراجعه.

و أما القول الثالث و هو قول صاحب الفصول، و قد عرفت أنه مركّب من أمرين، و هما: كونه مأمورا بالخروج فعلا، و عاصيا بالنظر
إلى النهى السابق.

و هذا كلامه بلفظه: «و الحق أنه مأمور بالخروج مطلقا أو بقصد التخلّص، و ليس منهيّا عنه حال كونه مأمورا به، لكنّه عاص بالنظر
إلى النهى السابق» (٢).

و غيره الفاضل المقرّر إلى قوله: «إنه مأمور به، و لكنه معصيه بالنظر إلى النهى السابق» (٣).

و أرجو أن يكون ذلك من باب المسامحه سامحه الله، و أين قوله: «عاص بالنظر إلى النهى السابق» الذى أوضحه و بين مراده منه
بقوله بأسطر قليله:

ص: ٣٥٣

١- ١) مطارح الأنظار: ١٥٥.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٣٨.

٣- ٣) مطارح الأنظار: ١٥٣.

«نعم يجرى عليه حكم المعصية في تلك المدّة على تقدير الخروج» (١) من قول المقرّر: «مأمور به و لكنه معصيه» إلى آخره؟.

و لو لا- علمنا بتقاه و تورّعه عن التعمد لتسارع الظنّ إلى أنّه لم يغيّره إلّا ليكون توطئه للاعتراض الآتى، و هو عدم إمكان اجتماع الحكمين في زمان واحد.

و أين- أيّها المنصف- كون الفعل جاريا عليه حكم المعصية من كونه معصيه؟ و نحن- إن شاء الله و سهّل- ننقل من كلامه الّذى يتعلّق بالمقام بألفاظه، و نثّيه بملخّص اعتراضات المعترضين، و نثّته بالنظر فيها و الجواب عنها.

قال مستدلا على مختاره ما نصّه: «لنا أنّ المكلف في الزمن الّذى لا يتمكن من الخروج فيما دونه لا يتمكن من ترك الغصب مطلقا فلا يصح النهى عنه مطلقا، إذ التكليف بالمحال محال عندنا و إن كان ناشئا من قبل المكلف للقطع بكونه سفها.

نعم ربما يجوز أن يؤمر به حينئذ على وجه التعجيز و السخريه، لكنّه خارج عن المتنازع فيه، فيأذن لا- بدّ من ارتفاع النهى عن الغصب في تلك المدّة على بعض الوجوه، و ليس إلّا- صورته الخروج، إذ لا- قائل بغيره، و لدلاله العقل و النقل على أنه مأمور بالخروج، و هو يقتضى عدم النهى عنه، و إلّا لعاد المحذور من التكليف المحال.

نعم، يجرى عليه حكم المعصية في تلك المدّة على تقدير الخروج بالنسبة إلى النهى السابق على وقوع السبب، أعنى الدخول لتمكّنه منه حينئذ.

و هذا حكم كلّى يجرى في جميع ذوات الأسباب التي لا تقارن حصولها حصول أسبابها كالقتل المستند إلى الإلقاء من الشاهق.

و مثله ترك الحج عند الإتيان بما يوجبه من ترك المسير، و غير ذلك، فإنّ

ص: ٣٥٤

التحقيق في مثل ذلك أنّ التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منهما، و يبقى حكم المعصية من استحقاق الذمّ و العقاب جاريا عليه.

و كذا الكلام في الأمر فإنّ التكليف بالمأمور به يرتفع عند الإتيان بالسبب الموجب له، و يبقى حكم الامتثال و الطاعة من استحقاق المدح و الثواب جاريا عليه حال حصوله -إلى أن قال- احتج من قال بأنه مأمور بالخروج و لا معصيه عليه بما ذكرناه من استحالة التكليف بالمحال.

و جوابه: أنّ ذلك إنما يقتضى عدم المعصية بنهى مقارن لا عدمها بنهى سابق كما بينا، فإنّ المكلف منهى قبل الدخول عن جميع أنحاء التصرف في ملك الغير بغير إذنه نهيا مطلقا، غاية الأمر أنّ النهى يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة إلى المدّة التي لا يتمكن من الترك فيها، و ذلك لا يوجب عدم كونه عاصيا.

لا- يقال: لو صح ذلك لزم أن يكون الخروج طاعة و عصيانا، و هو محال، لأنّ الطاعة و العصيان أمران متنافيان بالضرورة، فيمتنع استنادهما إلى شىء واحد أو تواردهما على محلّ واحد.

لأننا نقول: إن أريد أنّ الطاعة و العصيان متنافيان من حيث نفسيهما، فممنوع، لأنّ معناهما موافقه الطلب و مخالفته، و لا منافاه بينهما مع تعدّد الطلب.

و إن أريد أنّهما متنافيان من حيث ما أضيف إليه من الأمر و النهى، فممنوع أيضا، لأنهما إنما يتنافيان إذا اجتمعا في الزمان كما هو شأن التضاد، و قد بينا أنّ زمن الأمر غير زمن النهى.

و توضيح المقام: أنّ ترك الغضب مراد من المكلف بجميع أنحاء التي يتمكن من تركه إرادته فعلية مشروطا بقاؤها ببقاء تمكنه منه، و حيث إنه قبل الدخول يتمكن من ترك الغضب بجميع أنحاء دخولا- و خروجا، فترك الجميع مراد منه قبل دخوله، فإذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع أنحاء مقدار ما

يتوقف التخلّص عليه، و هو مقدار خروجه مثلاً، فيمتنع بقاء إرادته تركه كذلك.

و قضيه ذلك أن لا- يكون بعض أنحاء تركه حينئذ مطلوباً، فيصح أن يتصف بالوجوب، لخلوّه عن المنافي، و العقل و النقل قد تعاضدا على أن ليس ذلك إلا التصرف بالخروج، فيكون للخروج بالقياس إلى ما قبل الدخول و ما بعده حكمان متضادان: أحدهما مطلق و هو النهي عن الخروج، و الآخر مشروط بالدخول و هو الأمر به، و هما غير مجتمعين فيه، ليلزم الجمع بين الضدين، بل يتصف بكلّ في زمان، و يلحقه حكمهما من استحقاق العقاب و الثواب باعتبار الحالين.

و لو كانت مبغوضيه شيء في زمان مضادّه لمطلوبيته في زمان آخر لامتنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه، و إنّما لا يترتب هنا أثر الأول لرفع البداء له، بخلاف المقام.

و لا يشكل بانتفاء الموصوف في الزمن السابق لوجوده في علم العالم و لوجه الذي هو نفسه بوجه، و لو لا ذلك لامتنع تحقق الطلب إلا مع تحقق المطلوب في الخارج و هو محال» (١) انتهى المقصود نقله هنا من كلامه.

و لله درّه من إمام، فلعمر العلم لقد سلك فيه أعدل محجّه، و بينها بأوضح حجّه، و لم يبق في قوس البيان منزعا، و لا للريب فيه موضعاً، و أرى بادئ بدء أن أثبتك ما أسره في هذا و أشباهه من المطالب، و أبوح لك بمذهبي- و للناس مذاهب- غير مكترث بعذل (٢) عادل، و إنكار جاهل.

ثم أعقبه بذكر اعتراضات المعترضين و انتقادها، و هو أنّ في ملاحظها لأشبه العرفيه و الرجوع إلى الفطره السليمه قبل أن تتلاعب بها الشبهات

ص: ٣٥٦

١- (١) الفصول الغرويّه: ١٣٨-١٣٩.

٢- (٢) العذل: الملامه. مجمع البحرين ٤٢٢: ٥ (عذل).

و تقع بين مختلفات الآراء و العبارات ما تنزع عن العثره، و يقيه في مظانّ الزلّه (١).

و لذلك أقول: لو نهيت عبدك عن السباحه مخافه الغرق عليه فخالف و بعد عن سيف (٢) البحر حتى وصل قبتّه أ تراك لا تأمره بالخروج و تطلب منه الرجوع، و يمنعك عنهما هذه العبارات الفارغه، فتقول: لا- يمكنني الأمر به لأني نهيته عنها، مخالفاً باختياره، و لو لا- مخالفته اختياراً لأمرته؟ ثم انظر إلى الأمر الّذى توّجهه إليه، هل هو إرشاد حكم العقل، و بيان لأقلّ المحذورين قائلاً: له: إنى أقّرّ لك حكم العقل بأنّ حركتك نحو الشاطئ أهون من بقائك فيه أو بعدك عنه، و هو أمر يعرفه العبد، و لست بأعلم منه به، أم هو أمر مولوى يشتمل على أحسن الوعد على الفعل، و أشدّ الوعيد على الترك؟ و ربما جعلت عفوك عن مخالفته أولاً جزاء لإطاعته ثانياً، و محوت تلك السيئه بهذه الحسنه.

و لا ترى فرقاً في الأمر و مقدماته بين كون الدخول اختياراً أو اضطراراً.

و لو أخرجته بنفسك أو أخرجه غيره أ لست معاقباً له على الدخول أولاً، و عدم الخروج ثانياً؟ و لو حاكمك لدى قاضى الوجدان قائلاً: إن المولى ليس له إلا- أن يعاقبنى على مخالفه النهى لا على ترك الخروج لأنى خالفته فى النهى اختياراً، و تلا صفحهم كفايه الأستاذ، أ ترى الوجدان يقبل ذلك منه، و يحكم له عليك؟ حاشا!.

ص: ٣٥٧

١- ١) و ما أحسن ما قاله صاحب الفصول فى بحث المفاهيم: «إنّ من يجعل تفاصيل فكره تابعه لمجملات وجدانه أقرب إلى الصواب ممّن يتزاول التفصيل، و لا يلتفت إلى المجملات، أو يجعلها تابعه للتفاصيل» (منه). و انظر الفصول الغرويه: ١٤٨.

٢- ٢) سيف البحر بكسر السين: ساحل البحر. مجمع البحرين ٧٤: ٥ (سيف).

بل يرى أنّ تلك المفسده التي أوجبت النهى أولاً-و هي ترك حفظ النفس-انقلبت إلى المصلحه التي توجب الأمر،فحقيقه الطلب واحده ظهرت بصورهاالنهى أولاً،و بصوره الأمر ثانيا.

ثمّ إذا صحّ عندك عنوان الأمر فانظر إلى عقاب النهى،فلو كان مقدّراو موزّعا على ساعات المكث في الماء،فهل ترى فرقا بين الدقائق التي بعد عن الشاطئ،و الدقائق التي قرب فيها إليه؟و هل كنت تنقص هذه من تلك مع اشتراكهما في المخالفه العمديه؟فإذا صحّ حكم وجدانك في المقامين،و ضمنت إليه حكم العقل الصريح بعدم جواز اجتماع الأمر و النهى في زمان واحد،علمت أنّ ما قرره العمّ-طاب ثراه-أصحّ من بيض النعام و إن قال المقرّر:«إنه كلام مختل النظام» (1) قال بعد نقل عباره الفصول ببعض اختصار:

«أقول:أما ما ذكره في الاحتجاج على كون الخروج مأمورا به.مطابقا لما ذكرناه في الاحتجاج على المختار فهو كلام صحيح لا غبار عليه بجميع جزئياته،سيما منعه عن التكليف بالمحال مطلقا من دون تفصيل بين أن يكون المكلف هو السبب في الامتناع أو غيره كما تقتضيه قواعد العدليه» (2).

قلت:لكن بيان الفصول أقوى و أمتن،و حجّته أوضح و أبين،إذ الفاضل المقرّر لم يرد في الاحتجاج على قوله،أنّ التخلّص عن الغضب واجب عقلاو شرعا،و لا- شك أنّ الخروج تخلّص عنه،بل لا- سبيل إليه إلّا- بالخروج فيكون واجبا على وجه العينيه و صاحب الفصول أفاد ما سمعت،و أين مجرى السيل من مطلع سهيل؟قال:«و أما ما ذكره من جريان حكم النهى السابق على الخروج فيكون

ص: ٣٥٨

-
- ١-١) مطارح الأنظار: ١٥٥.
 - ٢-٢) مطارح الأنظار: ١٥٥.

معصيه بواسطه النهى فهو كلام مختل النظام» (١).

قلت:ستعرف أنّ نظام كلامه ما عليه مزيد،و يفوق حسنا على نظام الفريد.

و قوله:«فيكون معصيه»فهو تلك الفريه ذكرها لدى تعداد الأقوال،وقدنبهناك عليه،وحاشا صاحب الفصول عن القول بكون أداء الواجب معصيهفيقع فى غلط يرتفع عنه صغار المحصّين،و إنّما يقول بجريان حكم المعصيه عليه،و لا بدّ لك من الإذعان بصحّه مقاله إذا عرّفناك معنى جريان حكم المعصيه.

عاد كلامه:«أما أولا فلائّن التصرف فى مال الغير ليس من العناوين التى لا يتبدل حكمها بلحوق العناوين اللاحقه للأفعال،ضروره اتّصافه بالوجوب عند لحوق عنوان حفظ النفس مثلا بالتصرف المذكور،فيمكن أن يلحق بالتصرّف عنوان يكون ذلك العنوان مناطا لاختلاف حكم التصرف المذكور،مثل كونه تخلّصا عن الغضب على وجه الانحصار،و لا شك أنّ موضوع التخلّص عن الغضب مما لا- يختلف حكمه بعد الدخول و قبله و إن توقف وجود الخروج فى الخارج على الدخول بواسطه ترتيب طبيعى بينهما،و مثل هذا التوقف الوجودى لا يعقل أن يكون منشأ لاختلاف حكم ذلك الموقوف،إذ الحكم تابع لعنوان ينتزع من ذات الفعل تاره بالذات،و أخرى بواسطه الاعتبارات عند وجوده فى الخارج لكونه موردا للحسن و القبح،و لا مدخل للأمر التى يتوقف وجودالعنوان عليها فى ذلك،كما هو ظاهر لدى من له مسكه بالمطالب» (٢).

هذه القطعه من كلامه تحوى بيان أمر واضح لا يحتاج إلى هذه الإطاله،و كان يكفيه أن يقول:إن التصرف فى مال الغير يختلف حكمه باختلاف العناوين.

و منها:التخلّص،و لكنّها لا تنفعه فيما يروم،و لا يضّرّ صاحب الفصول،

ص: ٣٥٩

١-١) مطارح الأنظار:١٥٥.

٢-٢) مطارح الأنظار:١٥٥.

بل نفعه الفاضل المقرّر من حيث قدر أنه يضرّه لأن تغيّر الحكم بتغير العنوان هو الذي ذهب به إلى سقوط النهي، و حدوث الأمر بالخروج، فصار الحرام واجبا بانطباق عنوان التخلّص عليه.

و في آخرها خلط بين قسمي الترتيب الطبيعي في الوجود، لأنّ منه ما لا يحتاج الذهن إلى تصوّر ما سبقه في الوجود، و منه ما لا يتصوّر إلاّ- بتصوّره. و ما ذكره إنّما يتم في مثل البسر و الرطب، و الحصرم (١) و العنب، لا- في مثل الربح و الخساره الذين لا يوجدان في الذهن إلاّ- بعد فرض التجاره، و الخروج من القسم الثاني، إذ الترتيب الطبيعي موجود بينه و بين الدخول ذهنا و خارجا.

و هذا الخلط هو الذي وُلد عدّه أغلاط، و صار أساسا لعدّه اعتراضات، و ترتّب عليه الخطأ في قول هذا الفاضل بعد هذه الجملة:

«و إذ قد عرفت ذلك، نقول: إنّ الحركات الواقعة في ملكك الغير، تارتهكون معنونه بعنوان الغصب، و أخرى بعنوان التخلّص عن الغصب، فعلى الأول يكون الأمر المعلوم المتصوّر عند الأمر هو الغصب فيلحقه الطلب على وجه النهي عنه، و على الثاني يكون المتصوّر عنده هو التخلّص، فيلحقه طلبه على وجه الأمر به من غير مداخلة لأحد العنوانين في الآخر، فالغصب مبغوض دائما، و التخلّص مطلوب من غير فرق بين قبل الدخول و بعده، فلو فرضنا لحوق حكم النهي به يلزم أن يكون موضوع التخلّص طاعه و معصيه و هو محال» (٢).

هذه الجملة أيضا كسابقتها في الوضوح، و عدم تضرّر مقاله الفصول بها، لكن فيها مغالطه خفيّه يترتب عليها أغلاط جليه، و هي جعله فيها التخلّص عنوانا في عرض الغصب، مع أن مرتبه الغصبيّه محفوظه حتى مع عنوان التخلّص بل هو فرد منها، لكنّه أقلّ قبحا، كما يقوله في كلامه الآتي نقله، أو غصب اضطرّ

ص: ٣٦٠

١-١) الحصرم: أول العنب ما دام حامضا. مجمع البحرين ٤١:٦ (حصرم).

٢-٢) مطارح الأنظار: ١٥٥.

إليه،فما صنعه من المقابله بينهما فى أول كلامه و آخره لا يصح أبدا،و إنما يصح فى مثل الأجنبيه و الزوجه،فالنظر إلى الأجنبيه محرّم،و جائز بعد صيرورتها زوجة،و عندها يرتفع موضوع الأجنبيه،لا مثل المقام الذى عنوان الغصبيه باق مع عنوان التخلّص.

و قوله فى آخرها:فالعصب مبعوض دائما،و التخلّص من غير فرق قبل الدخول و بعده (1). فاسد جرى فساده إلى جميع ما اعترض على الفصول جريان السقم فى البدن الصحيح،بل هو أساس اعتراضاته و اعتراضات موافقيه،فلا بدّلنا من هدمه من أصله و إن أدّى إلى الإسهاب.

ف نقول:إن وجوب التخلّص متأخر رتبه بحسب الطلب و الموضوع عن حرمة الغصب،فلا يعقل لحاظه مع الأول.

أما تأخره موضوعا فقد مرّ بيانه،و علمت أنّ التخلّص لا يعقل تصور عنوانه إلاّ بعد وقوع المحذور،فهو كعنوان العلاج المتأخر تصوره عن تصور الداء،و ليس تأخره بمجرد الخارج كما سبق،بل متأخر ذهنا و خارجا.

و أما تأخره حكما،فلأنه مترتب على عصيان النهى بالدخول،و مرتبه عصيان الطلب متأخر عنه،و لا يعقل لحاظه معه،و لذا قالوا:إن الطلب بالنسبه إلى الإطاعه و العصيان لا إطلاق له و لا تقييد،لأنهما فرعا للحاظ و لحاظ المتأخر طبعاً محال.

و هذا أساس شريف يبنى عليه مسائل مهمه كالجمع بين الأحكام الظاهريه و الواقعيه،و تصوّر الأمر بالمهم عند عصيان الأهم،و غيرهما،و قد أوضحنا ذلك فيما سلف من هذا الكتاب.و عليه فالمولى عند نهيه عن الغصب لا يمكنه ملاحظه عصيانه الذى هو

ص: ٣٦١

موضوع الأمر بالخروج و عنوانه، بل يكون طبيعه الغضب متعلقه للنهى حتى فى صوره العصيان، لا بالإطلاق الاصطلاحى، بل على نحو شمول الحكم لصورهالشك فيه، و أشباه ذلك.

ثم باللحاظ الثانوى يمكنه فرض العصيان و جعله موضوعا لحكم آخر فأمر بالخروج أمرا مشروطا بالعصيان.

و هذه المسأله مع مسأله الترتب رضيعا لبان، و ماتحان من قليب واحد، فراجع ما حققناه فيها يتضح لك هذه.

و هذا هو الذى أراداه الفصول بقوله: «فيكون للخروج بالقياس إلى ما قبل الدخول و ما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق و هو النهى عن الخروج، و الآخر مشروط بالدخول و هو الأمر به» (١) إلى آخره.

فقول الفاضل المقرّر: «يلزم أن يكون موضوع التخلّص طاعه معصيه» (٢).

فيه: أنه لا يلزم ذلك، بل اللازم منه أن يكون طاعه فى زمان المعصيه، و هذا ليس بمحال، و إنما المحال البعث على الضدين، و كون كل من النهى و الأمر يقتضى مفاد هيتته، و المفروض فى المقام سقوط النهى عن الاقتضاء بالعصيان.

و نظير هذا الإشكال ما أورد على الترتب بين الضدين، بأن الأهمّ مطلوب فى مرتبه المهمّ فيعود محذور البعث على الضدين، و الجواب عنه قريب ممّا ذكرناه هنا.

إن قلت: زمان تقاضى النهى الترك، و البعث إليه باق بالنسبه إلى مستقبل الزمان. قلت: قد أورد بمثله على الترتب أيضا، و أجابك عنه السيد الأستاذ بما

ص: ٣٦٢

١-١) الفصول الغرويّه: ١٣٩.

٢-٢) مطارح الأنظار: ١٥٥.

مرّ في تلك المسأله.

و يكفى للجواب هنا ما في الفصول من أن ترك جميع أفراد الغضب غير ممكن لوقوعه، والعقل و النقل يبيّنان زمن الخروج و قد مرّ بألفاظه فراجع.

و تخلف زمان باعشيّه النهى عن زمان المعصيه غير عزيز، و ظاهر من القاعده التي ذكرها، و الأمثله التي مثل بها، فمن ترك المسير إلى الحج لا شك أنّ زمان سقوط النهى بمعنى عدم تأثيره في ذى القعده مثلاً، و زمان المعصيه ذوالحجه، و هكذا، و لله تعبير الفصول عن هذا المعنى بقوله: «يجرى عليه حكم المعصيه» (١).

و أما قول المحقق الفاضل المقرّر طاب ثراه: «و أما ما استند إليه في دفع ذلك من اختلاف الزمان، ففيه خبط ظاهر لا يليق بأهل النظر، فكيف بمن (٢) هو بمنزله ربهم» (٣).

و إنما أقول: لو كان مراده هذا الّذى فهمه من كلامه، و فهمه جميع من تعرّض له، و اعترض عليه فهو كما قال، و أنا أزيد عليه و أقول: لا يليق بصبيان الكتاب (٤)، فكيف بمصنّف مثل هذا الكتاب، لأنهم حملوا كلامه على أنه يقول في زمان التخلّص هو حرام بالنهى السابق، و واجب بالأمر اللاحق فهو مأمور به، و منهى عنه معاً فيجب فعله و تركه، و جعلوه بمنزله قول القائل: لا تهن زيدا في دارى و أهنة حال خروجه. من غير أن يكون الأمر مقتدياً للنهى و لا- ناسخاً له، و حاشاه و حاشا كلّ عالم، بل كلّ عاقل من هذا السخف.

ص: ٣٦٣

١-١) الفصول الغرويّه: ١٣٨.

٢-٢) هذا هو التعبير الّذى ينبغي من محقق مثله عن مثل هذا العلامه، لا- ما تعود قلمه من لفظ بعض الأجله لا غير، و ما زالت الأشراف يهجا و يمدح. (منه)

٣-٣) مطارح الأنظار: ١٥٥-١٥٦.

٤-٤) الكتاب: المكتب. الصحاح ٢٠٨: ١ (كتب).

و أما الّذى قصده فهو بمعزل عن هذا التفسير، و ما أوردوه بمعزل عن مراده بل أراد أمرا واضح الصّحّه بعد البيان، فإنه بعد ما أوضح عدم اجتماع الضدّين بقوله: «فيكون للخروج إلى ما قبل الدخول و ما بعده حكمان- إلى قوله- باعتبار الحالين» (١) في كلامه السابق نقله، أراد بيان أمر ربما يخفى على بعض الأذهان، و هو تصوّر انقلاب الغضب المبعوض المحرّم إلى المحبوب الواجب، و قد كان قبل انطباق عنوان الخروج مبعوضا و حراما و مشمولاً للنهي، فبيّن جوابه بقوله: «و لو كانت مبعوضيّة شيء في زمان مضادّه لمطلوبيّته في زمان لا يمنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه» (٢) و أوضحه بالبداء عندنا لا عنده تعالى فإنّه على ما ذكر في محلّه: إبداء بعد الإخفاء، فإنّ أحدنا إذا عزم على التوطنّ في بلد طول عمره، ثمّ بدا له بعد سنه لظهور أمر خفى عليه فعزم على المسافره.

و في الإراده التشريعيّه لو أمر ولده به، ثمّ بدا له لذلك، لا شك أنّ العزم الأول و الإراده الأولى كانا شاملين للزمان الّذى بدا له فيه، و إلّا لم يكن بداء، بل كان نسخا أو تقييدا. فانظر رعاك الله، هل تجد فيه مغمزا أو مجالا لقول الفاضل المقرّر:

«اختلاف الزمان إنّما يجدى في دفع التناقض فيما إذا كانت القضية السالبه واقعه في أحدهما، و الموجه في الآخر، مثل قولك: زيد قائم أمس و ليس بقائم في الغد.

و أما إذا كان الزمان على وجه لو اعتبر في الفعل، يصير عنوان الفعل مغايرا للعنوان الّذى كان وجهها للفعل و عنوانا له فلا يعقل أن يكون اختلاف الزمان في مثله رافعا للتناقض» (٣).

ص: ٣٦٤

١- ١) الفصول الغرويّه: ١٣٩.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٣٩.

٣- ٣) مطارح الأنظار: ١٥٦.

ثم أوضحه بما يكاد أن يكون تكرارا لاعتراضه الأول، و أراك قد علمت أن الفصول لم يرد باختلاف الزمانين الجواب عن التناقض الذي يحاولون إلزامه به، أعني اجتماع الضدين في الخروج، فإنه قد أجاب عنه أولا بكون النهي مطلقا، و الأمر مشروطا، و إنما أراد به ما تبهناك عليه من إمكان كون شىء محكوما بحكمين فى زمانين.

كما أجاب عن اعتراض ربّما يورد عليه و هو انتفاء الموصوف فى الزمن السابق، فقال: «لوجوده فى علم العالم و لو بوجهه الذى هو نفسه بوجه» (١).

فهو كما قيل: إذا قال لم يترك مقالا لقائل، لا يرى ثلمه فى كلامه إلا سدّها، و لا بابا للاعتراض إلا أغلقه، فكل من هذه الجمل الثلاث جواب عن اعتراضات ثلاثه، و الفاضل المقرّر و موافقوه جعلوه جوابا للتناقض، فقال ماسمعت أولا.

و قال ثانيا: «فلانّا لو سلّمنا أنّ اختلاف الزمان يجدى فى دفع التناقض فى المقام، إنّه قد قرّر فى محلّه أن اختلاف نفس الزمان من دون أن يكون رجوعه إلى اختلاف عنوان الفعل لا يصلح لأن يكون وجها لتعلّق النهى و الأمر بشىء واحد شخصى» (٢) إلى آخره.

على أنّ اختلاف العنوان حاصل، و هو التخلّص الذى جعله فى مذهبه عنوان الوجوب، و لعلّه أمر بالتأمل لأجله، فتأمل.

أما قوله ثالثا: «فلانّ القول بإجاء اختلاف الزمان ينافى ما هو بصدده من إجراء حكم النهى السابق عليه، كيف و قد فرض اختصاص النهى بالزمان السابق» (٣).

ص: ٣٦٥

١- (١) الفصول الغرويّه: ١٣٩.

٢- (٢) مطارح الأنظار: ١٥٦.

٣- (٣) مطارح الأنظار: ١٥٦.

لا أدري كيف ينافيه وقد كانت الحركات الخروجية مبعوضه محرّمه قبل الدخول كالحركات الدخوليه، و بعد حصول الشرط المحرّم سقط النهى لمكان الضروره، فكان زمان الخروج زمان معصيه النهى، فيجرى عليه حكمها، كما سبق بيانه، إذن فما قوله بعده: «فلو فرض أنّ شرب الخمر بالأمس كان حراما، لا وجه لإجراء حكمه فى اليوم» (١).

سبحان الله، أين النهى الشامل لجميع الأزمنه، ثم رفع اليد فى بعضها للضروره من حرمة شرب الخمر بقيد الأمس؟ لا- و زمام العلم، ما كنت أرضى لمثل هذا المحقّق مثل هذا النقض مع هذا البعد الشاسع بين المقامين.

و هل سائل من هذا الفاضل أنّ مذهب الفصول لو كان اختصاص النهى بالزمان السابق فأين التناقض الذى يحاولون إلزامه به؟.

و لعمرى صدور أمثال هذه الاعتراضات من هؤلاء الأمثال ممّا يوجب العجب.

و أعجب منه قوله بعد ذلك: «على أنّ استفاده الحكم المذكور من الدليل اللفظى الدالّ على حرمة الغضب لا- يخلو عن إشكال، فإنه يدلّ بعمومه على تحريم جميع أفراد الغضب فى مرتبه واحده، و أما الترتيب المذكور فممّا لا يعقل استفادته من الدليل المذكور» (٢).

و كأنه كلام من لم ينظر عبارته الفصول، أو لم يطالعها بتمعن، لأنه قد أسلف الجواب عنه بقوله: «لا بدّ من ارتفاع النهى عن الغضب فى تلك المدّه، و ليس إلّا صورته الخروج لدلاله العقل و النقل على أنه مأمور بالخروج» (٣).

ص: ٣٦٦

١-١) مطارح الأنظار: ١٥٦.

١-٢) مطارح الأنظار: ١٥٦.

١-٣) الفصول الغرويّه: ١٣٨.

و قوله فى التوضيح: «إذا دخل فيه ارتفع تمكّنه من تركه بجميع أنحاءه مقدار ما يتوقف التخلّص عليه، فيمتنع بقاء إرادته تركه» (١).

إلى غير ذلك.

فهل يريد هذا الفاضل أن يستفيد من دليل الغضب التكليف بالمحال و هو ترك جميع افراد (٢) الغضب، أو يعينه فى غير الخروج اللّذى دلّ العقل و النقل على وجوبه؟ و ما ذا ترى أن تستفيد من دليل الغضب، و حكم العقل و النقل بوجوب الخروج إلّا ما قاله الفصول، فراجع الفصول، و انظر إلى هذا الاعتراض، و سل الله العصمه.

و بهذه الوجوه استظهر سقوط هذا القول جدّاً، و لا شك فى سقوط أحد القولين، و لكن بالله لا تسأل عن التعيين، و صيرفى العلم لا يخفى عليه الجيد من الزيف.

و جعل خاتمه اعتراضاته، قوله: «إن النهى عن التصرف فى ملك الغير على وجه الإطلاق و الأمر به مشروطا لا يخلو عن التناقض، فإنّ النهى على جميع التقادير ينافى الأمر على تقدير خاص» (٣).

و هذا هو إشكاله الوحيد، و لا أدرى ما اللّذى دعاه إلى التكرار، و جوابه علم ممّا قرّناه من أول المسأله هنا.

و إذا وصل الأمر إلى مؤاخذه التهافت فلما ذا غفل أو تغافل عن اللّذى يلزمه فى مذهبه؟! لأنّ وجوب الخروج إن كان مطلقا و جب الدخول من باب المقدمه، و إن كان مشروطا لم يجب قبل حصول شرطه، فالجمع بين حرمة الدخول و وجوب الخروج من الأول لا يخلو عن التنافى.

ص: ٣٦٧

١-١) الفصول الغرويّه: ١٣٩.

٢-٢) الزيادة يقتضيها السياق.

٣-٣) مطارح الأنظار: ١٥٧.

هذا، وفذلكه القول فى هذا المذهب أنّ الغضب بجمیع أفراده و جمیع أزمانه مبغوض، منهى عنه، و معاقب علیه فى ضمن أى فرد وجد، و بعد الدخول يجب الخروج، و وجوبه مولوى نفسى كسائر الأوامر النفسیه التى مصلحتها التخلّص من المفسده كالأمر بشرب الدواء المرّ بعد عروض الداء.

و لا فرق بين الغاصب لها و الواقع قهرا فيها، فكلاهما مأموران بالخروج مع وجود المبغوضیه الذاتیه.

و الفرق صحّه عقاب الغاصب، لوقوع الغضب باختياره، و تمكنه من ترك الخروج بترك الدخول، و هذا مراد الفصول من جریان حكم النهى، و كون الخروج طرفا لمعصيته، و موضوع الواجب هو الخروج، و هو مفهوم واضح كالدخول، فالإطاله فى كونه مقدّمه للواجب أو ملازما له و نحو ذلك من التطويلات المملّه، فصاحب القول الحق فى راحه منه، فالتعرّض منه له ضرب من العبث.

و قد مرّ أول البحث أنّ صاحب الكفایه يوافق صاحب الفصول فى كونه منهيّا بالنهى السابق الساقط، و يخالفه فى كونه مأمورا بالخروج، و لكن الظاهر أنّ مراده من جریان حكم النهى غير الّذى يقوله الفصول، فليتأمل من شاء فإن وجده موافقا، و إلا فليعرف جوابه ممّا تقدّم. و من الظريف فى مذهب هذا الأستاذ الالتزام بخلوّ الخروج من الأحكام الخمسه، و كونه غير محكوم بأحدها على ما هو لازم مذهبه و صريح المنقول عنه، فيكون حال العاقل البالغ المختار حال الطفل أو المجنون فى فعل اختيارى.

هذا ممّا يحكم بفساده العقل و النقل، و دعوى الضروره على خلافه غير بعيد، و قد صرح بعدم إمكانه فى بعض فوائده، فقال: «بناء على مذهبنا من عدم خلوّ واقعه من الوقائع من حكم من الأحكام الخمسه».

و اعلم أنّ من حسن صنيع الله إلى هذا العلامه و أخيه الشيخ الإمام، أنه

قلّما عاب أحد عليهما مقاله إلا و وقع فيها أو فيما هو أشدّ منها، وقد سبق في هذا الكتاب شواهد على ذلك و يأتي إن شاء الله أمثالها.

و هذا المقام أحدها، فإنّ صاحب الكفاية بعد ما أورد على الفصول بلزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة، قال ما لفظه:

«و لا- يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم و الإيجاب قبل الدخول أو بعده مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما و إنما المفيد اختلاف زمانه و لو مع اتّحاد زمانهما، كما هو أوضح من أن يخفى» (١).

نعم لا- يخفى على صاحب الفصول هذا الواضح- و هو أرفع مقاما من الجهل- بأنّ الفعل الواحد لا يمر عليه زمانان، و لكن قد عرفت بما لا مزيد عليه إنه يقول بسقوط النهي و ارتفاع الحرمة التشريعيّة عن الخروج، و تمخّضه للوجوب إلا إجراء حكم النهي الساقط السابق بالمعنى السابق.

و لكن هلم إلى ما في حاشيته هذا الأستاذ على مكاسب الشيخ الأعظم من الالتزام بأنّ المال في البيع الفضولي بعد صدور البيع و قبل الإجازة محكوم بكونه ملك من انتقل عنه واقعا، و بعد الإجازة يكون محكوما بكونه ملكا في ذلك الزمان بعينه لمن انتقل إليه واقعا، و لا منافاه بين الحكمين أصلا، لتعدّد زمان الحكمين و إن اتّحد زمان المتعلّق.

فهب- رعاك الله- أنّ في كلام صاحب الفصول كانت علّه- و حاشاه منها- فنحن قد أزحناها بما لا مزيد عليه، و لكن ما ذكره هذا الأستاذ ممّا يعجز نطاسيّ (٢) العلم عن إصلاحه، و كيف يصلح و صريحه كون الملك الواحد في الزمان الواحد- الواقع بين العقد و الإجازة- لمالكين مستقلّين.

ص: ٣٦٩

١- (١) كفاية الأصول: ١٧٢.

٢- (٢) التنطس: دقّه النّظر في الأمور و استقصاء علمها. مجمع البحرين ١١١: ٤ (نطس).

بنى بعض أساتيدنا صححه ما ذهب إليه الفصول على مسأله جواز الاجتماع نظرا إلى تعدد العنوان، فإنه منهى عنه قبل الدخول و مأمور به بعده لكن بعنوان التخلّص.

و بنى صاحبنا العلامة صحّته على كون الخروج مقدّمه لترك الغضب الزائد، و لذا اختار مختاره على هذا التقدير، و قول صاحب الكفايه على تقدير عدم المقدّميه (1).

و كلا البناءين ساقطان، أمّا الأول، فلأنّ من المقرّر فى مورد الكلام فى الاجتماع أن يكون الفرد مصداقا لهويتين متباينتين داخلتين تحت مقولتين، موجوده كلّ واحده منهما بمخصّصاتهما كما مرّ تفصيله. و أين ذلك من هذه المسأله التى ليست إلا مقوله واحده تشتمل إحداهما الأخرى؟ بل هى أحد أفرادها و مصاديقها، و لعلّه لا- يريد كونها من جزئيات تلك المسأله، بل يريد إجراء مناط تعدد الجبهه فيها.

و أيا كان، فلا يجدى ما سمّاه تعدد العنوان لأنّ ما ذكرناه من تأخر عنوان الخروج رتبه عن النهى إن صحّ - و قد صحّ إن شاء الله - صحّ ما ذهب إليه الفصول، و لو لم يجد تعدد العنوان فى تلك المسأله، و إلا فلا يجدى هذا التعدد، و يظهر لك ذلك بإمعان النّظر فيما قدّمناه.

و ما صدّه عن اختيار قول الفصول إلا زعمه منافاه انقلاب التكليف مع بقاء أثر الحكم، كما صرّح به، و كأنه فهم من بقاء الأثر غير ما أراداه صاحب الفصول، و إلا فهو أرفع مقاما من توهم منافاه صحه العقاب على النهى السابق

ص: ٣٧٠

مع الأمر اللاحق.

و أمّا الثاني فلما عرفت من أنّ الخروج واجب نفسى كسائر الواجبات النفسى، يثاب عليه مع الإطاعه، و يعاقب على عصيانه، و تفصيل جميع ذلك قدمر مفصلاً، فلا أملك بالتركرار.

حكم الصلاه حال الخروج

قال فى الفصول: «ثم على المذهب المختار هل تصح منه الصلاه المندوبه ما بحكمها موميا حال الخروج و ما بحكمه؟ و جهان: من ارتفاع الحرج عن تصرفه فى تلك المده، و من أنها كانت مطلوبه العدم قبل الدخول، فلا تكون مطلوبه الوجود بعده، و إلاّ- لزم أن تكون فاسده بالنسبه إلى حال، و صحيحه بالنسبه إلى حال و هو محال، لأن الصّحه و الفساد وصفان متضادان يمتنع تعلّقهما بمحلّ واحد و لو باعتبار زمانين، و المعتمد الأول.

و الجواب عن الثانى أنّ تأثير النهى فى البطلان ليس كتأثيره فى استحقاق العقوبه مطلقاً، بل مشروط ببقائه، و مع انتفائه ينتفى موجب البطلان، فيبقى موجب الصّحه بلا معارض.

نعم قد يتطرق الإشكال إلى الصّحه باعتبار توقفها على أمر يزيد على الخروج، و لتحقيق ذلك محل آخر» (1).

و قال الفاضل المقرّر بعد ما تقدم نقله: «ثم إنه يظهر منه التردّد فى صحه الصلاه النافله حين الخروج حيث قال: و على المذهب المختار هل يصح منه الصلاه المندوبه و ما بحكمها موميا حال الخروج؟ و جهان: من ارتفاع الحرج فى تلك المده، و من أنها كانت مطلوبه العدم، ثم اختار الصّحه.

ص: ٣٧١

و فيه أولاً، لا وجه للقول بالصحة على مذاقه، فإنّ زمان الخروج زمان المعصية فعلاً و إن كان زمان النهي سابقاً، كما ستعرف» (١).

حقاً أقول: لو لا علمي بأنّ هذه الجملة من كلام هذا الفاضل، و نقلي لها من كتابه، لتوهّمت أنّه كلام من لم ير كتاب الفصول في هذه المسألة، و لم يقرع صماخ سمعه مختار صاحبه.

و لو جرى-طاب ثراه-على عادته غالباً من نقل تمام كلامه لما بقي له محل لهذا الاعتراض، لأنّه أوضح جوابه فيه بأنّ بيان، بعد ما أعطى الاعتراض حقّه من التوضيح، فراجع ما نقلناه من قوله: «تأثير النهي في البطلان» (٢) تعرف صحّته ما قلناه.

و لقد تكرر من أول البحث إلى هذه الغاية أنّ المنافي للأمر هو النهي في مرتبه بعثه و تقاضيه العدم، و بعد سقوطه عنها لا يبقى إلّا-المبغوضيّة الذاتيّة، و كثير من موارد الأوامر التشريعيّة-إن لم يكن أكثرها-من هذا النمط، أليس الرّجل الغيور يأمر الطبيب بكشف بدن زوجته و مسّه إذا توقف عليهما العلاج، و الوالد البارّ بولده يأمر بضربه للتأديب؟ إلى غيرهما.

و بالجملة فمن أوضح الأشياء أنّ المبغوضيه الذاتيه لا تنافي المحبوبيه التشريعيه بل التكوينيّه، و لذا يقدم على تجرّع مرّ الدواء لمصلحه الإبلال (٣) من الداء.

و بالجملة النهي لا-يقتضى الفساد بذاته بل باقتضائه الترك، فلو نهيت عبدك عن التردّي من الجبل فتردّي، و سقط النهي عن تأثيره لارتفاع التمكن، فهل تجد مانعا من أمره بأن يوجّه يمينه نحو الشمال و يحرك شماله حال السقوط؟

ص: ٣٧٢

١-١) مطارح الأنظار: ١٥٧.

٢-٢) الفصول الغرويّه: ١٣٩.

٣-٣) أي: الشفاء. الصحاح ١٦٣٩: ٤، القاموس المحيط ٣٣٧: ٣ (بلل).

كما كان يمثّل به السيّد الأستاذ، فما الّذى يمنع الشارع من أمر الغاصب بالصلاه و تطبيق حركاته الخروجيّة على حركتها؟ إذ لا فرق بين التعبديات و التوصليات إلّا من جهة قصد القربه.

و الداهيه الدهياء قوله بعد اعتراضه الأول ما لفظه:

«و ثانيا لا نعرف وجهها لإفراد الصلاه المندوبه بالبحث بعد ما عرفت من أنّ المناط فى الصحه و البطلان على النهى و عدمه، فلو قلنا بأن زمن الخروج ممّالا يتعلّق بالمكلف نهى، و ليس أيضا زمن المعصيه، فالصلاه صحيحه سواء كانت واجبه أو مندوبه» (١) إلى آخره. و متابعه الأستاذ له فى فوائده، و قوله: «أمّا على القول بإجراء حكم المعصيه عليه، سواء قلنا بكونه مأمورا به أم لا، فلا وجه للحكم بصحّه صلاه الفريضة سعه الوقت و لا النافله- إلى أن قال- فانقذح بذلك ما فى الفصول من التردّد فى صحّه النافله المشعر بجزمه بالصحّه فى الفريضة، حيث إنه لا وجه له على ما ذهب إليه للصحّه فى الفريضة، و لو كان له وجه فلا يكاد أن يكون معه وجه للفرق بين النافله و الفريضة، و هذه التفرقه إنما يتمّ إذا كان وجه الصحه إجماع أو دليل آخر» (٢).

لا- أدرى كيف خفى الوجه الواضح فى تخصيص النافله بالصحّه! مع أنه فى أعلى مدارج الوضوح، و هو أنّ النافله يختص بموجب الفتاوى و النصوص بجواز الإتيان بها راكبا و ماشيا، و لا يشترط فيها الاستقرار، و لا القبلة، و نحوهما، فيمكن أن يؤتى بها فى حال الخروج، بخلاف الفريضة التى لا يمكن الإتيان بها حال الخروج إلّا فى ضيق الوقت، الخارج عن محلّ الكلام.

و لقد زاد الأستاذ ضغنا على إباله، و عجبا على عجب فى قوله: مشعرا

ص: ٣٧٣

١- ١) مطارح الأنظار: ١٥٧.

٢- ٢) فوائد الأصول: ١٦٢-١٦٣.

بالصَّحَّه في الفريضة.

و ليت شعري ما هذا الإشعار و ما سببه؟ فانظر كيف عكس الأمر، فجعل الصَّحَّه للفريضة، ثم التجأ إلى توجيهه بقيام الدليل من إجماع و غيره، مع أنَّ الظاهر قيام الإجماع على عدم صَّحَّه إتيان الفريضة اختياراً على هذه الصفة.

العبادات المكروهه

هذه إحدى المسائل الصعبه، و ما صعبت إلا لتفسير العباده بما يعتبر فيها قصد الامتثال، المفسر بقصد الأمر الملازم للرجحان و المحبوبيه، كما أوجب ذلك صعوبه تصوّر اعتبار قصد الأمر فيها.

و قد سبق منّا فى بحث الأمر -عدم اعتباره فى معنى العباده فضلاً عن اعتبار قصده، و لا الرجحان و المحبوبيه.

و قلنا: إنّ العباده من حيث ذاتها قابله للأحكام الخمسه كسائر أفعال المكلفين، و لكن لا بد لنا من إعادة ما أسلفناه، و تفصيل ما أجملناه.

فنقول: العباده من الأفعال القصديه كالتعظيم و التحقير، فكما لا يتحققان إلا بأمر ثلاثه: القصد، و كون الفعل ممّا يحصلان به طبعاً أو جعلاً و تعيين من يعظم أو يحقر، فكذلك العباده التى حقيقتها إظهار الخضوع و التعظيم و الانقياد و نحوها من المعانى المتقاربه. فالسجده التى تكاد أن تكون عباده طبيعياً متى أوقعها المؤمن لله تعالى كانت عباده له امر بها أم لا، كما أنّ الكافر إذا أوقعها لنده كانت عباده للصنم من غير توقف على أمر آخر غير الأمور الثلاثه أمراً كان أو غيره.

و نقول بعد ذلك: إنّ العباده قد تكون ذات مصلحه ملزمه أو غير ملزمه، و قد تكون فيها مفسده كذلك، كالصلاه واجبه و مستحبه، و كصوم العيدين و الأيام المكروهه.

و انظر إذا أردت توضيحه بالمثل إلى حال السوقه (١) مع الملوک، فإنّ المثل (٢) بين أيديهم للخضوع و التعظيم قد يكون لازما لا يرضى الملك بترکه كأيام المواسم و الأعياد، و قد يكون محبوبا من غير لزوم كسائر الأيام، و قد يكون مبغوضا لديه كما إذا كان المائل في حال لا- ينبغى حضوره لديه، أو كان الملك في حال لا يجب تعظيمه، بل يبغضه أشدّ البغض كما لو كان مختفيا من عدوّ يرصده، فلو عظّمه أحد بالتعظيم المختصّ له عرفه العدوّ فقصدته.

و إذا صحّ عند وجدانك أمثال هذا المثل و إن كان الله لا يضرب له الأمثال، فقس عليها الصلاة، فما هي إلا المثل بين يديه تعالى، كما يرشد إليه قولهم عليهم السلام: «الصلاة معراج المؤمن»

(٣) تجب في الأوقات الخمسه، و تستحب في كثير من الأوقات، و تكره في الأوقات الثلاثه، و تقع من الطاهر دون الطامث، لكونها في حاله قدره لا تصلح لها معها.

و إن شئت مثلها بالهدية، كما يشير إليه قولهم عليهم السلام: «الصلاه بمنزله الهدية» (٤) فكما أنها تتحقق بالأمر الثلاثة و هي قابله للأحكام الخمسه، و تختلف باختلاف أحوال

المهدى و زمان الإهداء، فلتكن الصلاة كذلك.

و ما ألذى يمنع من القول بأنّ صلاه الحائض حرام شرعى لا تشريعى، و أنّ صلاتها و هي حائض كتركها لها و هي طاهر؟ و ما الذى يدعو إلى تأويل ظواهر السنّه و فتاوى الأصحاب بأنّ المراد منها المانع و موانع الصلاة كثيره؟ و لأمر ما خصّ الحيض بهذا التعبير؟ و أظنّك لا تحتاج إلى زياده توضيح، و علمت أنّ الأمر يتعلّق بالعباده، لا أنها

ص: ٣٧٥

١- (١) السوقه: الرعيه. مجمع البحرين ١٨٨: ٥ (سوق).

٢- (٢) أى: القيام منتصبا. مجمع البحرين ٤٧١: ٥ (مثل).

٣- (٣) لم نعثر عليه فى المصادر الحديثيه.

٤- (٤) الكافى ٤٥٤: ٣-١٤، التهذيب ٢٦٧: ٢-١٠٦٥، الاستبصار ٢٧٨: ١-١٠٠٩ و ١٠١٠.

تكون عبادته بالأمر، وإذا أمكن عبادته محرّمه كصوم العيدين، و صوم الوصال، وغيرهما من الصوم المحظور، فالأولى به العباده المكروهه، فيقيدهم مطلقا العبادات بالدليل الدالّ على الحرمة أو الكراهه.

و ليعلم أنّ للعبادات الواجبه و المستحبه سننا و آدابا من تروك و أفعال، و قديظنّ أنّ النواهي الوارده من هذا القبيل تدلّ على كراهتها فتعدّ في عداد العبادات المكروهه.

و ليس كذلك، إذ النهي فيها ليست عن العباده لتكون مكروهه، بل نهى عنها في العباده، و فرق واضح بين النهي عن الشئ ء و بين النهي عنه في الشئ ء.

فالنهي عن الصلاه عند طلوع الشمس غير النهي عن التثاؤب (١) في الصلاه، إذ الأول تخصيص لعموم الأمر بالصلاه، و الثاني اعتبار عدم الشئ ء في الفرد الداخل فيه، الشامل عموم الحكم له، فالصلاه في الأوقات الثلاثهم ملحوظ بلحاظ الفرديّه، و النهي عنها مخصّص للعموم الزماني الدالّ على رجحان طبيعه الصلاه، بخلاف النهي عن صلاه الحاقن (٢) و الحاقب (٣) و الحازق (٤)، فإنّ العناوين الثلاثه لم تلحظ إلّا بعنوان أنها حالات للمصلّي. و إذا شئت زياده التوضيح فارجع إلى مثال الهديه السالف، فشئان بين الألفاظ تهديها إلى بعض أخلائك و هي مطيبه بأزكى طيب، و مغطاه بأنظف مندبل، و محفوفه بصنوف الأزهار و الرياحين، و بين ما تكون بالضدّ من ذلك.

ثم انظر الفرق بين الهديتين و موقعهما عند خليلك، مع أن الألفاظ هي

ص: ٣٧٦

١- (١) التثاؤب: فتره تعترى الشخص فيفتح عندها فاه. مجمع البحرين ١٦: ٢ (ثأب).

٢- (٢) الذي به بول شديد و احتبسه. الصحاح ٢١٠٣: ٥، لسان العرب ١٣: ١٢٦، مجمع البحرين ٢: ٤٥ (حقب و حقن).

٣- (٣) الحاقب: الذي احتبس غائطه. مجمع البحرين ٢: ٤٥ (حقب).

٤- (٤) الحازق: الذي ضاق عليه خفّه فحزق رجله أي: عصرها و ضغطها. النهايه لابن الأثير ١: ٣٧٨، مجمع البحرين ٥: ١٤٥ (حزق).

تلك نوعا و مقدارا، و لكن انضمت إلى تلك بما رفع قدرها و شأنها، و إلى هذه ما خفض مقامها و شأنها.

و كذلك البعد بين صلاة متطيب في أحسن زى، و أشرف مكان، مع حضور القلب، و خشوع الجوارح، و بين صلاة متصف بأضداد هذه.

و بالجمله الصلاة في الحمام و في معادن الإبل مكروهه، بمعنى تقابل استحبابها في المساجد و المشاهد، و صوم ثانی شوال مكروهه، بمعنى أنه منهي بذاته كحرمة صوم أوله، إلا أن ذلك نهى تحريم، و الثاني نهى كراهه.

و الفرق بين القسمين واضح في مقام الثبوت، و أما في مقام الإثبات، فقد يشكل الفرق، و المتبع حينئذ لسان الدليل، و مناسبة الحكم و الموضوع.

و لو لا تكلف من حملها على الإرشاد، أو أقلية الثواب لشرح مراده، لكان ما قلناه قابلا لأن يكون شرحا له.

و اعلم أن من الممكن أن يكون بعض الأفعال مكروهه حال الصلاة كراهه مستقلة، بمعنى أن تكون العبادة ظرفا لها من غير أن تمس العبادة أصلا، كما يتصور مثله في المستحب، كالدعاء لطلب الرزق في السجده الأخيره، و لطلب الولد في القنوت، إذ الظاهر أن ذلك لكون الدعاء فيهما أقرب إلى الإجابة، لا أن الصلاة تكتسب بهما مزيه و فضيله.

فاستبان مما ذكرناه أن العبادة التي تستحق إطلاق المكروه عليها ما كانت من قبيل الأول، و لا أشاحك في إطلاقه على غيرها، بل أكره لك مخالفتها لاصطلاح إذا حفظت المعاني، و لم تغزك الألفاظ، و لا يصدك عن ذلك إلا الشغب (1) بمخالفة الإجماع، و من لك بمحصله و أنت تعلم حال منقوله.

على أنه لو شئت قلت: إجماع الفقهاء على صحه هذه الصلاة مما لا معنى

ص: ٣٧٧

(١-١) الشغب: تهيج الشر. مجمع البحرين ٩١: ٢ (شغب).

له هنا، لأنها عندهم ما أسقط الإعادة و القضاء، ولا يتصوّر لها معنى في هذه العبادات، وقد منع المحقّقون جريان قاعدتي الفراغ و التجاوز و نحوهما في غير الواجبات لا لقصور في أدلّتها، بل لعدم تصوّر معنى الصّحّه فيها، و لم يكثر ثواب العلم الإجمالي ببطلان إحدى الصلاتين من الفريضه و الراتبه.

هذا، و القوم لما أعضلهم أمر هذه العبادات، لعدم تصوّرهم عباده غير راجحه فضلا عن المرجوحه، التّجئوا إلى التّأويل، كما اعترف به في الكفايه، فقال:

«لا بدّ من التصرّف و التّأويل فيما وقع في الشريعه ممّا ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع، ضروره أنّ الظهور لا يصادم البرهان» (١).

و تلك التّأويلات كثيره فاطلبها من مظانّها، و نحن نقتصر على ما اعتمد عليه السيد الأستاذ، و هو تقسيمها إلى ثلاثه أقسام، كما صنعه الشيخ الأعظم (٢) و من قبله.

أولها: ما تعلق النهي بعنوان يكون بينه و بين العباده عموما من وجه كالصلاه في موارد التّهم بناء على أن يكون كراهتها من جهه النهي عن الكون فيها المجامع مع الصلاه.

و ثانيها: ما تعلق النهي بتلك العباده مع تقيدها بخصوصيّة، و هو على قسمين:

أحدهما: ما يكون للفرد المكروه بدل كالصلاه في الحمام.

و ثانيهما: ما ليس له بدل كصوم يوم عاشوراء .

أما أول الأقسام، فملخص ما ذكره هو الالتزام بعدم فعلية الكراهه، و أنّ إطلاق الكراهه عليها نظير إطلاق الحلال على الشاه الموطوءه، بمعنى أنّ هذا

ص: ٣٧٨

١- ١) كفايه الأصول: ١٦١-١٦٢.

٢- ٢) انظر مطارح الأنظار: ١٣٥.

الفرد لو لا- اتّحاده مع الواجب كان مكروهًا، وذلك لأنّ الكراهه من جهه عدم منعها من الترك لا يصلح لتقييد أفراد الطبيعه المأمور بها بغير الفرد المجمع لها بخلاف الحرمة، لأنها من جهه منعها من الترك يلزم امتثال الأمر بغير الفرد المحرّم بحكم العقل بالجمع بين الفرضين.

أقول: الظاهر أنّ أكثر المكروهات، بل كلّها- إلّا- الشاذ منها- لا يختص بالعبادات الواجبه، وقد تقرّر أن الأصل في كلّ نافله أن يكون بحكم فريضتها، وإطلاق أدلتها شامله لها، فيبقى الإشكال بحاله فيها.

و أما ثانيها، فالنهي راجع إلى نفس الخصوصيه، و من أورد عليه بأنّ خصوصيه الكون في الحمام ليست مكروهه، بل قد تكون راجحه، فقد غفل عن مراده، إذ المراد كراهه الكون فيه حال الصلاه و هي بحالها من الرجحان من غير أن تسمّيها الكراهه، فقوله: لا تصلّ في الحمام. معناه لا تكن في الحمام حال الصلاه، و على هذا التفسير لا داعى إلى حمل النهى على الإرشاد، و لا إلى الالتزام بعدم وجود الكراهه الفعلية.

نعم يبقى للسؤال موقع عن السبب الذى دعا إلى هذا الإلغاز، فهلا قال بدل قوله: يكره الصلاه في الحمام: يكره الكون فيه حال الصلاه.

و أمّا ثالث الأقسام و هو ما تعلق النهى بها و لا بدل لها، و هو أصعب الأقسام على أصولهم. و حاصل ما أفاده فيه: أنّ فعلها راجح لكونها عباده، و تركها راجح أيضا لانطباق عنوان راجح عليه، و لكن رجحان الترك أشدّ فيزول وصف الاستحباب عنها، و تكون الكراهه فعلية.

و لكن لما كان مشتملا على الجهه الراجحه تكون عباده، إذ لا يشترط في كون العمل عباده وجود الأمر، بل يكفي تحقق الجهه.

و يشكل بأنّ العنوان الوجودى لا يمكن أن ينطبق عليه عنوان عدمى

لأن معنى الانطباق هو الاتِّحاد، و العدم ليس له وجود خارجي.

و اختار هذا الوجه صاحب الكفايه (1)، بل تجاوزه في درسه إلى إمكان وجود المصلحه في الترك نفسه من غير حاجه إلى عنوان وجودي ينطبق عليه.

و هذا- كما ترى- مستلزم لاجتماع الراجحيه و المرجوحيه في كل من الفعل و الترك، إذ رجحان أحد النقيضين يستلزم مرجوحيه الآخر، و كذا العكس.

و قد تنبه لذلك، و دفعه بما لا يقوم بعبع الدفع، و حاصله: الفرق بين النهي التحريمي و التنزيهي، و بين الفرق بينهما بما هو أشدّ غموضاً من الأول، و لعلّ ما تعرفه في كلام الفصول ما يرتق به هذا الفتق.

و السيد الأستاذ بعد ما أورد ما سمعت على الوجه السابق أبدى وجهاً آخر، و هو أنّ فعل الصوم راجح، و تركه مرجوح، و أرجح منه تحقّق عنوان آخر لا يمكن أن يجتمع مع الصوم، فنهي الشارع عن الصوم الموصل إلى ذلك العنوان.

و على ذلك فالنهي إرشادي محض، إذ مجرّد أرجحيه الضدّ لا يوجب النهي عن الضدّ الآخر، بناء على عدم مقدّميه الضدّ.

و لعلّ السرّ في التعبير بالنهي عن الصوم الراجح بدلا عن الأمر بذلك العنوان الأرجح عدم إمكان إظهار ذلك العنوان.

و هذا- رعاك الله- قصارى ما عندهم في التخلّص عن هذه المضايق على تفاصيل يطول بنقلها الكلام، و احتمالات بعيدة غير سديده، هذا أقربها و أسدّها، و الجميع راجع إلى إخراج لفظ الكراهه عن معناه، و مخالفه ظواهر الأدلّه.

هذا صوم يوم عاشوراء اللّذي هو المثال المعروف لهذا القسم من مكروه العبادات كيف يمكن القول برجحانه، و جعل الأرجح ذلك العنوان المجهول

ص: ٣٨٠

و السّر المكتوم الذى لم يمكنهم عليهم السلام إظهاره!؟ كما سمعت من السيد الأستاذ.

كيف و قد أظهروا ذلك السّر، و أماطوا عنه الستر، و شدّدوا فى الإنكار على من صامه تشديدا لا يليق إلا بمرتكب الكبائر، و أوعدوا و وعيدا لا يستحقّه إلا المقدم على أعظم الجرائر، فجعله الرضا عليه السلام «صوم ابن مرجانه» (١).

و جعل الصادق عليه السلام «حظّ من صامه حظّ ذلك الدعوى» (٢).

و قال عليه السلام فى روايه أخرى: «فمن صامه، أو تبرّك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب، مسخوطا عليه» (٣).

أ ترى مع ذلك رجحانا لصوم هذا اليوم النحس!؟ لا و من استشهد فيه، إلا أن يكون الحشر مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه ثوبا يرغب فيه. بل و لو لا- خوف الإجماع- و ما الإجماع ممّا يرهّب فى أمثال هذه المسائل- لقلنا: إنّ صومه حرام كحرمة صوم العيدين، و لو كان أشدّيه العقاب الموعود على الفعل دليلا على أشدّيه الحرمة لقلنا: الإثم فيه أعظم.

و من تأمل روايه عبد الله بن سنان التى رواها الشيخ فى مصباح المتهجد، و قول الصادق عليه السلام فيها: «صمه من غير تبييت، و أفطره من غير تسميت، و لا تجعله صوم يوم كملا، و ليكن إفطارك بعد صلاه (٤) العصر بساعه» (٥) و ضمّ إليه قول جدّه صلّى الله عليه و آله فى جوامع الكلم: «لا صيام لمن لم يبيّت الصيام» (٦) و ضمّ إليه إجماع المسلمين على أنّ الصوم المشروع إفطاره غروب

ص: ٣٨١

١- ١) الكافى ٤: ١٤٦-٥، التهذيب ٤: ٣٠١-٩١١، الاستبصار ١٣٥: ٢-٤٤٢.

٢- ٢) الكافى ٤: ١٤٧-٦، التهذيب ٤: ٣٠١-٣٠٢-٩١٢، الاستبصار ١٣٥: ٢-٤٤٣.

٣- ٣) الكافى ٤: ١٤٧-٧.

٤- ٤) الزيادة من المصدر.

٥- ٥) مصباح المتهجد: ٧٢٤.

٦- ٦) عوالى اللئالى ١٣٢: ٣-٥.

الشمس علم أنه عليه السلام بين فساد هذا الصوم بأحلى عباره فى ذوق أهل الفضل، و سلك فى أحسن مسالك الفصاحه و أنه من قبيل قول الشعبى لمن سأله عن الصلاه خلف الحائك: يجوز من غير وضوء.

و لو ادعى القطع على أنه لم ينطبق عليه عنوان آخر سوى العنوان المبين المعلوم، و هو التشبه بأعداء الله و نحوسته الحاصله بوقوع الحادث العظيم فيه لكان فى محلّه.

و لو حلف حالف على أنّ النهى متعلّق به فى الحقيقه-لا بالعرض و المجاز-نهيا مولويًا لا إرشاديًا لم يكن حائثًا.

نعم لو لا- انطباق هذا العنوان الذى لا ينفك عنه لكان كسائر الأيام، بل و لعلّه كان مستحبًا. و هذا أحسن جمع بين النهى الوارد عن صومه و بين أكثر الأخبار الواردة فى فضله، فيقال: إنه كان مستحبًا مؤكّدًا قبل يوم الطف، و بعده لزمه عنوان فساد لا يزول، و مفسده لا تقوى لها ألف مصلحه.

و قد اعترفوا بمواظبه الأئمه على تركه، و نهيهم الشيعه عنه، و جعلوه من باب أرجحيه الترك. و لا يخفى أنّ الأرجحيه لا توجب ترك المرجوح، و لا- نهى الشيعه عن فعله، بل عهدناهم-و السلام على جميعهم-يأتون بصنوف العبادات راجحها و مرجوحها، و يأمرون شيعتهم بجمعها.

و ببالى ورود النهى عن الترك الدائم للمرجوح بتعليل أنّ لكلّ عمل حقًا، أو ما يقرب منه، يراجع.

و لو كانت الأرجحيه توجب ترك الراجح و النهى عنه لوجب أن لا يقرأ من القرآن إلاّ سورة التوحيد، و ينهى عن قراءه غيره، و عن إتيان الفرائض فى غير المساجد بل و عن المساجد إلاّ المسجد الأعظم.

و من المشهور أنهم عليهم السلام كثيرا ما يفعلون المرجوح المكروه لبيان الجواز، فهلا- صاموا يوم عاشوراء مرّه واحده لبيان الراجح المستحب.

و بالجملة، أنّ ظني بفكر ك الحرّ أنه لا يعدل عن الحقّ الأبلج (١) الّذى عرفته، و لا يحتاج بعده إلّا تصوّر عباده مكروهه مأمور بها.

و إن أبيت إلّا عن تصوّرها، فعليّك بما حقّقه في الفصول، و لخصه الفاضل المقرّر، فقال:

«و محصّيه أنّ كراهه العباده عباره عن رجحان تركها بقصد القربه على وجه يكون القيد المذكور داخلا في المطلوب، و لا غائله في ذلك لأنّ رجحان الفعل يقتضى مرجوحية الترك على وجه الإطلاق لأنّه نقيضه.

و أمّا الترك المقيّد بقصد القربه فلا ضرر في اتّصافه بالرجحان مع القيد المذكور، كما أنّ الصوم راجح فعله، و تركه مقيّدا بإجابته المؤمن أيضا راجح، و لا مناقضه بينهما، لا اختلاف محلّي الراجحيه و المرجوحيه.

و بالجملة فالصلاه في الحمام (٢) فعلها راجح بقصد القربه، و تركها أيضا راجح بقصد القربه من دون مدافعه، و إنّما التدافع بين رجحان الفعل و رجحان الترك».

هذا ملخص كلامه و إن أطال في بيان مرامه، ثم قال: «و فيه أوّلا: أنّ ذلك مبني منه على أن تكون القربه من القيود اللاحقه للمأمور به، كأن يكون القيد المذكور من وجوه المطلوب، و قد تقدّم في بحث المقدّمه ما يوضح فساد هذا التوهم.

لا يقال: ما ذكره لا يبتنى على ذلك، بل يتم على تقدير كونه من لواحقه بعد طريان الأمر عليه أيضا.

ص: ٣٨٣

١- ١) بلج الحق: إذا وضح و ظهر، مجمع البحرين ٢: ٢٧٨ (بلج).

٢- ٢) الزيادة من المصدر.

لأننا نقول: إنَّ اختلاف الماهيَّة بالقيد لا- يعقل إلا- أن يكون ذلك القيد من لواحقه، وإلا- فكيف تختلف تلك الماهيَّة بطريان القيد، وهو ظاهر.

و قد صرَّح أيضا في باب الأوامر أنَّ إطلاق الأمر ممَّا يمكن التمسك به عند الشك في التعديَّة، فراجعه.

