



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

بَيِّنَاتُ الْأَصُولِ



الجزء ٣-١

تأليف

مُطَفُّ اللَّهِ الصَّافِي الْكَلْبَائِكَايَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بيان الاصول

كاتب:

آيت الله العظمي لطف الله

صافي گلپايگاني^ه

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله لطف الله صافي گلپايگاني

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
25	بيان الاصول
25	اشارة
26	المجلد 1
26	اشارة
32	المقدمة في بيان أمور
32	اشارة
34	الأمر الأول: في موضوع العلم
46	الأمر الثاني: في الوضع
58	الأمر الثالث: في الاستعمال المجازي
60	الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، أو صنفه، أو شخصه
62	الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي
64	الأمر السادس: في علائم الحقيقة والمجاز
68	الأمر السابع: في الصحيح والأعم
68	اشارة
68	التنبه الأول: المراد من الصحة والفساد
69	التنبه الثاني: تصوير الجامع
78	التنبه الثالث: ثمرة النزاع
83	هنا مطالب
89	الأمر الثامن: في المشتق
89	اشارة
89	الأولي: معني المشتق المتنازع فيه
90	الثانية: حيثية الصدق ومناط الحمل

90	الثالثة: أقسام المشتقات
91	الرابعة: المراد بالحال
92	الخامسة: المراد بالأعم
92	إشارة
92	محل النزاع في المشتق
93	كيفية النزاع في المشتق
94	تبيهات
98	تذييل
99	تأسيس الأصل
102	بقي هنا أمور
102	الأمر الأول: بساطة المشتق
104	الأمر الثاني: في الفرق بين المشتق ومبدئه
108	الأمر الثالث: في الصفات الجارية على ذاته تعالى
111	المقصد الأول في الأوامر
111	إشارة
113	الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر
113	إشارة
113	الجهة الأولى والثانية: في معني مادة الأمر، واعتبار العلو والاستعلاء
113	إشارة
114	اعتبار العلو والاستعلاء
115	الجهة الثالثة: في حقيقة الطلب
130	الجهة الرابعة: في تقسيم الطلب إلى الوجوبي والندبي
130	إشارة
134	فائدتان:
138	الجهة الخامسة: في التعبدي والتوصلي

138	اشارة
140	وجوه الإشكال في ناحية الأمر
141	وجوه الإشكال في ناحية الإمتثال
144	عدم الفرق بين داعي الأمر وغيره
144	الجواب عن الإشكالات
149	الحقّ في الجواب عن الإشكال
153	الاستنتاج من المبحث
155	الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر
155	اشارة
155	المبحث الأوّل: في المرة والتكرار
155	اشارة
156	تبيهه
157	المبحث الثاني: في الفور والتراخي
157	اشارة
157	الأمر عقب الحظر
159	الفصل الثالث: في الأجزاء
159	عنوان المسألة
160	المراد من الاقتضاء والأجزاء
161	الفرق بين الأجزاء، والمرة والتكرار
162	الفرق بين الأجزاء، وتبعية القضاء للأداء
162	الموضع الأوّل: في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبّد به ثانياً
162	اشارة
163	تبديل الامتثال
163	الموضع الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري
163	اشارة

167	حكم صورة الشكّ
168	تذنيب
169	الموضع الثالث: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي
169	إشارة
171	تحرير محلّ النزاع
172	المقام الأول: أجزاء الإتيان بمقتضى الأصول الشرعية
174	المقام الثاني: أجزاء الإتيان بمقتضى الأمارات الشرعية
175	حكومة الأمارات علي الأصول
178	إشكال التصويب
183	الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب
183	إشارة
183	تحرير عنوان النزاع
184	الأمر الأول: ليست المسألة أصولية
185	الأمر الثاني: أقسام المقدّمة
185	إشارة
191	حقيقة المعدّ، وعدم المانع، والسبب
192	المقدّمة السببية في الأفعال التوليدية
193	الأمر بالمسبّب في الأفعال التوليدية
195	التحقيق في حقيقة الشرط
196	إشكال الشرط المتقدّم والمتأخّر
198	الأمر الثالث: أقسام الواجب
198	إشارة
199	رجوع الشرط إلي الهيئة أو المادّة
202	موارد رجوع الشرط إلي الهيئة أو المادّة
203	مقام الإثبات

205	تبيينان
206	غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور
211	الشك في النفسية والغيرية
213	استحقاق المثوبة والعقوبة
214	الإشكال علي عبادية الطهارات الثلاث
217	نكتة فقهية: في الوضوء التهيئي
217	الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصلية في وجوب المقدمة
217	اشارة
221	الغرض من الأقوال الثلاثة
221	ثمرة النزاع
221	الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسألة
221	اشارة
222	تحرير محل النزاع
223	الأقوال في المسألة
224	نقد الأقوال بالتفصيل
227	أدلة وجوب المقدمة ونقدها
229	تبرير لمختار الفصول
230	مقدمة المستحب والحرام
232	الفصل الخامس: في مسألة الضد
232	اشارة
232	الأول: في معني الضد
233	الثاني: كون المسألة من المبادئ الأحكامية
233	الثالث: في مرادهم من الضد وكيفية الاقتضاء
233	اشارة
234	الضد العام

236	الضد الخاص
238	مقدمة أحد الضدين للآخر
239	مقتضي التحقيق
239	بيان آخر لمقدمة الضد ونقده
240	الجواب عن النقد
240	ثمرة البحث
242	واستشكلوا في الجواب الأول:
243	تثبيت معني التوسع لتصوير الأمر بالضدين
246	الكلام في الترتب
251	تذنيب
254	الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
256	الفصل السابع: في الواجب التخيري
256	اشارة
257	أقسام الواجب التخيري
258	إمكان التخير بين الأقل والأكثر
260	الفصل الثامن: في الواجب الكفائي
260	اشارة
260	اختلاف التعاريف
261	نقد التعاريف
262	حقيقة الواجب الكفائي
262	تبيين
264	الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقت
264	اشارة
265	دلالة الأمر بالموقت علي الأمر به خارج الوقت
267	الفصل العاشر: في متعلق الأوامر والنواهي

273	المقصد الثاني في النواهي
273	اشارة
275	الفصل الأول: في مفاد الأمر والنهي
275	اشارة
276	التحقيق: اختلاف الأمر والنهي حقيقة وآثاراً
278	تبيينان
279	الخلاصة
280	تعلق النهي بالكف أو الترك؟
281	تقسيم النهي الي التعبدي والتوصلي
282	تبصرة: في عدم سقوط التكليف بالعصيان
283	الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي
283	تحرير محل النزاع
286	مقدمات البحث
289	دليل امتناع الاجتماع ونقده
290	دليل الامتناع في الكفاية ونقده
295	دليل جواز الاجتماع
296	ثمرة النزاع
297	تبيهاات
307	المختار في المسألة
309	الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد
309	اشارة
310	معني الصحة والفساد
313	تقسيم النهي في العبادات الي الإرشادي والمولوي
313	أقسام النهي في المعاملات
315	الاستدلال علي الفساد بفهم العلماء

316 الاستدلال بالروايات ..
317 تذييب ..
319 المقصد الثالث في المفاهيم ..
319 اشارة ..
321 الفصل الأول: في معني المنطوق والمفهوم ..
321 اشارة ..
324 شمول البحث علي مفهوم المخالفة والموافقة ..
325 رد إشكال علي الشريف المرتضي(قدس سره) ..
327 الفصل الثاني: في المنشأ وما يحصل به المفهوم ..
327 اشارة ..
329 مفاد المفهوم ..
333 الفصل الثالث: في مفهوم الشرط ..
337 الفصل الرابع: في المفهوم في الجمل الإنشائية ..
339 الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟ ..
341 الفصل السادس: في تعدّد الشرط ووحدة الجزاء ..
343 الفصل السابع: في تداخل الأسباب والمسببات ..
343 اشارة ..
343 تحرير محلّ النزاع ..
344 الاستدلال علي عدم التداخل ..
349 الفصل الثامن: في تطابق المفهوم مع المنطوق ..
349 اشارة ..
350 خاتمة: في سائر المفاهيم ..
355 المقصد الرابع: في العامّ ..
355 اشارة ..
357 نكتة ..

357	اشارة
357	تعريف العام والخاص
359	الفصل الأول: في أقسام العام
359	اشارة
360	تذنيب
363	الفصل الثاني: في وجود الصيغة للعموم
365	الفصل الثالث: فيما يدلّ علي العموم
370	الفصل الرابع: في حجّية العام المخصّص
380	الفصل الخامس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصّص مفهوماً
382	الفصل السادس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصّص مصداقاً
382	اشارة
382	دليل المجوزين
387	بيان آخر لتصحيح جواز التمسك والجواب عنه
389	وجهان آخران لعدم جواز التمسك بالعام
391	التمسك بالعام في المخصّص اللبّي
395	تبيهات
397	التمسك بالعام باستصحاب عدم الأزلي
413	الفصل السابع: في التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص
413	اشارة
419	مقدار الفحص
421	الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين
421	اشارة
428	ثمرة النزاع
431	الفصل التاسع: تعقب العام بضمير راجع إلي بعض أفراده
435	الفصل العاشر: تخصيص العام بالمفهوم المخالف

439	الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعددة
443	الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
447	الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين
449	المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد
449	إشارة
451	الأمر الأوّل: في تعريف المطلق والمقيّد
455	الأمر الثاني: في ملاك الإطلاق والتقيّد
459	الأمر الثالث: في ألفاظ المطلق
465	الأمر الرابع: في اعتبارات الماهية وتقسيمها
469	الأمر الخامس: في إحراز الإطلاق إثباتاً
469	إشارة
472	تنبيهات
477	مصادر التحقيق
491	فهرس المحتويات
509	آثار سماحة آية العظمي الصافي الكلبيگاني مد ظله الوارف
519	المجلد 2
519	إشارة
520	إشارة
526	المقصد السادس في المنجز للحكم الشرعي شرعاً أو عقلاً
526	إشارة
528	الأمر الأوّل: المراد من «المكلّف» في تقسيم الشيخ
530	الأمر الثاني: مراتب الحكم
534	الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلّف إلي القطع وغيره
534	إشارة
540	المقام الأوّل: في القطع

540	اشارة
540	الأمر الأول: أصولية مبحث القطع
543	الأمر الثاني: معني حجّية القطع
544	الأمر الثالث: قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي
549	الأمر الرابع: في التجري
549	اشارة
550	تحرير محلّ النزاع
554	ردّ مقالة المحقّق الخراساني (قدس سره)
556	تفصيل صاحب الفصول (قدس سره)
563	الأمر الخامس: في العلم الإجمالي
563	اشارة
563	في المسألة أقوال
567	جواز المخالفة مع جعل البدل
570	الامتثال الإجمالي
578	المقام الثاني: في الظنّ
578	اشارة
578	الأمر الأول: في محلّ النزاع
578	الأمر الثاني: في المراد من الإمكان
580	الأمر الثالث: في تأسيس الأصل
580	الأمر الرابع: في استدلال ابن قبة للامتناع
580	اشارة
588	نقد القول بالمصلحة السلوكية
598	تذنيبات
606	تسمة
611	الأمر الخامس: في تأسيس الأصل فيما لا يعلم حجّيته

614	فصل: في حجّية ظاهر كلام الشارع
614	اشارة
614	الأمر الأوّل: في كون البحث من الأصول
616	الأمر الثاني: أقسام الألفاظ الموضوعية
616	اشارة
619	المراد من تبعيّة الدلالة للإرادة
620	الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع
620	اشارة
623	الاستدلال بسيرة العقلاء علي حجّية الظواهر
624	الاستدلال بحكم العقل
625	حجّية الظواهر ليست ذاتية
629	ردّ تفصيل القمّي (قدس سره)
631	ردّ مقالة الأخباريين
632	أدلة الأخباريين
638	الاستدلال بأخبار التحريف
641	اختلاف القراءات
642	فصل: في حجّية خبر الواحد
642	اشارة
642	الخبر المتواتر وأقسامه
646	خبر الواحد وأقسامه
649	أدلة المنكرين لحجّية خبر الواحد ونقدها
653	أدلة حجّية خبر الواحد
653	أما الكتاب
653	آية النّبأ
657	نقد الاستدلال بآية النّبأ

667	آية النفر
667	تفاسير مختلفة للآية
672	نكتة
673	كيفية الاستدلال بآية النفر
674	إشكال الشيخ علي الاستدلال بالآية
682	فذلكة: في نقد وجوه أخرى للاستدلال بالآية
685	الاستدلال بالسنة علي حجة خبر الواحد
688	الاستدلال بالإجماع لحجة خبر الواحد
688	إشارة
689	تقريرات الشيخ للإجماع
692	نقد كلام الشيخ الأنصاري
694	سبب إنكار المتكلمين حجة خبر الواحد
699	فصل: في الإجماع
699	إشارة
700	الاستدلال لحجة الإجماع بالكتاب
702	الاستدلال لحجة الإجماع بالسنة
702	إشارة
703	نقد الاستدلال بالسنة
703	الإجماع عند الإمامية
706	الإجماع المنقول
715	فصل: في حجة الشهرة
723	فصل: في دليل الانسداد
723	إشارة
731	تقرير آخر لدليل الانسداد
734	تبيهات دليل الانسداد

734	اشارة
738	التبیه الثاني: عدم حجّية مطلق الظنّ
738	التبیه الثالث: نقاش مع صاحب المعالم (قدس سره) والشيخ الأنصاري (قدس سره)
741	التبیه الرابع: نتيجة دليل الأنسداد
741	التبیه الخامس: انحصار الطرق الظنيّة في الخبر
744	مصادر التحقيق
756	فهرس المحتويات
762	آثار سماحة آية العظمي الصافي الكلبايگاني مد ظله الوارف
772	المجلد 3
772	اشارة
773	اشارة
777	المقصد السابع في الاصول العملية
777	اشارة
779	الفصل الأول: في أصالة البراءة
779	اشارة
782	تحرير محلّ النزاع
786	الأمر الأول: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل
788	الأمر الثاني: أصالة الحظر
790	الأمر الثالث: وجوب الاحتياط
791	الآيات التي استدلّ بها للاحتياط والجواب عنها
794	الروايات التي استدلّ بها للاحتياط والجواب عنها
807	الأمر الرابع: وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي
809	تبیه: في تقيح معني الانحلال
813	الاستدلال للبراءة بالآيات
816	الاستدلال للبراءة بالأخبار

817	حديث الرفع
817	الأمر الأول: في سند الحديث وألفاظه
819	الأمر الثاني: في المراد من المرفوع
821	الأمر الثالث: المراد من المرفوع في غير «ما لا يعلمون»
822	هنا فروع
822	الفرع الأول: الفرق بين فقرات الحديث
823	الفرع الثاني: رفع النسيان لا ينفي وجوب القضاء
825	الفرع الثالث: رفع الجزئية برفع النسيان
826	الأمر الرابع: في المراد من رفع «ما لا يعلمون»
829	حديث الحجب
830	حديث: «كلّ شيء لك حلال...»
831	حديث: «الناس في سعة ما لم يعلموا»
831	إشكال الشيخ والجواب عنه
832	حديث: «كلّ شيء مطلق...»
835	أمور مهمّة
835	اشارة
835	الأمر الأول: الأصل الموضوعي يمنع عن إجراء البراءة
835	الأمر الثاني: إشكال الاحتياط في العبادة
840	الكلام في أخبار من بلغ، وقاعدة التسامح في أدلّة السنن
842	الأمر الثالث: أنحاء تعلّق النهي وإجراء البراءة فيها
843	الأمر الرابع: حسن الاحتياط مطلقاً
845	الفصل الثاني: في أصالة التخيير (دوران الأمر بين الوجوب والحرمة)
845	اشارة
848	تنبيه: عدم اختصاص النزاع بالتوصّليات
851	الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط (في الشكّ في المكلف به)

- 851 اشارة
- 852 المقام الأول دوران الأمر بين المتباينين
- 854 تبيهات
- 854 التبيه الأول: الاضطرار إلى غير معين يمنع فعليه التكليف
- 858 التبيه الثاني: تجز العلم الإجمالي بشرط الابتلاء بتمام الأفراد
- 861 التبيه الثالث: الاجتناب في الشبهة غير المحصورة
- 862 التبيه الرابع: حكم ملاقي بعض أطراف المعلوم بالإجمال
- 865 المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين
- 869 الأصل الشرعي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر
- 873 التبيه الأول: دوران الأمر بين المطلق والمشروط
- 875 التبيه الثاني: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال النسيان
- 879 التبيه الثالث: حكم الزيادة العمدية والسهوية
- 881 التبيه الرابع: دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين مانعيته
- 881 التبيه الخامس: في تعذر الجزء أو الشرط
- 883 قاعدة الميسور
- 887 شرائط الأصول
- 887 اشارة
- 888 استحقاق العقاب في إجراء البراءة قبل الفحص ومناطه
- 890 حكم الجاهل بعد إجراء البراءة
- 892 تامة:
- 895 تذييب
- 897 قاعدة لا ضرر
- 897 اشارة
- 899 الجهة الأولى: في معني الضرر
- 900 الجهة الثانية: في معني لا ضرر

905	الفصل الرابع: في الاستصحاب
905	إشارة
909	أدلة حجّية الاستصحاب
910	الأخبار الدالة علي الاستصحاب
913	التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع
916	في المراد من المانع
917	صحيحة زرارة الثانية
918	والكلام فيها يقع في جهات
921	صحيحة زرارة الثالثة
926	الكلام في الأحكام الوضعية
927	الجهة الأولى: تعريف الحكم
927	كيفية جعل الأحكام الوضعية
927	الجهة الثانية:
928	أنحاء الوضع
933	تبيهات
933	التبيه الأول: اعتبار فعلية اليقين والشكّ في الاستصحاب
935	التبيه الثاني: في الإشكال علي جريان الاستصحاب
935	في الإمارات
940	التبيه الثالث: في استصحاب الكلّي
944	التبيه الرابع: في استصحاب الأمور المتدرّجة
944	إشارة
947	إزاحة وهم
951	التبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي
953	التبيه السادس: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة
955	التبيه السابع: في الأصل المثبت

959	التبئبه الثامن: في ما يتوهم ابتاؤه علي الأصل المثبت
959	اشارة
960	التوهم الأول: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي مثبت
961	التوهم الثاني: الاستصحاب في الأحكام الوضعية مثبت
961	التوهم الثالث: إثبات عدم التكليف بالاستصحاب مثبت
962	إثبات البراءة باستصحابها
964	التبئبه التاسع: في التفصيل بين ترتب الآثار غير الشرعية
964	التبئبه العاشر: تعتبر شرعية المستصحاب حين الشك لا اليقين
965	التبئبه الحادي عشر: مقتضى الأصل عند الشك في تقدم الحدث وتأخره
971	التبئبه الثاني عشر: جريان الاستصحاب في الاعتقادات
971	اشارة
973	تمسك الكتابي باستصحاب النبوة
975	التبئبه الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصص
981	التبئبه الرابع عشر: في المراد من الشك في الاستصحاب
981	اشارة
982	تمتة في بقاء الموضوع وتقديم الأمانة علي الاستصحاب
982	المقام الأول: في المراد من الموضوع وبقائه
985	المقام الثاني: في وجه تقديم الأمانة علي الاستصحاب
988	خاتمة في أمرين
988	الأمر الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره
990	الأمر الثاني: في الاستصحابين
990	اشارة
994	تذنيب
998	المقصد الثامن: في التعادل والترجيح (في تعارض الأدلة والأمرات)
998	اشارة

1000	فصل: في معني التعارض
1004	فصل:
1004	اشارة
1004	المقام الأول: مقتضي الأصل في المتعارضين
1011	المقام الثاني: مقتضي الدليل في المتعارضين
1022	فصل
1024	فصل
1028	فصل
1032	فصل
1034	فصل
1040	فصل
1048	فصل
1054	فصل
1060	الأمر الأول: في الاجتهاد
1060	اشارة
1060	الأول: في تعريف الاجتهاد
1062	المقام الثاني: في حكم الاجتهاد
1064	فصل في الاجتهاد المطلق والتجزئي
1066	فصل في الرجوع الي المجتهد في الأحكام العقلية
1068	فصل فيما يتوقّف عليه الاجتهاد
1070	فصل في التخطنة والتصويب
1072	فصل في اضمحلال الاجتهاد
1078	الأمر الثاني: في التقليد
1078	معني التقليد
1079	بديهية رجوع الجاهل إلي العالم

1081	فصل في تقليد الأعلم
1087	فصل في اشتراط حياة المفتي
1087	اشارة
1091	حكم تقليد الميت استمراراً
1096	فصل في تخيير الرجوع إلي أحد المتساوين
1100	مصادر التحقيق
1108	فهرس المتحويات
1116	آثار سماحة آية العظمي الصافي الكلباينكاني مد ظله الوارف
1126	تعريف مركز

سرشناسه: صافي گلپايگاني، لطف الله، 1298 -

Safi Gulpaygan, Lutfullah

عنوان و نام پديدآور: بيان الاصول / تاليف لطف الله الصافي گلپايگاني مدظله العالي.

مشخصات نشر: قم: مکتب تنظيم و نشر آثار آيت الله صافي گلپايگاني دام ظلّه، 1439 ق. = 1396 -

مشخصات ظاهري: 3 ج.

شابک: دوره 0-60-7854-600-978 ؛ 630000 ريال: ج. 1 0-57-7854-600-978 ؛ 630000 ريال: ج. 2 600-978-

؛ ج. 3 4-59-7854-600-978

وضعيت فهرست نويسي: فيپا

يادداشت: عربي.

يادداشت: چاپ دوم.

يادداشت: ج. 2 - 3 (چاپ دوم: 1439 ق. = 1396) (فيپا).

يادداشت: کتاب حاضر تقريرات درس آيت الله سيدحسين بروجردي است.

يادداشت: کتابنامه.

يادداشت: نمايه.

موضوع: اصول فقه شيعه

موضوع: *Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

شناسه افزوده: بروجردي، سيدحسين، 1253 - 1340.

رده بندي کنگره: 8/BP159/8/ص 26 ب 9 1396

رده بندي ديويي: 297/312

شماره كتابشناسي ملي: 4942697

اطلاعات ركورد كتابشناسي: فيپا

ص: 1

المجلد 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

بيان الأصول

تأليف المرجع الديني الأعلى آية الله العظمي الشيخ لطف الله الصافي الكلپايگاني مدّظله العالي

الجزء الأول

ص: 4

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي البشير النذير، والسراج المنير، أشرف الأنبياء والمرسلين، سيّدنا أبي القاسم محمد وآله الطيّبين الطاهرين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

وبعد، فمن منن الله تعالي علي هذا العبد الحقير أن شرفه مدّة خمس عشرة سنة في بلدة قم المقدّسة - عشّ آل محمد صلوات الله عليهم - بالاستفادة والاستفاضة من مجالس الإفادة والإفاضة لنابغة الدهر وفقية العصر، نائب الإمام وأمينه علي الحلال والحرام، صاحب الزعامة الكبرى والمرجعية العظمى، محيي الشريعة الغراء، وفخر الملة البيضاء، من كان بالحقّ حجّة عن الحجّة، صاحب المكارم والمناقب والمحامد، أسوة الزاهدين، وجمال السالكين والمتعبّدين، مولانا السيّد الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، أعلي الله في فراديس الجنان مقامه.

فكنت بتوفيق الله تعالي وله الحمد والشكر خصّيصاً به، ومستفيضاً من مجالس درسه في الفقه والأصول ومجالس الإفتاء والفتوي، وسائر مجالسه المليئة بالإفادات الثمينة العلمية، والإفاضات الروحانية.

وقد كان لي ولأخي الأكبر الأجدد اختصاص به، نري منه كثير التشويق والتقدير والترحيب، يتفحص عنّا إذا غبنا عن مجلسه.

اللهمّ املاً مضجعه بأنوار رحمتك الخاصّة التي تخصّ بها أولياءك المخلصين، واجعل روحه في أعلي عليّين عند جدّه سيّد المرسلين، صلواتك عليه وعلي أولاده الطاهرين.

ص: 5

هذا، واعلم يا أخي أنّ ما كتبتّه واستفدتّه من إفاداته في الأصول إنّما هو من بحث المشتقّ إليّ مبحث البراءة، ولكنّي أضفت إليه الأبحاث المتقدّمة، والتي كان بعضها من حاشيته القيّمة عليّ الكفاية موجوداً عندي، بعضها الآخر ممّا استخرجته ممّا كتبه عنه غيري، لاسيّما بعض الأفاضل ممّن تتلمذ عليه في بروجرد(1) كما أنّي أضفت إليه سائر المباحث من البراءة إليّ آخر مبحث الاجتهاد والتقليد؛ ليكون الكتاب شاملاً للمباحث الأصولية. والله هو الهادي إليّ الصواب.