و ثانيا: لو أغمضنا عن ذلك، و قلنا بأنه يصحَّ أن تكون القربه قيد للمأمور به، فنقول:

ما أفاده فاسد أيضا، حيث إنَّ المحذور في التقرب بترك ما فعله ممَّا يتقرب به، فإنه هو التناقض اللازم في المقام، و من الواضح أنَّ اتِّصاف طرفي النقيض بالتقرب أمر محال.

نعم يصح ذلك في القيود التي تكون من قبيل إجابته المؤمن، فالصوم من حيث كونه صوما مستحب فعله، و تركه من حيث إنه إجابته للمؤمن يمكن أن يكون مستحبا، فالتقرب به ليس تقربا بترك الصوم، بل بعنوان الإجابته المتحد مع الترك، و بذلك يظهر بطلان المقايسه المذكوره» (١).

هذا الملخص لا يطابق ما لخصه منه تمام المطابقه، و لو كان بالنقص لهان أمره، و لكن زاد فيه قوله: «على وجه يكون القيد داخلا في المطلوب» و هذه الزياده زادت الإشكال قوه على ضعفه بعد.

و لولا- كلال خاطر و خشيه سأم الناظر، لنقلت عباره الفصول بتمامها، و نبهتكم على مواضع الاختلاف بينها و بين هذا الملخص، و أنا أبتنى عليه، و أقول:

إنه و إن عيبر في أول كلامه بلفظ القيد، و لكن قد ذكرنا في بحث المقدّمه الموصله أنَّ صاحب الفصول كثيرا ما يطلق مادّه القيد و ما يشق منها، و لا يريد به المعنى المصطلح، بل يريد مطلق اعتبار الشئ ء و مدخليته بأيّ نحو كان من

ص: ٣٨٤

١-١) مطارح الأنظار: ١٣٤.

أنحاء الاعتبار، و لو تفحصت لوجدت ذلك فى كلام غيره أيضا.

و قد فسّر ذلك فى بحث قصد الأمر، فقال: «المطلوب فى الأمر المطلق حصول الفعل مجردا عن القيدين، أى من غير اعتبار شىء منهما» (١).

و لو لا ما قلناه لم يكن وجه لتفسير الواضح، فمؤاخذته على ذلك مؤاخذة على اللفظ و مشاّحه فيه.

ثمّ ما ذكره من ابتناء ذلك على أن تكون القربة من القيود اللاحقه للمأمور به، فدعوى لا شاهد عليها، و لا أنه مذهب صاحب الفصول فى مسأله اعتبار قصد القربة، و لا- ابتناء لهذا الجواب على ذلك أصلا، بل هو مبنى على انقسام متعلّق الأمر إلى قسمين المستلزم لانقسام الترك إليهما أيضا، و هذا أمر واضح، إذ الأمر ينقسم إلى توصلّى لا تعتبر فيه القربة، و تعبديّ تعتبر فيه، و مهما كان وجه اعتباره يحصل الانقسام، فلا موقع لقوله: «لا يقال....».

و قد علم هذا الفاضل الموالى حيله يحتالون بها على اعتبار قصد القربة بالأمر بالفعل أوّلا، و التبسه بالمقصود ثانيا، و تلك الحيله جاريه فى المقام، و كافيّ فيه.

و بالجملة، اعتبار القربة فى المطلوب الواقعى ممّا لا شكّ فيه، و لا ينازع فيه أحد و إن اختلفوا فى وجه اعتباره، فالانقسام بحسب الواقع حاصل، و هذا يكفى صاحب الفصول أمكن اعتباره فى الأمر أم لا.

و لله درّ فراهه العمّ، فقد علم أنّ كلامه لغموضه يخفى على أوائل الأنظار، فقال آخر البحث: «و عليك يامعان النظر فيه، فإنه من الغموض بمكان» (٢).

صدق-طاب ثراه- لو كان هذا الفاضل أجاب ملتتمسه، و أمعن النظر لم

ص: ٣٨٥

١-١) الفصول الغرويّه: ٦٩.

٢-٢) الفصول الغرويّه: ١٣٣.

يكن يخفى على مثله في نبله و فضله، إنَّ لازم ذلك-بعد الانقسام المذكور-ليس التناقض الذي توهمه، و الترك المتقرَّب به ليس نقيضا للفعل المطلق، و لا- بعد في أن يكون لكلَّ من الفعل مع القربه و تركه كذلك، مصلحه تدعو الأمر إلى الأمر بهما، فيحصل التقرَّب بكلِّ منهما.

على أنَّ صاحب الفصول ممَّن يذهب إلى إمكان كون المصلحه في الأمر، و قد قال هذا الفاضل في خاتمه كلامه:

«نعم يصح ذلك في القيود التي تكون من قبيل الإجابة للمؤمن، فالصوم من حيث إنَّه صوم مستحب، و تركه من حيث إنَّه إجابة للمؤمن يمكن أن يكون مستحبًا، فالتقرب به ليس تقربا بترك الصوم

(١)، بل بعنوان الإجابة المتَّحده مع الترك، و بذلك يظهر بطلان المقايسه المذكوره» (٢).

كلَّا، لم يظهر بطلان المقايسه بل ظهر أنَّ هذا الفاضل بعد هذا النزاع، شديد نزع إلى قول الفصول، بل اعترف بمقالته بعد تغيير لفظ التقييد بالقربها إلى التقييد بعنوان الإجابة، و على هذا جرى في الوجه الذي جعله حاسما للإشكال في العبادات المكروهه التي لا بدل لها من جنسها، فقال:

«لا ضير في أن يكون طرفا النقض من شيء واحد و لو من حيث اندراجهما (٣) تحت عنوان آخر ذي مصلحه مقتضيه لهما (٤)، كفعل الأكل المندرج تحت عنوان إجابة المؤمن المستلزم

(٥) لترك المندرج تحت عنوان الصوم، و حيث إنَّه لا- يسعنا الجمع بين المتناقضين، فلا- محاله يصير التكليف بهما تكليفا على وجه التخيير بين الفعل

ص: ٣٨٦

١- ١) تأمل فيه، إذ الجبهه تعليليه، فهو بمنزله قوله: أكرم زيدا لأنه عالم، و لا تكرمه لأنه فاسق. (منه).

٢- ٢) مطارح الأنظار: ١٣٤.

٣- ٣) في الأصل و المصدر: اندراجها. و ما أثبتناه هو الصحيح.

٤- ٤) في المصدر: للأمر بهما.

٥- ٥) زياده يقتضيهما السياق.

بعنوانه و الترك بعنوانه» (١).

ثم بعد تطويل و إسهاب، قال: «لعل وجه الأمر و النهى هو أن يكون الفعل و الترك بداعى الأمر و النهى لحصول الامتثال، و ليس المقيد فى المقام هو القربه، كما زعمه بعض الأجله، بل المقيد هو العنوان الخارج الملازم، و القربها إنما هى معتبره فيه» (٢).

نشدتك الله تعالى، إلا أن تقابل هذا الوجه الذى يرجى بقوله: لعل، أن يكون حاسما للإشكال، و بين كلام الفصول، فهل تجد فرقا يصلح للفارقيه بينهما؟ إلا أنه غير لفظ التقييد بالقربه إلى التقييد بالعنوان لظنه عدم إمكان التقييد بها.

و قد عرفت أن عمده جواب الفصول التى بنى أساس الجواب عليها، تقسيم كل من الفعل و الترك إلى عبادى و غير عبادى، و به تخلص عن التكليف بالنقيضين، و عرفت أن صاحب الفصول لا ينكر العنوان الذى صار سبباً للحكم، بل لا بد له منه إن لم يكن الصلاح فى نفس الطلب.

ثم راجع وجدانك، فهل يسعه إلا الاعتراف بأن هذا بضاعه الفصول ردت إليه بعد ما اعترض عليه؟ أ ليس قوله: «لعل وجه الأمر و النهى هو أن يكون الفعل و الترك بداعى الامتثال» (٣) هو بعينه مطلب الفصول؟ فلتكن القربه هى العنوان، أو تكون معتبره فى ذلك العنوان الذى ربما يجهل.

و قد علم نفسه- فيما أسقطناه من كلامه- بأنه لا حاجه إلى معرفته تفصيلاً، فأى فرق يحصل فى المقام؟ و لو سلمنا أن صاحب الفصول يجعل العنوان نفس القربه، و أغمضنا عما تقدم من

المنع و بيان سنده، فهذا الفاضل ينازعه فى مسأله أخرى محلها باب

ص: ٣٨٧

١- ١) مطارح الأنظار: ١٣٧.

٢- ٢) مطارح الأنظار: ١٥٥.

٣- ٣) مطارح الأنظار: ١٥٥.

و أما الجواب، فهو ذلك الجواب، و لكن سلبه بَرّته (١) بعد ما أخلق ديباجته، لأنّ الفصول جعل متعلّق كلّ من الطلبين غير متعلّق الآخر، فصَحّ جوابه حتّى على القول بامتناع الاجتماع.

و أما هذا الفاضل ووجهه بما لا يرضى به حتى القائل بالجواز، لأنّه ووجه الطلبين فى أول كلامه إلى النقيضين - راجع أول كلامه المنقول - غايته كلّ بوجهه، و فيه و فى أمثاله لا - بدّ من وقوع الكسر و الانكسار بين المصلحتين شأن كثير من الواجبات و المحرّمات، إذ قلّما تجد واجبا خاليا من جميع جهات الصلاح، أو محرّما ليس فيه وجه للصلاح، و قد قال تعالى فى المحرّمين العظيمين: فيهما إثم كبير و منافع للناس (٢) فإذا اجتمع طلب الصوم مع طلب تركه لإجابه المؤمن فلا بدّ من فعليه أحدهما، و عدم فعليه الآخر، فإذا كانت مصلحه الإجابة هى الأشدّ، فلا يعقل تعلّق الطلب الفعلى بالصوم.

و هذا أوضح من أن يخفى على مثل هذا الفاضل، و لكنه يراوغ (٣) عن انقسام كلّ من متعلّقى الطلبين إلى قسمين، كما حقّقه صاحب الفصول، ثم لا يجد بدّا من الاعتراف به، كما هو مقتضى سائر كلامه.

اجتماع الأسباب

حكى الفاضل النراقى عن بعض مجوّزى اجتماع الأمر و النهى الاستدلال بإجزاء غسل واحد عن الجنابه و الجمعه، زعما منه أنّ ذلك من باب

ص: ٣٨٨

١ - ١) البزّه بالكسر: الهيئه. الصحاح ٣: ٨٦٥، مجمع البحرين ٨: ٤ (بزز).

٢ - ٢) البقره: ٢١٩.

٣ - ٣) أى: يميل إليه فى خفاء. مجمع البحرين ١٠: ٥ (روغ).

اجتماع الواجب و المندوب، فيكون من باب اجتماع الحكمين (١).

و هذا من طريق الاستدلال، لأنّ لفظ الإجزاء الّذى ورد فى النص و فتاوى الفقهاء، و جعله هذا المستدل عنوان دليله، معناه: الاكتفاء الّذى معناه عدم الاجتماع إذ لو كان الآخر-الكافى عنه- موجودا لم يكن ذلك اكتفاء، كما فى سائر موارد إطلاق هذين اللفظين.

فالإجزاء فى الغسل نظير إجزاء صلاه الفريضة عن تحيته المسجد، حيث إنّ الغرض من تشريع صلاه التحية أن لا يخرج الداخل فيه إلّا- بصلاه، و يحصل هذا الغرض بالفريضة، و لا- يبقى مقتضى لصلاه التحية، لا- أنّ الظهر-مثلا- و هى أربع ظهر، و تحية و هى ركعتان.

و كذلك الغسل فإنّ الغرض منه الطهاره عن الأوساخ الواقعيه، و الكون على الطهاره فى أوقات و أمكنه خاصه، و بعد غسل الجنابه يحصل الغرض و لا يبقى محلّه.

نعم لعلّ له وجهها على بعض الأقوال فى تلك المسأله من لزوم نيه الجمع و نحو ذلك، فإنّ المسأله ذات أقوال كثيره.

و كان الأولى بهذا المستدلّ أن يستدلّ بالتعليل الوارد فى الميّت الجنب، من قولهم عليهم السلام: «يغسل غسلا واحدا يجرى ذلك للجنبه و لغسل الميّت لأنهما حرمتان اجتمعتا فى حرمه واحده» (٢).

و عدّ بعضهم مطلق تداخل الأسباب من الاجتماع، و استدلّ بها على الجواز.

و لكى يتّضح الحال فى تداخل الأسباب يلزم النّظر فى أقسام المسبّبات،

ص: ٣٨٩

١- (١) مناهج الأصول: الورقه: ٣٠.

٢- (٢) الكافى ١٥٤: ٣-١، الفقيه ٩٢: ١ ذيل حديث ٤١٩، التهذيب ٤٣٢: ١-١٣٨٤، الاستبصار ٩٤: ١-٦٨٠.

و إذا تأملتھا وجدت منها: ما لا يقبل التعدّد، و لا الشدّه و الضعف، و منها: ما يقبلها معا، و منها: ما يقبل الأول دون الثاني، و منها: ما يقبل الثاني فقط كالقتل و الضرب و النظر إلى الشئ ء و صبغ الثوب.

فالمسببات الشرعيه إن كانت من قبيل الأول، فلا شك أنّ الأثر للسبب المتقدّم، و الأسباب اللاحقه لا أثر لها لعدم إمكان حصول الشئ ء الواحد مرّتين.

و إذا كانت من قبيل الثاني، فمقتضى القاعده تأثير الجميع كيفيه و عددا، كما هو الحال فى القسم الثالث بحسب التعدّد، و فى الرابع بحسب الكيفيه.

فإذا اجتمعت أسباب القتل فالأثر للسبب الأول، و لا تأثير للأسباب اللاحقه بمقتضى القاعده، بخلاف التعزير بالسوط، فإنه يتعدّد بتعدّد الأسباب و تؤثّر فى الشدّه لو فرض اختلاف أقسامه فيها.

و لا بد فى الرابع من تأثير ذى الأثر الزائد و لو تأخر وجوده.

و على ذلك إذا تعدّدت أسباب غسل الجنابه، فالمؤثر الجنابه الأولى و لا تأثير لغيرها إلا إذا كانت ذات أثر زائد كنجاسه العرق فى الحاصله عن الحرام، فهو كأسباب النجاسه الخبيثه لا يتعدّد إلا إذا كان أحد أسبابها الولوغ مثلا.

و يمكن أن يكون كذلك مع الحدث الأصغر و لهذا يرتفع بالغسل إذا الرافع للشديد رافع للضعيف.

و هذه أمور محتمله فى مقام الثبوت، و تعيين أحدها فى مقام الإثبات وظيفها للدليل، و مع الشك فالمرجع البراءه إذ الشك فى تأثير الزائد، كما أنّ الأصل الاشتغال بعد قيام الدليل على التأثير، و الشك فى ارتفاع الجميع بفعل واحد.

و هذا ما يعبر عنه بتداخل المسببات، و البحث عن ذلك خارج عن المقام، و تعرف تفصيله-إن شاء الله- فى مسأله مفهوم الشرط، و قد جرت العاده على التعرض له هناك.

و الفرض أن جميع ذلك بمعزل عمّا يرومه المستدلّ، و لو ثبت بالدليل

التداخل فى الأسباب أو المسببات فى باب الأغسال لكان الوجه فيه ما عرفت.

وإنما يجديده لو ثبت بالدليل وجود ماهيتين فى فرد واحد، إحداهما متعلقها الوجوب، والأخرى متعلقها الندب، وليس فى باب الأغسال ما كان من هذا القبيل - فيما يحضرنى الآن - إلا ما عرفت من اجتماع الجنابه و غسل الميِّت، فإنَّ ظاهر الروايه اجتماع واجبين كما عرفت، وإن كان أمثال هذه الأمور ممَّا يستدلُّ به على اجتماع الحكمين فخير له التمسك بالنافله المنذوره، فإنَّ آثار كلِّ من التكليفين باديه عليها من عدم جواز الترك و ثبوت العقاب عليه، و من بقاء آثار الاستحباب كعدم اشتراط السوره، و جواز إتيانها على الراحله، فيكشف وجود أثر كلِّ منهما على وجودهما.

و هذا أحد الوجوه المتصوِّره فيها، و الكلام عليها و بيان المختار منها خارج عن المقام، و إن شئت التفصيل فعليك بما ذكرناه فى مسأله نذر التطوُّع فى وقت الفريضة من كتاب كبوات الجياد فى ميدان نجاه العباد - أو - نجعها لمرتاب فى شرح نجاه العباد (١)، فإننى - و لا أمدح نفسى - أوضحت فيه تلك المسأله المشكله بما لم أسبق إليه.

و أما المانعون فلهم حجج قويه، راجع ما قرره الإمامان فى الكتابين (٢)، و غيرهما من المشايخ، فإنَّ ثم ما ذكرناه من انضماميه التركيب و وجود الماهيتين معا فى الخارج و إلا فلا مناص عن القول بالامتناع.

ص: ٣٩١

١ - ١) مخطوط.

٢ - ٢) الشيخ محمد حسين فى الفصول و الشيخ محمد تقى فى هدايه المسترشدين.

و أما القول الثالث و هو الجواز عقلا و الامتناع عرفا، فقد رموه بالضعف.

قال فى الكفايه ما لفظه: «لا سبيل للعرف فى الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل - إلى أن قال - وقد عرفت أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغه الأمر و النهى بل فى الأعمّ فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكمّ فى تعيين المدليل» (١). و مثله أو ما يقاربه كلام غيره، و لا ثمره فى نقلها.

و لزعمهم أن هذا القول فى غايه الضعف تبرعوا فى التوجيه، فقد قال فى الكفايه ما سمعت. و قال الفاضل المقرّر: «لعلّ الوجه فيه أنه جمع بين دليل المجوّز من عدم اجتماع الضدّين فى محلّ واحد، و بين ما يظهر فى العرف من فهم التعارض بين الأمر و النهى فى مورد الاجتماع» (٢).

ثم أورد على هذا الوجه بكلام طويل، و من ألفاظه فى خلاله: «أنّ العرف لا حكومه له فى قبال العقل، بل العرف مرتبه من مراتبه و طور من أطواره، و لا يعقل اختلاف حكمى العقل و العرف فى موضوع واحد، مع أنّ العرف هم العقلاء» (٣).

و عندى توجيه هذا التوجيه أصعب من توجيه أصل القول، و الجمع بين هذا الإصرار على عدم إمكان الاختلاف بين العقل و العرف و بين ما هو المعلوم

ص: ٣٩٢

١- ١) كفايه الأصول: ١٦٧.

٢- ٢) مطارح الأنظار: ١٥٠.

٣- ٣) مطارح الأنظار: ١٥٠-١٥١.

من الاختلاف بينهما ليس بأمر هين.

أليس العقل يحكم بعدم إمكان انتقال العرض عن المعروض؟ وأهل العرف يحكمون بانتقال لون الحنّاء إلى الكف، وعدم وجود أجزاءه فيه، ويحكم الفقهاء بحكمهم، فيقولون بطهاره الأجسام المصبوغة بالأصباغ النجسه. أليس الموضوع فى أكثر موارد الاستصحاب ممّا يحكم العقل بعدم بقائه و يخالفه العرف؟ وكيف نفذ حكم العرف فى البقاء و عدمه و لم ينفذ فى الاجتماع و عدمه؟! وبالجملة مخالفه العقل و العرف فى موارد لا تحصى كثره ليس بالأمر الذى يخفى على مثله، و لعلّه -طاب ثراه- يريد أمرا وراء ما فهمنا من كلامه.

و قال بعض أهل العصر ما لفظه: «لعلّ الوجه فيه أنّ متعلّق الأمر و النهى يكون متعدّدا بالنظر الدقيق العقلى، بناء على تعلّقهما بالطبائع، حيث إنّهما متعدّدان ذاتا، و فى مقام تعلّق الأحكام و لو كانا موجودين بوجود واحد يكون واحدا بالنظر المسامحى العرفى فى مقام صدورهما عن المكلف بلحاظ كونهما موجودين بوجود واحد».

ثم أورد على هذا الوجه -الذى لم يظهر لى معناه- بكلام طويل، إن تمّ فهو وارد على ما توهمه لا على صاحب هذا القول، إلى غير ذلك ممّا لا أملك بنقله.

و مرجع الجميع حمل عدم الجواز العرفى فى كلامه على الإمكان، و مرجع الاعتراضات إلى أنّ الحكم بالإمكان و عدمه ليس من وظيفة العرف.

و الظاهر أنّ الوجه اللائق بمثل قائله: أنه يريد عدم الجواز فى مقام الامتثال بمعنى أنّ أهل العرف لا يرون إتيان المأمور به فى ضمن الفرد المنهى عنه امتثالا للأمر.

و قد تكرر فى كلامهم أنّ الحكم فى مقام الامتثال للعرف، و لم يزل العلماء يستدلّون بمثله فى أمثال المقام، و يقولون: لو فعل كذا عدّ فى العرف ممثلا، أو لم يعدّ فيه، و إذا نازعهم خصمهم، فلا ينازع هؤلاء، بل ينازع فى الصغرى،

و هي عدم تسليم كونه في العرف كذلك.

فإذا حكم قوم ببطلان العباده مع التكرار مستدلّين بأنه يعدّ في العرف لاعبا بأمر المولى لا-ممتثلا، فما ذا يكون حكمهم في محصنه نذرت أن تسرّ أحد أرحامها فمكّنته من نفسها، فهل ترى أهل العرف يحكمون بأنها أدّت فرضها و برّت نذرها، أو يزيدون على الحكم بعدم الوفاء، الحكم بأنها لاغيه لابعهمستخفه طّنازه؟.

و بالجمله، لا أظن فقيها يقول بالامثال في أمثال هذا المثال.

و هنا وجه آخر ليس بأبعد من سابقه و هو الجواز عقلا و عدم الجواز شرعا، بمعنى أنّ الشرط في صحّه العبادات عدم الإتيان بها في الفرد المحرّم، لقولهم عليهم السلام: «لا يطاع الله من حيث يعصى».

و قولهم عليهم السلام: «ما اجتمع الحرام و الحلال إلاّ غلب الحرام الحلال» (1) و نحو ذلك ممّا عسى يظفر به المتتبع في مسأله لباس المصلّى و مكانه، فإن تمّ هذا-و لا يتم بعمومه- تكون الصلاه في الثوب المغصوب كالصلاه في الحرير، و تكون أمثله هذه المسأله في عداد مسأله النهي في العبادات.

نمره النزاع في أصل مسأله الاجتماع

إن كانت لهذه المسأله نمره مهمّه، فهي الصلاه و نحوها في المكان و اللباس المغصوبين و نحوهما إذا فرض اتّحادها أو بعض أجزاءها مع الغصب، فإنّها تصح على القول بالجواز، و تبطل على القول بالمنع.

أما الصحّه-على الأول-فواضح، لعدم الاجتماع الاتّحادى بينها و بين الغصب، بل بما يشبه الاجتماع الموردي.

ص: ٣٩٤

(١-١) عوالى اللئالى ٣:٤٦٦-١٧، و الحديث مروى عن النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم.

و أما البطلان-على الثاني-فلا ينبغي الريب فيه، لأن الشىء الواحد الذى لا يحلّ إلى شيئين لا يمكن أن يكون مأمورا به و منهيا عنه، حسنا و قبيحا، مقربا و مبعدا، طاعة و معصية، إلى غير ذلك من ضروب التضادّ و التناقض.

فإذن يجب بحكم العقل إتيان المأمور به فى ضمن غير الفرد المحرّم، لأنّ الإطاعة واجب عقلا، و لا إطاعة إلا بما عرفت، و هذا حكم للعقل فى مرحلها للإطاعة و الامتثال.

و لو سلّمنا قول الأستاذ صاحب الكفاية: «إنّ الصلاه صحيحه و إن لم يكن مأمورا بها».

و قول غيره: «إنّ دائره المطلوب أوسع من الطلب».

و تغيير بعض الساده من مشايخنا لفظ الامتثال بالأداء، و ادعاء أنّها أداء لا امتثال.

و أصلحنا بهذا و أمثاله بعض تلك المفسد، لكن لا سبيل إلى إنكار حكم العقل بوجوب الإطاعة، و لا إلى جعل العصيان طاعه.

و الغريب أنّ كثيرا من عليه الفنّ جعلوا البطلان بناء على المنع من باب التعارض، و تقديم جانب النهى.

قالوا: «لا بد من رفع اليد من أحد الدليلين للتعارض، و الرجوع إلى المرجحات الدلاليه و التعبيديه» و استندوا فى تقديم جانب النهى تاره إلى قوه الدلاله، لأنّ دلالة النهى بالعموم و دلالة الأمر بالإطلاق. (عن الإشارات) تأمل ما معناه.

أو لأنّ النهى ناظر إلى جهه الترخيص الثابت فى الأمر، فهو حاكم على الأمر. (عن الشيخ الأكبر) تأمل أيضا.

و تاره بأنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، و ببعض الروايات نحو

قوله عليه السلام: (إنَّ اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات) (1) و نحو ذلك.

أقول: التعارض - كما تقرّر في محله - تنافى مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ.

و معناه: أن يرد من الشارع دليلان، يثبت أحدهما حكماً لموضوع، و يثبت الآخر ضده أو نقيضه، فيكون الحكم في مرحلة التكليف مردداً بين حكّمين يعلم بعدم أحدهما، و هناك يكون الرجوع إلى المرجّحات.

و مسأله الاجتماع ممّا لا قصور لها في مرحلة التكليف، إذ يعلم كلّ من الطرفين و لم يأل الشارع جهداً في بيانهما، و كلاهما حكم ثابت لموضوعه، و إنما الشك في مرحلة الامتثال المتأخّره عن الحكم، و أنه هل يمكن الإطاعه بما يقع به العصيان أم لا؟ و رفع الشك فيه من وظيفه العقل لا الشرع، بل ليس للشارع التصرف فيه إلا بالتصرف في الحكم، كما في باب المتزاحمين.

و حكم العقل بتعيين الأهمّ للامتثال، و التخيير مع التساوي، إذ ليس للشارع التصرف فيه إلا التصرف في حكمه بجعل المهمّ هو الأهمّ، أو جعل أحد المتساويين أهمّ من الآخر.

و بالجملة، باب تعارض الدليلين وحده المناط في الواقع، و الجهل بكون المناط مناط الأمر أم النهي، و لا شك في أنّ رفع مثل هذا الشك من وظيفه الشارع، و تطلبه من الدليل، و في مسأله الاجتماع لا شك في وجود المناطين، و ليس من وظيفه الشارع رفع الشك فيه حتّى يرجع إلى الدليل.

فقاصد أربعه فراسخ يعلم ثبوت أحد التكليفين من الإتمام و القصر، و عدم الآخر، فيحق له التماس معرفته من الدليل، و رجوعه إلى أصول التعارض

ص: ٣٩٦

١ - ١) غرر الحكم ٧٥: ١ - ١٥٥٩.

و الترجيح.

و أين هذا من المصلّى فى الأرض المغصوبه، العالم بتكليفين منجزين، الحاكم عقله بلزوم الجمع بين الغرضين، فإذا أراد الرجوع إلى الترجيح، فأى دليلى التكليفين ترى له أن يرحح؟ أ دليل الصلاه و هو ضروره الدين، أم حرمه الغضب و هو إجماع المسلمين؟.

و من الطريف استدلال بعضهم بإطلاق دليل الأمر، مع أنه قد مرّ عليك فى مواضع شتى، أنه لا يعقل الإطلاق و لا التقييد فى المقام و أمثاله.

و أيضا لو كان للأمر إطلاق يشمل ما يؤتى فى ضمن الحرام لكان معناه تخصيص حرمه الغضب بغير صورته الامتثال، و لو كان مقيدا بغيره لكان حال هذه الصلاه حال الصلاه فى الحرير و نحوه، و على الفرضين لم يكن من مسألتنا هذه فى شىء.

و قد تتبّه بعض أساتيدنا لبعض هذه المفاسد، و رام الخلاص عنها، فجعل المقام من باب التراحم، فلم يبعد عن الخطأ، بل وقع فيه، إذ المفروض تمكّن المكلف من الجمع بين الغرضين، فلا مزاحمه أصلا، و عليه فأصغر المحرّمات يغلب أهمّ الواجبات.

نعم لو فقدت المندوحه، فالمقام من باب التراحم، و لكن هذا خروج عن فرض المقام.

و يظهر من بعض كلماتهم أنهم يحاولون بذلك تصحيح صلاه جاهل الغصبيه و ناسيها.

و أنت خير بأنّ مانعيه النهى عن الامتثال لو كانت بحسب ذاتها فالصلاه باطله منهما أيضا، و إن كانت بحسب فعليتها فلا مانع عن الصّحّه من غير فرق بين تغليب أحد الجانبين.

و أحسن وجه لتصحيح عبادتهما أن يقال: إنّ مع الجهل- بل مع النسيان- لا يتحقّق موضوع الغضب، لأنه ليس مطلق التصرف فى مال الغير بغير إذنه

ص: ٣٩٧

غصبا، بل الغضب ما كان على سبيل القهر و العدوان لغه و شرعا، كما سيأتى توضيحه، فالدخول دار الغير مخافه السبع أو لإنقاذ نفس محترمه ليس بغضب لا أنه غصب جؤزته الضروره.

النظر فى المثالين المعروفين لهذه المسأله

لهذه المسأله أمثله كثيره، و المعروف المذكور فى كتب الفقه و أصوله:

الصلاه فى المكان، و اللباس المغصوبين.

قال فى الفصول: «إذا قلنا بأن الكون جزء من الصلاه، لم نرد به كون المكلف أى وجوده كما قد يسبق إلى الوهم، فإنه ليس جزءا من الصلاه، ضرورहाँ وجود الموضوع ليس جزءا من العرض القائم به و لا- كونه فى المكان، أعنى تحيزه فيه، لأن مفهوم التحيز خارج عن مفهوم الصلاه، بل نريد به الأكوان التى يكون المصلّى عليها من حركاته و سكناته كقيامه و ركوعه و سجوده.

و لا- ريب أنّ القيام فى المكان المغصوب عين الغضب و جزء من الصلاه، و على حدّه بقيه الأكوان، فتكون الصلاه فى المكان المغصوب بجميع أجزائها الفعلية غصبا، لأنها عباره عن حركات و سكنات (١) مخصوصه، هى غصب إذا وقعت فى المكان المغصوب» (٢).

و كتب الفقه و أصوله مشحونه بما ذكره طاب ثراه، و بالفروع التى تتفرع عليه.

و عندى فى بطلان الصلاه من جهه الغضب نظر، لا بدّ أن أبدى وجهه

ص: ٣٩٨

١- ١) إن كان للسكون جمع فليكن سکونات، و لعلّه جرى على المشهور، أو هو غلط من النسخ. (منه رحمه الله).

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٣٧.

لأرباب الأنظار و إن قابله بعضهم بالإنكار.

فأقول: إنَّ هنا أمرين: غصب و تصرّف فيه، أما الغصب فهو سلب سلطتها للمالك و نحوه، و جعلها لنفسه أو مشاركتة فيها، و هذا هو المذى دلّ العقل و النقل على حرمة، و جرى عنوان البحث فى كتب الفقه عليه، كقولهم: «الغصب هو الاستقلال بإثبات اليد على مال الغير عدوانا و ظلما» و عليه بنوا عدّه فروع كالحكم بضمان العقار بمجرد الاستقلال به.

و هذا كما ترى من مقوله الملك، جده كانت أو إضافه و هو غير التصرف لأنه من مقوله الفعل، فالتصرف فى الغصب ليس عين الغصب، بل هو أمر متأخر عنه طبعاً من مقوله أخرى، و لا ملازمه بينهما، إذ كثيراً ما يتحقّق الغصب بدون التصرف فيه.

فلو كتب ظالم إلى قيم أموره فى بلد آخر، بأن يمنع زيدا عن التصرف فى داره بقصد الاستيلاء عليها، فهو غاصب من حين المنع و إن لم يتفق له التصرف فيها أو تأخر عنه سنة كامله.

أو أجبر صاحب فرس على أن يربط فرسه فى إصطبله فهو غاصب عاص ما دام سلطانه عليه و إن لم يركبه قط، إلى غير ذلك من النظائر.

و عليه، فإذا ثبت حرمة تصرف الغاصب فى المغصوب، فلا بدّ أن تكون بدليل غير دليل حرمة الغصب، لما عرفت من أنّ الغصب أمر، و التصرف أمر آخر، و هما من مقولتين متباينتين، فالغاصب الثاوى فى المغصوب عليه إثم:

إثم الغصب و إثم التصرف فيه، بخلاف الغاصب غير المتصرف، فإنّ عليه إثم واحد فقط.

و لا يبعد القول به، بل الظاهر أنه لا بد منه، لما تراه من مسلميته عند الأصحاب، و الظاهر دلالة عدّه من الظواهر عليه، و لكن مبنى المثالين على حرمة أمر ثالث زياده على الأمرين، و هى حرمة جميع التقلبات من الحركات

و أصدادها، و تبديل صوره إلى صوره، و وضع بوضع، من صعود إلى نزول و نزول إلى صعود و قعود إلى قيام، و قيام إلى قعود.

و بالجمله، تبديل كل صوره، و وضع، و إحداث، تغيير و حركه، فإسراج الفرس و إجمامه، و نزعهما عنه، و ركوبه، و النزول عنه، محرّمات اخر سوى أصل الغصب، و كلّى التصرف و تحريك الثوب المسبّب عن المشى حرام ثالث، و لازم ذلك الالتزام بأنواع شتى، و ضروب مختلفه فى غضب ساعه واحده، بل بمحرّمات لا نهايه لها كما لا يخفى على المتأمل وجهه.

و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، بل مدعى القطع بخلافه غير مجازف، و حاشا للفقيه أن يلتزم به إذا التفت إلى لوازمه.

قال فى الجواهر بعد ما حكم بصحّه صلاه المختار من المحبوس فى المكان المغصوب، و بيان الوجه فيه، ما لفظه:

«و من الغريب ما صدر من بعض متفقّيه العصر، بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاه على الكيفيه التى كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه إن قائما فقائم أو جالسا فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حاله أخرى فى غير الصلاه أيضا لما فيه من الحركه التى هى تصرف فى المال بغير إذن صاحبه، و لم يتفطن إلى أنّ البقاء على السكون الأول تصرف أيضا لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما أنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهرا بأشدّ ما عامله الظالم، بل حبسه حبسا ما حبسه أحد لأحد، اللهم إلا أن يكون يوم القيامه مثله.

و قد صرح بعض هؤلاء أنه ليس له حركه أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج إليه، و لا حركه يده أو بعض أعضائه كذلك، بل ينبغى أن تخصّ الحاجه التى تتوقف عليها حياته و نحوه ممّا ترجح على حرمة التصرف فى مال الغير، و كل ذلك ناش عن عدم التأمل فى أول الأمر، و الأنفه من الرجوع بعد ذلك،

أعاد الله الفقه عن أمثال هذه الخرافات» (١).

صدق رحمه الله في جميع ذلك، و لو زاد على التنديد و الملام أضعاف ما فعل لكان في محلّه و لم يكن ملوما عليه، فإنّ الظالم لم يحجر عليه إلاّ الخروج، و هذا الفقيه حجر عليه ما لا تحصى من لوازم الحياه.

كلّا إنّ الشرائع القاسيه الوحشيّه لتأنف من ذلك، فكيف بالحنيفيّه الإسلاميه، لعن الله الحجاج، فإنّه على غشمه و ظلمه لم يحبس أحدا مثل هذا الحبس.

و أقول بعد ذلك: إنه لا يعقل الفرق في الحكم بين الغاصب الظالم و بين هذا المظلوم، و لا بد أن يلزّا في قرن (٢)، فإنّما أن يطلق له ما أطلق لذلك المحبوس أو يمضى حكم هذا الفقيه، أو المتفقّه كما قال.

و الوجه فيه ظاهر، لأنّ تبديل الأوضاع إن كان حراما فلا بد أن لا يجوز إلاّ بمقدار الحاجه و لو من المحبوس ظلما لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها، و إن لم يكن حراما فلا حرج فيه على الغاصب أيضا.

و من ذلك يظهر لك مواقع النّظر في كلام الفصول و غيره، لأننا لو سلّمنا كون الصلاه عباره عن حركات و سكنات، فلا نسلم حرمتها لما عرفت.

و لا نسلم أيضا أنّ القيام في المكان المغصوب عين الغصب لأنّ الغصب- كما عرفت- مبين للأفعال، و المنطبق على التصرف فيه مطلق التحيز، و هو غير منطبق على شىء من أجزاء الصلاه، كما قرّره في أول كلامه.

نعم يتمّ ما ذكره لو قلنا بحرمة تبديل الأكوان و الأوضاع، و قد عرفت المنع عنه.

ثم إنّ صاحبنا العلّامه- دام توفيقه- حاول تصحيح الصلاه بوجه آخر

ص: ٤٠١

١- (١) جواهر الكلام ٨: ٣٠٠.

٢- (٢) اللزّ الشد. يقال: لَزّه شدّه و ألصقه. و القرن- بالتحريك-: الحبل. لسان العرب ٥: ٤٠٥ و ١٣: ٣٦٦.

«إنه يمكن أن يقال بصحة الصلاه في الدار المغصوبه، على تقدير القول بعدم الجواز أيضا، بأن لم يجعل الأكوان الخاصه بأنفسها أجزاء للصلاه، بل الأجزاء الأوضاع و الهيئات الحاصله منها، فالصلاه في الدار المغصوبه لا تكون من مورد الاجتماع» (١).

و لقد دقق النظر و أحسن، لو لا أن الصلاه عند العرف و المتشرعه جميعها من قبيل الأفعال باعتبار صدورها عن الفاعل، و مع ذلك ليست جميع أجزاء الصلاه من قبيل الوضع، فالتكبير و القراءه و واجب الذكر من مقوله الكيف، و هي إمّا عين الغصب، كما قالوه في سائر الأجزاء، و لا يبعد مساعده العرف له، و إمّا سببه عن الغصب كما في الفصول (٢)، و إمّا كونها سببا له.

أما البطلان على الأول فواضح بلا حاجه إلى بيان.

و على الثاني فبما ذكره في الفصول من امتناع مطلوبه الفعل مع تحريم سببه.

و على الثالث فبما قرره أستاذ سيدنا الأستاذ في مسأله مقدمه الحرام من أن المقدمه المقدوره لترك الحرام إذا انحصرت في واحده، فحرمه الفعل تقتضى حرمه تلك المقدمه، و عليه بنى الحكم ببطلان الوضوء و إن لم يكن المصب منحصرافي المغصوب، كما ذكره و ذكرناه في بحث مقدمه الواجب.

هذا، و في المقام فروع طريقه لو لا خشيه الإطاله لذكرنا نموذجا منها، و حسب الطالب ما فصل منها في الفصول.

و قد تعدى قوم الحد في الحكم ببطلان الصلاه في موارد لا يحتمل فيها الاتحاد بينها و بين الغصب، حتى بلغ بعضهم فيه مرتبه الشطح.

منها: الحكم ببطلانها في الخيمه المغصوبه، بل المغصوب بعض أطناها

ص: ٤٠٢

١- ١) درر الفوائد ١: ١٤٨.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ١٣٧.

و أوتادها، بل و في في ء الجدار المغصوب خلطا بين التصرف في الغضب و بين الانتفاع به حال الصلاة.

و منعها بعضهم في الدار المبيتة جدرانها باللبن المغصوبه، و صرح بعضهم:

و لو بلبنه واحده، بل في البلد إذا كان في سوره آجره مغصوبه.

فلو غصب غاصب شبرا من جبل (قاف) الذي يقال: إنه محيط بالدنيا لكان لازم هذا القائل بطلان الصلاة في كره الأرض بأجمعها.

و إذا سألت هؤلاء عن المستند في هذه الفتاوى لأجابوك بأنها تعدّ تصرفا في العرف، و لطال ما أثقل كأهل العرف بأمثاله، و الله العاصم.

إجمال القول في مسأله دلالة النهي على الفساد

هذا كله في النهي غير المأخوذ في موضوع الأمر، و أما المأخوذ فيه، نحو:

صلّ و لا- تصلّ في الحرير، فقد عرفت أنه خارج عن مسأله الاجتماع، و هو مورد بحث دلالة النهي على الفساد، و هو الفرق بين المسألتين.

نعم، لو كان النهي نهى تحريم لكان لازمه الفساد، أما على الامتناع فظاهر، و كذلك على جواز الاجتماع لأن العدى جزء المجوز هو وجود الجهتين التقيديتين الذي ينحلّ الفرد بهما إلى موجودين، و ليس المقيد شيئا غير المطلق، و هما متّحدان، كما أوضحه في الفصول (1) بما لا يحتاج معه إلى زياده إيضاح.

و ما ذكره صاحبنا- دام توفيقه- من أنه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصية موجبا للقرب من حيث ذات الفعل و إن كان إيجادها في تلك الخصوصية مبغوضا (2). إلى آخر ما ذكره. فباب الإمكان المجرد لا يسدّ إلاّ

ص: ٤٠٣

١-١) راجع الفصول الغرويّه: ١٤١.

٢-٢) درر الفوائد ١: ١٥٦.

على تعدّد الواجب، و الممكّنات فى عالمها كثيره، و فى فتح هذا الباب سدّ لإثبات الشروط و الموانع فى أبواب الفقه، عباداتها و معاملاتّها.

نعم يستفاد ذلك فى بعض المواضع من الأدله الخاصّه.

هذا حال النهى بحسب مدلوله و هو التحريم، و أما دلالتّه عليه، فقد مرّ غير مرّه أن هيئته النهى لا تدلّ إلاّ على طلب الترك فقط، فلا دلالتّه لها بحسب الوضع على فساد، و غيره. نعم لا- يبعد دلالتّه عليه باللزوم بالمعنى الأخصّ، فتكون دلالتّه لفظيه، و يؤيّدّه فهم العرف، و لذا ترى الفقهاء يستدلّون فى أبواب الفقه على الفساد بالنهى، و لعلّ القائل بدلالتّه عليه شرعا ينظر بطرف خفى إلى هذه السيره.

و تعجّب المقرّر الفاضل من صاحب الفصول، و تفرقتّه بين الوضع و اللغه (1)، و هذا كلام الفصول بنصّه:

«الحقّ أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد عقلا، و يلزمه وضع عرفا و لغه- إلى أن قال- و أما فى المعاملات فلا يقتضيه عقلا و لا وضعاً مطلقاً، و يقتضيه بحسب الإطلاق عرفاً» (2) إلى آخر ما ذكره.

ما قاله مطابق لما عرفت من الدلاله اللفظيه باللزوم بالمعنى الأخصّ مؤيدا بفهم العرف، و عدمها بحسب أصل الوضع. و أين هذا الذى نسبه إليه هذا الفاضل من التفرقه بين الوضع و اللغه، و تعجّب منه؟ هذا هو العجب.

و أعجب منه قوله فى أثناء كلام له: «من غير فرق فى ذلك بين أن الدالّ على التحريم هو صيغه النهى، أو أحد الألفاظ المساويه له فى المعنى المذكور، كما

ص: ٤٠٤

١- ١) انظر مطارح الأنظار: ١٤٣.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٤٠.

فى قوله تعالى: حرّمت عليكم أمهاتكم (١) خلافا لبعض الأجله حيث خصّ الحكم بصيغه النهى، زعما منه أنه صريح فى الدلاله على الفساد، و أنّ فرض الكلام فيما إذا استند التحريم إلى العقد، كأن يقال: يحرم عقد كذا، فتوجه النزاع المعروف إليه غير مسلم و أنت خير بضعفه فلا حازه إلى تطويل الكلام فيه» (٢) انتهى بألفاظه، على ما فيه من التعقيد و الإعضال.

و دونك كلام الفصول بنصه: «ثم قد يتخيّل أنّ النزاع فى المقام لا- يختص بصيغه النهى، بل يجرى فيها و فيما يجرى مجراها كلفظ التحريم فى قوله تعالى:

حرّمت عليكم أمهاتكم (٣) الآية، و ذكر الصيغه فى العنوان وارد على سبيل التمثيل، و ضعفه ظاهر لأنّ المفهوم من إسناد التحريم إلى المذكورات تحريم و طئهنّ و الاستمتاع بهنّ، و هو صريح فى فساد العقد عليهنّ، لدلالته على نفى ترتب الآثار على عقدهنّ فلا يكون من مسأله الباب.

نعم لو استند التحريم إلى العقد فقيل: يحرم عقد كذا و كذا، كان من مسأله الباب، لكن دلالاته على الفساد حينئذ غير واضحه. و توجه النزاع المعروف إليه غير ظاهر» (٤).

و بيان مراده- على وجه أرجو أن يكون فيه رضا لهذا الفاضل و سائر أهل الفضل- أنّ النهى العدى وقع الخلاف فى دلالاته على الفساد هو العدى يتعلّق بعنوان عباده أو معامله مثلا من غير تصريح بالفساد، نحو: لا تتزوج أمه على حرّه أو بنت أخ أو أخت على عمّه و خاله، فالخلاف فى أنّ النهى عن الشىء هل يستلزم عقلا أو وضعاً أو عرفاً الفساد أم لا؟ يخرج منه التصريح بالفساد قطعاً.

ص: ٤٠٥

١-١) النساء: ٢٣.

٢-٢) مطارح الأنظار: ١٦٤.

٣-٣) النساء: ٢٣.

٤-٤) الفصول الغرويّه: ١٤٠.

ثم إنَّ التصريح بالفساد قد يكون بلفظه نحو: نكاح الشغار باطل. وقد يكون بما هو أبلغ و أفصح، أعني بنفى الآثار كقولك: من صلّى بلا- طهور أو على غير قبله فليعد صلاته. و صاحب الفصول و إن ذكر التخصيص بصيغته النهى فى أول كلامه، فعاق ذلك هذا الفاضل عن التأمل فى حقيقه مرامه، لكن أوضحه بقوله: «نعم لو استند التحريم إلى العقد فقيل: يحرم عقد كذا كان من مسأله الباب» (١).

فهل مع هذا التصريح يبقى موقع لتوهم الخاصيّه فى صيغه لا تفعل؟ أ و ليس ذلك مبيناً لإجمال قوله: و فيما يجرى مجراها (٢)؟ و أنّ مراده عدم دخول الآيه الشريفه و ما جرى مجراها فى مسائل الباب، لأنه من التصريح بالفساد بلسان نفي الآثار.

فإن كانت المؤاخذه على كلى الحكم، و دعوى أنّ مع التصريح بالفساد يجرى فيه النزاع فهذا توهم يجلب عنه هذا المحقق الفاضل و من هو دونه.

و إن كانت على كون الآيه منها و منع كونها من باب التصريح بالفساد، فالحكم فيه ما ذكره المحققون فى باب المجمل و المبين من أنّ تعلق التحريم بالأعيان يراد منه نفي الأثر المقصود منه كالأكل فى المأكول، و الشرب فى المشروب، فنحو: يحرم الأرنب و الخمر، صريح فى حرمة أكل ذاك و شرب هذه.

و كذلك تحريم الأمهات و سائر من تضمّنته الآيه، المراد منها حرمة الاستمتاع و النكاح قطعاً، و هو - كما قال - تصريح بالفساد بالتصريح بنفى الآثار.

نعم، نحو: يحرم عقد كذا، داخل فى النزاع من هذه الجهه، لأنّ متعلقه

ص: ٤٠٦

١- ١) الفصول الغرويّه: ١٤٠.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٤٠.

الفعل لا العين، فيأتي فيه القول بأنّ حرمة العقد هل يستلزم فساده أم لا؟ ولكن تردّد صاحب الفصول في شمول النزاع من جهة أخرى، وهي عدم إحرازه الشرط الذي ذكره بعد سطر، وهو تعلّقه بها لنفسها، وهذا واضح.

و من عادة هذا المحقّق المقرّر، أنه متى سرح له اعتراض على الفصول، فإن وجد له صوره خلاّبه (١) جلاه للنظار في أزهي بيان و أطوله، و إن لم يجد له تلك الصورة ترك البيان، و ادّعى على المخاطب خبرته بالضعف، و جعل ذلك الادّعاء عذرا لعدم البيان و التطويل، و على هذه الوتيره جرى، فقال:

«و أنت خبير بضعفه، فلا حازه إلى تطويل الكلام فيه» (٢).

آخر مبحث النواهي، و يليه إن قدر الله مبحث المنطوق و المفهوم، و الحمد لله و على نبيّه الكريم و آله الكرام أفضل الصلاه و التسليم.

يقول المصنّف كان الله له: يعلم القراء الكرام وقاهم الله صروف الأيام أنّ كثيرا من المصنّفين في فنون العلوم يصدّرون كتبهم بشكوى الزمان، و يلمحون إلى كساد صنعتهم، و عدم نفاق سلعتهم، و عمدته غرضهم الاعتذار عن خطأ يقع منهم فيها أو تقصير.

و إذا كان ممّا يقال به العثار، فأنا و حرمة العلم و رفيع مقام أهله أولى من أكثرهم بهذا الاعتذار، و لكنى -و الحمد لله على كلّ حال- لا أجد طريقا إلى التفصيل، و لا يطفى أوار (٣) غيظي

الإجمال، و رأيت أن أسلك جاده ما سلكها أحد فيما أعلم، فأختم كتابي بتاريخ زمان التصنيف و بمكانه، ثم أعرفك بمن لا تجهله، ثم أدعك و ما تعلم.

ص: ٤٠٧

١- ١) خلاّبه: الخديعه باللسان بالقول اللطيف. مجمع البحرين ٥٢: ٢ و انظر الصحاح ١- ١٢٢ (خلب).

٢- ٢) مطارح الأنظار: ١٦٤.

٣- ٣) أوار بالضمّ: حراره النار و الشمس و العطش. الصحاح ٥٨٣: ٢، القاموس المحيط ٣٦٦: ١، مجمع البحرين ٢١١: ٣ (أور).

فأقول: فرغ منه مؤلفه في بلده أصفهان، ثالث عشر صفر الخير سنه ألف و ثلاثمائة و تيف و خمسين، و أنا أبو المجد محمد الرضا آل العلامة الثاني الشيخ محمد تقي صاحب (هدايه المسترشدين).

ص: ٤٠٨

القول فى المنطوق و المفهوم

١- ذكروا لكلّ منهما حدودا لا يخلو جميعها من الخلل، و قد اعترف به فى الفصول، فقال بعد بسط القول فى جملة منها:

«الوجه: أن تجعل الحدود لفظية تقريبيه» (١) و مثله أو ما يقرب منه مقال غيره.

فإذا اكتفى بهذا، فلا حدّ أحسن و لا أوضح و لا أخصر من لفظى العنوانين، و إن شئت قلت: هما محدودان لا يحتاجان إلى حدّ، أو هما حدّان و محدودان معا، لأن الظاهر من المنطوق هو المعنى الذى يفهم من الألفاظ التى نطق بها المتكلم و دلّت بأوضاعها عليه. و المفهوم-بقرينه المقابله- هو المعنى الذى يفهم منها من غير أن يدلّ بأوضاعها عليه.

فقول القائل: إن جاءك زيد فأكرمه، تدلّ ألفاظه بأوضاعها على وجوب الجزاء عند حصول الشرط، بخلاف دلالة على عدم الوجوب عند عدمه فإنه معنى يفهم من الألفاظ و تدلّ عليه لكن لا بأوضاعها، و عليه فكلّ ما دلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث فهو من المنطوق، و ما دلّ عليه بغيرها فهو من المفهوم.

فإذن، لك أن تقول: المنطوق ما دلّ عليه اللفظ المنطوق به، و المفهوم ما فهم منه و لم يدلّ عليه اللفظ بنفسه فيشمل قسمى المفهوم: الموافقه و المخالفه، سواء كان حكما غير مذكور أو حكما لغير مذكور.

و لا يرد عليه أكثر ما أورد على غيره، فدلاله اللفظ على وجود الالفاظ

ص: ٤٠٩

خارجه عن الحدّين لعدم كونها لفظيّة.

ولهذا بعينه ليس منهما دلالة على الأمر بالمقدّمه و النهى عن الضدّ. و تعرف-إن تأملت-عدم ورود سائر ما أوردوه على ما ذكرناه، و أنه لا-حاجه إلى تلك التطويلات المملّه، و لا إلى الأحجيه بإتيان لفظ(المحلّ)المخلّ بالمقصود في الحدّ المشهور: ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، و لا إلى البحث عن لفظ(ما)الواقعه فيه.

و ما ذكرناه فرقان بين الداخِل و الدخيل فيهما، فقد توسع في المنطوق حتى دخل فيه استفاده أقلّ الحمل من الآيتين (1) الكريمتين.

و أين من المنطوق استفاده حكم من آيتين متفرقتين غير ناظره إحداهما إلى الأخرى؟ و هو حكم لا يهتدى إليه إلاّ الألمعى (2) الفطن بعد ضرب من الاجتهاد.

و كذلك استفاده عليه الوقاع للكفّاره في قوله عليه السلام: «كفر» بعد قول السائل: واقعت أهلى في نهار شهر رمضان (3)، فإنه ليس ممّا دلّ عليه اللفظ بأحد أقسامه الثلاثة، بل هو أمر استفيد من الخارج و هو أنه لو لم يكن علّه له لاستبعد اقتراانه به، إلى غير ذلك ممّا يظهر لك خروجه عن حدّ المنطوق بما أوضحنه من أن المناط فيه الدلاله اللفظيه: المطابقه و التضامن و الالتزام بالمعنى الأخصّ.

و توسّع في المفهوم حتى عدّ منه التعريض الذى هو من دواع الاستعمال كالتعجيز و التهكّم، لا أنه مدلول اللفظ.

ص: ٤١٠

١- ١) الآيتان: و حمله و فصاله ثلاثون شهرا الأحقاف: ١٥ و الوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين البقره: ٢٣٣ حيث إنه يستفاد منهما كون أقلّ الحمل سته أشهر مع أنه غير مقصود فى الآيتين لأن المقصود فى الآيه الأولى بيان تعب الأم فى الحمل و الفصل، و فى الآيه الثانيه بيان أكثر مدّه الفصل.

٢- ٢) الألمعى: الذكى المتوقد. القاموس المحيط ٨٢: ٣، الصحاح ١٢٨١: ٣، مجمع البحرين ٣٨٨: ٤ (لمع).

٣- ٣) الحديث مروى عن الإمامين الباقر و الصادق عليهما السلام. راجع الكافى ١٠٢: ٤-٢، الفقيه ٧٢: ٢-٣٠٩، التهذيب ٢٠٦: ٤-٥٩٥، الاستبصار ٨١: ٢-٢٤٥.

و عدّ منه ترك البيان في موضعه كجواز الجمع بين فاطميتين، و مفهوم الجمع، كما يفهم الندب أو الكراهه عند تعارض الأدلّه، إلى أشياء من هذا النمط و لاقلامه ظفر، إذ المناط في المفهوم أن يدلّ اللفظ على قضيه أخرى يوافقها في الإيجاب و السلب كما في مفهوم الموافقه، أو يخالفها فيهما كما في المخالفه (١)، لا- كلّ ما علم منه و لو بألف عنايه خارجيه، فجواز الجمع بينهما إن استفيد فهو مستفاد من ترك الإتيان باللفظ لا من اللفظ، و فهم الندب أو الكراهه استفاده من دليلين متعارضين، لا أنه مدلول لأحد اللفظين.

و لك أن تجعل ذلك من باب الاصطلاح الذي لا مشاّحه فيه، إذن يسع الخرق و لا يقف على حدّ.

٢- لا فرق في المنطوق بين الحقيقه و المجاز ضروره إيجاد المعنى في مثل قولك: إذا مدحك شاعر فصله، و قولك: إذا مدحك فاقطع لسانه، أو احذر الأسد، مریدا تاره معناه الحقيقى، و تاره معناه المجازى من غير فرق بين أن تكون القرينه توقّف صدق الكلام و صحّته عليه، و بين أن تكون شهاده حال، أو ضميمه مقال، فتكون الدلاله في الأوّل اقتضائيه و في غيره إيمائيه كما في الفصول (٢)، و لا بين أن تكون القرينه لفظيه أو عقليه، فيندرج الأوّل في المنطوق الصريح، و الثانى في غيره كما عن القوانين (٣).

و هذا واضح إذا عرفت حقيقه المجاز، راجع ما كتبناه في مسألتي الوضع و الاستعمال ليظهر لك جليّه الحال، و أنه لا فرق بينهما في مقام الإراده الاستعماليّه، و لا محلّ لما فصّلاه.

٣- المفهوم من صفات الدلاله أو المدلول؟

ص: ٤١١

١- ١) أى مفهوم المخالفه.

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ١٤٧.

٣- ٣) قوانين الأصول ١: ١٦٨.

قالوا: إنَّ المفهوم من صفات الدلالة أو المدلول، لا من صفات نفس القضيه إلا أن يتَّصف بها بهذا الاعتبار بنحو من التسامح.

وقال صاحبنا طاب ثراه (١): «إن النزاع في المفاهيم راجع إلى الصغرى، وأن القضيه الكذائيه هل لها مفهوم أم لا» (٢).

أقول: المراد من المفهوم ما يقابل المنطوق، فكما أن المنطوق هو القضيه التي نطق بها، فالمفهوم -بحكم المقابلة- هي القضيه التي لم ينطق بها، فإذا كان المنطوق وجوب إكرام (زيد) على تقدير المجيء فالمفهوم عدم وجوبه على تقدير عدمه.

وإنما الخلاف في حجتيه و عدمها، وأنه هل يدلّ عليه اللفظ دلالة معتبره أم لا؟ ولهذا ترى الغالب في تعبيراتهم أن مفهوم اللقب أو العدد حجه أم لا، أوهما ضعيفان، وإن كانوا قد يقولون: إن اللقب لا مفهوم له، تسامحا، فليتأمل في مرادهم من أنه من صفات الدلالة أو المدلول، وفي معنى قوله طاب ثراه: «إن النزاع صغرى» وكيف الجمع بين قوله هذا، وقوله قبله: «إن المفهوم هو القضيه غير المذكوره» (٣).

أقسام المنطوق و المفهوم

قسّم الأول إلى صريح و غير صريح، و الأخير إلى أقسام لا تجدها إلا صرف الاصطلاح.

و الثاني إلى مفهوم الموافقه و مفهوم المخالفه، و هي دلالة الاقتضاء، و دلالة

ص: ٤١٢

١- ١) حيث إنَّ المؤلّف رحمه الله قد كتب بحث المفاهيم بعد وفاه الشيخ الحائري رحمه الله لذا نراه يعبّر عنه بعبارته «طاب ثراه».

٢- ٢) درر الفوائد ١: ١٥٩.

٣- ٣) درر الفوائد ١: ١٥٩.

التنبيه، و دلالة الإشاره.

و ذلك لأن الدلاله إمّا أن تكون مقصوده بحسب متعارف العرف أم لا و على الأول إمّا أن يتوقف صدق الكلام عليه عقلا و شرعا فهو دلالة الاقتضاء كما في حديث الرفع (1)، لأنه يتوقف صحّته على تقدير المؤاخذه، و قولك: أعتق عبدك عني. فإنه يتوقف على تقدير الملك لتوقف صحّته عليه شرعا.

أو لا- يتوقف على ذلك، بل يكون مقترنا بما لولاه لبعده الاقتران كحديث الكفاره (2) -الذي مرّ ذكره- وهذا دليل الإيماء و التنبيه.

و الثاني و هو ما لا تكون الدلاله مقصوده و هو دليل الإشاره كما في الآيتين السابقتين (3)، و غصّه الشيخ الإمام بكلام طويل، و الجميع حال بالخلل خال عن الفائده، و لم نتعرض لهذا الإجمال إلّا لوقوع هذه الألفاظ في عباراتهم.

و قد أبدع الجلال المحلى في جمع الجوامع، فجعل من دلالة الإشاره دلالة قوله تعالى: أحلّ لكم ليله الصيام الرفث إلى نسائكم (4) على صحّحه صوم من أصبح جنبا للزومه جواز الرفث في الليل الصادق بآخر جزء منه.

فإن كان موافقا للمنطوق في الإيجاب أو السلب فهو الموافقه، و يسمّى فحوى الخطاب و لحن الخطاب.

و قد يفرّق بينهما بأنه إن كان ثبوت الحكم في المفهوم أولى من ثبوته في المنطوق سمي بالأوّل، و إن كان مساويا لثبوته له سمي بالثاني.

و لا إشكال في حجّيه الأوّل، و ادّعى الشيخ الإمام في (الهدايه) الإجماع

ص: 413

1- (1) الكافي: 2: كتاب الإيمان و الكفر، باب ما رفع عن الأمه، حديث 2، الفقيه 1: 36-4، الخصال 417: 2-9

2- (2) الكافي 4: 102-2، الفقيه 2: 72-309، التهذيب 4: 206-595، الاستبصار 2: 81-245.

3- (3) سبقتا في الهامش (1) من صفحته (410).

4- (4) البقره: 187.

عليه (١).

و زعم بعضهم أنه من القياس، وهذا غلط من زاعمه لأن القياس إلحاق ما لا دليل عليه في الحكم بما يدل عليه الدليل، وقد جعله العاملون بالقياس أحد شرائطه، بل قال بعضهم: إن مع شمول الدليل لا يتحقق موضوع القياس.

و أين ذلك من هذا المفهوم؟ هو ظهور لفظي هو أقوى من ظهوره في المنطوق بدرجات كما في آية التأفيف (٢)، و نظائرها الكثيره.

و لهذا يقول به من ينكر مطلق القياس حتى بالأولويّه كالشريف المرتضى، و قد قال بعد إنكار حجّيه القياس بالأولويّه، ما لفظه:

«فإن قلت: إذا أبطلت قياس الأولويّه فكيف يمكنك استفاده تحريم الضرب و باقى أنواع الأذى من الآيه».

«قلت: إن القرآن إنما أنزله الله تعالى بلغه العرب، و أجراه على مقتضى محاوراتهم و اصطلاحاتهم».

و كلّ أحد يعلم من تتبع كلامهم أن فيه الدلاله اللغويّه و العرفيه و المطابقه التضمن و الالتزام، و حينئذ فمثل قوله تعالى: و لا تقل لهما أف (٣) إذا صدر من آحاد العرب لا يكون الغرض منه إلا شمول جميع أنواع الأذى من الضرب و غيره، و ناهيك شأن هذا الإمام الأقدام المقدم في علوم الدين.

و اعلم أنه كثيرا ما يؤتى بالجملة توطئه لمفهوم الموافقه و المبالغه فيه، كما تقول: إن نقصت شعره من رأس زيد أسقطت رأسك من بدنك، و عليه فاستفاد حرمة التأفيف من الآيه محلّ تأمل، و كذلك في موارد كثيره.

ص: ٤١٤

١- (١) هدايه المسترشدين: ٢٨٠.

٢- (٢) الإسراء: ٢٣.

٣- (٣) الإسراء: ٢٣.

و كثير من الأخبار الواردة فى النهى عن المحرمات من هذا القبيل، فينبغى التنبه له، و بهذا يجاب عن الاستبعادات الواردة فى موارد كثيره، و يخرج آيه التأيف (١) عن باب المفهوم.

و أما الثانى أعنى مفهوم المخالفه فهو أقسام، أهمها:

مفهوم الشرط

اختلفوا فى أنّ تعليق الأمر، بل مطلق الحكم على شرط هل يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط أم لا؟ هذا هو الترجمة المعروفه و العنوان الرائج لهذه المسأله.

و فى التقريبات: «إنّ لفظ التعليق مشعر بالانتفاء عند الانتفاء، فلا يناسب أخذه فى العنوان، و غيره إلى قوله: تقييد الحكم بواسطه (إن) و أخواتها (٢)» (٣) إلى آخره.

و لا أدرى لما ذا صار لفظ التعليق مشعرا بالانتفاء عند الانتفاء دون لفظ التقييد؟ مع أنّهما لفظان متقاربان فى المعنى جداً، كما نبه عليه فى الفصول (٤)، بل لقائل أن يقول: إنّ التقييد أظهر من التعليق فى ذلك.

ص: ٤١٥

١-١) الإسراء: ٢٣.

٢-٢) مثل: إذا و لو.

٣-٣) مطارج الأنظار: ١٦٩.

٤-٤) الفصول الغرويّه: ١٤٧.

ثم قال: «وإن كان ذلك أولى ممّا قيل: هل مفهوم الشرط حجّه أم لا، لظهوره في أنّ النزاع ليس في ثبوت الدلالة، مضافاً إلى أن الشرط ممّا لا موقع له، أمّا على مصطلح الأصوليين فلعدم تأتّى النزاع على تقديره، و أمّا على مصطلح النحاه فالأّن الشرط-عندهم-عبارة عن المقدم في الجملة الشرطيّة، ولا يطلق على نفس الجملة عندهم» (١).

و لا أعلم مستند ما نقله عن النحاه، والمعهود عندهم-فيما أعلم-إطلاقه على نفس الجملة.

قال في الفصول، بعد تعداد معانى الشرط، ما لفظه:

«وقد يطلق ويراد به الجملة المصدّره بإحدى أدوات الشرط ك(إن) وأخواتها، وهذا هو المراد في المقام، وعليه جرى مصطلح علماء العربيّة» (٢).

و من الغريب تصريح المقرّر بخلاف ما قرّره، وذلك قوله بعد بضعمأسطر، و لفظه:

«وله في اصطلاح أرباب النحو معنى آخر، وهو الجملة الواقعة عقيب(إن) وأخواتها» (٣).

و أما اعتراضه الأوّل، فلقائل أن يجيب عنه، فيقول: إن دعاه إلى جعل النزاع في الحجّية كون الدلالة-و لو بمرتبته ضعيفه-ممّا لا ينكره المنكر في أكثر المفاهيم فكيف بمثل الشرط الذي يجعله المقرّر منطوقاً، و إنّما الممنوع عنده وصوله إلى حد الظهور الذي يصلح للاعتماد عليه.

ص: ٤١٦

١-١) مطارح الأنظار: ١٦٩.

٢-٢) الفصول الغرويّة: ١٤٧.

٣-٣) مطارح الأنظار: ١٧٠.