ص: 6

1- وهو العلامة الحجّة الشيخ بهاء الدين الحجّتي البروجرديّ في كتابه: الحاشية عليّ كفاية الأصول.

إشارة

وهي:

الأمر الأول: في موضوع العلم

الأمر الثاني: في الوضع

الأمر الثالث: في الاستعمال المجازي

الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، أو صنفه، أو شخصه

الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي

الأمر السادس: في علائم الحقيقة والمجاز

الأمر السابع: في الصحيح والأعم

الأمر الثامن: في المشتق

ص: 7

قال (قدس سره): في حاشيته علي الكفاية ما هذا لفظه:

قوله (قدس سره): «أما المقدمة ففي بيان أمور: الأول: أن موضوع كل علم، هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية». (1)

أقول: أعلم أن أرباب العلوم العقلية والنقلية (2) بعد اتّفاقهم - سوي من شدّ من متأخري الأصوليين - علي أن لكل علم من العلوم موضوعاً علي حدة، وأن تمايزها إنما يكون بتمايز تلك الموضوعات، قد اتّفقوا أيضاً علي أن موضوع كل علم هو ما يبحث في هذا العلم عن عوارضه الذاتية. ولازم ذلك هو أن موضوع العلم كما يكون جهة امتياز مسائله عن مسائل سائر العلوم، كذلك يكون جهة وحدة لمسائله المختلفة أيضاً، لاشتراك جميعها في كونها باحثة عن عوارض ذلك الموضوع. وأنه مقدّم في التحصّل علي مسائل العلم، لأنها إنما تكون مسائله باعتبار كونها باحثة عن عوارضه. وأنه هو الملاك الفدّ لمعرفة حدّ العلم وغايته أيضاً.

ص: 9

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 1، ص 5.

2- منهم الحكماء وأصحاب الميزان والفقهاء. راجع: ابن سهلان الساوي، البصائر النصيرية، ص 5-6؛ قطب الدين الرازي، شرح الشمسية، ص 14؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 1، ص 5؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 10؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 14.

فموضوع العلم علي هذا، هو المعلوم الأوّل الذي يضعه مدوّن العلم تجاه عقله ليبحث فيما يدوّنه من المسائل عن شؤونه المجهولة، وكانّهم لذا سمّوه بموضوع العلم، لا لما قد يتراءى من المتن من أنّه الكلي الصادق علي موضوعات مسائله، وسيأتي الكلام فيه. (1)

ثم إنّ مرادهم بالعارض في تعريفه كما صرّح به شارح المطالع (2) وغيره، ويدلّ عليه تتبّع مسائل العلوم، هو: ما اصطلاح عليه المنطقيّون في كتاب إيساغوجي، (3) وقسّموه إلي الخاصّة والعرض العامّ، وقابلوه بالذاتي المقسّم إلي النوع والجنس والفصل، وهو الخارج المحمول، أي الكليّ الخارج عن الشيء مفهوماً المتّحد معه وجوداً؛ لا ما اصطلاح عليه الطبيعيّون، وقسّموه إلي المقولات التسع، وقابلوه بالجوهر، وهو الموجود في الموضوع.

والفرق بينهما من وجوه كثيرة:

منها: أنّ الذاتي والعرضي إضافيّان يمكن صدقهما علي مفهوم واحد بالقياس إلي شيئين بخلاف الجوهر والعرض.

ومنها: أنّه يمكن أن يكونا مفهومين كلّ واحد منهما عرضاً لآخر بالمعني المقابل للذاتي لا بالمعني المقابل للجوهر، ولذا قالوا: إنّ الجنس عرض عامّ بالإضافة إلي الفصل، والفصل خاصّة غير شاملة بالنسبة إلي الجنس، وهما ذاتيان بالقياس إلي النوع.

وأيضاً: فإنّ العرض المقابل للذاتي يصدق علي المفاهيم الزائدة الصادقة علي

ص: 10

1- يأتي في ذيل قوله 7: «هو نفس موضوعات مسائله عيناً...».

2- حيث قال: «العرض هو المحمول علي الشيء الخارج عنه». قطب الدين الرازي، شرح المطالع، ص 18. وغيره في شرح الشمسيّة (قطب الدين الرازي، ص 23)؛ وشرح المنظومة (السبزواري، ص 29).

3- أي الكليات الخمس المنقسمة إلي الذي وهي: الجنس والفصل والنوع؛ والعرضي وهي: الخاصّة والعرض العامّ. والذاتي في هذا الباب: هو المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها، كالحيوان أو الناطق المحمولين علي الإنسان، والعرضي: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقاً به بعد تقوّمه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان.

الجواهر أيضاً، بخلاف المقابل للجوهر.

ومرادهم بالعرض الذاتي هنا: ما كان عروضه للمعروض، أي اتّحاده معه في المرتبة المتأخّرة عن مرتبة الذات لحقاً أولاً بحسب تلك المرتبة، أي لا يكون لحوقه به مترتباً علي لحوق حيثية أخرى به كذلك حتي يكون هذا متأخراً عن الذات بمرتبتين بحسب الاعتبار، ويكون مع ذلك عارضاً بتمام ذاته أو بجزئه المساوي.

ويقابله العرض الغريب، وهو العارض للشيء بتوسّط عارض آخر أو بجزئه الأعمّ.

وربما يقال: (1) إنّ العارض بتوسّط العارض المساوي عرض ذاتي يبحث عنه أيضاً في العلوم، وهو بعيد محتاج إلي التثبيت.

وما يتراءى من تمثيل صاحب الفصول (2) للعرض الغريب بالسرعة العارضة للحركة العارضة للجسم، وبالشدة العارضة لليبيض العارض للجسم من جملة العرض

ص: 11

1- قال في شرح الشمسية (قطب الدين الرازي، ص 23): «والعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو، أي لذاته... أو تلحق الشيء لجزئه... أو تلحقه بواسطة أمر خارج عنه...». وهذا القول هو المشهور بينهم، وقد ردّه صاحب الفصول بالتفصيل في فصوله (الأصفهاني، ص 10 - 11).

2- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 10. راجع أيضاً: قطب الدين الرازي، شرح الشمسية، ص 23. وصاحب الفصول هو، الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري. ولد في قرية «ايوان كيف» بالقرب من طهران. أخذ مقدمات العلوم في طهران، ثم اكتسب من شقيقه الحجّة الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب هداية المسترشدين في أصفهان، ثم هاجر إلي العراق، فسكن كربلاء، وكان يقيم الجماعة في الحرم المطهر من جهة الرأس الشريف، فيأتمّ به خيار الطلبة والصلحاء وعامة الناس. وكان في كربلاء يومذا فريق من الشيخية، وكان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتي ضعّف نفوذهم وكسر شوكتهم؛ إذ كان مرجعاً عاماً في التدريس والتقليد، وقد تخرّج من معه جمع من كبار العلماء، وله آثار أشهرها «الفصول الغروية». أجاب داعي ربّه سنة (1254ق)، ودفن في الصحن الصغير في الحجرة الواقعة علي يمين الداخل، سبقه فيها صاحب الرياض (قدس سره). انظر: آغا بزرك الطهراني، أعلام الشيعة الكرام البررة في القرن الثالث بعد الهجرة، رقم 795.

علي مصطلح الطبيعيين، و[إطلاق] العرض الذاتي لشيء علي ما يعرض نفسه، والغريب علي ما لا يعرضه أصلاً بل يعرض لما هو عرض له، قد ظهر بطلانه ممّا بيّناه، مضافاً إلي ما في تمثيله هذا من المناقشات الأخر التي تركناها حذراً من الإطالة.

ثم إنّه يدلّ علي ما ذكره أنّك إذا لاحظت مسائل الفنون المختلفة، وقطعت نظرك عن غير ذواتها، التي هي القضايا المركّبة من موضوعات ومحمولات ونسب، حتي عن مدوّنها وعن غرضه منه، وعمّا يصدق علي موضوعاتها أو علي محمولاتها من المفاهيم، رأيت في نظرك هذا بين مسائل كلّ فنّ منها من المناسبة والمشاركة ما لا تراه بينها وبين مسائل غيره، فترى تشارك مسائل النحو فقط في بيان هيئة آخر الكلمة في لغة العرب؛ مسائل الصرف في بيان هيأتها من غير جهة آخرها؛ ومسائل المنطق في بيان أنّ أيّ معلوم صالح للإيصال إلي مجهول وأيّها غير صالح؛ ومسائل العلم الإلهي في أنّ أيّ شيء ممّا نتصوّره موجود في الأعيان، وأيّها غير موجود.

ولا ترى هذا التشارك في غيرها، وهكذا سائر الفنون، وتراها مع ذلك مسائل مختلفة متمايزة بعضها من بعض، فيعلم بذلك أنّها في مرتبة ذواتها ملتئمة من جهة جامعة مشتركة بين جميعها، وجهات مائزة ينفرد كل واحد منها بواحدة منها، وقد حمل فيها إحداهما علي الأخرى. وليس شيء من تلك الجهات المائزة عين الجهة الجامعة ولا جزءها بالضرورة، فهي خارجة عنها مفهوماً، والمفروض هو اتّحادهما وجوداً قصبةً للحمل، فهي عوارض منطقية لها.

فينتج أنّ لمسائل كلّ فنّ من الفنون جهة جامعة يشترك جميعها في البحث عن عوارضها المنطقية، وأنّ تلك الجهة بعينها مائزة بينها وبين مسائل سائر الفنون لفرض كونها فاقدة لها، وهذا هو المطلوب.

وينبغي التنبيه علي أمرين:

الأول: أن مسائل العلم ليست منحصرة في القضايا الموجبة التي تكون الجهات المائزة فيها عوارض واقعية لموضوع العلم، بل تشمل سوابها أيضاً وإن كان مفادها سلب العروض، فإنّ البحث عن عوارض الموضوع يستدعي البحث عن كلّ ما قيل أو يحتمل أنّه من عوارضه، سواء أدّى إلي الإثبات أو النفي.

الثاني: أن الجهة الجامعة التي ذكرنا أنّها هي موضوع العلم لا يلزم وقوعها موضوعة في مسائل العلم.

وتقدّم أن تسميته به ليست بهذا الاعتبار بل الغالب في المسائل هو حمل هذه الجهة علي الجهات المائزة لكونها أعمّ منها، ومن هنا تري أن مفهوم المنتج لكذا وهو المرادف للموصل إلي المجهول يحمل في مسائل المنطق علي ضروب الأشكال، والموجود بما هو موجود مع أنّه موضوع للفلسفة الكلية يقع محمولاً في مسائلها علي ما يبحث فيها عن وجوده.

وقصر بعضهم مسائلها علي قضايا معدودة ذكرها هو، وجعل موضوعها الموجود بما هو موجود، ومحمولها ما زعم أنّه من عوارضه من العلم والقدرة والعلية وأشباهها، مخالف لما صرح به أعظم الفن في مواضع كثيرة:

منها: ما ذكره المحقّق الطوسي في الطبيعيات من شرح الإشارات، حيث عدّ مسألة وجود المادّة والصورة من مسائل العلم الإلهي، واعتذر عن ذكرها هناك بما اعتذر. (1)

إن قلت: ما ذكرته من وقوع الجهات المائزة موضوعة في المسائل ينافي ما مرّ من أنّها عوارض لموضوع العلم، وأنّ العارض هو الخارج المحمول.

قلت: الحمل هو الاتّحاد في الوجود وهو بالنسبة إلي الطرفين علي السواء.

إن قلت: كيف تكون أخصّ من الجهة الجامعة مع أنّها عوارض ذاتية لها، وما بالذات لا يتخلّف؟

ص: 13

1- الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج2، ص3.

قلت: كونها ذاتية ليس بمعني كون الذات علة لها حتي يمتنع تخلفها عنها، بل بمعني أنه لا واسطة بينهما في العروض كما مرّ، وقد قالوا: إنّ الفصول عوارض ذاتية للجنس مع أنّها أخصّ منه.

قوله (قدس سره): «أي بلا واسطة في العروض».

أقول: تعريف العرض الذاتي بهذا كأنه غير مطّرد، لصدقه علي ما يعرض الشيء بواسطة جزئه الأعمّ مع أنه عرض غريب. اللهمّ إلا أن يقال: بشمول الواسطة في العروض للجزء أيضاً، فتأمل.

قوله (قدس سره): «هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغاير الكلّي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده. والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتمّة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض... إلخ».

أقول: إردافه (قدس سره) تفسير موضوع العلم علي طبق ما ذكره القوم بهذا الكلام يهدم أساس موافقته لهم، فإنّ محصل مجموع كلامه حينئذٍ صدرأً وذيلأً هو:

أنّ كلّ فنّ من الفنون عبارة عن جملة من قضايا لا مشاركة بينها في موضوع ولا محمول، بل هي متباينة بتمام ذواتها كتباينها مع مسائل سائر الفنون، ولكّنها مع تباينها كذلك تترتب علي مجموعها غاية واحدة هي الغرض من تدوينها، وبمداخلة جميعها في ذلك الغرض استحقت لأن تجعل فذّاً واحداً ممتازاً عن سائر الفنون، ويكون أيضاً لموضوعاتها جامع واحد يصدق عليها صدق الطبيعي علي أفراده. ولمّا كان محمول كلّ مسألة منها عرضاً ذاتياً لموضوعها الذي هو فرد لهذا الجامع كانت محمولاتها عوارض ذاتية له أيضاً، فيصدق أنّه يبحث فيها عن عوارضه الذاتية، فيكون هو موضوعاً لذلك الفنّ وإن لم يكن له اسم ولا رسم ولا يتصوّره المدوّن ولا غيره ولا يكون البحث في

ويرد عليه أولاً: ما تقدّم من أنّ مسائل الفنّ الواحد ليست متباينة بتمام ذاتها، بل لها جهة جامعة بنفسها لا بأفرادها - أحد جزئياً - .

وثانياً: أنّ محمولات المسائل بعد فرض كونها عوارض ذاتية لموضوعاتها، لا- يمكن كونها عوارض ذاتية للكليّ الجامع بينها؛ إذ لخصوصياتها المائزة دخل في عروضها. اللهمّ إلا أن يفسّر العرض الذاتي بما حكيناه عن الفصول، وقد مرّ أنّه غير متّجه. (1)

وثالثاً: أنّ اندراج موضوعات المسائل تحت كليّ صادق عليها صدق الطبيعي علي أفرادها، بعد فرض عدم صيرورته منشأ لوحدة المسائل وعدم اشتراكها بسببه في جهة جامعة، لعدم رجوع البحث فيها إليه وعدم دخله في وحدة الغرض منها التي هي المناط في كونها فنّاً واحداً ممتازاً عن غيره علي ما أفاده، بل وعدم تصوّر أحد له - لعدم اسم له ولا رسم - آية فائدة تترتب علي ثبوته. وأي فرق يتصوّر بين أن يكون وبين أن لا- يكون حتي يلزمنا القول بثبوته، فهل هو حينئذٍ إلا كالحجر بحجب الإنسان؟ ثمّ بأيّ دليل يمكننا إثباته مع أنّ الدليل قائم علي خلافه في أكثرها، فهل يمكن وجود جامع بين موضوعات مسائل العلم الإلهي يكون كلياً طبيعياً لها مع أنّ بعضها واجب لذاته وبعضها ممكن؟

ورابعاً: أنّ ترتّب الغاية الواحدة علي المسائل المتباينة بتمام الذات غير معقول، فإنّ غرض المدوّنين من تدوين المسائل ليس إلا حصول العلم بها، سواء كان العلم بها مطلوباً لذاته كما في العلم الإلهي أو مقدّمة للعمل كما في أكثر الفنون، ومعلوم أنّ وحدة العلم نوعاً أو شخصاً وتعدّده تابعة للمعلوم، فما لم يكن للمسائل المختلفة جهة

ص: 15

وحدة لم يكن للعلم بها تشارك واتحاد.

إن قلت: مراده بالعرض الواحد هو مجموع الأغراض المترتبة علي مجموع المسائل، ووحدته حينئذٍ شخصية اعتبارية كوحدة سائر المركبات الاعتبارية، ولذا قال: «جمعها إشتراكها في الدخول في الغرض»، وليست هذه الوحدة مترتبة علي وجود الجهة الجامعة بين المسائل.

قلت: لا يمكن كون وحدة الغرض بهذا المعني ملاك تمايز العلوم، إذ كلّ جملة من المسائل يكون لا محالة لمجموع أغراضها وحدة كذلك وإن لم تكن من سنخ واحد، فيسأل حينئذٍ أنه لم جعل هذه الجملة فتاً واحداً واعتبرت أغراضها واحدة كذلك؟ ولا جواب عنه إلا بأن يقال: إنّ أغراضها من سنخ واحد، بخلاف غيرها، فيرجع إلي وحدتها النوعية التي ذكرنا أنّها مترتبة علي ثبوت جهة الوحدة في نفس المسائل.

قوله (قدس سره): «لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كلّ باب، بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً علي حدة».

أقول: فيه أنّهم قالوا: إنّ كلّ واحد من الفنون المدوّنة يكون له موضوع خاصّ هو جهة وحدة مسائله وامتيازه عن غيره، لا أنّ كلّ جملة من المسائل إذا كان لها جهة وحدة كذلك، يلزم أن يجعل فتاً علي حدة حتي يرد عليه ما ذكر. مع أنّ هذا مشترك الورد، إذ الغرض من كلّ باب بل كلّ مسألة ممتاز عن الغرض من غيره.

ثم إنّ قوله: «ولا-المحمولات» لعلّه إشارة إلي ما ذكره صاحب الفصول من أنّ امتياز العلوم يكون بامتياز الموضوعات أو حيثيات البحث، زعماً منه أنّ موضوع النحو والصرف واحد وهو الكلمة والكلام، وإتّما يمتازان بأنّ البحث عنهما في النحو من حيث الإعراب والبناء، وفي الصرف من حيث الصحّة والاعتلال. (1)

وهو غير وجيه، فإنّ الحيتّيتين مأخوذتان في موضوعيهما. وحقيقة الأمر هي ما

ص: 16

1- الأصفهاني ، الفصول الغرويّة، ص 11.

أشرنا إليه سابقاً من أنّ موضوع النحو هو: هيئة الكلمة من جهة آخرها، وإليها أشاروا بقولهم: من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو: هيأتها من غير جهة آخرها، وهي المراد بقولهم من حيث الصحّة والاعتلال، وإنّما عبّروا بما ذكر تقريباً إلى فهم المبتدئين.

قوله (قدس سره): «وقد اتقدح بذلك أنّ موضوع علم الأصول، هو الكلّي المنطبق علي موضوعات مسائله المتشكّكة، لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، بل ولا بما هي هي... إلخ».

{أقول: (1)} الأصوليون بعد ما تسالموا علي ما تسالم عليه غيرهم من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وأنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، قالوا: إنّ موضوع أصول الفقه هو أدلّة الفقه. ومرادهم بها أدلّته بما هي أدلّته. ومرادهم بالدلالة هو الحجّية، فمرجع كلامهم حينئذٍ إلي أنّ موضوعه هو حيثيّة «الحجّة في الفقه».

ولذا استشكله المحقّق القمّي (رحمه الله) في «الحواشي» بأنّ لازمه خروج المسائل الباحثة عن حجّية الحجج كخبر الواحد والإجماع ونحوهما عن مسائل هذا العلم، ودخولها في مبادئه، إذ الحجّية علي هذا مقوم للموضوع لا من عوارضه. (2)

ودفعه في الفصول بالتزام أنّ موضوعه هو ذوات الأدلّة الأربعة، لا بما هي أدلّته حتي يلزم ما ذكر. (3)

وفيه مضافاً إلي استلزامه كون موضوع الفنّ الواحد أربعة أمور متباينة، بل وأكثر أو أقلّ علي الخلاف فيه أنّه لو كان كذلك لكان يبحث فيه عن جميع عوارض الأربعة

ص: 17

1- أضفنا ما بين المعقوفين و هو المناسب ذكره هنا بدلاً عن البياض في النسخة.

2- الحواشي المطبوعة ضمن كتاب قوانين الأصول (القمّي، ج 1، ص 8).

3- الأصفهاني، الفصول الغرويّة، ص 12.

لا عن الحجية فقط. مع أنه لا ينفع في إدخال مسألة حجية الخبر فيها لأن الحجية من عوارض الخبر لا السنة، كما ذكره (قدس سره) في المتن وأطال الكلام فيه.

وكأن استصعاب دفع هذا الإشكال هو الذي دعا شيخنا العلامة (قدس سره) إلى العدول عن ذلك إلي ما قال: من أن موضوعه بل موضوع عامة العلوم هو: الكلّي الجامع بين موضوعات مسائله وإن لم يكن له اسم ولا رسم. ولأجل منافاة هذا لكون تمايزها بتمايز الموضوعات، لاقتضائه تقدّم المسائل علي الموضوع في التحصل عدل عنه أيضاً إلي أن تمايزها بالأغراض لا بالموضوعات.

وأنت بعد الإحاطة بما بيّناه تعلم أن هذا الإشكال إنما نشأ من عدم تحصيل مراد القوم من موضوع العلم ومن عوارضه الذاتية، وتوهم أن موضوع العلم يلزم أن يقع موضوعاً في المسائل أيضاً.

فالحق في الجواب عنه هو: أن وقوع الحجية محمولة في تلك المسائل لخبر الواحد والإجماع ونحوهما، لا ينافي كون البحث فيها عن عوارض الحجية، فإن عوارضها التي بحثوا في هذه المسائل عن عروضها لها، أي اتّحادها معها في نفس الأمر، هي خبر الواحد والإجماع وغيرهما ممّا وقع موضوعاً فيها لا الحجية حتي يقال: إنها مقومة للموضوع، بل الظاهر أن هذه القضايا الباحثة عن حجية شيء وعدم حجّيته هي المسائل لهذا العلم فقط. ولذا اقتصر الشافعي في رسالته - التي صنفها في ذلك العلم في أواخر القرن الثاني، وهي أول ما صنف فيه فيما نعلم - علي ذكر مسألة حجية الكتاب والسنة غير المنسوخين، والإجماع وخبر الواحد والقياس والاجتهاد والاستحسان. نعم، أطال الكلام في نسخ الكتاب والسنة وفروعه. ثم زاد من جاء بعده علي ما ذكره أشياء من نسخها وأشياء أخر من غير نسخها إمّا علي وجه الإستطراد أو من باب المبادي.

فظهر بما ذكرناه أن مسائل حجية القطع والظن علي

القول بها، وحجّة الأمارات الحاكية عن الواقع بلا معارض أو مع المعارض، وحجّة الاحتمالات غير الحاكية عنه كاحتمال بقاء ما ثبت في الاستصحاب المثبت للتكليف، كلّها من مسائل هذا العلم، وكذا المسائل النافية لحجّة ما احتمل حجّيته أو قيل بها مثل القياس والاستحسان والاجتهاد، وبعض ما مرّ علي القول بعدم حجّيته، بل ومن هذا القسم أيضاً مسألة أصالة البراءة في الشبهة البدويّة فإنّ مرجعها إلي عدم حجّة احتمال التكليف بالنسبة إلي التكليف المحتمل وعدم تنجزه به علي تقدير ثبوته واقعاً.

هذا إذا قلنا بأنّ المراد بالحجّة ما كان للمولي علي العبد، وأمّا إذا عمّمت لعكسه فهي من مسأله.

ثم ليعلم: أنّ مسألتني أصالة الاشتغال والتخيير أيضاً مرجعهما إلي البحث عن الحجّة وإثباتها بتقريب: أنّ ما ثبت حجّيته من العلم والأمارات وغيرهما يكون حجّة علي الواقع مطلقاً سواء علم متعلّقها تفصيلاً أو تردّد بين أمرين أو أمور، فإن أمكنت الموافقة القطعية لزم عقلًا وهو أصالة الاشتغال، وإلا فإن أمكنت الموافقة الاحتمالية - بكلا شقيها - والمخالفة القطعية، كان اللازم هو الموافقة الاحتمالية وتخيّر بين شقيها مع عدم المرجّح، وهو أصالة التخيير. وإن لم يكن شيء منهما، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة بلا مرجّح، كانت الحجّة علي الواقع مسلوبة كما في أصالة البراءة. نعم، المسلوب هناك هو حجّة احتمال التكليف، وهنا حجّة الحجّة الإجمالية كذلك، فتفطن.

فظهر أنّ مسائل الأصول العمليّة ليست من سنخ آخر، ولا الغرض منها أمراً آخر غير ما هو الغرض من مسائل حجّة الأدلّة كما يتراءى من المتن، بل ويمكن علي هذا التقرير إدراج جملة من مباحث الألفاظ في مسائل هذا العلم أيضاً.