ثم إن النزاع يمكن تقريره على وجهين:

أولهما: أن يكون لفظياً بمعنى أن أدوات الشرط في لغة العرب أو فيها و في سائر اللغات هل هي موضوعه للانتفاء عند الانتفاء، أو يستفاد منها بطريق غير الوضع، و أن الجملة المصدّره بها هل تنحلّ إلى جملتين يحكم على ثانيتهما بحكم مخالف للأولى أم لا؟ و ثانيهما: أن نفس التعليق بأيّ لفظ، بل و بأيّ طريق إذا ثبت هل يقتضى ذلك أو لا يقتضى إلا وجود الجزاء إذا وجد المعلق عليه؟.

المدى يستفاد من أكثر ما يذكر في هذا المقام هو الأوّل، فترى مثبت المفهوم يستدلّ بقول اللغويين، و بمقرّرات النحاه، و بمراد الاستعمال، و يعتذر عن الموارد التي استعملت و لا مفهوم لها، كما أن منكره يستدلّ بها (1) إلى غير ذلك من الشواهد التي تطلع عليها إذا طلبتها.

و الأولى أن يكون الثاني محلاً للبحث على نسق سائر المفاهيم، فمفهوم الوصف لا مجال فيه لتوهم أن الصفه موضوعه للانتفاء عند الانتفاء، أو نحو ذلك.

و إنّما مدّعى المدّعى للمفهوم أن تخصيص الصفه بالذكر له ظهور في ذلك فكذلك تعليق الحكم على أمر و الاقتصار عليه.

و منكر المفهوم يمنع الظهور، و يدّعى عدم المنافاه بين ثبوت الجزاء بما علّق عليه و بين ثبوته بغيره كما يظهر من استشهاد الشريف المرتضى على إنكار

ص: ٤١٧

١- ١) أي الموارد التي لا مفهوم لها.

المفهوم بقوله تعالى: و استشهدوا شهيدين من رجالكم (١) مقررا ذلك بأن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به، و ليس يمنع أن يخلفه و ينوب عنه شرطا آخر يجرى مجراه، و لا يخرج عن

كونه شرطا (٢).

و بالجمله، إن ثبت مفهوم للشرط فليس لوضع (إن) و سائر حروف الشرط لذلك، بل يثبت من التعليق العدى دلالت أداته عليه، فالأدوات تدلّ على التعليق، و التعليق يدلّ على المفهوم، و لا يختص فهم التعليق بها، بل يفهم بأى لفظ، و بأى دليل ثبت يجرى فيه النزاع.

و لذا يجرى فى الظروف المبته و الأسماء المتضمّنه لمعنى الشرط نحو:

(متى) و (كلما) و فى لفظ الشرط و ما اشتق منه، كقولك: الشرط فى إكرام (زيد) مجيئه، أو مشروط إكرامه به، و فيما ثبت من جهه قيام شاهد عليه، كما فى قولك:

الذى يزورنى فله درهم - راجع الهدايه (٣) - بل يثبت حيث لا لفظ كما فى إشارها لأخرس.

إذا تقرّر ذلك، نقول: إنه لا شك فى ظهور التعليق فى اختصاص الحكم إذا لم توجد نكته صالحه لدفع اللغو و القبح عن كلام المتكلم، و لم يقم دليل قاطع ينافى الظاهر إذ التخصيص بالشرط لا بد له من باعث صالح يدعو إليه.

ألا ترى أنه من القبيح السمج: اقتل ولدى إن شرب الماء أو تنفس

ص: ٤١٨

١- (١) البقره: ٢٨٢.

٢- (٢) الذريعه إلى أصول الشريعه، القسم الأول: ٤٠٦.

٣- (٣) هدايه المسترشدين: ٢٨٧.

بالهواء...أو قولك:إذا كان المسلم طويلا فلا تقتله،بخلاف قولك:أكرم زيداإن أكرمك.

و احتمال وجود نكته أخرى لا يضرّ بالظهور كما لا يضرّ احتمال وجود القرينه الصارفه بظهور اللفظ فى المعنى الحقيقى فيدفع هنا بالأصل كما يدفع به هناك.

ثم إن التعليق يدلّ على الملازمه بين الشرط و الجزء بل هو معنى التعليق،فما فى عدّه من الكتب من أنه لا يدلّ إلاّ على الثبوت عند الثبوت و لو من باب المقارنه الاتفاقيه،فاسد.و للملازمه-كما تعلم-أقسام،و الظاهر الغالب كونها من قبيل سببهاالشرط للجزء ما لم تكن قرينه على خلافها،و كون الشرط قابلا للسببئه.

و بالغ جماعه فجعلوها ظاهره فى العله التامه المنحصره.

و يكفى فى فساده القطع بأنّ من قال:إن أكرمك فأكرمه،و قال بعده:إن زارك فأكرمه.ليس لكلامه الثانى أدنى مخالفه لكلامه الأوّل.

و أيضا لا شك فى صحّه سؤال السامع،و قوله:إن لم يزرنى و لم يكرمنى،ولكن أمرنى عالم بإكرامه، فهل أكرمه أم لا؟إلى غير ذلك من الشواهدو النظائر (1).

و الأمر فى هذا المفهوم بين إفراط و تفريط،فمن غال فيه فأخرجه عن

ص: ٤١٩

١- ١) نعم ربّما يكون فى مقام الحصر.(منه قدس سره).

حدّ المفهوم، و جعله من أقسام المنطوق، و من منكر له أصلاً، و الحقّ الوسط بين القولين و هو ما عرّفناك.

هذا خلاصه ما ينبغي أن يقال في المقام، و يتحمّله هذا الفنّ و يناسبه، و يغنيك عمّا في مطوّلات الكتب.

و لا- يخفى عليك أنّ هذا المفهوم يختلف باختلاف الموارد اختلافاً بيناً، فإنه قد يقوى حتى يبارى المنطوق، و ربّما أربى عليه، و ربّما يضعف حتى يفوقه مفهوم اللقب، فلا بد للفقهاء من ملاحظه مناسبه الأحكام مع الموضوعات، و ربّما يستفاد من غيره من الأدلّه و غير ذلك ممّا لا يخفى على ممارسي الفقه و أولى ذوقه، و الله الهادي.

و قد استبان ممّا قرّناه أمران:

أولهما: أنّ أدوات الشرط كثيراً ما تستعمل في غير التعليق، و بحث الأصولي إنّما يقع بعد ثبوت استعمالها فيه.

و أما البحث عن الموارد التي لم تستعمل فيها و الاعتذار عنها فليس من وظيفه فنّه، بل هو فريضة علماء اللغه و البلاغه، فما تجده في مطوّلات الكتب من الإسهاب فيها فهو استطراد بأكثر ما يتحمّله هذا الفنّ.

ثانيهما: أنّ استدلال منكرى المفهوم بتلك الموارد ممّا لا وجه له بعد ما عرفت أنّ المحقّقين منهم لا ينكرون صحّه الاستعمال في غير التعليق، و لا- أنّ التعليق قد يكون لغرض آخر غير إفاده المفهوم، و إنّما يقولون بظهور الجملها الشرطيه في المفهوم مع عدم القرينه، و فقدان النكته الصالحه للتعليق، غيره.

فاستقصاء المحدّث الحرّ الآيات التي لا مفهوم للشرط فيها التي بلغت

بزعمه مائه و عشرين آيه، وقوله: إن الآيات التي اعتبرت فيها مفهوم الشرط لا- تبلغ ذلك (١)، و جعل ذلك دليلا على عدم حجتيه (٢)، فتعب يذهب إدراج الرياح (٣).

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

فهو على قسمين:

فإن علم استقلال كل من الشروط في التأثير، و قابليته الجزاء للتعدد، فلا ينبغي الإشكال في تكرّر الجزاء بتكرّر الشرط نحو: الصوم في كفاره الإفطار و الظهار.

كما لا إشكال في عدم التكرّر إذا علم عدم قابليته له كالقتل (٤).

و إن علم الاستقلال و جهل حال قابليته الجزاء للتعدد فهو مسألة تداخل الأسباب-المعروفه-و قد عرفت حكمها بحسب الأصول في مسأله اجتماع

ص: ٤٢١

١- ١) انظر الفوائد الطوسية: ٢٩١، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (قدس سرّه).

٢- ٢) لا- أدرى كيف يستدلّ هذا المحدث بآيات المصحف الكريم- و هو لا يجوز الاستدلال بها إلا بعد ورود تفسيرها عن المعصومين عليهم السلام و قد عقد لذلك بابا في كتاب وسائل الشيعه- إلا أن يردف كلّ آيه بروايه! (منه قدس سرّه). و انظر وسائل الشيعه ١٨: ٢٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

٣- ٣) مثل من الأمثال ذكره الميداني في مجمع الأمثال ١: ٢٧٩-١٤٦٦، و أصله: ذهب دمه درج الرياح، يضرب في الدم إذا كان هدرا لا طالب له.

٤- ٤) عنوان المسأله الأولى في (الكفايه) هكذا: «إذا تعدد الشرط مثل: إذا خفي الجدران فقصر» و في المسأله الثانيه: «إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث». و في التقريرات عنوان الأولى هكذا: «لو تعدد الشرط فلا بد من الخروج عن الظاهر» و الثانيه: «إذا تعددت الأسباب و اتحد الجزاء» (منه قدس سرّه). و انظر كفايه الأصول: ٢٠١ و ٢٠٢، مطارح الأنظار: ١٧٤-١٧٥.

و أما بحسب الاستظهار من اللفظ، فالذى يظهر من الشيخ موافقها المشهور أعنى عدم التداخل (١)، و حاصل ما أفاده: أنّ مقتضى أدله السببىه كون كل فرد من أفراد طبيعه السبب سببا مستقلا سواء تقدّمه فرد آخر، أو قارنه، أم لا، فإذا اجتمعت الأسباب، فإن أثر كل منها أثره فذاك، و إلا لزم تقييد موضوع الشرط بعدم تقدّم سبب آخر عليه أو مقارنته معه.

و أورد عليه صاحبنا-أيده الله-بما بعضه بلفظه:

«منع كون الشرط-أعنى ما جعل تلو(إن) و أخواتها-علّه تامّه، بل إنّما يستفاد منه أن الجزء يوجد فى ظرف وجود الشرط مع ارتباط بين الشرط و الجزء على الترتب سواء كان الشرط علّه تامّه للجزء أم كان أحد أجزاء العلّه التامّه، فيكفى فى صدق القضيّه الشرطيّه المتعدّده جزاؤها حقيقه واحده-تحقق تلك الحقيقه مرّواحد».

و لا يخفى عدم توقف ما اختاره الشيخ على ظهور الشرط فى العلّيها التامّه، بل يتم بصرف الارتباط، فضلا عن العلّيها الناقصه، لأنّه جعل مبنى كلامه على كون الأسباب الشرعيّه كالأسباب العاديه و المؤثرات الخارجيه، و أن المتعارف فيها أن كل طبيعه تكون فى الخارج مؤثره يؤثر كل فرد منها، و أن القضيّه الشرطيّه يفهم منها أمران:

أحدهما: العلّه الفعليه، و ثانيهما: ما ارتكز فى أذهان العرف من كون كل وجود لهذا الشرط علّه فعليه، و كذا فى وجود سائر الشرائط إذا اجتمع بعضها مع بعض.

ص: ٤٢٢

فلا يكفي في جوابه مجرد كفايه صدق القضيه الشرطيّه لأنّ المستدلّ لم يستند إلى صرف اقتضاء الشرط التعدّد، بل أتّمه بفهم العرف، وأنّ الأسباب الشرعيّه كالأسباب العاديه، وإنكار كلا الأمرين خلاف الإنصاف.

و لا يفهم أحد من قول القائل: إن زرتني أكرمتك أو أتحتك، إلاّ تعدّدالجزء بتكرّر الشرط، و مثل هذا الظهور موجود في سائر القضايا الشرطيه، نحو:

تجب الكفاره على من حلف كاذبا و حنث نذرا.

و بهذا يظهر أنّ ما ادّعه الشيخ لا يتوقّف على سبب الشرط و إن جعلها مفروض كلامه، لأنّ هذا الظهور حاصل و لو كان الشرط لمطلق الارتباط، و مقتضاه حدوث الجزء بحدوث كلّ فرد من أفراد الشرط.

و أما كون الأسباب الشرعيّه كسائر الأسباب فمما لا يستطاع إنكاره لأنّ وظيفه الشارع بيان سبب الشرط و مانعيته لا بيان مقتضياته، و عليه الجرى في سائر أبواب الفقه، كما في كيفيه التطهير و التنجيس و غيرهما.

هذا، و المسأله - كما تعلم - ممّا طال فيه الكلام، و اتّسع في ميدانها المجال لجياد أفكار العلماء، و ملأت صفحات كثيره من دفاتر الفقه و أصوله.

و أرى هذا الردّ من البيان كافيا إذا أضفت إليه ما مرّ بك في مسأله الاجتماع.

و المهمّ في هذا الباب معرفه المسببات، و أنها من أيّ الأقسام، و بعدها يسهل الصعب و يتّضح الطريق.

فإنّ من موارد ما يعلم اختلاف حقائق مسبباتها كصوم الكفّاره لإفطار الصوم و الظهار و النذر و حنثه.

و منها: ما يعلم اتّحادها كالحدث المسبّب عن النوم و البول.

و عدم التداخل في الأوّل واضح إلاّ أن يقوم في بعض مواردها - الدليل على كفايه مسبّب واحد، فيخرج حينئذ عن باب تداخل الأسباب، و يكون من

و واضح تداخلها فى الثانى إذ الحدث معناه عدم الطهاره و العدم لا يتكرر، أو أمر وجودى، و الشىء الواحد لا يوجد مرتين.

و منها: ما يلتبس فيه الحال كحدث الحيض مع الجنابه، و حدث الجنابه مع حدث مسّ الميّت.

و لعلّ فيها ما يتحد مع غيره و يختلف معه شدّه و ضعفا كما هو بعض الوجوه فى الحديثين: الأكبر و الأصغر.

و هذه الموارد لا يمكن درجها تحت قاعده واحده، و ليس لها قانون كلى يعرف به أنه من أى الأقسام فيكون بيانه من وظيفه هذا العلم، فلا بدّ للفقهاء من ملاحظه الأدلّه و مناسبات الموارد.

و إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و لم يعلم استقلال الشروط و عدمه فى التأثير، نحو: إذا خفى الأذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر، ففى التقريرات: إنه لا بد من الخروج عن الظاهر، و ذلك بأحد أمور:

١- تخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر.

٢- رفع اليد عن المفهوم فيهما.

٣- تقييد إطلاق الشرط فى كلّ منهما بالآخر.

٤- إبقاء إحدى الجملتين منطوقا و مفهومها.

٥- إرادته القدر المشترك بين الشروط (١).

و جميع هذه الوجوه مبنيّه على ثبوت المفهوم لكلّ من الشروط، و لكن المفهوم فى المشال و أمثاله ضعيف للغاية، بل لا مفهوم له، فهو نحو قولك: إذانزت الزوج فطلقها و إذا.. (٢). أو شاخت فطلقها، و من المعلوم أنّ المراد سببته

ص: ٤٢٤

١- (١) مطارح الأنظار: ١٧٤-١٧٥.

٢- (٢) هنا فى المنخطوطه كلمه لم نتحصّل لها معنى.

كُلُّ من الأمور الثلاثة للطلاق، ولا يخطر ببال أحد من أهل اللسان المفهوم فضلاعن معارضته مع المنطوق، فخفاء الجدران و الأذان سببان للتقصير و الإفطار على نحو ما سمعت.

و هنا نكته طريفه و هي: أنّ السفر لمّا كان لا- يتحقق مفهومه إلا بقصد مسافه بعيده و بالبعد عن المكان المذى سافر عنه جعل الشارع حدّا للمسافه المقصوده و هو الأربعة و جعل حدّا للبعد عن المحلّ أو لصدق الخروج، و لم يجعله بالكمّ لاختلاف البلدان و الأمكنه فى صدق البعد، كما يظهر إن قايست بين مدينه عظيمه ذات توابع، و بين قرية مقفره (١) مسوره، بل جعل معرفته بحاستى السمع و البصر المذين هما المعبران عرفا فى المقام و أمثاله. و الحاجه شديده إلى جعلهما معا، و يكاد لا يغنى أحدهما عن الآخر، إذ السفر كثيرا ما يكون فى غير وقت الأذان، أو عن بلد لا يؤذّن فيه، و كذلك قد يكون حاجز يمنع عن مشاهده الجدران كالأكم (٢) المعترضه فى الطريق.

و أيضا قد يكون المسافر أصمّ فلا يجديه حدّ الأذان، أو أكمه (٣) فلا ينفعه حدّ خفاء الجدران، و لازم ذلك كفايه كّل من الأمرين على حذو حصول أحد الحدّين للكتر، و إحدى العلامات للبلوغ.

و من الغريب عدول جماعه عن هذا الحقّ الأبلج (٤) إلى تكلف احتمالات بعيده لظنهم أنّ التحديد بأمرين مختلفين غير معقول، و صرّح بعضهم بأنّ مآله إلى اجتماع النقيضين.

مع أنهم يرون تحديد الكتر بالأمرين من الوزن و المساحه، بل الإشكال

ص: ٤٢٥

١- (١) التخفير: التسوير. لسان العرب ٢٥٣: ٤ (خفر).

٢- (٢) أكم جمع، مفردها: أكمه- محرّكه-: تلّ صغير. مجمع البحرين ٨: ٦ (أكم).

٣- (٣) الأكمه: الذى يولد أعمى. الصحاح ٢٢٤٧: ٦ (كمه).

٤- (٤) يقال: الحقّ أبلج إذا أتضح. الصحاح ٣٠٠: ١ (بلج).

فيه أعظم لأن الاختلاف بينهما دائمى و هو أفحش بكثير من الاختلاف بين حدى الترخص.

و طريق الحل فى المقامين واحد، و هو أنّ المحال كون الشىء بحسب الواقع محدودا بحددين مختلفين و هو الكثير أو الكثر هناك، و كذلك الخروج عن سن الطفوله و الخروج هنا (١)، و لكن جعل لمعرفة طريقتين و أيهما حصل لغاى الآخر.

و جعل العلامات المختلفه لأمر واحد شائع فى العرف و الشرع، و لا أدرى ما الفرق بين المقام و بين علائم البلوغ على ما هى عليها من التفاوت الكثير الذى قد يفصل بينها سنون عديده؟! و بالجمله لم يظهر لى وجه لتخصيص علامتى حدّ الترخص بهذا البحث دون أمثاله.

مفهوم الوصف

و المراد منه هنا كلّ أمر زائد على الذات قد أخذ فى موضوع الحكم فهو أعمّ من الوصف عند النحويين.

و قد يقال بشموله جميع القيود المتعلّقه بالكلام كالزمان و المكان و نحوهما.

و يدخل فيه ما يسمّى بالوصف الضمنى نحو قوله عليه السلام: (لئن يمتلى بطن الرّجل قيحا خير من أن يمتلى شعرا) (٢).

ص: ٤٢٤

١- (١) أى الخروج عن البلد.

٢- (٢) صحيح البخارى ٨:٤٥، صحيح مسلم ٤:١٧٦٩-٢٢٥٧-٢٢٥٩، سنن أبى داود ٤:٣٠٢-٥٠٩، سنن الترمذى ٥:١٤٠ و ١٤١-٢٨٥١ و ٢٨٥٢، سنن ابن ماجه ٢:١٢٣٦ و ١٢٣٧-٣٧٥٩ و ٣٧٦٠، سنن الدارمى ٢:٢٩٧، مسند أحمد ١:١٧٥ و ١٧٧ و ١٨١ و ٢:٣٩ و ٢٨٨ و ٣٣١ و ٣٩١ و ٤٧٨-٤٨٠ و ٣:٨ و ٤١.

و الحال فى حجّيه هذا المفهوم يظهر ممّا سبق فى أوّل البحث من معنى المفهوم و وجه حجّيته، و ممّا بيّناه فى مفهوم الشرط، إذ فى الوصف لطيف إشاره إلى العلّيه.

و ملخّص القول فيه: أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات لا- بد فيه من الفائدة، و مع القطع بعدم شىء منها إلاّ النفى عن غير الموصوف، يوجب القطع به، و يكون اللفظ صريحاً فيه، كما فى قولك: صلّ خلف العادل، و لا تجالس الجاهل، و مع احتمال و احتمال غيره يكون ظاهراً فيه لأنه أظهر الفوائد و أشهرها و أكثرها، و مجرد احتمال غيره لا يضرّ بالظهور كما لا يضرّ احتمال القرينه المعانده بأصالة الحقيقه.

و المفهوم بهذا المعنى و بهذا الوجه ممّا لا ينبغى أن يخفى على أحد، و من أنكره فى فن الأصول فلا شك أنّه يعمل به فى سائر أبواب الفقه، و يجرى عليه فى سائر محاوراته، بل ينكر على من تفوّه بالوصف مع عدم الاختصاص به و عدم الفائدة، كما فى المثالين المعروفين و هما:

إنّ الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب، و الإنسان الأسود إذا غمّض عينيه لا يبصر. و لما قيل لأبى عبيده أو تلميذه أبو عبيد فى قوله صلّى الله عليه و آله: (لئن يمتلئ بطن الرّجل قيحا خير من أن يمتلئ شعراً) (١): إنّ المراد من الشعر ما كان فى هجاء رسول الله صلّى الله عليه و آله .

قال: «لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة و امتلاء الجوف

ص: ٤٢٧

١-١) تقدّمت الإشارة إلى مصادره فى الصفحه ٤٢٦ و الهامش ٢ .

معنى فإنَّ القليل منه ككثيره» (١).

و ليس استدلالنا بفهمهما من حيث إنَّهما من أهل اللغة كما صنعه غيرنا فأورد عليهما بآئهما مجتهدان في ذلك، ولا يكون اجتهداهما حجّة على غيرهما، ولو سلّم كون ذلك نقلا عن أهل اللغة فهو من نقل الآحاد.

و هذا الاستدلال و الجواب كما يقال في المثل: أساء سمعا فأساء إجابته (٢)، لأنك قد عرفت من العدى قررناه أنّ المفهوم إنّما ينافى من ناحية المعاني لا الألفاظ، و الدال عليه نفس التخصيص لا اللفظ الدالّ عليه، و لهذا لا يختص بهذه اللغة المباركة، بل يجرى في سائر اللغات، بل يفهم و لا لفظ كما في الإشاره إذا فهم منها التخصيص، بل من حيث إنَّهما من أهل العرف.

و كذلك فهم القاسم بن سلام (٣) من قوله صلّى الله عليه و آله: (لئى (٤) الواجد يحل عقوبته) (٥) أنّ لئى غير الواجد لا يحلّ عقوبته، و من قوله صلّى الله عليه و آله: (مطل الغنى ظلم) (٦) أنّ مطل المعدم ليس بظلم (٧)، إلى غير ذلك ممّا لو استقصيناه ملأت أوراقا بل دفاتر.

و إن وجد المنكر للمفهوم سبيلا للمقال في استدلال مثبتيه بنحو: اشترى لى عبدا أسود. و نحوه، فقال: إنّ عدم شراء غير الأسود إنّما هو لعدم شمول

ص: ٤٢٨

١- ١) حكاة في الفصول الغرويّة: ١٥٢ و هداية المسترشدين: ٢٩٨.

٢- ٢) راجع مجمع الأمثال للميدانى ١: ٣٣٠-١٧٧٣.

٣- ٣) أبو عبيد القاسم بن سلام أحد أئمة اللغة و الأدب، من تصانيفه: الأمثال السائرة، الناسخ و المنسوخ، فضائل القرآن. توفى سنة ٢٢٤ بمكة. الفهرست لابن النديم: ٧٨، معجم المؤلفين ١٠١: ٨-١٠٢.

٤- ٤) اللئى: المطل. النهاية لابن الأثير ٤: ٢٨٠.

٥- ٥) صحيح البخارى ٣: ١٥٥، سنن أبى داود ٣: ٣١٣-٣٦٢٨، سنن النسائى ٧: ٣١٦-٣١٧، سنن ابن ماجه ٢: ٨١١-٢٤٢٧، مسند أحمد ٤: ٢٢٢ و ٣٨٨ و ٣٨٩، مستدرک الحاكم ٤: ١٠٢.

٦- ٦) صحيح البخارى ٣: ١٥٥ و ١٢٣، صحيح مسلم ٣: ١١٩٧-١٥٦٤، موطأ مالك ٢: ٦٧٤-٨٤.

٧- ٧) غريب الحديث-للهروى-١٧٣-٢: ١٧٥.

الوكالهه لا لدلاله العبار هعليه فلا تجده في مثل: توضحاً بماء مطلق طاهر، و لا تصل في جلد حيوان لا يؤكل لحمه، و غير ذلك.

أو بعد هذا كله يبقى موضع لقول صاحب الكفايه عند استدلاله على النفي بعدم ثبوت الوضع، و عدم لزوم اللغويّه بدونه لعدم انحصار الفائده به، و عدم قرينه أخرى ملازمه له، و عليته فيما إذا استفيدت غير مقتضيه له؟ (1). و جميع ذلك بمعزل عن القول بالمفهوم بالتقرير المتقدم.

و لا فرق فيما قرّناه بين الوصف المعتمد على الموصوف و بين غيره ضروره عدم الفرق مفادا بين قولك: لا تأتمن الخائن. و بين قولك: لا تأتمن الرجل الخائن، و لا شك أنّ السامع يفهم من قولك: أكرم العالم، ما يفهمه من قولك: أكرم الرجل العالم.

و السرّ فيه: أنّ الذات مأخوذه في المشتقات -إجمالاً- على نحو لا ينافي بساطه المفهوم، كما سبق بيانه في موضعه.

و لا فرق بين المعتمد و غيره إلا ذكرها في الأول تفصيلاً و في الثاني إجمالاً.

و العدول عن الذات المجزّده إلى الموصوفه في جعلها موضوع الحكم هو الذي يوجب المفهوم ممّا نقل عن بعضهم من التفصيل، ضعيف جداً.

و من الغريب تخصيص بعض أعظم العصر موضع البحث بالوصف المعتمد، و الحكم بأن التفصيل المذكور ليس تفصيلاً في محل البحث، و إنما هو اختيار الدلاله على المفهوم فيه مطلقاً.

و ممّا لم أقع على محصل منه قوله في بيانه:

«و إلاّ- لكان الجوامد إذا تعلّق بها حكم دالّه على المفهوم أيضاً لأنه لا فارق بينهما إلاّ في كون المبدأ في أحدهما جعلياً و في الآخر غير جعلياً، و هذا لا

ص: ٤٢٩

يكون فارقا في الدلالة على المفهوم و عدمها.

بل يمكن أن يقال: إنّ كون المبدأ الجوهري مناط الحكم بحيث يرتفع عند عدمه أولى من المبدأ العرضي» (1) إلى آخره. وقد عرفت أنّ الموجب للمفهوم هو العدول عن الذات المجزّده إلى الذات المتصفه، وأنّ قولك: جئني بعالم، بدلا عن قولك: جئني برجل. لا بدّ فيه من نكته، والمفهوم أظهرها عند فقدان غيره.

فما ذكره في النقص بالمبدأ الجوهري خارج عن محلّ البحث، بل لا يرتبط به أصلا. ثم إن الشيخ الإمام ذكر عدّه تفاصيل.

منها: التفصيل بين الأوقاف و النذور و الأيمان و نحوها، فيعتبر مفهوم الوصف في أمثال تلك المقامات، و غير ذلك فلا يعتبر.

وقال: «إنه يظهر القول به من كلام الشيخ الشهيد الثاني حيث قال في مفهومي الشرط و الوصف: إنه لا إشكال في دلالتهما في مثل ما ذكر، كما إذا قال:

أوقفت هذا على أولادى الفقراء. أو إن كانوا فقراء، و نحو ذلك».

ثم قال طاب ثراه: «و يرد عليه أنّ إثبات المفهوم في تلك الموارد إنما هو لاختصاص الإنشاء بالموصوف بالوصف المفروض، فينتفى في غيره، إذ ليس للكلام الإنشائيّ خارج يطابقه أو لا- يطابقه، و إنما يوجد مدلوله بنفس هذا الإنشاء المخصوص، فإذا اختصّ مورده بالقيّد المخصوص انتفى عن غيره، و هذا بخلاف تعليق الحكم الشرعيّ على الوصف لكونه أمرا واقعيّا ثابتا في نفس الأمر و الكلام مسوق لبيانّه فيجربى فيه الخلاف، فما ذكره من الأمثلة خارج عن محلّه.

ص: ٤٣٠

١- ١) الميرزا محمد حسين الغروي النائيني. انظر: أجود التقريرات ٤٣٣: ١-٤٣٤.

و يشهد لذلك أنه لو قيّد شيئاً من ذلك بالألقاب قطعنا بانتفائه في غيرها كما لو وقف على زيد، أو على المسجد، أو أوصى لعمر، أو وكّله، أو باع داره، أو قيّد سائر العقود و الإيقاعات ببعض الألقاب إلى غير ذلك، فإنه لا يشك في انتفائها في غير مواردّها، مع دعوى الوفاق على عدم حجّيه مفهوم اللقب.

و لو فرض القول بحجّيته فدلالته ظنيّه، و دلالة الكلام على ما ذكر قطعته فلا ريب في خروجه عن المفاهيم.

و يدلّ على ذلك أنه لا يتصور المنافاه بين إيقاع المعامله على الوجه المختص ببعض الأوصاف و الألقاب و إيقاعها أيضا على الوجه الآخر و لو في زمان واحد، فلو دلّ على الانتفاء عند الانتفاء لزم فهم المنافاه بين العقدين، و فساده ظاهر للقطع بعدم تعقّل المنافاه بين بيع الدار و بين بيع العقار، و لا بين بيع الدار الموصوفه ببعض الأوصاف و بين بيع الدار الأخرى.

و كذا الحال في الوقف و الوكاله و الوصيّه و النذر و سائر العقود و الإيقاعات و غيرها فليس ذلك من المفهوم الذي هو على تقدير ثبوته من أضعف الدلالات بل من الوجه الذي ذكرناه كما لا يخفى، و قد مرّ التنبيه عليه في مفهوم الشرط «انتهى بتمامه و نصّه.

و أراد بقوله: و قد مرّ التنبيه عليه، ما ذكره هناك بعد الجواب عن إشكال هو: أنّ الشرط إنما وقع بالنسبه إلى الإنشاء الحاصل بذلك الكلام، فأقصى ما تفيده الشرطيّه انتفاء ذلك بانتفائه، و أين ذلك من الدلاله على انتفاء الوجوب مطلقا مثلا؟ أقول: لا شك في جميع ما أفاده طاب ثراه، إذ على فرض تماميّه الإنشاء الخاصّ و حصول المنشأ و استقرار الوصيّه و الوقف و غيرهما لشخص معيّن أو لعنوان خاصّ لا يبقى محلّ للغير حتى يدلّ عليه المفهوم إذ الشىء الواحد لا يتعلّق به وصيتان عرضيتان و لا يوقف مرّتين و لا يكون لمالكين في وقت واحد و هكذا.

و لكن قد عرفت من تضاعيف ما سلف أنّ المثبت للمفهوم لا- يرى تقييد الذات بشرط أو صفة أو غيرهما موجبا لظهوره في اختصاص الحكم بالذات المقيده، و كونه تمام الموضوع للحكم.

و لا يرى تقييد اللفظ موجبا لتقييد المعنى، و لا اختصاص الإنشاء في اللفظ موجبا لتقييد الإنشاء واقعا، و يجعل التقييد بأحد هذه الأمور في مرتبها الاستعمال فقط.

و منكر المفهوم يرى خلاف ذلك، و يرى تقييد اللفظ موجبا لتقييد المراد، و يدعى ظهوره في أن المذكور عام الموضوع، و هذا ظاهر إذا راجعت مجموع ما استدللّ به كلّ من الطائفتين.

و يحسبك ما قرره هذا الإمام بنفسه في مواضع متفرقة في هذا البحث و غيره، و لا يقول أحد- فيما أعلم- بوجود إنشاءين أحدهما للمفهوم و الآخر للمنطوق، و تكون النتيجة حصول المنشأ بالإنشاء و عدم بقاء محلّ للآخر.

و على ذلك يكون النزاع في أنّ موضوع الحكم من الوقف و غيره بحسب الواقع هل نفى الذات المطلقة أو المقيده؟ فعلى الأول يثبت الحكم في الوقف لمطلق الأولاد، و لا يوجب تقييده بالوصف و الشرط تقييدا للوقف، و على الثاني يخرج غير الموصوفين.

و لا- فرق في هذه الجهة بين المفاهيم الواردة في الأحكام الكليه و العرف، و بين غيرها، و ما قولك: أعن الضعفاء و أغن الفقراء، إلّا كقولك: وقفت الدار على أولادى الضعفاء أو الفقراء.

فعلى القول بالمفهوم في الوقف و أضرابه يجعل ذلك اعترافا من الواقف بالاختصاص، و يقضى به الحاكم إذا ترفع إليه غير المذكورين معهم بخلاف القول بعدمه، فلا يكون التخصيص اعترافا من الواقف، و لا حججه للمذكورين في الوقف.

فعلى هذا لا يرد شىء مما أورده على الشهيد رحمه الله ولا يبقى موضع للتأمل إلا فى وجه الفرق بين المقامين، وهذا أمر آخر.
ولعل الوجه فيه أن فى الأحكام الكليه وغيرها يمكن أن يقوم سبب آخر أو شرط كذلك مقام المذكور لحكم مماثل كقيام
المجىء مقام الإكرام فى قوليك:

أكرم زيدا إن أكرمك، وأكرم زيدا إن جاءك، بخلاف المقام لما ذكره من عدم قابليته المحل.

أو الوجه أن فى الأوقاف والوصايا ونحوهما توجد قرائن قطعيه على أن الواقف والموصى فى مقام بيان تمام الموضوع، ومع
لا يبقى موقع للشك.

و يكفى لدعوى الاتفاق أنه لو أنكر الواقف الاختصاص، أو ادعى غير المذكورين الإطلاق لا يسمع منهم ذلك سواء كان منكرا
للمفهوم أو مثبتا له.

وبهذا تجد السبيل إلى حل الإشكال الذى ابتدأ به وتبعه فيه كل من تأخر عنه واختلفوا فى تقريره، بل أوردوا على الشيخ الإمام
ما لا يرد عليه، كما يأتيك إجمال القول فيه عند التعرض لكلام أخيه العلامة فى المبحث الآتى، وتفصيله - إن قدر الله و شاء - عند
التعرض للتنبيهات المتعلقة بالمفاهيم.

وفذلكه القول: إن هذا الإشكال إنما يتوجه على من يرى القول بالمفهوم من باب إنشاء آخر لموضوع آخر، ولا يتوجه على ما
علمت من إنشاء واحد.

بقى شىء وهو أن جماعه شرطوا فى مفهوم الوصف أن لا يكون الوصف واردا مورد الغالب كقوله تعالى: وربائبكم اللاتي فى
حجوركم (١) (٢)

ص: ٤٣٣

١- (١) النساء: ٢٣.

٢- (٢) ها هنا جفّ قلمه الشريف فى مبحث المفاهيم ولم يطبع هذا المبحث فى الطبع الحجرى لهذا الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

نبدأ بعد الحمد لله و الصلاة على محمد و آله عليهم السلام، بكلام الشيخ الأعظم-طاب ثراه- تبركا و تأدبا، قال:

«اعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى فإمّا يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن»

(١).

و قال الشيخ الأستاذ-طاب ثراه-فى الحاشية ما لفظه: «مراده من المكلف من وضع عليه القلم من البالغ العاقل، لا خصوص من تنجز عليه التكليف، وإلا لما صح جعله مقسما لما ذكر من الأقسام، إذ بينها من لم يكن عليه تكليف أو لم يتنجز عليه تكليف لو كان» (٢).

أقول: و مع ذلك لا يسلم من الإشكال، إذ المراهق الشاك فى البلوغ لا بدّله من بناء عمله على أحد الأصول الآتية، كاستصحاب عدم البلوغ، أو بقاء الصغر، بل القاطع بعدم البلوغ إذا شك فى ثبوت بعض التكاليف عليه،

ص: ٤٣٧

١-١) فرائد الأصول: ٢.

٢-٢) حاشية فرائد الأصول: ١.

كالاستئذان فى العورات الثلاث (١)، على ما ذهب غير واحد إلى وجوبه عليه، و كالأجبات العقلية و محرّماتها من المعرفة و قتل النفس و غيرهما، و لا شك أنه مع الشك فى شىء من ذلك لا بدّ له من إجراء أحد الأصول العمليّة، أو متابعه القطع أو الظنّ المعتمد إذا حصل أحدهما له من غير فرق بينه و بين البالغ أصلاً، فالأولى أن يكون المقسم من كان معرضاً للتكليف.

ثم المراد من المكلف ليس خصوص المجتهد كما توهم (٢)، نظراً إلى توقف كثير من الأحكام الآتية على معرفه الأدلّه التى لاحظ للمقلّد منها، و على الفحص الذى تقصر يده عنه.

و يدفعه: أنّ حجيه الخبر-مثلاً- لا معنى لها إلاّ إتيان ما دلّ على وجوبه أو ترك ما دلّ على حرّمته، و كذلك الاستصحاب، لا معنى لحجّيته إلاّ الجرى على طبق الحاله السابقه، و يتمكن منهما المقلّد تمكّن المجتهد، و لا فرق إلاّ عدم تمكّن المقلّد من الاستظهار منه بنفسه، و عدم قدرته على مباشره الفحص عن الدليل الراجع للشك، فيقوم استظهار المجتهد مقام استظهاره، و فحصه مقام فحصه، و بعد ذلك يكون كلّ منهما عاملاً بهذا الأحكام، عملهما بالأحكام الأوليه.

و نظير ذلك ما لو قال الملك للرعيه: اعملوا بقول الوزير، و اعتمدوا عليه فى أحكامى، و كان فيهم من لا يعرف لغه الوزير، فإذا ترجم العارف بلغته كلامه للجاهلين بها، فقد تساوى الجميع فى معرفه قوله.

و إذا أمر بالفحص عن متاع فى السوق، فإنّ للفحص طريقين: المباشره بالنفس و إرسال الثقة لذلك، فإذا أخبر بعدم وجوده، كان المرسل متفحصاً حقيقه، و كذلك المقلّد مع المجتهد، يكون بمعرفته بالدليل عارفاً و بفحصه متفحصاً.

ص: ٤٣٨

١- (١) إشاره إلى الآيه ٥٨ من سوره النور.

٢- (٢) ذهب إليه الميرزا محمد حسين الغروى النائينى. انظر: فوائد الأصول ٣: ٣.

و هذا هو الدليل الذى ينبغى الاعتماد عليه فى أصل جواز التقليد، و فى الجواب عمّا يعترض عليه المنكرون له، إذ العمده فيما ذكروه بناء العقلاء و استقرار سيرتهم على الرجوع فى كل صنعه

إلى صالح أهلها، و ما ذاك إلا لماعرفناك به من أنهم يعدّون أنفسهم عالمين بعلم من يرجعون إليه، لا أنهم يتعبدون برأيه و يرونه حجه عليهم، فالمريض الذى يقدم على الدواء الذى يصفه الطبيب، لا يرى فرقا بين نفسه و بين طبيبه إلا أنّ الطبيب أراحه من التعب و العناء و كفاه مؤونه طلب النافع من الدواء، و يكون اعتماده على تجارب طبيبه و منقولاً-ته، كاعتماد الطبيب على المتقدمين عليه من أهل فنّه، فكذلك المقلّد بالنسبه إلى الفقيه، و الفقيه إلى الصالحين من أسلافه، و لا تجد بارعا فى الفقه مهما بلغ فيه و بالغ فى الاجتهاد إلا- و هو يقلّد غيره بهذا المعنى من التقليد فى كثير من المقدمات، من مفسّر، و محدّث، و لغوى، و نحوى.

و فى الشرع أحكام كثيره متوقفه على الفحص، و لا أظنّ أحدا يفرّق بين المباشره بالنفس و غيرها.

و إذا تأملت لم تجد فرقا بينه فيها و بين الفحص اللازم فى الأحكام، إلاّ احتياج الثانى إلى عدّه من اقسامه، بخلاف الأول، و هذا معنى لا يسع المنكر للاجتهاد إنكاره إن أنصف، و أقصى ما عنده فيه تغيير اللفظ و المؤاخذه عليه، و التعبير عن المجتهد بالعالم، و عن التقليد بالرجوع إلى العالم، كما أنّ إثبات حجّيه الرأى ضرب من المحال، و فى مبحث الاجتهاد تفصيل الحال.

هذا، و لازم تخصيص الأصول بالمجتهد عدم جريان الأصول فى الشبههالموضوعيه، إذ الشكّ المعتر فى شكّ المقلّد قطعاً، و الفحص فيما يلزم فيه الفحص وظيفته، و موارد كثير منها هى الموضوعيه، فيلزم خروجها عن الأدلّهعليها أو اجتماع الاختصاص و الاشتراك فى كلام واحد.

و فى الحاشيه: «إن القيد-يعنى الالتفات- (١) على ما هو الأصل فيه يكون احترازيا لا توضيحيا، ذكر توطئه لذكر الأقسام» (٢).

أقول: إن صحَّ أن يسمّى مثله احترازيا، فلا شك أنه ليس من قبيل القيدين المذكورين-الحكم و الشرعى- و أمثالهما، بل هو من قبيل قولهم: الخطان الملتقيان إذا أحدثا زاويه، فإما أن تكون قائمه أو حادّه أو منفرجه، فكما أنّ قيد إحداث الزاويه لم يؤت بها إلاّ لبيان توقف وجود الأقسام على وجودها، فكذلك الالتفات لم يذكر إلاّ لتوقف وجود الشك و صاحبيه عليه، و لبيان أنّ المكلف لا يكون معرضا للأقسام الثلاثه إلاّ إذا كان ملتفتا.

و فى الحاشيه أيضا ما لفظه: «و مراده من الحكم الشرعى الثابت للعناوين الكليه للأفعال الذى من شأنه أن يؤخذ من الشارع لا ما كان لمصاديقها من مجرد تطبيقها عليها» (٣). أقول: الأقسام الثلاثه مشتركه بين الأحكام الكليه و الجزئيه، و أحكامها كذلك أيضا، و قد عقد الشيخ فى كلّ من الأصول الثلاثه فصلا خاصا للشبههالموضوعيه، و ذكر القول بل الأقوال فى التفصيل بين الاستصحاب فى الأحكام الكليه و بين غيرها فى عداد الأقوال، و لازم هذا التخصيص أن يكون جميع ذلك من باب الاستطراد، و لا داعى إليه إلاّ المحافظه على ما ذكر فى حدّ فنّ أصول الفقه، من أنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه (٤)، و هذا على علاّتها المذكوره فى محلّها لا يستلزم التخصيص، إذ يكفى فى كونها من مسائل الفنّ وقوعها فى طريق الاستنباط ببعض جهاتها و أفرادها، فيكون الحال فيها

ص: ٤٤٠

١- ١) ما بين الشرطتين من المؤلف.

٢- ٢) حاشيه فرائد الأصول: ١-٢.

٣- ٣) حاشيه فرائد الأصول: ٢.

٤- ٤) انظر كفايه الأصول: ٩.

كالحال في المبادئ اللغوية و مباحث الأمر و النهى، إذ البحث فيها يعم جميع الألفاظ و إن كان غرض الأصولى من تدوينها خصوص الواقع منها فى ألفاظ الكتاب و السنّه.

هذا، على أنّ كون هذه الرسائل فى فن أصول الفقه خاصه غير مذكور فيها و لا بمنقول عن مصنّفها، بل هو نمط جديد بديع إن لم يتمّ للشيخ فيه الاختراع فقد تمّ له حسن الاتّباع.

و المراد من الشك غير القطع و الظن، فيشمل الوهم بالمعنى المصطلح عليه، أو المراد منه الذى لا ترجيح فيه لأحد الطرفين، و لم يذكر الوهم إلاّ لعدم تعلّق أحكام مهمه به، و من بيان حكم الظن يظهر الحال فيه.

أما القاطع، فإنه يرجع إلى قطعه، فيعمل بمقتضاه على ما يأتي، وكذلك الظانّ إن دلّ دليل على حجّيه ظنه من عقل أو نقل، وإلاّ فمرجعه و مرجع الشاك إلى الأصول العمليه، والمراد منها الوظائف المقرره شرعا أو عقلا- للمتحيرو الشاك بعنوان أنه متحيّر شاك، فإن وجد وظيفه شرعيّه كالاستصحاب رجح إليها، وإلاّ فمرجعه الوظائف العقليّه و هي بانحصار مواردها منحصره في أربع، إذ الشكّ إما أن يكون في أصل التكليف، أو في المكلف به، و على الثاني إمّا يمكن الاحتياط أم لا، فالأول مجرى البراءه، و الثاني الاحتياط، و الثالث التخيير، على تفاصيل و أقوال تمرّ عليك في مواضعها إن شاء الله تعالى.

فالكلام أولًا- في القطع، و ثانيا في الظنّ، و ثالثا في الأصول الشرعيّه، و رابعا في الأصول العقليّه، و من الله التسديد، و تقريب هذا المدى البعيد.

أقسامه ينقسم إلى طريقي و موضوعي، والمراد بالأول ما يكون الحكم لمتعلقه (الواقع) بما هو واقع من غير مدخليه لعنوان كونه مقطوعا به.

و بالثاني ما يكون لهذا العنوان دخل في الحكم، إمّا بأن يكون الحكم له وحده من غير مدخليه للواقع فيكون تمام الموضوع، أو يكون له و للواقع معا فيكون جزءا للموضوع. و لك أن تعبّر عن الثلاثة بقولك: الطريقي المحض، و موضوعي كذلك، و طريقي موضوعي. ثم إن اعتبار القطع في الموضوع قد يكون من حيث كونه صفة خاصه، و قد يكون من حيث كونه كاشفا معتبرا عن الواقع و حجّه عليه.

و ينقسم أيضا -و إن شئت قلت: ينقسم العلم- باعتبار متعلقه إلى تفصيلي، و إلى إجمالي، و هذا إجمال القول في الأقسام، و يمرّ عليك القول في كلّ منها إن شاء الله تعالى.

لا ريب في حجّيه القطع بنفسه و عدم إمكان الردع عنه فيما للمقطوع به من الآثار الذاتيه مطلقا، بمعنى ترتبها عليه من غير حاجه إلى جعل جاعل فلا يتوقف القاطع عن ترتيبها عليه إلى أن يضعها له واضح و لا يصغى في مخالفته إذا وزعه (١) وازع، فمن رأى حيوانا قطع بأنه أسد، و قطع معه بأنه يفترس الإنسان، فلا شك في حصول الخوف له، و ارتعاد فرائضه منه، و تطلبه معقلا يلتجأ إليه يمنعه عنه، كلّ ذلك بمجرد حصول القطع له من غير حاجه له إلى من يجعل قطعه حجّه عليه، بل و لا يعقل جعله حجّه له، و لا يمكن ردعه عن ترتيب هذه الآثار إلا بإزاله قطعه عن أحد الأمرين.

و عليه فقس سائر الآثار النفسيه من الحبّ، و البغض، و الفرح، و الحزن، فإنّ الإنسان بمجرد حصوله له يندفع إلى المحبوب، و يمتنع عن المبعوض، و تبرق أسره (٢) ووجه فرحا، و يضيق صدره ترحا (٣)، كلّ ذلك من الواضحات التي يستدلّ بها لا عليها، و ما بطلان الدور و التسلسل الذين يستدلّ بهما عليه أوضح بطلانا من بطلان احتياج القطع إلى جاعل يجعله بل الظن الذي هو دونه في الكشف لا يمكن جعله و لا الردع عنه بمقدار ما له من الكشف، و لا بدّ أن يترتب عليه آثاره الذاتيه، فإذا كان العاقل يتجنّب الضرر المظنون، و يأتي بما يظن النفع فيه، فبمجرد حصول الظن بأحدهما يمتنع عن ذاك، و يأتي بهذا من غير احتياج إلى

ص: ٤٤٦

١- (١) وزعته: كفته. الصحاح ١٢٩٧: ٣ (وزع).

٢- (٢) أسره جمع، و أحدها سرّ أو سرر: الخطوط التي في الجبهه. الصحاح ٦٨٣: ٢، النهايه لابن الأثير ٣٥٩: ٢ (سر).

٣- (٣) الترح ضدّ الفرح. الصحاح ٣٥٧: ١ (ترح).

جعل جاعل، و لا إصغاء إلى ردع رادع، فإذا كان هذا حال الظن الناقص الكشف، فكيف يكون القطع الذي هو الكاشف التام.

هذا في الآثار الذاتية، و أمّا في مقام الإطاعة و العصيان، و ترخيص الشارع في مخالفته بجعل أماره أو نحوها في قبالة، فقد يقال: إن الحال فيها كالحال في تلك الآثار، لأنّ من قطع على مائع بأنه خمر، و علم أنّ كلّ خمر محرّمه، حصلت له صورته برهان بديهى الإنتاج، و هي: أنّ هذه خمر، و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فترخيص الشارع في شربه مع بقاء حكمه بحر مهجوع أفرادها مستلزم للتناقض.

أقول: لا- يخلو هذا التناقض المدعى لزومه من أن يكون بحسب الواقع، أو عند الشارع، أو القاطع، أمّا الأولان فلا شك في عدم لزومه فيهما على نحو الكليّة، و ما أكثر القطع الذي لا يصادف الواقع و يعلم خطأه الشارع، فلا يصح الحكم على كلى القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة، على أنه لا مانع عنه، حتى في صورته إصابه الواقع، كما ستعرف إن شاء الله.

و أما عند القاطع، فلا يلزم المحال عنده إلا إذا تعلّق الردع عمّا قطع عليه و هو الحكم الواقعي، بأن يقال: كلّ خمر محرّمه واقعا من غير تخصيص، و هذه الخمر حلال واقعا، و مثل هذا لا يجوز حتى في قبالة الظنّ، بل الاحتمال أيضا، لأنّ امتناع الظن بالتناقض و احتمال كالتقطع به، فلا يعقل أن يقال: إنّ هذا حلال و مضمون الحرمة أو محتملها (1)، و أمّا إذا كان مفاد الأماره المعذوريه في شربها، أو رفع تنجّز حرمتها، و نحو ذلك من المذاهب الآتية في جعل الأحكام الظاهرية، و تصوّر جعل الأمارات، فلا تناقض أصلا، و لا دليل على الإمكان أقوى من الوقوع، و قد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة، بل

ص: ٤٤٧

١- ١) أي: لا يعقل أن يقال: إن مضمون الحرمة أو محتملها حلال.

و مضمونها في موارد البراءة و البيئه القائمه على حليه مضمون الحرمة، إذ الترخيص لا يختص بصورة عدم المصادفه مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلقا إذا كان مورد البراءة و مفاد الأماره، فالتناقض المدعى وجوده موجود فيهما بأقسامه الثلاثه، إذ من المعلوم وجود محرمات كثيره و نجاسات واقعيه بين هذه المشكوكات التي تجرى فيها قاعدتي البراءة و الطهاره، و يعلم إجمالا بمخالفه الأماره مع الواقع في كثير من المواقع، فكيف يجوز ذلك الشارع، أم كيف يصدق المكلف بحليه ما يظن بحرمة؟ و من الواضح -جداً- أن التصديق باجتماع الضدين و لوعلى بعض التقادير محال، و الحكم بأن هذا المانع و إن كان حراما فهو حلال تهافت.

و بالجملة فالإشكال مشترك، و طريق الحل واحد، و هو أن متعلق القطع و الظن هو الحرمة الواقعيه، و الردع لا يكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمناً من عقابها أو رافعا لتنجزها و نحو ذلك من الوجوه الآتية، فقطع المكلف بأن هذه خمر يجب الاجتناب عنها، قطع بالحرمة الواقعيه، و لم يردع عنه قط، و رفع التنجز أو العقاب لم يتعلق به القطع أبداً. فاستبان من ذلك عدم الفرق بين القطع و الظن من هذه الجهه، فليجز في القطع ما يجوز في غيره، و قد يفرق بينهما بوجه:

أحدها: إن الترخيص في ارتكاب مقطوع الحرمة ترخيص في المعصيه، إذ القطع عله تامه لتحقق عنوان المخالفه و هو قبيح عقلي لا يجوز كالظلم.

و فيه أن الترخيص في المعصيه المحتمل بل عذر و لا مؤمن قبيح أيضا، فضلا عن المضمونه، و مفروض الكلام جواز الترخيص في الحرام الواقعي، و الفراغ عن جواب ابن قبه، فلا مانع من الإذن مع المصلحه، و لا معصيه مع الإذن فلا ظلم، فيبقى السؤال عن الفرق بينهما على حاله.

ثانيها: إنَّ القطع التفصيليَّ علّه تامه لتنجّز الحكم، فلا يجوز الترخيص في مخالفته، بخلاف غيره.

و هذا الفرق مبنى على كون التنجّز من الآثار الذاتية، و هذه دعوى ليست بينه و لا مبيته، بل ليست إلاّ مصادره محضه.

ثم إنَّ هذا المجيب يرى القطع الإجمالى من قبيل الاقتضاء للتنجّز، و يصرّح فى مواضع من كلامه بجواز الترخيص فى ارتكاب طرفى الشبههالمحصوره، و يرى التفصيل بين المخالفه القطعيه و بين المخالفه الاحتماليه بجعل الأولى من قبيل العلّه التامه، و الثانيه من قبيل الاقتضاء، ضعيفا جدّاً، مع أنّ العلم - كما يعلم و تعلم - لا يعقل الإجمال فيه، و إنّما الإجمال فى متعلّقه، و لا شك إلاّ فى تعيين الخمر المقطوع بها، و إلاّ فوجودها بينهما مقطوع به، فكيف جوّز العقل للشرع قوله: اشرب الخمر المعلوم و وجودها فى هذين الإناءين؟ و حظر عليه قوله:

اشرب الخمر المعلومه فى إناء واحد؟! و كيف صار التنجّز للقطع علّه تامه تاره، و مقتضيا تارهاخرى؟! فهل هذا إلاّ تحكّم على العقل أو حيف منه فى الحكم؟ و منها: إنّ مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع الظن و الشك لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالا، بخلاف القطع الذى هو الانكشاف التام الذى لا يدع مجالاً للإذن، و لا موضوعاً لحكم آخر.

أقول: أما عدم بقاء ساتر على الواقع مع القطع فواضح لا ساتر عليه، و لكن لا ينحصر جعل الحكم الظاهرى فى وجود الساتر، بل ليس الوجه فى إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلاّ تأخّر مرتبه هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضاً، فكما أنّ الشىء بعنوان أنه مجهول الحكم متأخّر عنه فكذلك متأخّر بعنوان أنه مقطوع الحكم، و هذا واضح على أصل الترتّب الذى هو الوجه فى الجمع بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه، و يأتى بيانه إن شاء الله.

و لا- فرق بين القطع و صاحبيه من هذه الجهه (١) قطعاً، و حيث إنّ هذا الأصل غير مرضى عند هذا المجيب نبني الجواب على أصله، و نقول:

إنّ المذى استقرّ عليه رأيه أخيراً أنّ التعيّد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، و الحجّيه المجهوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه، فلا- يلزم اجتماع حكمين مثلين، أو ضدّين، بل و على القول بأنه لا- معنى لجعلها إلّا- جعل الأحكام و إن لزم اجتماع الحكمين إلّا أنّهما ليسا بمثلين و لا ضدّين، على ما أوضحه في أول مبحث الظن من الكفايه (٢)، فراجعه إن شئت.

و لا يخفى عليك- إن تأملت و أنصفت- أنّ جعل الحجّيه- على ما أفاده- لا يتوقف على وجود الساتر أصلاً، و لا على كون الشئ مجهول الحكم، و إنه يجرى في القطع بعينه، فكما يصح جعلها في قبال الظن إذا كان في التعيّد به مصلحه غالبه على مفسده التفويت، و تكون النتيجة صحّه الاعتذار إذا أخطأ، و عدم التجري إذا خالف الواقع- و قد أوضحه فيما لم نقله من كلامه- فليكن القطع كذلك، فوجود المصلحه الغالبه على المفسده توجب جعل الحجّيه، و الحجّيه توجب ما ذكره، و قصارى الفرق: ان القطع لا يحتاج إليها في صورته الإصابه، لكونه موجبا للتنجز لو لا المانع، و لا يمنع ذلك من الاحتياج إلى جعل الحجّيه.

و أمّا ما كان يقرّره سابقاً من تصور المراتب الأربعة للحكم (٣)، و أنّ الأماره إذا خالفت الواقع تكشف عن عدم فعليه الحكم في موردها، فالأمر أوضح، فليكشف عن عدم الفعليه هنا، كما كشفت عنها هناك.

فظهر من جميع ذلك أنّ الساتر على الواقع ليس هو العدى أو جب جواز جعل الطرق حتى يكون عدمه مانعاً، إلّا- أن يجبر هذا الوجه بما سبق من دعوى

ص: ٤٥٠

١- ١) و إن امتنع من جهات آخر، نحو لزومه نقض الغرض أو عدم القدره على الامتثال. (منه).

٢- ٢) كفايه الأصول: ٢٧٧.

٣- ٣) و انظر أيضاً حاشيه فرائد الأصول: ٣٦.

أن تنجز القطع من آثاره الذاتية، أو يجعل هذا الوجه عبارته أخرى عنه، و أيًا كان فما هو إلا مصادره، أو دعوى من غير بينه.

فتحصّل من جميع ذلك: أنه لا مانع من جعل الأمارات في قبال القطع إذا اقتضت المصلحه، و لا من التصرف في حجّيته بالردع عن الحاصل عن سبب خاص أو لشخص كذلك، فينبغي أن يكون الكلام في حجّيه القطع الحاصل عن غير الكتاب و السنه- إن كان كلام فيه- و في قطع القطّاع، و عدم جواز حكم الحاكم بعلمه، و نحوها في مقام الإثبات لا- الثبوت، و أن يطالب بالدليل على ما يدّعيه، و لا يصعب إقامته في بعض الموارد، فإنّك إذا عرفت من غلامك عدم معرفته بجيد المتاع، و غلبه خطئه على إصابته، و تسرّعه في قطعه فلا بدّ لك من جعل قول من تنقّ به حجّه عليه، و تخبره بأنك تقبل منه الردى ٤ مكان الجيد إذا كان مؤدّي قوله من غير أن تمس الواقع بشيء، أو تغالطه و تقول: لا أريد الجيد، بل أريد ما قال الثقة: إنه جيد، و مالك إن تركت العبد على قطعه إلا نقض غرضك و تضييع مالك.

و على هذا ينبغي أن يحمل قول العلامة- العمّ -: يشترط في حجّيه القطع عدم منع الشارع عنه. و تمثيله لذلك بما إذا قال المولى لعبده: لا تعتمد في معرفها وأمرى على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدّي إليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل إليك منى بطريق المشافهه و المراسله (١)، و قد عدّه الشيخ من العجب، و قال: إنّ فساده يظهر مما سبق من أول المسأله إلى هنا (٢).

و أقول: يحقّ العجب له، و يظهر فساده ممّا ذكره و ممّا لم يذكره لو كان صاحب الفصول يرى القطع محتاجا إلى الجعل أو قابلا للردع في آثاره الذاتية، و حاشاه من ذلك و هو القائل في جواب دليل المفصّل في حجّيه حكم العقل بين

ص: ٤٥١

١- (١) الفصول الغرويّه: ٣٤٣.

٢- (٢) فرائد الأصول: ١٤.

النظرى و الضرورى ما نصه: «فإن حجيه العلم و الانكشاف ضروريه فطريه لانظريه» (١). نعم الإنصاف أن إزام القاطع بالعمل بمؤدى الأماره المخالفه لقطعه لا يخلوعن صعوبه، و إنما قصاره أن يرى نفسه مختيرا بينهما لأنه يعلم عدم المؤاخذه، عمل بهذا أو بذاك إلا أن يجعل لها مدخلية فى موضوع الحكم، و هو محتمل كلام الفصول.

هل يمكن تعلق التكليف بالعمل بالقطع أم لا؟

و بعباره أخرى: هل يمكن إيجاب الإطاعه أم لا؟ قد يقال بامتناعه لوجوه:

منها: لزوم التسلسل، لأن الإطاعه حينئذ يكون موضوعا لإطاعه أخرى، و تلك أيضا كذلك، و هكذا إلى مالا نهايه له.

و يرد عليه: أن استحاله ذلك إن كان لاستلزامه صدور أوامر غير متناهيه، ففیه ان الأمر لا يصدر منه إلا إنشاء أمر واحد بطبيعه الإطاعه، و لا مانع من انحلال الإنشاء إلى أفراد غير متناهيه، كقولك: الحمد لله عدد ما فى علم الله، و كقولك فى الإخبار: العدد نصف مجموع حاشيته.

و إن كانت الاستحاله من جهه استحاله امتثال أوامر غير متناهيه، ففیه:

أنه ينقطع جميعها بامتنال واحد أو مخالفه واحده، و ذلك لانتفاء جميعها بأحد الأمرين من الإطاعه و العصيان.

و منها: أن الإطاعه لا معنى لها إلا إتيان الفعل بداعى الأمر المتعلق بموضوعها، و على تقدير وجوبها يلزم أحد الأمرين من كون الأمر داعيا إلى

ص: ٤٥٢

نفسه، أو داعيا و باعثا إلى غير عنوان متعلقه، و كلاهما محال.

و فيه: أنّ القاصد لامتثال الأمر المتعلق بالإطاعة لا يأتي بالفعل لأجل الأمر المتعلق بنفسه، بل يأتي به لتحقيق امتثال الأمر المتعلق بها بإتيانه، و غايته سقوط الأمر المتعلق بالفعل أيضا لانتفاء موضوعه، فالإتيان بالصلاه-مثلا- كما يكون امتثالا للأمر بها، يكون أيضا امتثالا للأمر بإطاعه أمرها، و يمثل بإيجاد نفس متعلقه المتحد مصداقا مع متعلق الفعل.

و منها: لزوم اللغو، إذ لا معنى للأمر إلا إيجاد الداعي إلى الفعل و البعث عليه و هو حاصل بالأمر الأول، فلا فائده في الثاني.

و فيه-بعد أنّ محذور اللغويه لا يثبت المدعى و هو الاستحالة العقليها لذاتيّه- أنّ الأمر الثاني يوجب تأكد الداعي، لأنّ من الممكن أن لا ينبعث بأمر واحد و ينبعث بأمرين، و ربّما يوطن نفسه على معصيه واحده دون معصيتين، بل ربّما لا يؤثر الأمر الأول، فيستقلّ الثاني بالتأثير.

و يتضح ذلك إذا اختلفت الآثار و تباينت الأغراض، فلو فرض أنّ الصلاه لا تجدى إلا الثواب في الآخرة، و إطاعه أمرها يوجب سعه الرزق في الدنيا، و تركها يورث الفقر، و كثير من الناس يحبّون العاجله و يذورن الآخرة، فالنفع و الضرر العاجلان يحزّ كان نحو امتثال أمرها دون أمر متعلقها.

و منها: أنّ من شأن الأمر المولوى أن يكون صالحا للتأثير المستقل في انبعاث المكلف نحو الفعل، بل لا معنى للأمر إلا إيجاد الأمر بنفسه الفعل بالعيانه، و قد سبق توضيحه في بحث الأوامر، و الأمر بالإطاعة لا يصلح لذلك، لأنّ المكلف إن كان ممّن يؤثر فيه الأمر، فالأمر الأول كاف فيه و هو المؤثر في إيجاد الفعل، لا الأمر بالإطاعة لسبقه رتبته، و إلا فلا يؤثر فيه الأمر بالإطاعهاستقلالاً.

و ظنى أنّ هذا الوجه مأخوذ من السيد الأستاذ (١)، و مرضىّ لده، و لا يخفى أنه راجع إلى الذى قبله، فيرد عليه ما تقدّم، إذ من الممكن بل الواقع كثيرا، التفكيك فى مقام الإطاعه بين التكليف المتعدده، فيطيع بعضا و يعصى بعضا، و إلّا لزم أن لا يوجد مصلّ لا يصوم، و صائم لا يحج، لا سيّما مع اختلاف الآثار، و قد مرّ مثاله.

و لا أرى زياده لهذا الوجه إلّا ما أدرج فيه من شرط الاستقلال فى التأثير، و تقدّم الأمر بالفعل على الأمر بها (٢) رتبه، و الاستقلال حاصل مع اختلاف الدواعى إلى الامتثال، فمن لا يريد إلّا النفع العاجل فى المثال، فالأمر بالإطاعه هو المؤثر المستقل فى إتيان الفعل من غير مدخل لأمر الصلاه فيه.

و تقدّم الأمر بالفعل على الأمر بإطاعه أمره رتبه ممّا لا ينكر، و لكنه لا يوجب خلاف ما قلناه، أما من جهه المكلف فلما مرّ بعينه، و أمّا من جهه الأمر، فلأنه لا مانع من أن يتصوّر بعد الأمر عدم وقوع مقتضاه و عدم تأثيره فيه، فيأمر به بعنوان آخر كما فى الأمر بالصدّين على الترتّب.

و أرى الأ-حسن من الجميع، أن يقال فى بيان الاستحاله: إنّ من المقرّر أنّ تعدّد الأمر لا يكون إلّا بتعدّد المأمور به و لو حكما، و إلّا- كان الثانى تكرارا للأول و تأكيدا له و ان اختلفا فى اللفظ، و ليس قول القائل: اعمل بقطعك- أو- أقطع، إلّا بعثا نحو الفعل و طلبا له بعينه، إذ لا معنى للعمل بالقطع و لا للإطاعه إلّا إتيان الفعل، أعنى متعلّق الأمر الأول، فإذا الأمر بها ليس إلّا تكرار للأمر به و تأكيد له بعبارة لا- تخالفه إلّا فى صرف المفهوم نحو: افعل و لا تترك، فليس غير الفعل عنوان آخر يتعلّق به الطلب، و لو تعلّق الأمر بالإطاعه لزم أن يكون الأمر محرّكا

ص: ٤٥٤

١- ١) هو السيد محمد الفشاركى قدس سره.

٢- ٢) الضمير راجع إلى الإطاعه.

نحو نفسه، وهو واضح الفساد، والمقام يحتاج إلى تحرير تام، وعند الكلام على الأوامر الإرشادية تعرفه إن شاء الله.

حكم القطع إذا أخطأ الواقع

مخالفة القطع مع الواقع لا- يخلو من أقسام أربعة: لأنه قد يأتي بغير الحرام باعتقاد أنه حرام، أو يأتي بغير المأمور به باعتقاد أنه مأمور به، أو يأتي بالحرام باعتقاد أنه حرام آخر، أو يأتي بالمأمور به باعتقاد أنه مأمور به ولكنه غيره. والأول يسمى-عندهم- بالتجري، والثاني بالانقياد، أما الثالث والرابع، فلم أجد أحدا تعرّض لهما، ونحن نذكر ما عندنا في كلّ من هذه الأقسام إن شاء الله.

التجري

إذا قطع بحرمة شيء غير محرّم، فارتكبه-و يسمى بالتجري-فهل يحكم عليه بقبح الفعل، واستحقاقه العقاب أم لا؟ وإجمال القول فيه: إنه لا شك في كشفه عن سوء سريره، وعدم اكترائه بنهي مولاه، كما أنه لا شك في عدم تغيير الواقع عمّا هو عليه من عدم المفسد به مجرد عروض القطع، وحدوث عنوان مقطوع الحرمة له.

ولا- ينبغى الشك أيضا في أنه لا- يعقل أن يكون بهذا العنوان موضوعا لنهي شرعي، إذ النهي من شأنه أن يكون وازعا عن متعلّقه، والمتجرى لا يرى نفسه إلا خارجا عن عنوان المتجري، لمكان قطعه بخلافه، فلا يعقل تأثيره فيه وارتداعه به.

وأما استحقاقه العقاب، فلا مانع عنه، بل هو الظاهر، وذلك لأن الإقدام على المعصية و عدم المبالاه بنهي المولى و نحوهما من التعبيرات المختلفه المؤديه إلى

معنى واحد. وهو التجري-بالمعنى الجامع بين المعصية الواقعيه، و التجري الاصطلاحي-هو موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب، و لولاه لما حكم العقل به، و لا توجه اللوم و الذم من العقلاء على مرتكب المعصيه، إذا هي مع التجرد عن هذا العنوان لا يترتب عليها شىء سوى الآثار الذاتيه، و تكون كالفعل المبعوض الواقع عن جهل و اضطرار، فالموجب لجواز العقاب ليس إلا الإقدام على ما نهى عنه، لا-وقوع المنهى عنه، فالتجري اصطلاحاً و إن لم يكن عنواناً قابلاً لأن يتعلق به النهى الشرعى، و يعدّ فاعله مرتكباً للحرام، و لكنه مشترك مع المعصيه الواقعيه فى المناط الذى يحكم لأجله باستحقاق العقاب، و هو القبح الفاعلى- على ما يعبر عنه-و هذا عنوان لا ينفك عن التجري أصلاً.

و منه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعلام (١)- دام فضله-«من أنّ الذى أوقع المدعى لقبح الفعل فى الشبهه، كون الفعل المذكور فى بعض الأحيان متّحداً مع بعض العناوين القبيحه كهتك احترام المولى، و الاستخفاف بأمره، و أمثال ذلك مما لا شبهه فى قبحه، و أنت خبير بأنّ اتّحاد الفعل المتجري به مع تلك العناوين ليس دائماً، لأننا نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة، لا مستخفاً بأمر المولى، و لا جاحداً لمولويته، بل غلبت عليه شقوته، كإقدام فسّاق المسلمين على المعصيه، و لا إشكال فى أنّ نفس الفعل المتجريّ به مع عدم اتّحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه أصلاً» (٢).

انتهى بلفظه. و قد علمت أنّ هذه العناوين ممّا لا- ينفك عن التجري و عن المعصيه الواقعيه، و أنها هي المناط فى استحقاق العاصي للعقاب كما أنّ العناوين المقابله لها من احترام أمر المولى و الانقياد له-بمعناه اللغوى-و نحوهما ممّا لا ينفك

ص: ٤٥٦

١- ١) هو الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي قدس سره.

٢- ٢) درر الفوائد ١٣: ٢-١٤.

عنها الانقياد الاصطلاحي و الإطاعه الواقعيه، و لولاه ما استحق ذلك عقابا، و لاهذا ثوابا، بل هما معنى الإطاعه و العصيان، و المناط في القرب و البعد، فالتجزي مصداق لهذه العناوين و محققها في الخارج، لا ملازم معها.

و منه يظهر استحاله الفرض العذبي فرضه، أعني المتجزي غير المستخف، إلا أن يريد من هذه العناوين ما يزيد على الحاصل منها بنفس التجري، و لا يناسب ذلك إلا الرد على من أراد تكفير المتجزي، لا الحكم عليه باستحقاق العقاب.

فتلخص أن التجري يشارك المعصيه الواقعيه فيما هو مناط القبح و استحقاق العقاب، و لا تزيد هي عليه إلا في ترتب المفسده الذاتيه و المبعوضيه التكوينيه عليها دونه، أعني القبح الفعلي، و قد عرفت بما لا زياده عليه أن المناط في الاستحقاق هي الجبهه الأولى لا الثانيه، و ان العقلاء لا يذمون العاصي إلا من جبهه القبح الفاعلي لا الفعلي، و قد نبه الشيخ الأعظم على قبح التجزي (1) ، و لكن جعله من جبهه كشفه عن سوء سريره المتجزي، و كونه في مقام الطغيان و المعصيه.

و يتجه عليه أن التجري مصداق للاستحقاق و نحوه، و أنه هو بالحمل الشائع، و هو موضوع لحكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب زياده على ما يستحقه من الملام على سوء السريره. و يرشدك إليه حكم الوجدان بالفرق الواضح بين من علم سوء سريره بإتيان ما يقطع بحرمة، و بين من علم منه ذلك بعلم الرمل مثلا، و بين حاله قبل الإتيان به و بين حاله بعده، و الذم في الأول متوجه على خلقه، و في الثاني على فعله، و شتان بين ذم الشخص و بين ذم الفعل.

فظهر أنه لا مناص للقائل باستحقاق العاصي العقاب عقلا عن القول

ص: ٤٥٧

(١ - ١) انظر فرائد الأصول: ٧.

به في التجزى أيضا.

نعم من (١) أنكر حكم العقل به حتى في المعصية، و جعل المصحح للعقاب جعل الوعيد على الحرام، فهو في سعه منه، إذ الوعيد مجعول على شرب الخمر لا على الماء.

هذا، و لا يذهب عنك أن الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب في الجملة، لا خصوص العقاب المقرّر لما قطع به، فلا يلزمنا القول باستحقاق العقاب على التجزى تعيين خصوص العقاب المقرّر لشرب الخمر مثلا، فمن الممكن أن لا يعاقب عقاب شرب الخمر في الآخرة، كما لا يحدّد حدّ شربها في الدنيا، و العقل بمعزل عن تعيين نوع العقاب و مقداره في المعصية الواقعيّة، فضلا عن غيرها، و هو فيهما تابع للجعل، و لكن لا شك في كونه تابعا لها في الشدّه الضعف، فالتجزى على الزنا بالمرأه الخليه أشدّ من التجزى بالقبله، و أضعف من التجزى على الزنا بالمحصنه.

كلامان لصاحب الفصول، و اعتراض الشيخ عليهما و الدفاع عنهما

يظهر من العلامه- العم- التفصيل في التجزى بين القطع بحرمه شىء غير واجب واقعا، و بين القطع بحرمه واجب غير مشروط بقصد القربه، فرجّح العقاب في الأول، و نفى البعد عن عدمه في الثانى مطلقا، أو في بعض الموارد نظر إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، لأنّ قبح التجزى ليس ذاتيا، بل هو بالوجوه و الاعتبار (٢).

ص: ٤٥٨

١- ١) و هو الأستاذ صاحب تشريح الأصول رحمه الله. (منه).

٢- ٢) الفصول الغرويّه: ٤٣١.

و أورد عليه الشيخ-طاب ثراه-بما حاصله:منع عدم كون قبح التجزى ذاتيا،بل هو ذاتي كالظلم،بل هو قسم منه،فيمتنع عروض الصفه المحسنه له،و مع تسليمه فلا شك في كونه مقتضيا له،فيبقى على قبحه ما لم يعرض له جهه محسنه و هي منتفيه في المقام (١). و قال أيضا:إنّ التجزى إذا صادف المعصيه الواقعيه تداخل عقابهما (٢).

و أورد عليه:بأنه لا وجه للتداخل،مع كون التجزى عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب،لأنه إن أراد وحده العقاب فهو ترجيح بلا مرجح،و إن أراد به عقابا زائدا على محض التجزى فهذا ليس تداخلا،لأنّ كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما (٣).

أقول:أما كلامه الأول فلو شئنا تفصيل القول فيه،لأفضى بنا إلى الإطاله،و يكفي أن نقول:إنّ المذى دعاه إلى هذا التفصيل هو الوجدان الحاكم بالفرق بين التجزى بترك ما كان حراما في الواقع و بين التجزى بغيره،كما يظهر من الأمثله الثلاثه (٤) التي ذكرها،و هذا ما جنح إليه الشيخ بنفسه،بل اعترف به،و قال قبل ما نقله عن (الفصول)بلا فصل،ما نصّه:

«الظاهر أنّ العقل يحكم بتساويهما-من صادف قطعه الواقع و من لم

ص: ٤٥٩

١-١) فرائد الأصول:٦.

٢-٢) الفصول الغرويّه:٨٧.

٣-٣) فرائد الأصول:٧.

٤-٤) الأمثله الثلاثه هي:١-لو اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل،فحسب أنه ذلك الكافر فتجزى و لم يقتله.

يصادف (١) - في استحقاق المذمه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريرته مع المولى، لا- في استحقاق المذمه على الفعل المقطوع بكونه معصيه.

و ربما يؤيد ذلك، أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبه العقاب بين من صادف قطعه الواقع و بين من لم يصادف، إلا أن يقال: إن ذلك إنما هو في المبغوضات العقلانيه، من حيث إن زياده العقاب لأجل التشفّي المستحيل في حق الحكيم تعالى» ثم أمر بالتأمل (٢).

و ذكر أصحابه الشارحون لكلامه في وجه التأمل: إنه لبقاء اختلاف مرتبهالذم مع قطع النظر عن جهه التشفّي (٣).

فإذا كان- طاب ثراه- يجد من نفسه الفرق المذكور، و لا يجزم بكونه لأجل التشفّي، فلا يعقل أن يكون له وجه سوى مدخليه الفعل المتجرى به في قبح التجري و عقابه، و ظاهر لدى كل متأمل منصف أن ذلك يستلزم ما ذكره صاحب الفصول لزوماً بينا، إذ يستحيل التساوى مع تفاوت ماله مدخليه فيه، فلا بد أن يتفاوت التجري باختلاف المتجرى به، و يتم ما نقلنا من كلامه و ما حذفناه، كقوله:

«و يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعيه أشد منه في مباحاتها، و هو فيها أشد منه في مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفاً و شدها كالمكروهات، و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعيه ما هو الأقوى من جهاته و جهات التجري» (٤).

و أما ما ذكره من كون قبح التجري ذاتياً (٥)، فلا ينافي ذلك، لأن المراد

ص: ٤٦٠

١- ١) ما بين الشرطتين من المصنف رحمه الله.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٥-٦.

٣- ٣) منهم: الشيخ محمد حسن الآشتياني- قدس سره- في بحر الفوائد: ٢٢.

٤- ٤) الفصول الغرويّه: ٤٣٢.

٥- ٥) يعنى الشيخ الأنصارى قدس سره. انظر فرائد الأصول: ٦.

ليس كون التجري على قسمين، فمنه قبيح، ومنه غير قبيح حتى يتوجه عليه أنّ التجري قبيح ذاتا، ولا- أقلّ من كونه مقتضيا للقبح، بل المراد أنّ الفعل المتجري به يجتمع فيه عنوانان: قبيح وهو التجري، وحسن وهو الصلاح الواقعي فيقع بينهما الكسر والانكسار على ما هو المطرد في سائر الموارد، وهذا هو مبنى اعتراضه على تعدد العقاب، فالتجري بما هو تجري قبيح ذاتا لم يتغير عما كان عليه، وإنما عرض للفعل عنوان آخر مزاحم لجهه التجري، فكان اللازم منه ما عرفت.

و أما تداخل العقابين، فلا شك أنّ من العناوين المبغوضه ما يكون مقدّمه لما هو أشدّ مبغوضيه وقبحا، فعلى تقدير ترتبه عليها لا يلاحظ إلا- بلحاظ المقدّميه المحضه، ولا يوصف إلا بالحرمة الغريبه، ويكون مبغوضيتها و عقابها مندكّين فيه و يندمجان فيه اندماج الضعيف في الشديد، فلا يعدّان إلا فعلا واحدا، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذ بنفسها، وتعدّ مبغوضا مستقلا يترتب عليها ما أعدّها من العقاب.

و هذا أمر وجداني له نظائر كثيره في العرف و الشرع، فمن زنى بامرأه لا يحكم عليه باللحاظ الأولى إلا بارتكاب كبيره واحده و إن سبقه مس العوره منها ونحوه، ولا يقام عليه إلا حدّ واحد، بخلاف ما إذا لم يترتب عليه، فإن المس و غيره من المقدمات و اللوازم المحرّمه يعاقب عليها و يعزّر، ولا يجمع عليه- في صورته ترتب الفعل- بين الحدّ و التعزير.

و مثله: قتل المؤمن بالسيف، إذ لا- معنى له إلا- جرحه جرحا يفضى إلى إفاظه (1) نفسه، فمن ارتكب ذلك فلا- يقتصّ منه إلا للنفس و إن أخذت منه الديه فلا يؤخذ منه إلا ديه واحده، ولا يتوب إلا عن ذنب واحد، ولا يترتب عليه أثر

ص: ٤٦١

١- ١) فاظت نفسه: خرجت روحه. الصحاح ١١٧٦: ٣ (فيظ).

تعدّد المعصيه لو فرض وجود أثر له، وكذلك كل مرتبه من مراتب الجرح، بالنسبه إلى ما قبلها من الحارصه (١)، و الداميه (٢)، و الجائفه (٣)، إذ كل لاحقه منها لا توجد إلا بما قبلها، و لا يؤخذ من الثالثه ثلاث ديات، و لا من الثانيه ديتان، و لا يبعد أن يكون العقاب الأخرى أيضا كذلك، و هكذا فليكن الحال فى التجزى، بل الأمر فيه أوضح، و حيث إنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها إلا بالتجزى و لا ينفك عنه اكتفى فى العقاب عليه بالعقاب عليها و إن كان العقاب أهون، لو فرض محالا- إمكان الافتراق بينهما، كما أنّ الأمر كذلك لو أمكن الزنا بلا مسّ، و القتل بلا جرح.

و كلامه رحمه الله فى (التنبه الرابع) من تنبيهات بحث (مقدمها الواجب) كالصريح فيما بيناه، حيث عبّر بعد المعصيتين معصيه واحده، فقال ما لفظه:

«التحقيق أنّ التجزى على المعصيه معصيه أيضا لكنه إن صادفها تداخلا، و عدّا معصيه واحده» (٤).

فتراه لم يحكم بتداخل العقابين إلا- لتداخل المعصيتين، و إن كانت المعصيتان معصيه واحده فلا بدّ أن يكون العقابان عقابا واحدا، و هذا المعنى الوجدانى لا يمكن التعبير عنه بأحسن ممّا قال، و من وجد أحسن منه فله الإذن فى أن يعبر عنه إن شاء.

و مثل هذا موجود فى الطاعات أيضا، فالصلاه مركبه من الأجزاء

ص: ٤٦٢

١- ١) الحارصه: الشجه التى تشق الجلد قليلا. الصحاح ٣: ١٠٣٢ (حرص).

٢- ٢) الداميه: الشجه التى تدمى و لا تسيل. الصحاح ٦: ٢٣٤١ (دما).

٣- ٣) الجائفه: الطعنه التى تبلغ الجوف. الصحاح ٤: ١٣٣٩ (جوف).

٤- ٤) الفصول الغرويّه: ٨٧.

الواجبه (١) من سجود و قراءه، و ليست إلا- إطاعه واحده، فليكن الانقياد المقابل للتجرى مثله، و هذا مراد هذا الإمام و إن قال الشيخ طاب ثراه: «و لم يعلم معنى محصّلا لهذا الكلام» (٢).

و لكن هذا كلّ بناء على ما يذهب إليه من معارضه الجبه الواقعيه مع الجبه الظاهريه-على ما عبّر به (٣)- و وجود ملا-كين للعقاب، و لكنه خلاف ماحقّقناه من أنّ المناط فى القبح و العقاب ليس إلا أمر واحد مشترك بين التجرى و المعصيه، أعنى التجرى اللغوى، و لا تزيد عليه إلا بالقبح الفعلى الذى لا يناطبه قبح و لا ذمّ، و ما قتل ولد المولى الحكيم بسيف عبده إلا كموته حتف أنفه إذالم يكن بتجرّ منه و إقدام على قتله.

و لا يختص ما ذكرناه بالتجرى المصطلح عليه، بل يشمل كلّ فعل وجدفيه عنوانان: الاجترأ و الإقدام على المخالفه نحو الإتيان بمقدمات الحرام بقصد ترتبه عليها و إن لم يتمكن منه كما فى (الفصول) (٤) و قد حكموا بالحرمةعلى ما يشبه هذا الباب و إن لم يكن داخلا فيه، كالإقرار بالمعصيه قبل التوبه لأنه إظهار للجراً على الحرام، و عدم الاكترأ به.

و أما قصد المعصيه و إن كان من أقسامه بحسب الواقع و لكن القصد ليس من الأفعال الخارجيه التى هى الموضوعات لمعظم الأحكام الشرعيه، بل هو فعل قلبى من شأنه تصحيح العقاب أو الثواب على الأفعال، فلا يلاحظ معها إلا لحاظا آليا يفنى فيها فناء التجرى و الانقياد فى المعصيه و الطاعه، و يستقلّ بنفسه

ص: ٤٦٣

١- ١) ورد فى الأصل: المستحبّه. و ما أثبتناه يقتضيه السياق.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٧.

٣- ٣) الفصول الغرويّه: ٤٣١.

٤- ٤) الفصول الغرويّه: ٤٣١.

إذا تجرّد عنها، و يكون مشمولاً لما ورد من أنّ «فيه المؤمن خير من عمله» (١) إذا كان قصد الطاعة، ولأخبار (٢) العفو إذا كان قصد المعصية، إمّا مطلقاً أو على أحد وجوه التفصيل المفصّله في (الرساله) (٣) وغيرها.

و الشيخ الأستاذ بعد ما حكم على التجرّي بما حكمنا عليه، جعل العقاب على القصد خاصه، لظنّه أنّ العنوان الجامع بين التجرّي و المعصيه لا يكون اختيارياً، مصرّحاً بأنّ من شرب الماء باعتقاد الخمريه لم يصدر منه ما قصده، و ما قصده لم يصدر منه.

ثم أورد على نفسه بأنه يلزم استحقاق العاصي أزيد من عقاب واحد، بل عقوبات على نفس الفعل و الاختياري من المقدمات، و لا استحقاق في معصيه واحده إلاّ عقوبه واحده. و أجاب عنه بأنّ تعدّد العقوبه يكون بتعدّد إظهار العصيان، و ليس في كل واحد من المعصيه و التجرّي بمجرّد القصد أو مع العمل إلاّ إظهار واحد و ان اختلف ما به الإظهار طولاً و قصرًا، و قاسه بشرب قدح من الخمر، بحيث يعدّ شرباً واحداً، مدّعياً أنّه كشرب جرعه منها (٤).

أقول: لا- يخفى على المتأمّل عدم توقّف البيان العذّي اخترناه على كون الجامع بين التجرّي و المعصيه اختيارياً، و مع الغضّ عنه فمن الواضح أنّ شرب المائع بعنوانه فعل اختياري قصده الشارب و قد وقع ما قصده، و لهذا يترتب عليه آثاره، فيفطر به الصوم، و يبطل به الصلاه، و يحث به النذر، و كذا في أمثال هذا المثل، كمن قتل مؤمناً باعتقاد أنه زيد فبان أنه عمرو، و نظر إلى أجنبيّه قاطعاً

ص: ٤٦٤

١- (١) أصول الكافي ٢: ٦٩-٢.

٢- (٢) انظر الكافي ٢: ٣١٣، باب من يهّم بالحسنه أو السيئه.

٣- (٣) انظر فرائد الأصول: ٧-٨.

٤- (٤) حاشيه فرائد الأصول: ١٣ و ١٥.

بأنها هند و ظهر أنها أختها.

و ما تداول عند الفقهاء و استدللّ به (ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع) فهو أجنبي عن المقام، و له موارد لا ترتبط به أصلا، و ما كان مثل هذا يخفى على أستاذ مثله، و لعلّ وراء ما فهمنا من كلامه أمر غفلنا عنه.

و حمل صاحبنا العلامة -أدام الله أيامه- هذا الكلام على محمل بعيد فقال ما بعضه بلفظه: «إنّ كلّ عنوان يكون ملتفتا إليه حال إيجاده، و كان بحيث يقدر على تركه يصير اختياريا و إن لم يكن موردا للغرض الأصلي، مثلا لو شرب الخمر -مع العلم بكونه خمرا- لا لأنه خمرا، بل لأنه مائع بارد، يصح أن يعاقب عليه، لأنه شرب الخمر اختياريا و إن لم يكن كونه خمرا داعيا له، و محرّكا له على الشرب لأنه يكفى في كون شرب الخمر اختياريا صلاحية كون الخمرية رادعاه، و كونه قادرا على تركه.

و نظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة إلى الجامع، فإنّ من شرب مائعا باعتقاد أنه خمر يعلم بأنّ هذا مصداق لشرب المائع و يقدر على تركه، فكيف يحكم بعدم كون شرب المائع اختياريا له؟! فإنّ خصّ العنوان الموجود اختياريا بما كان محطّا للإرادة الأصليه للفاعل، فاللازم أن يحكم في المثال المذكورنا بعدم كون شرب الخمر اختياريا لعدم تعلق الإرادة الأصليه بعنوان الخمر كما هو المفروض، و لا -أظنّ أحدا يلتزم به، و إن اكتفى في كون العنوان اختياريا بمجرد كونه معلوما و ملتفتا إليه حين الإيجاد بحيث يصلح لأن يكون رادعا له، فحكمه بعدم كون الجامع فيما نحن فيه -أعنى شرب المائع- اختياريا لا وجه له» (1) انتهى.

و لا أرى في كلام الأستاذ عينا و لا أثرا لما حمّله عليه، و أين قوله: ما وقع لم

ص: ٤٦٥

يقصد، من وقوع المقصود من غير أن يكون الداعى إليه عنوان الحرام؟ و أما ما أورده على نفسه من تعدد العقاب فهو فى مسأله التجزى ساقطن أصله، على أصله أعنى عدم اختياريه الفعل الذى لأجله قصر العقاب على القصد، و مع الغض عنه فما ذكره فى الجواب لا يقوم بعبء دفعه.

و قياسه بشرب الكأس من الخمر و الجرعه منها، قياس مع الفارق، لأن القصد يباين الفعل بحسب الذات و المحلّ و الرتبة، إذ القصد من قبيل الإراده، و موطنه القلب، و هو متقدّم على الفعل الذى هو حركه الأعضاء فى الخارج تقدّم العله على المعلول، و أين هذا من الفعل الواحد المستمر؟ فكيف لا توجب هذه الفروق الظاهره تعدد المظهر و يوجه مجرد الفصل بين الجرعات؟! فلا مناص له إلاّ الالتزام بتعدد العقاب، أو جعله على أحدهما، أو الإذعان بمذهب صاحب الفصول من تداخل العقابين (1)، و هو أهون الثلاثه، على شدّه إنكاره له. ثم إنّ ما أرسله إرسال الأصول الموضوعه من مساواه شرب قدح من الخمر مع جرعه منها، ينبغى أن يكون المراد مساواتهما فى عدم صدق التعدد، و ما يترتب عليه من الآثار فقط، إذ المفسده فى الفرد الطويل أكثر فالنهي أكد، فالاستحقاق أشدّ، إذ غصب الدار ساعه واحده لا يساوى غصبها سنه مستمرّه، بل غصبها أضعاف الساعه متفرقا لا يساوى نصف السنه، و كذا الحال فى التجزى، و شتان بين مشتغل به طول النهار و بين مشغول به بعض ساعه منه، و الوصل و الفصل و إن أوجبا صدق الوحده و التعدد عرفا فحاشا أن يوجبا اختلافا فى حكم العقل، و إذن لا يبقى إلاّ التعبير فى أحدهما بتعدد العقاب، و فى الآخر بأشدّيته، و المعانى لا تختلف باختلاف الألفاظ.

و اعلم أنّ التجزى لا يختص بالقطع التفصيلي، بل يجرى حكمه فى العلم

ص: ٤٦٦

الإجمالي، بل في الاحتمال فضلا عن الشك و الظن.

و الضابط: كل إقدام لا- يؤمن فيه الوقوع في الحرام المنجز، فمن ارتكب أحد أطراف العلم الإجمالي يكون متجربا، مرددا أمره بحسب الواقع بين التجري الاصطلاحي و الحرام الواقعي، و كذلك الحال في الإقدام مع الشك و صاحبيه في مورد يجب فيه الاحتياط، و الحكم في الجميع ما سمعته، و لكنه يختلف شدة و ضعفا مع اتحاد المتجري به دائما، فالتجري مع الشك أقوى منه مع الاحتمال، و أضعف من الظن، و لكنه يختلف إذا قست المحرمات بعضها ببعض، فالتجري بالإقدام الاحتمالي على قتل المؤمن أشد من الإقدام الظني على قتل حيوان محترم، و هو بالإقدام مع الشك على و طء المحصنه أشد من الإقدام على و طء الحليله الحائض ظنا، و الوجه فيه ظاهر على نحو الكليه و إن كان الحكم في كثير من جزئيات الموارد لا يظهر إلا للضليع في الفن، الخبير بمصالح الأحكام، و من لك بمثله كله؟

الانقياد

و قد عرفت أنه إتيان غير المأمور به مع القطع بأنه مأمور به، فهو عكس التجري، و يظهر الحكم في أقسامه مما سمعته، و قد دلّ السمع-موافقا لحكم العقل-على ترتب الثواب عليه، كما يظهر من بعض أخبار النبي و غيره، بل و دلّ عليه بمعناه الأعم، كقوله تعالى: و من يخرج من بيته مهاجراً إلى الله (١) الآية، إلى غير ذلك مما ورد في ظواهر الكتاب و السنه في موارد مختلفه.

القسمان الأخيران

أما الأول منهما، أعنى إتيان الحرام مع القطع بأنه حرام آخر، فله أقسام

ص: ٤٦٧

شئى، و يختلف باختلافها الحكم، لأن كلاً من المعصية الواقعة و المتجرى بها إيماناً يكون مساوياً مع الآخر أو مختلفاً معه شدّة و ضعفاً، و أيضاً قد يترتب على أحدهما أو على كليهما أثر دنيوى من حدّ أو كفاره و نحوهما، و قد لا يترتب عليهما سوى العقاب الأخرى.

فإن تساويها فلا إشكال فى ترتب العقاب المشترك و استحقاق المتجرى له، فمن أكل لحماً باعتقاد أنه لحم الخنزير، فبان أنه لحم الكلب، أو حنث النذر بزعمه فبان أنه خالف العهد، فقد أكل ذلك لحم حيوان نجس عامداً، فيعاقب عليه كما فى صورته إصابه القطع، و هذا ترك واجباً يعلم أنّ عليه كفّاره شهر رمضان-على أحد الأقوال- فيلزمه الكفاره، و هذا بحسب الواقع قسم من المعصية الواقعيّة، إذ هو إقدام على حرام قصده بعنوانه الجامع، و وقع ما قصده، و لا كلام فيه إلا ما سمعته عن الأستاذ-طاب ثراه- من عدم كون الجامع اختيارياً (1)، و قد عرفت الكلام عليه مع بعض الأمثلة له.

و إن اختلفا، فلا شك فى أنّ قبح التجزى و الذمّ عليه يتبعان ما زعمه القاطع لا الواقع، فارتكاب الصغيره باعتقاد أنها كبيره أشد تجزياً من ارتكاب الكبيره باعتقاد أنها صغيره. و أما الآثار الجعليه، فإن لم يكن العصيان ملحوظاً فيها أصلاً كالضمان فلا شك فى أنه يتبع الواقع، فمن أتلف على حرّ عبده الذى لا يعرف قيمته أو أخطأ فى قيمته، فهو يضمن قيمته الواقعيّة، و كذا إذا اعتقد فى مائع أنّه خمر لذمّى فبان أنه خلّ لمسلم.

و إن كان ملحوظاً فيها كأبواب الحدود و الكفّارات، كما لو وطئ زوجته الحائض فى أول الحيض باعتقاد أنه الوسط أو العكس، فإن كان المأتى به الأقل

ص: ٤٦٨

١- (١) انظر حاشيه فرائد الأصول: ١٣.

فالظاهر عدم وجوب الأكثر عليه لعدم تحقّق الذي جعله الشارع موضوعاً للكفّاره الأكثر، كما أنّ من الظاهر وجوب الأقل عليه، لأن الأقل المأخوذ بلا شرط داخل في الأكثر، وكذا يعزّر من ارتكب من أجنبيّه ما يوجب التعزير معتقداً أنه ارتكب منها موجب الحد.

وإن كان المأتمى به هو الأكثر، فإن كان التجزى بغير القطع، وكان الإقدام مع احتمالها فلا يبعد الحكم بترتب أثر الأكثر عليه، لأنه إقدام على المعصية الواقعية بلا مؤمن من تبعه التكليف، فيقتصّ ممّن تعمّد قتل إنسان يشكّ في أنه مسلم أو ذمّي فبان أنه مسلم أو علم بإسلامه و شكّ في كونه ذكراً أو أنثى، بل لا- يبعد أن يكون الحال كذلك في العقاب المعين، لأنه ارتكب كبيره بلا مؤمن عقلي أو شرعي إلا- أن يقال: كما أنه يقبح العقاب على أصل التكليف بلا- بيان يقبح كذلك مع عدم بيان أشدّيه العقاب، فإذا تردّد الحرام بين الكبيره والصغيره فلا يجوز أن يعاقب عقاب الكبيره بلا بيان أنها كبيره، ولل كلام تتمه تقف عليها إن شاء الله.

و منه يظهر الإشكال في صورته القطع بأنه الأقل.

و إذا كان الأثران مختلفين في النوع، كما لو زنى بامرأه قاطعاً بأنها ليست من محارمه، فبان أنها أخته، أو العكس فالمسألة في غايه الإشكال، إذ لا يمكن القول بأنّ حدّه الجلد لعدم صدور موجه منه، ولا القول بأنّ حدّه القتل لعدم قصده لموجهه و عدم وقوعه باختياره، ولا أظن فقيهاً- بين سمع الأرض و بصرها- يلتزم بسقوط الحدّ عنه أصلاً، أو يعيّن عليه حدّاً آخر خارجاً عن الحدّين.

و إن رام أحد نفى البعد عن الأول منهما نظراً إلى قاعده درء الحدّ بالشبهه، فقد أخطأ المرمى، و لم يعرف مورد تلك القاعده، و إن قال أحد بالثاني منهما فقد تقوّل على الدين، و قال فيه بغير علم و لا برهان.

و قد ذكرت- و الشىء بالشىء يذكر- مسأله ألقاها خالى العلامة السيد

الصدر-طاب ثراه-على علماء النجف،فاختلف أقوالهم فيه،و هي أنّ رجلا صام قضاء يوم من شهر رمضان في يوم الشك من شعبان،وأفطر بعد الظهر،ثم ظهر أنه مستهلّ الشهر،لا- يمكن أن يقال بوجوب كفّاره إفتار القضاء عليه لعدم وقوعه في شهر رمضان،ولا بوجوب كفّاره الأداء عليه،لعدم تنجّز التكليف به عليه،ولا سبيل إلى الالتزام بعدم الكفّاره عليه مطلقا لأنه مقدم على إفتار صوم يعلم بوجوب الكفّاره على إفتاره.

و بالتأمل فيما ذكرنا في هذه الأقسام يظهر الحال في القسم الآخر و هو ما إذا كان الأثر مترتبا على أحد الأمرين من التجري و المعصية،كما لو سرق زاعما أنه من غير الحرز فبان أنه منه،و الأوجه أنه من قبيل الأثرين المختلفين لأنّ لكلّ منهما أثرين مختلفين من التعزير و القطع،أو العكس في وجهه،أو أفطر يوما بزعم أنه من شهر رمضان،فبان أنه صوم كفّاره النوم عن صلاة العشاء.

هذا،و لا يخفى أنّ ما ذكرناه مع غضّ النظر عن الخصوصيات التي قد تستفاد من الدليل لبعض الأقسام المتقدّمة أو أمثلتها كما لو قيل بأنّ العلم بالإحصان أو المحرمية مأخوذ في موضوع حكمى القتل و الرجم،و نحو ذلك.

و قد استقرّب أحد أصدقائنا من أعلام العصر-دام بقاءه-أنّ الحدّ في المثالين هو الجلد،لأنه الحدّ العام المجعول للزنا،و إنما خرج منه الزنا بمعلوما لإحصان و المحرمية،و لا يكون من باب التمسك بالعامّ بالشبهه المصداقيه.

و قد أصاب في ذلك و وجهه ظاهر،و إنما الإشكال أولا في استفاده كون الجلد هو الحدّ العام،و ثانيا في استفاده كون العلم جزءا للموضوع في غيره.

و هنا قسم آخر يناسب هذه الأقسام و إن لم يكن من بابها،و هو أن يقدم على فعل يكون مصداقا لعنوانين أو أكثر من المحرّمات و لا يعلم إلا بعضها،كالمالو علم خمريّه مائع و لم يعلم أنّها مغصوبه من الدّمى،و هي في آنيه من الذهب.

قد يقال فيه:إنّ قيام الحجّ على الحرمة-و لو في الجملة-كاف في صحّه

العقاب على الجميع، نظير ما مرّ في الإقدام على الحرام المرّد بين الكبير هو الصغيره.

و الظاهر خلافه لأنه و إن كان بعنوان أنه خمر معلوما، ولكنه بعنوان أنه مغصوب، و أنه في آنيه الذهب مشكوك، فيكون من هاتين الجهتين شبهه بدويهجري فيها الأصل، و لا يكفي قيام الحجه على جهه في صحّه العقاب على غيرها من الجهات.

و ممّا ذكرنا في التجزّي يظهر الحال في الانقياد، لأنه على العكس منه، و إن وجد فرق طفيف في بعض الجزئيات فالاعتماد فيه على فطانه المطالع.

و أقول، لا مفتخرا بل معتذرا: إنى لم أجد أحدا تعرّض لهذين القسمين، حتى أبني القول على أساسه و أستضىء بنبراسه، و في مثله مظنه نبوه الفكر و كبوه القلم، فالرجاء ممّن عثر على خطأ فيما ذكرته الصّحح، ثم الإصلاح.

القطع المأخوذ في الحكم

لا يعقل أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم للزوم الدور، و لا في مثله أو ضده إذا كانا في رتبه واحده، للزوم المحالين من اجتماع المثليين أو الضدّين، و أمّا أخذه في مرتبه متأخره فلا يلزم فيه شىء منهما، و قد مرّ بك إجماله، و يأتيك تفصيله إن شاء الله.

هذا، و قد عرفت أنّ اعتبار القطع قد يكون باعتبار أنه صفة نفسيه كالحبّ و البغض، و قد يكون باعتبار أنه كاشف معتبر عن الواقع، و على كلّ منهما قد يعتبر على نحو كونه تمام الموضوع، و قد يعتبر على أنه جزء له، فالأقسام - على ما يقال - أربعة و إن كنت في ريب من إمكان بعضها، كالمأخوذ على نحو تمام الموضوع على وجه الطريقيه، لأنه إذا لم يكن للمقطوع به دخل في الحكم فما معنى الطريق إليه؟ بل إمكان المأخوذ جزءا للموضوع من هذا القسم أيضا

لا يخلو من تأمل، إلا أن يكون المراد: أنّ الحكم للواقع فقط، لكن بقيد الانكشاف، كما كان يعبر السيد الأستاذ (١) طاب ثراه.

ما تقوم الإمارات مقام القطع من هذه الأقسام

أقصى ما تدلّ عليه أدلّه اعتبار الطرق و الإمارات تنزيل الكاشف الناقص منزله الكاشف التام، أو تنزيل المنكشف بها منزله المنكشف به، أو تدلّ على كونها طريقاً تعبدياً إلى واقع تعبدى، إلى غير ذلك من العبارات المؤدّيه إلى معنى واحد فهي -إذن- مقصوره على ملاحظه القطع باعتبار كشفه عن الواقع، فتقوم مقام الطريقي المحض، و لا تقوم مقام الموضوعى المحض الذى لم يلحظ فيه جهه الكشف أصلاً، و تنزيل غيره منزلته و إن كان ممكناً، و لكنه يكون على نحو إعطاء حكم موضوع لموضوع آخر كقوله عليه السلام: (الطواف بالبيت صلاه) (٢) و أين هذا من أدلّه حجّيه الطرق التى لا -مفاد لها إلا- إثبات الحكم لمتعلّقها لا لموضوع آخر؟ و أما الطريقي الموضوعى، أعنى المأخوذ على جهه الكشف، فلا مانع من قيامها مقامه، على ما صرّح به الشيخ (٣) و أورد عليه فى (الحاشيه) بأنّ ذلك يوجب الجمع بين اللحاظين: الآلى و الاستقلالى (٤)، و بيّنه فى (الكفايه) بقوله:

«إنّ الدليل الدالّ على إلغاء احتمال الخلاف لا يكاد يكفى إلاّ بأحد التنزيلين حيث لا بدّ فى كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما فى أحدهما آلى، و فى الآخر استقلالى، بداهه أنّ النّظر فى حجّيته و تنزيله منزله

ص: ٤٧٢

١- ١) هو السيد محمد الفشاركى قدس سرّه.

٢- ٢) سنن الدارمى ٢: ٤٤، سنن البيهقى ٥: ٨٥ و ٨٧، كنز العمال ٥: ٤٩-٥-١٢٠٠٢.

٣- ٣) فرائد الأصول: ٤.

٤- ٤) حاشيه فرائد الأصول: ٧.

القطع فى طرئقته فى الحقيقه إلى الواقع و مؤدى الطريق، و فى كونه بمنزله فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما» (١) انتهى.

و على مذهبه من عدم جواز إرادته معينين من استعمال واحد (٢)، لا يتوقف عدم الجواز على كون أحدهما استقلاليا و الآخر آليا، بل يكفى لزوم تنزيلين و إن كانا من نوع واحد. ثم أقول: بل يلزم تنزيل ثالث، و هو تنزيل القطع بالموضوع التعبدى منزله القطع بالموضوع الواقعى، إذ لا شك فى أن القطع يختلف باختلاف متعلقه القطع المأخوذ موضوعا هو المتعلق بالخمير الواقعى- مثلا- لا التعبدى فلا بد من تنزيل آخر.

و ربما يجاب عنه بأن دليل حججه الأماره يثبت الواقع تعبدى، و الجزء الآخر أعنى الطريق المعتبر ثابت بالوجدان، فىكون الحال فيه كالحال فى سائر الموارد التى تثبت فيها الموضوعات المركبه بعضها بالوجدان، و بعضها بالتعبد.

و هذا إن تم- على تأمل فيه- لا- يفى إلا- بالتخلص عن الإشكال الأول، و يكون بمعزل عن الإشكال الثانى، إذ كون هذا الطريق المعتبر متعلقا بنفس الموضوع المأخوذ فى الحكم مما لا يثبت وجدان أو تعبد، و قد صعب أمر هذا الإشكال على القوم، و أعياهم أمره، حتى أن الأستاذ و إن ذكر فى الحاشيه (٣) وجهها لتوجيهه، و لكنه ظهر له ما فيه من الخلل، فرجع عنه فى (الكفايه) و جزم بعدم إمكانه (٤).

و إنى أرى السبيل إلى حلّه واضحا بعد ما اتضح فى محله من ثبوت جميع

ص: ٤٧٣

١- ١) كفايه الأصول: ٢٦٤.

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٦.

٣- ٣) حاشيه فرائد الأصول: ٧-٨.

٤- ٤) كفايه الأصول: ٢٦٤.

لوازم الطرق و حجيتها حتى المثبته منها، و لا- ملازمه أجلي و أبين من الملازمه بين الطريق و بين كون مؤداه الواقع، بل لا معنى لجعل الطريق و التعبد به إلا ذلك.

نعم يشكل ذلك بادئ بدء في مثل الاستصحاب الذي ثبت في محله عدم ثبوت أصوله المثبته.

و لكن لا يخفى أن من التنزيل الواحد ما ينحل إلى تنزيلات متعدده بمعنى أن عناوينه تختلف باعتبار ما يضاف إليه، كاستصحاب الزوجيه بين زيدو هند، فإنه بإضافته إليه يكون زوجها، و بإضافته إليها تكون زوجته، و تكون أختها أخت الزوجه، و هكذا.

و لو شئت قلت: كما أن لوازم الماهيات في التكوينيّات و إضافتها تكون مجعوله بجعل تلك الماهيات، فكذلك الأمر في التشريعيّات، فتكون لوازمها التي لا تكاد تنفك عنها عقلا أو عرفا مجعوله و منزله بنفس جعلها و تنزيلها، و يأتي له مزيد بيان إن شاء الله في مبحث الاستصحاب.

ص: ٤٧٤

و الكلام عليه يقع فى مواضع:

أولها: فى كفايته فى تنجز التكليف و ثبوته.

و ثانيها: فى كفايته فى مقام الامتثال. و ثالثها: فى لزوم الالتزام به، و عدم جواز المخالفه للتراميه.

أما الأول، فقد عرفت أنّ العلم لا يعقل فيه الإجمال، و أنّ الإجمال لا يكون إلّا فى متعلّقه، و عرفت أيضا أنّ العقل لا يفرّق فيما للعلم من الآثار بين تعيّن متعلّقه و إجماله، و أنّ الخمر المعلوم وجوده-مثلا- فى أحد إناءين كالمعلوم وجوده فى إناء واحد.

نعم لا بد من تفصيل القول فى بيان شرائط تنجز التكليف به و ما فيه من الأقوال و ما يترتب عليه من الفروع، و تعرف إن شاء الله جميع ذلك فى مبحث البراءة و الاشتغال.

و أما الثانى، و هو كفايته فى مقام الامتثال فينبغى القطع بها حتى فى التعيّدات و مع التمكن من العلم التفصيلى و إن استلزم التكرار، فضلا عن التوضيحيات، و عمّا لم يتمكن من العلم التفصيلى و لم يستلزم التكرار، و ذلك لأنّ الأمر لا يقتضى إلّا إتيان متعلّقه بجميع أجزائه و شروطه، و المفروض إتيان المكلف به كذلك، و الحكم فى مقام الامتثال للعقل وحده، و لا فرق عنده بين إتيان فعل واحد يعلم بأنه مصداق المأمور به، و بين إتيانه بفعلين يعلم بأن أحدهما هو المصداق له، و العلم بالفراغ الذى يحكم به حاصل هنا حصوله فى غيره.

و ما دعا الشيخ الأعظم إلى إطاله الكلام فيه (1) -على وضوحه- إلّا

ص: ٤٧٥

ذهاب جماعه إلى عدم كفايته، و ما دعا هؤلاء إلا اعتبارهم الوجه و التميز الذين ادعى بعض مشايخنا القطع بعدم اعتبارهما، و هو غير مجازف فيما ادعاه.

و احتمال كون التعيين دخيلا في الفرض فلا يمكن التمسك في نفيه (١) بإطلاق الدليل، فيه بعد الغض عن إمكان دعوى القطع أيضا على عدم اعتباره، ان أصله البراءه جاريه فيه، و كافيه لدفعه، و قد سبق بيانه في مبحث المقدمه.

و قد يستدل على عدم كفايته تاره بدعوى الإجماع-الممنوع وجوده أولا- و حجيته ثانيا- و تاره بأن العقلاء لا يعدون ذلك إطاعه، بل لا يرونه إلا لعبا بأمر المولى.

و فيه: أن ذلك فريه على العقلاء، و حاشاهم من الفرق في حصول الامتثال بين من أتى بشيء واحد يعلم أنه المأمور به و بين من أتى بشيئين يعلم أنه أحدهما، و إن خطأه من جهه اللغويه، و لا يكون ذلك إلا مع الغرض العقلائي، و إلا فلا تخطئه و لا عتاب.

و منه يظهر الجواب عن دعوى كون سيرتهم على خلافه، إذ هي مع وجود الغرض ممنوعه، و مع عدمه فهي مستنده إلى اللغويه لا إلى البطلان، و لو سلم أنه يعدّ لاعبا، فما هو إلا لعبا في طريق الامتثال لا في نفس الامتثال، و مثله لا ينافي حصول الإطاعه.

فاستبان من ذلك جواز الاحتياط مع التمكّن من الظن التفصيليّ المعتبر-الظن الخاصّ- و أنه هو الأولى و الأحسن، كما أوضحه الشيخ الأ-عظم، و لكن ذكر أثناء كلامه لزوم تقديم المظنون على غيره (٢)، و جرى هو و أصحابه على ذلك في رسائلهم العمليّه، فتراهم يحكمون بتقديم القصر على التمام أو العكس، حيث

ص: ٤٧٦

١- ١) أي: نفى الاحتمال.

٢- ٢) فرائد الأصول: ١٦.

كان الفتوى على أحد الأمرين من القصر أو التمام و لم يظهر لى بعد وجه له.

و أقصى ما يقال: إنَّ مع تقديم المظنون على المحتمل يعلم بوجود الأمر الواقعي، فيأتي به قاصدا امتثال الأمر المعلوم، بخلاف ما لو قدّم غيره، وفيه ما لا يخفى.

و أما الثالث، و هو وجوب الالتزام و حرمة المخالفه الالتزاميه، فالقائل بوجوب الالتزام بالحكم إن أراد وجوب الالتزام بالحكم الواقعي إجمالا و الإذعان له بما هو عليه، فهذا أمر يجب الإذعان به، و لا يجوز إنكاره لأن لازم التدبّين بالشريعة التسليم لما فيها من الأحكام. و إن أراد الالتزام بشخص الحكم الواقعي، فهو على إطلاقه تكليف بغير المقدور.

و إن أراد لزوم التدبّين بأحد الحكمين من الوجوب و التحريم على سبيل الخبرين المتعارضين، فهو أمر ممكن في نفسه، و قياس المقام بالخبرين، فاسد لعدم تنقيح المناط و وجود الفارق.

و بالجمله، لا- دليل على لزوم الالتزام بأى معنى كان، بل لا مانع من الالتزام بحكم آخر في مورد الشك كالإباحه لدى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، إذ الالتزام بالحكم الواقعي لا ينافى الالتزام بغيره في مرحله الظاهر، فلا تنافى بين الالتزامين، كما أنه لا منافاه بين الحكمين على ما ستعرف قريبا إن شاء الله.

و اعلم أنّ الالتزام معنى يدركه الوجدان، و يضيق عنه نطاق البيان، و تختلف أسماؤه باختلاف الموارد، كعقد القلب على شىء، و البناء عليه، و الانتحال له، و لعلّ منه التجزّم المذى تقدّم نقله عن السيد الأستاذ- طاب ثراه- و لم أجد لأحد من مشايخي- رحمهم الله- و لا لغيرهم بيانا شافيا له، إلا بيانا إجماليا من العلامة الوالد طاب ثراه.

و عهدى ببعض (١) مشايخى، و هو ينكره أصلاً، و لا- يراه إلا- العزم على الأفعال الخارجيه، و هو خلاف الوجدان، إذ الشاك المنتحل الذى يحكم الفقهاء بإسلامه غير المنافق الذى يوافق المسلمين فى أفعالهم، و البناء على الثلاث و الأربع لدى الشك فى الركعات غير مجرّد ترك الركعه الأخرى، أو الإتيان بها، على ما هو ظاهر جمع من الفقهاء، بل صرح به بعضهم على ما بالبال، و قد بينى الإنسان على أمر لا يترتب عليه شىء من أفعاله، و الجحود القلبي معنى لا يستطاع ججوده، قال عزّ من قائل: بل جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم (٢). اللهم اجعل أنفسنا مدعنه برؤيتك، و قلوبنا أوعيه لمحبتك، و ألسنتنا ناطقه بشكر نعمتك، و صلّ على محمد و آله خيرتك من خليقتك.

كامل ما أردنا إيراده فى مباحث القطع قبيل الصبح من منتصف شهر صفر عام ١٣٣٧ الهجرية.

عبد الله الفقير إليه، أبو المجد محمد الرضا آل العلّامه صاحب هدايه المسترشدين.

ص: ٤٧٨

-
- ١- ١) الأستاذ الفريد الشيخ فتح الله النمازى شيخ الشريعة، المعروف ب(شريعة) طاب ثراه. هامش الأصل.
٢- ٢) النمل: ١٤.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله، والصلاة على محمد وآله .

لا- شك أنّ الظنّ ليس كالقطع في كونه حجه ذاتيه، فيتم به الحجّ للمولى على العبد في مقام التكليف و للعبد على المولى في مرحله الامتثال إلا أن يدلّ دليل على الاكتفاء به، فإذا لا شك في أنّ الأصل عدم حجّيته.

وقال الشيخ في مقام تأسيس الأصل: التعبد بالظنّ العذّي لم يدلّ دليل على التعبد به، حرام بالأدلة الأربعة، ثم ذكر الأدلة عليه و أطال الكلام فيه (١).

إن كان مراده من التعبد ما عرفت على بعد، فهو من الواضحات التي لا يحتاج إلى الدليل عليه، ولا إلى إطالة القول فيه.

و إن كان المراد منه التدين و الالتزام و نحوهما، فعلى غموض في تصوّر التعبد بهذه المعاني - كما مرّ في آخر مباحث القطع - فهو خارج عن المهمّ في المقام، بل هو إلى مباحث الفروع أقرب، و بها الصق.

و المهم بيان إمكان التعبد به أولاً، بمعنى جعله حجه يترتب عليه ما يترتب على القطع في المقامين: التنجز و الامتثال، ثم اتّباعه بذكر ما هو حجه منه أو قيل بحجّيته، و من الله تعالى الاستعانة.

ص: ٤٧٩

و ليعلم أولاً أنّ الإمكان يطلق على نحو الاشتراك المعنوي-على معان ثلاثه، و يقابل كلاً منها الامتناع بذلك المعنى.

أولها:الإمكان الذاتى،و هو ما لا ينافى بذاته الوجود و العدم.

و ثانيها:الإمكان الوقوعى،و هو ما لا يلزم من فرض وجوده محذور عقلى.

و ثالثها:الاحتمالى،و هو المقابل للقطع بعدم الوجود،و تعرف المراد منها فى المقام أثناء البحث إن شاء الله.

و لا يخفى أنّ هذا التقسيم للإمكان لا يطابق الذى ذكره علماء المعقول،و الإمكان الاحتمالى ليس من أقسامه.

المشهور:إمكان التعبد بالظن،و عن الشيخ أبى جعفر بن قبه (١) استحالته (٢).

و استدلل المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

و فى رساله ما لفظه:«و فى هذا التقرير نظر،إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطه العقول بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه،و علمه بانتفائها،و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا:أنا لا نجد فى عقولنا-بعد التأمل-ما يوجب الاستحاله،و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان» (٣).

ص: ٤٨٠

١ - ١) هو محمد بن عبد الرحمن بن قبه-بالقاف المكسوره،و الباء المنقطه تحتها نقطه،المفتوحه-الرازى أبو جعفر.متكلم عظيم

القدر،حسن العقيده قوى فى الكلام،كان قديما من المعتزله،و تبصّر و انتقل،له كتاب الإنصاف فى الإمامه. رجال النجاشى:٣٧٥

رقم ١٠٢٣،خلاصه العلامه:١٤٣،القسم الأول،رقم ٣١.

٢ - ٢)انظر فرائد الأصول:٢٤.

٣ - ٣)فرائد الأصول:٢٤.

و اعترض عليه في الحاشيه، بأن ذلك يناسب الإمكان الاحتمالي، بخلاف الإمكان في قبال الامتناع، فإن الحكم به لا بدّ من البرهان، ولا يكفي مجرد عدم الاطلاع على ما يوجب الامتناع، وليس بمجرد ذلك طريقا يسلكه العقلاء في الحكم به بهذا المعنى، ولا بمعنى آخر إلا بمعنى الاحتمال، و أئ عاقل يحكم بأحد طرفي الاحتمال بلا موجب و لا مرجح، و هل هو إلا تحكّم و ترجيح بلا مرجح؟ (١). انتهى.

و قد حمل هذا الأستاذ الإمكان على الوقوعى (٢)، فأورد عليه ما أورد، و ليس فى كلامهم الذى سمعته ما يدلّ عليه، بل الظاهر منه الإمكان بمعنى الاحتمال لا الاحتمال الذى قال فيه قبل ما نقلناه عنه: «لا يحتاج إلى مثونه، بل يكفي فيه عدم الاطلاع على ما يوجب استحاله» (٣).

بل الاحتمال الذى تثقل عليهم وطأته، و تعظم مؤنثه، فيسهر ليايهم، و يستوعب أيامهم النظر فى حجّه مدعى الامتناع و فى كلّ ما يصلح لها، و بعد ما يتضح لديهم عدم صلاحية جميع ذلك للامتناع، يبنون على الإمكان، كما قال الشيخ: «إننا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله» (٤).

و هذه محجه سنّها العقلاء، و جرى عليها العلماء، فترى العقلاء إذا قصدوا مسافه بعيده أو بناء دار جديده، نظروا أولا فيما اعتادوه من الموانع عنهما، فإذا جزموا بعدمها عزموا عليهما غير مكثرين باحتمال مانع لم يقرع أسماعهم، و لم تحط به أفكارهم، و لو بنوا على الاكتراث بمثل هذا الاحتمال لم ينتظم لهم أمر فى معاش أو معاد.

ص: ٤٨١

١-١) حاشيه فرائد الأصول: ٣٢.

٢-٢) حاشيه فرائد الأصول: ٣٢.

٣-٣) حاشيه فرائد الأصول: ٣٢.

٤-٤) فرائد الأصول: ٢٤.

و ترى العلماء يلهجون فى الاستدلال على ما يرومون بقولهم: لنا وجود المقتضى و عدم المانع، و لا يذكرون لبيان عدم المانع إلا بطلان ما يحتمل أن يكون مانعا، من غير أن يتكلفوا البرهان على انحصار المانع، و لا- أن يكلفهم الخصم ذلك، و يقول: لعل هناك مانعا لا تعلمونه.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحبنا العلامة أدام الله أيامه، و قد وافق هذا الأستاذ و قال: «إذ التردد و الشك فى تحقق شىء حاصل لبعض و غير حاصل للآخر و هذا ليس أمرا قابلا للنزاع، فانحصر الأمر فى الثانى»: (١) الإمكان الوقوعى.

و الأمر كما قال- سلمه الله- لو كانت الأصول العلميه، و القواعد المنطقيه تدع للأفكار حرّيتها فيحتمل من شاء ما شاء، و لكن مقرّرات العلوم لا- تزال تغلق للاحتتمالات أبوابا، و تفتح غيرها، و كيف لا يكون قابلا للنزاع و المنازعات العلميه بين علماء العلوم قائمه على ذلك، و عليه يدور رحى الخلاف بينهم، فلا يزال يحتمل أحدهم شيئا و يمنع الآخر.

و ليس المراد من الإمكان الاحتمالى كلّ احتمال صدر من أى محتمل، بل المراد الاحتمال العلمى الذى يرتضيه نقيده العلم، و لا تبهرجه يد البرهان بعد الفحص الكافى و التأمل التام، و لذا خصّه رحمه الله بما بعد التأمل (٢)، فهذا مراد الشيخ الأعظم، و هو موافق لما أراده الشيخ الرئيس من كلامه (١) المعروف.

و هذا كاف فيما يرومه فى المقام من العمل بدليل التعبد به، من غير اضطرار إلى تأويله أو طرحه، و به يثبت الإمكان الوقوعى، و لا يعقل بدونه العلم

ص: ٤٨٢

١- ١) الشيخ عبد الكريم الحائرى (قدس سره) فى درر الفوائد ٢٣: ٢.

٢- ٢) انظر فرائد الأصول: ٢٤.

به إلا- بعد الإحاطه بجميع الجهات كما قال، وهذا غير حاصل في المقام قطعاً، كما صرح به (١)، بل هو نادر في سائر أبواب العلوم.

و لكن هذا الأستاذ حمل الإمكان في المقام عليه، و ادعى إمكان حصول القطع به، فقال:

«و ليس بالبعيد دعوى القطع بالإمكان بهذا المعنى أو ما يقابله من الامتناع، و إحاطه العقل بتمام الجهات المحسّنه و المقبّحه لشيء، و سائر تواليه و لوازمه الفاسده و غيرها من باب الاتفاق، بحيث يجزم بعدم جهه أخرى له، كما يظهر من مراجعه الوجدان، و مشاهدته حصول الجزم في المسائل المشكله و المطالب المعضله في الفلسفه و غيرها من سائر العلوم بالإمكان من القطع بعدم لزوم تال فاسد، أو عدم بطلان اللازم، أو بالامتناع من القطع بلزومه، و ليست هذه المسألهاً أعظم إشكالا و أخفى جهاتا منها، كما ستطّلع عليها إن شاء الله بما هي عليها من الجهات و التوالى، فظهر بما ذكرنا أنّ دعوى المشهور ليست بمجازفه، و أنّ ما جعله أولى من الدعوى لا يجدى أصلاً في الإمكان بالمعنى الذي وقع فيه النزاع، فضلاً من أن يكون أولى» (٢) انتهى بنصّه.

منع على الشيخ أن يكون الحكم بالإمكان الوقوعى سبيلاً- يسلكه العقلاء، و أثبتته سبيلاً للعقل، و أنكر حكم العقلاء بأحد طرفي الاحتمال، و جعله تحكماً، و ترجيحاً بلا مرجح، و اعترف للعقل به.

و لا أدري كيف يجوز للعقل هذا التخرّص، و الجزم بعدم شيء بلا برهان عليه؟! و لو جاز له ذلك فليجز له الجزم بوجود الأشياء بلا دليل و برهان، و فيه من الجنايه على العلم ما تعلم، و ما ذكره من أنه يظهر ذلك من مشاهدته حصوله في

ص: ٤٨٣

١- (١) فرائد الأصول: ٢٤.

٢- (٢) حاشيه فرائد الأصول: ٣٢-٣٣.

المسائل المشكّله فى الفلسفه و غيرها، فهو أعلم بما قال، و لا ترى العالم بكل فنّ، و المقدم فى كلّ صنعه، يقدم على الحكم بكلّ من الامتناع و الإمكان إلّا- بعد إقامه البرهان، فلا- يحكم الرياضى بامتناع اجتماع منفرجتين فى مثلث إلّا بعد إثبات أن الزوايا الثلاث منه مساو لقائمتين، و لا بإمكان تنصيف خط إلّا بعد تنصيف الزاويه بالبرهان، و هل رأيت عالم فن استدللّ لدى المناظره بحصول القطع له بلا سبب سوى الاتفاق؟ و إن فعل، فهل ترى مناظره يقنع به و يفحّمه ذلك؟ فظهر بما ذكرناه أنّ دعوى المشهور ليست بمجازفه، و أنّ ما ذكره الشيخ فى معنى الإمكان (١) هو الذى وقع فيه النزاع، و لا يخفى.

استدلّ المانع (٢) بوجهين:

أحدهما: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد فى الإخبار عن النبى لجاز التعبد به فى الإخبار عن الله، و التالى باطل إجماعاً (٣).

بيان الملازمه: أنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز سواء، و لا يختلف الإخبار بواسطه المخبر عنه.

و أوجب (٤) عنه بمنع بطلان التالى عقلاً، لجواز إيجاب الشارع التعبد بخبر سلمان-مثلاً- عن الله، غايه الأمر عدم الوقوع، لا عدم الإمكان.

أقول: إن أراد المستدلّ بالإخبار عن الله تعالى، الإخبار بلا واسطه النبى، فهذا خير يقطع بكذبه، و هو خارج عن المبحث، إذ لا يقول أحد بحجّيته، لأنّ الإخبار عنه تعالى يختص بالأنبياء على جميعهم السلام.

ص: ٤٨٤

١- ١) انظر فرائد الأصول: ٢٤.

٢- ٢) المانع هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبه الرازى.

٣- ٣) حكى عنه هذا الوجه و الوجه الثانى الآتى، الشيخ الأنصارى فى فرائد الأصول: ٢٤.

٤- ٤) المجيب هو الآخوند الخراسانى فى حاشيه فرائد الأصول: ٣٣.

و إن أراد الإخبار بواسطتهم، فلا بحث إلا فيه، إذ الأخبار التي نريد إثبات حجيتها، إخبار عنه تعالى بواسطه النبي صلى الله عليه و آله، و هل هي إلا ما رويناها عن الثقات المأمونين عن الأئمة المعصومين عن سيد المرسلين عن رب العالمين، و كل من روى شيئا منها يصح له أن يقول: قال الله، كما يجوز له أن يقول: قال رسول الله، و كما أن دليل التعيّد يجعل قول زواره قول الصادق عليه السلام يجعله قول الله أيضا، و يجوز ترك ذكر الواسطه كما يرسل الخبر عنه عليه السلام، و يرفع إليه، و لا غضاظه فيه بعد شهاده التأمل بأن كل من أفتى في مسأله بشىء أو أخبر بشىء من أصول الدين و فروعه، فهو مخبر عنه تعالى حقيقه.

و خلاصه القول: أن الإخبار عنه تعالى بلا واسطه لا يعقل فيه غير العلم، حتى يبحث في جواز التعبد به و عدمه، لأنه من النبي يعلم بصدقه، و من غيره يقطع بكذبه، و مع الواسطه فهو جائز، بل واقع.

و منه يظهر ما في الجواب السابق من الخلل، لأنّ التعيّد بخبر سلمان عليه السلام عنه تعالى غير ممكن على الوجه الأول، إلا بتكلف، و واقعه أمثاله على الثاني، فما في الحاشيه من منع الإجماع أولا، و حجيتها ثانيا (1)، ممّا لا ينبغي.

ثانيهما (2): أن العمل بخبر الواحد موجب لتحريم الحلال و تحليل الحرام، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحرمته حلالا، و بالعكس.

و هذا الوجه - كما في رساله (3) - جار في مطلق الظن، بل في مطلق الأما هو إن لم يفد الظن.

ص: ٤٨٥

١ - ١) حاشيه فرائد الأصول: ٣٣.

٢ - ٢) الثاني من الوجهين الذين استدللّ بهما المانع.

٣ - ٣) انظر فرائد الأصول: ٢٤.

و لا ينحصر المحذور في صورته عدم مصادفه الأماره الواقع، إذ في صورهمصادفتها إياه يلزم اجتماع المثليين، و هو في الاستحاله كاجتماع الضدين.

و يلزم زياده على ما قرره اجتماع المصلحه و المفسده، و اجتماع المحبوبيه و المبغوضيه، و تفويت المصلحه و الإغراء بالمفسده فيما إذا أدت الأماره إلى ترك واجب أو إتيان محرم. فمن المهم جداً تصوّر جعل الطرق و الأمارات، بل الأصول الشرعيه كالاستصحاب على وجه لا- يلزم منه شيء من هذه المحاذير مع بقاء الواقع على ما هو عليه من الحكم، و عدم الجنوح إلى التصويب الباطل عند أصحابنا رضوان الله عليهم.

(الوجوه التي يجمع بها بين الأحكام الواقعيه و بين مؤدى الأمارات)

و لا- بدّ في الجمع بينهما من أحد أمور ثلاثه: إمّا الالتزام بعدم كون مؤدياتها أوامر حقيقه، أو كون موضوعاتها غير موضوعات الأحكام الواقعيه، أو الاكتفاء بتعدد الجبه مع اتحاد موضوعاتهما، كما في مسأله اجتماع الأمر و النهي، و لا رابع لهذه الوجوه.

أمّا الأول، فالظاهر أنه هو المعتمد عليه عند أكثر القدماء، كما يظهر من الفروع التي ذكروها لمسأله الأجزاء، و في مسأله رجوع المفتى عن فتواه.

و تقريره على وجه يصح حتى في صورته انفتاح باب العلم، و لا يلزم منه تفويت الواقع بلا مصلحه موجب له، أن يقال: إن انسداد باب العلم كما يكون عقلياً، كذلك قد يكون شرعياً، بمعنى أنه و إن كان تحصيل الواقعيات ممكناً للمكلفين، و لكن الشارع الحكيم يرى في إلزامهم أو التزامهم به إضراراً بهم، و مفسده لهم من الحرج الموجب لاختلال أمور معاشهم و معادهم، فيجب بموجب الحكمه دفع هذا الالتزام، و الاكتفاء بغيره.

ثم إذا رأى الشارع أنّ المكلف لو ترك و نفسه يعمل بكلّ ظنّ سنح له، و يكثر وقوعه في خلاف الواقع، و يرى الشارع في أنواع الظن ما هو أكثر مصادفه له، و أقلّ خطأ من غيره، فلا بدّ من إرشاده إليه، و عليه لا يلزم اجتماع الضدّين أو المثليين، لأنها ليست أحكاماً مولوية.

و أما الإلقاء في المفسده أو الحرمان من المصلحه، فليس بمحذور يؤبه به بعد دوران الأمر بينهما و بين الوقوع في مفسده أعظم، أو الحرمان من مصلحه كذلك، هكذا نقل عن السيد الأستاذ، و هو مأخوذ من كلام الشيخ في رساله (1)، و إليه يؤول القول بأنّ التعبد بها بجعل الحجّيه، و لا بدّ له من مزيد بيان، و نحن نعيد النّظريه و الكلام عليه بعد الفراغ عن بيان سائر الوجوه، إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني، فتقريره بقاعده الترتّب التي أوضح تبيانها و شيّد أركانها السيد الأستاذ، و كلام الشيخ الأعظم في أول رساله البراءه (2) لا يكاد ينطبق إلاّ عليها، و لا يتّضح مراده إلاّ بها، و لا يمكن أن يؤتى في المقام بأحسن منها، فيانهايتنى على مقدمات:

أولها: أنّ الأحكام لا تتعلّق إلاّ بالموجودات الذهنيه، لا بما هي موجوده فيه، بل بما هي حاكيه عن الخارج، فالشيء ما لم يتصوّر في الذهن لا يتّصف بحسن و لا قبح، و لا يتعلّق به أمر و لا نهى، و قد تقدّم بيان هذه المقدمه، و البرهان عليها في مبحث اجتماع الأمر و النهى على النمط الوافي و البيان الشافي، و لكن لا بدّ من بيانه هنا على وجه الاختصار، ترفّقا بالقراء الكرام، و رفعا عنهم ثقل المراجع.