بيانه: أنّ الأقدمين لمّا كانت حجّة دلالة الألفاظ عندهم واضحة، لم يبحثوا عنها بحثاً واحداً كلياً، لكن لمّا احتملوا عدم حجّة جملة منها، إمّا لضعفها كالدلالات

المفهومية الناشئة من ذكر القيد، والإطلاقية الناشئة من عدم ذكره، أو لوجود ما احتملوا مانعيته منها كما في العام المخصّص أو المطلق المقيد، أو لاحتمال اعتبار شيء فيها كالفحص عن المخصّص أو عن قرينة المجاز، عقدوا لكلّ منها مسألة. فالبحث فيها يرجع إلي البحث عن حجّية دلالة الألفاظ إذا كانت بهذه الخصوصية.

قوله (قدس سره): «يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام».

أقول: إدراج مسائل حجّية الأدلّة في هذا مشكل، إذ استنباط الحكم الواقعي في موارد علي وجه القطع غير ممكن، وعلي وجه الظنّ حاصل من دون دخالة لها فيه؛ والحكم الظاهري هو عينها لا أنّها تقع في طريق استنباطه.

ص: 20

قوله (قدس سره): «الوضع هو: نحو اختصاص اللفظ بالمعني، وارتباط خاصّ بينهما(1)» ناشٍ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أُخري».

أقول: أراد بالوضع، كون اللفظ موضوعاً للمعني علي أن يكون مصدراً مبنياً للمفعول أو اسم مصدر.

وأراد بالاختصاص، كونه ذا خصوصية وارتباط بالنسبة إلي المعني، لا كونه مختصاً به حتي يخرج وضع المشتركات.

ص: 21

1- لا ريب في اختصاص اللفظ بالمعني وارتباطه به، وإنّما الإشكال في حقيقة هذا الاختصاص والارتباط، فاختلّفوا في حقيقة الوضع، هل هو من الأمور التكوينية الواقعية، أو من الأمور الاعتبارية الجعلية؟ فذهب عباد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير - كما في القوانين (القمي، ج 1، ص 194) - إلي أنّه أمر واقعي تكويني، وأنّ دلالة اللفظ علي المعني إنّما نشأت من مناسبة ذاتية. وذهب النائيني (قدس سره) إلي أنّه أمر وسط بين التكويني والجعلي وبرزخ بينهما. النائيني، أجود التقريرات، ج 1، ص 11-12. ثم اختلف القائلون بأنّه اعتباري وجعلي علي أقوال: الأوّل: أنّه عبارة عن جعل الارتباط بين اللفظ والمعني واعتباره بينهما. الثاني: أنّه عبارة عن جعل اللفظ علي المعني. الثالث: أنّه عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعني. الرابع: أنّه عبارة عن التعهّد والبناء علي ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعني الخاصّ. راجع: الرشدي، بدائع الأفكار، ص 34 وما بعدها؛ الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 1، ص 44 وما بعدها.

ولم يبيّن نوع الخصوصية، إذ هو من شرح الاسم، والغرض منه الإشارة إلى ما هو المراد من المعاني الحاضرة في الذهن، لا بيان ماهية مجهولة. وعدل عمّا هو المعروف من أنّه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، (1) لعدم شموله للتعييني ولا لوضع الإنشاءات؛ مع أنّ هذا هو المعنى الذي تترتب عليه أحكام الوضع من الحجية وغيرها وتؤدي إليه أماراته لا ما ذكروه.

فحاصله: أنّ كون اللفظ موضوعاً لمعنى عند قوم، هو كونه عندهم آلة لهذا المعنى إلهاماً أو إنشاءً، وتقسيمه حينئذٍ إلى التعييني والتعييني تقسيم له باعتبار مسببه، لكنّ الوضع بهذا المعنى ليس غير الدلالة الشأنية، كما لا يخفي.

قوله (قدس سره): «ثم إنّ الملحوظ حال الوضع: إمّا يكون معنيّ عامّاً، فيوضع اللفظ له تارة ولمصاديقه أخرى؛ وإمّا يكون معنيّ خاصّاً، لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له».

أقول: لمّا كان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى كان التعييني منه موقوفاً على تصوّر الواضع كلاًّ منهما حتى يضع هذا لذلك، فباعتبار ملاحظته المعنى ووضع اللفظ له فسّموه إلى الأقسام الثلاثة المذكورة في المتن، وباعتبار ملاحظته اللفظ ووضع إيّاه للمعنى فسّموه أيضاً إلى الوضع الشخصي والنوعي، فقالوا: إن تصوّر لفظاً خاصّاً ووضع له معنى فهو شخصي، وإن لاحظ عنواناً كلياً صادقاً على ألفاظ كثيرة فوضع كلّ فرد من أفراد الملحوظة إجمالاً بلحاظه لمعنى فهو نوعي، ومثله بوضع صيغ الأفعال والأوصاف، وذلك لأنّهم لمّا رأوا أنّ الفعل الموزون بزنة «فَعَلَ» بالفتحات الثلاث مثلاً معناه مع قطع النظر عن اختلاف الموادّ واحد، وهو قيام معنى مصدره بمعنى الاسم المرفوع بعده إذا كان مفرداً مذكراً في الزمان الماضي، واستبعدوا أن يكون الواضع وضع كلّ واحد من أفراد لهذا المعنى المتشابه بوضع مستقلّ على حدة، تحدّسوا من ذلك أنّه

ص: 22

لاحظ هذا المفهوم الكلّي ووضع كلّ فرد منه - من أيّ مصدر كان - لقيام معناه بما بعده كذلك بوضع واحد ينحلّ إليّ أوضاع كثيرة، وهكذا غيرها من الصيغ.

وعلي هذا فلك أن تقول: إنّه لا- يتعيّن أن يكون الموضوع لذلك المعني مجموع المادّة والهيئة من «ضرب» بالفتحات الثلاث مثلاً، حتي يقال: إنّ الواضع لاحظته وسائر ما يكون علي وزنه إجمالاً بلحاظ مفهوم الموزون هكذا، إذ يمكن أن يكون الموضوع لهذا المعني هيأته التي تقوم بنفسها بموادّ المصادر، وهي بنفسها ملحوظة للواضع تفصيلاً بنفسه، لا بمفهوم آخر صادق عليها وعلي غيرها، وعليه فيكون وضعها شخصياً وإن كانت هي كلفة لصدقها علي حصصها القائمة بكلّ مادّة من الموادّ وعلي أشخاصها، ولعلّه لهذا ترك المصنّف (قدس سره) ذكر هذا التقسيم.

قوله (قدس سره): «وأما الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فقد توهم (1) أنّه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء، (2) كما توهم أيضاً أنّ المستعمل فيها (3) يكون خاصّاً مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً، والتحقيق: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيهما حالهما في الأسماء».

أقول: تحقيق كيفية وضع الحروف من هذه الجهة موقوف علي بيان معانيها، وتوضيح جهة الفرق بينها وبين الأسماء التي تذكر في مقام تفسيرها علي وجه يتراءى منه ترادفها، كلفظتي «من» و«الابتداء» أو «إلي» و«الانتهاء» أو «في» و«الظرفية» وأشباهاها، مع أنّا نري أنّه لا يصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر، ولا وقوع «من» و«إلي» و«في»

ص: 23

- 1- المتوهم جماعة، منهم: صاحب الفصول في فصوله (الأصفهاني، ص 16)؛ وصاحب المعالم في معالمه (العالمي، ص 124)؛ وشارحه في هداية المسترشدين (الأصفهاني، ص 30)؛ وصاحب القوانين في قوانينه (القمي، ج 1، ص 10، 287، 289).
- 2- كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.
- 3- في بعض نسخ الكفاية: «المستعمل فيه فيها».

محكوماً عليه أو به كما يقع الابتداء والانتهاؤ والظرفية كذلك. ومعلوم أنه ليس ذلك إلا لفارق وضعي بينهما وهو ينافي الترادف وصحة تفسير أحدهما بالآخر.

والحاصل: أن معنى «من» و«الابتداء» مثلاً إن كان واحداً كان اللازم صحة استعمال كل منهما في موضع الآخر وجواز وقوع «من» محكوماً عليه وبه كالأبتداء، لكنّه لا يجوز. وإن لم يكن واحداً لم يصحّ تفسير «من» بالأبتداء، لكنّه صحيح لعدم فهم العرف منها سوي الأبتداء، وصحة الملازمين كبطلان التالين واضحه، فينتجان بطلان المقدم في كلتي الشرطيتين، وهو ارتقاع النقيضين، وبطلانه ضروري. وهذه عقدة(1) صعب حلّها علي كثير من الأفهام واختلفت عبارات أهل النظر في الجواب عنها.

فقال الرضي (رحمه الله) في شرح ما قالوه من «أن الاسم ما دلّ علي معنى في نفسه، والحرف ما دلّ علي معنى في غيره» بعد ما أرجع ضميري نفسه وغيره إلي «ما» المراد بها الكلمة، وأبطل إرجاعهما إلي المعني،(2) ما هذه عبارته: «إنّ معني «من» الأبتداء، فمعني «من» ومعني لفظ الأبتداء واحد،(3) إلا أنّ الفرق بينهما أنّ لفظ الأبتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة،

ص: 24

1- وعبر عنه في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 19) بأنّه: «دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق». وهو كذلك فيختار هو مختار الرضي (قدس سره) بأنّه لا فرق بين المفهوم الحرفي والاسمي في عالم المفهوم، والاختلاف بينهما ناشٍ من اشتراط الواضع. وهذا القول في حدّ الإفراط. وفي قبالة القول بأنّ الحروف لم توضع لمعني أصلاً، وأنّ حالها حال علامات الإعراب وهذا في حدّ التفريط، وفي البين آراء وأقوال انظرها في: فوائد الأصول، لصاحب الكفاية، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني)، ج 1، ص 33 وما يليها، للشيخ الكاظمي، أجود التقريرات، ج 1، ص 14 وما بعدها.

2- وصاحب الكفاية يرجع الضميرين إلي المعني، كذا فعله في الإيضاح. ويناقشه الرضي في شرح الكفاية (ج 1، ص 35 - 36).

3- في المصدر، «سواء».

ومعني «من» مدلول (1) لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلي معني ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ «الابتداء» في قولك: «الابتداء خير من الانتهاء»، ولم يجز الإخبار عن لفظ «من» لأنَّ الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ غيره؟ وإثما يخبر عن الشيء باعتبار المعني الذي في نفسه مطابقة. فالحرف وحده لا معني له أصلاً، إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيءٍ ليدلّ علي أنّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ علي معني [في شيء (2)] أصلاً.

ثم اعترض علي نفسه: بأنّ «طويلاً» في قولك: «رأيت رجلاً طويلاً» موجد لمعناه وهو الطول، في لفظ آخر وهو «رجلاً»، مع أنّه ليس بحرف.

وأجاب: بأنّ معناه ليس هو الطول فقط، بل من له الطول مأخوذ فيه أيضاً علي وجه الإجمال، وإثما يتعيّن بالموصوف.

ثم اعترض بالمصدر المضاف كضرب زيد، إذ ليس من له الضرب مأخوذاً فيه، فهو موجد لمعناه في لفظ غيره.

وأجاب: بأنّه وإن كان كذلك في المثال، لكنّ المصدر لم يوضع لذلك، لصحّة قولنا: «الضرب شديد» بدون الإضافة إلي من له الضرب. (3) انتهى ما أردناه.

ويرد عليه بظاهره، مضافاً إلي أنّه لم يزد المطلب إلاّ إعضالاً، أنّ هذا المعني بعد فرض وحدته، كيف يكون إذا أفاده لفظ «الابتداء» مدلولاً لنفسه وإذا أفادته لفظة

ص: 25

1- في المصدر، «مضمونه».

2- ما بين المعقوفين ليس في المصدر.

3- رضي الدين الأسترآبادي، شرح الكافية، ج 1، ص 38.

«من» مدلولاً للفظ آخر منضافاً إلي مدلوله الأصلي؟ مع أنّ هذا لا يخلو من تهافت بل لا يتصوّر له معنيّ معقول.

وقال بعض من تأخّر (1) عنه، في توضيح ما ذكره بعضهم في شرح التعريفين المذكورين، بعد إرجاع الضميرين فيهما إلي المعني، من قوله: أي ما دلّ علي المعني بلحاظه في نفسه، أو لا بلحاظه في نفسه بل في متعلّقه، ما هذه عبارته بأدني تغيير: «كما أنّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته وموجوداً قائماً بغيره، كذلك في الذهن معقول هو مدرّك قصداً ملحوظاً في ذاته يصلح لأن يحكم عليه وبه، ومعقول هو مدرّك تبعاً وآلة لملاحظة غيره فلا يصلح لهما، فالابتداء مثلاً إذا لوحظ قصداً وبالذات كان معنيّ مستقلاً بالمفهومية، ولزمه تعقل متعلّقه إجمالاً وتبعاً من غير حاجة إلي ذكره، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء، بلا حاجة إلي ضمّ ما يدلّ علي متعلّقه؛ وإذا لوحظ من حيث هو حالة بين السير والبصرة مثلاً وجعل آلة لتعريف حالهما كان معنيّ غير مستقلّ بالمفهومية، ولا يصلح لأن يحكم عليه وبه، ولا يتعقل إلا بتعقل متعلّقه بخصوصه، ولا يمكن أن يدلّ عليه إلا بضمّ ما يدلّ علي متعلّقه.

والحاصل: أنّ لفظ «الابتداء» موضوع لمعني كليّ ولفظة «من» لكلّ واحد من جزئياته المخصوصة المتعلّقة من حيث إنّها حالات لمتعلّقاتها، وآلات لتعرّف أحوالها، وذلك الكليّ يمكن أن يتعقل قصداً ويلاحظ في حدّ ذاته فيستقلّ بالمفهومية ويصلح أن يحكم عليه وبه، بخلاف تلك الجزئيات فلا تستقلّ بها ولا تصلح لهما». (2) انتهى.

ص: 26

1- وهو السيّد شريف عليّ بن محمد الجرجاني المتوفّي بشيراز، سنة، 816 ق.

2- راجع: حاشية الجرجاني علي شرح الكافية، ج1، ص 9-10؛ وتعليقاته علي شرح الشمسية، ص33، ذيل قوله: إشارة إلي قسمة الاسم بالقياس إلي معناه.

وبمثل هذا فرّق بينهما شيخنا العلامة (قدس سره) أيضاً في مواضع من هذا الكتاب (1) وغيره، لكنّه كما تري أنكّر كون «من» موضوعة للجزئيات. ولعلّ الظاهر من كلام ذلك القائل أيضاً أنّ مناط الفرق ليس هو الكلية والجزئية، بل اللحاظ علي وجه الاستقلال والآلية، لكنّه زعم أنّ الثاني لا يكون إلا في جزئياته، فهو حينئذٍ بحث آخر يأتي بيانه.

ثم إنّ هذا البيان وإن كان أقلّ إعضالاً من الأوّل، لكنّه لعدم بيانه حقيقة هذين اللحاظين ربما يورد عليه: بأنّ هذا المعني الواحد كيف يلحظ تارة قصداً وبالذات، وأخرى حالة بين شيئين وتبعاً لهما وآلة لتعرّف حالهما؟ وأي معني لهذين اللحاظين؟ وأيضاً فهذا المعني الذي ليست ماهيته إلا الإضافة بين شيئين، كيف يسلب عنه ذلك ويصير معني ملحوظاً علي وجه الاستقلال؟ وهل يكون هذا إلا سلباً للشيء عن نفسه؟

وذكر بعض المتأخرين: (2) أنّ لفظ الابتداء والانتهاؤ والظرفيّة وأشباهاها موضوعة للإضافات المخصوصة التي تفهم منها، ولفظة «من» و«إلي» و«في» للارتباطات الحاصلة بين معاني المتعلّقات بسبب هذه الإضافات. انتهى.

وربما يورد عليه: بأنّ الإضافات المذكورة وأشباهاها ليست ماهياتها إلا الارتباطات بين المعاني، فليست الارتباطات بينها شيئاً غيرها حتي يصحّ جعلها معاني للأسماء، وجعل الارتباطات الحاصلة بها معاني للحروف.

ولعلّ منشأ هذه الإيرادات هو عدم وفاء عباراتهم بأداء مقاصدهم علي ما هو حقّه، وإلا فبعد تحقيق المسألة يتبيّن أنّه يمكن تنزيل جميعها عليه.

ص: 27

1- منها في مبحث المشتقّ. الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 63.

2- وهو السيّد عليّ القزويني في حاشيته علي القوانين، ج 1، ص 11، عند قول المصنّف: «وكذلك الفعل».

إنّ ارتباط أحد الأمرين إلي الآخر جوهرين كانا أو عرضيين أو مختلفين، وكلّيين كانا أو جزئيين أو مختلفين، بأيّ نحو من أنحاء الارتباط من العلية والمعلولية، والتقدّم والتأخّر، والظرفية والمظروفية، والأولية والآخرية، وأشباهاها لا تحقّق له في نفس الأمر بغير وجود طرفيه بما لهما من الخصوصية هو المنشأ لانتزاع تلك الإضافات، ولا معني لتحققها في نفس الأمر سوي ذلك.

نعم، للعقل أن ينتزعها من خصوصية الطرفين، ويتصوّرهما أشياء بحيالها وعلي وجه الاستقلال، لكنّها حينئذٍ تخرج عن كونها ارتباطاً بين شيئين بالحمل الشائع وإن كان ارتباطاً بالحمل الذاتي. فكون شيئين مرتبطين بالحمل الشائع لا يكون في الخارج ولا في الذهن إلا بأن يكون الارتباط مندكاً فيهما موجوداً بعين وجودهما.

ولمّا كانت الحاجة ماسّة في المحاورات إلي تفهيم الارتباطات علي كلا الوجهين، فتارة: يريد تصويرها للمخاطب في نفسها بحيث يتصوّرهما ممتازة عن غيرها من المفاهيم، وأخري: يريد تصوير طرفيها مرتبطين بشيء من الارتباطات، فلا جرم كانت الألفاظ الموضوعية لها قسمين:

فمنها: ما وضع لإفادتها بعد انتزاعها من طرفيها، وصيرورتها أشياء بحيالها. وهذا القسم يكون كسائر الألفاظ الدالة علي المعاني المستقلة من الجواهر والأعراض، متي سمع شيء منها فهم معناه بلا حاجة إلي غيره.

ومنها: ما وضع لإفادتها حال كونها ارتباطاً حقيقياً بالحمل الشائع، أي وضع ليفيد كون الطرفين مرتبطين كذلك. ولا يمكن ذلك إلا بأن يكون موضوعاً لأن يجعل في الكلام بجنب اللفظين الدالين علي طرفي الارتباط، لا لأن يتصوّر بحذائه ذلك الارتباط حتي يخرج عن كونه ارتباطاً حقيقياً، وينتقص الغرض، بل لأن يفهم بسببه

ما يفهم من اللفظين من المعني متخصصين بخصوصية تكون منشأ انتزاع ذلك الارتباط منهما إذا نظر إليهما العقل بنظر آخر غير هذا النظر الآذي يكون الارتباط بحسبه ارتباطاً بالحمل الشائع ومنذكاً في الطرفين. فهذا القسم هي الحروف الدالة عليها، والقسم الأول أسماؤها.

ويدلّ علي ذلك أنّك إذا سمعت قائلًا يقول: «السير»، «الصدر»، «زيد»، «الابتداء»، «البصرة»، «الانتها»، «الكوفة» تصوّرت معاني بعضها جواهر وبعضها أعراض وبعضها ارتباطات بالحمل الذاتي، من [دون] أن تفهم أنّ شيئاً منها مرتبط إلى آخر بشيءٍ من الارتباطات.

وإذا سمعته يقول: «سار زيد من البصرة إلى الكوفة» فهتت وجود سير مرتبط إلى زيد بصدوره منه، وإلى البصرة والكوفة باقتطاعه عندهما أولاً وآخرًا؛ فيعلم بذلك أنّ ألفاظ «الصدر» و«الابتداء» و«الانتها» توجب تصوّر تلك المفاهيم المنتزعة المستقلة، بخلاف هيئة الفعل والفاعل و«من» و«إلي» الواقعتين بين المتعلّق والمجرور، فإنّها تقيّد السير المرتبط إلى زيد والبصرة والكوفة، أي تقيّد منشأ انتزاع هذه المفاهيم. ولهذا لا يصحّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر؛ لأنّ كميّة عملهما في المعني مختلفة، بل في غاية المباينة. ولا يمكن وقوع الحرف محكوماً عليه وبه؛ إذ ليس له معنيّ متصوّر بحدائه حتي يحكم عليه أو به، وما يفيد أمر منذك في معني طرفيه، ولذا قال الرضيّ: فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ آخر، بخلاف القسم الأول؛ فإنّ معناه أمر متصوّر يكون بحدائه. ولا ينافي ذلك قولهم: «من» للابتداء، فإنّه في مقام بيان ما تقيده لفظة «من» من أنحاء الارتباطات، فلا بدّ من ذكر ما يفيد تصوّراً بعد الانتزاع، وهو لفظ الابتداء.

فظهر بما ذكرناه أنّ لفظة «من» لا يقع بحدائها شيء من المعني مطلقاً، بل ولا تقيّد

أيضاً فائدة إلا إذا ضُمَّت إلي لفظي الطرفين، فحينئذٍ تقيّد تخصّص الطرفين بما ذكرناه من الخصوصية. وهذا هو مراد الرضيّ (قدس سره) بقوله: «الحرف وحده لا معني له أصلاً، إذ هو كالعلم المنسوب بجانب شيءٍ ليدلّ علي أنّ فيه فائدة ما، فإذا افرّد عنه بقي غير دالّ علي معني في شيءٍ»، وقوله: «ومعني «من» مدلول لفظ آخر ينضاف إلي معناه الأصلي». فاندفع بهذا ما أوردنا عليه سابقاً من التناقض.

فكلامه (رحمه الله) في غاية التحقيق، ولكن تسليمه الاعتراض بالمصدر المضاف واعتذاره عنه بأنّه ليس بالوضع، كأنّه أجنبيّ عمّا هو التحقيق، ولا ينبغي صدوره من مثله؛ فإنّ «الضرب» له معني يقع بحذائه، غاية الأمر أنّه قائم بغيره، ولذا يمكن أن يحكم عليه وبه، وأين هو من الحروف التي لا يقع بحذائها شيء من المعني أصلاً، وإتّما يكون ما تقيده فيما بحذاء لفظي الطرفين؟ ومن هنا يكون إرجاع الضمير في قولهم: «الحرف ما دلّ علي معني في غيره» إلي اللفظ أولي من إرجاعه إلي المعني، لصدقه علي التقدير الثاني علي ألفاظ الأعراض مع أنّها ليست بحروف، فتدبّر.

إذا عرفت ما ذكرناه، تبيّن لك أنّ ما أفاده المصنّف (قدس سره) في مسألة المشتقّ (1) من افتراق الاسم والحرف في كفيّة الإستعمال في المعني، وهو المراد بما أفاده هنا من كون افتراقهما في الوضع، (2) في غاية الجودة. ولكن ما ذكره من أنّ ما يستعمل فيه

ص: 30

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 42 (مبحث المشتق).

2- وإليك نصّ ما أفاده في الكفاية: «الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّ وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره...». فليس مراد صاحب الكفاية، إيجاد الفرق بينهما باشتراط الواضع، بل مراده كما صرّح به السيّد البروجردي (قدس سره) أنّ الواضع وضع الحروف علي معناها، ولكن بغاية وغرض أن تستعمل عند لحاظ المعني حالة في غيره، فتأمل.

لفظة «من» هو عين ما يستعمل فيه لفظ الإبتداء، (1) وهو المعني الكلّي المجرّد عن جميع الخصوصيّات عند استعمالها فيه وإن كان يتقيّد بعدُ بمداليل الألفاظ الأخر؛ كأنّه بعيد من الصواب.

انتهى ما كان عندنا من حاشية سيّدنا الأستاذ (قدس سره) - بإنشائه وقلمه الشريف - علي الكفاية.

ص: 31

1- وإليك نصّ ما ذكره في الكفاية: «والتحقيق - حسبما يؤدّي إليه النظر الدقيق - أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء...».

وقد أفاد سيّدنا الأستاذ فيما حقّقه في هذا البحث علي ما يستفاد من تقارير بحثه التي كتبها بعض الأفاضل من تلامذته(1) في بروجرد حاشية علي الكفاية.

قوله (قدس سره): «صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان؛ أظهرهما أنّه بالطبع...».

إنّ الاستعمالات المجازية لا تحتاج صحّتها إلي وضع مختصّ بها، بل يكفي فيها وضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية واستعمال تلك الألفاظ في غيرها من المعاني المشابهة أو المضادة أو المناسبة لمعانيها الحقيقية؛ ويكفي في ذلك ملاحظة هذا الاستعمال حسبما يدركه ويستحسنه الذوق والطبع المستقيم.(2)

فالتحقيق: أنّ استعمال اللفظ في المعني المجازي يكون بتوسّط استعماله في المعني

ص: 33

- 1- وهو الحجّة الشيخ بهاء الدين الحجّتي البروجردي في كتابه: الحاشية علي كفاية الأصول.
- 2- هذا هو أحد القولين في المسألة، وذهب إليه متأخّر والأصوليين، منهم صاحب الفصول في فصوله (الأصفهاني، ص 25)؛ والمحقّق الخراساني في الكفاية (ج 1، ص 19). وفيها قول آخر وهو، توقّف صحّة استعمال اللفظ في غير ما وضع له علي ترخيص الواضع وإجازته، وبعبارة أخرى: أنّه منوط بالوضع واستعمال الواضع، وهذا القول منسوب إلي الأدباء، وذهب إليه القميّ في القوانين (ج 1، ص 64)؛ والعراقي، في بدائع الأفكار في الأصول (ج 1، ص 87).

الحقيقي، لا بأن يستعمل في المعنيين، بل يستعمل المتكلم اللفظ في الموضوع له مدعياً اتّحاده مع غير الموضوع له بنفس ذلك الاستعمال ونصب القرينة علي أنّ مراده الجدّي غير الموضوع له. فالتكلم الذي يري ادّعاء اتّحاد الموضوع له مع غيره، يستعمل اللفظ في الموضوع له، ويفهم ادّعاءه وإرادته الجدّية بنفس استعمال اللفظ ونصب القرينة. فهو يستعمل لفظ الأسد في الحيوان المفترس المتّحد مع الرجل الشجاع ادّعاءً الذي هو مراده الجدّي في قوله: رأيت أسداً. (1)

ص: 34

1- هذا ما يستفاد من عبارته، وإن شئت قل، الاستعمال المسمّى بالمجاز هو: استعمال اللفظ في المعني الحقيقي الذي يكون من مصاديقه ادّعاء المعني الذي هو مراد المتكلم. وبعبارة أخرى: هو استعمال اللفظ في المعني الحقيقي الذي يدّعي المتكلم أنّ غيره الذي هو مراده الجدّي من مصاديقه. هذا وتفصيل البحث وما حقّقه السيّد الأستاذ (قدس سره) يطلب من الحاشية علي الكفاية (الحجّتي البروجردي، ج 1، ص 37 وما يليها). [منه دام ظلّه العالي].

الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، أو صنفه، أو شخصه

إعلم: أنه لا بد للإنسان في إفهام مقاصده لغيره ممّا يدلّ عليها، وليس يوجد فيما يدلّ عليها أسهل وأدلّ من الألفاظ، ولمّا لم تكن بين اللفظ والمعني علاقة ذاتية بها يختصّ كلّ واحد من الألفاظ بمعني خاصّ من المعاني حتي ينتقل الذهن منه إليه، احتاج إلي علاقة وضعية يصير بها كلّ لفظ فانياً في معناه، فجعل لكلّ معني من المعاني لفظاً خاصاً يفهم به المخاطب مراد المتكلّم. هذا إذا كان المتكلّم مريداً لمعني من المعاني.

وأما إذا كان مراده نفس اللفظ والحكم عليه أو به، فلا حاجة إلي هذه العلاقة الوضعية؛ لأنّه ليس في ذلك دلالة شيءٍ علي شيءٍ أو إرادة شيءٍ من شيءٍ أو استعمال شيءٍ في شيءٍ، بل كلّ ما هناك هو إفهام المتكلّم مقصده بنفس إيجاد اللفظ ليلتفت ذهن المخاطب إليه.

وهذا اللفظ الذي يوجد المتكلّم يكون جزئياً حقيقياً بالنظر إلي وجوده الخاصّ. ومع قطع النظر عن ذلك يكون كلياً؛ فإنّ أوجده وأراد به أن يلتفت الغير إلي وجوده الخاصّ، فهو من إيجاد اللفظ وإرادة شخصه، أي إرادة التفات المخاطب إلي شخصه جزئياً.

وإن أوجده مطلقاً لالتفات الغير إليه، فهو من إيجاد اللفظ لأن يلتفت الغير إلي نوعه.

وإن أوجده مقيداً بقيد زائد يخصّه بصنف خاصّ يريد التفات المخاطب إليه، فهو من إيجاد اللفظ لالتفات إلي صنفه.

وليس ذلك من باب استعمال اللفظ ودلالته علي معناه الذي وضع له اللفظ، حتي يورد علي الحكم عليه بشخصه باتّحاد الدالّ والمدلول، أو تركّب القضيّة من جزئين، (1) فافهم وتدبّر.

ص: 36

1- هذه خلاصة إشكال وجواب، وأصل الإشكال في الفصول الغرويّة (الأصفهاني، ص 22)، عند قوله: «فصل: قد يطلق اللفظ...». وانظر تفصيل الجواب في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 20).

الأمر الخامس: في أن الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي

إعلم: أنه قد استقرّ بناء العرف والعقلاء علي استخدام الألفاظ لإفهام مراداتهم ومقاصدهم؛ لأنّه ليس فيما يتوسّل به لذلك ما هو أسهل من الألفاظ الجارية علي اللسان. ولما لم يكن للألفاظ بالذات اختصاص بمعانيها الخاصّة وضعوا لكلّ معني من المعاني لفظاً خصّ به حتي يكون دليلاً عليه ومرآة له. والغرض من الوضع وإن كان استخدام هذه الألفاظ عند إرادة تلك المعاني، إلا أنّ هذا ليس من قيود المعني، وإلا يلزم أن لا يكون المعني حاصلًا في الخارج، ولا يكون اللفظ مرآة لما في الخارج، مثلاً لفظ «إنسان» إذا كان موضوعاً للطبيعة الكلّية التي تصدق علي أفرادها الخارجية يصدق عليها لا محالة، أمّا إذا كان موضوعاً لها إذا كانت مرادة، فالمعني بهذا الاعتبار لا يوجد إلا في الذهن؛ لأنّ ما في الخارج ليس إلا المعني وأفراد الإنسان، فلا بدّ من استعمال اللفظ في جزء معناه مجازاً حتي يتم به الغرض، أي إفهام المعني وهو الإنسان الموجود خارجاً بأفراده.

ولا- يصحّ أن يكون ذلك من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ إذ أنّ ذلك يصحّ إذا لوحظ معني كليّ ووضع اللفظ بإزاء كلّ فرد من أفرادها، بخلاف ما إذا لوحظ معني كليّ مقيد بقيد لا يتحقّق معه إلا في الذهن ووضع له اللفظ، فلا يصحّ

استعمال هذا اللفظ في المعني الخالص من القيد إلا مجازاً، بل لا يصحّ وضع اللفظ لأفراد ذلك الكلّي خالصاً من هذا القيد، فإنّه من وضع اللفظ لغير ما لوحظ من المعني. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ هذا ليس إلا من ملاحظة المعني الكلّي الخالص من قيد كونه مراداً ووضع اللفظ للمعني الكلّي أو لأفراده.

وبالجملة: لا يتصوّر لوضع اللفظ للمعني بما هو مراد المتكلم فائدة عقلانية، بل إنّ ذلك ينافي حكمة الوضع. هذا مضافاً إلي غير ذلك ممّا يترتب عليه من المفساد.

ومن ذلك يعلم: أنّ ما حكى عن المحقّق الطوسي وابن سينا (1) من أنّهما ذهبا إلي «كون الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي مرادة» ليس في محلّه، ولا يصحّ أن ينسب إلي مثلهما.

ص: 38

1- راجع: ابن سينا، الشفاء، قسم المنطق، الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفنّ الأوّل، ص42؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج1، ص32. والحاكمي عنهما صاحب الفصول في فصوله (الأصفهاني، ص17-18). وحمل صاحب الكفاية (الخراساني، ج1، ص22) كلامهما علي الدلالة التصديقيّة، فراجع.

اعلم: أن مختار المشهور (1) في الفرق بين الحقيقة والمجاز: أن الحقيقة استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له - أي المعنى الذي جعل اللفظ مرآة له ومختصاً به - تعييناً أو تعيناً. وأمّا المجاز فاستعماله في غير ذلك المعنى؛ لوجود علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي - الموضوع له - .

والمختار عندنا: (2) أن المستعمل فيه في الاستعمالين هو المعنى الحقيقي، إلا أن المستعمل في الأول يجعل اللفظ بحذاء المعنى بما هو هو، وفي الثاني يستعمل فيه أيضاً بادعاء كون مراده الجدّي عين المعنى الموضوع له (أو من أفرادهِ ومصاديقهِ).

وأما إذا تردّد الأمر في أنه استعمل علي النحو الأول أو الثاني؟ فالظاهر أن ذلك يفهم من ملاحظة كيفية المحاوره ومن تعابيرهم في بيان المقاصد والمرادات.

ويمكن أن يقال: إن الأصل بعد ما علم المعنى الموضوع له حملة علي الاستعمال في المعنى الحقيقي، إلا إذا ثبت خلافه بوجه من الوجوه، وإن كان ذلك لصيرورة المعنى

ص: 39

-
- 1- راجع: التفتازاني، المطوّل، ص 278؛ العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلي علم الأصول، ص 77؛ القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 13؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّة، ص 14.
 - 2- كما ذهب إليه السكّاكي في الإستعارة، وأمّا في غير مجاز الإستعارة فهو يقول بمقالة المشهور بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له. راجع: السكّاكي، مفتاح العلوم، ص 156 - 158.

المجازي أشهر أو مساوياً في الاستعمالات مع المعني الحقيقي، فحينئذٍ يستفاد ذلك من التأمل في المحاورات.

وأما إن كان الشك في المعني المراد من جهة الشك في المعني المجازي والحقيقي، لا من جهة أنّ المتكلم استعمله في المعني المجازي أو الحقيقي المعلومين عند الطرفين، حتي يقال: الأصل أو الظاهر استعماله في المعني لحقيقي، بل الشك في أنه أي واحد من المعنيين حقيقي لكي يحمل اللفظ عليه، وأي واحد منهما مجازي حتي لا يحمل عليه؟ فهنا يرجع إلي علائم الحقيقة والمجاز.

فمنها: التبادر

والمعروف أنه علامة اختصاص اللفظ بالمعني - تعييناً أو تعيناً - . وبعبارة أخرى: تبادر المعني من اللفظ ودلالته عليه وانسباقه إلي ذهن علامة الحقيقة واختصاص اللفظ بالمعني.

لكن الظاهر أنّ التبادر عين الوضع، لا أنه علامة عليه؛ إذ هو نفس دلالة اللفظ علي المعني، لأن المراد من الوضع ليس خصوص التعيني بل هو أعم منه ومن التعيني، ومعني الوضع فيهما صيرورة اللفظ دالاً علي المعني بوضع الواضع أو كثرة الاستعمال. (1)

ومنها: عدم صحّة السلب وصحّته، وصحّة الحمل وعدمه عدم صحّة سلب اللفظ بما له من المعني المرتكز في ذهن عن المعني المشكوك فيه علامة الحقيقة، كما أنّ صحّة سلبه عنه كذلك علامة كون اللفظ فيه مجازاً.

ص: 40

1- أقول: دلالة اللفظ علي المعني وتبادره منه يدلّ علي حصول اختصاص اللفظ بالمعني بدلالة الإنّ ودلالة المعلول علي علته. وليس أحدهما عين الآخر، بل أحدهما علّة للآخر والثاني معلول له، فالتبادر دليل علي فعل الواضع، وعلي كثرة استعمال اللفظ في المعني. [منه دام ظلّه العالي].

وبعبارة أخرى: صحّة سلبه عن المعني علامة المجاز، وصحّة حملة عليه علامة الحقيقة. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المحمول والمسلوب في القضية اللفظ بما له من المعني أو نفس المعني، وأمّا الموضوع والمسلوب عنه فلا يكون إلا المعني المشكوك فيه.

لا يقال: ((1)) إنّ سلب المعني الحقيقي الواحد أو بعض المعاني الحقيقية أو اللفظ بما له من المعني الواحد أو الأ-كثر عن المعني المشكوك لا يدلّ علي عدم كونه المعني الحقيقي، لاحتمال الاشتراك. كما أنّ سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعني المشكوك لا ينهض دليلاً علي مجازيّته، أي لا حاجة إلي هذا الدليل؛ لأنّه مع العلم بجميع المعاني الحقيقية لا يبقى مجال للشكّ.

فإنّه يقال أولاً: إنّ ذلك يتمّ في سلب المعاني عنه بالمفهوم، ولكن السلب أعمّ من المفهوم أو المصداق، فتكون صحّته دليلاً علي المجازية.

وثانياً: المعني المسلوب ليس المعلوم كونه حقيقياً حتي يقال: مع هذا العلم لا يبقى مجال للشكّ، بل هو مفهوم ما للفظ في ارتكاز أهل المحاورة، فلا علم لنا بجميع المعاني الحقيقية قبل هذا السلب حتي يرد علينا الإشكال المذكور.

ومنها: الأطراد وعدمه

ولا يخفي أنّ المراد من علامة عدم الأطراد إن كان بملاحظة نوع العلائق المجازية، فلا ريب في عدم أطراده، وإن كان بملاحظة صنفها، فلا ريب في أطراده، ((2)) نعم بناء علي مختارنا في الفرق بين الحقيقة والمجاز - وأنّ اللفظ في كليهما يستعمل في معناه الموضوع له، إلا أنّه في المجاز يجعل المعني عين المعني الموضوع له (أو فرده ادّعاءً) -

ص: 41

1- والقائل هو المحقّق القمّي (رحمه الله) في قوانينه، ج 1، ص 18.

2- كما قال في القوانين (القمّي، ج 1، ص 28 - 29، مبحث الحقيقة والمجاز)؛ والكفاية (الخراساني، ج 1، ص 28 - 29).

تصحّ العلامة؛ إذ لا يطرد هذا الادّعاء ولا يستحسنه الذوق ولا يستملحه الطبع دائماً، مثلاً استعمال الأسد في الرجل الشجاع يستملح ويوافق الذوق في مقام حكاية رميه ودفعه العدو، ولا يستملح في مقام أكله أو غيره من أفعاله العادية، وهذا بخلاف استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، فإنّه مستحسن ومقبول لدى الذوق والطبع في جميع المقامات، فيحسن استعمال زيد مثلاً في معناه في مقام الإخبار عن عمله ومدحه وفي مقام الإخبار عن جسمه وكلّ فعل وحال من أفعاله وأحواله، وهذا المعني للاطراد يصحّ أن يكون من علائم الحقيقة وعكسه - عدم الاطراد - من علائم المجاز. (1)

ص: 42

1- وتفصيل ذلك يطلب من كتاب: الحجّة في الفقه (الحائري اليزدي، ج 1، ص 53 - 56).

إشارة

قد وقع الخلاف بينهم في أنّ المسمّي بأسماء العبادات مثل الصلاة والصوم والحجّ، هو ما كان مصاديقه خصوص الصحيح وما يترتّب عليه الأثر ويقع به الإمتثال، أو أعمّ منه وممّا يقع فاسداً ولا يتحقّق به الإمتثال؟

فلا يتوهم أنّ مرادهم من عنوان البحث - بأنّ ألفاظ العبادات هل هي أسامٍ لخصوص الصحيحة أو أعمّ منها - هو كون مفهوم الصحيح مأخوذاً في المعني والمسمّي أم لا؟ فإنّ عدم كون ذلك مأخوذاً في تلك الأسامي، معلوم مسلّم عند الجميع.

وقبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: المراد من الصّحة والفساد

إنّ المراد بالصّحة هو التماميّة، ويعبّر عنها في الفارسية بـ «درستي»؛ وعمّا يوصف بها بالصحيح والتام بالعربية، وبالفارسية بـ «درست». ومقابل الصّحة الفساد المعبّر عنه في الفارسية بـ «نادرستي»، كما أنّ مقابل الصحيح الفاسد المعبّر عنه في الفارسية بـ «نادرست».

وهذا التقابل لا يأتي في الأشياء بالنسبة إلى نفس ذواتها فلا يتّصف بالصّحة والفساد الموجود في الخارج، بل ولا المفاهيم بالنسبة إلى ذواتها، بل الاتّصاف بهما

يكون بالنسبة إلى غير ذواتها من العناوين الخارجة عنها، فيوصف الشيء بالصحة إذا كان مصداقاً لعنوان ما، وبالفساد إذا لم يكن كذلك.

وبالجمله التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة، (1) ولا يتصور في نفس الشيء وذاته بل لا بد أن يكون بين الشيء وعنوان من العناوين، فهو يتصف بالصحة إذا كان مصداقاً لهذا العنوان، ويتصف بالفساد إذا لم يكن مصداقاً له مع أن من شأنه أن يقع مصداقاً له.

وبالجمله: الصحة والفساد لا يأتيان مثلاً في أفعال الصلاة مثل الركوع والسجود والقيام بالنسبة إلى ذواتها، أي الحركة المحققة في الخارج، فهي لا تتصف بالفساد؛ لأن معني اتصافها بالفساد نفي ذاتها عن ذاتها وسلب الشيء عن نفسه، ولذا لا توصف بالصحة أيضاً؛ لأن ما لا يوصف بالفساد لا يوصف بالصحة، ولكن توصف هذه الحركة الخاصة بالصحة بالنسبة إلى عنوان الركوع أو السجود أو القيام، فإذا كانت مصداقاً بالنسبة إلى هذا العنوان تكون صحيحة، وإذا لم تكن مصداقاً له تكون فاسدة.

ومما ذكر يظهر أن الصحة والفساد وصفان إضافيان، ولذلك يمكن أن يكون شيء واحد صحيحاً بالنسبة إلى عنوان أو عناوين، وفساداً بالنسبة إلى عنوان أو عناوين أخرى.

التنبيه الثاني: تصوير الجامع

لا يخفي أنه لا بد من تصوير الجامع بين أفراد الصحيح علي القول به، وأفراد الأعم أيضاً علي القول به، إلا أنهم وقعوا لذلك في الإشكال. ولا ريب في عدم إمكان تصوير

ص: 44

1- قال في التعريفات باب الميم: «المتقابلان بالعدم والملكة أمران أحدهما وجودي والآخر عديمي ذلك الوجودي لا مطلقاً، بل من موضوع قابل له، كالبصر والعمي والجهل؛ فإن العمي عدم البصر عمّا من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عمّا من شأنه العلم». الجرجاني، التعريفات، ص 86.

جامع ذاتي علي القولين، لعدم تعقل الجامع الذاتي بين الأمور المتباينة بالذات. كيف ولا يعقل ذلك في خصوص ما هو المصداق للصلاة مثلاً، كصلاة الكامل المختار التامة الشرائط والأجزاء، فلا جامع ذاتي بين هذه الأجزاء والشرائط يختص بها دون غيرها؛ فما ظنك بالجامع الذاتي بين جميع مراتب الصلاة - قصراً وتاماً، ومضطراً ومختاراً - .

أمّا الجامع بين مثل أجزاء الصلاة وشرائطها وبين مراتبها وأفرادها فليس إلا ما يكون عرضياً، سواء كان المختار هو القول بالصحيح أو الأعمّ. فنقول: أمّا الجامع العرضي بين أفراد الصحيح، فقال في الكفاية: «لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّي بلفظ الصلاة مثلاً: بالناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما».(1) انتهى.

ويمكن الإيراد عليه:

أولاً: بأنّ الأثر الخاصّ المترتب علي أفراد الصلاة إذا كان مثل النهي عن الفحشاء أو كونها معراج المؤمن، لا يمكن أن يكون هو الجامع بين الأفراد والمسمّي بالصلاة، لأنّه لا يثبت به عدم ترتبه علي غيرها.

وثانياً: بأنّ الظاهر من قوله تعالي: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)،(2) أنّها حقيقة يكون النهي عن الفحشاء أثرها، ولو كان معني الصلاة هو الناهية عن الفحشاء يصير المعني: الناهية عن الفحشاء تنهي عن الفحشاء، وهو المصادرة علي المطلوب، وهذا لا يليق بالقرآن الكريم.

ص: 45

-
- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 36. ولا إشكال فيما أفاد؛ فإنّ ترتب أثرٍ واحدٍ علي أشياء متباينة متكرّرة، يدلّ علي وجود جامع عرضي واحدٍ بينها. [منه دام ظلّه العالي].
 - 2- العنكبوت، 45.

فالصحيح أن يقال بأن ما هو الجامع العرضي بين أفراد الصلاة هو ما لا يتحقق في ضمن غيرها مثل: غاية الخضوع وكمال العبودية والتوجه الخاص الذي يتحقق في ضمن أفرادها المختلفة الأجزاء والشرائط بحسب الحالات، حتي وإن لم نعلم به تفصيلاً إلا أننا نعلم بوجوده في الجملة، فإذا دلّ الدليل علي أن المسمي باسم الصلاة أو الصوم أو غيرهما هو الصحيح نأخذ به، ونقول بالقدر الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة أو الصوم الصحيح.

وقد يشكل: بأن الجامع الذي لم نتحصّ له بعنوان لا يمكن أن يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً. كما لا يمكن أن يكون أمراً بسيطاً؛ لأنه إما أن يكون مثل عنوان المطلوب، أو ملزوم المطلوب المساوي له، والأول مستلزم للدور لتوقّف تحقق هذا العنوان علي الطلب وتوقّف الطلب عليه. مضافاً إلي أنه جامع عامّ يشمل جميع أفراد العبادات. ومضافاً إلي أنّ ذلك مانع من إجراء البراءة في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ في المأمور به وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به وفي مثله لا مجال لها، كما حقّق في محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيهما.

وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً، فلا تجري البراءة معه.

وأجاب في الكفاية عن هذا الإشكال: «بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتّحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركّب مرّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما». (1)

ص: 46

وتوضيحه: أنّ مفهوم الصلاة ليس عنوان المطلوب ولا عناوين الأجزاء بذواتها، بل يكون عنواناً عرضياً صادقاً عليّ كلّ الأجزاء الأصلية تارة، وعليّ البعض أخرى، وعليّ أبدالها ثالثة، مع وجود جميع الشروط في الجملة تارة ومع عدمها أخرى، وهكذا في الموانع.

وهذا العنوان العرضي لمّا كان صادقاً عليّ الأجزاء بالفعل متّحداً معها في الخارج، كان وجوده عين وجودها، فكان بحسب الوجود مركّباً وإن كان بحسب المفهوم بسيطاً، فإذا شكّ في جزئية شيءٍ شكّ في نفس متعلّق الوجوب، فينحلّ العلم الإجمالي إليّ العلم التفصيلي بالوجوب والشكّ البدويّ فيه، فتجري البراءة العقلية عليّ مختاره، والعقلية أيضاً عليّ مختارنا تبعاً للقوم. وإنّما لا تجري البراءة فيما إذا كان البسيط المعلوم مسبباً عن المركّب، فإنّ وجوده غير صادق عليه.