فنقول: من المقرّر في محلّه، أنّ الأغراض على أقسام ثلاثه: فمنها: ما

ص: ٤٨٧

١- ١) انظر فرائد الأصول: ٢٥-٢٦.

٢- ٢) انظر فرائد الأصول: ١٩٠.

يكون محلّه الخارج، عروضاً و اتّصافاً، كالحراره العارضه للجسم.

و منها: ما يكون عروضه فى الذهن، و اتصاف المحلّ به فى الخارج، كالأبوه، و الفوقيه، و نحوهما.

و منها: ما يكون محلّه الذهن عروضاً و اتّصافاً، كالكلية العارضه للأجناس، و من هذا القبيل عروض الطلب للماهيات، لأنه ليس من قبيل الأول، و إلّا- لزم أن يكون البعث و الزجر على الفعل الحاصل، أو منعا عنه، و هو محال، و لا من قبيل الثانى، و إلّا لزم أن لا يتّصف المحلّ به أصلاً، إذ لا اتّصاف قبل الوجود فى الخارج بالفرض، و لا طلب بعده لأنّ الطلب يسقط بوجود متعلّقه، و لا رابع لهذه الأقسام، فتعين الثالث.

و عليه، فلا يعقل أن يكون الموجود الذهنى من الطبائع بما هو موجود فى الذهن متعلّقاً للطلب، لأنه إن كان المتعلّق الموجود فى ذهن الأمر، فالمكلّف غير قادر على امتثاله، و إن كان الموجود فى ذهن المكلّف، فاللازم منه الاكتفاء به، و عدم لزوم اتّحاد فى الخارج، فتعيّن من جميع ذلك أن يكون متعلّق الطلب الفردالذهنى، لا- بما هو فرد ذهنى، بل لكونه حاك عن الخارج، و مرآه للوجود السعى للطبائع على ما أوضحناه فيما سلف.

ثانيها: أن المفهوم المتصوّر فى الذهن قد يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، و قد يكون على نحو التقييد، و الثانى قد يكون لعدم المقتضى فى المقيّد، و قد يكون لوجود المانع، فتقييد الرقبه- الواجب عتقها- بالإيمان قد يكون لعدم المقتضى لعتق الكافره أصلاً، و قد يكون لوجود مفسده فى عتق الكافره، مع وجود المقتضى فى المطلق، فيقيّد المطلق من جهه مزاحمه المانع و وقوع الكسر و الانكسار بينه و بين المقتضى، لا لعدم المقتضى.

ثالثها: أنه لا- يتحقق الكسر و الانكسار إلّا- بتصوّر المطلوب مع العنوان الذى يتّحد معه فى الوجود، و يخرجّه عن المطلوبيه الفعلية، فإذن لا بدّ من كون

العنوانين مما يمكن اجتماعهما في الذهن و تعقل أحدهما مع الآخر، و لو فرض عدم إمكان اجتماعهما في الذهن لم يمكن وقوع الكسر و الانكسار بينهما، بل يكون العنوان المطلوب مطلوباً بلا تقييد، و كذلك العنوان المبعوض، إذ لا تقييد إلا مع تعقل المنافى و اجتماعهما في الذهن، بل و لا إطلاق لأحدهما بالنسبة إلى الآخر، لأن ما لا يصح تقييده لا يصح إطلاقه، كما مرّ توضيحه في مسأله الضدّ، و نحوها.

رابعها: أنّ العناوين الناشئه عن الحكم، و التي تعرض الموضوعات بعد تحقق الحكم، لا- يعقل أن تكون ملحوظه مع الحكم و متصوره معه، لتأخرها عنه طبعاً، فلا يكون للحكم بالنسبه إليها إطلاق و لا تقييد، و ذلك كالإطاعه العصيان، فإنه لا يعقل تقييده بأحدهما، كأن يقول: افعل بغير أن تفعل، أو بغير أن لا تفعل، و لا الإطلاق كأن يقول: افعل، ففعلت أو لم تفعل، و هذا أيضاً ممّا مرّ توضيحه مراراً.

و من هذا القسم كون الحكم مشكوكاً أو مظنوناً و نحوهما، لأن الشك و الظن في الحكم ممّا يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم، فلا- يمكن أخذهما فيه، فإذا أراد الشارع تحريم الخمر مثلاً، فإنه يمكن أن يلاحظ الإطلاق بالنسبه إلى جميع أصنافها، أو يقيد بها بما كانت متّخذة من التمر أو العنب، و لا يمكن ملاحظه شيء من الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى كونها مشكوكه الحرمة، و ليست هذه الجهه ممّا يتعقل مع الحكم ليقع بينهما الكسر و الانكسار، و إذا اتّضح هذا كلّه، نقول:

إنّ الحكم الواقعي و هو الحرمة- مثلاً- موضوعه ذوات المحرّمات من غير ملاحظه كونها مشكوكه الحرمة أو مظنونها، و موضوع الحكم الظاهري هو تلك الذوات مع ملاحظه كونها مشكوكه الحكم، و لو فرضنا تحقق جهه المحبوبيه- مثلاً- لها بهذا اللحاظ لا يقع بينهما و بين المفسده الواقعيه تراحم أصلاً، فتكون الحرمة حكم الموضوع بحسب الذات، و الحليّه، بل و الاستحباب- مثلاً- حكمه بلحاظ كونه مشكوك الحكم.

فإن قلت:العنوان المتأخر و إن لم يكن ملحوظا مع الذات و متعلّقا- معها،و لكن الذات ملحوظه مع العنوان المتأخر،فيجتمع المحبوبيه فى الرتبه الثانيه مع مبغوضيّه الذات.

قلنا:موضوع الحكم الواقعى هو الذات مع التجرد عن لحاظ الحكم،و الحكم الظاهرى موضوعه تلك مع لحاظ الحكم،و لا يمكن الجمع بين لحاظى التجرد و الثبوت.

و أيضا موضوع الحكم الواقعى لم يكن مقسما لمشكوك الحكم و معلومه،بخلاف موضوع الحكم الظاهرى،فتصوّر موضوعى الحكمين معا يتوقّف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى الأقسام،و على نحو ينقسم إليها،و هذا مستحيل بلحاظ واحد.

أقول:و هذا الاعتراض قريب من العدى اعترض على الترتب فى مسألها لصد من أنّ المهمّ و إن لم يكن مطلوبا فى مرتبه الأهم،و لكن الأهمّ مطلوب فى مرتبه المهمّ،فيقع التضاد،و لا يجدى فى دفعه الترتب.

و الجواب فى المقامين يظهر ممّا عرّفناك مرارا من أنّ الحكم الأول لا- إطلاق له و لا- تقييد بالنسبه إلى العنوان المتأخر،فالحكمان لا يجتمعان أصلا فتفظن.

فإن قلت:إذا صحّ هذا فليصحّ جعل الحكم الظاهرى فى مقابل الواقع بعنوان كونه مقطوع الحكم أيضا،إذ كما أنّ مرتبه الشك متأخره عن الحكم،كذلك مرتبه القطع به،فيلزم إمكان كون الخمر حراما بعنوان أنّها خمر،و حلالا بعنوان أنّها معلومه الحرمة.

و يمكن الجواب عنه بأنّ العلم موجب لتحقّق عنوان الإطاعه و العصيان و هما علتان تامتان للحسن و القبح كعنوانه فى الإحسان و الظلم،فلا- يجوز عقلا-النهى عن الطاعه،و الأمر بالمعصيه،كما لا يجوز النهى عن الإحسان،و الأمر بالعصيان،و هذا بخلاف الظن الذى لا يصل إلى هذه المرتبه،و يبقى بينه و بين

الواقع حجاب يمنع من تحقّق عنوان الإطاعة و العصيان.

أقول: هكذا كان يجب-طاب ثراه-عن هذا الاعتراض، و في النفس منه شيء سبق بيانه في مبحث القطع، و الذي يهون الخطب أنّ هذا المعترض لم يقدّم برهاناً على بطلان اللّازم و استحالته عقلاً.

نعم يكون الحكم الواقعي حينئذ لغوا و عبثاً، يمتنع صدوره عن الحكيم، لأنّ الحكم لا-بدّ له من مورد يمكن امتثاله، و إذا جعل للمقطوع بحرمة-مثلاً-حكم الحليه فصار حلالاً فالمظنون و ما قبله من المراتب يكون حلالاً بالأولى، فيكون الحاصل أنّه لا يريد ترك شرب شيء من أفراد الخمر، مع أنّ مقتضى الحكم الواقعي أنه يريد تركه و لو في الجملة، و هذا حق في الجملة، و لكنه غير الاستحالة الثانية التي يبنى المعترض اعتراضه عليها.

و حيث إنني نقلت كلام الشيخ الأستاذ في الترتب بين الضدين، و دققت-حسب جهدي-النظر فيه، رأيت أن أصنع في هذا الترتب مثله لما بينهما من الارتباط و الاشتراك في شطر من الكلام.

فنقول: قال في الحاشية ما لفظه: «إن قلت: إنما يلزم لو كانت صلاها لجمعه بما هي صلاه الجمعه محكوم و متّصفه بذلك، و لم يكن ذلك بلازم من التعيّد بالأماره، بل اللّازم إنما هو كون صلاه الجمعه الواجبه بعنوانها محرّمه، بما أنّ الأماره الكذائيه قامت على حرمتها، و لا-ضير في كونها بهذا العنوان الطارئ محرّمه بعد ما كانت واجبه بما لها من العنوان المذموم يتوقّف عليه و على حكمه طرده، و الحكم عليه، كيف و قد صحّح بما كان من قبيل هذا الترتب طلب المتضادين، بل المتناقضين فعلاً، بحيث يؤخذ على الاثنين عند تركهما، و على مخالفه الأهم عند تركه و إتيانه بغيره، و ليس في المقام إلاّ تنجز أحد الخطابين أبادافى البين».

و ذكر بعده الجواب عن شبهه تفويت المصلحه، و عدم المزاحمه في جهات

المصالح و المفاسد على هذا المبنى - و لا يهْمنا النَّظَر فيه و إن كان له فيه مواقع - و قال بعده ما لفظه: «لا يكاد يجدى الترتب بين الحكمين إمكان الجمع بينهما بعد الاعتراف بأنهما متضادان، فإنه و إن كان موجبا لعدم الاجتماع بينهما في مرتبها المترتب عليه إلا أنه لا محيص معه (١) عن الاجتماع في مرتبه المترتب عليه، و التضاد إن كان بين الحكمين فهو مانع عن اجتماعهما مطلقا و لو في هذه المرتبه، كما أن طلب الضدين إن كان قبيحا لا يجدى الترتب بين الطرفين شيئا...».

«لا يقال: لم لا يجدى إن كان التقدير باختياره؟ كالعزم على عصيان الأهم في مسأله طلب الضدين».

«لأننا نقول: مضافا إلى بداهه (٢) قبح طلب المحال و لو معلقا على أمر يكون بالاختيار، أنه إنما يكون التعليق مجديا و لو لم يكن في البين ترتب أصلا، لا- الترتب، و لا- يلتزم به الخصم كما لا- يخفى، مع عدم التعليق هاهنا على الاختيار، فإن كلاً من مساعده الأماره على الخلاف، و الحكم عليها بالاعتبار يكون بلاختيار من المكلف خصوصا فيما إذا لم يتمكن من الواقع».

«و فيما ذكرنا هاهنا كفايه في بطلان التصحيح بالترتب هاهنا، و في مسأله الضد لمن تدبر، و قد بسطنا الكلام فيه فيما علقناه على مسأله أصل البراءه من الكتاب» (٣).

أقول: سبقت الإشارة إلى أن قاعده الترتب التي يصحح بها الأمر بالضدين غير التي يجمع بها بين الحكمين و إن جمع بينهما اسم الترتب، و الشركه في بعض المقدمات، و قد أحسن في التعبير حيث قال:

«و قد صحح بما كان من قبيل هذا الترتب» (٤) إلى آخره.

ص: ٤٩٢

١- ١) الزيادة من المصدر.

٢- ٢) الزيادة من المصدر.

٣- ٣) حاشيه فرائد الأصول: ٣٤-٣٥.

٤- ٤) حاشيه فرائد الأصول: ٣٤.

و لم يقل بهذا الترتب، و لكن ما ذكره من تصحيح الأمر بالمتناقضين فلا أدري من المصحح، و لا كيف الطريق إليه، و أقصى ما يطمع فيه القائل بالترتب تصحيح مثل قوله: أزل (١)، و إن عصيت فصل.

و أما الأمر بالنقيضين، و ما هما سوى الوجود و العدم، و تصحيح قوله:

افعل، و إن عصيت فلا تفعل، و نحوه، فلا يعقل صدوره من عاقل ٢، و ينبغى التأمل فى مراده منه.

ثم أقول: مبنى الترتب هنا على تأخر عنوان الشك فى الحكم عن أصل الحكم، و قد جعله هذا الأستاذ عنوان أنه مما قامت عليه الأماره، فان رجع إلى ما قررناه فذاك - و يأتى من كلامه ما هو كالصریح فى خلافه - و إلا فليس من الترتب الذى نقول به فى شىء، و يكون أكثر ما أفاده بمعزل عمّا نقول، و نحن على الحياد فى نزاعه مع من قرر الترتب بهذا التقرير، و إن شاء دخلنا معه فى منازعته، و شرعنا أسنه الألسن الحداد، و فوّقنا سهام الانتقاد على من يزعم الفرق بين الموضوعين بالإطلاق و التقييد، و يرى أنّ الفساد فى المقيّد لا يؤول إلى الكسر و الانكسار مع المصلحه فى المطلق، و الذى يذهب إليه أهل هذا المذهب لا يتوجه عليهم شىء مما ذكره ردّا، و لا يحتاجون إلى ما دافع به عنهم انتصاراً، لأنّ مقتضى المقدمات السابقه عدم اجتماع الحكّمين فى الوجود الذهنى الذى هو محطّ الطلبين، لا - فى مرتبه واحده و لا - فى مرتبتين، و لذلك بعينه لا يقع الكسر و الانكسار بينهما فى جهات الحبّ و البغض، إذ المفسده التى تراحم مصلحه الصلاهاً ما هى ما كانت من قبيل إيقاعها فى معاطن الإبل و مراض الغنم ممّا يمكن أن يتصف بها فى هذه الرتبه، لا مثل كونها مشكوك الحكم الواقعى الذى هو متأخر عنه فى اللحاظ، و لا يعقل تصوره مع تصور موضوع الواقعى، فإذن يتعلق

ص: ٤٩٣

الطلب بصلاه الجمعه بما هي صلاه بلا مزاحم، و تكون على ما هي عليه من الصلاح و المحبوبيه، و بعد تعلق الأمر بها يحدث عنوان كونها مشكوكه الحكم، فلا الحكم الظاهري يزاحم الحكم الواقعي، لحدوثه بعده و لا هو بمزاحم له، لأنه لم يكن متعلقاً في رتبته و لا ملحوظاً معه.

و ما أورده على الترتب بمعنييه، فقد مرّ الجواب عما يخصّ الترتب بين الضدّين في مسأله الضدّ، و يظهر الجواب عن الترتب المبحوث عنه في المقام بما قدّمناه في المقدمات.

و نزيدك إيضاحاً و نقول: إنّ موضوع الحكم الواقعي هو الذات بلا- لحاظاً للحكم، إذ لا- يعقل لحاظه معها، لتأخره عنها طبعاً، و موضوع الحكم الظاهري الذات مع لحاظ كونها مشكوك الحكم، و من الواضح عدم إمكان الجمع بين لحاظ الشيء مجزّداً عن الحكم، و بين لحاظه معه.

و لو شئت قلت: الذات حال كونها موضوعاً للحكم الواقعي ليست مقسماً لمشكوك الحكم و معلومه، و حال كونها موضوعاً للحكم الظاهري يكون مقسماً لهما، و لا يعقل تصوّر الشيء في لحاظ واحد على أن يكون منقسماً إلى قسمين، و على أن لا يكون منقسماً إليهما.

هذا و فيما ذكرنا هنا و هناك كفايه في تصحيح الترتب بقسميه، و ما ذكره- طاب ثراه- من أنه بسط الكلام في الترتب في حاشيه البراءه (1) فليس في النسخ المطبوعه الحاضره عندي منها كلام فيه سوى الإحاله على ما ذكره هنا.

عاد كلامه: «و أما التزاحم في جهات الحسن و القبح فلا- يتفاوت فيه بين كونها في عرض واحد أو كون ما فيه إحداهما من العنوان طارئاً على ما فيه الأخرى من العنوان، ففيما يعرضه كالكذب الطارئ عليه الإنجاء- مثلاً- يمنعه

ص: ٤٩٤

عمّا يؤثّره لو لا طرّوه لو كان ما فيه من الجهه غالباً، كما إذا لم يكن أحدهما طارئاً على الآخر، كما فى مسأله الاجتماع على القول بالامتناع، بل لا يخفى أنّ الأمر هاهنا كذلك و لو قلنا

بالجواز فيها، و كفايه تعدّد الجهه و العنوان فى تعدّد متعلّق الأمر و النهى، و ما يتبعانه من المصلحه و المفسده بما يستتبعانه، و ذلك لعدم تعدّد العنوان هاهنا كالصلاه و الغضب -مثلاً- بل عنوان واحد و هو صلاه الجمعة -مثلاً- تعلّق به الوجوب مطلقاً، و الحرمة مقيّده بكون الأماره الكذائيه قائمه على حرمتها، فيكون من قبيل النهى فى العبادات لا من باب الاجتماع، فلا تغفل، فحينئذ لا -يخلو إمّا أن تكون الجهه الطارئه غالبه، فلا تكون واجبه واقعا، فيلزم التصويب، أو تكون مغلوبه أو لا غالبه و لا مغلوبه، فلا تكون محرّمه ظاهراً مطلقاً، و هو خلف، و لا واجبه واقعا أيضاً فى الثانى.

و من هنا ظهر أنّ المصلحه الفائته عنه، و المفسده الواقعه فيها، المؤثرتين للحكم الواقعى على تقدير بقائهما على ما هما عليه من التأثير غير متداركين بما حدث فى البين من مصلحه السلوك»

(١) انتهى بنصّه.

و جميع ما ذكره واضح و روده على الترتّب، لكن بالتقرير الذى قرّره، لأنّه إذا كان موضوعا الحكمين واحداً لا فارق بينهما إلاّ الإطلاق و التقييد، و كان أحدهما طارئاً على الآخر، فلا شك فى تراحم الجهات، و ليس وراء ذلك إلاّ وقوع الكسر و الانكسار، و لا ينتج ذلك إلاّ أحد المحالات الثلاثه التى ذكرها.

و أمّا على ما عرّفناك به من تعدد الموضوع، فما أورده عليه بعيد عنه بمراحل، و يتّضح ذلك لك إذا أمعنت النظر فيما أسلفناه، فلا ثمره فى تكراره.

و بعد ذلك ذكر -سقى الله ثراه- ما هو التحقيق عنده فى الجواب، و مهّدله مقدّمه هى قوله: «فاعلم أنّ الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً يكون له مراتب

ص: ٤٩٥

أولها: أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلا.

ثانيها: أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعث و زجر و ترخيص فعلا.

ثالثها: أن يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلا من دون أن يكون منجزا بحيث يعاقب عليه.

رابعها: أن يكون له ذلك مع تنجزه فعلا، وذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضى لإنشائه، وجعله مع وجود مانع أو فقد شرط، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته صلى الله عليه وآله وسلم و اجتماع العلة التامة له مع وجود المانع من أن ينقذح في نفسه البعث أو الزجر، لعدم استعداد الأنام لذلك كما في صدر الإسلام بالنسبة إلى غالب الأحكام.

ولا يخفى أن التضاد بين الأحكام إنما هو فيما إذا صارت فعليه، و وصلت إلى المرتبة الثالثة، و لا تضاد بينها في المرتبة الأولى و الثانية، بمعنى أنه لا يزاحم إنشاء الإيجاب لا حقا بإنشاء التحريم سابقا، أو في زمان واحد بسببين كالكتاب هو اللفظ أو الإشارة.

و من هنا ظهر أن اجتماع إنشاء الإيجاب أو التحريم مرتين بلفظين متلاحقين ليس من اجتماع المثلين، و إنما يكون منه إذا اجتمع فردان من المرتبة الثالثة و ما بعدها» (1) انتهى التمهيد.

ثم أخذ في بيان ما بناه على هذا الأساس من الجواب، و نحن نذكر ما عندنا في المبني، و ندع النظر فيما بناه عليه للقارئ الكريم، فليراجع الأصل إن شاء ذلك.

و نقول: أمّا أولى المراتب و هى مرتبه المقتضى، فظاهر أنّ المقتضى للشئ غير ذلك الشئ، فلا يكون الجوع مرتبه من الأكل، و لا السهر مرتبه من النوم، و قد كان يصرّح فى مجلس الدرس بأنه صرف اصطلاح منه، و عليه فلا مشاّحفيها، و لكن لا يرتجى فى المقام نفع منها.

و كذلك أخرها فإنّها أثر للحكم، و اعتبار يلحقه بعد تماميته بحكم العقل، فكلتا المرتبتين ليستا فى مرتبه الحكم، إذ مرتبه المقتضى مقدّمه عليه تقدّم العلّعلى المعلول، و مرتبه التنجّز متأخّره عنه تأخّر المعلول عن العلّه.

فلم يبق -إذن- سوى المرتبتين المتوسّطتين، و أولاهما هو ذلك الوجود الإنشائيّ الذى يوجد بنفس الأمر، و ليس موطنه الذهن و لا الخارج، و ليس مصداقا للطلب بالحمل الشائع، و يجتمع مع نقيضه كما صرّح به، و يكون فاقد الحقيقه الحكم و ما به قوامه، و هذا نحو من الوجود لم نوقّف إلى اليوم لمعرفته.

و من لنا بتصوّر موجود خارج عن الوعاءين -الذهن و الخارج- و تصوّر طلب ليس مصداقا لكليّه بالحمل الشائع، و حكم بلا بعث و لا- زجر، يجوز مخالفته حتى مع العلم، أم كيف السبيل إلى التصديق بكون اللفظ موجدا للشئ، و كيف تتوقّع من اللفظ الموضوع شيئا سوى الكشف عن إرادته ما وضع له؟ و قد مرّ شطر من الكلام على ذلك فى مسأله الوضع و الاستعمال، و شطر منه فى مبحث الأوامر.

فلم يبق إذن من الأربع إلّا مرتبه الفعلية التى هى حقيقه الحكم، أعنى البعث و الزجر، و حينئذ يعود الحرب العوان بين الحكّمين، و لا تنجلي بعد اجتماع الضدّين إلّا عن الكسر و الانكسار بين الجهات.

و لعلّ لكلّ هذا أو لبعضه لم يذكر هذا الوجه فى الكفايه، و اقتصر فيها على جعل الحجّيه التى لا تؤول إلى شئ من هذه المراتب، و لا تبعد كثيرا من الوجه الأول من الوجوه السابقه، على كلام فى معنى جعل الحجّيه ليس هذا

و أما الوجه الثالث، فتقريره: أنه يجوز اجتماع الحكمين فى شىء واحد مع تعدّد الجبهه كما سبق فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، و الأمر هنا كذلك، لأنّ النهى يتعلّق بعنوان شرب الخمر-مثلا- و الأمر بعنوان كونه مدلول الأماره أو بعنوان تصديق العادل.

إن قيل: يشترط فى تلك المسأله وجود المندوحه و لا مندوحه فى المقام، لأنّ العمل بخبر العادل بوجوب شىء واجب و لو كان حراما فى الواقع، بخلاف الصلاه فى الدار المغصوبه التى لا تجب منها إلّا صرف الوجود الصادق على الفرد المأتى به فى المكان المغصوب و المأتى به فى غيره.

يقال فى الجواب: إنّ المندوحه لم تعتبر إلّا- لدفع محذور التكليف بما لا يطاق كما سبق بيانه، و هو غير لازم هنا، لعدم تنجيز التكليف بالواقع، فلم يبق إلّا محذور الاجتماع و هو مرتفع بتعدّد الجبهه.

و يضعّف أصل الجواب بأنّ العادل إذا أخبر بوجوب شىء لا يخبر إلّا عن حكمه الواقعى الأولى، فمعنى الأمر بتصديقه وجوب الإتيان به على أنه واجب واقعا، و لو كان محرّما بحسب الواقع لزم اجتماع الحكمين من جهه واحدهلا من جهتين، كذا قيل.

و لى فيه نظر، و لا- سيّما إذا قلنا بالسببيّه فى الأمارات، و أنّ فيها مصلحهاخرى غير تنجيز الواقع، و ذلك لأنّ العادل و إن أخبر بعنوان أنه الواقع، و لكن الشارع لم يعتبره من هذه الجبهه، بل بعنوان أنه ممّا أخبر به العادل، و هو من باب اعتباره من باب الموضوعيه، و المعتبر الجبهه من حيث ما اعتبره الشارع لا ما أخبر به العادل.

و لعلّ من هذا الباب أو ما يقرب منه ما لو حلف على أن يشرب ما أخبر العدل بحلّيته، فأخبر بحلّيه ما يقطع بحرّمته، فإنّه يجتمع فيه الجهتان، و يكون

و لعلّ إلى ما يشبه هذا يرجع محصّل ما أفاده الشيخ الأعظم في تصوّر القسم الثالث من أقسام سببیه الأماره (١)، فراجعه متأمّلا منصفاً.

و ممّا ذكرنا يظهر وجه النّظر فيما أفاده الشيخ الأستاذ في كلامه السابق نقله من أنه من باب النهي في العبادات لا- من باب الاجتماع (٢) و ذلك لأنه ليس من باب عنوان واحد تعلق به الوجوب-مثلا-مطلقاً، و الحرمة مقيداً، حتى يتمّ ما ذكره-طاب ثراه- بل من باب عنوانين مستقلّين غير مقيد أحدهما بالآخر.

هذه هي الوجوه المذكوره في تصوّر التّعبد بالأمارات ممّا ينبغي ذكرها، و لا يجوز إهمال أمرها، و المهم لدى من يطلب هذا الفن لأجل الغرض الّذى وضع لأجله معرفه أنّ الأمارات الشرعيه من أى قسم من الأقسام الممكنه، و لا يقنعه تكثير الاحتمالات، و لا ينفع غلبه تعداد التّصوّرات، و لذلك نقول: إنّ التأمّل في المقام يفضى إلى أمرين:

أولهما: أنّ وظيفة الشارع تشريع الأحكام، و بيان الحلال و الحرام بالطرق المتعارفه لدى العقلاء، و أمّا جعل الطرق فليس من وظائفه التي لا- يجوز له الإخلال بها، و الشارع في تحصيل أغراضه الشرعيه كسائر العقلاء في تحصيل مقاصدهم الدينيّه و الدنيويّه، و يتمّ له الحجّه على العباد بما يتمّ للموالي على العبيد، و إذا نظرت إلى الأمارات الشرعيه بطرف التأمّل وجدت جُلّها بل كلّها، هي الطرق التي يعتبرها العقلاء.

نعم ربّما زاد بعضها شرطاً، أو أبدى له مانعاً، أو جعل له حدّاً لمصالح خارجيه تقتضى ذلك، كاعتباره التكرار أربعاً في الإقرار، و التعدّد في الشهود في

ص: ٤٩٩

١- ١) انظر فرائد الأصول: ٢٧.

٢- ٢) حاشيه فرائد الأصول: ٣٥.

عده أقسام من الحدود، وذلك لأن الظاهر من مقاصده أنه يرى التشديد في مجازاه الفواحش من الكبائر، فيجعل حدّها القتل و الرجم، ومع ذلك لا يجب (١) كثره إقامته، ولهذا يحكم بسقوطه بالتوبه قبل الثبوت، و يدرؤه بشبهات لا تدرأ بمثلها في غيره، و يحكم بعدم إرجاع المرجوم إلى الحفره إذا كان ثبوت موجه عليه بالإقرار، و ليس هذا كله إسقاطاً للطريق عن اعتباره، بل حكم بلزوم تعدد الطريق لمصالح اقتضت ذلك.

و بالجمله، لا يوجد طريق أو أماره شرعيه إلا و هي عرفيه عقلائيّه، حتى القرعه - بناء على أنها أماره - ليست سوى الاستشاره التي هي من أهم ما يعتمدون عليه في مجهولاتهم، و هم يعرفون كيفيتها إذا استشاروا المخلوقين، و حيث إنّ استشاره ربّ العالمين أمر لا تبلغه عقولهم بينها لهم الشارع بالكيفيه المأثوره عنه.

هذا أهم الطرق الشرعيه، أعنى الخبر الواحد، و البحث عن حجّيه أهمّ مسائل هذا الباب، و سوف تمرّ بك من الأدله عليها ضروب كثيره، و ليس فيها ما يدلّ على تعيّد من الشارع بالمعنى الّذى يدّعيه بعضهم، بل جميعها إمضاء لطريقه العقلاء، و أمر بالسير على محجّتها الواضحه، فأيه النّبأ (٢) بمنطوقها نهى عن التسرّع إلى إصابه قوم بلا حجّ، و بمفهومها أمر بالعمل بما يخبر به العادل بلا تثبت و تبين، لا بعنوان التعيّد منه تعالى، بل بالإرجاع إلى الفطره، و بيان أنّ العاقل لا يقدم على إصابه قوم بلا حجّ، كما لا يتوقّف عنه معها، فيستفاد منها حجّيه خبر العادل دون الفاسق، و ليس الإجماع المدّعى في المقام إلاّ ضغثاً من إجماع كافه العقلاء في جميع الأزمنه على العمل بخبر الثقه.

و قول عبد العزيز بن المهتدي له عليه السلام: أفيونس بن عبد الرحمن

ص: ٥٠٠

١- ١) كذا في الأصل، و الأنسب بالعباره: لا يوجب.

٢- ٢) الحجرات: ٦.

ثقه آخذ منه معالم ديني؟ (١) يدلّ على أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي، كما تبّه عليه في رساله (٢)، و لكنه ليست المفروغية لتعبّد و نصّ من الشرع، بل لحكم الفطره و العقل، و على هذا النموذج سائر الأدله المورده في هذا البحث، و يأتي التنبيه عليها في مواضعها، و للكلام بقيه تسمعها إن شاء الله في بحث تعارض الأدله، و بالجمله المتّبع في هذه المسأله سيره العقلاء.

ثانيهما: لم يسلك العقلاء سبيل التعبّد الوعر فيما حكموا بحجّيته، و لم يعرفوا قط معنى لسببيه الأماره، و لا لمدخلته سلوك الأماره في مصلحه العمل و إن خالف الواقع، بل المعنى المعقول لديهم هو المعنى المستفاد من لفظ الحجّه، أعنى ثبوت آثار التكليف بوجودها، و عدم ترتّبها مع عدم قيامها، فالمولى يعاقب عبده، و الصديق يعاقب صديقه بترك حقّ له أقام الحجّه عليه، و يعذره إذا تدلّى بحجّه على الترك، فإذا أخبرك الثقة بحمى صديقك و تركت عيادته، فإنّك ترى من نفسك استحقاقها العتاب، كما ترى لها العذر في تركها إذا أخبرك بأنه أبلّ (٣) من الداء.

هذا هو المحجّه الواضحه التي سنّتها الفطره، و جرى عليها العقلاء كافه، و أمضاها الشارع، فتجدهم على اختلاف الأعصار و الأمصار متّفقين على ما وصفناه فيما لهم أو عليهم من الحقوق و إن اختلفوا في أغراضهم الشخصيه إقداماً و إحجاماً، فبينما ترى الرّجل المقدم يخاطر بنفسه و ماله في مزاوله الأسفار و يقذف بهما في لهي أهوال القفار و البحار، لا يستصحب معه ديناراً أو دعه عنده صديقه، فضلاً عن حمل عياله و أولاده معه، إلّا مع قيام الحجّه على سلامه

ص: ٥٠١

١- ١) رجال الكشي: ٤٩٠-٩٣٥.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٨٥.

٣- ٣) بلّ الرّجل من مرضه و أبلّ: إذا برئ. الصحاح ١٦٣٩: ٤ (بلل).

الطريق، و مع قيامها يرى نفسه معذورا و إن توى (١) المال و هلك العيال.

(الأصل عدم حجيه الظن- ما خرج عن هذا الأصل)

لا شك أن الأصل عدم حجيه كل ما شك في حجيته بالمعنى الذى عرفت، و أمّا بمعنى الالتزام و التعبد به- كما ذكره الشيخ (٢) ، و أطال القول فيه فى مواضع شتى، و استدلل على حرمة بالأدلة الأربعة- فعلى غموض فى معناه- كما سبق فى مبحث القطع- فهو أمر لا يهمنى الآن البحث عنه، فإنه بمباحث الفروع أشبه، و بها ألصق.

و ما خرج عن هذا الأصل أو قيل بخروجه أمور.

أولها: ظواهر الألفاظ، لا- بدّ فى معرفه مراد المتكلم من إحراز كونه فى مقام الإفهام، و لازم ذلك أن يقصد ظاهر كلامه الذى يفهمه المخاطب، و يجرى على متعارف المحاورات الجارية بين أهل لغة التخاطب، فإذا خالف ذلك يكون ناقضا لغرضه، و نقض الغرض لا يقع من حكيم، بل و لا عاقل، فإذا خالفت الإرادة الاستعمالية الإرادة الجدّيه، و إن شئت قلت: قصد المعنى المجازى و نحوه من اللفظ، أو أراد من اللفظ المشترك غير الذى ينصرف إليه من المعانى، أو من المطلق بعض أفرادها، أو غير ذلك ممّا يخالف متعارف المحاورات- فلا بدّ له من نصب القرينه على المراد الواقعى، فمع القطع بعدمها يقطع بالمراد، و مع احتمالها تدفع بالأصل، بمعنى عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال، أعنى أنّ الحجّه تتم عندهم، و لا يرون مجرّد الاحتمال قاطعا لها، و مانعا منها، و هذا معنى حجيه الظواهر.

خلاف المحقق القمى طاب ثراه

و لا فرق فى ذلك بين من قصد إفهامه و بين غيره بشهادته اتفاق العقلاء

ص: ٥٠٢

١- (١) توى المال: ذهب فلم يرج. لسان العرب ١٠٦: ١٤ «توا».

٢- (٢) راجع فرائد الأصول: ٣٠ و ما بعدها.

على الأخذ بالأقارير مطلقاً، و بظواهر ألفاظ الوصايا، و الأوقاف، و نحوها، فخلاف المحقق القمي في ذلك يجعله الأول من الظن الخاص، و الثاني من الظن المطلق (١)، ضعيف جداً، كما أوضحه الشيخ، بل أعطاه من الكلام فوق ما يستحقه فراجع رساله (٢).

و ما دعا هذا المحقق إلى هذا التفصيل سوى الشغف بنفاق سوق الظن المطلق، و كساد الظن الخاص، و لولاه لما كان يخفى على فاضل مثله.

إن أصحاب النبي و الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون بما سمعه غيرهم عنهم، و يأخذون بظواهر ألفاظه أخذ سامعه، مع انفتاح باب العلم لهم بالرجوع إليهم، و عليه سيره شيعتهم، بل عامه

الناس في الأخذ بظواهر الألفاظ في الأوقاف و الوصايا، مع إمكان الرجوع إلى الواقف و الموصى، و إذا اعترف رجل بدين عليه مخاطباً ولده، فاجتاز بهما من سمع ذلك منه، فهل ترى أحداً يتوقف عن قبول شهادته، لكونه غير مقصود بالخطاب، أو يقبل من المشهود عليه هذا الاعتذار؟ نعم، لو علم بناء الكلام على اصطلاح خاص، و الاعتماد على قرائن خصوصية بين المتخاطبين لا يكون الظهور حجة.

خلاف بعض علمائنا المحدثين في حجية ظواهر الكتاب

(٣)

و على هذا الأصل بنى القول بمنع حجية ظواهر الكتاب الكريم جمع من المحدثين، و هذا و إن كانت جنايه عظيمه، و لكن لم يتعمدها هؤلاء الأبرار، و ما

ص: ٥٠٣

١- ١) قوانين الأصول: ٣٩٨: ١ و ٤٠٣ و ١٠١: ٢.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٤٠ و ما بعدها.

٣- ٣) منهم: محمد بن الحسن الحر العاملي رحمه الله صاحب كتاب و سائل الشيعة.

أرادوا إلا الخير، فتجاوز الله عنا و عنهم، و جازاهم بحسن النية خيرا.

و قد قال إمام الشيعة بعد الأئمة، و رباني هذه الأمة الشيخ أبو عبد الله المفيد في شرح عقائد الشيخ الصدوق، ما لفظه:

«أصحابنا المتعلقين بالأخبار أصحاب سلامه، و بعد ذهن، و قلّه فظنهمزّون على و جوههم فيما سمعوه من الأحاديث، و لا ينظرون في سندها، و لا يفرّقون بين حقّها و باطلها، و لا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، و لا يحصلون معاني ما يطلقون منها» (١).

صدق أجزل الله ثوابه، و جعل الجنة مثابه، و لو لا سلامه الذهن لما عمد هؤلاء إلى هذا المعجز العظيم المذى جعله المرسل به صلى الله عليه و آله أكبر آيه على رسالته، و أعدل شاهد على صدقه في نبوّته، فلم يتحد بسائر ما أوتى من الآيات الباهرات من حنين الجدع، و تسييح الحصاه، بل تحدّى به، و قال بتعليم الله تعالى له: فأتوا بعشر سور مثله مفتريات (٢). فيجعلوه من قبيل الألغازو المعميات، و ما ذاك إلا لعدّه روايات أكثر أسانيدها بين ضعيف و بين مرسل، و متونها مقسم إلى مجمل و مؤول.

فو الكتاب المبين، و من أنزل عليه صلى الله عليه و آله أجمعين- لو تجاوزت عدّه هذه الأخبار عقد المئات، و سلمت أسانيدها و متونها من العلّات، و لم يكن فيها غير موثّق و صحيح، لوجب أن يضرب بها وجه الجدار، و يمحي أثرها من كتب الآثار، كيف و ليس فيها خبر يمكن الاعتماد عليه إلا و هو وارد في موارد أخرى، كما أوضحه الشيخ في رساله (٣) فكفانا مئونه الإطاله.

و مهما شك الإنسان في شىء، فلا يشك في أنه صلى الله عليه و آله دعا

ص: ٥٠٤

١- ١) تصحيح الاعتقاد المطبوع مع أوائل المقالات: ٢١٣.

٢- ٢) هود: ١٣.

٣- ٣) راجع فرائد الأصول: ٣٥ و ما بعدها.

فصحاء العرب من مصقعي (١) خطبائها، و فحول شعرائها إلى معارضه القرآن و لويسوره واحده، و بلغت دعوته البدو و الحضرة، و تصدى لها أهل الوبر و المدر، فنكصوا على أعقابهم خائبين، و ظهر عجزهم للعالمين، و ظلّ أفصحهم عند سماع هذا المعجز الأعظم كدمنه (٢) أم أوفى لا تتكلم.

و ما سمعوا قوله تعالى: سأتلوا عليكم منه ذكراً (٣) إلا طفقوا يضحكون من قفا نبك من ذكرى (٤).

أفتراه صلى الله عليه و آله كان يتحدّى بألفاظ لا يعرف المراد منها سواه؟ أو تراهم عجزوا عن معارضه ما لم يهتدوا إلى معناه؟ كلاً، بل هو قرآن عربي مبين، نزل به الروح الأمين، على قلب سيد المرسلين، و ما أرسله إلا بلسان قومه لينذرهم بين يدي عذاب شديد، و يدعوهم إلى صراط الله العزيز الحميد.

فهل كان الإنذار و الدعاء و غيرهما من الأغراض الشريفة يترتب على صرف سماعهم الألفاظ؟ حاشا أن يحتمله أحد، أم كانوا يسألونه عن معنى كل كلمه؟ كلاً، بل كانوا أول قراع اللفظ لأسماعهم يسبق المعنى إلى أذهانهم، فيخشع قلوبهم لذكره، و تقشعر جلودهم له، و تقف جوارحهم طوع نهيه و أمره، و هذا أوضح من أن يخفى على السذج البسطاء، فكيف على هؤلاء العلماء

ص: ٥٠٥

١- ١) خطيب مصقع، أى: بليغ. الصحاح ١٢٤٤: ٣ (صقع).

٢- ٢) إشاره إلى قوله: أمن أم أوفى دمنه لم تكلم..... و هو أول إحدى المعلقات السبع لزهير، أحد الثلاثة المتفق على تقديمهم من الأوائل. (منه). و انظر شرح المعلقات السبع- للزوزنى: -٧٣.

٣- ٣) الكهف: ٨٣.

٤- ٤) إشاره إلى مطلع معلقه إمري القيس: قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل (منه). و انظر شرح المعلقات السبع- للزوزنى: ٧.

الأذكياء، و لكن شغفهم بأحد الثقلين أوجب هذه الجنايه على الثقل الآخر، و غفلوا عن أنّ صدق ذلك الثقل و فضله لم يعلم إلاّ بهذا الثقل، سامحهم الله.

لقد فتحوا بهذه الدعوى و بأخرى مثلها، أو أمرّ منها بايين لأهل الزيغ و الإلحاد، فبيننا نرى الكافر به يعترف بأنّ هذا الذى بين أيدينا هو القرآن المنزل، و أنه يكاد لشرف مقاصده أن يبلغ حدّ الإعجاز، يقول المؤمن به ما يقول.... و لا- أدرى ما ذا يكون جواب المسلمين لأهل الكتاب إذا قارعوا توراتهم و إنجيلهم بقرآنهم، و صالوا عليهم بما تضمّنه من فنون العلوم و الحكم، و الإخبار عن أخبار سالف الأمم، فقالوا: إنّ كتابكم باعترافكم أحجيه، فلا يقوم به حجّه، أ تراهم يقنعون بقولك: روى فى معناه عدّه روايات ذكرها السيارى فى تفسيره، أو صاحب تأويل الآيات؟ بلغنا أنّ بعضهم سئل عن مفردات آيه التوحيد، ففسّر جميعها، ثم سئل عن تفسير الآيه، فقال: لا أعرف معنى قل هو الله أحد (1).

و هذا و أمثاله ممّا يجلّ عنه أكابر المحدثين الذين عرفنا فضلهم، و رفيع مقامهم، و إنّما يصدر من الحشويه الذين جعلوا شعارهم الانقياد و التسليم لكلّ ما سمعوه و إن خالف البرهان، بل الوجدان، و هم الذين عناهم المفيد فى كلامه السابق.

و الظاهر أنّ هؤلاء الأكابر لا يبلغون فى الجمود هذا الحدّ، و إنّما غرضهم المنع عن استنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب، أو تفسير المتشابهات، كما يؤذن به عنوان الباب من كتاب وسائل الشيعه، و هو «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلاّ بعد معرفه تفسيرها من الأئمه عليهم

ص: ٥٠٦

السلام» (١) فتأمل.

و من الطريف أنّ هذا المحدث لم يقنع بما ادّعه في هذا الباب، حتى أتبعه بباب آخر، عنوانه «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمُرُورِي مِنْ غَيْرِ جِهَةِ الْأَيْمَةِ مَا لَمْ يَعْلَمْ تَفْسِيرَهُ مِنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» (٢) و استدَلَّ على ذلك بعدّه روايات أجنيبه عن عنوان الباب.

و من أطرفها: روايه «أنا مدينة العلم و على بابها» (٣).

و لا أدري أيهما أعجب، المدعى أم الدليل؟! (رجع) فاستبان ممّا عرفت أنّ اللازم على المتخاطبين معرفه الظاهر من غيره.

كيف تعرف الظواهر؟

و أول ما يتوقّف معرفتها عليه، و أهمّه معرفه مواد اللغات من الأسماء و الأفعال و الحروف و الهيئات، و أنّها لأيّ معنى وضعت.

و قد ذكروا لذلك طرقاً منها: نصّ الواضع، و هذا و إن كان من أجدي الطرق، بل هو الطريق الأصلي لمعرفة الوضع و غيرها طرق إليه، لما عرفت في مبحث الوضع من أنّ الإعلام متمم للوضع، و لا يكون إلّا بنصّه أو بما يقوم مقامه كالاستعمال مع القرينه، و لكن الشأن في الاهتداء إلى ما نصّ عليه، و لا يمكن ذلك إلّا بأحد أمرين:

إمّا مزاوله كلماتهم، و تتبع مواقع اللفظ في منشور الكلام و منظومه حتى يكون من أهل الخبره باللغه، بل يعدّ أحد أهلها، و إمّا بالرجوع إلى أهل الخبره

ص: ٥٠٧

١-١) الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

٢-٢) الوسائل، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي.

٣-٣) الوسائل، الحديث ٤ من الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي.

بها، و أفضل الطريقتين أولهما، و لكن قد ضعفت الهمم، و قلت حملة هذه اللغة التي شرف الله قدرها، و أناط الدنيا و الدين بمعرفتها، و جعلها لسانه الذي كلم بها خلقه، فالمتعين لغالب الناس الرجوع إلى أئمة الفن الثقات الإثبات، فإنهم أهل الخبرة به، فقولهم حججه.

حججه قول علماء الأدب، و الجواب عن المناقشه فيها

أما حججه قول أهل الخبرة في جميع العلوم و الصنائع و غيرها فأمر مجبول عليه فطره الإنسان، و جرى عليه العقلاء كافة في جميع البلدان و الأزمان، فلا ترى فيهم من يتوقف في ذلك، و لا منهم إلا من يحتج به فيما له، و يدعن لخصمه فيما عليه.

و هذه الفطره السليمه هي السبب فيما نقله- طاب ثراه- في رساله من اتفاق العلماء، بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات، و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحد على أحد (١)، إلى آخره.

إذ من البعيد أن يكون هذا الإجماع مستندا إلى نص شرعي أو حكم تعبدى، و هب تكلف ادعاءه متكلف في اتفاق العلماء، فأين منه كفه العقلاء؟ و لاشك أنه لا- خصوصيه لأهل صناعه اللغة، بل هم كسائر أصحاب الصناعات الذين قال عنهم الفاضل السبزواري فيما حكاه من قوله:

«صحه المراجعه إلى أصحاب الصناعات، البارزين في صنعتهم، البارعين في فنهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر و زمان» (٢)

ص: ٥٠٨

١- ١) فرائد الأصول: ٤٦.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٤٦.

نعم احتمال اعتبار شرائط الشهاده فيه، فقال: «المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد، و العدالة، و نحو ذلك، لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم على اعتبار التعدد، و الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد و العدالة في أهل الخبره في مسأله التقويم و غيرها» (١).

أقول: اعتبار العدالة و نحوها لا يناسب إلا الحجج التعبدية الشرعية، و حمل اتفاق العلماء على ذلك.

و احتمال وصول خبر إليهم من المعصومين في المقام مقطوع بعده، بل المقطوع به أن مراجعتهم أهل اللغه ليس سبيلها إلا سبيل سائر العقلاء في مراجعته المعتمد عليه في كل حرفه و صناعه.

و من الظاهر أنه لا يشترط عندهم بعد إحراز الخبره إلا الوثوق، و لا يعتبر عندهم الإسلام و الإيمان، فضلاً عن العدالة، بل يقدمون الكافر على المؤمن العادل إذا كان أكثر خبره، و أنفذ بصيره في صناعته، و ترى العقلاء يطول بحثهم عن الطبيب الحاذق الموثوق بحذاقته، و لا ترى فيهم من يسأل عن مذهبه و معتقده، فضلاً عن حاله في فسقه و عدالته، و اعتبر ذلك في سائر الموارد التي يحتاجون فيها إلى أهل الخبره من معرفه الدراهم الجيده من المزيفه، و تميز الأدوية النافعه من الضاره، فلا ترى من يتوقف عن الرجوع إلى الصيرفي أو الصيدلاني لكونه ذمياً، فضلاً عن كونه مسلماً فاسقاً.

و اعتبار الإسلام فضلاً عن العدالة ينافي ما عرفت من حكم الفطرها التي انقاد له العقلاء، و إنما يكون في الطرق التي تصرف فيها الشارع لحكم مَرَبْعُهَا قَرِيباً، و من الواضح أن المقام ليس منها.

ص: ٥٠٩

و ما نقله عن أكثر العلماء فهو-قدس سره-أعرف بما قال،و نحن نراهم يعتمدون في معرفه أحوال الرّجال على على بن فضال الفطحي،و الحافظ ابن عقده الجارودي،و لا فسق أعظم من فساد الاعتقاد،بل الماهر في الفن ربّما قدّم قولهما على مثل الشيخ و ابن الغضائري و هما من تعلم.

و أما اعتبار التعدّد و العدالة في مسأله التّقويم فإن صحّ اتّفاقهم عليه فلا بد أن يكون اعتمادهم فيها على أنّها من باب الشّهاده،و يظهر ذلك من مراجعهم كلام بعضهم،فإن كانت من ذلك الباب فالشّهاده أمر قد تصرّف فيه الشارع بتصرّفات شتى مختلفه باختلاف الموارد،و أين ذلك من هذا المقام الذي يقطع بعدم تصرّف من الشارع فيه إلاّ الإمضاء؟و أطرف ما في هذا الباب منع كون أهل اللغه أهل الخبره بها،و يقال لهذا المانع:هل هذه الصنعه ابتليت من بين سائر الصنائع بفقد أهل الخبره بها،أو أنّ أهلها غير أهلها؟فإن كان الأول أتجه السؤال عن الذنب التي أذنبت فعوقبت بين أخواتها و أضرابها بهذه العقوبه.

و إن كان الثاني ففي المحال الذي ينطوى عليه هذا الكلام غنى عن تكلف الجواب.

و لو جوّز هذا المانع الرجوع إلى الصنائع في الصياغه،و إلى الحائك في الصباغه رجعنا فيها إلى من شاء و اقترح،و كيف يعدّ الرازي و القرشي من أهل صناعه الطّب،و لا يعدّ الخليل و أبو عمرو (1) بن العلاء من أهل صناعه اللغه؟!ثم إنّ أئمه هذا الفن هم الأئمه المقتدى بهم في علمي النحو و الصرف

ص: ٥١٠

١-١) الإمام المعروف، أحد السبع الذي اتفق الأصحاب على صحّ قراءته، فكيف يؤتمن على كلام الله تعالى و لا يؤتمن على كلام العرب؟! (منه).

وغيرهما من العلوم العربيّه، فكيف صار كلامهم حجه في تلك العلوم دونها؟! أو بأيّ وجه لا يصدق الخليل - وهو الوجه والعين - فيما ينقله في كتاب «العين» عمّا سمعه في اللغه من بادية الأعراب، و يصدق فيما ينقله عنه صاحب الكتاب من وجوه الإعراب! هذا هو الحيف، إلا أن يمنع هذا المانع حجّيه أقوالهم في جميعها، فتكون هذه الطامه جنايه على علوم العربيّه عامه.

و منع الشيخ معرفه الحقيقه من المجاز بمجرّد قول اللغوى، و استنتج منه عدم الانتفاع به في تشخيص الظواهر (١).

و تبعه في ذلك عدّه ممّن تأخّر عنه، بل زادوا عليه عدم كون اللغوى من أهل الخبره بمعرفه الأوضاع، فقال في الكفايه: «لا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع، بل لا- يكون اللغوى من أهل خبره ذلك، بل إنّما هو من أهل خبره موارد الاستعمال، بداهه أنّ همّه ضبط مواردّه، لا- تعيين أنّ أيّا منها كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازاً، و إلاّ لوضعوا لذلك علامه، و ليس ذكره أوّلاً علامهكون اللفظ حقيقه فيه للانتقاض بالمشترك» (٢).

و تبعه في ذلك صاحبنا العلامه، و زاد عليه بقوله: «و أمّا كون المعنى الكذائي حقيقياً فلا يطلع عليه، و إن أطلع عليه بواسطة بعض الأمارات فليس من هذه الجهه من أهل الخبره» (٣) و كأنّ ما ادّعاه مأخوذ من الحاشيه، حيث قال:

«لا- يختص بفن اللغه إلاّ- خصوص ضبط المعانى المستعمل فيها دون كيفية الاستعمال فيها، بل يكون اللغوى و غيره فيها سواء، حيث يحتاج في تعيينها إلى إعمال علائم الحقيقه و المجاز، و من المعلوم عدم اختصاصها به» (٤).

ص: ٥١١

١-١) فرائد الأصول: ٤٦.

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٨٧.

٣-٣) درر الأصول ٣٧: ٢.

٤-٤) حاشيه فرائد الأصول: ٣٥.

و محصل هذه الكلمات أمور ثلاثة:

الأول: أنّ علماء اللغة لا يعرفون المعانى الحقيقيه من المجازيه، إذ لا طريق لهم إليها.

الثانى: لا يعرف بمراجعهم ككتبهم الحقيقه من المجاز.

الثالث: معرفه الظواهر تتوقف على معرفه الحقائق من المجازات، و نحن نختصر لك القول فى جميعها، و نقول:

طريق اطلاعهم على المعنى الموضوع له واضح، لا أرى سببا لخفائه على هؤلاء الأعلام إلا شدة وضوحه، لأنه بعينه الطريق الذى تعلموا، و تعلم جميع الناس من أهل جميع اللغات معانى الألفاظ الأصلية فى زمن الطفولي، إذا الطفل لا يزال يسمع الألفاظ مستعمله فى معانى يعرفها بالقرائن، و ربما احتل المجاز فى استعمالين أو ثلاثه، فيحتاج إلى ما رسمه له الأستاذ من إعمال العلائم، و لكن بتكرار الاستعمال يزول ذلك الاحتمال، و يقطع بالوضع، كما يحتمل الخطأ و الغلط فى استعمال و استعمالين، ثم يزول ذلك بالتكرار، فيكون فى غنى عن العلائم.

و إن كنت بعد فى شك فيه، فراقب صغار أولادك، أو راجع نفسك إذا عاشرت غير أهل لسانك، و حاولت تعلم لغتهم، و ربما سألت عن معنى اللفظ أهل تلك اللغة، و ربما كفاك تكرار الاستعمال مثونه السؤال.

و ما حال أئمه اللغة مع فصحاء العرب إلا - كهذا الحال، فهم - لله درهم - ضربوا آباط الإبل إلى منابت الشيخ و القيصوم (1)، و عاشروا ماضيغهما زناطويلا، و تكرر على مسامعهم الألفاظ حتى حصل لهم القطع بمعانيها، و أصبحوا فى غنى عما كلفهم هذا الأستاذ من إعمال العلائم استغناء الأطفال بتكرار سماعهم الألفاظ من آبائهم.

ص: ٥١٢

١ - ١) نبتان طيبا الرائحة، و المراد من منابتهما بادية العرب، و من ماضيغهما أهلها، يقال: أمضغ أعرابى للشيخ و القيصوم، و يراد منه أنه أعرابى محض. (منه).

و لا- أدرى من المراد من غير اللغوى فى قوله: «بل يكون اللغوى و غيره سواء»؟ فليتأمل فيه. و من لم يحظّ بالسماع منهم كالتأخرين، فإنّ تتبّع موارد الاستعمال يقوم لهم مقام السماع، و ذلك ظاهر.

و نظيره موجود فى سائر الصنائع، فإنّ الطبيب إذا عثر بخاصيّه فى بعض النباتات، فربّما احتمل أوّل مرّه الاستعمال و ثانيه المقارنه الاتفاقيه، و كونها مستنده إلى غيره من الأسباب المجهوله، و لكن بتكرّر الاستعمال يزول ذلك الاحتمال، و بهذا عرفت خواص الأدويه، و علمت منافعها و مضارّها، و ما ميّز الترياق النافع من السّم النافع إلاّ التجارب.

و ما ذكرناه من حال عالم اللغه كالتجربه، بل هو ضرب منها، و على التجربه يدور رحي كثير من الحرف و العلوم.

و أمّا علامه الفرق بين المعانى الحقيقيه و بين المجازيه، فإنّ عالم الفنّ فى غنى عنه بما له من التدرّب فى الصناعه و الخبره بمجارى الكلام، فكثيرا ما ينظر إلى كلمه فى كتب أئمه كتهذيب الأزهري و غيره، و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى معنى آخر و تطوّراتها الطارئه عليها مدى الأجيال، و ربّما أبعد المرمى و تتبّع أصلها فى أخوات العربيه من السريانيه و العبرانيه، و لا يعبأ بالعلامه الضعيفه التى ذكرها فى الكفايه (1) و نقضها بالمشترك، و هو من عجيب النقض.

و أمّا غيره فيكفيه التصريح فى مثل أساس البلاغه، فإنّ دأبه أن يقول بعد الفراغ عن ذكر المعانى الحقيقيه: أنّ من المجاز كذا، أو التلويح بعبارات يعرف منها ذلك، راجع مفردات القرآن و غيره.

ثم على تسليم الأمرين معا، فإنّ معرفه الظواهر لا تتوقف على معرفه

ص: ٥١٣

الحقائق من المجازات، إذ من الواضح لدى أهل الفن أنّ همّ الأئمة المصنّفين في علم اللغة بيان الظاهر من كلّ كلمة في التراكيب المختلفه، و ضبط المعانى الظاهره منها باختلاف النسب و الحروف و غيرهما، فتراهم يذكرون شام البرق، و شام السيف، و رفّ الطائر، و رفّ الظليم، و رفّ لونه، و رفّ زيدا، أو رفّ هنداً، و يفسّرون ذلك بقولهم: أبصره، و أغمده، و بسط جناحه، و أسرع في عدوه، و برق وجهه، و أكرمه، و قبلها، و مثل ذلك الفرق بين عقلته و عقلت عنه، و شكرته و شكرت له، و بين المسهب في الكلام بفتح الهاء و كسرهما، فلكلّ كلمة وقعت في كلام ظهور غير ظهوره في غيره، و معرفه ذلك هي التي يحتاجها أهل العلم.

و من العبث تطلب المعنى الأولى الذي وضع له اللفظ، و من فضول البحث الاهتمام في معرفه ما بين هذه الألفاظ من نسبه المجاز أو الاشتراك.

فقول صاحب الكفايه: «بداهه أنّ همّه ضبط موارد لا تعيين أنّ أيّا منها كان اللفظ فيها حقيقه أو مجازاً» (١) إن أراد من موارد الاستعمال غير ما ذكرناه، فظاهر لدى الخبير بالفنّ ما فيه، و إن أراد هذا اللفظ ذكرناه فهو حقّ، و به يحصل المقصود من معرفه الظهور، و قد ظفر ببغيته من يتعاطى الفقه، و ترك تعيين الحقيقه من المجاز لمن يتكلّف ما لا يعنيه، و يطلب ما لا يجد، إذ لا ثمره مهمه علميه فيه، لأنّه إذا صحّ الظهور فقد ظهرت الحجه، و اتّضحت إلى المعانى المحججه، فليكن إن شاء حقيقه، و إن شاء مجازاً.

و هنا أمر مهمّ لا بدّ من التنبيه له، و هو أنّ الظهور اللفظي عرفت حجّيته هو اللفظي يفهمه أهل تلك اللغه من اللفظ، أو من زاولها، و قتلها خبراً، حتى عاد كأحدهم، بل كاد أن يعدّ منهم، فلا بدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنّه من ممارسه هذه اللغه الشريفه، و معرفه عوائد أهلها، و درس أخلاقها

ص: ٥١٤

و طبائعها، و الاطّلاع على أيامها و مذاهبها فى جاهليتها و إسلامها، و هذا مراد الشهيد الثانى من قوله: أبعد الناس عن الاجتهاد العجم، إذ من الواضح أنّه-سقى الله ثراه- لا- يريد العجم من حيث النسب، كيف و معظم علوم العربيه تؤثّر عنهم، و أكثر علماء الدين منهم، بل يريد من له العربيه تطبع لا طبيعه، و تكلف لا قريحه.

فليخف الله من هذا نعته، و ليدع الفتوى فى الحلال و الحرام حتى يحصل له من الممارسه معرفه مجارى الكلام.

و كم وقع لعدّه من الأعلام من التحريف الواضح، و الخطأ الفاضح فى تفسير الآيات و الروايات ممّا يجب ستره، و لا يجوز نشره، و لو حاول استقصاءه أحد لمأ منه مجلّدات ضخمة، و لكن لحوم العلماء مسمومه، و تتبع عشرات الكرام سجيّه مذمومه، و ما أوجنا إلى هذا النزر من البيان إلا أداء النصيحة إلى الإخوان (و قد يستفيد الظنّه المتّصّح) و الله المستعان.

ص: ٥١٥

نجلب أنظار القراء الكرام و أفكار فضلاء الأنام إلى المسائل المهمّة التي حواها هذا الجزء (٢) من الكتاب، و من أهمّها توضيح ما نسب إلى إمامي الفنّ و مقدّمى الصنّاعه-الجّد الأعظم و العلامه العمّ-من تخصيص نتيجته دليل الانسداد بالظن بالطريق و إتمام ما قاما به من تشديد الحقّ و هدم الظنّ المطلق.

إنّا و إن كرمت أوائلنا لسنا على الأحساب نتكل نبني كما كانت أوائلنا تبني و نفعل مثل ما فعلوا و أنا عرضة على علماء البلاد، و يحلو في ذوقى منهم مرّ الانتقاد إن لم يخالطه عصبية أو عناد، فما سوّدت صفحات الدفاتر بأنقاس المحابر و لا شحذت ظبا الأقلام بأكفّ الأعلام إلّا لتمحيص الحقائق الراهنة من السفاسف الواهنة، و أنا أعيدهم من انتقاد تشيره عواصف العصبية فتعشى العيون عن الحقائق العلمية، و أنا أخولهم هذا الحقّ على هذا الشرط، و لا أبرئ نفسي من الغلط و الخبط، و العصمه لله، و منه المعونه، و له الطول، و صلّى الله على محمد و آله .

العبد أبو المجد محمد الرضا النجفي آل العلامه التقي عفى الله عنه و عن أسلافه الراشدين بمحمد و آله .

١٨ صفر ١٣٤٦

ص: ٥١٧

١-١) صدر المصنّف رحمه الله مباحث تنبيهات دليل الانسداد بهذه الجمل.

٢-٢) حسب تجزئه المصنّف رحمه الله.

تنبيهات دليل الانسداد

الأول: قال الشيخ-سقى الله مثواه- ما بعضه بلفظه: «و قد عرفت أنّ قضيه المقدمات المذكوره وجوب الامتثال الظنى للأحكام المجهوله، فاعلم أنّه لا- فرق في الامتثال الظنى بين تحصيل الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى، كأن يحصل من شهره القدماء الظنّ بنجاسه العصير العنبى، و بين تحصيل الظنّ بالحكم الظاهرى كأن يحصل من أماره الظنّ بحجّيه أمرلا يفيد الظنّ كالقرعه» (١).

و قال بعد بيان الوجه فيما اختاره من التعميم ما نصه: «و قد خالف فى هذا التعميم فريقان:

أحدهما: من يرى أنّ مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظنّ و حجّيته فى كون الشىء طريقا شرعيا مبرئا للذمه فى نظر الشارع، و لا تثبت اعتباره فى نفس الحكم الفرعى، زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذكوره لإثبات الظنّ فى نفس الأحكام الفرعية إمّا مطلقا أو بعد العلم الإجمالى (٢). بنصب الشارع طرقا للأحكام الفرعية.

الثانى: مقابل هذا، و هو من يرى أنّ المقدمات المذكوره لا تثبت إلا اعتبار

ص: ٥١٩

١-١) فرائد الأصول: ١٢٨.

٢-٢) يريد به الفرق بين قولى الإمامين، و أنّ العلامة-الجّد-يقول به مطلقا، و صاحب الفصول يقول به بعد العلم الإجمالى، و تعرف الكلام عليه إن شاء الله. (منه).

الظنّ في نفس الأحكام الفرعية-إلى أن قال-أما الطائفة الأولى فقد ذكروالذلك وجهين،أحدهما:وهو الذي اقتصر عليه بعضهم»و ذكر شطرا من كلام صاحب الفصول الآتي نقله إن شاء الله،و بالغ في الردّ عليه،ثم قال:«الوجه الثاني:ما ذكره بعض المحقّقين مع الوجه الأول،و بعض الوجوه الأخر»(١).

و نقل الوجه الأول (٢) من الوجوه الثمانية التي استدلّ به العلامة-الجدّد-على بطلان الظنّ المطلق،أو دليل الانسداد بالتحقير المعروف،و لم يأل جهدا في تضعيفه،و من ثمّ شاع بين المتأخّرين عنه الوقيعه فيه،و الاعتراض عليه حتى غدا هذا القول غرضا لسهام الإشكال،و تكسرت النصال على النصال،و ماسبب ذلك إلا الغفله عن أمر واضح أبهك عليه لتعلم أنّ ما أورد عليه إن صحّ جميعه-و لا يصحّ-فهو بمعزل عن مغزى هذين الإمامين،بل يبعد عنه بعدالمشركين.

أغار قلم الشيخ-أقال الله عثرته-على العقدين المودعين في الكتابين،و أخرج هذين الفريدين من سلك النظام،و وضعهما بين فرائده في غير المناسب لهما من المقام.

و أنا-إذا وفقّ الله تعالى-أرجع كلا منهما إلى موضعه لتعلم أنى لم أتحرّ إلا الحقّ و ما سلكت سوى طريق السداد،و يظهر لك أنّ هذين الإمامين في واد،و هؤلاء المعترضون في واد.

و أبدأ بكلام الجدّد،و أثنيه بكلام أخيه العلامة،ثم أتبعهما بتوضيح مرادهماو الدفاع عنهما بالجواب عن مهمّ ما أورد عليهما.

قال-طاب ثراه-في أوائل المطلب الخامس،ما نصه:

ص: ٥٢٠

١-١) فرائد الأصول:١٢٩-١٣٥.

٢-٢) راجع فرائد الأصول:١٣٥.

«خامسها: في بيان أنّ الحجّج في معرفه الأحكام الشرعيه في زمن الغيبهو انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيه، هل هي ظن المجتهد مطلقا من أى طريق حصل- إلا ما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به بخصوصه- من غير فرق بين الطرق المفيده للظن، أو أنّ هناك طرقا مخصوصه هي الحجّج دون غيرها، فيجب على المجتهد الأخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصله من الطرق التي لم يقم على جواز الأخذ بها بخصوصها حجّج؟ وهذه المسأله و إن لم تكن معنونه في كتب الأصول، ولا تعرّض لبيانها أحد من علماء المعقول و المنقول، إلا أنه لا بدّ من بنائهم فيها على أحد الوجهين، و اختيارهم لأحد المسلكين» (١).

و ذكر بعد ذلك كيفيه استعمال مذهبهم، و استظهر من كلام معظمهم البناء على الوجه الثاني (الظن الخاصّ) و نفى البعد عن دعوى الاتّفاق عليه، و أتبع ذلك بذكر مطالب مهمّه تسمع بعضها في المواضع المناسبه لها، و اختار قيام الدليل القاطع على حجّيه الظنون الخاصه (الكتاب و السنّه) و اجتث أصل شجره دليل الانسداد بإبطال أوّل مقدّماته، أعنى انسداد باب العلم، و أبان عن وجود الحجّج القاطعيه على معظم الأحكام الشرعيه، كما هو مفاد الوجه الثامن.

و بعد التّنزّل عنه، ذكر وجوها سبعة استدللّ بها على أنّ المتّبع الحجّج الظنيهم من الكتاب و السنّه، و يمرّ عليك بيانه مفصّلا إن شاء الله.

و قصدي الآن بيان أنّ هذا الإمام من ألدّ أعداء القول بالظنّ المطلق، و ما همّيه إلا- إبطال هذا الدليل المعروف بدليل الانسداد، فكيف جاز لهؤلاء الأعلام أن يجعلوا الدليل الّذى أقامه على إبطال هذا الدليل، و هدمه من أصله بيانا لنتيجته دليل الانسداد، و يذكر في عداد من يقول بصحّته، و يعدّ قوله أحد الأقوال في نتيجته، و نزيد هذا الواضح بيانا، و نقول:

ص: ٥٢١

من المقرّر الذى جرى عليه الاصطلاح، أنّ الظنّ المطلق هو ما تثبت حجّيته بدليل الانسداد من غير أن تكون خصوصيه فيه للخبر أو لغيره، و يقابله الظنّ الخاصّ، و هو ما تثبت حجّيته بغيره، و كلّ من سلّم دليل الانسداد، و قال بحجّيه الخبر و غيره من أجله، فهو قائل بالظنّ المطلق، و كلّ من رأى خصوصيته لأحد الظنون، و استدلّ على حجّيته بغيره، فهو قائل بالظنّ الخاصّ.

و عليه بنى الشيخ الأعمش - طاب ثراه - رسالته، فراجع كلامه فى أوائل مسأله الظن (١)، و فى أول حجّيه خبر الواحد (٢)، و فى مسأله حجّيه قول اللغوى (٣)، و موارد أخرى، و صرّح به العلامة - الجّد - أيضا، فقال فى أثناء بيان الوجه السادس ما لفظه: «و ليس يعنى بالظنّ الخاصّ إلّا ما يكون حجّيته ثابتة بالخصوص» (٤).

فكيف يكون القول بخصوص الكتاب و السنّه قولاً - بالظنّ المطلق أم كيف يكون الدليل الذى يستدلّ به على بطلان دليل الانسداد بيانا لنتيجته؟ انقلبت القوس ركوه، و قضى ناموس التحوّل على إبطال دليل الانسداد أن يكون بيانا لنتيجته.

هذا، و العلامة - الجّد - يوافق الشيخ و متابعيه فى عموم نتیجه هذا الدليل إن تمّت المقدمات التى بنيت عليه، و قد ذكر هذه الوجوه الثلاثه التى ذكرها بناء على الظنّ المطلق، و جعل التعميم أظهرها، فقال ما لفظه:

«ثم إنّه يقوم فى كلّ من القولين (الظنّ المطلق و الخاصّ) و جهان، فيحتمل أن يراى من حجّيه الظنّ مطلقا كون الحجّيه بعد انسداد سبيل العلم

ص: ٥٢٢

١ - ١) فرائد الأصول: ٣٠.

٢ - ٢) فرائد الأصول: ٦٦.

٣ - ٣) فرائد الأصول: ٣٤.

٤ - ٤) هدايه المسترشدين: ٣٩٨.

بالواقع هو الظنّ بالواقع، فتكون حجّيه الأدلّه عند القائل به منوطه بالظنّ بالواقع، بل لا تكون الحجّيه عنده -إذن- إلاّ نفس الظنّ، فمع عدم حصول الظنّ لمانع يمنع منه لا تنهض حججه و إن لم يكن المانع المفروض حججه، إذ منعه من حصول الظنّ إنّما يتبع الوجدان دون الحجّيه، وقضيّه عدم الحجّيه عدم الاتكال على الظنّ المانع، ولا ربط له بالمانع من حصول الظنّ منه.

و يحتمل أن يراد به حجّيه ما يفيد الظنّ في نفسه سواء حصل به الظنّ بالحكم فعلا لا لتفاء مانع يمنع من حصوله، أو لم يحصل لحصول مانع منه، والأول هو الذي يقتضيه ظاهر كلماتهم، وتعطيه أدلّتهم.

و أما الثاني، فلا يفى به ما قرّروه من الأدلّه، كما ستعرف إن شاء الله.

و يمكن أن يقال بحجّيه الظنّ مطلقا، سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق الموصل إلى حكم الشارع، فلو قام دليل ظنّي على حجّيه أمر خاص، كظاهر الكتاب، قام حجّيه و لو لم يحصل منه الظنّ بالواقع لمانع منه، و كان الأظهر -بناء على القول المذكور- ذلك، فإنّه إذا قام الظنّ مقام العلم قضى بحجّيه الظنّ المتعلّق بالطريق أيضا، فإنّه أيضا من جملة الأحكام الشرعيّه [\(١\)](#) انتهى المقصود نقله من كلامه.

و إنّى و ايم الحقّ لا- أدرى ما الذى ينقم منه الناقمون، و بم يعترض عليه المعترضون، أليس قد بين الاحتمالات الثلاثه، أعنى التعميم، و التخصيص بأحد الأمرين من الواقع و الطريق، و بين لكلّ ما يمكن أن يستدلّ به، أو يورد عليه بما لم يسبقه سابق، و لا يلحق شأوه [\(٢\)](#) لا- حق؟ أ لم يصرّح بعد ارتضائه ما عزوه إليه من تخصيص الحجّيه بالظنّ الطريقي؟ أ لم يستظهر التعميم الذى اختاره المعترضون عليه؟.

ص: ٥٢٣

١- (١) هدايه المسترشدين: ٣٨٥-٣٨٦.

٢- (٢) الشأو: الغايه و الأمد. الصحاح ٢٣٨٨: ٦ (شأ١).

و أمّا صاحب الفصول، فإنّه و إن جعل الظنّ بالطريق نتيجه دليل الانسداد، و لكنّه قرّره بغير التقرير المعروف، و أخذ فيه ما لازمه التخصيص بالطريق، و صرّح بعموم النتيجه، بناء على التقرير المعروف، و دونك شطرا من كلامه يتّضح به ما قلناه، قال في أثناء تعداده الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الواحد ما لفظه:

«الثامن: الدليل المعروف بدليل الانسداد، و يمكن تقريره بوجهين:

أولهما، و هو المعتمد، و إن لم يسبقنى إليه أحد» (١) و أخذ في تقريره مقدمات أخرجه بها عن حريم الظنّ المطلق إلى حمى خصوص الخبر و نحوه، كما سيأتى إن شاء الله.

و بالجملة، فهذان الإمامان لم يستندا قطّ إلى هذه المقدمات، بل استدلاّ بدليل غير دليل الانسداد المعروف على مدّعى غير الظنّ المطلق، و تعرّضا بعد ذلك له على التقرير المعروف عند نقل دليل القائلين بمطلق الظنّ، و أجادا كلّ الإجاهه في بيانه ثمّ في ردّه، فراجع.

فإذن، ما الوجه في قول الشيخ في كلامه المتقدّم نقله: «زعمنا منهم عدم نهوض المقدمات المذكوره لإثبات الظنّ في نفس الأحكام الفرعيه» (٢)؟ و ما ذا الوجه في عدّهما مخالفين لنتيجه دليل الانسداد؟.

و ظاهر أنّ صناعه العلم لا- يجوز مثل هذا التعبير إلّا- في مقام يتّحد فيه المدّعى و الدليل، كما لو استدلّ كلّ من المشرّع و الفيلسوف بتغيير العالم على حدوثه، فيقال: إنّهما مختلفان في النتيجه، إذ هي عند أحدهما زمانى، و عند الآخر ذاتى، و أما مع الاختلاف في المدّعى و الدليل فحاشا ثمّ حاشا.

ص: ٥٢٤

١- (١) الفصول الغرويّه: ٢٧٧.

٢- (٢) فرائد الأصول: ١٢٩.

و من العجيب أنّ العلامة-الجدّد-استدلّ على مطلب واحد-و هو حجّيهالظنّ الخاصّ-بالوجه الثمانيه أو السبعه (١)، و لكن قلم الشيخ-طاب ثراه-شتّت شملها، و فرّق بينها، و جعل السادس منها دليلا على الظنّ الخاصّ، و ذكره في سياق الأدلّه العقليه الدالّه على حجّيه خصوص الخبر الواحد (٢)، و جعل الوجه الأول نتيجه للدليل على الظنّ المطلق (٣)، و أشار إلى الثاني منها، و لم يتعرّض لسائرهما.

و قد ظهر للمنصف المتأمّل فيما قلناه أنّ الكلامين الذين نقلتهما عن هذين الإمامين دليلا مستقلاّ على حجّيه الخبر الواحد و نحوه، قد نسفا بهما صرح الظنّ المطلق، و هدمما بهما أساس دليل الانسداد و مبناه، لا أنّهما بيّنا مفاده و مقتضاه.

و أراني لو وقفت بالقلم على هذا الحدّ لكان كافيا للدفاع عن الإمامين-العمّ و الجدّد-و لكن حيث إنّهما أوردتا الأفهام الصافيه شرعه الحق، و حجرا عليها وورد شريعته الظنّ المطلق لزمنا التأسّي بهما، و الجواب عمّا اعترض به عليهما، ليعلم أنه:

إذا وردنا آجنا جهرناه و لا يطاق ورد ما منعه و نقدّم كلام العلامة-العمّ-تأسّيّا بالشيخ الأعظم، و ليكون كالمدخل إلى فهم كلام العلامة-الجدّد-فنقول: قال صاحب الفصول في تقرير دليل الانسداد على الوجه المعتمد عليه عنده، ما لفظه:

«إنّا كما نقطع بأنّا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره

ص: ٥٢٥

١- ١) راجع هدايه المسترشدين: ٣٩١-٤٠٠.

٢- ٢) فرائد الأصول: ١٠٥.

٣- ٣) فرائد الأصول: ١٣٥.

لا- سبيل لنا بحكم العيان، وشهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، و لا- بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصه، و كلفنا تكليفا فعليًا بالرجوع إليها في معرفتها، و مرجع هذين القطعين عند التحقيق- إلى أمر واحد، و هو القطع بأننا مكلفون تكليفا فعليًا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه، و حيث إنه لا- سبيل لنا غالبا إلى تعيينها بالقطع، و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ الفعلي الذي لا دليل على عدم حجّيته، لأنه أقرب إلى العلم، و إلى إصابه الواقع ممّا عداه» (١).

و على هذه القطعه من كلامه اقتصر الشيخ في النقل، و أورد عليه بقوله:

«و فيه أولا، إمكان منع نصب الشارع طرقا خاصه للأحكام الواقعيّه، و افيه بها، كيف؟! و إلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعه النهار، لتوفّر الدواعى بين المسلمين على ضبطها، لا احتياج كلّ مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى مسأله صلواته الخمس.

و احتمال اختفائها مع ذلك- لعروض دواعى الاختفاء، إذ ليس الحاجه إلى معرفه الطريق أكثر من الحاجه إلى معرفه المرجع بعد النبي- مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى.

و كيف كان فيكفى في ردّ الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاصّ للأحكام و إرجاع امثالها إلى ما يحكم به العقلاء، و جرى عليه ديدنهم في امثال أحكام الملوك و الموالى، إلى أن قال:

ص: ٥٢٦

«و ظهر ممّا ذكرنا اندفاع ما يقال من أنّ منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعيّة، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان».

«توضيح الاندفاع: أنّ التكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأسا ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظنّ مع عدم الطريق الخاصّ أو مع ثبوته و عدم رضا الشارع بسلوكه، وإلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاصّ (١) و حكم العقل بمطلق الظنّ و رضا الشارع به، و لهذا اعترف هذا (٢) المستدلّ بأنّ الشارع لم يجعل (٣) طريقا خاصّا يرجع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعيه مع بقاء التكليف بها» (٤). أقول: لما ذا تراه عدل عن العبارة المتداوله في أمثال المقام-أعنى المنع-إلى إمكان المنع، أمّا أنا فأرى أنه قدس سره-علم أنّ من الواضح الّذى لا يرتاب فيه وجود الطريق المنصوب، فمنعه ورعه، و تحرّجه عن منع يعلم خلافه إلى دعوى إمكانه، و الإمكان باب واسع لا يعلق إلاّ على شريك الباري و نحوه، و صاحب الفصول لا يدعى الوجوب العقلي حتى ينافيه الإمكان، بل يدعى القطع بوجود الطريق و هو-طاب ثراه-يعلم أنّه صادق في دعواه، و كلامه شاهدله، فراجع ما ذكره من الإجماع، و السيره، و تواتر الأخبار على حجّيه خبر الواحد في الجملة (٥).

و ليس بمنفرد في دعواه، إذ يشاركه فيها عيون الطائفة الحقّه، و وجوهها

ص: ٥٢٧

١-١) ما بين المعقوفين من المصدر.

٢-٢) الزيادة من المصدر.

٣-٣) في المصدر: لم ينصب.

٤-٤) فرائد الأصول: ١٢٩-١٣٠.

٥-٥) الفصول الغرويّه: ٢٧٢-٢٧٧.

من روايتها، و علمائها، و محدّثيها، و فقهاؤها، و قد نقل الشيخ من كلامهم المقرون بدعوى الإجماع و القطع ما فيه مقنع و كفايه، فراجع (١).

و لعلّ الشيخ فهم من هذا الكلام ما صرّح به بعض تلامذته أعنى لزوم نصب طريق تعبدى غير ما جرى عليه سيره العقلاء، كما ينبى عنه تقييده الطريق بالخاصّ، و احتمال الإرجاع إلى الطرق التي جرى عليها ديدن العقلاء في امتثال أحكام الملوك إلى آخره.

فإن كان ذلك، فلا يخفى على المتأمل في كلامه أنّه لا عين و لا أثر فيه للطريق بهذا المعنى، و حسبه أن يكون هناك طرق عقلائية قد أمضاها الشارع، و اكتفى بها في امتثال أوامره و نواهيها، و أمر بسلو كها، و اعتمد في إطاعته عليها، و لا شك أنّ خبر الثقة الضابط من أظهر أفرادها، و أوضح مصاديقها، و موافقها للطريق الشرعى لطريقه العقلاء ممّا يقويه و لا يوهنه، فأى داع يدعو الشارع إلى الطريق المخترع، و أى داع يدعو صاحب الفصول إلى تكلف إثباته؟ و أنت تعلم بأنّه ذكر هذا الدليل على إثبات حجّيه الخبر الذى عرفت أنّه أصحّ طرق العقلاء.

و ما ذكره من أنّ تلك الطرق لو كانت لاشتهرت اشتهار الشمس في رابعه النهار، فقد حصلت و لله الحمد و المنه، و دلّت الأدلّه الواضحة على حجّيتها الشريفين: الكتاب و السنّه، و إن كان ثمّه ريب فهو في حدّ السنّه أو تعيين مصاديقها، كما ستعرف إن شاء الله.

و ما ذكره خلال كلامه من احتمال إحاله الشارع العباد في طريق امتثال أحكامه إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفيه، إلى آخره (٢).

ص: ٥٢٨

١-١) فرائد الأصول: ٨٨.

٢-٢) فرائد الأصول: ١٣٠.

فإن كان مع التمكن من الحجّج عندهم كخبر الثقة، فاعتماد العقلاء على الظنّ ممنوع، فلو فرض أنّ أحدهم نصب طريقاً لعبده في امتثال أوامره، وصرّح له بأنّه جعل خبر فلان حجّج عليه، أترأه يعذره إذا ترك الأخذ به، واعتمد على ظنونه؟.

وأمّا مع عدم التمكن منه، فلا شكّ في جميع ما ذكره حتى فيما استعاذ منه هنا، وفي مواضع أخرى، أعني تعيين الامتثال بالاحتمال إذا فقدت الطرق الظنيّة.

والحاصل، أنّ جميع ما مرّ من كلامه، وشرطاً ممّا يأتي منه يرد على صاحب الفصول لو أراد وجوب نصب الطريق غير العقلاني عقلاً، ويصحّ ما ذكره في دفع ما يقال من أنّ منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء التكليف، وأمّا مع كون المراد ما يعمّ الجعل والإمضاء، فلا سبيل إلى منع قبح التكليف، وحكم العقل بالعمل بالظنّ مع عدم الطريق الخاصّ لا يرفع وجوب نصب الطريق على الشارع.

ولقد حمل بعض تلامذه الشيخ نصب الطريق في كلام صاحب الفصول على غير ذلك، فأطنب بل أفرط في الاعتراض عليه.

وقد أنصف الأستاذ في الحاشية حيث لم ينكر كون المراد من الطرق الخاصه ما يعمّ ما نصبها من الطرق المتعارفه بين العقلاء إمضاء لسيرتهم و لو بعدم الردع عنه، قال: «و معه لا مجال لعدم نصبها، و دعواه بيّنه، و إنكاره مكابره» (1).

وما ذكره من اعتراف صاحب الفصول بما نقله عنه فلم يظهر لى ارتباطه بالمقام إلّا بتكلف، فهل كان المتوقع منه أن يقول بلزوم نصب الطريق إلى تلك الطرق، فيلزمه لزوم نصبه إلى طريق الطريق و هكذا إلى ما لا- نهايه له؟! أعاد كلامه طاب ثراه: «و ربما يستشهد للعلم الإجمالي بنصب الطريق

ص: ٥٢٩

١-١) حاشية فرائد الأصول: ٨٧.

أنّ المعلوم من سيره العلماء في استنباطهم هو اتّفاقهم على طريق خاص و إن اختلفوا في تعيينه، وهو ممنوع.

أولاً: بأنّ جماعه من أصحابنا كالسيد رحمه الله و بعض من تقدّم عليه و تأخّر عنه منعوا نصب الطريق الخاصّ، بل أحاله بعضهم.

و ثانياً: لو أغمضنا عن مخالفه السيد و أتباعه، لكن مجرد قول كلّ من العلماء بحجّيه طريق خاص أدّى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالي بأنّ بعض هذه الطرق منصوبه لجواز خطأ كلّ واحد منهم فيما أدّى إليه نظره، و اختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقّق القدر المشترك، إلّا- إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين على وجه ينبئ عن اتّفاقهم على قدر مشترك نظير الأخبار المختلفه في الوقائع المختلفه، فإنّها لا توجب تواتر القدر المشترك إلّا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين، و قد تحقّق ذلك في باب التواتر الإجمالي و الإجماع المركّب» (١).

أقول: أمّا اعتراضه الأول فقد كفانا بنفسه- طاب ثراه- مؤونه الجواب عنه بما سبق منه في تقرير السيره و الإجماع بوجوه عديده، و بيان عدم قدح مخالفه السيد في انعقاده، و اعتذاره عنه بأعذار شتى، و ادّعاؤه الإجماع حتى منه مع عدم التمكن من العلم أو مطلقاً، فنحن نذكره بما ذكره، و نأمر الناظر بالرجوع إليه، فلعمر الحقّ إنّّه لم يبق في القوس منزعا، و لا للزياده عليه موضعاً، و كذا فيما ذكره ثانياً- و ما ذكره إلّا- جدلاً- لأنّ من المعلوم لدى من له أدنى تأمّل بطريقتهم، و تتبّع في كلماتهم أنّ خبر الثقة الثبت، الحاوي للشرائط، الخالي عن العله و المعارض، متّفق عليه عندهم، فترى أحدهم إذا استدلّ بخبر على حكم فرعى لا يرده خصمه إلّا بضعف الراوى، أو جهالته، أو شدوده و ندرته، أو بوجود

ص: ٥٣٠

المعارض له، أو بإعراض الأصحاب عنه، و نحو ذلك، و لا ترى أحدا من متقدميهم و متأخريهم يسلم منه اجتماع الشرائط، و فقدان الموانع في خبر، ثم يخالفه فيه، و يفتى بخلافه، و إن كنت على شك منه - و حوشيت عنه - فما عليك لوراجعت كتب الأصحاب و تصفحتها بابا بعد باب، فلا ترى أن فعلت في المسائل الخلافية إلا الاتفاق على ما قلناه، و لا يكون سبب الاختلاف إلا الاختلاف في شرطيه أمر في الحجية، أو حصول الشرط و عدمه، فمنهم من يكتفى بكون الراوى ثقة و إن كان فاسد المذهب، و يخالفه من يشترط فيه أن يكون إماميا، و يرى أحدهم ضعف محمد بن سنان فيطرح روايته، و يرى غيره خلاف ذلك فيعمل بها، و ربما تعارضت الأخبار فاختلفت في جهات الترجيح الأنظار، إلى غير ذلك من الجهات الكثيره التي ليس المقام مقام عدّها و استقصائها.

و على هذا المنهج الواضح ترى نهج جميعهم في جميع كتب الفقه من عباداتها، و معاملاتهما، و حدودها، و دياناتها، و لا نرى متسما بسمه العلم يسلم صحّ الخبر الذي يستدلّ به خصمه، و يسلم خلوه عن العله و المعارض، ثم يخالفه، و يذهب إلى غيره إلا أن يكون السيد أو أحد أتباعه، و قد سمعت من الشيخ الوجه في عدم قدح ذلك فيما نحن بصدده. أو بعد هذا كله يبقى أدنى ريب في أنّ الخبر الصحيح الخالي عن العلهو المعارض بعنوان أنّه خبر كذلك مسلم حجّيته عندهم؟ و هل يحسن أن يقاس ذلك بما ذكره الشيخ في ردّ دعوى الإجماع حتى من السيد و أتباعه؟ و هو قوله:

«ألا- ترى أنه لو اتفق جماعه- يعلم رضاء الإمام بعملهم- على النظر إلى امرأه، لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجه لبعضهم، و أمّا لآخر، و بنتالثالث، و أم زوجه لرابع، و بنت زوجه لخامس» (1) أ ليس الفرق بين هذا المثال و بين

ص: ٥٣١

المقام أئين من فلق الصباح؟عاد كلامه:«و ربّما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس و شبهه و لو مع انسداد باب العلم كاشفا عن أنّ المرجع إنّما هو طريق خاص.

و ينتقض أولا بأنه مستلزم لكون المرجع فى تعيين الطريق أيضا طريقا خاصا للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

و يحلّ ثانيا بأنّ مرجع هذا إلى الإشكال الآتى فى خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد،فيدفع بأحد الوجوه الآتية» (١).

أقول:يأتى آخر البحث-إن شاء الله-بيان أنّ المنع عن القياس و أضرابه من أقوى الأدلّة على المذهب الحقّ من انحصار الامتثال فى الطرق الشرعيه،و بطلان الظنّ المطلق،و تقتصر هنا على نقل كلامه الذى صرح فيه باختياره هذا الذى تصدّى لرده.

قال طاب ثراه فى الجواب عن الدليل الأول من الأدلّة التى ذكرها لحجّيه مطلق الظن من غير خصوصيّة للخبر ما نصه:

«استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقّق الطاعة و المعصيه اللتين لا تتحققان إلّا- بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ المعبر بهما،و أما الظنّ المشكوك الاعتبار فهو كالشك،بل هو هو بعد ملاحظه أنّ من الظنون ما أمرالشارع بإلغائه و يحتمل أن يكون المفروض منها» (٢).

انتهى المقصود نقله من جوابه الّذى ارتضاه،و صريحه: أنّ المنع عن بعض الظنون يجعل الظنّ المشكوك الاعتبار كالشك،بل يحوّلّه إلى الشك،و يجعله هو هو بعينه لا يتحقق به طاعه و لا معصيه،و لا يستحق به ثواب و لا

ص: ٥٣٢

١-١)فوائد الأصول:١٣٠.

٢-٢)فوائد الأصول:١٠٨.

عقاب، فما ذا الّذى نقمه من هذا القول و قد قال بمثله، و بلغ فى المبالغه فيه إلى حدّ لم يصل إليه هذا القائل، حيث جعل الظن غير المعتر شكا بالحمل الشائع.

هذا و أما الإجماع الّذى ادّعاه فيحقّ لنا أن نسأل عنه و نقول: هل هو محصّل أو منقول؟ فما طريق تحصيله إن كان محصّلا؟ و من الناقل له إن كان منقولاً؟ و من الطريف جدّاً أنّ الإجماع على عدم جواز العمل بالقياس فى نفس الأحكام الشرعيه حال الانسداد ممّا ينكره مثل المحقق القمى (١)، و يجعله الشيخ أول الأجوبه عن إشكال خروج القياس (٢)، مع تلك التصريحات الكثيره من أئمه العلم- قديمهم و حديثهم- بإجماع الشيعة على بطلانه، و تركهم كتب مثل الإسكافى أحد السلف الّذى عزّ فى الخلف مثله، و مع تواتر النصوص الوارده فى بطلانه، ثم يدّعى الإجماع على عدم الجواز فى تعيين الطريق به الّذى لم يصرح به أحد، و لا جاء فيه خبر واحد، و لم يوجد إلا فى صحيفه الاحتمال.

و ليكن الأمر كما ذكره فى حلّ الإشكال من أنّ مرجع هذا الإشكال فى خروج القياس، فما الّذى يمنع صاحب الفصول من دفعه بأحد تلك الوجوه؟ و إذا كان القائلون بالظن المطلق يمكنهم الجواب عن خروج القياس فى نفس الأحكام الشرعيه، على أنّ دليلهم بزعمهم عقلى لا- يقبل التخصيص، أ فلا يمكن القائل بالظن الخاصّ أن يأتى بمثله أو بأحسن منه؟ مع أنّ عمده مقدمات دليله النقل، فيجيب عن هذا النقض تاره بالتزام الجواز و هو أهون بكثير من التزام الفاضل القمى من جوازه فى نفس الأحكام أو يدّعى عدم حصول الظن منه بعد ورود النهى عنه، و ما المجازفه فيه بأشدّ منها فى عدم حصول الظن منه فى

ص: ٥٣٣

١- (١) انظر قوانين الأصول ٤٤٩: ١.

٢- (٢) فرائد الأصول: ١٥٧.

نفس الأحكام، و هكذا في عدّه أخرى من تلك الوجوه.

عاد كلامه: «فإن قلت: ثبوت الطريق إجمالاً - ممّا لا - مجال لإنكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق، فإنّ غايه الأمر أنه يجعل الظن المطلق طريقاً عقلياً رضى به الشارع فنصب الشارع الطريق بالمعنى الأعمّ من الجعل و التقرير معلوم.

قلت: هذه مغالطه» إلى آخره، ثم أخذ في بيان المغالطه بما أصاب به شاكلها الصواب، و أجاب عنها بأحسن جواب (1) ، و نحن لم نرض بقول هذا القائل، فلا يهّمنا الدفاع عنه. عاد كلامه «و ثانياً: سلّمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك: أنّ ما حكم بطريقته لعلّه قسم من الأخبار ليس بأيدينا اليوم إلاّ - قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الّذى كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن، و لا ريب في ندره هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل، أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو بالبيّنه الشرعيه أو الشيعاع مع إفادته الظن الفعلي بالحكم، و يمكن دعوى ندره هذا القسم في هذا الزمان، إذ غايه الأمر أن نجد الراوى في الكتب الرجاليه محكى التعديل بوسائط عديده من مثل الكشى أو النجاشى و غيرهما، و من المعلوم أنّ مثل هذا لا - يعدّ بينه شرعيه، و لذا لا - يعمل بمثلها في الحقوق، و دعوى حجّيه مثل ذلك بالإجماع ممنوعه، بل المسلم أنّ خبر المعدّل بمثل هذا حجه بالاتفاق العملى، لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الإجماع على حجّيه الخبر الواحد، أنّ مثل هذا الاتّفاق العملى لا يجدى في الكشف عن قول الحجّه، مع أنّ

ص: ٥٣٤

مثل هذا الخبر في غاية القلّة، خصوصاً إذا انضم إليه إفاده الظن الفعلي» (١).

أقول: مبني هذا الدليل على دعوى القطع بأنّ مكلفون فعلاً بالعمل بالتكاليف الشرعية الواقعية المدلول عليها بالحجج الشرعيّة، كما صرّح به، و ستعرف بيانه عند شرح قوله: و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد (٢).

فإن صح منه هذا الدعوى فلا يرد عليه عدم معلوميّة بقاء الطرق، و لاشطر من سائر الإيرادات المورد عليه، و إلاّ فالأجدر السؤال عن مستند هذا القطع إن كان القاطع يسأل عنه، أو منع هذا القطع و الاكتفاء به عن هذا التطويل.

ثم أقول: سرعان ما نسي قلم الشيخ ما زبره في أول الدليل الأول من الأدلّة العقلية على حجّيه الخبر و هو: لا شك للمتبع في أحوال الرّواه- المذكور هفي تراجمهم- في أنّ أكثر الأخبار، بل جُلّها إلاّ ما شدّد و ندر صادرة عن الأئمّه عليهم السلام (٣) (٤).

ص: ٥٣٥

١-١) فرائد الأصول: ١٣١.

٢-٢) الفصول الغرويّه: ٢٧٧.

٣-٣) فرائد الأصول: ١٠٢.

٤-٤) إذ الوجدان يحكم بأنه كلّما كثرت أطراف الشبهه ضعف الاحتمال في كلّ واحد واحد من الأطراف، فراجع نفسك فيما تستقذرها أو تحذرّها إذا كان القدر أو المحذور بين إناءين، ثم فيما كان بين عشره فبين ألف فبين مائه ألف، تجدها يحتمل وجوده في كلّ من الإناءين احتمالاً متساوياً، و يضعف في كلّ منها في المراتب المتتاليه حتى ينتهي إلى الاطمئنان بالعدم فيه إذا انتهت إلى المرتبه الأخيره، و هذا معنى: إن صعب إثباته بالبرهان سهله الوجدان، و هذا من أحسن الوجوه في مسأله الفرق بين الشبهه المحصوره و غير المحصوره. و لعلّ قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميته حرم جميع ما في الأرض؟» المحاسن: ٤٩٥-٥٩٧ ليس بحكم تعبّدي، بل هو إرجاع للسائل إلى حكم فطرته و وجدانه على ما هو الغالب في الاستفهامات الوارده في موارد كثيره من الكتاب و السنّه. (منه).

و ظاهر لدى من راجع وجدانه و قاس المقام إلى أمثاله أنّ مثل ذلك يوجب الاطمئنان بجميع الأخبار، لا سيّما إذا عرفت عدّه من ذلك الشاذ النادر بإعراض الأصحاب، أو مخالفتها لضروره المذهب و نحوهما، و ضعف الظنّ فيه بصنوف الموهنات، و تأيّد الأكثر بالقرائن الكثيره من تعاضد بعضه لبعض، و موافقته لأصول المذهب، و تركزه في الأصول، و وقوعه عند الطائفه موقع القبول، إلى غير ذلك من ضروب المؤيّدات.

ثم إنّ دعوى عدم الشك فيما ذكر لا يجتمع مع هذا التضييق الشديد، أعنى تخصيص الحجّيه بخبر العدل، أو الثقه الثابت عدالته و وثاقته بالقطع، أو الشيعاء و البينه، إذ الحجّيه المطلوبه في المقام هي الوافيه بجميع الأحكام أو أكثرها، و نحن نعلم أنّ هذه الأخبار التي بأيدينا اليوم هي تلك الموجوده في الزمان السابق، و رواتها من عرف أكثرهم بالضدّ ممّا قال، كما هو واضح لدى المتضلع بعلم الرّجال.

و احتمال أنّ في الصدر الأول كانت روايات كثيره كافيه روايتها غير هؤلاء الرّواه المعروفين لم يصل إلينا رواياتهم و لا حالاتهم احتمال سوفسطائي، لا يحنث الإنسان إذا حلف على بطلانه بغموس الأيمان.

هذا و ما ذكره أخيرا من منع حجّيه الاتّفاق العملي، قد مرّ الكلام عليه فيما سبق.

عاد كلامه: «و ثالثا: سلّمنا نصب الطريق و وجوده في جمله ما بأيدينا من الطرق الظنّيه من أقسام الخبر، و الإجماع المنقول، و الشهره، و ظهور الإجماع و الاستقراء و الأولويّه الظنّيه، إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقّن من هذه (1) فإن و في بغالب الأحكام اقتصر عليه، و إلّا فالمتيقّن من الباقي، مثلا:

ص: ٥٣٦

الخبر الصحيح، والإجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهره و ما بعدها من الأمارات، إذ لم يقل أحد بحجّيه الشهره و ما بعدها دون الخبر الصحيح و الإجماع المنقول، فلا معنى لتعيين الطريق بالظنّ بعد وجود القدر المتيقن، و وجوب الرجوع إلى المشكوك إلى أصاله حرمة العمل، نعم لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين، و احتمال نصب كلّ منهما صحّ تعيينه بالظنّ بعد الإغماض عمّا سيحى من الجواب» (١).

أقول: لا يخفى على من تأمل عباره الفصول، أنّ مبنى كلامه على عدم وجود القدر المتيقن، و هذا صريحه من أوله إلى آخره ممّا نقله الشيخ و ممّا أسقطه منه، و كأنه طاب ثراه- لم يعط التأمل فيها حقّه، و إلاّ ما كان يخفى مثله على مثله، و أنا الضمين بأن لا يخالف صاحب الفصول مرسومه، و يجرى على اقتراحه من الأخذ بالمتيقن لو وجد بمقدار الكفايه، و يرجع فى غيره إلى الأصول العمليه أو إلى أصاله حرمة العمل كما ذكره، و كأنه فرض وجود القدر المتيقن كما يؤيّده قوله بعد ذلك: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن (٢)، و لكن لا يخفى أنّ جميع هذا التعب و تحمّل العناء و النصب لعدم وجود القدر المتيقن بقدر الكفايه، و إلاّ لم يبق موضع لدليل الانسداد و لا لما يدخل فى بابه.

عاد كلامه: «سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لأنّه مقدّم على العمل بالظنّ لما عرفت من تقديم الامتثال العلمى على الظنّ، اللهم إلاّ أن يدلّ دليل على عدم وجوبه، و هو مفقود فى المقام» إلى آخره، ثم أخذ- طاب ثراه- فى دفع ادّعاء أنّ العمل بما ليس طريقا حرام (٣)، و لا يهّمنا

ص: ٥٣٧

١- ١) فرائد الأصول: ١٣١.

٢- ٢) فرائد الأصول: ١٣١.

٣- ٣) فرائد الأصول: ١٣١.

نقله، إذ لا كلام لنا الآن عليه.

أقول: إن كان الاحتياط في الطريق راجعا إلى الاحتياط في الفروع، كما قال بعضهم، فالدليل على بطلانه ذلك الدليل الدالّ على بطلانه في الفروع، وكذلك إذا كان مستلزما له كالموردين المذكورين في آخر كلام الشيخ.

و إن كان غيره فعلى غموض في معناه و اختلاف شديد في تقريره، فلا أدري ما الذي يصدّ صاحب الفصول من ادّعاء الدليل على بطلانه فيه مثل ما ادّعوه فيها و هم- كما تعلم- لم يستندوا في إبطال الاحتياط في الفروع إلى برهان قطعي، بل كان أقصى جهدهم دعوى الإجماع على عدم وجوبه، أو لزوم الحرج و اختلال النظام في التزامه، و إذا استند إلى أحدها أو إلى جميعها في بطلان الاحتياط في الطريق فلا أدري إلى م يسند الشيخ منعه في قوله: «و هو في المقام ممنوع» (١)، و لو كان مجرد المنع كافيا فقد منع كلاً من تلك الوجوه جماعه من متابعيه، بل لم يكتف بعضهم بمجرد المنع، بل أقام الدليل عليه بزعمه.

و من الطريف قول بعض المحشّين (٢) من تلامذته و هو: «فقد الدليل على عدم وجوب الاحتياط في المقام ظاهر».

«أمّا الأول- يعنى الإجماع- فظاهر، و أما الثانى و الثالث- يريد لزوم الاختلال و الحرج- فلأنّ الاحتياط في المقام يوجب التوسعه على المكلف لا الضيق عليه، ضروره أنّ أكثر الأمارات ينفى التكليف و لا يشته».

«اللهم إلا أن يقال: إنّ مقتضى الدليل هو وجوب العمل بما يوجب الإلزام على المكلف لا بالأعم منه و ممّا ينفيه، لكنه فاسد من جهه أنّ المستدل لم

ص: ٥٣٨

١-١) فرائد الأصول: ١٣١ و فيه: و هو مفقود في المقام.

٢-٢) هو الميرزا محمد حسن الآشتياني رحمه الله.

يأخذه في عنوان مختاره، و لم يعتبره شرطاً فيه» (1) انتهى، فتأمل فيه فإن فيه عجائب.

و بالجمله، ففي معنى الاحتياط في الطريق خفاء، و في تقريره اختلاف، كما مرّ، و من أجله تولدت اعتراضات جديدة على كلام الفصول، و استيفاء القول فيه يقف على حدّ الإطالة بالقلم، و لا يستفيد الناظر فيه سوى السأم، و فيما نذكره إن شاء الله في تفسير قوله: «و مرجع القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد» ما يستأصل الشافه، و يأتي على جميع ما لفقوه.

عاد كلامه: «و خامساً: سلّمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجعول، و عدم المتيقّن، و عدم وجوب الاحتياط، لكن نقول: إنّ ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظنّ في مسأله تعيين الطريق فقط، بل هو مجوّز له، كما يجوز العمل بالظنّ في المسأله الفرعيه».

«و ذلك لأنّ الطريق المعلوم نصبه إجمالاً- إن كان منصوباً حتى حال انفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع مبرئاً للذمه بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلاً- إذا فرضنا حجّيه الخبر مع الانفتاح تخيّر المكلف بين امتثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به، و بين امتثال مؤدّى الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزله الواقع، فكلّ من الواقع و مؤدّى الطريق مبرئ مع العلم به، فإذا انسدّ باب العلم التفصيليّ بأحدهما تعيّن الآخر، و إذا انسدّ باب العلم التفصيليّ بهما تعيّن العمل فيهما بالظنّ، فلا فرق بين الظنّ بالواقع و الظنّ بمؤدّى الطريق في كون كل واحد امتثالاً ظنيّاً».

«و إن كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع، فنقول:

إنّ تقديمه حينئذ على العمل بالظنّ إنّما هو مع العلم به و تميّزه عن غيره، إذ

ص: ٥٣٩

حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظنّ مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامتثال القطعي إلى الظنّي، وكذا مع العلم الإجمالي، بناء على أنّ الامتثال التفصيليّ مقدّم على الإجمالي، أو لأنّ الاحتياط يوجب الحرج المؤدّي إلى الاختلال». أمّا مع انسداد باب العلم بهذا الطريق، وعدم تميّزه عن غيره إلّا بإعمال مطلق الظن، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

«و كأنّ المستدلّ توهم أنّ مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدّي الطريق، كما ينبئ عنه قوله: و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعليّ بالعمل بمؤديات الطرق (١)، و سيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله» (٢).

أقول: بعد التأمل في جميع ما ذكره في الفصول هنا، و بمراجعته ما ذكره قبله من أدلّه حجّيه خبر الواحد و غيره، لا يبقى ريب في أنّ صاحب الفصول يرى الطريق منصوبا حال الانفتاح أيضا.

و جميع ما أورده الشيخ حق لا - مريه فيه، إلّا - قوله: «فلا - فرق بين الظن بالواقع و الظن بمؤدّي الطريق» فإنّ فيه كلاما تعرفه عند التعرّض لكلام أخيه العلّامة الجّد.

و كذا ما أورده على الفرض الأخير لا بحث فيه، إلّا في قوله: «فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن» و تعرفه هناك أيضا.

ص: ٥٤٠

١ - ١) الفصول الغرويّه: ٢٧٧.

٢ - ٢) فرائد الأصول: ١٣٢.

و لكن قوله: «و كأنّ المستدلّ توهم أنّ مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدّي الطريق» يوهم الترديد في مراد الفصول، مع أنّ ذلك صريحه في عدّه مواضع، بل هو الأصل الذي بنى دليله عليه، و هو الحقّ المذموم لا معدل عنه لكن على وجه يسلم من هذه الاعتراضات المتوجّه إليه من الشيخ و غيره، و تؤخّر بيانه إلى أن يفى الشيخ بوعدّه، أعني مزيد التوضيح لاندفاع هذا التوهم، و زعيده توضيحاً عند شرح كلام أخيه الجدّ، و نكتفي هنا بقولنا: إنّ هذا المذموم سمّاها توهمًا قد جزم به في رساله البراءة، و تخلّص به عن الدليل العقليّ المستدلّ به على وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه، و دونك كلامه بنصه:

«و الجواب أولاً: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم، إلاّ بما أدّى إليه الطرق غير العلميه المنصوبه له - و قد سمعت منه منع نصب الطريق (١) - فهو مكلف بالواقع بحسب تأديه هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو، و لا مؤدّي هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه، لأنّ ما ذكرناه هو المتحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيه للعالم و غيره، و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق (٢) انتهى.

و هذا مذهب صاحب الفصول بعينه، و قد أحسن في بيانه، و تشييد أركانه، و قد برّأه عن هجته (٣) التصويب و ما يشبهه، و جعله المتحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيه و العمل بالطرق العلميه، و احتمل هنا نظيره في مسأله عمل القاضي بالظن في الطريق، كما ستعرفه.

ص: ٥٤١

١- ١) ما بين الشرطتين من المصنف.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٢١٣.

٣- ٣) الهجته - بضم الهاء - في الكلام: العيب و القبح. القاموس المحيط ٢٧٩: ٤، المصباح المنير: ٦٣٥ (هجن).

و ظاهر أنّ جميع ما يورد على صرف التكليف عن الواقع إلى مؤدّيات الطرق من التصويب و شبهه يرد عليه بعينه.

عاد كلامه: «فإن قلت: نحن نرى أنه إذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به، ثم انسدّ باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع، ألا ترى أنّ المقلّد يعمل بالظن في تعيين المجتهد، لا في نفس الحكم الواقعي، والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبه لقطع المرافعات، لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين.

قلت: فرق بين ما نحن فيه و بين المثالين، فإنّ الظنون الحاصله للمقلّد والقاضي في المثالين بالنسبة إلى الواقع أمور غير مضبوطة، كثير المخالفه للواقع، مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس، بخلاف ظنونهما المعموله في تعيين الطريق، فإنّها حاصله من أمارات منضبطه، غالب المطابقه، لم يدلّ دليل بالخصوص على عدم جواز العمل به.

فالمثال المطابق لما نحن فيه، أن يكون الظنون المعموله في تعيين الطريق بعينها هي المعموله في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الإجمالي بكثرتهم مخالفه لإحداهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص، كما أنّا لو فرضنا أنّ الظنون المعموله في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعيّن العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق.

فما ذكرنا من العمل على الظن -سواء تعلّق بالطريق أم بنفس الواقع- فإنّما هو مع مساواتهما من جميع الجهات، فإنّنا لو فرضنا أنّ المقلّد يقدر على أعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعيه مع قدره الفحص عمّا يعارضها على الوجه المعترف في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنّه في تعيين الحكم الواقعي.

و كذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به، وإذا أخبره

هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمه يأخذ به، فإنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسأله الطريق بإعمال الظنون، و بذل الجهد في المعارضات، و دفعها، بخلاف الظن بحقيته أحد المتخاصمين، فإنه ممّا يصعب الاجتهاد، و بذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصيه، و عدم قدره المجتهد على الإحاطه بها حتى يأخذ بالأخرى، و كما أنّ المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسأله الكليه، كذلك القاضى عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصيه فتأمل.

هذا، مع إمكان أن يقال: إنّ مسأله عمل القاضى بالظن في الطريق مغايره لمسألتنا، من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطرق، و أعرض عنه و جعل مدار قطع الخصومه على الطرق التعبديه مثل الإقرار، و السينه، و اليمين، و النكول، و القرعه، و شبهها، بخلاف الطرق المنصوبه للمجتهد على الأحكام الواقعيه، فإنّ الظاهر أنّ مبناها على الكشف الغالبى عن الواقع، و وجه تخصيصها من بين سائر الأمارات: كونها أغلب مطابقه، و كون غيرها غير غالب المطابقه، بل غالب المخالفه، كما ينبى عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله، «و أنه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول الرجال» و «أنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» و «أنّ الدين يمحى بالقياس» و نحو ذلك.

و لا- ريب أنّ المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبه الوصول إلى الواقع لخصوصيه فيها من بين سائر الأمارات، ثم انسدّ باب العلم بذلك الطريق المنصوب، و التجأ إلى إعمال سائر الأمارات التى لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا- فرق بين إعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق و بين إعمالها في نفس الحكم الواقعى، بل الظاهر أنّ إعمالها في نفس الواقع أولى لإحراز المصلحه الأوليه التى هى أحقّ بالمراعاة عن مصلحه نصب الطريق، فإنّ غايه ما فى نصب الطريق من المصلحه ما به يتدارك المفسده المترتبه

على مخالفه الواقع اللازمه من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحه الواقعيه، و لهذا اتفق العقل و النقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنسوب في غير العبادات مّا لا- يعتبر فيه نيه الوجه اتفاقا، بل الحقّ ذلك فيها أيضا، كما مرّت الإشاره إليه في إبطال وجوب الاحتياط» (١).

أقول: إن تمّ ما ادّعه من الفرق بين المقلّد و بين ما نحن فيه- و لا يتمّ على إطلاقه، كما ستعرف- فإنّ الأمر في القضاء بالعكس، إذ لمعرفه المحقّق من المبطل في الدعاوى طرق منضبطه يجرى عليها العقلاء من كلّ قوم و ملهيفصلون بها بين الخصوم، و يصيبون الواقع غالبا، بل إلا نادرا.

و حينما ترى قاضى العرف إذا رفع إليه دعوى السرقة ينظر إلى حال المتداعيين، فإذا رأى المدعى صالحا مثرى لم يعهد منه قط ارتكاب مآثمه و لا ادّعاء باطل، و رأى المدعى عليه خليعا (٢)، صعلو كا (٣)، حرفته الشحاذه (٤)، و عادته السرقة، ما هرا في حرفته، جاريا طول عمره على عادته، قد قطعت للسرقة يده، و كم سوّد بالسياط جلده، و رآه جماعه واقفا ساعه التهمه على باب الدار، و آخرون متسلّقا حائط الجار، فبعد الاستنطاق و الاستخبار، و استقصاء الشواهد و الآثار يحكم عليه بها، مصيبا في حكمه ترى قاضى الشرع لا يسعه مع ذلك كلّ بعد فقد البيّنه إلاّ تحليفه، مع علمه بأنّه لا يتحرّج من ألف يمين على فلس واحد.

و لعلّ الشيخ لهذا أمر بالتأمّل، و عدل عنه إلى ما هو أبعد و أعجب، و هو احتمال أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطرق، و أعرض عنه، و جعل مدارقطة الخصومه على الطرق التعبدية.

ص: ٥٤٤

١- ١) فرائد الأصول: ١٣٢-١٣٤.

٢- ٢) الخليع: الشاطر الذي خلع الدين و الحياء. تاج العروس ٣٢١: ٥ «خلع».

٣- ٣) الصعلوك: الفقير. القاموس المحيط ٣٢٠: ٣، الصحاح ١٥٩٥: ٤ «صعلوك».

٤- ٤) الشحد: الإلحاح في السؤال. القاموس المحيط ٣٦٧: ١ «شحد».

و لا أرى هذا الاحتمال إلا و قد صدر منه -طاب ثراه- على سبيل سلطان الجدل، و إلزام المناظر و لو بما يقطع بخلافه.

و كيف يحتمل مثله أنّ الشارع العذى عرف منه ذلك الاهتمام-العذى يجلب عن الوصف- فى حفظ أموال المسلمين، و صيانته أعراضهم، و حقن دمائهم يرفع ذلك الاهتمام بمجرد إقامة الدعوى من كاذب، فلا يبالى بضياح الأموال، و لا بهتك الأعراض، و إراقه الدماء إذا شهد على أحدها بشهاده الزور، أو صدر الحلف من حليف خمر و ماخور (١)، و يكون عنده سواء فى الأموال المالك و الغاصب، و فى الفروج الزوج و العاهر، و فى الدماء دم المسلم و الحربى! لا يكون هذا أبدا.

و يبقى بعد ذلك موضع للسؤال عن معنى الإعراض عن الواقع على وجه لا يستلزم التصويب المحال، و يكون غير العذى يتصور فى سائر الأحكام (٢).

هذا، و أمّا ما ذكره من «أنّ الظنون المعموله فى تعيين طرق القضاء حاصله من أمارات منضبطه غالب المطابقه» فالقضاء فيه موكول إلى الناظر بعد أن يتصفّح بابا من أبوابه. و أمّا ما ذكره فى وجه عدم عمل المقلّد بظنّه فى نفس الحكم الواقعى، فهو صحيح، و لكن لا على إطلاقه، إذ قد يكون اقتدار المقلّد على تحصيل الظنّ بالواقع من نفس الطرق التى يحصّله بها

(٣) المجتهد أقوى من المجتهد، كالأحكام التى مبانيها مسائل لغويه أو نحويه، فلا- شك أنّ المقلّد اللغوى أو النحوى أشدّ اقتدارا، و أصوب ظنا ممّن يزيد عليه فى الفقه، و يقصر عنه فى صناعته.

ص: ٥٤٥

١- (١) الماخور: مجلس الفساق. الصحاح ١٢: ٢ «مخر».

٢- (٢) و لهذا البحث تتمّه تعرفها قريبا إن شاء الله. (منه).

٣- (٣) زياده يقتضيها السياق.

و مناظره الأصمعي مع أبي يوسف القاضي في معنى (لا تعقل العاقله عمد او لا عبدا) (1) و شهادته عليه بأن القاضي لم يفرّق بين (عقلته) و (عقلت عنه) حتى فهمه، المذكوره كأمثاله الكثيره في مواضعها.

هذا، و عمدته طريق المقلد غالبا في تحصيل الظن في تعيين المجتهد أحد أمرين: إمّا شهاده أهل الخبره، و إمّا الشهره، و لكن من له بخير لا يميل في شهادته مع الهوى، و بشهره لم يجلبها حطام الدنيا، و في النظر في حال أبناء الزمان ما يغنيك عن البيان.

و أمّا قوله طاب ثراه: «فلا- فرق في أعمال هذه الأمارات في تعيين الطرق و بين أعمالها في نفس الحكم الواقعي، بل أعمالها في نفس الواقع أولى» فستعرف ما فيه بما نبينه قريبا من مراد صاحب الفصول، و نوضّحه من حقيقه هذا الدليل.

عاد كلامه: «فإن قلت: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري و الواقعي، لأنّ الفرض إفاده الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير ما ظنّ طريقته، فإنّه ظنّ بالواقع، و ليس ظنّا بتحقيق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظنّ.

قلت: أولا- إنّ هذا خروج عن الفرض، لأنّ مبني الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق و إن لم يكن الطريق مفيدا للظنّ به أصلا، نعم قد اتفق في الخارج أنّ الأمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالا مفيده للظنّ شخصا أو نوعا لا أنّ مناط الاستدلال أتباع الظنّ بالطريق المفيد للظنّ بالواقع.

و ثانيا: أنّ هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنيه على بعض باعتبار الظنّ باعتبار بعضها شرعا دون الآخر، بعد الاعتراف بأنّ مؤدّى دليل الانسداد حجّيه الظنّ بالواقع لا بالطريق. و سيجي ء الكلام في أنّ نتيجة دليل

ص: ٥٤٦

(١- ١) وردت هذه الجملة عن الشعبي. انظر: سنن الدار قطنى ٣: ١٧٨- ٢٧٧، و سنن البيهقى ٨: ١٠٤.

الانسداد على تقدير إفادته اعتبار الظنّ بنفس الحكم كليّه، بحيث لا- يرجّح بعض الظنون على بعض، أو مهمله بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثم التعميم بعد فقد المرجّح و الاستدلال المذكور مبنى على إنكار ذلك كلّّه، وأنّ دليل الانسداد جار في مسأله تعيين الطريق و هى المسأله الأصوليه، لا فى نفس الأحكام الواقعيه الفرعيه بناء منه (١) على «أنّ الأحكام الواقعيه بعد نصب الطريق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا إلاّ بشرط قيام الطرق عليها، فالمكلف به فى الحقيقه مؤدّيات تلك الطرق لا الأحكام الواقعيه من حيث هى» (٢).

و قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ نصب هذه الطرق ليست إلاّ لأجل كشفها الغالبى عن الواقع، و مطابقتها له، فإذا دار الأمر بين إعمال ظنّ فى تعيينها أو فى تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول.

ثم إذا فرضنا أنّ نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها، و اعتبار مساعدتها فى إرادته الواقع، بل مؤدّى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع و لو بحكم الشارع، لا قيدها له.

و الحاصل: أنّه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع: «لا- أريد من الواقع إلاّ- ما ساعد عليه ذلك الطريق» فينحصر التكليف الفعلى حينئذ فى مؤدّيات الطريق، و لازمه إهمال ما لم يؤدّ إليه الطريق من الواقع، سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسدّ، و بين أن يكون التكليف الفعلى بالواقع باقيا على حاله إلاّ- أنّ الشارع حكم بوجود البناء على كون مؤدّى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدّى هذه الطرق واقع جعلى، فإذا انسدّ طريق العلم إليه، و دار الأمر بين الظنّ بالواقع الحقيقى و بين الظنّ بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح،

ص: ٥٤٧

١- (١) الضمير فى (منه) عائد إلى الشيخ محمد حسين الأصفهانيّ صاحب الفصول الغرويّه.
٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٢٧٧ نقلا بالمعنى.

إذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع.

و بذلك ظهر ما في قول هذا المستدل (١) من أنّ التسويه بين الظنّ بالواقع و الظنّ بالطريق إنّما يحسن لو كان أداء التكليف المتعلّق بكلّ من الفعل و الطريق المقرّر مستقلاً لقيام الظنّ في كلّ من التكليفين حينئذ مقام العلم به، مع قطع النظر عن الآخر، و أمّا لو كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيّداً له، فمجرد حصول الظنّ بأحدهما دون حصول الظنّ بالآخر المقيّد له لا يقتضى الحكم بالبراءة، و حصول البراءة في حصول العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع، و كونه من الوجه المقرّر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل و الشرع، فلو كان الظنّ بالواقع ظنّاً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً، لكنّه ليس كذلك، و لذا لا يحكم بالبراءة معه» انتهى (٢).

أقول: ما ذكره في جواب هذا القائل من الخروج عن الفرض، و الرجوع إلى ترجيح بعض الأمارات على بعض، فهو حقّ لا ريب فيه، و لكنّ قوله: «إنّ الاستدلال المذكور مبني على أنّ دليل الانسداد جار في مسأله تعيين الطرق» و مانسبه إلى صاحب الفصول من بنائه على أنّ الأحكام الواقعيه بعد نصب الطرق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً، إلى آخر كلامه، لا يظهر حقيقه الحال فيه إلّا بعد بيان المراد من هذا الدليل، و تقريره على الوجه الذي أراده المستدلّ، و لا بدّ من نقل بعض ما حذفه الشيخ من كلامه لتوضيح مرامه، قال بعد المنقول منه بعدّها سطر، ما لفظه:

«و اعلم أنّ العقل مستقلّ بكون العلم طريقاً إلى إثبات الحكم المخالف للأصل، و لا يستقلّ بكون غيره طريقاً إليه و لو مع تعذّره، حيث لا يعلم ببقاء

ص: ٥٤٨

- ١-١) يعنى بالمستدلّ: الشيخ محمد تقى الأصفهانيّ صاحب هدايه المسترشدين.
- ٢-٢) فرائد الأصول: ١٣٤-١٣٥، و انظر أيضاً لقول (المستدلّ): هدايه المسترشدين: ٣٩٤.

التكليف معه، بل يستقل حينئذ بعدم كون غير العلم طريقاً في الظاهر، و بسقوط التكليف ما لم يقم على حججه غير العلم قاطع سمعي أو واقعي أو ظاهري (١) معتبر مطلقاً، أو عند انسداد باب العلم إلى الدليل مع حصوله... ثم إن دلّ (٢) الدليل السمعي بأحد أنواعه على حججه طريق مطلقاً كان في مرتبه العلم مطلقاً، فيجوز التعويل عليه و لو مع إمكان تحصيل العلم في تلك الواقعة، و إن دلّ على حججه عند تعدد العلم لم يجز التعويل عليه إلا عند تعدده، فيقدم عليه العمل بالعلم و بما دلّ الدليل السمعي على قيامه مقامه مطلقاً مع تيسيره، و أما إذا انتفى الجميع، و علم ببقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل و جوب العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حججه، ثم الأقرب إليه، و هذه مرتبه ثالثه متوقفه على تعدد المرتبتين المتقدمتين - إلى أن قال - فاتضح أن للطريق ثلاث مراتب لا يعول على اللاحقه منها إلا بعد تعدد السابقه» (٣).

و كيف ينسب إليه مع هذا التصريح تقييد الأحكام الواقعيه بالطرق أو صرفها إليها على نحو يوجب التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، كما لا يزال يلهج به المعترضون!؟. و من نظر في سائر ما أورده يجد مواضع أخرى شاهده براءته عنه، و يكفي لها تنظير المقام بمسأله القضاء، قال في أثناء الردّ على التقرير المشهور لدليل الانسداد و إبطال الظن المطلق ما لفظه:

«و بالجملة، فعلمنا بأننا مكلفون بالأحكام المقرره في الشريعه عند تعدد طريق العلم و الطريق العلمى إليها لا يفتح لنا باب الظن إليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصه إليها.

ص: ٥٤٩

١- ١) زياده من المصدر.

٢- ٢) زياده من المصدر.

٣- ٣) الفصول الغرويّه: ٢٧٨.

ألا- ترى أنّ علمنا بأننا مكلفون في المرافعات بإيصال كلّ حقّ إلى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظنّ في تعيين الحقوق لعلمنا بأنّ الشارع كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا إليها طرقا مخصوصه، وكلفنا بالعمل بمقتضاها كاليد، والشهادة، واليمين، فإذا انسدّ علينا معرفه تلك الطرق أيضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق، بل في تعيين الطرق المقرّره لها» (١).

ولا- بدّ لمنكرى مقالته من أحد أمرين: إمّا مخالفه الإجماع و تجويز الرجوع في القضاء إلى مطلق الظنّ، أو بيان الفرق بينه وبين سائر الأحكام، ولو ضربوا عليه آباط الإبل مدّه شهرين لم يعثروا على أثر منه أو عين.

و ما ذكره الشيخ- طاب ثراه- أواخر كلامه- المتقدّم نقله- من «أنّ الظاهر أنّ مبنى الطرق المنصوبه على الأحكام الواقعيه على الكشف الواقعي، و وجه تخصيصها كونها أغلب مطابقه، و كون غيرها غير غالب المطابقه» إلى آخره (٢)، فلا يصلح أن يكون فارقا بينهما، إذ السبب مشترك، و لا شك أنّ الوجه في تخصيص الطرق المقرّره للقضاء أيضا هو ما ذكر بعينه، فلما ذا يرجع إلى مطلق الظنّ؟ و أمّا بيان المراد من هذا الدليل و تقريره: فتوضيحه أنّ المستدلّ استدلّ به على أنّ المرجع بعد فرض الانسداد الكتاب و السنّه و ما يلحق بهما، و يؤول إليهما، و بنى دليله على القطع ببقاء التكليف أولا، و بوجود الحجّه عليها ثانيا، ثم جمع بين القطعين، فقال: «و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، و هو القطع بأننا مكلفون تكليفا فعليّا بالعمل بمؤدّى طرق مخصوصه» (٣).

و معناه أنّ فعلية التكليف أو تنجزها مشروطه بوجود الحجّه، و لو

ص: ٥٥٠

١- (١) الفصول الغرويّه: ٢٨١.

٢- (٢) فرائد الأصول: ١٣٣.

٣- (٣) الفصول الغرويّه: ٢٧٧.

فرض أنّ هناك حكم واقعي لم ينصب الشارع إليه طريقاً، أي لا يكون عليه حجه، لا يكون فعلياً أو منجزاً، ثم ادّعى الإجماع على انحصار الحجّة في مدارك مخصوصه، فقال في أثناء كلامه ما لفظه: «فإنّنا نقطع بأنّ الشارع لم يعتبر بعد الأدلّة القطعيه في حقنا أمارات اخر خارجه عن هذه الأمارات».

وقال بعده بقليل ما لفظه أيضاً: «إنّا لمّا راجعنا طريقه أصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الأحكام على طرق و مدارك مخصوصه، مطبقين على نفى حجّيهما عداها» إلى آخره (١).

وقال في أثناء الكلام على التقرير الثاني لدليل الانسداد ما نصّه:

«الذى يظهر لنا من طريقه أصحابنا قديما و حديثا اقتصارهم على حجّيهالظنون المخصوصه، و الترامهم بأصالة عدم حجّيه ظنّ لا دليل على حجّيته، فإنّالم نقطع من إطباقهم على ذلك بفساد حجّيه مطلق الظنّ فلا أقلّ من حصول ظنّ قوى لنا به» (٢) إلى آخره.

و أزيد ذلك بالنهي عن عدّه من الأمارات، فقال: «إنّا كما نجد على الأحكام أمارات نقطع بعدم اعتبار الشارع إياها طريقاً إلى معرفه الأحكام مطلقاً و إن أفادت الظنّ الفعلى بها كالقياس،

و الاستحسان، و السيره الظنيه، و الرؤيا، و ظنّ وجود الدليل، و القرعه، و ما أشبه ذلك ممّا لا حصر له، كذلك نجدعليها أمارات آخر نعلم بأنّ الشارع قد اعتبرها كلّاً أو بعضها طريقاً إلى معرفها لأحكام و إن لم يستفد منها ظنّ فعلى بها و لو لمعارضه الأمارات السابقه» (٣). ثم ذكر العبارة المتقدمه قريبا، و قال بعده: «و مستند قطعنا في المقامين

ص: ٥٥١

١-١) الفصول الغرويّه: ٢٧٨.

٢-٢) الفصول الغرويّه: ٢٨٢.

٣-٣) الفصول الغرويّه: ٢٧٨.

الإجماع، مضافاً في بعضها إلى مساعده الأخبار والآيات، حتى أنّ القائلين بحجّيه مطلق الظن كبعض متأخري المتأخرين لا تراهم يتعدّون في مقام العمل عن هذه الأمارات إلى غيرها» (١).

و ادّعى بعد ذلك أنّ تفاصيل تلك الأمارات المقطوع اعتبارها غير معلوم بالقطع، فالواجب علينا الرجوع إلى معرفتها بالظن، و أوضح ذلك في عدّه مواضع من كلامه، و نقلها يوجب الإسهاب، و من شاء فليراجع الكتاب.

ثم استنتج من جميع ذلك وجوب الرجوع في معرفه الأحكام الفعلية التي لا طريق إليها بالقطع إلى الطرق الظنية فقط، و لا شك في أنّه بعد تسلّم هذه المقدمات لا تكون النتيجة إلّا ذلك.

و أكثر ما أورده الشيخ- طاب ثراه- و من تأخّر عنه بمعزل عنه و غير مرتبط به، و ما سبب ذلك إلّا ما تبّهناك عليه أول الباب من أنّهم جعلوا هذا الدليل الدالّ على بطلان الظنّ المطلق بيانا لنتيجة الدليل على الظنّ المطلق، مع أنّ هذا الدليل إن تأملته وجدته أجنبيّاً عن دليل الانسداد المعروف، و يكاد أن لا يجمعه معه إلّا لفظ الانسداد فقط.

و أقول توضيحاً له- و إن كنت أخالك في غنى عنه-: بعد ما عرفت أنّ هذا الدليل مركّب من مقدمات:

أولها: بعد بقاء التكليف بالأحكام الواقعية، و وجود الحجة على تلك الأحكام.

ثانيها: انحصار الحجة في الكتاب و السنّه و ما يؤول إليهما.

ثالثها: عدم قطعيه تفاصيلها بمعنى عدم إمكان تعيين الحجّه منها إلّا نادراً.

ص: ٥٥٢

رابعها:حكم العقل بلزوم الرجوع إلى الظنّ في تعيينها.

خامسها:فعليه الأحكام التي تكون مؤدّى تلك الطرق الظنّيه دون غيرها لو فرض وجوده. ولا شك أنّ هذه المقدمات إن تّمّت فلا تكون النتيجة إلّا- ما ذهب إليه من حجّيه الظنّ بالطريق خاصه،بمعنى فعلية الأحكام التي تكون مؤدّى تلك الطرق دون الأحكام المظنونه التي لا تكون كذلك.

و الدليل على المقدمتين الأوليين هو ما مرّ نقله من كلامه من الإجماع،و السيره القطعيتان.و على الثالثه الضروره،و الوجدان،و قد أوضحه في مواضع عديده و هي لوضوحها في غنيه عن البيان.

و على الرابعه نظير ما ذكره في تقريب دليل الانسداد من عدم جواز الرجوع إلى البراءه،و عدم وجوب الاحتياط،و ترجيح الظن على غيره في مقام الامتثال،و تقريبه لا- يخفى على المتأمل و لا سيّما بعد الإحاطه بما مرّ في شرح كلام الشيخ الأعظم،و بعد مراجعه ما ذكره صاحب الفصول في التقريب الثاني لدليل الانسداد من إبطال الرجوع إلى البراءه و غيرها.