ويمكن الإشكال بأنّه وإن شيدنا أركان القول بجريان البراءة العقلية عند الشكّ في الجزئية والشرطية ودفعنا ما أورده شيخنا (قدس سره)، لكن جريان البراءة فيما إذا كان المكلف به مفهوماً منتزعاً من جملة وجودات باعتبار الإضافة إليّ شيءٍ آخر إمّا بالعلية أو غيرها وشكّ في مدخلية وجود في انتزاع هذا المفهوم وتحقّق هذه الإضافة في نفس الأمر عند عدم هذا الوجود، في غاية الإشكال، وإن كان هذا المفهوم متّحداً معها حين ما يصدق، وصادق عليها حين يتحقّق، ألا تري أنّه إذا أمر الموليّ عبده بإزهاق روح حيوان وهو يتحقّق منه بجملة أمور شكّ في دخل واحد، فلم يوجد ولم يتحقّق الإزهاق لم يعدّ معذوراً وإن كان الإزهاق حين تحقّقه صادقاً عليّ نفس هذه الجملة، وهكذا عنوان التعظيم إذا تحقّق بجملة أمور صادق عليها وشكّ في دخل شيءٍ - جزءاً أو شرطاً-، وتام الكلام في محلّه. (1)

ص: 47

1- راجع: الحاشية عليّ كفاية الأصول للحجّتي البروجردي، ج 1، ص 77-79. أقول: مراده من تشييد أركان القول بجريان البراءة العقلية ما أفاده في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وأنّ الأمر إذا تعلّق بمركّب مثل الصلاة يتعلّق بأجزائه أيضاً (ضمنياً) بعين تعلّقه بالمركّب وينبسط الأمر عليّ أجزائه، بحيث يورّع عليّ كلّ جزءٍ من أجزائه، فيكون كلّ واحد من أجزائه مأموراً به وواجباً بالوجوب النفسي في ضمن كون جميعها مأموراً به، لإمكان تبعضه بالإضافة إليّ كلّ جزء والحكم بوجوب هذا وهذا وغيرهما من الأجزاء، كما يمكن أن يقال بتعلّق العلم بكون هذا الجزء مأموراً به وكون هذا مشكوك الوجوب، وعليّ ذلك يجوز إجراء البراءة في المشكوك وجوبه؛ للشكّ في تعلّق الأمر به ووقوعه تحت الأمر المنبسط عليّ الأجزاء. وعليّ هذا لا يكون المقام من أفراد العلم الإجمالي ومصاديقه حتي يقال بلزوم الاحتياط في أطرافه ونحتاج لإجراء البراءة في الأكثر بالالتزام بالإنحلال، بل تكون الشبهة بالإضافة إليّ الجزء المشكوك من الشبهات البدوية التي تكون المؤاخذه والعقاب عليها من العقاب بلا بيان. فإن قلت: سلّمنا أنّ الشبهة بالنسبة إليّ وقوع الأكثر تحت الأمر - المنبسط عليّ الأجزاء - شبهة بدوية تجري البراءة فيها، ولكن بسبب الشكّ في الزائد نشكّ في امتثال الأمر المتعلّق بالأقلّ، وأنّه هل يتحقّق بدون الإتيان بالزائد أم لا؟ فالعقل حاكم بوجوب الإتيان بالمأمور به عليّ وجه يقطع بحصول امتثال الأمر المتعلّق به، فلا بدّ إذن من الإتيان بالأكثر تحصيلاً لامتثال الأمر بالأقلّ. قلت: أوّلاً بناءً عليّ ما قلناه من بسط الأمر وتبعضه وتوزيعه عليّ الأجزاء ووجوب كلّ واحد منها بالوجوب الضمني، يحصل لنا القطع بامتنال مقدار من الأمر - المنبسط عليّ جميع الأجزاء - وهو الذي انبسط عليّ الأقلّ الذي تنجز بالعلم به، وأمّا الزائد عليه فليس بمتنجز لعدم العلم به، ويعبّر عنه بالفعل قبل التنجز. وبالجملة: ما يتنجز بالعلم به هو الأقلّ فقط، فيجب الإتيان به، ولا يكون العقاب عليّ تركه بلا بيان. وأمّا الزائد عليه فدخله في صحّته مشكوك فيه ومرفوع بالبراءة. والغرض من عدم حصول الامتنال بدون الإتيان بالأكثر إن كان عدم العلم بحصول الغرض، ففيه: أنّ الواجب علينا الإتيان بالمأمور به ولا يجب علينا تحصيل الغرض والعلم بحصوله. وإن كان المراد منه أنّ مقتضي قضية إرتباطية الأجزاء عدم العلم بإتيان المأمور به الأقلّ من غير إتيانه بالأكثر وإن كان وقوعه تحت الأمر مشكوكاً فيه، ففيه: أنّ معني الإرتباطية: دخل كلّ جزء من أجزاء المركّب في تحصيل المركّب وتحقّقه، بحيث إذا لم يأت المكلف بواحد من الأجزاء

لم يأت بالمركب ولا يترتب عليه أثره؛ وليس معناه كون الجزء السابق مشروطاً بالجزء اللاحق. فالجزء المعلوم وجوبه بالوجوب الضمني يجب امتثاله ككل واحد من سائر الأجزاء، ومقتضي العبودية وكون العبد في مقام امتثال الأمر المولي الإتيان به، سواء كان ما يأتي به بالوجوب الضمني (وامتثالاً للأمر الضمني المتعلق به) تمام المركب المأمور به أو بعضه. نعم، إن كان بعضه ولم يأت بالبعض الآخر لعدم تنجزه - حيث لم يتعلّق به - لا - يترتب عليه إلا ثواب الإتيان، كمن علم بوجوب أمر وأتى به ثم انكشف خلافه، بل في المقام لا ينكشف الخلاف، فإن البعض الذي تعلّق به العلم مأمور به مطلقاً وإن لم يتعلّق علمه بغيره. وبالجملة: مقتضي وجوب البعض المعلوم وقوعه تحت الأمر بالوجوب الضمني، وجوب الإتيان به. ومقتضي كون البعض الآخر مشكوك الوجوب بالوجوب الضمني، عدم وجوبه. فالمعلوم وجوبه واجب ضمني صالح لأن يلحق به المشكوك وجوبه إن كان في الواقع واجباً، ولكن لا يجب الإتيان به لأنه مشكوك في وجوبه. إن قلت: فعلي هذا، إذا لم يكن المعلوم وجوبه تمام المركب وتركه المكلف لم يكن عاصياً وكان تاركاً للامتثال. قلت: أمّا عدم العصيان فيمكن أن نقول به، لكونه معذوراً لجهله بجميع أجزاء المركب. وأمّا ترك الامتثال فيمكن التسليم أيضاً، لأنّ الجزء المعلوم وجوبه كان مأموراً به، لعدم انكشاف الخلاف فيه، بل لا نستبعد القول بتحقيق العصيان أيضاً. واعلم: أنّ ما ذكر في هذا المقام لا نسند به هذا التفصيل إلي السيّد الأستاذ (قدس سره)، وإنّما هو استفادة ذهني القاصر ممّا أفاده عنه المقرّر المذكور، والله أعلم بالصواب. ولا يخفي عليك: أنّ الأمر علي هذا المبني و تبعض الوجوب و الأمر علي القول بالبراءة النقلية في كمال السهولة؛ فإنّ مقتضي الجمع بين حديث الرفع و الدليل الدالّ علي الوجوب الضمني المتعلّق بالجزء المشكوك كون البقية هو مصداق الصلاة. و يأتي بعض الكلام في ذلك في مبحث الإجزاء، إن شاء الله تعالي، والله هو الهادي. [منه دام ظلّه العالي].

هذا كله في تصوير القدر الجامع علي القول بالصحيح. وأما علي القول بالأعم فقد ذكر لتصويره في الكفاية وجوهاً:

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمي. (1)

وأجاب عنه أولاً: بأن التسمية بها لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان.

وثانياً: بعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمي.

وثالثاً: بلزوم أن يكون الإستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في

الكل، لا من باب إطلاق الكلّي علي الفرد، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

ص: 49

1- راجع: القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 44.

ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمي، وعدم صدقه عن عدمه.

وأجاب عنه أولاً: بما أورد علي الأول أخيراً.

وثانياً: بأنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمي، فيكون شيء واحد داخلياً فيه تارةً وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره وذلك عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

أقول: إن مراد القائل بهذا الوجه إن كان مفهوم الأجزاء أو مفهوم معظم الأجزاء أو مفهوم أجزاء المطلوب بأمر «أقيموا الصلاة» أو الصحيح من الصلاة، فلا تتحصّل هذه المفاهيم إلا بتحصيل مفهوم الصلاة، فإذا كان تحصيل مفهوم الصلاة متوقفاً علي تحصيل هذه المفاهيم يدور.

وإن كان مراده مصداق معظم الأجزاء، فمصاديقه كثيرة فلا بد من تعدد الوضع أو الوضع لواحدٍ منها، وهو غير الجامع بين الأفراد.

ثالثها: أن يكون وضع الصلاة كوضع الأعلام الشخصية، فكما لا يضرب في التسمية فيها تبادل الحالات من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادتها، كذلك في الصلاة وسائر العبادات لا يضرب بالتسمية اختلاف أفرادها حسب تبادل الحالات.

والجواب عنه: بالفرق بين ما نحن فيه وبين الأعلام الشخصية، فإن تلك الأعلام موضوعة للأشخاص، مثلاً لفظ «زيد» موضوع لابن عمرو، والموضوع له ليس جسم زيد وبدنه المركب حتي يكون اختلافه بحسب الزيادة والنقيصة موجباً لاختلاف معناه، بل الموضوع له يكون أمراً واحداً، وهو ابن عمرو الذي هو فردٌ معيّن للإنسان، وهو محفوظ في جميع الحالات الطارئة عليه، وهذا بخلاف الحقائق المركبة، فإن كلّ فردٍ منها موجودٌ بوجودٍ خاصّ تصدق عليه الحقيقة التي هو تحتها، وهي الجامعة بين أفرادها.

وبعبارة أخرى: الموضوع له فيما يكون هو الجامع للأفراد كلّي ينطبق علي أفراده لا تصوير له علي القول بالأعمّ، بخلاف ما هو الموضوع له في الأعلام الشخصية، فإنّها موضوعة لها، وتشخص كل فردٍ منها بوجوده الخاصّ الباقي ما بقي وجوده.

بل يمكن أن يقال: إنّ الأعلام الشخصية أيضاً وضعها كأسماء الأنواع، فهي أيضاً موضوعة للشخص الإنساني الذي ينطبق عليه إذا كان واحداً لجميع الأعضاء والأجزاء، وكذا إذا كان فاقداً لبعضها، لكن ذلك لا يكون مصححاً لتصوير الجامع علي القول بالأعمّ، بل يؤيد ما ذكرناه في تصويره علي القول بالصحيح، لأنّ تصويره علي القول بالأعمّ يحتاج إلي جزء خارجي للعبادة يكون باقياً مع انتفاء غيره ممّا له دخل في صحتها - جزءاً أو شرطاً -، فتدبر.

رابعها: ما ذكره أيضاً في الكفاية وردّ عليه. (1)

ويرد عليه مضافاً إلي ما أورده شيخنا الأستاذ (قدس سره): أنّ استعمال اللفظ الذي وضع للصحيح في ما وضع له وإرادة الفاسد منه وغير ما هو الموضوع له منه بدعوي كون

ص: 51

1- قال في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 40-41): «رابعها: إنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، إلّا أنّ العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ علي الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة - علي ما ذهب إليه السكّاكي في الاستعارة - بل يمكن دعوي صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلي الكثرة والشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة، حيث يصحّ إطلاقها علي الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهمّ أثراً تنزيلاً أو حقيقة. وفيه: أنّه إنّما يتمّ ذلك في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركّبات الخارجية ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركّباً خاصّاً، ولا يكاد يتمّ في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة، فاسداً بحسب حالة أخرى، كما لا يخفي، فتأمل جيّداً». يستفاد هذا الوجه لتصوير الجامع من كلمات المحقّق القميّ في القوانين (ج 1، ص 59). وانظر كلام السكّاكي في مفتاح العلوم (ص 56، الفصل الثالث في الاستعارة).

الفاسد هو هو أو فرداً منه، لا يجعل الموضوع له الأعمّ وحقيقة فيه ولا يحدث بذلك جامعاً بين الصحيح والفاسد. غاية الأمر لو استعمل اللفظ في الفاسد وفي غير الموضوع له حتى صار حقيقةً فيه، يصير اللفظ به مشتركاً لفظياً بين المعنيين اللذين لا جامع بينهما.

نعم، يمكن تصوير الجامع بين أفراد الفاسد بأنه ما لا يترتب عليه أثر الصحيح.

خامسها: أيضاً ما ذكره في الكفاية وأجاب عنه. (1)

أقول: إنّ الكميّة في أسامي المقادير والأوزان ملحوظة في معاني ألفاظها، لكن يمكن أن لا تكون ملحوظة علي نحو لا تشمل الأقلّ منه أو الأكثر بما يتسامح العرف فيه، بل كانت ملحوظة كذلك أي علي نحوٍ تشمل الأقلّ منه أو الأكثر في الجملة؛ وليس الأمر كذلك في العبادات، إذ ليست الكميّات المتّصلة أو المنفصلة مأخوذةً فيها حتى يقال بوضع الألفاظ لها، ولا ينافي ذلك أن يعرضها العدد ببعض الاعتبار.

التنبيه الثالث: ثمرة النزاع

ذكروا (2) أنّ ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمّي هو: الرجوع إلي البراءة علي الأعمّ، وإلي الاشتغال علي الصحيح، وذلك بناءً علي التفصيل في مسألة البراءة

ص: 52

1- قال في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 41-42): «خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال والحقة والوزنة، إلي غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً إلاّ أنّه لم يضع له بخصوصه بل بخصوصه بل لأعمّ منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه وإن خصّ به أولاً بالاستعمال كثيراً فيهما، بعناية أنّهما منه، قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً. وفيه: أنّ الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادةً ونقصاً، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ، فتدبر جيداً». وانظر الوجه في بدائع الأفكار (الرشدي، ص 139)، بعنوان الوجه الرابع. وقال المحقّق الرشدي فيه: «وهو أحسن الوجوه سلامة عن الإشكالات».

2- القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 40؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 113؛ الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 9؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 43 - 44.

والاشتغال بين ما إذا كان منشأ الشك - في مدخلية شيء من الجزء أو الشرط في المأمور به - إجمال النص، فالمرجع الاحتياط، أو عدم النص، فالمرجع البراءة، وذلك لأنه إذا حصل الشك في دخل شيء في المأمور به فعلي القول بالصحيح يكون الشك في المسمي، فيصير الخطاب مجملاً، وعلي القول بالأعم يكون الشك في الزائد علي المسمي لا لإجمال الخطاب، بل لفقد النص الدال علي اعتبار المشكوك فيه.

وأما لو قلنا بعدم الفرق - في إجراء البراءة في الشك في الجزئية والشرطية - بين إجمال النص وفقده، فلا يكون ذلك ثمرة للنزاع، لأن البراءة تكون هي المرجع علي كلا القولين.

والصحيح أنه لا - وجه للرجوع إلي الأصل في صورة وجود الدليل مثل الإطلاق أو العموم، وهنا - علي القول بالأعم - المرجع هو إطلاق الدليل وصدق الصلاة علي الفاقد للمشكوك جزئته فيه أو شرطيته له، فإنه أحد أفراد المأمور به ومصاديقه. نعم، هذا يكون بعد توفر شرائط التمسك بالإطلاق؛ وأما علي القول بالصحيح فلا مجال للتمسك بالإطلاق، ولا بد من الرجوع إلي الاحتياط. اللهم إلا أن نقول برجوع ذلك إلي الشك في الزائد ببيان أسلفناه في طي تصوير الوجوب الضمني للأجزاء.

فتلخص ممّا ذكر: عدم الثمرة للنزاع في الصحيح والأعم بالقول بإجراء البراءة أو التمسك بالإطلاق علي القول بالأعم، والرجوع إلي الاحتياط علي القول بالصحيح، وذلك لما قد ظهر لك من جريان البراءة علي القول بالصحيح أيضاً.

المختار في المسألة: (1) والحقّ الذي يؤدي إليه النظر في بيان المختار هو: أنّ ألفاظ العبادات كلّها مستعملة في لسان الشرع فيما هو الموضوع له من أول الأمر في العصور الجاهلية وما قبلها بل من بدو تكوّن الإنسان، كما تدلّ عليه الآيات والأخبار علي أنّ هذه الماهيات

ص: 53

1- ربما يظهر ممّا أفاده زميلنا الفقيه الفاضل الحائري (رحمه الله)، وغيره في تقريراته لبحث سيّدنا الأستاذ (قدس سره) أنّه اختار في آخر البحث القول بالأعم. [منه دام ظلّه العالی].

العبادية ليست من مخترعات الشريعة الإسلامية، بل هي مرسومةٌ ومعمولٌ بها بين أبناء نوع الإنسان من أوائل التاريخ بل من قبل التاريخ، (1) إلا أنها تختلف صورها باختلاف الأدوار والأكوار.

والخصوصيات المجعولة المستحدثة في زمن الإسلام إنما هي الخصوصيات الفردية المذكورة في لسان الشارع لا ترتبط بالوضع أو الاستعمال المجازي، بل هي مستفادة بالقرينة من باب تعدد الدال والمدلول، كما بني عليه الباقلاني. (2)

وهذا الذي قلناه ثابت في تمام الماهيات العبادية من الصوم والصلاة والحجّ والزكاة وغيرها من العبادات، ولذلك قد أنكرنا الحقائق الشرعية أو التشريعية. فالموضوع له هو الحقيقة التي وضعت لها هذه الألفاظ من أول الأمر، ومعلوم أنّ معانيها أعمّ من الأفراد الموجودة في العصور الجاهلية أو الأفراد الصحيحة التي أمر بها الشارع، وهذا يكفي في إثبات القول بالأعمّ، فلا نحتاج في إثبات الأعمّ إلي غير ما أسلفناه في الحقيقة الشرعية. (3)

ونتيجة ذلك: أنّ المرجع فيما شكّ في جزئيته أو شرطيته في العبادات هو أصالة البراءة؛ لأنّ الشكّ فيه شكّ في وجود الدليل علي دخل المشكوك فيه في المأمور به - شرطاً أو شرطاً - . وأما الإطلاقات فليست في مقام بيان ما هو من مصاديق الصلاة مثلاً في شرع الإسلام حتي يتمسك بها، وإنما هي تشير إلي المعني المركوز في الأذهان - بحسب العرف واللغة - الصادق علي أفراده المختلفة حسب المقرّر في الشرائع السابقة وحسب ما يقرّر أو قرّر ويّين في شرعنا الخالد. إذن فليس هنا إلا البراءة عمّا نشك في دخله في الصلاة وغيرها، والله هو العالم.

ص: 54

1- الظاهر أنّ مثل هذا التعبير ليس من السيّد الأستاذ كما لا يخفي. [منه دام ظلّه العالي].

2- راجع: شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 51-52.

3- الحائري اليزدي، الحجّة في الفقه، ج 1، ص 68-69.

ثم إنه قد استدللّ للقائل بالصحيح بوجهه: (1)

منها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار، للصلاة مثلاً، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الصلاة عمود الدين»، (2) أو «الصوم جنة من النار»، (3) فإنّ هذه الخواص لا تترتب إلا علي الصحيح منها.

وكذا: ما يدلّ من الأخبار علي نفي ماهيتها وحقيقتها لفقد بعض شرائطها أو أجزائها، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، (4) ولو كان الموضوع له هو الأعم لا يصحّ نفي الحقيقة لمجرد ذلك.

وفيه: (5) أنّ التمسك بمثل أصالة العموم أو أصالة الحقيقة إنّما يصحّ إذا كان الشكّ واقعاً في مراد المتكلم، وأنّه أراد العموم أو أراد الحقيقة أم لا؟ أمّا إذا شككنا في كيفية إرادته مع العلم بمراده فلا يتمسك بالأصول اللفظية؛ وفي المقام نعلم أنّ مراده (عَلَيْهِ السَّلَامُ)

ص: 55

1- انظر الوجوه في هداية المسترشدين (الأصفهاني، ص 101-105؛ الفصول الغروية (الأصفهاني، ص 46-47)؛ القوانين (القمي، ج 1، ص 44)؛ الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 43-46).

2- البرقي، المحاسن، كتاب ثواب الأعمال، ج 1، ص 44، ب 44، ح 60؛ المغربي، دعائم الاسلام، ج 1، ص 133، ذكر الرغائب في الصلاة و...؛ الشعيري، جامع الأخبار، ص 85؛ الكليني، الكافي، ج 3، ص 99؛ باب النفساء من كتاب الحيض، ح 4؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 1، ص 322، ح 55؛ الحرّ العاملي، الوسائل الشيعية، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ج 4، ص 34-35، ب 8، ح 13؛ ج 4، ص 27، ب 6، ح 12.

3- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 74 - 75، باب فضل الصيام، ح 2 و 6؛ الكليني، الكافي، ج 4، ص 62، باب ما جاء في فضل الصوم والصائم، ح 1؛ البرقي، المحاسن، باب الشرائع، ح 430، ج 1، ص 286 - 287؛ ح 434، ج 1، ص 289؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعية، أبواب الصوم المندوب، ج 10، ص 395، ب 1، ح 1.

4- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 1، ص 196، ح 2؛ ج 2، ص 218، ح 13؛ المحدث النوري، مستدرك الوسائل، أبواب القراءة، ج 4، ص 158، ب 1، ح 5.

5- انظر الإشكال من صاحب الكفاية في حاشيته علي الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 46).

من الصلاة التي هي عمود الدين الصلاة الصحيحة، وتردد في كيفية الاستعمال المذكور فهل هو حقيقي أو مجازي؟ فإذا قال المولي: أكرم العلماء وقال: لا تكرم زيدا، يدور الأمر بين كون خروج زيد عن تحت عنوان «العلماء» العام، تخصيصاً أو تخصّصاً، بعدم وجوب إكرام زيد لا يصحّ التمسك بأصالة العموم لإثبات خروج زيد عن تحت العام بالتخصيص، كما لا يجوز التمسك بأصالة العموم إذا شككنا في كون زيد أو عمرو عالماً، لكونه من التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقيه.

وهكذا نقول في مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، فتدبر.

ثم إنه قد استدلل للأعمى بوجهه: (1)

منها: صحّة تعلق النذر بترك الصلاة في المكان المكروه فيه الصلاة كالحمام لمرجوحيتها، فلو كان ما وضع له لفظ «الصلاة» خصوص الصحيح، يكون متعلق النذر هو ترك الصلاة الصحيحة، وهي بعد تعلق النذر بتركها لا يمكن أن تقع صحيحة، فلا موقع لتركها في المكان المنذور تركها فيه وفاءً بالنذر بل مطلقاً، لانتفاء متعلق الترك المنذور لوقوعه فاسداً لا صحيحاً، فلا يتحقّق به الحنث، وما يتحقّق به الحنث لا يمكن تحقّقه لحرمة ولوقوع الحنث المحرم به، فيلزم من تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة عدم ما يمكن أن يكون صحيحاً حتي يتعلّق الترك المنذور به، فيلزم من وجوده عدمه.

وفيه: أنّ هذا الإشكال يأتي علي القول بالأعم أيضاً، لأنّ متعلق النذر إن كان فعلاً من الأفعال يجب أن يكون راجحاً، وإن كان ترك فعل من الأفعال يجب أن يكون ذاك الفعل مرجوحاً، وما هو المرجوح في المكان المكروه فيه الصلاة كالحمام هو الصلاة

ص: 56

1- انظر الوجوه في القوانين (القمي، ج 1، ص 44)؛ الفصول الغروية (الأصفهاني، ص 48)؛ مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص 16)؛ كفاية الأصول (الخراساني، ج 1، ص 46-49).

الصحيحة سواء كان الموضوع له الصحيح أو أعم. ولا يصح أن يكون متعلق النذر ترك الصلاة الفاسدة أو أعم منها، لما ذكرنا من اشتراط كون الفعل الذي تعلق النذر بتركه مرجوحاً، إذن فلا فرق في تأتي الإشكال بين القولين.

والجواب عن أصل الإشكال: عدم صحّة النذر في المقام بأن يقال: إن المصحح للنذر - إذا تعلق بترك فعل - إنما هو مرجوحيته ذاتاً لا بالإضافة إلي سائر أفراده العرضية، كالصلاة في الحمام، فإنها مرجوحة بالنسبة إلي الصلاة في البيت أو في المسجد لا بملاحظة ذاتها بل بملاحظة كون غيرها أفضل وأكثر ثواباً منها، فلا يتعلّق بتركها النذر بل يتعلّق بفعالها النذر، إلا أن يرجع النذر في الأول إلي إتيان الصلاة في البيت أو في المسجد، فلا يجوز إتيانها في الحمام لوقوعها عصياناً للأمر بإيقاعها في المسجد، وفي الثاني يرجع إلي ترك الصلاة في المسجد وفي البيت، فتدبر. (1)

هنا مطالب

الأول: هل يجري النزاع المذكور في العبادات، في المعاملات أيضاً أو لا؟

ذهب المحقق الخراساني إلي التفصيل بين القول بكون أسامي المعاملات موضوعة للمسببات، فقال: لا مجال للنزاع في كونها للصحيحة أو للأعم؛ لعدم اتصافها بهما، وبين كونها موضوعة للأسباب. (2) فلم يمانع من جريانه.

وتوضيحه: أن لكل قسم من المعاملات معني إعتبارياً ليس له وجود إلا في عالم الاعتبار، فلا وجود له حقيقياً سوي منشأ النزاع هذا الاعتبار الذي هو كالعلة بالنسبة إليه، فإذا تحقّق ذلك المنشأ وجد هذا العنوان الاعتباري في عالم الاعتبار، وإذا اختلّت بعض شرائطه فلا يتحقّق.

ص: 57

1- راجع: الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 48-49.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 49.

وبعبارة أُخري: أمر هذا الأمر الاعتباري دائرٌ بين الوجود والعدم، ووجوده يدور مدار وجود علته، فلا يتّصف بالصحة تارةً وبالفساد أُخري، بل يتّصف بالوجود أو بالعدم. وعليه فإن كانت الأسماء موضوعة لهذا المعنى الاعتباري - المسبّب - فلا مجال للنزاع.

أمّا إذا كانت تلك الأسماء موضوعة للأسباب (وإن شئت قلت: مستعملة في الأسباب) فيمكن وقوع النزاع فيها، ويقال: إن عنواناً، مثل البيع، هل هو موضوع للعقد الجامع لشرائط التأثير في ملكية الثمن والمثمن للمشتري والبائع، أو موضوع لأعمّ منه ومن غير المؤثّر؟

ولا يبعد دعوي كونه موضوعاً لما هو الصحيح والمؤثّر.

هذا بيان لما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره)، لكنّه تفصيل لا يخلو عن الإشكال، وذلك لأنّ أسامي المعاملات، مثل البيع والإجارة، إنّما تكون موضوعة لماهياتها من غير تحيّيها بحيثية الوجود والعدم، فالماهيات وإن كانت تارة موجودة في الخارج وأخري غير موجودة، لكنّ الموضوع له هو نفس ماهية الملكية ونفس ماهية (علقة) الزوجية وغيرهما، فلا يصحّ التفصيل المذكور.

والدليل علي ذلك صحة إطلاق المعدوم عليها، فيقال: البيع معدوم، ولو كان البيع موضوعاً للمسبب الموجود والماهية الموجودة، يلزم التناقض بحمل المعدوم عليه. وكذلك يقال: البيع موجود، فلو كان معناه الماهية الموجودة يكون معناه: الّذي هو موجود موجود. فما ذكره (قدس سره) وجهاً للتفصيل غير وجيه، لأنّ السببية والمسببية من لوازم الوجود لا الماهية، وقد عرفت أنّ أسامي المعاملات موضوعة للمعاني المعرّاة عن الوجود، أي الماهيات.

نعم، الألفاظ المشتقة من هذه الأسماء، كلفظ «باع» و«بيع» و«بع» الموضوعات للإخبار والأمر، تدلّ علي وجود مصاديقها أو طلب إيجادها.

وعلي هذا، فالحقّ عدم تأتّي الخلاف في أسماء المعاملات مطلقاً من غير تفصيل بين الأسباب والمسبّبات.

الأمر الثاني: أفاد في الكفاية: (1) كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها، بناءً عليّ تعلق الأحكام بالأفراد، كما توهم في ألفاظ العبادات.

لأنّ إطلاقها - لو كان في مقام البيان - يشمل كلّ ما هو فردٌ لها عند العرف، فلو كان يعتبر في البيع مثلاً شيئاً زائداً عليّ ما هو المعتبر عند العرف لكان عليّ الموليّ أن يبيّنه. نعم، لو شكّ في اعتبار أمرٍ فيه عند العرف لا يصحّ التمسك بالإطلاق، كما أنّه لا يتمسك بالإطلاق إلاّ مع وجود ما يسمّونه بمقدّمات الحكمة التي هي عند صاحب الكفاية الأمور الثلاثة المذكورة في محلّها. (2)

وأما بناءً عليّ تعلق الأحكام بالطبائع، كما هو الحقّ، فيشكل التمسك بالإطلاق لإثبات عدم مدخلية المشكوك دخله؛ لأنّ الشكّ في اعتبار شيءٍ، في فردية عقدٍ معيّنٍ لطبيعة البيع مثلاً، شكّ في كونه مصداقاً لتلك الطبيعة، والتمسك بالإطلاق لإثبات ذلك تمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيه.

نعم، إذا رجع ذلك إليّ الشكّ في دخل جهة زائدة عليّ نفس الطبيعة صحّ التمسك بالإطلاق لنفيها.

وربما يقال: إنّ الطبيعة إذا كانت معلومة عند العرف، لا يكون الشكّ في فردية شيءٍ لها إلاّ بالشكّ في مدخلية حيثية زائدة عليّ ما هي حيثيتها عند العرف، فيتمسك لعدم دخلها بالإطلاق، فتأمل. (3)

ص: 59

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 50.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 384.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية عليّ كفاية الأصول، ج 1، ص 101.

الأمر الثالث: في تحقيق معني الجزء، والشرط، والفرق بينهما، فنقول: إن دخل شيء في تحقق الأمر به إما يكون بتركب الأمر به منه ومن غيره، ويكون ممّا به قوام ذاته وماهيته كالركوع والسجود وغيرهما من أجزاء الصلاة، فهذا جزؤه وما به قوام ماهيته وحقيقته؛ وإما يكون شيئاً خارجاً عن حقيقة الأمر به وما يتركب منه، لكن له دخل في تحقّقه أو تحقّق أجزائه، فهو من مقدّماته ويسمّي شرطه، كمقدّمات الصلاة، مثل الطهارة وغيرها ممّا تتوقّف الصلاة عليه وتكون مشروطة بوجوده قبلها أو بعدها أو حين أدائها.

فالأمر الوجودي الذي يكون مع غيره تكويناً أو تشريعاً - ويعدّ بالاعتبار شيئاً واحداً - هو جزء ذلك الشيء؛ والأمر الوجودي الذي يكون وجود الأمر به وتحقّقه متوقّفاً علي وجوده - قبله أو بعده أو مقارناً له - هو شرط الأمر به.

وبعبارة أخرى: يكون الأمر به مقيّداً بذلك الشيء ولا يتحقّق بدونه، بنحو يكون التقيّد داخلًا في الأمر به، والقيّد كالطهارة بالنسبة إلي الصلاة خارجاً عنه. وهذا معني كون الطهارة من شرائط الصلاة.

وأما ما يستفاد من الكفاية (1) من دخل شيءٍ عدمي في الأمر به واعتباره شرطاً أو شرطاً، ففيه: أنّ عدم لا يؤثّر ولا يوصف بالتأثير والتأثير. وعدّهم «عدم المانع» من أجزاء العلة التامة، يكون من المسامحة في التعبير، والمراد: أنّ وجود المانع، كالتقهة، يكون مخللاً، لا أنّ عدمه مؤثّر في وجود الأمر به - شرطاً أو شرطاً - .

وبالجملة: الأمر به ليس إلا المشروط والمقيّد بقيّد كذاي وجودي الذي يكون لوجود القيد دخل في وجوده لتقيّد وجوده به، وأما عدم المانع فلا يؤثّر في وجوده. نعم،

ص: 60

وجوده يكون في ظرف عدم مانعه، لا أنّ عدم مانعه يكون مقدّمة لوجوده. ومعني اعتبار عدم المانع: وجوب إزالة المانع، وفرق بين كون وجود شيءٍ مانعاً عن وجود آخر، وبين كون عدمه شرطاً لوجوده، وما لا يعقل تصوّره هو الثاني. وكيف كان، فالمعاني معلومة خارجاً سواء كانت التعابير عنها مطابقةً للإصطلاح، أو مخالفةً له.

ص: 61

إشارة

وقبل الخوض والكلام فيه، ينبغي بيان مقدمات:

الأولي: معني المشتق المتنازع فيه

مبحث هنا: في بيان معني المشتق الذي يمكن أن يقع فيه النزاع، وبيان الفرق بينه وبين ما لا يمكن أن يقع النزاع فيه؛ فنقول: إن المفاهيم المنتزعة علي أقسام:

منها: ما يكون منتزعا من مقام الذات مع الإغماض عن اللواحق الخارجة عنها، بحيث إذا فرضت الذات بما هي هي مجردة عن كل قيد، ينطبق عليها هذا المفهوم، وتكون الذات مصداقا له حين فرض خلوها عن جميع اللواحق.

والوجه في ذلك: أن المفهوم لا ينتزع إلا من مرتبة الذات، فلا بد وأن يكون في مرتبة الذات منطبقاً عليها بلا تأخر عنها ولا تقدم عليها، ويقال لهذا: الذاتي.

ومنها: ما ينتزع من المرتبة المتأخرة عن الذات وهو: ما يسمونه في المنطق «بالعرض» أي ما يكون خارجاً عن الذات. وينقسم إلي قسمين: اللازم، والمفارق.

فالعوارض اللازمة لا تفارق الذات مادامت الذات موجودة وباقية.

والعوارض المفارقة تجري علي الذات تارة ولا تجري عليها تارة أخرى، كالضحك والقيام والقعود وغيرها.

ولا يخفي عليك: أنّ النزاع في مسألة المشتقّ إنّما يكون في هذا القسم الأخير. والظاهر كون أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وصيغ المبالغة من هذا القبيل. (1)

الثانية: حيثة الصدق ومناط الحمل

لابدّ في المفاهيم المفارقة الصادقة علي الذات من وجود حيثة الصدق ومناط صحّة حمل المفهوم عليها حتي يكون صدق مفهوم علي ذاتٍ دون غيرها نتيجة لوجود تلك الحيثة فيها دون غيرها، فمفهوم الضارب أو الشارب مثلاً لا يصدق علي زيد إلا إذا كانت له خصوصية يصدق عليه بملاحظة تلك الخصوصية أنّه ضارب أو شارب، وهي: خصوصية صدور الضرب عنه مثلاً، فلا يصدق عليه الضارب قبل وجود تلك الخصوصية وإلا فلو لم تلاحظ هذه الحيثة في حمل المفاهيم المفارقة علي الذوات، فلازم ذلك الترجيح بلا مرجح حين حملها علي الذوات في وقت دون الآخر، وحين حمل أحد المفاهيم علي إحدي الذوات دون غيرها. فلو فرض عدم تحقّق هذا الملاك في مورد، كما إذا لم يتلبس زيد بالنصر مثلاً في جميع الأزمنة، لا يصدق عليه مفهوم الناصر، وإلا يلزم من صدقه الترجيح بلا مرجح، أو صدق كلّ عنوان علي كلّ شيء.

الثالثة: أقسام المشتقات

المفاهيم الصادقة علي الذوات - التي فيها ملاك الحمل ومناط الصدق - تنقسم إلي قسمين:

قسم: يكون بإزائه في الخارج شيء، وقسم: لا يكون بإزائه في الخارج شيء، كالرقية والأبوة والبنوة وغيرها من الأمور الاعتبارية التي تنتزع ممّا يكون وعاءه عالم العين

ص: 64

1- وهي الغالب، ولا يختصّ محلّ النزاع بها، كما زعمه صاحب الفصول في فصوله (الأصفهاني، ص 60).

والخارج، لما فيه حالة أو هيئة أو نسبة له مع غيره، فلا يكون بإزاء هذا القسم من المفاهيم في عالم الخارج شيء غير وجود منشأ إنتزاعه.

وهذه المفاهيم أيضاً علي قسمين:

قسم: يكفي فيه تلبس الذات بالمبدأ آنأماً ومجرد حدوث المبدأ في الذات لاعتباره وإنتزاعه، كالأبوة والبنوة، ولا يحتاج صدق المفهوم علي الذات - في هذا القسم - إلي بقاء المبدأ وما هو ملاك الحمل وحيثية الصدق؛ إذ بمجرد حدوث الإبن ينتزع معني الأبوة والبنوة، فيصح حمل مفهوم الأبوة علي الأب ولو كان ذلك بعد موت الإبن، وبالعكس.

وقسم: لا يكفي فيه مجرد الحدوث، بل يكون الانتزاع والاعتبار دائراً مدار بقاء المبدأ، فبقاء صدق المفهوم منوط ببقاء المنتزع منه لا مجرد حدوثه، كانتزاع الفوقية والتحتية من شيئين إذا كان أحدهما أعلي من الآخر.

الرابعة: المراد بالحال

المراد بالحال في عنوان المسألة، (1) ليس الحال المذكور في الفعل - الذي هو أحد الأزمنة الثلاثة - فلا ينبغي توهم كون النزاع في أنّ مفهوم المشتقّ مقيد بزمان الحال أو أنّه أعمّ من ذلك، بل مرادهم بالحال حال النسبة والجري.

نعم، حيث إنّ النسبة واقعة في زمان تكون زمانية لا محالة، فمفهوم المشتقّ كما لا يكون مقيداً بمكان لا يكون مقيداً بزمان أيضاً؛ فالمكان والزمان بالنسبة إلي مفهوم المشتقّ علي حدّ سواء.

ص: 65

1- وهو: «هل المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمّه وما انقضي عنه؟».

إشارة

المراد بالأعم ليس الأعم المذكور في المنطق الذي هو في مقابل الأخص ويكون أكثر أفراداً من الأخص، كالحيوان في قبال الإنسان، بل المراد منه هنا أطولية زمان صدق المفهوم علي المصدق، فالمصدق علي كلا القولين واحدٌ إلا أنه علي القول بالأخص يكون عمره أقصر من المصدق الذي يفرض علي القول بالأعم.

وبعبارة أخرى: زمان صدق المفهوم علي الذات يكون أطول علي القول بالأعم من زمان صدقه علي القول بالأخص.

محل النزاع في المشتق

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم: أنّ محلّ النزاع في المشتق، وما به يرجع روح الاختلاف في المقام، هو: أنّ المشتقات الجارية علي الذوات هل تكون حقيقة في المتلبّسة بالمبادئ في الحال، أو فيما يعمّها وما انقضت عنها؟ بعد الاتّفاق علي مجازيتها فيما إذا استعملت وأريد بها من يتلبّس بالمبدأ في الاستقبال.

وبعبارة أخرى: هل الضارب والشارب وأمثالهما من الأعراض المفارقة تصدق علي من كان متلبّساً بالضرب أو الشرب في حال النسبة وجري المفهوم علي الذات، أو تصدق علي من تلبّس بالمبدأ ولو لم يكن في حال النسبة والجري متلبّساً بالمبدأ؟ بمعنى أنّ من انقضي عنه المبدأ يكون باقياً علي مصداقيته للضارب والشارب ببقاء ذاته، لا أنّه في حال التلبّس يكون مصداقاً لهما وفي حال الإنقضاء لا يكون كذلك.

والحاصل: أنّ حقيقة النزاع راجعة إلي أنّ هذا الفرد الذي صدق عليه مفهوم في زمان ما، من جهة تلبّسه بالمبدأ في ذلك الزمان، هل يكون باقياً علي حاله ومصداقيته لذلك المفهوم بعد انقضاء المبدأ أم لا؟

لا يخفي عليك: أنّ النزاع في المقام: إمّا أن يكون عقلياً بمعنى أنّه هل يصدق عقلاً مفهوم الضارب والناصر وغيرهما علي من تلبّس بمبدهما في الزمان الماضي كما يصدق عليه في زمان التلبّس، أو أنّه لا يصدق عليه تلك المفاهيم إلّا في حال التلبّس بالمبدأ فحسب؟

وإمّا أن يكون النزاع لغوياً، بمعنى أنّ الموضوع له في أسماء الفاعلين وغيرها هل هو المتلبّس بالمبدأ في الحال، أو أعمّ منه وممّن انقضي عنه المبدأ؟

فإن كان النزاع عقلياً: فالقول بالأعمّ ضعيف، يظهر وجهه بالمراجعة إليّ المقدمات المذكورة؛ لأنّه بعد العلم بأنّ حيثية صدق الضارب أو القاعد وملاك الحمل في أمثالهما من المفاهيم الجارية علي الذوات ليست إلّا تلبّس الذات بالمبدأ واتّحاده معها، يحكم العقل بعدم صدق تلك المفاهيم بعد زوال حيثية الصدق ومناط الحمل علي من كان متلبساً بالمبدأ في الزمان الماضي. فكما أنّه لا يصدق مفهوم من هذه المفاهيم علي ذات قبل أن تتلبّس به لكون الذات فاقدة لما هو مناط الصدق، كذلك لا يصدق عليها أيضاً بعد انقضاء زمن التلبّس؛ وذلك لعدم

الفرق بين ما قبل زمان التلبّس وما بعده.

نعم، إذا كان تلبّس ما كافياً في اعتبار المفهوم وصدقه علي الذات، كما أشرنا إليه في المقدّمة الثالثة، فلا مانع من حمل المفهوم علي الذوات بعد انقضاء تلبّس الذات بالمبدأ؛ لأنّ ملاك صدق المفاهيم التي تكون من هذا القبيل ليس إلّا الأمر الاعتباري الذي ينتزع من تلبّس الذات بالمبدأ، وهو موجود في عالم الاعتبار، ولا يلزم لاعتبار المفهوم شيءٌ أزيد من حدّوث المبدأ. فعلي هذا ولو كان منشأ الانتزاع متصرّماً لكن ملاك الصدق - وهو الاعتبار - موجود في عالم الاعتبار حتي بعد انقضاء منشأ الانتزاع.

ولكنه لا يخفي عليك: أن هذا الفرض لا يكون جارياً في المشتقات، كأسماء الفاعلين والمفعولين مما هو داخل في محلّ النزاع وموضع النقض والإبرام؛ لأنّ مثل هذا التلبس (تلبس ما)، لا يكفي في اعتبار المفهوم في باب المشتقات، بل صدق المفهوم علي الذات يكون دائراً مدار بقاء تلبس الذات بالمبدأ، كما لا يخفي.

فقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف قول القائلين بالأعم؛ لأنّ التفريق بين من يتلبس بالمبدأ في الاستقبال وبين من انقضي عنه المبدأ، تحكّم ومستلزم للترجيح بلا مرجّح.

وأما إن كان النزاع لغوياً: فتصوّر مفهوم الموضوع له علي القول بالأخصّ في غاية السهولة؛ لأنّ الموضوع له علي هذا القول: ذات اتحدت مع المبدأ بنحو من أنحاء الاتحاد. وأما علي القول الآخر: فتصوّر مفهومه في غاية الإشكال. نعم، بعد التأمل يمكن تصوّر مفهوم منتزع عن الذات لأجل تلبسها بالمبدأ في حالة من الحالات، مثل: كون الشيء بحيث ضرب أو قام.

وأظنّ أنّ هذا كافٍ في إبطال القول بالأعم. مضافاً إلي أنّ دعوي أنّ واضح الألفاظ في كلّ لغة إذا وضع أسماء الفاعلين وغيرها وضعها للأعم ممّن تلبس بالمبدأ في الحال وممّن انقضي عنه، دون من يتلبس به في الاستقبال، دون إثباتها خرط القتاد.

ثمّ إنّه قد أفاد بعض أفاضل عصرنا (قدس سره): أنّ النزاع في المقام واقع في أنّ المشتق هل وضع لحصّة من الذات، وهي التي التمت مع المبدأ، بمعنى أنّ الموضوع له، هذه الحصّة الملتزمة مع المبدأ، أو أنّه موضوع لذات التمت مع المبدأ في وقتٍ ما؟ وفيه ما لا يخفي.

تنبيهات

الأول: قد ظهر ممّا ذكرناه خروج الجوامد الجارية علي الذوات عن محلّ النزاع وإن

ذهب بعضهم إلى دخولها في حريم النزاع، وتبعهم المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفاية، (1) واستشهد عليه بما عن الإيضاح (2) فيمن كانت له زوجتان كبيرتان مدخولتان وزوجة صغيرة، فأرضعت الكبيرتان زوجته الصغيرة - علي الترتيب - حيث قال: إنه تحرم الكبيرة الأولى والصغيرة. أمّا الثانية ففي حرمتها خلاف، واختار والدي المصنّف (3) وابن إدريس (4) حرمتها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء المشتقّ منه.

وما في المسالك (5) أيضاً من ابتناء حكم هذه المسألة علي الخلاف في المشتقّ.

وتوضيح الوجه في عدم جريان النزاع بناءً علي كونه لغوياً هو: أنّ الموضوع له علي القول بالأعمّ ذلك الأمر الاعتباري المنتزع عن الزوجية - أي العلاقة الثابتة بين الزوج والزوجة - في حال ثبوتها، فما دامت الزوجية والرابطة الخاصّة بين الزوجين باقية يصدق الزوج والزوجة، وإلاّ فبمجرد زوالها يزولان؛ إذ هما حاكيان عن تلك العلاقة وثبوتها. وليس لهما مفهوم آخر غيرها حتي يصدق بسبب ذلك المفهوم علي من كان في الزمان الماضي زوجاً لامرأة أو زوجة لرجل.

وأما بناءً علي كون النزاع عقلياً، فيمكن القول بعدم الفرق بين الجوامد والمشتقات،

ص: 69

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 59.

2- الحلّي، إيضاح الفوائد، ج 3، ص 52 (كتاب النكاح) وهذا نصّه: «تحريم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدي الكبيرتين بالإجماع. وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، واختار والدي المصنّف وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء المعني المشتقّ منه، فكذا هنا. ولأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفي، فيدخل تحت قوله تعالي: (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) (النساء، 23) (ولمساواة) الرضاع النسب، وهو يحرم سابقاً ولاحقاً فكذا مساويه».

3- العلامة الحلّي، قواعد الأحكام، ج 3، ص 25.

4- ابن إدريس الحلّي، السرائر، ج 2، ص 556.

5- الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 7، ص 268.

ولكنّه قد ذكرنا ما يظهر به فساد القول بالأعم، وأنّ الأمر يدور مدار وجود المناط وجهة الصدق، مثل وجود الزوجية في المثل، فمع وجودها يصحّ إطلاق الزوج أو الزوجة علي الذات، ولا يصحّ مع عدم وجود الملاك.

ثمّ إنّه يمكن أن يؤتّى بالمثل لما نحن فيه بوجهٍ آخر، وهو: فيما إذا كانت للمرأة زوجةً صغيرةً فطلّقها وبعد الطلاق أرضعتها إمرأته، فلو قيل بأنّه يصدق علي المرضعة أنّها أمّ زوجته لا يجوز له نكاحها، وأمّا لو قيل بعدم صدقها عليها فيجوز له نكاحها.

والظاهر أنّ منشأ التعرّض لبيان المثل الأوّل وجوده في الرواية التي فيها تخطئة ابن شبرمة القائل بحرمة المرضعة الثانية أيضاً، فبيّن الإمام أبو جعفر (عليه السّلام) خطأه بقوله: «حرمت عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً وأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه لأنّها أرضعت ابنته».

(1)

وهنا ظهر عدم ابتناء حرمة المرضعة الأولى علي النزاع في المشتقّ.

وأما ما قيل في ابتناؤه علي ذلك بأنّ الاتّصاف بالأُمومة إنّما يكون في وقت خروج الصغيرة عن الزوجية وصيرورتها بنتاً فلا تكون الكبيرة الأولى في زمانٍ من الأزمنة أمّ الزوجة الفعلية حتي تحرم عليه، وإنّما هي أمّ من كانت زوجته فتبنتني حرمة الأولى أيضاً علي ما حقّق في مبحث المشتقّ.

فواضح الفساد؛ لأنّ زوال الزوجية معلولٌ لتحقّق عنوان الأمومة، والمعلول يكون متأخراً عن علّته رتبةً بالضرورة، فتحقّق عنوان الأمومة يكون متقدّماً علي زوال عنوان الزوجية، كما لا يخفي. (2)

ص: 70

1- الكليني، الكافي، ج 5، ص 446، باب نوادر في الرضاع، ح 13؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 7، ص 293-294، ح 1232/68، باب من أحلّ الله نكاحه من النساء وحرّم منهنّ، ب 25؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، ج 20، ص 402-403، ب 14، ح 1.

2- وقد دفع الإشكال بوجه آخر في الجواهر (النجفي، ج 29، ص 329).

التنبيه الثاني: لا يذهب عليك أنه لا يفرق في ما نحن فيه اختلاف مبادئ المشتقات، وكونها في بعضها حرفة، وفي بعضها ملكة، وفي بعضها غيرها. (1) كما أنه لا يفرق في ما نحن بصدد اختلاف أنحاء التلبّسات، فمنها ما يكون تلبّس الذات به بنحو الحلول كالعلم، فإنّ كَيْفِيَّة تلبّس الذات (وهو العالم) به يكون حلولياً؛ ومنها ما يكون التلبّس به بنحو الصدور كالضرب، إذا كان المشتقّ اسم الفاعل؛ ومنها ما يكون بنحو الوقوع كالمضروب؛ ومنها ما يكون علي نحو الظرفية وكون الذات ظرفاً للمبدأ كاسم الزمان والمكان.