و على الخامسه،أنّ ذلك معنى حجّيه الظنّ،إذ الحجّيه من شأنها أن تكون منجزه للأحكام الواقعيه في صورته المصادفه،و تكون عذرا في مخالفتها عند عدم المصادفه،حسب ما تقرّر في موضعه،كما أنّ من شأن عدم الحجّيه عدم فعليهاالتكليف،و قبح العقاب على مخالفته،و لا شك أنّ هذه المقدمات إن تمت لا تنتج إلّا حجّيه الظنّ بالطريق،لكونه ظنّا بالحكم الفعلي دون مجرّد الظنّ بالواقع،لأنه ليس ظنّا بالفعلي من الأحكام،و العمده منها المقدمتان الأوليان اللتان بهما امتاز هذا التقريب لدليل الانسداد عن التقريب الآخر له،و صار بهما في حرز حريز لا تناله يد الاعتراضات المورده عليه.

و من رام إحداث ثلمه فى هذا البيان الرفيع فلا سبيل له إلا المناقشهفهيهما،فشأنه و ذلك إن شاء و لكن بعد أن يعلم أنه يصادم حسه و يكابر نفسه،فقدعلم كل من له أدنى إلمام بالعلم أن الشيعة-أعلى الله كلمتهم-ما زالوا من زمن أئمتهم عليهم السلام إلى اليوم يعملون بالروايات الواردة عن المعصومين فى الجملة،و لا تجد أحدا يتمسك فى شىء من أحكام الدين بمجرد الظنّ و التخمين.

أ تظنّ منتميا إلى هذا المذهب يصبح مفتيا بهدر دم مسلم أو إباحه....محصنه،فإذا سئل عن مستنده فى فتياه أسنده إلى ظنّ حصل له من الرؤيا؟و ذمام (1) العلم و حرمة الفضل لا يصدر هذا من متمسك بحبل أهل البيت أبدا،حتى من لاك (2) لسانه بمطلق الظنّ.

هذا أحد أعلام الفقه،و حامل عرش الظنّ المطلق،الفاضل القمى،إذتصفحت كتابه«جامع الشتات»من أول الطهاره إلى آخر الديات لا تجد فيه استنادا إلى غير الكتاب و السنه و ما يؤول إليهما قط،و لا ترى أقل اختلاف بينه و بين سائر أئمه المذهب فى طريق الاستنباط.

و لقد أصاب صاحب الفصول حيث قال فى أثناء كلامه:«حتى أنّ القائلين بحجيه الظنّ المطلق كبعض متأخرى المتأخرين،لا تراهم يتعدون فى مقام العمل عن هذه الأمارات إلى غيرها و إن لم يستفد لهم ظنّ فعلى بمؤداها» (3).

صدق-و الله-و برّ،لا تجد غير مطعون فى طريقته يترك آثار أهل البيت بغير طعن فى أسانيدها،و إجمال فى متونها،أو معارض لمؤدياتها.

و من ذلك كله يظهر لك وجه النظر فيما كثره الشيخ الأعظم من المناقشه

ص: ٥٥٤

١- ١) الذمام:الحرمة.القاموس المحيط ١١٧:٤،الصحاح ١٩٢٦:٥:«ذمم»

٢- ٢) اللوك:إداره الشىء فى الفم و مضغه.مجمع البحرين ٢٨٧:٥،القاموس المحيط ٣٢٨:٣:«لوك».

٣- ٣) الفصول الغرويه:٢٧٨.

فى الإجماع و السيره المتقدّمين، و أنّهما لا يكشفان عن جهه العمل.

و لفظ تقييد الواقع بالطريق و إن وقع فى كلام الفصول، و لكنه لا يريد به تقييد الواقع نفسه، بل يريد تقييد فعليته به، و ليس ذلك ببدع من القول، و لا بمذهب قد تفرّد به، بل هو أمر يقول به كلّ من يقول بالتخطئه، و بصحّه جعل الأحكام الظاهريه، و هو لازم جعل الحجّيه، و لكن الشيخ حمل كلامه على التفسير الأول، فأورد فى آخر كلامه ما أورد (1)، و جرى عليه غيره، فقال فى الكفايه: «لو سلّم أنّ قضيته لزوم التنزّل إلى الظنّ، فتوهم أنّ الوظيفه حينئذ هو خصوص الظنّ بالطريق فاسد قطعاً، و ذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم، و إصاها بالواقع من الظنّ بكونه مؤدّى طريق معتبر من دون الظنّ بحجّيه طريق أصلاً و من الظنّ بالواقع.

لا- يقال: إنّما لا يكون أقرب من الظنّ بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه إلى مؤدّيات الطرق و لو على نحو التقييد، فإنّ الالتزام به بعيد إذالصرف لو لم يكن تصويبا محالا- فلا- أقلّ من كونه مجمعا على بطلانه، ضروره أنّ القطع بالواقع يجدى فى الإجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدّى طريق القطع.

و من هنا انقدح أنّ التقييد أيضا غير سديد، مع أنّ الالتزام به غير مفيد، فإنّ الظنّ بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظنّ بأنّه مؤدّى طريق معتبر، و الظنّ بالطريق ما لم يظنّ

بإصاها بالواقع غير مجد بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظنّ بالواقع المقتيد به دونّه» (2) انتهى ما أردناه.

أقول: إنّ الّذى قطع بفساده مقطوع بصحته بعد فرض تصرف الشارع فى طرق الامتثال، و أمره باتّباع بعض، و نهيه عن بعض، و حصره فعليه أحكامه

ص: ٥٥٥

١- ١) من قوله: «ثم إذا فرضنا» إلى آخر العبار هفرائد الأصول: ١٣٤ على أنّ فى تعبيراتهم ما يوهم الثانى، و عليه فالخلف فى كلامهم أظهر. (منه).

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣١٨.

فى مؤدى أمارات خاصه، و رفضه غيرها بعدت عن الواقع أو قربت إليه.

و أما قوله: «إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا» إلى آخره، فلا أدري أين كان هذا الفرق و الحذار من التصويب حين جمع بين الحكمين الواقعي و الظاهري بما هو أدهى و أمر!؟ و قوله: «ضروره أنّ القطع بالواقع يجدى بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع» لا شك فيه فى مرتبه الواقع، كما أنه لا شك فى أنّ تنجزه لا يكون إلا بالقطع أو ما يقوم مقامه، فالذى ادعى الضروره على خلافه إن كان ما قلناه فهو أجدربدعوى الضروره و أحق بها، إذ التنجز لم يكن إلا بسببه، و إن كان غيره فلا تضرنا تلك الضروره و لا تنفعه.

و أما قوله: «فإنّ الظن بالواقع لا ينفك عن الظنّ بأنّه مؤدى طريق معتبر» فقد كثره آخر البحث، فقال: «مع ما قد عرفت من أنه عادة يلازم الظنّ بأنّه مؤدى طريق و هو بلا شبهه يكفى و لو لم يكن هناك ظنّ بالطريق» (١) و كثره أيضا فى حاشيته (٢).

و هذا الكلام يصلح أن يكون دليلا على قله فائده هذا البحث، و أمّا أن يكون اعتراضا فلا، لأنه إذا استلزم الظنّ بالواقع الظنّ بالطريق فقد حصل ما هو الحججه عند صاحب الفصول، إذ لا يشترط عنده فيها حصول الظنّ بالطريق من طريق خاص، فيكفى الظنّ به من أى سبب حصل، إلا الحاصل من الطريق الممنوعه، بل حتى الحاصل منها على ما سبق القول فيه، و هذا على وضوحه مذكور فى كلامه تصريحاً و تلويحا فى مواضع متعدده.

و كأنّ المعترض زعم أنّ الشرط فيها عنده تعين الطريق، فلا يكفى الظنّ

ص: ٥٥٦

١- ١) كفايه الأصول: ٣٢١. نقلا بالمعنى.

٢- ٢) حاشيه فرائد الأصول: ٨٤.

به إجمالاً، كما ربّما يستظهر من بعض كلامه الآتى نقله، و أنت تعلم أنّه لا أثر و لاعين لهذا الشرط في كلام صاحب الفصول، و لا داع له يدعو إليه، و لا- يقتضيه حجّته، و بحسبه أن يظنّ كونه مؤدّى خبر معتبر و إن لم يعرفه على التعيين، فلوفرض أنه ورد في حكم فرعى خبران، يظنّ بحجّيه أحدهما دون الآخر، أو قطع من قول صادق- كالصدوق- بورود روايه مظنونه الاعتبار قد ترك نقلها، أ يظنّ بمثل صاحب الفصول التوقّف عن الحكم فيه على طبقها؟ هذا، و لهذا الأستاذ في حاشيته كلام طويل و اعتراضات كثيره على هذا القول، و قد جعله مردّداً أمره بين أن يكون المراد صرف التكليف عن الواقع إلى المؤدّى و بين إناطه التكليف الواقعيه بإصابه الطرق إليها، أو إناطه تنجزها بالإصابه، بأن يكون المنجز من التكليف خصوص ما أصاب إليه طريق مميّ علم اعتباره إجمالاً، و جعل ثانى الوجوه ظاهر الكلام (١) المنقول في الكتاب عن بعض الفحول، و ثالثها مراد صاحب الفصول مدّعياً أنّه يظهر من ملاحظه كلامه بتمامه، و لم ينسب أولها إلى أحد، و لكن أطال القول في ردّه (٢).

و حيث إنّ جزم بمراد صاحب الفصول- و نحن معه، و الصرف بالمعنى الأوّل لا يقول به أحد من أئمه هذا القول- صرفنا عنان القلم عن نقل ما اعترض عليه، على أنّ للنظر فيه مواضع، و اقتصرنا من كلامه على ما يتعلّق بما جعله مراد صاحب الفصول، و عزّاه إلى بعض الفحول إثارة للاختصار على

ص: ٥٥٧

١ - ١) ليس في النسخ الموجوده لدىّ كلاماً منقولاً- بهذا العنوان، و أظنّ أنّ مراده قول الشيخ: «و بذلك ظهر ما في قول هذا المستدل» إلى آخره. و الظاهر أنّه مسامحه لأنّه كلام الشيخ في (الهدايه) لا كلام صاحب الفصول. ثمّ إنّ الظاهر اتّحاد مراد أصحاب هذا القول و إن عبّروا تاره بالفعليّه و أخرى بالتنجز، إذ الفرق بينهما بما ينافي المقصود اصطلاح حادث بعد زمانهم. (منه).

٢ - ٢) انظر: حاشيه فرائد الأصول: ٨٤.

«و إن أريد إناطه فعليه التكليف الواقعي بإصابه الطرق إليها بأن يكون الحكم الحقيقي، و البعث أو الزجر الفعلي هو خصوص ما أصاب إليه طريق معتبر، كما هو ظاهر الكلام المنقول في الكتاب عن بعض الفحول في ذيل ما يتعلّق بكلام الفصول، أو أريد إناطه تنجزها بالإصابه بأن يكون المنجز من التكليف هو خصوص ما أصاب إليه طريق مميّا علم اعتبره إجمالاً، كما هو مراد الفصول على ما يظهر من مراجعه كلامه بتمامه، و حينئذ يجب التنزّل مع التعذّر إلى الظنّ في تعيين الطرق المعتبره، فإنّ التكليف الواقعي التي يكون فيها هي المكلف بها و المؤاخذ عليها، فلا يكون الظنّ بها بمجرد ما من دون الظنّ بكونها مؤدّيات الطرق مجدديا، ففيه أيضا أنّه لما كان العلم بكلّ من الواقع بمجردّه و مؤدّي الطريق المعتبر في صوره الانتفتاح مجدديا و مؤمنا كان الظنّ بكلّ يقوم مقام علمه في حال الانسداد، و ليس ذلك في العلم لحصول الأمرين به نظرا إلى أداء الواقع و كونه من الوجه المقرّر لكون العلم طريقا إلى الواقع في العقل و الشرع، و لا يكون الظنّ بالواقع بمجردّه كذلك أي ظنا بالأمرين، بخلاف الظنّ بالطريق، فلا- يتنزّل إلّا- إليه، لما عرفت من أنّ حصول البراءه فيه إنما هو لكونه علما بالمبرئ و المسقط و هو أداء الواقع، و أنّ طريقته شرعا و عقلا ناشئه من كفايته لا بالعكس.

هذا، مع ما عرفت أيضا من أنّ الظنّ بالواقع في المسائل الابتلائيّه يكون غالبا مستلزما للظنّ بكونه مؤدّي طريق معتبر، فيكون الظنّ بالواقع غالبا ظنا بالأمرين و لو لم يكن ظنّ بحجّيته في البين فيصحّ التنزّل إليه أيضا، و لا- يتعيّن التنزّل إلى الظنّ بالطريق، مع أنّ الظنّ به بمجردّه لا يكون ظنا بالأمرين، فإنّه غير مستلزم للظنّ بالواقع، ضروره أنّ ما ظنّ اعتبره ربّما لا يفيد الظنّ به، كما صرح به في الوجه الثاني في بيان الفرق بين المسلكين، اللهم إلّا أن يكتفى بأنّه

ظن بالأمرين إجمالاً، حيث إنّه يستلزم الظن بالإصاحبه في بعض مواردّه و هو كما ترى، حيث إنّ العقل لا يجوّز التنزّل عن الظن التفصيليّ بالأمرين لو كان بمقدار الكفايه في البين إلى الظنّ بهما إجمالاً، وإلاّ- فليجوّز التنزّل إليه و لو كان أمر الإجمال و التفصيل على عكس ذلك، أى إلى الظن بالواقع إذا كان من أطراف ما ظنّ اعتباره، فتأمل.

و الحاصل: أنّ مقدّمه العلم الإجمالى بنصب طرق خاصه و إن سلّم أنّها تقتضى اختصاص التكليف الفعلى أو المنجّز بمؤدّياتها من الواقعيّات، إلاّ- أنّ قضيه ذلك- على حسب لزوم التنزّل في حال التعدّر إلى الظنّ بما يجب العلم به بدونه- هو الرجوع إلى الظنّ بالواقعيّات المؤدّيه إليها الطرق، لا الظنّ بالطريق وحده، و لا بالواقع كذلك لانفكاك الظنّ بكلّ عن الآخر، إلاّ أنّه لا انفكاك عن طرف الظنّ بالواقع في غالب المسائل الابتلائيّه، بخلافه من طرف الطريق، كما لا يخفى.

هذا، مع أنّ اختصاص التكليف الفعلى أو المنجّز بمؤدّياتها حال التمكّن من العلم بالطرق دون التمكّن من العلم بالواقعيّات لا يقتضى التنزّل إلى الظنّ بالمؤدّيات وحده حال انسداد باب العلم بكليهما، بل كما كان العلم بكلّ منهما حال انفتاح بابه كافياً كان الظنّ به كذلك حال انسداد» (١).

أقول: ما جعله مفتتح اعتراضاته و خاتمتها من قياس الظنّ حال الانسداد بالعلم حال الانفتاح، لا مجال له إلاّ على تقرير دليل الانسداد بالتقرير المشهور، و أمّا على ما تفرّد به صاحب الفصول فلا، و كيف يلزم بهذا القياس؟! بعد دعواه القطع بجعل الحجّه، و انحصارها في الكتاب و السنّه، و عدم فعليه غير مؤدّاهما من الأحكام، أو عدم تنجّزها على ما استظهره من كلامه.

ص: ٥٥٩

و عليه، فالظن بمجرد الواقع ظن بما لا- يعلم فعليته أو تنجزه، و دعوى حكم العقل بتنجز التكاليف الواقعيه بالظن فى هذا الحال مصادره ممنوعه.

و يظهر وجه المنع مميًا سبق من أول البحث إلى آخره، فراجع، و لا- يهمننا الآن الكلام على قوله، و ليس ذلك فى العلم لحصول الأمرين به و إن كان يأتى فى موضعه إن شاء الله.

و أميًا قوله: «هذا مع ما عرفت» إلى آخره، فهو ما كرره مرارا فى (الحاشيه) و فى (الكفايه) و قد عرفت الكلام عليه، و هو ظاهر فيما احتملناه فى مراده من زعمه أن صاحب الفصول يشترط التعيين فى الطريق، و إلا- فكيف السبيل إلى رفع التهافت البين بين قوله: «الظن بالواقع ظن بالأمرين» و بين قوله بلا فصل:

«و إن لم يكن ظن بحجته فى البين».

و أما ما أطل فى القول من عدم الملازمه بين الظن بالطريق و بين الظن بالواقع فما هو إلا الخروج عن مفروض البحث، أعنى عدم فعليه غير مؤديات الطرق من الأحكام، و لا سيما على ما يذهب إليه هذا الأستاذ من أن الفعلية هى قوام الحكم و حقيقته، و مناط الطاعه و المعصيه و لا يجب امتثاله قبل بلوغه هذه المرتبه حتى مع العلم به.

و بالجمله، مدار التكاليف اللازم امتثالها لدى صاحب الفصول على قيام الحجّه و إصابتها الواقع، فلا فعليه- و إن شئت قلت: و لا تنجز- لغير مداليلها، و لا يهمنه أمر الواقع أصلا. فظهر أنه لا محصل لما حسبه حاصل كلامه من أن قضيه مقدّمه العلم الإجمالى بنصب طرق خاصه هو الرجوع إلى الظن بالواقعيات المؤديه إليها الطرق لا الظن بالطريق وحده و لا بالواقع كذلك.

و ظهر أيضا أن انفكاك الظن بكلّ عن الآخر غير ضائر بصاحب الفصول، و عدم الانفكاك غالبا من طرف الظن بالواقع غير نافع للمعترض.

و أما قوله: «مع أنّ اختصاص التكليف الفعلي» إلى آخره فهو منه عود على بدء، وقد عرفت الجواب عنه.

و لله قوله: «و مرجع القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد» (١) إلى آخره، فما أوجزه و أجمعه لما يفّل (٢) به حدّ الخصم، و يدحض حجّته، فبحصره التكاليف الفعلية مؤدّيات الطرق أخرج غيرها من الأحكام من طرفيه العلم الإجمالي فكان جوابا إجماليا مختصرا عن تطويلاتهم في بيان أنّ مقتضاه الاحتياط في جميع الاحتمالات.

و بحصره الحجّج في أمور مخصوصه أخرج غيرها من الطرق، و دفع وجوب الاحتياط في مؤدّياتها، و بلزوم التنزل إلى العمل بما يظن حجّيته، و حكم العقل القطعي بحجّيته حال انسداد باب العلم إلى تعيينها بالقطع سدّ أبواب الاعتراضات الاخر، فكانت النتيجة هو القطع بحجّيه الكتاب و السنّه مقطوعهما و مظنونهما فقط، فتمّ له ما حاوله من حجّيه الظنّ الخاصّ الذي عليه عامه علماء الشيعة و خواصّهم، سوى قليل من متأخري المتأخريين ذهبوا إلى حجّيه مطلق الظنّ قولاً - لا عملاً - فانظر كيف قلب الدليل على القائل بالظنّ المطلق، و أبان صباح الحق من داجي ليل دليل الانسداد (هكذا هكذا و إلّا فلا).

و اعلم أنّ جميع ما مرّ من أول البحث إلى هنا و جميع الاعتراضات المورد على كلام الفصول ممّا تعرّضنا له أو عرضنا عنه مبني على أن يكون المراد من الانسداد المأخوذ في تقريره هو الانسداد في غالب الأحكام، بمعنى ملاحظها لأحكام جملته، و إثبات انسداد باب العلم إلى أكثرها على ما هو مأخوذ في التقرير المعروف، و عليه يقع الاحتياج إلى إبطال الرجوع إلى البراءة و إلى الاحتياط، و تبني الاعتراضات على هذا الكلام ممّا يكون مقتضى الأصول المقرّره للعلم

ص: ٥٦١

١ - ١) الفصول الغرويّه: ٢٧٧.

٢ - ٢) فلول السيف: كسور في حدّه. لسان العرب ٥٣٠: ١١ «فلل».

الإجمالي وغيره، وقد جعلنا البحث على فرضه مجاراه و بياناً لصحّته ما ذهب إليه على جميع التقادير، وإلا فهذا الدليل لا يتوقف على الانسداد المذكور، ولو لم يكن في الشرع سوى حكم واحد لا سبيل للقطع إليه لجرى فيه أيضاً.

بيانه: أنه رحمه الله ان ذكر الأحكام الكثيره فى عنوان الدليل فليس ذكره إلاّ- ببيان ما هو الواقع فى الخارج الذى يهم البحث عنه، وإلاّ فالحال فى الحكم الواحد كالحال فى الأحكام الكثيره، لأنّ بعد العلم بالتكليف و بالطريق المنصوب إليه، و فقد السبيل إلى تعيينه إلاّ- بالظن، يحكم العقل بحجّيه ذلك الظن بمقتضى المقدمات السابقه، و لا يبقى محلّ للرجوع إلى الأصليين: البراءه و الاحتياط لوجود الحجج المانعه عنهما، و لهذا لم يتعرض لإبطالهما بالخروج عن الدين و لزوم الحرج، و تعرّض لهما فى بيان التقرير المشهور، و ما ذاك لاستغنائه عن إبطالهما و حاجها للقوم إليه، و هذا مما يزيد بعدا على بعد عنهم، و يدعه فى راحه ممّا أتعب غيره، و له مزيد توضيح تسمعه فى شرح كلام أخيه- العلامة- إن شاء الله.

ص: ٥٦٢

قال في رساله ما لفظه: «الوجه الثانى: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول، و بعض الوجوه الأخر، قال: لا ريب فى كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيه، و لم يسقط عنّا التكليف بالأحكام الشرعيه فى الجملة، و أنّ الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّه فى حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلفنا به، و سقوط التكليف عنّا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أولاً حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، و حينئذ فنقول:

إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّه فى حكم الشارع فلا إشكال فى وجوبه، و حصول البراءه، و إن انسدّ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءه فى حكمه إذ هو الأقرب إلى العلم به، فتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم فى حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدّعيه القائل بأصاله حجّيه الظنّ و بينهما بون بعيد، إذ المعتبر فى الوجه الأول هو الأخذ بما يظنّ كونه حجّه بقيام دليل ظنّي على حجّيته، سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا.

و فى الوجه الثانى لا يلزم حصول الظن بالبراءه فى حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظنّ بالواقع الظنّ باكتفاء المكلف بذلك الظنّ فى العمل، سيّما بعد النهى عن اتّباع الظنّ، فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه رضاء المكلف بالعمل به، و ليس ذلك إلاّ الدليل الظنّي الدالّ على حجّيته، فكلّ طريق قام ظن على حجّيته عند الشارع يكون حجّه دون ما لم يقدّم عليه» انتهى بألفاظه.

و أشار بقوله: «حسب ما مرّ تفصيل القول فيه» إلى ما ذكره سابقا في مقدّمات هذا المطلب، حيث قال في المقدّمه الرابعه من تلك المقدمات: «إنّ المناطفي وجوب الأخذ بالعلم، و تحصيل اليقين من الدليل، هل هو اليقين بمصادفها لأحكام الواقعيه الأوليه إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره أو أنّ الواجب أولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام، و أداء الأعمال على وجه أراده الشارع في الظاهر، و حكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظه الطرق المقرّره لمعرفتها بما جعلها وسيله للوصول إليها، سواء علم بمطابقه الواقع أو ظنّ ذلك أو لم يحصل شىء منها؟ وجهان، الذي يقتضيه التحقيق: الثاني، فإنّه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه، و دلّت الأدله المتقدّمه على اعتباره، و لو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع، و لم يقض شىء من الأدله الشرعيه بوجوب تحصيل شىء آخر وراء ذلك، بل الأدله الشرعيه قائمه على خلاف ذلك، إذ لم يبين الشريعه من أول الأمر على وجوب تحصيل كلّ من الأحكام الواقعيه على سبيل القطع و اليقين و لم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع، و في ملاحظه طريقه السلف من زمن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام كفايه في ذلك، إذ لم يوجب النبي صلّى الله عليه و آله على جميع من في بلده من الرجال و النسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحاديهم بالنسبه إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينه القاطعه على عدم تعمد الكذب، أو الغلط في الفهم، أو في سماع اللفظ، بل لو سمعوه من الثقه اكتفوا به»

انتهى. ثم شرع في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقا إلى أن قال:

«فتحصيل ممّا قررناه أنّ العلم الذي هو مناط التكليف أولا هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر لمعرفتها و الوصول إليها، و الواجب بالنسبه إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه في حكم الشرع سواء حصل العلم بأدائه على

طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشارع و إن لم يعلم و لم يظنّ بمطابقتها للواقع.

و بعبارة أخرى لا- بد من معرفه أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين و لا ترتيب بينهما، و لو لم يظهر طريق مقرّر من الشارع لمعرفة تعيّن الأخذ بالعلم الواقع على حسب إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع إلى بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقرره» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه و بين العلم بأدائه من الطريق المقرّر ممّا لا- إشكال فيه، نعم ما جزم به من أنّ المناط في تحصيل العلم أوّلا- هو العلم بتفريغ الذمّه دون أداء الواقع على ما هو عليه فيه: أنّ تفريغ الذمّه عمّا اشتغلت به إمّا بفعل نفس ما أراه الشارع في ضمن الأوامر الواقعيه، و إمّا بفعل ما حكم حكما جعليا بأنّه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعوله، فتفريغ الذمّه بهذا على مذهب المخطئه من حيث أنّه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث أنّه شىء مستقلّ في مقابل المراد الواقعي، فضلا عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم و اليقين.

و الحاصل: أنّ مضمون الأوامر الواقعيه المتعلّقه بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقي، و مضمون الأوامر الظاهريه المتعلّقه بالعمل بالطرق المقرره ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقه، و قد اعترف المحقّق المذكور حيث عبّر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول، فأداء كلّ من الواقع الحقيقي و الواقع الجعلى لا- يكون بنفسه امثالا و إطاعه لأمره المتعلّق به ما لم يحصل العلم به.

نعم لو كان كلّ من الأمرين المتعلّقين بالأداءين ممّا لا يعتبر في سقوطه

قصد الإطاعة و الامتثال كان مجرد كلاً منهما مسقطاً للأمرين من دون امتثال، و أما الامتثال للأمر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيراً في امتثال أيهما، بمعنى أنّ المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه، و ينتفى موضع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، و بين ترك تحصيل الواقع و امتثال الأمر الظاهري، هذا مع التمكن من امتثالهما.

و أمّا لو تعدّر عليه امتثال أحدهما تعين امتثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع، و تمكن من سلوك الطريق المقرّر لكونه معلوماً له، أو انعكس الأمر، بأن تمكن من العلم و انسدّ عليه باب سلوك الطريق المقرّر لعدم العلم به، و لو عجز عنهما معا قام الظنّ بهما مقام العلم بهما بحكم العقل، فترجيح الظنّ بسلوك الطريق على الظنّ بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظنّ بالواقع أولى في مقام الامتثال لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل و النقل بألويّه إحراز الواقع.

هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم.

و أمّا إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو أيضاً كذلك ضرورياً القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعة الواقعيه عند تعدّره هي الإطاعه الظاهريه المتوقّفه على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه.

و الحاصل: أنّ سلوك الطريق المجعول مطلقاً أو عند تعدّر العلم في مقابل العمل بالواقع، فكما أنّ العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا- يوجب امتثالا، و إنّما يوجب فراغ الذمّه من المأمور به واقعا لو لم يؤخذ فيه تحقّقه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجعول، فكلّ منهما موجب لبراءه الذمّه

واقعا و إن لم يعلم بحصوله، بل و لو اعتقد عدم حصوله، و أمّا العلم بالفراغ المعترف في الإطاعة فلا يتحقق في شىء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه، فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمّه، بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمّه إلا إذا ثبت حججه ذلك الظن، و إلا فربما يظنّ بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجّيته -تحكم صرف.

و منشأ ما ذكره -قدس سره- تخيل أنّ نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي غير المجعول و هو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءه الذمّه فيكون هو أيضا كذلك فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءه، بخلاف الظن بالواقع لأنّ نفس أداء الواقع ليس سببا تامّا للبراءه حتى يحصل من الظنّ به الظنّ بالبراءه، فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي، و أنت خير بأنّ الطريق الشرعي لا يتّصف بالطريقه فعلا إلا بعد العلم تفصيلا، و إلا فسلوكه أعنى مجرد تطبيق الأعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع، لغو صرف.

و لذلك أطلنا الكلام في أنّ سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابله العلم بالعمل بالواقع، و يلزم من ذلك كون كلّ من العلم و الظنّ المتعلّق بأحدهما في مقابل المتعلّق بالآخر، فدعوى أنّ الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن بإتيان الواقع -فاسده.

هذا كلّه مع ما علمت سابقا في ردّ الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقا إلى الأحكام، و إنّما اقتصر على الطرق المنجعله عند العقلاء و هو العلم، ثم على الظن الاطمئنانى» (1).

أقول: الوجه الذي حكم -طاب ثراه- باتّحاده مع الوجه المتقدّم نقله

ص: ٥٦٧

١ - ١) العبارات المنقوله من أول العنوان إلى هنا كلام الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ١٣٥-١٣٧، و انظر أيضا لما نقله عن بعض المحققين: هدايه المسترشدين: ٣٨٤-٣٨٥ و ٣٩١.

عن الفصول هو الوجه الثاني من الوجوه الثمانية التي استدلّ بها على إثبات الظنّ الخاصّ، ولا بأس بنقله بنصّه ليسهل على الناظر المقايسه بينهما، قال:

«الثاني: أنّه كما قرر الشارع أحكاما واقعيه كذا قرّر طرقا للوصول إليها إمّا العلم بالواقع، أو مطلق الظنّ، أو غيرهما قبل انسداد باب العلم أو بعده، وحينئذ فإن كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الأخذ به و الجرى عليه، ولا يجوز الأخذ بغيره ممّا لا يقطع معه بالوصول إلى الواقع من غير خلاف بين الفريقين، وإذا انسدّ سبيل العلم به تعيّن الرجوع إلى الظنّ به، فيكون ما ظنّ أنّه طريق مقرّر من الشرع طريقا قطعيا حينئذ إلى الواقع، نظرا إلى القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الطريق، و قطع العقل بقيام الظنّ حينئذ مقام العلم حسب ما عرفت و يأتي، فالحجّه إذن ما ظنّ كونه حجّه و طريقا للوصول إلى الأحكام، و ذلك إنّما يكون بقيام الأدلّه الظنيّه على كونه كذلك، و ليس ذلك إثباتا للظنّ بالظنّ حسب ما قد يتوهم، بل تنزّلا من العلم بما جعله الشارع طريقا إلى ما يظنّ كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما مرت الإشارة إلى نظيره في الوجه المتقدم» (1).

أقول: الوجهان مشتركان في المقدّمتين الأوليين أعنى وجود الطرق الشرعيه إلى الأحكام الواقعيه، و لكن هذا - كما يظهر ممّا تعرفه في بيان محل النزاع - اشتراك في المدعى لا الدليل، لأنّ المهمّ الذي يحاول كلّ منهما إثباته هو تعيّن العمل بالطرق الشرعيه، أعنى الظنّ الخاصّ، فتأمل.

و بالجمله، فالتوافق التام بين الوجهين موضع تأمل، و تحقيقه غير مهم، و على فرض الاتّحاد فلا - ريب أنّ تقرير الفصول أتمّ و أوضح، إذ تعيّن الرجوع إلى الظنّ بالطريق لا يتمّ إلّا بما فيه من قوله: «و حاصل القطعين يرجع إلى أمر

ص: ٥٦٨

واحد» (١) ولا يمكن إخراج سائر التكاليف المحتمل وجودها في غير مؤديات الطرق إلا به.

ثم إن ظاهر التقرير حججه الظن بمطلق الطريق، وما وضعت هذه الوجوه إلا لردّه، وإثبات تخصيص الحجّه بالكتاب والسنة، كما صرح به في غيره من الوجوه فلا بدّ فيه من قول (الفصول): «وهذه أمارات محصوره» (٢) فكان هذا الوجه ليس بحجّه تامّه، بل يتوقف على ما قرره - طاب ثراه - في سائر الوجوه، ولهذا أحال أهمّ أجزائها إلى ما تقدّم من كتابه وما يأتي منه.

ثم إن حججه الإسلام الجدلّ (٣) - أعلى الله درجته - حكم في شرحه لكتاب والده، بأنّ هذا الوجه هو الذي اختاره عمّه (٤) معرّضاً بقوله: «و زعم أنّه لم يسبقه إليه أحد» (٥) ولم يلبث حتى فرّق بينهما بوجهين:

أحدهما: تخصيص (الفصول) بدعوى القطع بوجود الطرق المجمعوله، واستظهر من والده عدم التفرقه بين الطرق المجمعوله و غيرها، واستشهد عليه بعدّه العلم من الطرق المقرره.

و ثانيهما: أنّ مراد والده من الطريق، الطريق الفعلي، و مراد عمّه منه الطريق الواقعي، و فرّق بينهما بوجه (٦) نذكر محصلها - إن شاء الله - عند التعرّض لكلامه، و تبين عدم الفرق بينهما من هذه الجهه.

ص: ٥٦٩

١ - ١) الفصول الغرويّه: ٢٧٧.

٢ - ٢) الفصول الغرويّه: ٢٧٨.

٣ - ٣) هو الشيخ محمد باقر الأصبهاني المتوفى سنة ١٣٠١ هـ، نجل الشيخ محمد تقى الأصبهاني صاحب الكتاب المعروف «هدايه المسترشدين». له رحمه الله رساله في حجيه الظن الطريقي، و كتاب لبّ الأصول و غيرهما. فوائد الرضويه: ٤١٠.

٤ - ٤) يقصد بالعمّ: الشيخ محمد حسين الأصبهاني صاحب «الفصول الغرويّه».

٥ - ٥) الفصول الغرويّه: ٢٧٧.

٦ - ٦) رساله حجيه المظنّه: ٣٣.

و أما الوجه الأول، فقد عرفت مفضيلاً مراد (الفصول) من الطريق المنصوب و أنه أعم من الجعل و التقرير و لو بعدم الردع، و كلام والده العلامة مبنى عليه، بل لم يذكر هذه الوجوه إلا لإثباته، و تعرف قريبا الوجه في عدّه العلم من الطرق المقرّره.

و قبل النظر فيما أفاده الشيخ الأعظم لا بدّ من التنبيه على أمور:

الأول: قد عرفت مما صدرنا به البحث من نقل كلام صاحب الهدايه أنّ محلّ الخلاف أنّ الحجّه بعد انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيه و الطرق القطعيه هل هي ظنّ المجتهد من أيّ طريق حصل، أو أنّ هناك طرقا مخصوصه، و يعبر عن الأول بالظن المطلق، و عن الثاني بالظن الخاصّ، و أنّ من لا يرى خصوصيه لقسم من الظن أو الطرق المؤديه إليها، و يستدلّ عليه بدليل الانسداد المشهور فهو قائل بالأول، و من يرى خصوصيه لقسم منه أو لطريق إليها فهو قائل بالثاني.

و عرفت أيضا أنّ هذا الإمام و أخاه العلامة يذهبان إلى الثاني و الحجّج عندهما خصوص الكتاب و السنّه و ما يؤول إليهما، و هما من اللدّ خصوم الظن المطلق، و قد ذكر كلّ منهما الدليل المشهور، و بالغ في الردّ عليه، و جميع ذلك قد اتّضح ممّا تقدّم، فلا حاجه بنا إلى تكراره، و يزيد وضوحا بما يأتي - إن شاء الله - و نذكر ك هنا بما أسلفناه: أنّ عدّهما من المخالفين في عموم نتيجه دليل الانسداد أمر سبق إليه قلم الشيخ - طاب ثراه - و تبعه فيه عامّه من تأخّر عنه، و أنّ من الواضح المصرّح به في كلام صاحب الهدايه و الظاهر من كلام أخيه هو التعميم بناء على الظنّ المطلق.

الثاني: مختار هذا الإمام وجود الدليل القاطع على حجّيه الظنون الخاصه، و المدارك المخصوصه، كما صرّح به في الوجه الأخير من الوجوه الثمانيه، فقال: «و قد دلّ على أنّ هناك طريقا خاصا مقرّرا من صاحب الشريعه لاستنباط الأحكام الشرعيه لا يجوز التعدّي عنه في الحكم و الإفتاء ما دام التمكن منه

حاصلاً، وما ذكره من اعتبار القطع فى الأصول لا بدّ من حملة على إرادته هذه المسائل و نحوها من مسائل الأصول إن أرادوا بذلك ما يعمّ أصول الفقه، فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها، والطريق عندنا هو الرجوع إلى الكتاب و السنّة!؟» (١).

ثم أخذ فى بيان الدليل من تواتر الأخبار، و قيام السيره، و غيرهما إلى أن قال:

«فظهر أنّ الظن الخاصّ الذى نقول بالعمل به، و جعله الشارع طريقاً إلى معرفته أحكامه هو الظن الحاصل من الرجوع إلى الكتاب و السنّة، و لا نقول بحجيه ظن سوى ذلك» (٢).

و قال فى أثناء تقرير الوجه السادس ما لفظه:

«انعقاد الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنّة بالنسبة إلى زماننا هذا و ما قبله من الأمور الواضحة الجليّة، بل ممّا يكاد أن يلحق بالضروريات الأولى» إلى أن قال:

«ليس المقصود دعوى الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنّة باعتبار خصوصيّتهما، بل المدعى قيام الإجماع بالخصوص على وجوب الرجوع إليهما، ليكون الظنّ الحاصل منهما حجّة ثابتة بالخصوص، إذ لا حاجة-إذن-فى إثبات حجيتهما إلى ملاحظه الدليل العقلى المذكور، بل هو ثابت بالإجماع القطعى، فيكون هو ظناً ثابتاً بالدليل، و ليس يعنى بالظن الخاصّ إلاّ ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص، لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظه الخصوصيّة الحاصلة فيه لا من جهة عامّة، و هو واضح لا خفاء فيه» (٣) إلى غير ذلك مما

ص: ٥٧١

١-١) هدايه المسترشدين: ٤٠٠.

٢-٢) هدايه المسترشدين: ٤٠٠.

٣-٣) هدايه المسترشدين: ٣٩٨.

يصعب استقصاؤه، إذ ما من صفحة من صفحات كتابه إلا وفيه بيان ذلك تصريحاً أو تلويحاً.

ثم إنّه -طاب ثراه- تنزّل عن هذه الدعوى مجامله مع القائل بمطلق الظنّ، وإتماماً للحجّج عليه، فذكر وجوها سبعة له أولها: هذا الذي تعرّض الشيخ له لإثبات أن النوبه لا تنتهي إلى مطلق الظنّ، بل الواجب عقلاً هو الرجوع إلى الكتاب والسنة، وتفرغ الذمّه عن التكليف في حكم الشارع ظلّماً إذا فرض عدم إمكانه على سبيل القطع، وهذا أيضاً مصرّح في كلامه مرّات يتجاوز حدّ العشرات.

منها: ما ذكره في أواخر هذا الدليل، ونصّه: «فظهر بما قررناه أنّ اللازم أولاً في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع، وبعد انسداد سبيله يتنزّل إلى الظن بالتفريغ في حكمه، لا مجرد الظن بالواقع، وقد عرفت عدم الملازمه بين الأمرين و حصول الانفكاك من الجانبين».

«نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه أمورا مفيده للظن بالواقع من غير أن يكون هناك دليل قطعي أو ظني على حجّيه شيء منها، وتساوت تلك الظنون في ذلك، كان الجميع حينئذ حجّج في حكم العقل وإن لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ أولاً، وذلك لعدم إمكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض، فينتقل الحال إلى مجرد تحصيل الظن بالواقع، ويحكم العقل -من جهه الجهل المذكور و تساوى الظنون في نظره بالنسبه إلى الحجّيه و عدمها، حيث لم يتم دليل على ترجيح بعضها على بعض- بحجّيه الجميع، والأخذ بأقواها عند التعارض من غير فرق بينها، فصار المحصل أنّ اللازم تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مرّ القول فيه، وبعد انسداد سبيله يتعيّن تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه، تنزّلاً من العلم به إلى الظن، فيتنزّل الظنّ به منزله العلم، وإذا انسداد سبيله أيضاً تعيّن الأخذ بمطلق ما يظنّ معه

بأداء الواقع حسب ما ذكر في المقام، فهناك مراتب متدرّجه و درجات مترتبه، ولا يتدرج إلى الوجه الثالث إلا بعد انسداد سبيل الأولين».

«و المختار عندنا حصول الدرجه الأولى، و عدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من أول الأمر كما سيأتى الإشارة إليه فى الوجه الأخير، لكننا نقول: إنه بعد تسليم انسداد سبيله إنما ينتزّل إلى الوجه الثانى دون الثالث، و إنما ينتزّل إليه بعد انسداد سبيل الثانى أيضا و تساوى الظنون من كلّ وجه، و أنّى لهم بإثبات ذلك، بل من البين خلافه، إذ لا أقلّ من قيام الأدلّه الظنيّه على حجّيهظنون مخصوصه كافيه فى استنباط الأحكام الشرعيه، و هى كافيه فى وجوب الأخذ بها و عدم جواز الاتكال على غيرها نظرا إلى قيام الدليل القطعى المذكور، فليس ذلك من الاتكال على الظنّ فى إثبات الظنّ ليدور كما ظنّ» (1).

فانظر إلى تصريحه بأنّ المختار عنده حصول الدرجه الأولى، و أنّ مختاره بعد تسليمه انسداد السبيل إليها هو التّنزّل إلى الثانى، ثمّ الثالثه، و ليكن هذا الكلام على مرأى منك، فإنّه نافع فى مواضع كثيره من المطالب الآتيه.

و هذا هو الظنّ الخاصّ الذى يقول به، و يناضل عنه بحقه و حقيقته، و لأدرى كيف عزب ذلك عن قلم ولده الجدّ الإمام حجه الإسلام، فقال:

«إنّ مقتضى الوجوه السبعه: العمل بالظنّ المطلق فى الجمله» (2).

و إن كان هذا قولاً - بالظنّ المطلق فما ذا يكون معنى الظنّ الخاصّ؟ و لعلّ لذلك رجوع عنه، فقال: «أمّا القول بالظنّ المطلق فى إثبات الطرق المخصوصه

ص: ٥٧٣

١- ١) هدايه المسترشدين: ٣٩٢.

٢- ٢) رساله حجيه المظنه: ٢٧.

فهو قول بالظن المخصوص» (١).

فأتضح لدى المنصف أنّ صاحبي (الهداية) و(الفصول) يذهبان إلى ما عليه سائر الفرقه الحقّه من انحصار الحجّه في الكتاب و السنّه، و أنّه يلزم الرجوع إليهما في معرفه الأحكام و إن لم يفيدا إلاّ الظنّ، و هذا الظنّ قد ثبت حجّيته عندهما بالدليل العقلي المفيد للقطع، فلا ينتهي النوبه إلى الظن بالواقع أو بطريق غيرهما.

و بعبارة أخرى: المقدمه الأولى من مقدّمات الدليل المشهور ممنوعه، فلامحلّ له عندهما أصلاً، فهذا الدليل كالمقدم عليه في عداد الأدلّه العقليه الدالّه على حجّيه الخبر بخصوصه، فكان الأجدد بالشيخ أن يذكّرهما معها، كما صنعه بالوجه السادس من الوجوه الثمانيه، لا أن يجعله نتيجة دليل الظن المطلق، و هو أعلم بما صنع.

الثالث: قد عرفت الاحتمالات الثلاثه بناء على الظن المطلق من اعتبار كلّ من الظن بالطريق أو الواقع فقط، و اعتبارهما معاً، و أنّ الشيخ - قدس سرّه - اختار الثالث، و نقل الثاني عن غير واحد من مشايخه المعاصرين، و نسب الأول إلى صاحبي (الهداية) و(الفصول) و قد أتضح لديك حال هذه النسبه، و أنّ صريح الأول و ظاهر الثاني على الأول هو التعميم، فهو - إذن - مجرد احتمال أو قول لا يعرف قائله.

و عليه، فالظنّ المطلق مردّد أمره بين احتمالين، و ما نشأ تثليث الاحتمالات إلاّ من حمل كلام الإمامين على غير وجهه.

و أمّا على الظن الخاصّ فقد قال في (الهداية): «يحتمل أن يقال بحجّيهما الظنون الخاصه ليكون الحجّه نفس الظن الحاصل من الأدلّه فيناط حجّيه

ص: ٥٧٤

الأدلة عنده بالوصف المذكور، إلا أنه لا يوافق بعض كلماتهم».

«و أن يقال بحججه طرق خاصه و ظنّيات مخصوصه أفادت الظن بالواقع أو لم تفده، وهذا هو التحقيق في المقام، إذ ليست حججه الأدلة الشرعيهمنوطه بحصول الظن منها بالواقع، وإنما هي طرق مقرّره لإفاده الواقع على نحو الطرق المقرّره للموضوعات في إجراء الأحكام المقرّره لها» (١).

و صريحه اعتبار الظن بالطريق حصل منه الظن بالواقع أم لا.

و عليه ينبغي أن يحمل ما يوهّم خلافه من كلامه، كقوله في أثناء تقرير الوجه الثامن: «فظهر أنّ الظن الخاصّ العدى نقول بالعمل به، و جعله الشارع طريقاً إلى معرفه أحكامه هو الظن الحاصل من الرجوع إلى الكتاب و السنّهو لا نقول بحججه ظنّ سوى ذلك» (٢).

الرابع: الظن الخاصّ عند القائل به حجّه شرعيه تنجز الأحكام إذا صادف الواقع، و تكون عذراً إذا أخطأ به، و يجرى الأصول العمليه عند فقدانه، تقيد به المطلقات، و يخصّص به العمومات، و يبيّن به المتشابهات.

و بالجملة، هو حجّه قطعيه، يترتب عليه حال الانسداد ما يترتب على العلم، و ليس كالظن المطلق الذي يحاول إثباته بذلك الدليل المركّب من مقدّمات تافهه، لأنّ أقصى وسعه رفع وجوب الاحتياط الذي يحكم به العقل في موارد الظن بعدم التكليف، و اكتفاء الشارع بالإطاعه الظنيّه لا يرفع به الاحتياط في المشكوكات، و لا يستطاع به تخصيص العمومات الثابته بالظنون الخاصه، و مخالفه سائر الظواهر الموجوده فيها، كما فضّله الشيخ في بيان المقدّمه الثالثه (٣).

ص: ٥٧٥

١- ١) هدايه المسترشدين: ٣٨٦.

٢- ٢) هدايه المسترشدين: ٤٠٠.

٣- ٣) انظر: فرائد الأصول: ١١٨ و ما بعدها.

فهو-إذن-من هذه الجهة كالأصول العمليّة، إن بالغت قلت: إنّه برزخ بينها وبين الدليل، وإن حاولت الصدق قلت: إنّه أدون منها من عدّه جهات لا- يثبت به حجّجه، ولا يهتدى به إلى محجّجه، وأين هذا ممّا يحاوله الفقيه من التخصيص و التقييد للعمومات و الإطلاقات، و الحكم بمؤدّاهما عند وجودها، و الرجوع إلى الأصول لدى فقدانها؟ إلاّ أن يقرّر النتيجة على وجه الكشف، فإنّه على بعض وجوهه يهون به الخطب، لكنّه دعوى فاسده ما بنيت إلاّ على أصل فاسد، كما تعرفه في محلّه.

الخامس: تنحصر التكاليف الفعلية عندهما فيما كان مؤدّى طرق مخصوصه، و قد عرفت أنّها الكتاب و السنّه و ما يؤول إليهما، فلا تكليف فعلى منجز ليس بمؤدّى طريق شرعى. أمّا صاحب (الفصول) فقد مرّ من كلامه و من شرحه ما فيه الكفايه.

و أمّا صاحب (الهدايه) فكلامه طافح (1) به ما بين تصريح و تلويح، و قد قال فى أواخر الوجه الثانى ما نقله الشيخ فى خاتمه اعتراضاته على (الفصول) و يأتي ذكره ما هو صريح فى أنّ أحد التكليفين-أى: الواقع و الطريق-منوط بالآخر مقيد به.

و قال فى أثناء تقريب دليل الانسداد على الوجه المعروف ما لفظه: «و إن أريد به عدم اقتضائه-يعنى الاشتراك فى التكليف- تعيّن تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم إيصال الطريق المقرّر فى الظاهر للإيصال إليها فمسلم (2)».

و قال فى أثناء تقريب آخر لهذا الدليل ما نصّه: «فالحاصل أنّه لا تكليف بالأحكام الواقعيه إلاّ بالطريق الموصل إليها، فيجدر القول بتكليفنا بالأحكام

ص: ٥٧٦

١- ١) طفح الإناء: إذا امتلأ حتى يفيض. الصحاح ١: ٣٨٧ «طفح».

٢- ٢) هدايه المسترشدين: ٤٠٣.

الواقعيه، لكن من الطريق المقرّر عند صاحب الشريعة، سواء كان هو العلم أو غيره» (١). إلى غير ذلك مما أورده في مواضع شتى، بل يظهر من بعضه دعوى الضروره عليه.

و الوجه فيه: أنه لا شك في أنّ حكم العقل الامتثال العلمى مع التمكن منه من غير فرق بين إتيان الواقع الأصلي و بين إتيان الواقع المجعول، كما أوضحه -طاب ثراه- و بعد انسداد باب العلم إليهما فحكمه الامتثال الظنى من غير فرق بين الظن بالطريق و بين الظن بالواقع، كما اختاره العلامة الجدد، و تقدّم نقله أول البحث، بل الثانى أحقّ بالاتباع كما تكرر فى كلام الشيخ، بل كفايهاالأول محلّ تأمل كما تكرر فى كلام صاحبنا العلامة.

هذا إذا لم يتصرف الشارع فى الطرق، و ترك الحكم للعقل، و عليه يدور رحي دليل الانسداد المشهور.

و أما إذا عمد إلى أصناف الطرق المفيدة للظن فأمضى بعضها و رفض بعضها، فلا بد أن ينقسم إلى معلوم حجّيته فيتّبع، و إلى معلوم عدمها فيجتنب، و لا- بد أن تنقسم الأحكام بها إلى فعلية و هى ما كانت مؤدّى تلك الطرق المعتمده، و إلى غير فعلية و هى ما لا تكون كذلك. و أقوى شاهد عليه- و إن استضعفوه- الاتفاق على عدم حجّيه القياس و أشباهه، إذ من الواضح أنه لا يجتمع فعلية الحكم مع النهى عن العمل بالطريق على أنه دعوى بيّنه لا- يحتاج إلى بيّنه، إذ لا- معنى لجعل الطريق إلّا جعل الحجّيه، و لا معنى للحجّيه إلّا- دوران الحكم مدارها، و بالعكس لا- معنى النهى عن الطريق و رفض حجّيته إلّا- عدم فعلية مؤدياتها. ثم بعد فرض انسداد سبيل العلم- الذى هو الطريق العقلى الشرعى،

ص: ٥٧٧

كما سمعته من صاحب (الهداية) و سوف تسمع منّا توضيحه -إلى الواقع و الطريق المعبر معا فلا بدّ أن تنقسم الطرق إلى مظنونه الاعتبار، و إلى ما ليست بمظنونه، فالأحكام إلى فعلية و إلى غيرها، و لا- شك أنّ مجرد الظن بالواقع ليس ظنّا بالحكم الفعلي، و بعبارة أخرى: ليس بحكم تقوم الحجّة عليه، و لا- بدّ من قيام الظن بهامقام العلم في تنجّز الواقعيات بحكم العقل، كما يظهر من المقدمات التي ذكرها- طاب ثراه (١) -فراجع نفسك ثم إنصافك فيما إذا حصل لك الظن بحرمة عصير التمر من قياسه بعصير الزبيب، و فيما إذا حصل من روايه زيد النرسی الذي ظننت صحه أصله: (حرمة عصير الزبيب) (٢).

ألست ترى ظنك من القياس ظنّا لا يمكن أن يحتجّ به الشارع عليك، بل يكون لك الحجّه إذا شربته بنهيه عن القياس، و تنزيله بمنزله العدم بخلاف الثاني، فإنّه ظنّ بحجّه شرعيه ينزّله العقل منزله العلم، و يراه حجّه قاطعه حال الانسداد.

و هذا المعنى هو الذي يعبر عنه- طاب ثراه- تاره بالفراغ بظاهر الشرع، و تاره بتفريغ الذمّه عند الشارع، أو في حكم الشارع، و ثالثه بحكم المكلف (٣)، فانظر إلى الاعتراض الآتي من أنّ الحكم بالبراءه ليس من وظيفها لشارع، ما أسمحه و أبعده من مرام هذا الإمام، و إلى قولهم: إنّ التقييد بالطريق تصويب، فهل تراه بهذا المعنى إلا عين التخطئه التي يقول بها أهل الحق، و هل ترى بعد هذا البيان موقعا للتكليف الفعلي بالواقع حتى يعدّ طرفا للعلم الإجمالي أو يعدّ في مقابل الظنّ بالطريق فضلا عن أن يقدّم عليه؟!.

ص: ٥٧٨

١- ١) انظر: هدايه المسترشدين: ٤٠١.

٢- ٢) أصل زيد النرسی: ٥٨، و مستدرک الوسائل ٣: ١٣٥، الباب ٢ من أبواب الأشربه المحرّمه (الطبع الحجري) و ١٧: ٣٨، الباب ٢، الحديث ١ (الطبع الحديث).

٣- ٣) انظر هدايه المسترشدين: ٣٩١.

و نقول فى ختام هذه المقدمات ما يلزمك التتبه له و هو: أن أكثر الاعتراضات المورده على كلام هذا الإمام-و لم أبعد عن الحق إن قلت: جميعها- ما نشأ إلا عن أمرين:

أحدهما: جعل مقدمات هذا الدليل عين مقدمات دليل الانسداد المشهور، و عدّه نتيجته له، و لقد كررنا حتى كدنا أن تملّ القراء الكرام أنّ هذا دليل على بطلان ذلك الدليل لا أنّه نتيجته له.

و ثانيهما: الغفله عن أصل المدعى الذى صدر كلامه ببيانه، و عن سائر الوجوه التى ذكرها لإثباته، فربما ترك توضيح أمر أو بيان مقدمه، لاعتماده على ما حققه فى موضع آخر، و ما كتاب (الهدايه) عند أهل مله العلم إلا قرآن هذا الفن، يفشّر بعضه بعضا، و لو لا مخافه الشطح (1) فى المقال لقلت: و أهل البيت أدري بما فيه، و أعلم بظاهره و خافيه.

رجع-مدعى هذا الرجل العظيم و شقيقه انحصار الحجّه فى زمن غيبته عليه السلام فى الثقلين، الذين أمرنا بالتمسك و استفاده الأحكام منهما، و نهينا من العدول عنهما، لا يقوم بغيرهما حجّه، و لا يهتدى بغيرهما إلى المحجّه، أمّا المدعى فهذا الحق الأبلج، و أمّا الدليل عليه فهو هذه الحجج أزاح بها عنه غياهب (2) الخفاء، و تركه أجلى من ابن ذكاء (3).

فلنعطف عنان القلم نحو شرح ما يلزم من كلامه، ثمّ النظر فيما أورد عليه، و نبدأ ببيان مراده من قوله: أولا، فى قوله: «و الواجب عليه أولا هو تحصيل

ص: ٥٧٩

١- ١) الشطح: الخروج عن جاده الاعتدال.

٢- ٢) الغيهب: الظلمه. القاموس المحيط ١١٦: ١.

٣- ٣) ذكاء- بالضم -: اسم الشمس، و يقال للصبح: ابن ذكاء لأنه من ضوئها. لسان العرب ٢٨٧: ١٤ (ذكا).

العلم بتفريغ الذمه عند المكلف» (١) فإنه أول اعتراض اعترضوه و كان بمنزلة الأصل الذي تفرعت منه سائر ما أوردوه.

فنقول: إنه قدس سره - لم يرد به الترتيب بين تفريغ الذمه و أداء الواقع، و لا أنّ مؤدّى الطريق أمر مستقل في قبال الواقع، كما فهمه الشيخ (٢)، فبنى عليه جميع اعتراضاته، بل أراد أمرا واضحا لدى العقل مسلما عند الكلّ، و هو أنّ الذي يحكم به العقل تحصيل فراغ الذمه عند الشارع و هو الحاصل بإتيان الواقع الأصلي و الواقع الجعلي.

و بعبارة أخرى: تحصيل العلم بإتيان الواقع أو بمؤدّى الطريق من غير ترتيب بينهما بأن يكون اللازم أولا تحصيل العلم بالواقع الأولي، و بعده بالواقع الجعلي، بل المناط هو الجامع بينهما و هو تحصيل العلم بالفراغ عند الشارع كما عيّر عنه و بما يضارعه، و لهذا أطال القول في جواز العمل بمؤدّيات الطرق مع التمكن من العلم بالواقع و بالعمل به، كما أشار إليه الشيخ، و قد صرح بمراده هذا في مواضع: منها أثناء كلامه على دليل الانسداد المشهور، فقال:

«الفراغ عند الشارع إمّا بإتيان الواقع أو ما هو بمنزلة الواقع» و ذلك ظاهر من المقدمه التي نقلها الشيخ، حيث صرح بعدم الفرق بين الوجهين و عدم الترتيب بينهما، فلا حازه إلى تتبع سائر ما وقع في كلامه من هذا النمط و تكلف نقله.

و جميع ما ذكره في المقدمه و في بيان هذا الوجه هو الذي قرره الشيخ بعينه، و ينبغي أن يعدّ أو في شرح لقوله أول العنوان: «و ليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرئا للذمه».

فهل ترى - رعاك الله - فرقا بين المقالين إلا تعبير صاحب (الهدايه) بلفظ

ص: ٥٨٠

١-١) هدايه المسترشدين: ٣٩١.

٢-٢) انظر: فرائد الأصول: ١٣٦.

«أولاً» عن قول الشيخ: «من غير فرق؟» و تفسيره عن الجامع بين الواقعين:

الأصلى و الجعلى بلفظ المبرئ للذمه عند المكلف، فلائى سبب نحوّل المطلب المأخوذ منه إلى صورته الاعتراض عليه، و ما دعاه-
إلّا- توضيح بعد الواضح- سوى الردّ على من توهم من القائلين بمطلق الظن من أنّ التكليف يتعلّق أولاً بالواقع و بعده بالطريق، و
جعله توطئه لعدم تقدّم الواقع على الطريق حال العلم حتى يلزم منه ما يحاوله الخصم من تقدّم الظن بالواقع على الطريق.

و يشهد بذلك مواضع من كلامه، منها: ما بيّنه أثناء ردّ دليل الانسداد و ردّ قولهم: إنّ الطريق إلى الوصول إلى الأحكام هو العلم مع
الإمكان، و لفظه:

«و إن أريد أنّ الطريق أولاً هو العلم بالأحكام الواقعيه فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف إلى الأخذ بالظن بها- فهو
ممنوع، بل القدر اللازم أولاً- ما عرفت من العلم بأداء التكليف شرعا كما مرّ تفصيل القول فيه. و كون الطريق المقرّر أولاً فى
الشريعة هو العلم بالأحكام الواقعيه- ممنوع، و ليس فى الشرع ما يدلّ على لزوم تحصيل العلم بكلّ الأحكام الواقعيه، بل الظاهر أنّه
مما لم يقع به التكليف مع انفتاح طريق العلم لما فى إناطه التكليف به من الحرج التام بالنسبه إلى عامّه الأنام، بل المقرّر من
الشارع طرق خاصه لأخذ الأحكام، كما قرّر طرقا خاصه للحكم فى الموضوعات التى أنيط بها الأحكام و نزلها منزله العلم بها» (1)

و قال بعده بعدّه أسطر: «و محصّل الكلام: أنّ الطرق أولاً إلى الواقع هو ما قرره الشارع، و جعله طريقا إلى العلم بتفريغ الذمّه لا
نفس العلم بأداء الواقع، و لذا إذا علمنا ذلك صحّ البناء عليه قطعا و لو مع انفتاح باب العلم بالواقع، فعدم و جوب مراعاة القطع
بالواقع إذا حصل القطع بتفريغ الذمّه فى ظاهر الشريعة

ص: ٥٨١

أقوى شاهد على ما قلناه» (١) إلى غير ذلك مما لا داعى إلى استقصائه بعد وضوح الأمر.

فان كانت المؤاخذه على تعرضه لهذا الواقع، فقد عرفت العذر فيه، إذ هو أول ثلمه تسدّ، و باب يرد على وجه القائل بمطلق الظن.

و إن كانت على التعبير بهذا اللفظ، فإنّه عبارة متعارفه فى أمثال المقام، فيقال: إنّ الواجب أولاً فى الواجب التخييرى هو الجامع بين الفردين و يراد به نفي الترتيب، و لقد أحسن كلّ الإحسان فى بيانه بقوله بعد المنقول فى رساله بعدّها سطر، و لفظه:

«و الحاصل أنّ القدر اللازم أداء الفعل و حصول البراءة بحسب حكم الشارع و هو حاصل بكلّ من الوجهين، و تعيّن تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرّر أو انتفائه واقعا- ليس لكونه متعيّنا فى نفسه، بل لحصول البراءة به على النحو المذكور، و فرق بين كون الشئ مطلوباً بذاته و كون المطلوب حاصلًا به، فهو إذن أحد الوجهين فى تحصيل تفرّغ الذمّه» (٢).

و هذا و أشباهه الكثيره من كلامه تفسير مراده من قوله: «أولاً» و هو الذى يبتنى عليه دليله المذكور، و لا أدرى كيف جعل صاحب الحاشيه ذلك منه اعترافاً؟! فقال: «و قد اعترف به» (٣) أى بعدم الترتيب بينهما حال التمكن.

و عهدى بكلمه (الاعتراف) و مورد استعمالها غفله المستدلّ، و ذكره ما يضعّف به مقال نفسه، و يعضد به حجّه خصمه، و أما استعمالها فى مورد دليله الذى يصول به و يبنى عليه أصله فلم أسمعهُ إلا من هذا الأستاذ.

ص: ٥٨٢

١-١) هدايه المسترشدين: ٤٠٤.

٢-٢) هدايه المسترشدين: ٣٩١.

٣-٣) الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراسانيّ فى حاشيه فرائد الأصول: ٨٦.

و إن كان ثم توهم في القول بالترتيب، فليكن في قول المحشى (١): «لم ينهض برهان من عقل و نقل على أن الواجب علينا أولاً هو العلم بحكم المولى بالفراغ، و ما نقله الشيخ عن بعض المحققين -الجدد- لا ينهض إلا على الاجتراء و الاكتفاء به و عدم لزوم الاقتصار على تحصيل العلم بالواقع» (٢).

هذا، و لا أرى في كلام هذا الإمام أثراً لما استنبطه الشيخ من قوله دون الواقع، فقد اتضح غايه الوضوح ان مراده عدم تعين الواقع للامثال، بل الواجب بحكم العقل إتيان أحد الأمرين من الواقع أو مؤدى الطريق، و إن شئت قلت: الواقع من طريق العلم أو من طريق الشرع، و هو الذى عبّر عنه بالفراغ بحكم الشارع و بغيره.

فانظر ما أبعد و أبرد ما أورده عليه غير واحد (٣) من أن الحكم بالبراءه ليس من وظيفه الشارع، و إنما الحكم فيه للعقل، و أنه لا يعقل للمولى حكم مولوى غير أحكامه الظاهرية و الواقعية إلى غير ذلك مما أسدى و ألحم على هذا المنوال، و يأتي تفصيل الحال.

رجع إلى النظر فيما أورده الشيخ طاب ثراه. أطال -قدس سرّه- القول في أن تفرغ الذمه إتيان ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، و إتيان ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعولة، لا أنه شىء مستقل في مقابل الواقع فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم إلى آخر ما مرّ نقله من رساله (٤).

و أقول: لا أخال أنه يخفى عليك بعد ما أوضحناه لك من أن صاحب

ص: ٥٨٣

١- ١) وجهه: التعبير بالاكتفاء و الاجتراء. (منه قدس سره).

٢- ٢) حاشيه فرائد الأصول: ٨٦.

٣- ٣) منهم: الآخوند الخراساني (ره) في كفايه الأصول: ٣٢٠، و حاشيه فرائد الأصول: ٨٥-٨٦.

٤- ٤) فرائد الأصول: ١٣٦.

(الهدايه)ليس إلا بصدد إثبات أنّ كلاً من الواقع و مؤدّى الطريق القطعيّين موجب لبراءه الذّمّه عند المكلف بمعنى خروجه عن عهده التكليف و أمنه من العقاب من غير ترتيب بينهما، فإذا صحّ له ذلك و اتضح لك بما قدّمناه، فليكن المؤدّى إن شاء عين الواقع و إن شاء فليكن أمراً مستقلاً في قبالة.

و مع ذلك فما قرّره الشيخ مطابق لما قرّره في (الهدايه) و صرّح به في مواضع:

منها: ما نقله الشيخ بنفسه، و سمّاه اعترافاً، فقال: «و قد اعترف المحقّق المذكور حيث عبّر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول» (١).

و منها: ما ذكره في أوائل الكلام على دليل الانسداد، و هو و إن لم يكن مورده مورد البحث و لكن يظهر منه ذلك، و دونك ما اقتطفناه منه، و لفظه:

«الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف و بحسب اعتقاده، و ليس حكماً آخر متعلّقاً بالمكلف - إلى أن قال - ذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه الواقع بالنسبه إلى ذلك المكلف» (٢).

و قال: «فإن كان المظنون مطابقاً للواقع فلا كلام، و إلا كان التكليف بالواقع ساقطاً بحسب الواقع، و كان ذلك حكماً ثانوياً قائماً مقام الأول بالنظر إلى الواقع أيضاً و إن كان مكلفاً به في الظاهر من حيث إنّه الواقع» (٣) إلى غير ذلك من تصريحاته بذلك، و توضيحاته له مما لا داعي إلى استقصائه.