فإذا نظرنا إلي مبدئ كالمضرب، فكما أنّ وجوده محتاجٌ إلي شخص يصدر عنه الضرب وهو الضارب (اسم الفاعل)، كذلك هو محتاجٌ إلي شخص يقع عليه وهو المضرب (اسم المفعول)، وإلي آلة بتوسطها يصدر الضرب من الضارب ويقع علي المضروب وهي المضرب (اسم الآلة)، وإلي زمان يقع فيه الضرب وهو المضرب (اسم الزمان)، وإلي مكان يقع فيه الضرب وهو المضرب أيضاً (اسم المكان). فالمبدأ في المثال هو الضرب، واختلافه مع سائر المبادئ، كالعلم والكتابة، غير تغاير أنواع التلبّسات الواقعة في اسم فاعله ومفعوله وآلته واسم زمانه ومكانه، فتغاير المبادئ بعضها مع بعض غير تغاير أنحاء التلبّسات بالنسبة إلي مبدأ واحد، فالضرب مبدأ واحد لكن التلبّس به يكون بنحو الصدور كالضارب وبنحو وقوعه علي الذات كالمضروب، وبنحو كون الذات آلة لصدور المبدأ من الفاعل ووقوعه علي المفعول كالمضرب، وبنحو الظرفية كالمضرب.

هذا، وليكن ما ذكرنا من الفرق بين اختلاف المبادئ وأنواع التلبّسات استدراكاً علي الكفاية فإنّها غير متعرّضة لذلك.

التنبيه الثالث: ربما تُوهّم عدم جريان النزاع في أسماء الأزمنة؛ لأنّ الذات فيها وهي

ص: 71

1- كالأفعال نحو الضرب والشرب.

الزمان بنفسه ينقضي ويتصرّم، فلا يمكن وقوع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمّ ما كان متلبّساً به في الماضي؟

وقد أجب عنه في الكفاية: بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفردٍ، غير موجب لكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الفرد دون العامّ، وإلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، بأنّه وضع لمفهوم عامّ - مع القطع بانحصاره في الفرد الواحد الأحد جلّ جلاله - أو هو موضوع للفرد. (1)

ويمكن الجواب بأنّه بعد قيام البرهان علي بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ وتتالي الآنات لا مجال للقول بأنّ للزمان أجزاءً لا تتجزّأ وآناتٍ متتالية، بل لا بدّ من القول بأنّ للزمان وحدة اتّصالية تدريجية هي عين الوحدة الشخصية، فإنّ بعض الحقائق تصرّمه عين بقائه وتجده وانقضاؤه عين وجوده، فامتداد الزمان من الأمور التي لا تنتهي لها ويكون بعينه ظرفاً للأشياء، ولكنّه مع تصرّمه وتجده شيء واحد.

فعلي هذا، تكون الذات في الزمان باقية؛ إذ تصرّمها عين بقائها، فلا مانع من وقوع أسماء الأزمنة تحت النزاع أيضاً.

التنبيه الرابع: لا إشكال في خروج سائر المشتقات من قبيل الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لعدم كونها جارية علي الذوات.

تذييل

ذكر المحقّق الخراساني (قدس سره) في المقام عدم دلالة الأفعال علي الزمان، وبرهن عليه بما في الكفاية وبعض فوائده. (2)

ص: 72

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 60-61؛ راجع أيضاً فوائده المطبوع ضمن حاشيته علي الرسائل، ص 304.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 61؛ الخراساني، فوائد الأصول، ص 304.

ولكن لا يخفي عليك: أنّ ما اختاره في الأمر والنهي صحيح؛ لأنّ مدلولهما مجرد البعث والزجر ولا دلالة لهما علي الزمان.

وأما الفعل الماضي والمضارع فلا شبهة في كون الزمان مأخوذاً في مدلولهما، ومن الواضح عدم وجود فرق بين «ضَرَبَ» في اللغة العربية و«زد» في الفارسية وما يراد منهما في سائر اللغات، وبين «يضرب» و«مي زند» وما يراد منهما في سائر اللغات إلا من جهة دلالة «ضَرَبَ» علي سبق وقوع الفعل، ودلالة «يضرب» علي وقوع الفعل في حصّة من الزمان الصادقة علي الحال والاستقبال، فيكون الفعل المضارع مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال.

ثم إنّه ذكر المحقق الخراساني (قدس سره) هنا كلاماً في المعني الحرفي يخالف المشهور من النحاة أيضاً، وقد استقصينا الكلام فيه سابقاً فلا نعيده خوفاً من الإطالة. هذا تمام الكلام في المقدمات.

تأسيس الأصل

وأما الكلام في تأسيس الأصل في المسألة، فاعلم: أنّه لا أصل في المسألة علي نحو كلّّي يعوّل عليه عند الشكّ في أنّ ما يصدق عليه الضارب - مثلاً - هو الذات مادام تلبّسها بالمبدأ باقياً، أو أنّه الذات ولو بعد انقضاء تلبّسها؟

وأما الأصول العملية في الموارد الجزئية فتختلف بحسب اختلاف الموارد، ففي مثل كراهة البول تحت الأشجار المثمرة يكون الأصل البراءة إذا انقضي عن الشجر المثمر التلبّس بالمبدأ قبل حكم الشارع بالكراهة، ويكون المرجع الاستصحاب إذا انقضي عنه بعد حكمه بالكراهية.

وكيف كان، فقد اختلفوا في أصل المسألة، فمنهم من زعم أنّ المشتقّ حقيقة في

الأعمّ مطلقاً. ومنهم من ذهب إلي أنه حقيقة فيه إذا كان المشتقّ محكوماً عليه، وفي المتلبّس في الحال إذا كان محكوماً به. واختار بعضهم غير ذلك من الأقوال. (1)

والحقّ ما ظهر من مطاوي ما ذكرناه، وهو كونه حقيقة في من تلبّس بالمبدأ في الحال.

وقد مضي ما يظهر به صحّة القول بكون المشتقّ موضوعاً للأخصّ وضعف القول بالأعمّ.

وصفوة القول بعد ما صارت الجهة المبحوث عنها في المسألة - وهي أنّ حيثية صدق القائم علي الذات هل هي القيام بالفعل أو مفهوم يعمّ حال التلبّس والإنقضاء؟- معلومة، أن نقول للقائل بالأعمّ المدّعي للتبادر: كيف يمكنكم إثباته والاستدلال به؟ وقد تبين فيما سبق خفاء حيثية الصدق في عالم الاعتبار وعدم وضوحها إلا بعد التأمل، فما معني هذا التبادر؟ وأي معني ينسب إلي الذهن بعد هذا الغموض؟

بيان ودفع إشكال: لا يخفي أنّ المشتقات المستعملة في لسان أهل المحاورة تارة: تستعمل لأجل مجرّد بيان اتّحاد الذات مع المبدأ استعمالاً حقيقياً، أي في الموضوع له، ففي مثل هذا المورد تجعل الذات موضوعاً والمشتقّ محمولاً، كما في قولنا: زيدٌ ضاربٌ.

وتارة أخرى: تستعمل لأجل جعلها مرآة لملاحظة الغير، وهذا كما إذا عرف المخاطب الشخص الذي صدر منه الضرب بعينه ولم يعرفه باسمه، فيقال له: أكرم الضارب، بحيث يجعل الضارب مرآة وآلة لملاحظة الذات الصادر عنها الضرب. وهذا قد استعمل أيضاً في معناه الحقيقي، وبسبب استعماله في ذلك المفهوم يلتفت المخاطب إلي الشخص المعهود.

ص: 74

1- نحو القول بأنّه حقيقة في خصوص المتلبّس مطلقاً. وفصل بعضهم بين ما كان المشتقّ مأخوذاً من المبادئ المتعدّية إلي الغير وما لم يكن كذلك، فالمتعدّي حقيقة في الأعمّ، واللازم حقيقة في خصوص المتلبّس. وقال بعضهم: إنّه حقيقة في الأعمّ إن كان مبدؤة ممّا ينصرم، وفي الأخصّ إن كان ممّا يمكن بقاؤه وثباته.

وثالثة: تستعمل لأجل دخالتها في الحكم وعليتها له، كما إذا قال: أكرم العالم؛ فإن المراد منه بحسب مقدمات الإطلاق وجوب إكram كل من كان متصفاً بصفة العلم فعلاً، فلا يتجه بذلك استدلال القائل بالأعم (1) بقوله تعالى: (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، (2) وقوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)؛ (3)

حيث يترتب القطع والجلد بعد انقضاء التلبس وليس حين التلبس بالسرقة أو الزنا.

وذلك لعدم التنافي بين ما قلناه وبين ترتب القطع والجلد في الموردين بعد انقضاء التلبس؛ لأن الحكم بالقطع والجلد يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع، حيث إنهما من وظائف السائسين والحكام، فلا يمكن أن يكون المراد وجوب إجراء الحد علي من كان مشغولاً بالزنا والسرقة.

ورابعة: تستعمل في المعني الحقيقي أيضاً لأجل نفي الحكم عن الذات المتصّف بصفة ولو أنا ما، كما في قوله تعالى: (وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَى مَهَنّاً قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)، (4) حيث إن المستفاد من قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلُكَ) وطلب إبراهيم جعل الإمامة في ذريته بقوله: (وَمِنْ ذُرِّيَّتِي) وإضافة العهد إلي ياء النفس، أن منصب الإمامة منصب خطير عالٍ إلهي، وأن الإمام لا بد أن يكون منصوباً من الله تعالى، ونصبه من وظائف مقام الربوبية وخصائصه، فلا ينال هذه الدرجة الرفيعة من كان متلبساً بالظلم ولو أنا ما. ومقتضى الجمع المحلي باللام عدم نيل جميع أفراد الظالمين لهذا المقام، هذا.

ولا يخفي، أنه لا يصح أن يكون المراد في الآية الشريفة أن المتلبس بالظلم في حال

ص: 75

1- الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 84؛ الطباطبائي، مفاتيح الأصول، ص 17.

2- المائة، 38.

3- النور، 2.

4- البقرة، 124.

الظلم لا- ينال عهد الله تعالى؛ لأنّ الظلم ليس من الأوصاف الملازمة للإنسان، بل يكون من الأعراض المفارقة، فإذا قلنا: الظالم لا يتصدّي منصب الحكومة أو السلطنة، فمعناه أنّ من اتّصف بهذه الصفة ولو في وقت من الأوقات غير لائقٍ لحيازة هذا المنصب. ولو كان المراد عدم نيل الظالم له في حال الظلم، لزم من ذلك لياقة كلّ الناس لذلك المنصب الرفيع؛ لأنّه لا يوجد واحد من الظالمين قد تلبّس بالظلم في جميع الأزمنة، كما هو واضح.

بقي هنا أمور

الأمر الأوّل: بساطة المشتقّ

لا يخفي عليك: أنّ مفهوم المشتقّ بسيطٌ. ومعناه أنّه عند الإطلاق لا يجيء إلى الذهن من الضارب والعالم مثلاً إلاّ الضرب والعلم مبهماً ولا بشرط. نعم، في بعض المشتقات يكون مفهومه مركباً لأجل تركّب مفهوم مبدئه.

ولا يخفي عليك أيضاً: أنّ مفهوم الذات والشيء غير معتبرٍ في مفهوم المشتقّ عليّ كلّ حالٍ. ومن قال باعتبار أحدهما في مفهوم المشتقّ إنّما أراد من ذلك اعتبار مصداق الشيء أو الذات في مفهومه، هذا. وقد وقع النزاع في بساطة مفهومه وعدمها بين صاحب الكفاية وصاحب الفصول. (1)

واستدلّ في الكفاية عليّ بساطته بما حقّقه المحقّق الشريف من أنّه لو اعتبرنا مفهوم الشيء في مفهوم الناطق مثلاً، يلزم دخول العرض العامّ في الفصل؛ ولو اعتبرنا ما هو مصداق الشيء، كالإنسان مثلاً، في قولنا: الإنسان ضاحك يلزم انقلاب القضية

ص: 76

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 78 وما بعدها؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 61.

الممكنة إلى الضرورية؛ لأنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوته لما جعل في القضية موضوعاً - وهو الإنسان - ضروري. (1) أقول: لا يخفي عدم لزوم المحال من ذلك أصلاً. غاية الأمر أنّه يلزم من صحّة الشقّ الأول عدم كون الناطق - مجرداً - فصلاً، خلافاً لما ذهب إليه المنطقيون من جعله فصلاً مجرداً عن الذات.

وأما صحّة الشقّ الثاني فغير ملازمة للانقلاب، بل لا يلزم منها إلاّ كون القضية التي زعمها المنطقيون ممكنةً ضروريةً من أول الأمر، لا أنّها كانت ممكنةً ثم انقلبت إلى الضرورية.

وقال في الكفاية بعد الجواب عمّا أجاب به الفصول باختياره الشقّ الأول لدفع الإشكال: «والتحقيق أنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإتّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم... إلخ».

وفيه: أنّه كان من الممكن أن يجعلوا الفصل «النطق»، فافهم.

وأجاب عمّا ذكر في الفصول (من اختياره الشقّ الثاني ودفع الإشكال بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء مطلقاً بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ ضرورياً): «بأنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب... إلخ».

وفيه: أنّ المحمول في القضية بناءً على اعتبار مصداق الشيء في مفهوم المشتقّ يكون مجموع قولنا: «إنسان له النطق» فالمقيد بما أنّه مقيد ومع قيده يكون محمولاً لا مطلقاً، فتأمل جيّداً.

ص: 77

ثم لا يذهب عليك: أنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) ذهب إليّ خلاف ما يستفاد من كلامه في أوّل الأمر من بساطة مفهوم المشتقّ، فاختر في آخر هذا المبحث تركّب مفهومه. ومحصل ما أفاده في المقام بعد هذه المناقشات مع الفصول: أنّ مفهوم المشتقّ إنّما يكون بسيطاً بالنظر البدويّ، ولكنّه بعد التأمل يظهر كونه مركّباً.

وهذا كلام غريبّ منه؛ لأنّ غالب المفاهيم بل كلّها تجيء إليّ الذهن بنحو البساطة، ولا يظهر بعد التأمل كونه مركّباً إلاّ أن يكون مفهوم مبدئه كذلك.

الأمر الثاني: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه

لا فرق بين المبدأ والمشتقّ بحسب المفهوم، فمفهوم المشتقّ يكون عين مفهوم المبدأ وبالعكس، فلا فرق بين الضارب والضرب، والعالم والعلم، والضاحك والضحك. ولو قيل بأنّ الضارب هو الذات التي صدر عنها الضرب، أو العالم ذات ثبت لها العلم مثلاً؛ فإنّما هو لأجل تفهيم المطلب عليّ المتعلّمين.

نعم، يظهر من هذه العبارات كون معني الضرب نوع فعل يصدر من الذات، والعلم نوع شيء يحلّ فيها، وهذا يدلّ عليّ اختلاف أنحاء التلبّسات، ولا ربط له بما نحن فيه.

إن قلت: فعليّ هذا، لا مانع من حمل المبدأ عليّ الذات أيضاً كالمشتقّ.

قلت: المانع كون المبدأ آيياً عن حملة عليّ الذات، بخلاف المشتقّ فإنّه لا يأتي عن ذلك؛ لأنّ المشتقّ مفهومه الضرب مثلاً، ولكن بحيث يمكن أن يكون تمام تحصّله ذلك أو جهة أخرى، فالضرب المبهم مفهوم المشتقّ بخلاف المبدأ، فإنّ مفهومه هو الضرب الذي كان تمام تحصّله ذلك، ولا يكون فيه إبهام، فيكون المانع من حمل المبدأ عليّ الذات كون المفهوم في المشتقّ لا بشرط وفي المبدأ بشرط لا.

وليس المراد من لا بشرطية المشتق وبشرط لائية المبدأ ما يراد منهما في مبحث الماهية، بل هو ما يراد منهما في الفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة.

وتوضيح ذلك: أنّ المركبات علي قسمين:

قسمٌ تكون له أجزاء في الخارج وإن كان يعدّ في نظر العرف شيئاً واحداً، وتتصوّر له ماهية واحدة بحيث تسع وتشمل جميع الأجزاء؛ ففي هذا القسم لا يصحّ حمل الجزء علي الكلّ وحمل الكلّ علي الجزء. والوحدة فيه تكون لا محالة اعتبارية، والكثرة حقيقية، وتركيبه يكون تركيباً انضمامياً.

وقسم ليس له أجزاء في الخارج وإن كان عند التأمل والاعتبار ينحلّ إلي جزئين أو إلي أجزاء؛ ففي هذا القسم يكون الجزء عين الكلّ والكلّ عين الجزء، وتكون وحدته حقيقية، كما تكون كثرته اعتبارية، كالإنسان، وتركيبه يكون اتحادياً.

وفي هذا القسم ذهب أهل المعقول إلي أنّ مجرد ذلك لا يصير موجباً لصحّة حمل الجزء علي الكلّ والكلّ علي الجزء؛ لأنّنا إذا نظرنا إلي شيء فتارة نراه تامّ التحصّل بحيث لا تفرض في رؤيتنا جهة إبهام، وتارة نراه مبهماً ومن غير أن يكون تمام تحصّله ما يقع تحت نظرنا من حالاته وكيفياته، بل بحيث يمكن أن تكون له تحصّلاتٌ وتشخصاتٌ غير ذلك، مثلاً: إذا نظرنا إلي البحر فتارة يكون نظرنا مقصوراً علي الماء الموجود في المكان الكذائي المحدود بحدودٍ خاصّةٍ بحيث يكون تمام تحصّله وجوده في هذا الحدّ من المكان، فلو نظرنا إلي البحر في مكان آخر نحكم بمباينة الماء الموجود في هذا المكان مع الماء الذي رأيناه سابقاً، وتارة ننظر إلي الماء الذي يكون في مكان من البحر، ولكن لا من جهة كونه في هذا المكان ومحدوداً بحدٍّ خاصّ، ومن غير أن يكون تمام تحصّله وجوده في ذلك المكان وتخصّصه بهذه الخصوصيات، ففي هذه الصورة يكون الماء الموجود في مكانٍ آخر من البحر عين هذا الماء، بحيث لو قلنا بأنّ هذا هو ما نراه سابقاً لكان صحيحاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا نظرنا إلي الحيوان وأخذنا تحت النظر تمام الماهية المشتركة بين الإنسان والبقر والغنم وغيرها، بحيث يكون تمام تحصيله ذلك، وكذلك لو نظرنا إلي الناطق بما أنه مميّز الإنسان عن سائر الأنواع، فبحسب هذا النظر لا يمكن حمل أحدهما علي الآخر، فلا- يصحّ أن يقال: «الناطق حيوان أو الحيوان ناطق»، ولا يمكن حمل الإنسان عليهما، وحملهما عليه. وهذا ما يعبر عنه بالمادّة والصورة العقلية، ويكون التركيب بينهما انضمامياً.

وأما لو نظرنا إلي الحيوان لا بنحو يكون تمام الماهية المشتركة بين الإنسان وسائر الأنواع، بل نظرنا إليه وأخذناه مبهماً من دون أن يكون تمام تحصيله كونه تمام الماهية المشتركة بين الإنسان وغيره، أو شيء آخر. كذلك في طرف الناطق إذا أخذناه تحت النظر من غير أن يكون تمام تحصيله جهته المميّزة، أو جهة أخرى، فلا مانع من حمل أحدهما علي الآخر، فيصحّ أن يقال: بأنّ «الناطق حيوان والحيوان ناطق»، وحمل الإنسان عليهما، وحملهما عليه بأن يقال: «الإنسان حيوان والحيوان إنسان، أو الناطق إنسان والإنسان ناطق». ويعبر عن هذا بالجنس والفصل، ويكون التركيب بينهما اتّحادياً.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المادّة والصورة والجنس والفصل، فالجزء المتصوّر إذا أخذ كما ذكرنا لا بشرط يكون جنساً أو فصلاً، وإذا أخذ بشرط لا يكون مادّة أو صورةً.

واللا بشرط المذكور في المقام وكذا البشروط لا غير ما هو المذكور في تقسيمات الماهية واعتباراتها، فتارة: تعتبر الماهية بشرط الوجود ويعبر عنها بالماهية بشرط شيء، وتارة: تعتبر بشرط لا وهي الماهية التي لا يكون لها حظّ من الوجود، وثالثة: تعتبر لا بشرط أن يكون معها الوجود.

ولا يخفي عليك: أنّ الفرق بين اللا بشرطية المذكورة في مبحث الماهية واللا بشرطية المذكورة في الجنس والفصل: أنّ الماهية في الأول تلحظ لا بشرط وبدون القيد حتي

اندكاكها في القيد، بخلاف الأخيرة، فإنّ الماهية تكون ملحوظة بما أنّها مندكّة في القيود سواء كان تمام تحصّلها وحيثيّتها بما نري من القيود، أو كان بأشياء أخر.

ثمّ إنّّه قد ظهر ممّا ذكر وجه ما أفاده أهل المعقول من كون كلّ من الجنس والفصل جزءاً للحدّ لا المحدود، لأنّ فرض كونهما جزءين للمحدود منافٍ لحمل أحدهما علي الآخر، وحمل الكلّ علي الجزء، فلو قلنا في تعريف الإنسان بأنّه حيوانٌ ناطقٌ، لا يكون الحيوان وكذا الناطق جزءاً للإنسان بل هما جزءان لحدّه.

ولا يخفي عليك: أنّ مبني القول بلا بشرطية المشتقّ وبشرط لائية المبدأ ثلاثة أمور:

أحدها: كون الأعراض من مراتب وجود المعروضات وأنحائه، فإذن لا محالة يكون التركيب بين العرض والمعروض اتحادياً.

ثانيها: قول أهل المعقول بأنّ الفرق بين الجنس والفصل والمادّة والصورة العقليتين كون الأوّلين لا بشرط والأخريين بشرط لا.

ثالثها: كون المشتقّ بالنسبة إلي الذات عرضاً والذات معروضة.

هذا، ولا يذهب عليك عدم صحّة ما أفاده في الكفاية(1) في معني لا- بشرطية مفهوم المشتقّ من كونه غير آبٍ عن الحمل، وفي معني بشرط لائية مفهوم المبدأ من كونه آبياً عن الحمل، وذلك لما ذكرنا في مقام الفرق بينهما من أنّه إذا لوحظ الشيء تامّ التحصّل وبأن يكون الملحوظ تمام حيثيته الوجودية ووضعنا اللفظ بإزائه يصير المفهوم بشرط لا وآبياً عن الحمل. وإذا اعتبرناه غير تامّ التحصّل بل بنحو يمكن أن يكون تمام تحصّله وحيثيته الوجودية ما نري منه من القيود، ويمكن أن يكون تحصّله لجهاتٍ أّخري يصير مفهوم اللفظ لا بشرط ولا يآبي عن الحمل، فتدبّر.

ص: 81

لا ريب في صحّة حمل القادر، والعالم، والحيّ، والمريد، وغيرها من الأسماء الحسني علي الله تعالي، إلاّ أنّه لمّا يتراءى لزوم تغيّر المبدأ مع ما يجري عليه المشتقّ ولم يكن لله تعالي حيثٌ وحيثٌ بمعنى أنّه لا تكون له حيثيةٌ يصدق عليه لتلك حيثية أنّه عالمٌ وحيثيةٌ أُخري موجبة لصدق القادر، أو الدائم، أو القديم، أو غيرها عليه تعالي؛ وإلاّ لزم تركّب ذاته المقدّسة.

ذهبت الأشاعرة⁽¹⁾ إلي قيام العلم والقدرة وسائر الصفات بذاته المقدّسة وتغيّرها معها، وأنّ كلّ هذه الصفات قديمة كذاته تعالي، لأنّه لو لم تكن قديمة يلزم خلوّ ذاته تعالي عنها في رتبته المتقدّمة علي قيام الصفات به تعالي.

ولازم قولهم هذا تعدّد القدماء، وفساده من الواضحات.

ولذا ذهبت المعتزلة⁽²⁾ إلي القول بنبابة الذات عن هذه الصفات، بمعنى أن ليس لله تعالي علمٌ، ولا قدرةٌ، ولا الصفات الأُخري، ولكن يظهر منه آثار هذه الصفات.

تعالي الله عمّا يقول الأشاعرة والمعتزلة علوّاً كبيراً.

والتحقيق: عينيّة الصفات والذات، بمعنى كون علمه وقدرته وحياته وغيرها عين ذاته البسيطة، فما هو حيثية صدق العالم والقادر والقديم عليه تعالي، ذاته المقدّسة الأزلية. ولا يلزم تغيّر المبدأ ومن يجري عليه المشتقّ؛ لأنّا نري بالوجدان صحّة حمل القديم علي بناءٍ مضي من تاريخ بنائه ألف عامّ بالنسبة إلي بناءٍ قبل خمسمائة عامّ، ولا

ص: 82

1- راجع: الأشعري، اللمع، ص 14، رقم 24-25؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 290؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 1، ص 132؛ المفيد، أوائل المقالات، ص 17؛ العلامة الحلّي، نهج الحقّ، ص 64؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 69.

2- القاضي عبد الجبّار الأسد آبادي، شرح الأصول الخمسة، ص 183.