و يحقّ للقلم هنا أن يقف موقف مستعجب لا معتّف و مستنصف لا منتصف، سائلاً عن أنّه كيف جاز للشيخ - أحسن الله إليه - أن يحول ما حقّقه هذا الإمام في صورته الاعتراض عليه، و يسمّى تصريحه به اعترافاً؟! و على ذلك كلّه فلم يظهر لنا إلى الآن موقع لهذه الجملة، و لا أنّ أيّ ركن

ص: ٥٨٤

١ - ١) فرائد الأصول: ١٣٦.

٢ - ٢) هدايه المسترشدين: ٤٠٢.

٣ - ٣) هدايه المسترشدين: ٤٠٣.

من أركان كلام الجَدِّ يهدّ به.

و كذا ما أتعب فيه نفسه المقدّسه من التطويل في بيان أنّ أداء كلّ من الواقعين الأصلي و الجعلى لا يكون امتثالا إلاّ بالعلم، و أنّ الإتيان بكلّ منهما في غير التعبديات مسقط للأمرين من دون امتثال (1)، و لا- لما بيّنه من أنّ الإطاعها لظاهريه تتوقف على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرّد سلوكه، و أنّ العلم بالفراغ المعتر في الإطاعه لا يتحقق في شىء منهما إلاّ بعد العلم أو الظن القائم مقامه (2).

و لا جعل نتيجته ذلك قوله: «فالحكم بأنّ الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذّمّه بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنّه لا يوجب الظن بفراغ الذّمّه إلاّ إذا ثبت حجيه ذلك... تحكّم صرف» (3).

و أنت تعلم أنّ هذا العلّامه لم يفرّق بين الظنّين بما قرّره الشيخ ليكون الفرق تحكّمًا صرفًا، بل فرّق بينهما بأنّ الظن بالطريق المخصوص ظنّ بالحجّه التي يدور عليها براءه الذّمّه، و فعلية الحكم دون الظن بالواقع الذي ليس من الأمرين في شىء.

و ليس في كلامه أثر من ابتناء مذهبه على ما ذكره، بل صريحه- إن تأمّلته-الفرق بينهما بما عرفت من كون الظن بالطريق ظنا بالحجّه دون الواقع.

و بالجمله، جميع ما ذكره-طاب ثراه- إلى قوله: «و لو عجز عنهما قام الظن بهما مقام العلم بحكم العقل» (4) فهو حق لا نقابله إلاّ بالقبول.

و أمّا هذه الجملة فنقبلها أيضا، بناء على مقدّمات الانسداد و القول بالظن

ص: ٥٨٥

١-١) فرائد الأصول: ١٣٦.

٢-٢) فرائد الأصول: ١٣٧.

٣-٣) فرائد الأصول: ١٣٧.

٤-٤) فرائد الأصول: ١٣٧.

المطلق، بل سمعت من هذا العلامة أنه هو الحق بناء عليه، وسمعت من أن القول بخصوص الطريق لم نعرف له قائلاً، والظاهر أنه لم يتجاوز حد الاحتمال الذي ذكره الجدل.

بل المسألة ذات قولين - كما أوضحه أول عنوان البحث - قول بحجيه طرق خاصه و ظنّيات مخصوصه من الكتاب و السنّه أفادت الظن بالواقع أو لم تفد، كما صرح به فيما مرّ نقله، وقول بحجيه مطلق الظن سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق من أيّ صنف كان.

فلم يبعد كلّ البعد من عرفه الشيخ بأنّه لا خبره له، ولم يعرف من دليل الانسداد سوى ما تلقّن من لسان بعض مشايخه، و ظاهر عباره كتاب (القوانين) حيث ردّ هذا القول بأنّه مخالف لإجماع العلماء، زاعماً أنّهم بين من يعمّم دليل الانسداد لجميع المسائل العلميه أصوليه كانت أو فقهيه، كصاحب (القوانين) و بين من يخصّيه بالمسائل الفرعيه، فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركّب (١)، فإنّه (٢) و إن أخطأ في التمسك بالإجماع في مثل هذه المسألة، كما فضّله الشيخ، ولكنّه أصاب في كون المسألة ذات قولين، إذ القول الأول لم ينسب - فيما نعلم - إلاّ إلى صاحب (الهدايه) و أخيه و عديله العلامة صاحب (المقاييس) و هم - كما أوضحناه - يقولون بالظن الخاصّ، فالقول بالظن المطلق يكون بين قول صاحب (القوانين) و بين ما نقله في رساله عن غير واحد من مشايخه المعاصرين. و أمّا على تقريب الدليل لحجيه الظن الخاصّ و بنائه على المقدمات التي ذكرها لهذا الدليل و لسائر الوجوه الستة فقد أسلفنا في الشبهات المتقدمه و قبلها

ص: ٥٨٦

١ - ١) فرائد الأصول: ١٣٨.

٢ - ٢) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: من عرفه الشيخ.

توضيحها و كان هو الجزم و قبل الرمي برأس السهم، و لكن لا ينبغي إغفاله هنا، فلنعد القول فيه و إن أفضى إلى بعض التكرار.

و أول ما يلزمنا توضيح المدعى، فطالما نشأت الاعتراضات من الغفلة عنه و أورد عليه بما لا مساس له به.

فقول: الّذى نذهب إليه حجيه الظنون المخصوصه و ما هي غير الحاصلهمن الثقلين: الكتاب و السنّه، و مع وجودها لا يجوز التمسك بغيرها، و تتقدّم على الظن المطلق تقدّم الدليل العلمى عليه، و الأحكام الفعلية مقيده بمساعد الظنون الحاصله منهما عليها، فلا علم بتكليف فعلى، بل و لا تكليف فعلى خارج عنها، و سند هذا المدعى و الدليل عليه قد مرّ فى الشبهات و فى شرح كلام (الفصول).

و عليه، فلا يبقى موقع للظن بالواقع أصلا، فضلا عن عدم ترجيح الظن بالطريق عليه أو ترجيحه على الظن بالطريق، و إنّما موقع ذلك دليل الانسداد على تقريره الّذى لم يؤخذ فى مقدماته العلم بالطرق الشرعيه، و لا انحصارها فى أمور مخصصه يناط بها التكليف الفعلية.

و لقد تفرّس صاحب (الهدايه) أنّ هذا الاعتراض أول ما يتشّدق به المعترضون، فجعله أول اعتراض أجاب عنه بعد ما أوضحه و أصلحه، و أجاب عنه بإطناب و إسهاب، و من شاء الاطلاع عليه بتفصيله فعلية بالأصل، و إنّما نقتطف منه فقرات لنا فيها شواهد على ما قلناه. «فإن قلت: إنّ الظن بأداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الدّمّه لو لا قيام الدليل على خلافه كالقياس إذ أداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الدّمّه بحسب الواقع قطعا، لقضاء الأمر بالإجزاء، و الظنّ بالملزوم قاض بالظن باللازم، فكّل ما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الدّمّه فى حكم الشرع إذ ليس مقصود الشارع حقيقه إلاّ الواقع» إلى أن قال:

«قلت: قد عرفت أنّ الظن بما هو ظن ليس طريقاً إلى الحكم بتفريغ الذمّه، فمجرد الظن بالواقع ليس قاضياً بالظن بتفريغ الذمّه في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجّيته، و من البين تساوى احتمال قيام الدليل و عدمه في نظر العقل فتساوى نسبه الحجّيه و عدمها إليه بدعوى الاستلزام فاسده جداً، كيف و من الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجّيه ذلك الظن و لا اقتضاءه».

«نعم إنّما يستلزم الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّه بالنظر إلى الواقع، لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجّيه، لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئاً و الظنّ بحجّيه ذلك الظنّ شيئاً آخر» (١) إلى آخره.

فتراه لم يغادر شيئاً من تقرير هذا الاعتراض، ثم أجاب عنه بأصح جواب.

و توضيحه و إن كان هذا البيان الناصع غير محتاج إليه: أنّه لا بدّ في أداء التكليف و التخلّص من ورطه العقاب على مخالفته من الحجّيه على امتثاله حجّيه قبلها الشارع، و يصح الاعتذار بها عنده، و لا حجّيه إلاّ العلم الذي حكم بحجّيتها العقل، و إمضاء الشرع بأحد الأمرين من إتيان أحد الواقعين من الأصلي و الجعلي، و مع العجز تنتقل بحكم العقل إلى الظن بالحجّيه، و ظاهر أنّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ بالحجّيه لاختلاف متعلّقيهما، و عدم الملازمه بينهما. أما الأول فظاهر منقّح بما قرّره هنا من كون الظنّ بالواقع شيئاً، و الظنّ بالحجّيه شيئاً آخر، و بما قرّره قبل ذلك من أنّ الطريق إلى الحكم بالشيء شرعاً غير الطريق إلى نفس ذلك الشيء.

و أمّا عدم الملازمه، فإنّ التفكيك بينهما واضح إمكاناً و وقوعاً، كما قرّره فيما

ص: ٥٨٨

نقلنا من كلامه و مما حذفناه، و كيف يتوهم الملازمه بينهما مع أنّ النسبه عموم من وجه يفترقان و يجتمعان؟! حتى أنه يجتمع مع القطع بعدم الحجيه فضلا عن الظن به أو الشك فيه.

و ما سبب الخطأ في هذا القياس الذي ساقوه سياق البرهان-أعنى أنّ الظن بكلّ من الأمرين يقوم مقام العلم به-إلا الغفله عن أنّ الواجب بحكم العقل القطع بالحجّه، و بعد عدم إمكانه ينتقل إلى الظن بها فقط، و لم يكن القطع بالواقع كافيا لخصوصيه فيه، بل لكونه حجّيه شرعيه عقليه، كما أوضحه-طاب ثراه-في مواضع من كلامه، و لا- فرق في ذلك بين أن يكون مؤدّي الطريق شيئاً مستقلاً في مقابل المراد الواقعي، و بين أن يكون نفس المراد بجعل الشارع، كما اختاره هنا، و أظن في بيانه، و بالغ في رد الاحتمال الأول.

و لا- أدري ما ألدّى دعا الشيخ إلى الإطاله في بيانه و جعله أساس اعتراضاته؟! و قد عرفت أنّ العلامه المستدل يوافق في أنّ الحكم الظاهري هو الواقعي جعلاً، و قد مرّ نقل كلامه قريباً، فكان يغني عن هذا التطويل التزامه باعترافه إن فرض له نفع فيه.

كما أنّه لم يظهر لنا وجه الحاجه في أنّ الامتثال لا يكون إلاّ بالعلم أو بالظن القائم مقامه، مع أنّه أمر واضح لا يخفى على أصغر الطلبة، فضلا عن إمام مثله، و قد صرح به في مواضع من كلامه، و بنى عليه وجوب الاقتصار على الظن بالطريق، لكون الظنّ به قائماً مقام العلم في الحجّيه بحكم العقل، فعلى م تحمّل عبء إثبات أمرين واضحين لا نفع له فيه و يعترف مناظره به.

و الأجدد بي أن أعود باللائمه على نفسى، و آتھمها في فهم كلام مثله، و لا عار إن قصرت باعى عن كلام إمام يأتّم به صفوف العلماء، و إنّما العار في عجز الأكفاء عن الأكفاء.

و أمّا ما جعله منشأ لكلام الجد من تخيل أنّ نفس سلوك الطريق الشرعي

فى مقابل سلوك الطريق العقلى، و أنه قاس الطريق الشرعى بالطريق العقلى (١)، فلنا أن نطالبه بالمحل الذى استظهر هذا من كلامه، و قد علمت أن العلم عنده عقلى شرعى، و سمعت تصريحه به غير مره، فأين القياس؟ و قد علمت أن القياس رأس مال منكرى مقالته، حيث قاسوا الظن بالعلم فى كفايته مطلقاً تعلق بالواقع أم تعلق بالطريق.

و ما ذكره من أن الطريق الشرعى لا- يتصف بالطريقه إلا- بعد العلم تفصيلاً (٢)، فإن أراد به التخصيص بالعلم فهو واضح الضعف، و مخالف لما صرح به قبيل ذلك من قوله: «أما العلم بالفراغ المعتبر فى الإطاعه فلا يتحقق فى شىء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه» (٣) و إن أراد به غيره فهو حق.

و لكن المستدل يقول بقيام الظن مقامه بحكم العقل عند انسداد باب العلم، و لا يقول بما جعله لغوا صرفاً، أعنى مجرد تطبيق العمل على الطريق مع قطع النظر عن حكم الشارع.

و لا- ينافى مذهبه كون سلوك الطريق المجمعول فى مقابل العمل بالواقع لا فى مقابله العلم بالعمل بالواقع لو سلم و سلم من الانتقاد.

و لا- يلزم من ذلك كون كل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما فى مقابل المتعلق بالآخر، لأن الظن بالطريق الواقعى قطع بالحججه الفعلية على حكم فعلى غالباً، بخلاف الظن بالواقع، فإنه ظن لم يثبت حججه بحكم لا- يعلم فعليته، فليست بفاسده دعوى هذا الإمام، بل هو أصح من بيض النعام، و يظهر الوجه فى جميع ذلك مما تقدم.

و أمّا ما ذكره فى ختام اعتراضاته من إمكان منع جعل الشارع طريقاً إلى

ص: ٥٩٠

١- ١) فرائد الأصول: ١٣٧.

٢- ٢) فرائد الأصول: ١٣٧.

٣- ٣) فرائد الأصول: ١٣٧.

الأحكام (١)، فقد سبق الكلام عليه مفصلاً عند شرح كلام (الفصول).

و لا يخفى أنّ ظاهر قوله هذا ابتناء هذا الدليل على العلم بنصب الطرق الشرعيه و هو يناهى بظاهره ما سبق نقله عنه أول البحث من عدم ابتناؤه عليه.

و قال فى الحاشيه: «لا- يخفى أنه لما لم يكن مبنى الاستدلال بهذا الوجه-مثل الوجه الأول-على دعوى العلم بالنصب على الإجمال، بل يكفى فيه مجرد الاحتمال كان مجرد إمكان منع النصب غير مضرّ به أصلاً» (٢).

و الأمر كما قال، بمعنى أنّ هذا الوجه يتم حتى مع عدم العلم بالنصب، و لا تخل (٣) من ذلك أنّ المدعى أعمّ من العلم به و من عدمه، لأنّ المقصود الذى حاول إثباته بهذا الوجه و سائر الوجوه إثبات حجيه الكتاب و السنّه، و انحصار الطرق فيهما، كما سبق مراراً، و ما كان أن يتحمّل هذا التعب و النصب على إثبات حجيه أمر لا يتجاوز وجوده حدّ الاحتمال.

و للمتأخرين عن الشيخ الأعمّ اعترضات كثيره لو حاولنا نقلها بأجمعها لأصاب الناظر الملل، و لكننا نتحفك ببعضها ليكون نموذجاً منها.

منها، ما لا يزال يلهج به المعترضون من أنّ الحكم ببراءه الدّمّه من وظائف العقل لا الشرع.

و الشيخ الأستاذ بعد ما أورد القياس الذى ساقوه سياق البرهان، أعنى قياس حال الانسداد بحال الانفتاح فى قيام كلّ من الظنّ بالواقع و الطريق مقام العلم به، أورد على نفسه بقوله: «إن قلت: كيف و الظنّ بالواقع ربما يجتمع مع الظنّ بالحكم بعدم الفراغ كما إذا ظنّ عدم اعتباره، بل مع القطع به كما إذا قطع به، و هذا بخلاف الظنّ

ص: ٥٩١

١-١) فرائد الأصول: ١٣٧.

٢-٢) حاشيه فرائد الأصول: ٩٠.

٣-٣) من خال يخال بمعنى: لا تظنّ.

بالطريق، فإنه مستلزم للظن بالحكم بالفراغ و لو لم يظن اعتباره، بل قطع بعدمه» (١).

لم يظهر لنا المراد من قوله: «و لو لم يظن اعتباره» إلى آخره، و لو لا أنه أوردته في مقام الاعتراض على العلامة الجدد، لقلنا: إنه جملة أجنبيه خارجه عما هو بصدده من الاعتراض عليه، لأنه قد أتضح غايه الوضوح أن هذا العلامة همّه حصر الحجّج في الطرق الشرعيه المعتمده عند الشارع إن أمكن إحراز اعتبارها بالعلم و إلاّ فبالظن، و عدم كون غيرها مبرئاً للذمه هو أساس مذهبه، فإذا ما معنى الظنّ بالحكم بالفراغ مع الظنّ بعدم اعتبار الطريق، فضلاً عن القطع بعدمه؟.

ثم أجاب عنه بجواب يشتمل على شقوق بعيدة عن مراد المستدلّ بأبعد من مناط العتيق، و قد صدّنا عن نقله إحاله الناظر إلى حاشيته، و عن الجواب عنه و ضوحه بما أسلفناه.

و قال في آخره: «فأين المجال لحكم المولى بالبراءة أو الاشتغال المستتبع لحكم العقل بهما؟ و ليس الفراغ عن تبعه التكليف المنجز و عدمه، و صحّه المؤاخذة على مخالفته و عدمها من الأمور الجعليه الشرعيه، بل يدوران مدار وجود العلّه التامه لاستحقاق العقوبه و عدمها الموجب للأمن منها، و من المعلوم أن ذلك يكون بنظر العقل» (٢).

و قال صاحبنا دام تسديده، ما لفظه: «إنّ ما أسّسه من لزوم تحصيل العلم بالبراءة في حكم المكلف لا وجه له، لأنّه ليس من وظيفه الأمر بالحكم بالبراءة، و إنّما يحكم به العقل» (٣) إلى آخره.

ص: ٥٩٢

١-١) حاشيه فرائد الأصول: ٨٥.

٢-٢) حاشيه فرائد الأصول: ٨٦.

٣-٣) درر الفوائد ٢: ٧٧.

و على هذا التّول (١) نسج غيرهما برود (٢) الاعتراض، و لا حاجة بنا إلى نقل مقالهم.

و يا سبحان الله كيف جاز لهؤلاء الأعلام أن يعمدوا إلى كلام عميدهم الذي بهدأيته يهتدى في حال الك الظلام، فيحملوه على أمر واضح ضعفه، بين فساده؟!.

أ حسبوا أنّ على مثله يخفى أنّ الأمر بجميع أقسامه يقتضى الإجزاء عقلا، بمعنى أنّ إتيان متعلّقه موجب لسقوطه بحكم العقل؟.

أ بمثله يظنّ القول بأنّ المكلف إذا أتى بالمأمور به بشروطه و شطوره لا- يبرأ ذمته إلا- بخطاب شرعى مؤذن بأنّى قد أبرأت ذمّتك؟.

و ما الذى عدل بهم عن الحقّ الأبلج الذى أراده و أوضحه بضروب العبارات، من أنّ الواجب بحكم العقل تحصيل العلم بالامتثال الحاصل بأحد أمرين: الإتيان بالواقع الأصلي أو الواجب الجعلى؟ و ما الثانى لدى الحقيقة السلوك الطريق الذى يرضاه الشارع إليه، و يعذره إن أخطأ الواقع و لا يعاقب عليه، بل العلم أيضا طريق شرعى أيضا على ما سبق تصريحه به.

فمن الحيف عليه قول الأستاذ المتقدّم ذكره فى جواب ما أورده على نفسه بما لفظه: «لعله لأجل أنّ العلم عنده طريق شرعى أيضا، كما صرّح به فيما نقله عنه فى الكتاب» ما نصّه: «لأنّنا نقول:- مضافا إلى أنّه ما ادّعاها هاهنا، و لا بنى عليه فيما صار بصدده فى المقدمه، بل جعل العلم بمصادفه الأحكام الواقعيه الأُوليه فيها مقابلا للعلم بأداء الأعمال على وجه أراده الشارع فى الظاهر، و حكم معه بتفريغ الذّمه بملاحظه الطرق المقرّره لمعرفتها، و قد صرّح بكون العلم طريقا

ص: ٥٩٣

١- ١) النول: الخشب الذى يلفّ عليه الحائك الثوب. الصحاح ١٨٣٦: ٥ (نول).

٢- ٢) البرود جمع، واحدها برد. و هو: ثوب مخطّط. القاموس المحيط ٢٨٦: ١.

إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف إلى بيان الشرع-إنه قد عرفت أنّ حجّيته و طريقيته إنّما تكون منتزعه عن كفايته في مقام الامتثال بحكم العقل بلا إشكال لا أنّ الكفاية به لأجل حجّيته و طريقيته شرعا» (1).

إذا كان يعترف بتصريح الجدل بطريقيه العلم شرعا، فلا-أراه ينضم منه سوى عدم تكراره هاهنا، كأنّ التكرار كان ضربه لازب عليه، و ما حسبه منافيا لطريقيه العلم عنده بجعله العلم بمصادفه الأحكام الواقعيه للعلم بأدائه في الظاهر، فليس المراد منه حيث يذهب، و إنّما المراد ما تكرر توضيحه من أول البحث إلى هذه النهايه، من أنّ الواجب تحصيل العلم بأحد الأمرين من الواقع الأصلي و الواقع الجعلي، و هذا في غايه الوضوح لمن تأمل جميع كلامه.

و أيضا تصريحه بعدم توقّف طريقيه العلم على بيان الشرع لا ينافي طريقيته شرعا، لأنه-طاب ثراه-نفى توقّف طريقيته عليه في مقابل غيره الهدى لا يكون طريقا إلاّ بجعل الشارع و بيانه، و لم ينف إمضاء الشارع له، و كونه عنده كما عند العقل، و ما هو بيدع من حكم العقل الذي ارتضاه الشرع.

و منه يعلم أنّ ما ذكره من أنّ الاكتفاء به في الامتثال ليس لأجل حجّيته شرعا لا-إشكال فيه، و لكنّه لا يتّجه إلاّ على من يرى توقّف حجّيه العلم على الجعل الشرعي، و أهبط أهل العلم درجه أرفع مقاما من هذا الوهم.

و من العجب أنّ من لا أسميه من علماء العصر بلا علامه، زعم أنّ كلّ ما يزيد المنصف التأمل في هذا القول و لوازمه يزيد له التعجّب ممن صار إليه مع كونهم من أفاضل الأعلام. هذا مع اعترافه بأنّه مشتبه المراد، و لا-أدرى كيف جاز له المبادره إلى الإيراد و هو باعترافه لم يعرف المراد!.

ص: ٥٩٤

و نحن نعرّفه و أصحابه بمراد العلامه الجّد، و شقيقه، و عديله (الثلاثهالمتناسبه) و نقول: إنّ هؤلاء الأعلام لم يأتوا ببدع من القول و لا ببدعه في الدين، بل جروا على سنّه أسلافهم الصالحين من حصر الحجّه في كتاب ربّهم و سنّه نبّهم و آثار أئمّتهم، و تجنّبوا مزالِق الظن و التخمين، و لما فشا في زمانهم الكلام على هذاالدليل، البالغ حدّ الفساد، المعروف بدليل الانسداد، و كاد أن يتسع الخرق على الرّاقع، و يقوم ما لا يغنى عن الحق شيئا مقام قول الشارع، فيفتح بهذاالانسداد أبواب البدع و الأهواء، و يقول في الدين من شاء ما شاء، و يتعلّق كلّ مبدع بأهدابه، و يدخل ما ليس من الدين فيه من بابه، قاموا في نصره الحق أتمّ قيام، و أوضحوا لشيعة أهل البيت عليهم السلام أنّ التمسك بمطلق الظن في معرفه الأحكام إنّما يتمّ على مذهب المخالفين المصوبه الذين يجعلون حكم الله تابعا لآراءالمجتهدين، و ما الكتاب و السنّه عندهم إلّا- كسائر موجبات الظن، و أمّاالفرقه الناجيه-أعلى الله كلمتها- الذاهبه إلى أنّ لله في كلّ واقعه حكما، و الطريق إليه منحصر في الحجّه الشرعيه، لا تكليف بغير مؤدّياتها و لا يحتج على العباد بغيرها، كما مرّ مفضّلا في كلام(الفصول) و غيره، فلا- شك أنّ الوظيفه لو فرض بعد انسداد باب العلم إلى معرفتها، هي تعيينها بالظن، و الظن بها مقدّم على الظن بالواقع، و منزلتها منه منزله الدليل من الأصل على ما بيّناه من الدرجات-أعلى الله درجاتهما- في كلامهما المتقدم، فلا يعوّل على الظن بالواقع إلّا مع عدم التمكن من الظن بها، بل لا يبعد القول بتقديم الطريق الموهوم على الواقع المظنون، و الوجه فيه ظاهر للمتأمل.

نعم، بعد اليأس من الطريق يرجع إلى الظن به لو علم ببقاء التكليف، و لا يعلم.

و من الغريب اعتراض هذا العالم، و غيره على صاحب(الفصول) من أنّ اللازم من مذهبه عدم الرجوع إلى الواقع مطلقا! و ما ذلك إلّا الغفله عن هذا

الشرط المصرح به فى كلامه.

و فذلكه القول: أنّ الحجّيه منحصره عند هؤلاء الأئمه بحكم ضروره المذهب فى الثقلين الشريفين و ما يؤول إليهما، و صاحب (الهدايه) يذهب إلى القطع بحجّيه خبر الثقة، و لعلّ غيره يزيد أو يقلّ فى شروط حجّيه الخبر، و أيا كان، فمع عدم وجود المتيقّن فى الحجّيه بقدر الكفايه يرجع إلى مظنونها منهما على تفاصيل ليس هنا محلّ التعرّض لها، و ذلك الظن حجّيه شرعيه قطعيه حال الانسداد كالعلم بحكم العقل، كما أوضحه فى (الهدايه) و للكلام تتمه تعرفها فى التنبيه الآتى عند دفع و هم غريب صدر من بعض المعاصرين، حيث زعم أنّ هذا القول مع القول بإهمال نتيجة دليل الانسداد و الترجيح بمظنون الحجّيه.

هذا مراد القوم، و هذه حجّتهم، و إذا انجلى غبار الاشتباه عن مرآهم فليعد النّظر ليرى ما زعمه مشتبه المراد أو ضح من فلق النهار.

ص: ٥٩٦

انتهينا إليه و القلم قد تكهّم (١) حدّه و الفكر كبا زنده (٢)، و قد مسينا من الكسل ما مسّ القراء الكرام من الممل، و قد صادف ذلك (أن طرقت بيكرها أم طبق) (٣) فألهتنا عن الظن الخاصّ و المطلق، و كيف لا- يصطلد الذهن، و لا يرى الطرف إلا عيوننا باكيه، و قلوبا داميه، و لقد دها المسلمين أمر عظيم، و رماهم الدهر بالمقعد المقيم، انتبزت الأكباد من الأجساد، نسأل الله العافيه، و تمام النعمه، و كشف كل محنه و أزمه.

بنى كلامه- طاب ثراه- على أنّ القول بالظن المخصوص يتصوّر على وجهين، أحدهما القول بحجّيه مطلق الظن بالطريق الواقعي من أيّ طريق حصل إلا من الطريق الذي ثبت عنه المنع.

و الآخر: أن يقال بحجّيه الظن بالطريق الفعلي المذى يكتفى المكلف به على ما هو عليه في حكم الشارع، و حكم بأنّ الثاني مختار والده، و المستفاد من عبارات الفقهاء حيث جرت عاداتهم عن التعبير عن الفتوى بالأظهر و الأقوى، و نحوهما، و نسب إلى عمّه التصوّر الأول و قال: إنّه بذلك فارق أخاه و ليته اقتفى أثره.

ثم قال: (و يظهر الفرق بينهما من وجوه):

«الأول: يجتمع الأول (٤) مع القطع بالبراءة و الظن بها و الشك فيها، و الظن

ص: ٥٩٧

١- ١) تكهّم، بمعنى: كلّ. لسان العرب ٥٢٩: ١٢.

٢- ٢) كبا الزند فهو يكيبو: إذا لم يقدر لسان العرب ٢١٣: ١٥.

٣- ٣) جزء من بيت رجز، و ورد في لسان العرب ٢١٤: ١٠ «طبق» و أمّ طبق: الداهيه.

٤- ٤) أي: الظن بالطريق على الوجه الأول يجتمع....

و القطع بعدمها لأنّ الطرق المفيدة له تنقسم إلى الأحكام الخمسه، و لهذا استثنى صاحب (الفصول) القسم الأخير بخلاف الثاني فإنّه لا يتصوّر إلاّ على وجه واحد».

«الثاني: الطريق المظنون على الوجه الأول من قبيل الأدلّه الاجتهاديهففى كلّ مسأله يوجد فيها بعض الطرق المظنونه يؤخذ به، و يرجع فيما عدا ذلك إلى الأصول العمليه، بخلاف الوجه الثاني، فإنّه يقتضى لزوم البناء على ما يظن بلزوم البناء عليه فى تلك الحال من دليل أو أصل أو قاعده».

«الثالث: الظن بالطريق على الأول يتوقف على مقدمات الدليل المعروف بالانسداد، الملحوظه بالنسبه إلى نوع الأحكام الشرعيه، بخلاف الثاني، فإنّه يأتى فى مسأله واحده» إلى آخره.

«الرابع: حجّيه الظن على الأول ليس مطلقا لخروج الظن الحاصل من القياس و شبهه بخلاف الثاني، فلا- يأتى فيه الإشكال المعروف».

«الخامس: الظن بالطريق على الأول إنّما يتعلق بالطريق المنصوب المجمعول، كما صرّح به فى (الفصول) و على الثاني يتعلّق بمطلق الطريق شرعيا كان أو عقليا أو عاديا» (1).

أقول: لم يظهر لى المراد من الطريق الفعلى الذى جعله أحد الوجهين، و بنى تفسير كلام والده عليه، و جعله الفارق بين المسلكين و سدّد به النكير على عمّه، فقال فى جملة كلام له فى شرح الوجه الثانى: «إنّ صاحب (الفصول) أخطأ الطريق، فوقع فى المضيق، و سلك مسلك القائلين بالظن المطلق، و خصّه بمباحث الأصول من غير مخصّص، و رجّحه على الظن بالفروع من غير مرجّح، و فتح على نفسه باب الاعتراض، و جعل نفسه

ص: ٥٩٨

غرضاً لسهام النقض والإبرام حتى طعن عليه من تأخر عنه بأكثر مما أوردوه على القول بالظن المطلق» (١) إلى آخر ما قال.

و بمراجعته ما قدّمناه يظهر عدم الفرق بين الإمامين، إلا- ما لا يؤبه به- في الاختلاف الطفيف في التعبير، فكلّ منهما يقول بالظن الخاصّ، و وجوب الاقتصار على الثقلين الشريفيين، و بانحصار الحجّة فيهما و فيما يؤول إليهما، و أنّ الواجب بعد فرض عدم العلم بحجّيه شيء منهما يجب الرجوع إلى مضمون الحجّيه فيهما، و لا يجوز الإعراض عنهما و التمسك بغيرهما.

فخبر الثقة-مثلاً- إن لم يكن مقطوع الحجّيه فهو مضمونها بلا شك، فاللزام عند الإمامين بحكم الدليلين لزوم الرجوع إليهما.

و كذا لو فرض وقوع الشك في وثاقه أحد الرّواه، فلا بدّ عندهما من بذل الجهد من تحصيل الظن بوثاقته من أيّ طريق حصل، و بعده يكون حجّه قطعيه بحكم العقل، و لا- حجّيه لطريق خارج عنهما و لو حصل الظن بالواقع منه، و على هذا يشهد جميع ما أورداه و ما ذكرناه في شرح كلامهما.

و ما ذكره- طاب ثراه- في الفرق الأول يتوقّف التصديق به على فهم مراده من الطريق الفعلي، و لا يظهر لي الآن على ما أنا عليه من كلال الأنامل من ملازمه القلم و ملائل القلب من تصارع الهمّ فيه مع الهمم، إلا أنّ المراد هو العدى بيني عليه المجتهد بعد ملاحظه جميع الأدلّه و معارضاتها، و ما يلزم المستنبط للأحكام مراعاتها، فيظنّ باكتفاء الشارع بها، و على هذا المعنى شواهد من كلامه فيما نقلناه أو حذفناه.

و هذا يطابق ما ذكره في الفرق الثاني، و إلاّ فما معنى قوله على الوجه الثاني: «لزوم البناء على ما يظنّ بلزوم البناء عليه من أصل أو دليل»؟

ص: ٥٩٩

و إن صحَّ الظنَّ بأنه المراد فلا يخفى أنه مرتبه متأخره عمَّا يبحث عنه، بل هي بمنزله النتيجة له، إذ البحث في الذي ينبغي أن يظنَّ بلزوم البناء عليه، فالإمامان لا يجوزان البناء على غير الظنَّ الخاصِّ، وغيرهما يجوز البناء على غيره. و الكلُّ بعد ذلك متفقون على أن ما بينى عليه مبرئ للذمه، وقد سمعت انتقاده على عمه تخصيصه الحجَّه بمباحث الأصول و ترجيحه على الظنَّ بالفروع، و على هذا يرتفع النزاع بين الفريقين، إذ كلُّ منهما يرى ما يذهب إليه طريقاً فعلياً.

و ما ذكره في الفرق الثالث فقد عرفت أن الأمر كذلك حتى عند صاحب (الفصول) و أن ما قرَّره جار حتى في حكم واحد من غير حاجه إلى ملاحظه سائر الأحكام، فراجع.

و ما ذكره في الفرق الرابع فقد مرَّ تفصيل القول فيه عند الجواب عن اعتراض الشيخ على (الفصول).

و كذلك ما ذكره في الفرق الخامس، فقد علمت هناك أن مراد صاحب (الفصول) من الطريق هو المرضي عند الشارع و لو على نحو الإمضاء و عدم الردع، و لا بدَّ أن يكون كذلك عند والده الإمام، فلا يكفي العقلي و العادي عنده إذا لم يرجع إلى الشرعي قطعاً، و لهذا عدَّ القطع طريقاً شرعياً.

و بعد ذلك تبه على أمور ليوضَّح المقصود، و حيث إنَّ سائر كلامه مبني على الفرق المذكور، و لم يظهر لي المراد منه، أرجأته إلى أن اختلس الفرص أثناء ما يجرعني الزمان من الغصص، فأوقيه من النَّظر حقَّه، و أمنحه من البيان ما استحقَّه.

و أنا أقطع الكلام الآن، معيذا لما التمسته من فضلاء الزمان، أعني الانتقاد الخالص من شوائب العناد، فمن انتقد علينا بالحق قبلناه و شكرناه، و من رام الاعتراض بالباطل دفعناه.

إني لمن معشر صمّ مكاسرهم *** إذا تناوح الحلفاء و العشر

لا نستلين لغير الحق نسأله *** حتى يلين لضرس الماضغ الحجر

عبد الله الفقير إليه، أبو المجد محمد الرضا بن العلامة الشيخ محمد حسين بن حجّه الإسلام الحاج الشيخ محمد باقر بن الإمام
الشيخ محمد تقى صاحب (هداياه المسترشدين) عفا الله عنه و عن أسلافه الصالحين، و الحمد لله، و الصلاة على محمد و آله
أجمعين.

١٣٤٦ هجرية.

ص: ٦٠١

بلغنى أنّ بعض فضلاء العجم اطلع على أجزاء من هذا الكتاب فقرّظه أبلغ تقريظ، و أثنى عليه أحسن الثناء، و لكنّه انتقد عليه عبارته فارسىه محصلها: أنّ عبارته عريقه فى العريبه لا تشبه متعارف الكتب الأصوليه.

لك العتبى أيها الفاضل، فللك على يد لا أجدها، و نعمه أشكرها، و ذلك منى طبيعه لا تطبع، و جرى على ما تعودته لا تكلف، و إنى لم أتعود منذ نعومها لأظفار و مقتبل الشباب إلا هذا النمط من الكتابه.

و صعب على الإنسان ما لم يعود.

على أنّ هذا عند ذوى الآداب لا يحطّ من قدر الكتاب، بل يزينه و لا يشينه، و يغلى قدره و لا يرخسه.

و إذا محاسنى التى أزهر بها صارت مثالب لى فما ذا أصنع و شتان بين هذا الفاضل و بين أحد علماء العراق و قد بلغنى قوله فيه: هو أول كتاب فى فن الأصول ملؤه دقائق عجميه بعبارات عربيه.

١٤ جمادى الثانيه ١٣٤٦ هجرىه.

ص: ٦٠٣

باسم الله و بحمده، و الصلاة على محمد و آله .

رسالة إمامه الغين عن استعمال العين في معنيين أو

مناظره فيها فكاهه... و استفتاء فيه دعا به

لَمَّا قَادَنِي النَّظْرَ الصَّائِبَ وَ الْفِكْرَ الْحَرَّ الَّذِي لَا تَشْغَلُهُ الْخَطَايَا الْوَاهِنُ الْعِنَانُ الرَّاهِنُ إِلَى جَوَازِ إِرَادِهِ أَكْثَرَ مِنْ مَعْنَى مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ.

عرضت ذلك على عدّه من عليّه أهل العلم و زعمائه، قابلني بالقبول عدّه من أعلامهم، أكتفى بذكر واحد منهم، لأنّه كما قيل: (ألف و يدعى واحدا) أعنى:

واحد الدهر و فريده، و علامه الزمان و مفيدة، صاحبى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى بوأه الله من الجنان فى خير مستقرّ، كما حلّى عاطل جيد العلم بغالى الدرر، فإنّه ذهب إلى ما ذهبت إليه بعد طول البحث فى ذلك، بل بالغ و جعل اللفظ ظاهرا فى جميع المعانى المحتمله.

و بقى عدّه منهم على الرأى القديم، فقلنا لهم: ما اللذى يصدّكم عن القول بالجواز؟ و المقتضى -و هو الوضع- موجود، و المانع مفقود، و قد علمتم و علمنا أنّ بضاعه اعتبار قيد الوحده فى الموضوع له، أو توقّف الاستعمال على ترخيص الواضع و نحوهما ممّا لا تنفق فى سوق العلم اليوم.

ص: ٦٠٧

قالوا: تمنعنا الاستحالة العقلية، لأنّ الاستعمال ليس مجرد جعل العلامة، بل له مقام شامخ لا يقبل التشريك و من حقّه التوحيد.

قلنا: عزّفونا بذلك المقام.

قالوا: الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى، و لذا يسرى قبحه و حسنه إليه.

قلنا: هذا الفناء هل هو على سبيل الحلول أو الاتّحاد أو الاستحالهو الانقلاب؟ و لعمر العلم أنّ هذا الفناء و قول اللفظ: أنا المعنى أشدّ خفاء من قول غلامه الصوفيه: أنا... و الظاهر أنّ هذا مأخوذ من شطح علماء المعقول، و جعلهم للشىء أنحاء من الوجود، منها: الوجود اللفظي. و لذا قلت في رساله الوضع و الاستعمال: إنّه أخذ من كتب المعقول و وضع في غير موضعه من كتب الأصول.

و أنت جدّ بصير بأنّ هذا إن تمّ هناك و سلم من الإيراد، فهو في واد و نحن في واد.

و أمّا سرايه القبح و الحسن إلى اللفظ، و هو في الخفاء كسابقه أو أشدّ خفاء منه، إذ لا نعقل له قبحاً إلاّ بما يرجع إلى نفسه من الغرابه و التعقيد و نحوهما.

و لعلّ السبب في هذا الوهم ما يرى من قبح تكلم أرباب المرّوات بالألفاظ الموضوعه للأشياء القبيحه، و قبح التلقظ بها عندهم. و ليس ذلك إلاّ لقبح إحضار تلك المعانى في ذهن المخاطب و كونه مخالفاً للآداب المرعيّه.

فالقبح للتلقظ لا للفظ كما خلط عليهم، و لذا يتوصّلون إلى دفعه بذكر أحد لوازمه أو أسبابه ليكون المخاطب هو الذى يلتفت إليه و يسلم المتكلم من قبح التلقظ، فهو يفهمه شيئاً ليفهم شيئاً آخر و يلتفت من نفسه إليه.

و لما سأله عن جمع (المسواك) قال: ضدّ محاسنك، تراه ألقى إليه أحسن

عبارة لينتقل السامع بنفسه إلى اللفظ الذى فيه غضاظه.

و لَمَّا أَرَادَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بَيَانُ أَنَّ الرِّسَالَ الْكَرَامَ - عَلَى جَمِيعِهِمْ وَ لَا - سَيِّمَ عَلَى خَاتَمِهِمُ السَّلَامَ - يَشَارُكَونَ سَائِرَ الْبَشَرِ فِي أَحْسَنِ اللُّوْزَامِ الْبَشَرِيَّةِ، وَ لَمْ يَكُنْ يَنَاسِبُ التَّصْرِيحُ بِهِ مِنْهُ تَعَالَى وَ لَا سَيِّمًا فِي حَقِّ الرِّسَالَ الْكَرَامَ عَبَّرَ عَنْهُ بِأَكْلِ الطَّعَامِ وَ مَا جَعَلْنَا هُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ (١) فِي قَوْلِ جَمْعِ مِنَ الْمَفْسَّرِينَ.

و نرى للحاجه التى لا يقضيها غير صاحبها تفسيرات تنيف على العشر هو العشرين، و جميعها لوازم و كنايات، و على هذا فقس الحسن.

وَ لَا - تَسْ مَا ذَكَرْتَ لَكَ أَنَّ الْحَسْنَ وَ الْقَبِيحَ لِلتَّلْفِظِ لَا - لِلْفِظِ، وَ إِلَّا - فَالْفِظُ بِنَفْسِهِ لَا - يَكُونُ حَسَنًا وَ لَا - قَبِيحًا إِلَّا - إِذَا عَادَ لَفْظُ (الشَّهَدِ) حَلَوًا وَ (الْخَلِّ) حَامِضًا.

وَ يَكْفَى لِإِفْحَامِ هَذَا الْمَتَوَهَّمِ أَنَّ هَذَا الْقَبِيحَ مَوْجُودٌ بَعِينَهُ فِي الْإِشَارَةِ بِالْيَدِ وَ نَحْوِهَا، وَ رَبَّمَا يَكُونُ أَقْبَحُ وَ أَفْحَشُ، مَعَ أَنَّ الْإِشَارَةَ عِنْدَهُمْ مِنْ بَابِ الْعَلَامَةِ لِلِاسْتِعْمَالِ.

قالوا: إِنَّ الْاسْتِعْمَالَ رَمَى لِلْمَعْنَى بِاللَّفْظِ.

قلنا: هَذَا أَيْضًا لَا يَقْصُرُ فِي الْخَفَاءِ عَمَّا سَبَقَ.. وَ لَا نَدْرِي مَتَى تَحَوَّلَتْ حُرُوفُ (أَبْجَادِ) إِلَى قِسَى (٢) نَرْمِي بِهَا جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ أَسْفَلَ الْأَرْضِينَ إِلَى أَعْلَى السَّمَاوَاتِ.

وَ لَمَّا بَيَّنَّ ذَلِكَ الْأُسْتَاذُ (صَاحِبُ الْكِفَايَةِ) فِي مَجْلِسِ الدَّرْسِ قَلْتَ لَهُ: أَمْ تَرَى أَنِّي إِذَا قَلْتُ لَكَ: الْحَجْرُ، رَمَيْتَكَ بِهِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ. قَلْتَ: حَاشَا أَنْ أَتَجَاسَرَ بِذَلِكَ بِجَمِيعِ أَنْحَاءِ الْحَمْلِ. فَأَغْرَبَ الْحَاضِرُونَ ضَحْكًَا وَ لَمْ يَنْبَسْ بَيْنْتَ شَفَه.

ص: ٦٠٩

١- (١) الأنبياء: ٨.

٢- (٢) جمع قوس.

قالوا: إنَّ اللفظ في هذا الحال غير ملتفت إليه إلاّ- باللاحظ الآلى، كالناظر في المرآه، والملحوظ بالاستقلال هو المعنى، و من المعلوم أنّ النّظر الاستقلالى باللفظ إلى المعنى بحيث يكون اللفظ فانيا و وجهها له لا يكون نظرا استقلاليا به إلى معنى آخر.

ولهذا الوجه عبارات تهول أبا الهول المصرى، و جميعها مبنى على فناء اللفظ، و الذنب له فلا غفر الله له، فقد أوقع جمعا كثيرا من أرباب الأفهام العاليه فى هذا الوهم.

و أجمله فى (الكفايه) و قال: «و بالجمله لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد للاحظه وجهها لمعنيين و فانيا فى الاثنين إلاّ أن يكون اللاحظ أحول العينين» (١).

قلنا: كلّ ذلك أمكن أم لم يمكن أجنبى عن الإفهام المذى وضعت لأجله الألفاظ، فإن اراده إفهام المعنيين تتحقّق فى النفس كما يتحقّق فيها إفهام معنى واحد، فيجعل اللفظ بعلاقه الوضع مع القرينه متى احتاج إليها ذريعه إلى الإفهام.

و اللاحظ نعرفه فى مواضعه، و لا نعرف ما أتى به هنا و لا الجمع بين الآلى و الاستقلالى.

فاللفظ آله لإحضار معنيين مستقلّين فى ذهن السامع، إن شئت سمّه لocha و إن شئت فاختر له أى لفظ شئت، و نحن لا ترهينا الألفاظ إذا سلمت لنا المعانى، و المستعمل ملتفت إلى المعانى إجمالا كما أنّ الناظر فى المرآه ملتفت إليها إجمالا قطعا و إلاّ لم يكن يتكلّم ذاك و لا ينظر هذا.

نعم الالتفات إجمالى لا تفصيلى، و لا بدع فكثير من الأفعال الاختياريه تناط بالالتفات الإجمالى. هذا التنفس الذى به حياه الإنسان لا بدّ له منه فى

ص: ٦١٠

أقصر زمان يقع بالالتفات الإجمالي. وإن شئت قلت: لا يلتفت إلى التفاته.

و قاصد بلد بعيد ملتفت طول مسيره إجمالاً إلى مقصده، وإلا لم يقع منه السير وإلا جمد في مكانه، مع أنّ أكثر السير لا يقع بالتفات تفصيلي، بل التفاته التفصيلي متوجه إلى أمور آخر من ارتياد المنزل والحل والارتحال.

و أمّا قوله: «إلا أن يكون اللحاظ أحول العينين» فقد قلت في رساله:

إنّه يكفي أن لا يكون ذا عين واحده و إذا كان ذا عينين يستعمل العين في معنيين (1).

ثم إنّ للكنايه قسطاً من شطح الأتّحاد مع المعنى و كونها نحو وجود له فهل يحجر على الكاتب كما يحجر على اللفظ، فلا يكتب: نظرت إلى عينين:

ساطعه و دامعه، أم ينزعون عنها لباس الهوهويه أو الفنائيه على تعبير بعض محشّى (الكفايه) فتبقى علامه خالصه؟.

و للبحث بعد مجال متّسع، و أرى أن لا أمل القراء الكرام بأكثر من هذا، و اكتفى بما بيّنته في رساله الوضع و الاستعمال.

و اللّذى دعاني إلى تجديد القول أنّ عالم العصر و علامه الزمان و العلم المشار إليه في العلمين و غيرهما بالبنان، الراقى مدارج العلم أعلى المراقى، صاحبى الشيخ ضياء الدين العراقى - دام فضله - شرفنى بنقل مقالتي في كتاب (المقالات) و قال ما نصّه:

«ثم إنّ بعض أعظم العصر بالغ في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، و استشهد بأبيات و عبارات من القصص و الحكايات على مدّعاه و ذلك ليس إلاّ من جهه خلط المبحث بجعل محطّه صورته وحده لحاظ المتعدّات، أو بجعله الاستعمال من باب العلامه، و إلاّ فمع تنقيح مركز البحث كيف يغفل

ص: ٦١١

١-١) راجع ص ٨٧ من هذا الكتاب.

عن شبهه اجتماع النظرين في لحاظ واحد!؟» (١).

و هذا حكمه بينى و بين المانعين و أنا أقبلها و أرحب بها لأنى لا أعنى بالاستعمال سوى إفهام المخاطب، و أما ذلك المعنى المجهول فلا حياه الله و لا بياه و لا أنعم به عينا و إنى أدعه لهم و لا يهمنى أمره.

فكلامه-دام فضله-حكومته صورته و حكم لى واقعا، و لكن يبقى أمران:

أولهما: أن كثيرا من الوجوه المذكوره لامتناع الاستعمال جار فى صورته جعل العلامة، نحو عدم صحه الحكم على اللفظ فى حاله الاستعمال، أو أن المقصود هو المعنى فلا يلتفت المستعمل إلى اللفظ و نحوهما، و عليه يلزم أن يخرس المتكلمون و يمتنع منهم إفهام أغراضهم و يلتجئوا إلى الإشارات.

ثانيهما: أنه لم يذكر وجهها لما استشهدت به من الآيات فى رساله، فهل يؤولهما إلى المسمى؟ ذلك التأويل البارد الفاسد، و قد بينت فى رساله أن المسمى لا يخطر ببال المستعمل أصلا حتى يستعمل فيه اللفظ.

ثم إنه لا يحسن إلا ما إذا كان للمسمى دخل فى الحكم كقولك: عبد الله أصدق من عبد المسيح، لا فى الموارد التى لا دخل له فيه كسائر ما استشهدت به من الآيات، أو كما قال من القصص و الحكايات.

و قد التجأ العمّ العلامة فى (الفصول) لَمَا أعوزته الحيله إلى التأويل (٢) فى مثل: (جاء الزيدان) و الأمر فيه أهون من سائر الموارد لتقارب المعنيين، و لو لا مسارعه الناظر إلى الإنكار و عدم مساعده المجال و الحال لبسط المقال قلت: إن من باب الاستعمال فى المعنيين أو المعانى كل تشبيه و جمع مثل: جاء الرجلان و ذهب الرجال.

ص: ٦١٢

١- ١) مقالات الأصول: ٤٨: ١-٤٩.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ٥٦.

و أيضا نجد فى كثير من تلك الأمثلة و أضعافها مِمّا لم أذكرها فى الرسالة حذار الإطالة مِمّا لا- يمكن فيها التأويل المذكور. فراجعها.

و أكتفى هنا بشاهد واحد مِمّا لم أذكره فيها و هو قول القائل فىمن يسمّى (يونس):

من بحر السريع:

و لست للأقمار مستوحشا لأنّ عندى قمرى يونس فإنّ لفظ (الأقمار) يخدم معنى (يونس) اسما، و لفظ (مستوحشا) يخدم معناه فعلا و لا يعقل تأويل المسمّى بين الاسم و الفعل، أو يعترف بأنّ جميع ذلك من باب جعل العلامة لا من باب الاستعمال.

و كلّ منصف يعلم أنّ الحال فيها كالحال فى سائر المحاورات فى جميع اللغات فىكون كلّ كلام البشر من سلف منهم و من غير من باب ما و سموه بجعل العلامة، و يبقى الاستعمال الذى توهموه كعقناء مغرب لفظا لا مصداق له.

و أختتم الكلام بقولى: إنى إذا أردت إخبار زيد بذهاب عمر و لا يمكننى إلا بطريق واحده و هو ما عرّفتك بها سمّا إعلاما أو إفهاما أو جعلاً للعلامة أو استعمالا، فأين ما ذكروه من القسمين؟ و أنا أجلى ما قلت فى صورته الاستفتاء مداعبه و أقول:

إنى حلفت أن أصلى على محمد و آله صلوات الله عليهم خمسين مره على طريق الاستعمال بالمعنى الذى زعموه، و خمسين مرّه على نحو جعل العلامة و لم أتمكّن إلا- من قسم واحد، و لأجل الخلاص من الحنث صليت ركعتين بعد ما قرأت الفاتحه و التوحيد مرّتين و أعقبتهما بالمعوذتين لعلّى أهتدى إلى القسمين فلم أوفق لذلك.

و أنّ على بدنه إذا أخبرت زيدا بقيام عمرو على طريق الاستعمال، و عمرا

بذهاب زيد على طريق جعل العلامه، و أخبرت كلاً منهما بذلك و لا أدري أيهما كان استعمالاً و أيهما كان غيره.

فإن كان عند أحد هؤلاء ما يسهل على الأمر و يضع عن عاتقى ثقل كفّاره الحلف فعل مأجوراً إن شاء الله، و له منى الشكر و من الله تعالى الأجر.

العبد أبو المجدد محمد الرضا النجفى آل العلامه الإمام الشيخ محمد تقى النجفى صاحب (هدايه المسترشدين) فى الليله المسفر صباحها عن سابع عشرى (١) شهر شعبان سنه ١٣٥٩ قمرية هجرية فى بلده أصفهان، كته حامدا مصلياً.

ص: ٦١٤

١- ١) أى: سابع عشرين.

مصادر الكتاب

أجود التقريرات. المؤلف: السيد أبو القاسم الخوئي الغروي، نشر: كتاب فروشي مصطفى-قم إيران-.

الأحكام في أصول الأحكام. المؤلف: علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، نشر: دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان تاريخ النشر: ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.

الاستبصار. المؤلف: محمد بن الحسن الطوسي، نشر: دار الكتب الإسلامية-طهران-إيران-تاريخ النشر: ١٣٩٠ هـ.

إشارات الأصول. المؤلف: الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي، (حجری) طبع طهران ١٢٤٥ هـ.

الأشباه و النظائر للسيوطي. المؤلف: جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، نشر: دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان تاريخ النشر: ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م.

أصل زيد النرسي (ضمن الأصول الستة عشر). منشورات دار الشبستري للمطبوعات قم-إيران.

بحار الأنوار. المؤلف: الشيخ محمد باقر المجلسي، نشر: مؤسسه الوفاء-بيروت-لبنان تاريخ النشر: ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م.

ص: ٦١٥

بحر الفوائد (حجری). المؤلف: میرزا محمد حسن الآشتیانی-منشورات مكتبه آیه الله المرعشی النجفی قم-إیران.

بدائع الأفكار. المؤلف: میرزا حبیب الله الرشتی، أفسست مؤسسه آل البيت لإحياء التراث-قم-إیران.

تأسيس الشيعة. المؤلف: السيد حسن الصدر، نشر: شركة النشر و الطباعة العراقية المحدوده أفسست: منشورات الأعلمی-طهران.

تاج العروس. المؤلف: مرتضى الزبيدي، نشر: دار مكتبه الحياه-لبنان-بيروت.

تصحيح الاعتقاد. تأليف الشيخ أبي عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان، طبع تبريز ۱۳۷۱ هـ.

تلخيص المفتاح بشرح المختصر للفتازاني. منشورات مكتبه العلامة-قم-إیران.

التهذيب. المؤلف: محمد بن الحسن الطوسي، نشر: دار الكتب الإسلاميه-طهران-إیران. تاريخ النشر: ۱۳۶۴ هـ.

تهذيب التهذيب. المؤلف: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، نشر: دار الفكر-بيروت-لبنان. تاريخ النشر: ۱۴۰۴ هـ-
۱۹۸۴ م.

التوحيد. تأليف: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرّسين
بقم المشرفه.

جامع أحاديث الشيعة. المؤلف: آقا حسين الطباطبائي البروجردی، نشر: المطبعة العلميه، قم-إیران. تاريخ النشر: ۱۳۹۹ هـ.

ص: ۶۱۶

جامع المقاصد. المؤلف: الشيخ علي بن الحسين الكركي تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت-قم-إيران-تاريخ النشر ١٤٠٨ هـ.

جواهر الكلام. المؤلف: الشيخ محمد حسن نجفي-نشر: دار إحياء التراث العربي-بيروت-لبنان-تاريخ النشر: ١٩٨١ م.

حاشيه فرائد الأصول (حجرى). المؤلف: محمد كاظم الآخوند الخراساني، نشر: مكتبه بصيرتى-قم-إيران.

حقائق الإيمان. المؤلف: زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، نشر: مكتبه آيه الله المرعشى النجفي إيران-قم. تاريخ النشر: ١٤٠٩ هـ.

حقائق التأويل فى متشابه التنزيل. المؤلف: الشريف الرضى، نشر: مؤسسسه البعثه-قسم الدراسات الإسلاميه-طهران-إيران تاريخ النشر: ١٤٠٦ هـ ق.

الخصال: المؤلف: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: مؤسسسه النشر الإسلامى، التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه. تاريخ النشر: ١٤٠٣ هـ.

خلاصه الرجال. المؤلف: الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي، نشر: مكتبه الرضى-إيران-قم.

درر الفوائد. المؤلف: عبد الكريم الحائرى اليزدى، نشر: مكتبه ٢٢ بهمن.

ديوان السيد حيدر الحلّي. تحقيق على الخاقانى-منشورات مؤسسسه الأعلمى للمطبوعات بيروت-لبنان.

ديوان صفى الدين الحلّي. دار بيروت للطباعه و النشر-بيروت.

ديوان المتنبي-بشرح العكبى.

ص: ٦١٧

الذريعة إلى أصول الشيعه. المؤلف: الشيخ آقا بزرك الطهرانى، نشر: دار الأضواء-بيروت لبنان-تاريخ النشر: ١٤٠٣هـجى-١٩٨٣ ميلادى.

رجال الكشى. المؤلف: محمد بن الحسن بن على الطوسى، نشر: چاپخانه دانشگاه مشهد، تاريخ النشر: ١٣٤٨ هـ.

رجال النجاشى. المؤلف: الشيخ أحمد بن على بن العباس النجاشى، نشر: مكتبه الداورى-إيران-قم.

رساله حجيه المظنه. المؤلف: الشيخ محمد باقر الأصفهاني (الطبع الحجرى).

سنن ابن ماجه. المؤلف: محمد بن يزيد القزوينى (ابن ماجه)، نشر: دار الفكر.

سنن أبى داود. المؤلف: سليمان ابن الأشعث السجستانى الأزدي (أبو داود)، نشر: دار الفكر-مصر، القايره.

سنن البيهقى. المؤلف: أحمد بن الحسين بن على البيهقى، نشر: دار المعرفه-لبنان-بيروت.

سنن الدار قطنى. المؤلف: على بن عمر الدار قطنى، نشر: دار المحاسن-مصر القايره-تاريخ النشر: ١٣٨٦هـجى-١٩٦٦ ميلادى.

سنن الدارمى. المؤلف: عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمى، نشر: دار الفكر-مصر، القايره تاريخ النشر: ١٣٩٨ هـ-١٩٧٨ م.

سنن النسائى. المؤلف: جلال الدين السيوطى، نشر: دار الفكر-لبنان-بيروت-تاريخ النشر: ١٣٤٨هـجى-١٩٣٠ ميلادى.

شرح الكافيّه. المؤلّف: محمد بن الحسن الرضى الأسترآبادى، نشر: المكتبه الرضويه لإحياء الآثار الجعفريه.

شرح المعلقات السبع- للزوزنى.

الصحيح. المؤلّف: إسماعيل بن حماد الجوهري، نشر: دار العلم للملايين، سنه النشر: ١٤٠٤ هـ- ١٩٨٤ م.

صحيح البخارى. المؤلّف: محمد بن إسماعيل البخارى، نشر: دار إحياء التراث العربى.

صحيح الترمذى. المؤلّف: محمد بن عيسى بن سوره الترمذى، نشر: دار إحياء التراث العربى- بيروت لبنان-.

ص: ١-

العروه الوثقى: المؤلّف: السيد محمد كاظم اليزدى قده.

علل الشرائع. المؤلّف: محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، نشر: دار إحياء التراث العربى- بيروت لبنان.

عوالى اللئالى. المؤلّف: محمد بن على بن إبراهيم الأحسائى، (ابن أبى جمهور)، نشر: مطبعه سيد الشهداء قم- إيران تاريخ

النشر: ١٤٠٤ هـ- ١٩٨٤ م.

العيون. المؤلّف: محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، نشر: انتشارات جهان- قم- إيران.

ص: ٦١٩

غرر الحكم. المؤلف: عبد الواحد الآمدي، منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات بيروت-لبنان.

غريب الحديث. المؤلف: أبي عبيد قاسم بن سلام الهروي، نشر: دار الكتاب العربي-بيروت-لبنان. تاريخ النشر: ١٣٩٦ هـ-١٩٧٦ م.

فرائد الأصول. المؤلف: مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، نشر: مكتبه مصطفى.

الفصول الغرويّه (حجرى). المؤلف: الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، نشر: دار إحياء العلوم الإسلاميه قم-إيران
تاريخ النشر: ١٣٦٣ هـ ش-١٤٠٤ هـ ق.

الفقيه. المؤلف: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، نشر: دار صعب-دار التعارف-بيروت لبنان، تاريخ
النشر: ١٤٠١ هـ-١٩٨١ م.

الفهرست. المؤلف: محمد بن إسحاق النديم.

فوائد الأصول. المؤلف: محمد علي الكاظمي الخراساني، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى-قم-إيران تاريخ النشر: ١٤٠٤ هـ.

فوائد الأصول. تأليف: المولى محمد كاظم الآخوند الخراساني، طبع مؤسسه الطبع و النشر (وزارها الإرشاد الإسلامى).

فوائد الرضويه (حجرى). المؤلف: الشيخ عباس القمي.

الفوائد الطوسيه. المؤلف: محمد بن الحسن الحرّ العاملى، نشر: المطبعه العلميه-قم-إيران.

القاموس المحيط. المؤلف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، نشر: دار الفكر-بيروت، سنه النشر: ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م.

قواعد الأحكام (حجري). المؤلف: العلامة الحلّي، نشر: منشورات الرضى-قم-إيران.

قوانين الأصول. المؤلف: المحقق أبو القاسم القمي نشر: المكتبة العلمية الإسلامية-طهران.

الكافي (أصول). المؤلف: محمد بن يعقوب الكليني الرازي نشر: المكتبة الإسلامية، طهران-إيران، تاريخ النشر: ١٣٨٨ هـ.

الكافي (الفروع). المؤلف: محمد بن يعقوب الكليني الرازي، نشر: دار الكتب الإسلامية-طهران-إيران، تاريخ النشر: ١٣٩١ هـ ق-١٣٥٠ هـ ش.

كشاف اصطلاحات الفنون. المؤلف: محمد أعلى بن علي التهانوي، نشر: كلكتة-١٨٦٢ م-أفست إيران ١٩٦٧ م.

كشف الغطاء (حجري). المؤلف: الشيخ جعفر-كاشف الغطاء-نشر: انتشارات مهدوي-أصفهان-إيران.

كفايه الأصول (حجري). المؤلف: محمد كاظم الهروي النجفي (الأخوند الخراساني)، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

كنز العمال. المؤلف: علاء الدين علي المتقي الهندي، نشر: مؤسسه الرساله-بيروت-لبنان، تاريخ النشر: ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.

لسان العرب. المؤلف: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، نشر: نشر أدب الحوزه، قم-إيران، سنه النشر: ١٤٠٥ هـ-١٣٦٣ ق.

مجد البيان فى تفسير القرآن. المؤلف: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، نشر: مؤسسه البعثه-قسم الدراسات الإسلاميه، تاريخ النشر: ١٤٠٨ هـ ق-١٣٦٦ هـ ش.

مجمع الأمثال. المؤلف: أحمد بن محمد الميداني، نشر: دار الفكر-بيروت لبنان-تاريخ النشر: ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢ م، الطبعة الثالثه.

مجمع البحرين. المؤلف: الشيخ فخر الدين الطريحي، نشر: انتشارات مرتضوى، سنه النشر: ١٣٦٢ هـ ش.

المحاسن. المؤلف: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، نشر: دار الكتب الإسلاميه-قم-إيران.

المختصر. المؤلف: سعد الدين التفتازاني، منشورات مكتبه العلامه، قم-إيران.

مستدرک الحاكم. المؤلف: محمد بن عبد الله النيسابوري، نشر: دار الفكر-لبنان-بيروت، تاريخ النشر: ١٣٩٨ هـ-١٩٧٨ م.

مستدرک الوسائل (حجرى). المؤلف: الميرزا حسين النورى، نشر: مؤسسه إسماعيليان-قم-إيران، و الطبع الحديث نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

المستصفى من علم الأصول. المؤلف: محمد الغزالي، نشر: منشورات الشريف الرضوى-قم-إيران، تاريخ النشر: ١٣٦٤ هـ ش.

مسند أحمد. المؤلف: أحمد بن حنبل، نشر: دار الفكر-القاهره-مصر.

مصباح المجتهد (حجرى). المؤلف: محمد بن الحسن بن على الطوسى.

المصباح المنير. المؤلف: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي نشر: دار الهجره-إيران-قم، تاريخ النشر: ١٤٠٥ هـ.

مطرح الأنظار (حجري). تقريرات الشيخ الأنصاري، أفست مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

المطول. المؤلف: سعد الدين التفتازاني، منشورات مكتبه الداوري-قم إيران.

معالم الدين. المؤلف: الحسن بن زين الدين، نشر: مؤسسه النشر الإسلامى-قم إيران. تاريخ النشر: ١٤٠٦ هـ ق-١٣٦٥ هـ ش.

معجم الأدباء. المؤلف: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، نشر: دار الفكر بيروت-لبنان. تاريخ النشر: ١٤٠٠ هـ-١٩٨٠ م.

مغنى اللبيب. المؤلف: جمال الدين بن هشام الأنصاري، نشر: مكتبه سيد الشهداء. سنه الطبع ١٤٠٨ هـ.

مفاتيح العلوم. المؤلف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، نشر: فان فلوتن-ليدن ١٨٩٥ م-أفست إيران.

المفردات فى غريب القرآن. المؤلف: الحسين بن محمد، نشر: كتاب فروشى مرتضوى. تاريخ النشر: ١٣٦٢ هـ.

مقالات الأصول. المؤلف: الشيخ آقا ضياء العراقى، منشورات: مكتبه كتبي نجفى، قم-إيران.

مقامات الحريرى. المؤلف: قاسم بن علي الحريرى، نشر: دار بيروت للطباعه و النشر، بيروت-لبنان، تاريخ النشر: ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.

موطأ مالك. المؤلف: مالك بن أنس، نشر: دار إحياء التراث العربي.

النهاية لابن الأثير. المؤلف: مجد الدين بن محمد الجزري ابن الأثير، نشر: مؤسسه إسماعيليان-قم إيران. تاريخ النشر: ١٣٦٤ هـ.

نهج البلاغه. بشرح محمد عبده، نشر: المكتبة التجارية الكبرى.

هداياه المسترشدين (حجري). المؤلف: الشيخ محمد تقى الأصفهاني، نشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

وسائل الشيعة. المؤلف: محمد بن الحسن الحر العاملي.

يتممه الدهر. المؤلف: أبي منصور عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، نشر: دار الفكر.

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 الإخصائين 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 آواده 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
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