يكون معنيّ لقدمه إلا وجوده في تمام هذه المدّة، فلا تكون حيثية صدق القديم عليه غير وجوده الكذائي، ولا يكون ماوراء ذات البناء شيءً يكون قائماً به.

وأما الحياة فلو كانت حقيقتها ما يتصوّر بالنسبة إلي الإنسان والحيوان - وهو تحقّق علاقة الروح بالبدن، وفي مقابله الموت الذي هو عبارة عن زوال لياقة البدن لتعلّق الروح به - فلا يخفي عدم تصوّر الحياة بهذا المعني لله تعالى، بل لا يمكن تصوّر الحياة بهذا المعني بالنسبة إلي سائر الموجودات الحيّة من الأرواح والملائكة والنبات والجماد.

أما لو كان معني الحياة معني يصحّ إطلاقه علي جميع الموجودات الحيّة وهو ظهور الآثار المترقّبة عن الشيء بأسرها منه، وبهذا المعني يقال: الله تعالى حيّ، والإنسان حيّ، والمعدن حيّ، والماء حيّ، فمعني كونه تعالى حيّاً بروز جميع آثار واجبية الذات عنه تعالى، وهذا كما تري لا يكون شيئاً ماوراء الذات حتي يكون قائماً به تعالى. وهكذا نقول في العلم فإنّه الإنكشاف، وهذا أيضاً ليس شيئاً غير الذات.

ص: 83

إشارة

وفيه فصول:

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر

الفصل الثالث: في الأجزاء

الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب

الفصل الخامس: في مسألة الضدّ

الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

الفصل السابع: في الواجب التخييري

الفصل الثامن: في الواجب الكفائي

الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقّت

الفصل العاشر: في متعلّق الأوامر والنواهي

ص: 85

إشارة

والكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى والثانية: في معني مادّة الأمر، واعتبار العلوّ والاستعلاء

إشارة

قال الجوهري: «أمرته بكذا أمراً. والجمع الأوامر». (1)

ولا يخفي: أنّ جمع الأمر علي الأوامر من الجموع النادرة.

والقول بأنّه جمع الآمرة بحذف الموصوف (أي الصيغة أو الكلمة الآمرة) فيكون المراد من الأوامر: الكلمات الآمرة والصيغ الآمرة، بعيد عن الذهن كما يشعر بذلك كلام مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) في دعاء كميل: «وخالفت بعض أوامرك»؛ فإنّه بعيد في الغاية حمل لفظ الأوامر المذكور في كلامه (عليه السلام) علي هذا المعني، بل المستفاد منه الطلب المخصوص الذي يكون مرادفه بالفارسية لفظ «فرمان».

وعلي كلّ حال اختلفوا في معني لفظ الأمر، وذكروا له معاني عديدة:

منها: الشأن، والطلب، والفعل، والفعل العجيب، والغرض، وغيرها. والظاهر

ص: 87

أن الأمر ليس كذلك في جميع المعاني المذكورة؛ فإنه لا يستعمل في الفعل في كلامهم. وأمّا قوله تعالى: (وَمَا أُمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ): (1) فالظاهر أن المراد به المعنى الحدتي وما يشتق منه الأفعال وغيرها.

وكذلك الفعل العجيب، فلا يستعمل الأمر في كلامهم في الفعل العجيب أيضاً؛ واشتباه بعض الأصوليين في ذلك إنما نشأ من موافقة مادة الأمر بفتح الهمزة مع الإمر بكسرها، حيث إن الإمر بالكسر بمعني الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا). (2)

وأمّا الغرض، في مثل قولنا: «جاء زيد لأمر كذا» فإن ما يدلّ علي الغرض هو اللام ويكون مدخوله مصداقه.

وأظنّ أن لفظ الأمر مشترك (3) بين معنيين:

أحدهما: المعنى الحدتي الذي تشتق منه الأفعال وغيرها.

ثانيهما: المعنى الجامد الذي يكون عبارة عن الشيء، بل يكون أخصّ منه؛ لأنّ الشيء يطلق علي الجواهر، فيقال: زيد شيء، ولا يقال: زيد أمر. ولكن يصحّ قولك: أتيتك لأمر من الأمور، والأمر الذي معناه هذا يكون جمعه الأمور، ولا نظر للأصولي في تعيين معناه.

اعتبار العلوّ والاستعلاء

اختلف الأصوليون - بعد اتّفاقهم علي دلالة الأمر علي الطلب - في اعتبار كون

ص: 88

1- هود، 97.

2- الكهف، 71.

3- أي بالاشتراك اللفظي، وبه قال الحسن البصري كما في هداية المسترشدين (الأصفهاني، ص 130)؛ وقال به في الفصول (الأصفهاني، ص 62)؛ وبدائع الأفكار (العراقي، ج 1، ص 194). راجع أيضاً: كفاية الأصول (الخراساني، ج 1، ص 89 - 90). وقال بعض بالاشتراك المعنوي، كما ذهب إليه في فوائد الأصول (النائيني، ج 1، ص 128).

الطلب من العالي حتي لا يكون الطلب من المساوي، أو السائل أمراً. وكذلك في اعتبار الاستعلاء وعدمه.

والذي ينبغي أن يقال: إنَّ الطلب علي قسمين:

قسم: يصدر من الطالب لأجل أن يكون موجِباً للانبعاث وسبباً لتحريك الغير، ويكون موجب الانبعاث والتحريك مجرد ذلك الطلب بدون ضمِّ ضميمَةٍ.

وقسم: لا يكون كذلك، بل ينشأ الطلب ويضمُّ معه شيء آخر من الإصرار والاسترحام والتطميع والتعظيم والدعاء وغيرها، فلا يكون مجرد إنشاء هذا الطلب باعثاً ومحركاً.

فإذا كان الطلب من القسم الأوّل يكون أمراً. وإذا كان من قبيل الثاني يكون سؤالاً- أو التماساً. فبناءً عليه لا- يعتبر في معناه العلو ولا الاستعلاء. نعم، لو طلب المساوي أو السافل بالنحو الأوّل يذمّه العقلاء ويقبحونه، لأنّ اللائق بهذا الطلب الكذائي إنّما هم الموالي بالنسبة إلي عبيدهم ومن يجري مجراهم.

الجهة الثالثة: في حقيقة الطلب

لا يخفي عليك: أنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) وإن ذكر في الجهة الثالثة كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب، (1) ولكن الأولي بيان ذلك في الجهة الرابعة، فإنّ اللازم بيان حقيقة الطلب أولاً ثم البحث في أنّ الوجوب الذي هو قسم من الطلب هل هو مفهوم الأمر أم لا؟ فعلي هذا، ينبغي لنا تقديم البحث عن حقيقة الطلب، فنقول بعون الله تعالى:

إنّ القوم حيث قسّموا الطلب إلي قسمين: الوجوب والندب، صاروا بصدد بيان

ص: 89

حقيقة الطلب. وحيث إنّ البحث عن ذلك مرتبط بالبحث عن اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه الذي يكون من شعبات المسألة المعروفة الكلاميّة التي وقع فيها الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة - وهي أنّ صفة التكلّم من صفات الذات، أو الفعل؟ - ساقوا الكلام في تحقيق اتّحاد الطلب والإرادة، ولكن لم يبيّنوا محلّ الاختلاف والنزاع مفصّلاً ولم يأتوا بما يوضّح المرام، بل خرج بعضهم عمّا هو محلّ النقض والإبرام، فاللازم توضيح جهة النزاع ومنشأ الاختلاف بنحو يتّضح روح البحث وما هو الحقّ في المقام.

فقول: إنّ المسلمين في صدر الإسلام تلقّوا الآيات والأخبار غالباً من غير أن يتعمّقوا في مضامينها ويبحثوا في مراداتها، بل كانوا يأخذونها من صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله ويحفظونها ككنوز جواهر لا يعلم حافظها ما فيها، ولما وصلت النبوة إلي عصر الصحابة ورأوا شدة اهتمام الإسلام بتحصيل العلم، والتفتوا إلي أنّ الواجب عليهم تحصيل العلوم، صاروا مهتمّين بتعلّم العلوم وإعمال التفحص في سبلها وعقدوا في المساجد حلقات تذكروا فيها تفسير القرآن المجيد، وتحدثوا بما سمعوه عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ). وفي هذا العصر اطلع المسلمون علي ما في أيدي الناس من الأفكار والآراء لأجل اختلاطهم ومعاشرتهم مع غيرهم من الملل المختلفة، لاسيّما في عصر التابعين الذي كثر فيه الأسري العارفون بآراء مللهم في مبدأ العالم وصفاته تعالي، وكيفيّة تكوّن العالم وغيرها، وقد كان بعض هؤلاء الأسري يحضر بعض تلك الحلقات وي طرح هذه الآراء، وكان أكثر تشكيل تلك الحلقات في مساجد مكّة والمدينة المكرّمتين والكوفة والبصرة.

وممن كان له حلقة بحثٍ في مسجد البصرة الحسن البصري، وربّما حضر في حلقة بحثه بعض المطلعين علي بعض الآراء من الملتين، وصارت نظرياته منشأً لبحثهم في صفات الله تعالي، ومزيد اهتمامهم في فهم ما جاء في القرآن الكريم من الصفات الجارية عليه تعالي، كالعالم، والقادر، والمتكلّم، وغيرها. وقد وقع لواصل بن عطاء

أحد تلامذته معه اختلافٌ في بعض المسائل، فاعتزل من حلقاته وجلس في ناحيةٍ أُخري من المسجد، ووافق في الاعتزال بعض التلامذة. ومن ذلك الزمان أسّس مذهب الاعتزال، إلي أن نشأ أبو الحسن الأشعري الذي كان في بداية أمره من المعتزلة وممن يري رأيهم ويسلك سبيلهم، ثم رجع عن ذلك وأخذ طريقة الحسن البصري ومن يحذو حذوه، واهتمّ برّد آراء المعتزلة وسماهم بأهل البدعة، كما سمّي نفسه وموافقيه بأهل السنّة. وذهب في صفات الله تعالي إلي قيامها بالذات قياماً حلولياً. وحيث رأى أنّ القول بحدوث الصفات ملازم لخلو الذات منها في المرتبة المتقدّمة علي حدوثها ذهب إلي قدم صفاته تعالي، ولم يتحاش من تعدّد القدماء، فخالف المعتزلة الذين قالوا بالنيابة.

وأثبت الكلّ لله تعالي صفات ثبوتية وسلبية، وأنّ صفاته الثبوتية علي قسمين: صفات الذات وصفات الفعل. لكنهم اختلفوا في التكلّم وكونه من صفات الذات أو الفعل فذهبت المعتزلة(1) إلي أنّه من صفات الفعل،(2) كما هو الحق عند الإمامية. وقالوا بأننا ما نفهم من الكلام إلّا تلك الأصوات والحروف المسموعة المنتظمة، ولا فرق فيه بيننا وبين الله تعالي، إلّا أنّه تعالي يوجد الكلام في الأشياء كشجرة موسى(عليه السّلام). فمعني التكلّم إيجاد الأصوات والحروف.

وذهبت الأشاعرة(3) إلي أنّ الكلام صفة من صفات الذات، كالعلم والقدرة، ولا فرق فيه بيننا وبينه تعالي. وعبروا عنه بالكلام النفسي. وقالوا بأننا إذا تكلمنا بكلام فلا

ص: 91

1- القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، شرح الأصول الخمسة، ص 528 - 563؛ القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، المغني، ج 7، ص 3-62؛ العلامة الحلّي، كشف المراد، المسألة السادسة من الفصل الثاني في صفاته تعالي؛ العلامة الحلّي، الباب الحادي عشر، ص 29 (الصفة السابعة: أنّه تعالي متكلم).

2- صفة الفعل: صفة تثبت لله تعالي لأجل صدور فعل عنه. [منه دام ظلّه العالي].

3- التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 147 وما يليها؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 8، ص 93.

محالة يكون في نفسنا شيء نعبر عنه بالكلام اللفظي ونحكي بسببه عنه وهذه الصورة النفسية هي ما نسميها بالكلام النفسي، والكلام اللفظي حاكٍ عنه. (1)

وقالت المعتزلة في ردّهم: إنّ الكلام لا يخلو إمّا أن يكون من الجمل الخبرية أو الإنشائية، فلو كان من الجمل الخبرية فلا نجد في ذهننا إلاّ العلم بما أخبرنا شيئاً نسميه بالكلام النفسي. ولو كان من الجمل الإنشائية، فإن كانت الجملة أمرية فلا يكون في أنفسنا بحذائها شيء غير الإرادة، وإن كانت زجرية فلا يكون غير الكراهة، فما هذا الكلام النفسي الذي تقولون بأنّ الكلام اللفظي يكون حاكياً عنه، ونحن لا نري بالوجدان غير الإرادة والكراهة والعلم، صفةً أخرى تكون وراءها.

ومن هنا ظهر منشأ نزاعهم في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه؛ لأنّ من شعب النزاع والاختلاف في الكلام النفسي أنّ الجملة الإنشائية لو كانت بعثية تكون حاكية عن الطلب النفسي الذي يكون مغايراً للإرادة علي مذهب الأشعري.

وأما علي مذهب المعتزلة فلا يكون شيء في النفس غير الإرادة، وإتّما تكون الجمل الإنشائية الأمرية حاكية عن الإرادة، فيكون الطلب متّحداً مع الإرادة، لكن لا بمعني اتّحادهما حقيقة، فإنّ الطلب اللفظي وما هو حاكٍ عن الإرادة يكون مغايراً معها بالضرورة، بل مرادهم من الاتّحاد حكاية الجمل الإنشائية البعثية عن الإرادة.

ص: 92

1- وتمسكوا بما قاله الأخطل نظماً: إنّ الكلام لفي الفؤاد وإتّما جعل اللسان علي الفؤاد دليلاً والأخطل هو، غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو من بني تغلب أبو مالك شاعر نصراني اشتهر في عهد بني أمية بالشام وأكثر من مدح ملوكهم، نشأ علي المسيحية في أطراف الحيرة، واتّصل بالأمويين فكان شاعرهم. له ديوان شعر مطبوع. توفي عام 90ق. وألّف عبد الرحيم بن محمود مصطفى في حياته كتاب: «رأس الأدب الكمّل في حياة الأخطل». راجع: دائرة المعارف الإسلامية، ج 1، ص 515.

ففي الحقيقة: القول باتّحاد الطلب والإرادة راجع إلي إنكار الطلب النفسي، وأنّه لا- يكون غير الإرادة في النفس شيء نسّميه بالطلب النفسي. كما ظهرت أيضاً مناسبة البحث عن الطلب والإرادة في الأصول في هذا المقام.

والحاصل: أنّ النزاع واقع في أنّه هل توجد صفة في النفس غير الإرادة يدلّ عليها الطلب اللفظي، دلالة المسبّب علي السبب، أم لا؟

ونحو ذلك يقال في الجمل الخبرية، فهل يوجد في أنفسنا شيء غير العلم تدلّ عليه الجمل الخبرية، أم لا؟ وقس علي هذا الاختلاف الواقع في الجمل الإنشائية الزجرية؛ فإنّ الاختلاف بالنسبة إليها راجع إلي وجود صفة في النفس غير الكراهة وعدمه.

ومرجع الكلّ إلي أنّه هل تكون سوي الصفات المعروفة صفة في النفس تكون قائمة بها قياماً حلولياً تعبّر عنها بالكلام النفسي، ويدلّ عليها الكلام اللفظي، دلالة المسبّب علي السبب، أم لا؟ فالأشاعرة اتفقوا علي الأوّل، والعدلية علي الثاني.

وهذا البحث، أي البحث عن الكلام - الذي مرجعه إلي البحث في أنّ القرآن مخلوق وحادث، أو قديم؟ -، أوّل بحث وقع بينهما في صفات الله تعالي، لمّا صاروا بصدد البحث وتصحيح العقائد وتطبيقها علي ما ورد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، ولذا سمي علم الكلام بالكلام (1) مع احتوائه علي المباحث الكثيرة غير مبحث الكلام.

ولا- ريب أنّ البحث في الكلام بحث ديني كلامي بحث، وينادي بالمغايرة مع ما في كتب الأصول، فإنّ المتأخّرين من الأصوليين ادخلوه في الأصول بعدما لم يكن لهذا البحث أثرٌ في كتب المتقدمين، ولم يلتفتوا إلي ما هو محلّ النزاع وروح الاختلاف. وأوّل من ذكره في الأصول المحقّق صاحب الحاشية (قدس سره). (2) وتوهم أنّ المراد من اتّحاد الطلب

ص: 93

-
- 1- انظر علّة تسميته بالكلام في نهاية المرام في علم الكلام المطبوع مع تحقيقنا، ج 1، ص 8-9.
 - 2- وهو الشيخ محمد تقّي الأصفهاني في شرحه علي المعالم المسمّي ب- «هداية المسترشدين»، ص 135.

والإرادة ترادفهما، وأنَّ مراد القائل بمغايرتهما تغايرهما بحسب الموضوع له، وأنَّ الموضوع له في الطلب الإنشائي وفي الإرادة الصفة المعهودة.

مع وضوح أنَّ هذا غير لائق بأنَّ يبحث عنه الأشاعرة والمعتزلة ويتعبوا أنفسهم بتسويد صفحات عديدة من الكتب الكلامية؛ لأنَّ المسألة تصير علي هذا مسألة لغوية.

وتبعه بعده سائر الأصوليين، حتي وصلت النوبة إلي المحقِّق الخراساني (رحمه الله) ، فهو وإن كان يظهر من بعض ما أفاد في المقام (1) التفاتة إلي ما هو محلّ النزاع في علم الكلام ولكن يظهر من بعض عباراته خلاف ذلك، فكأنَّه تارة التفت إلي محلّ النزاع، وأخري أغمض عنه ولذا أصلح بزعمه بين الطائفتين العدلية والأشاعرة، وقلع أساس النزاع بما حقَّقه. (2)

وحاصل ما أفاده (قدس سره): أنَّ الطلب والإرادة موضوعان لماهية واحدة وهي الإرادة العينية. ولهذه الماهية - وهو الموضوع المتصوّر - وجود خارجي وهو الطلب والإرادة الحقيقية العينية، ووجود اعتباري وهو الطلب والإرادة المنشئان باللفظ.

فالعدلية إنَّما ذهبوا إلي اتِّحاد الطلب والإرادة بحسب الوجود الخارجي، وأنَّ ما يدلُّ عليه لفظ الإرادة هو ما يدلُّ عليه لفظ الطلب، وإلي اتِّحادهما أيضاً بحسب الوجود الذهني، وإلي اتِّحادهما أيضاً في عالم الإنشاء.

والأشاعرة إنَّما ذهبوا إلي تغايرهما بملاحظة تغاير الطلب الإنشائي مع الإرادة الخارجية.

هذا، ولكن يظهر ممَّا أسلفناه فساد هذا التحقيق أيضاً؛ لأنَّ النزاع كما ذكرنا لا يكون إلَّا نزاعاً دينياً بحثاً ولا يكون نزاعاً لفظياً، فالأشاعرة إنَّما ذهبوا إلي وجود صفة غير الصفات المعهودة في المتكلِّم وسمَّوها بالكلام النفسي، والعدلية علي خلاف ذلك، فالنزاع واقع في وجود هذه الصفة وعدمها. ولو عبّرت العدلية عن مرادهم بالاتِّحاد

ص: 94

1- راجع حاشيته علي فرائد الأصول (ص 287 و ما يليها)؛ وكفاية الأصول (الخراساني، ج 1، ص 95).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 97.

فليس مقصودهم اتحاد الطلب والإرادة حقيقة؛ لأنّ من الواضح عدم اتحاد هذا الإنشاء المخصوص مع الإرادة التي تكون من الصفات النفسانية، بل مرادهم من اتّحادهما: دلالة الطلب علي الإرادة دلالة المعلول علي العلة.

هذا، مع أنّ المعروف والمسلّم عند أهل المعقول تقسيم الوجود إلي العيني، والذهني، والكتبي، واللفظي، وإنّما يطلق الوجود علي اللفظي والكتبي مسامحةً من جهة حكاية اللفظ والكتابة عن الوجود.

والمحقّق المذكور زاد في الكفاية علي الأقسام الأربعة قسماً خامساً وهو الوجود الاعتباري الذي سمّاه في المقام بالإرادة والطلب الإنشائي، (1) مع أنّ الحقائق والأمر الحاصلة في الخارج غير قابلة للاعتبار، فلا يعقل اعتبار وجود الإرادة - الذي يكون وعاءه عالم العين - في عالم الاعتبار؛ لأنّ الاعتبارات بعضها يكون له ما بحذاء في الخارج كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة، وتنتزع هذه العناوين من جهة خصوصيات الوجودات العينية بالنسبة إلي وجودٍ آخر، وبعضها لا يكون له ما بحذاء في الخارج، وهذا ينتزع من جعل من بيده الاعتبار ووضعه، كالحكومة والولاية، فإنّ الحكومة مثلاً تنتزع من نصب السلطان أحداً ليتولّى أمر بلدٍ، وكذلك البيع، فإنّه ينتزع من إيجاب البائع وقبول المشتري. وعلي كلّ حالٍ، لا يكاد يتصوّر الوجود الاعتباري للحقائق الموجودة في عالم العين.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ حقيقة الطلب عبارة عن وجود إنشائي اعتباري ينشأ بالجمال الإنشائية البعثية ويعتبر وجوده في عالم الاعتبار بإنشاء المنشيء، ويكون مجرد إنشاء الأمر والباعث حاكياً عن إرادته هذه.

ص: 95

ثم اعلم: أنّ الأشاعرة قد تمسّكوا لما ذهبوا إليه بدليلين:

ص: 96

أحدهما: (1) أنه لو لم تكن في المتكلم غير الإرادة صفة يدلّ عليها اللفظي فما هو مدلول الأوامر الصادرة عن الله تعالى التي لا تكون متعلقاتها مرادة له تعالى، كأمره تعالى الخليل بذبح ولده، حيث إنّ الله تعالى لم يرد منه الذبح، فما المحكي عنه في تلك الموارد؟ وهل يكون غير الطلب النفسي شيء؟ وهل يصحّ بعد ذلك قول القائل بعدم تعقل صفة قائمة بالنفس غير الصفات المعروفة؟ فعلي هذا، فما يدلّ عليه الطلب اللفظي ليس إلا الطلب النفسي القائم بذاته تعالى أزلاً.

وثانيهما: ما ذكره في الكفاية (2) [كما أشار إلي الأول]، وهو أنه لو لم تكن غير الصفات المعروفة صفة يدلّ عليها الكلام اللفظي، يلزم تخلف إرادته تعالى عن المراد في تكليفه الكفار وأهل العصيان، حيث أنه أمر الكفار بالإيمان، والعصاة بالواجبات، ولم يصدر منهم الإيمان وفعل الواجبات، وتخلف إرادته عن مراده محال فلم يرد منهم الإيمان وأداء الفرائض البتّة. فما يدلّ عليه الطلب اللفظي هو الطلب النفسي، لا الإرادة.

والجواب عن الأول: أنّ الأمر تارة يأمر المأمور بفعل لحصول كمال له بسبب إتيانه ذلك الفعل. وأخري يأمره به لأن يأتي بمقدّماته وجميع ما يتوقّف عليه الفعل، مع علمه بوجود المانع عن حصول الفعل، وذلك أيضاً لحصول الكمال للعبد.

ولا يخفي: أنه في الأول أراد نفس الفعل، وفي الثاني أراد المقدمات. وقصة أمر الخليل (عليه السلام) بذبح ولده من قبيل الثاني، لأنّ الله أمره - لحصول الكمال له - بإتيانه جميع المقدمات بحيث يساوق إتيانها الإتيان بالذبح عادةً لولا طرؤ المانع، ولو أمره بالمقدمات لا يحصل له ذلك الكمال وهو كونه بجميع وجوده وحقيقته مطيعاً للمولي، بحيث يذبح ولده في سبيل طاعته ورضاه. فالله تعالى لم يرد منه الذبح، بل أراد المقدمات بأمره بالذبح. وقوله تعالى: (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) (3) دليل علي اكتفائه بإتيان المقدمات. ويكون أمره تعالى بالذبح كاشفاً عن إرادته تعالى لوصول عبده إلي الكمال.

وأما الجواب عن الثاني: فأجاب عنه المتكلمون من العدلية بأنّ إرادة الله تعالى إذا تعلقت بما هو فعله تعالى فلا يمكن تخلفها عن المراد، وأما إذا تعلقت بصدور فعل عن الغير بإرادة ذلك الغير فلا. (4)

وقال في الكفاية في مقام الجواب: بأنّ المستحيل تخلفه عن المراد إرادته التكوينية دون إرادته التشريعية. وفسّر الأولي بالعلم بالنظام علي النحو الكامل التام، والثانية بالعلم بالمصلحة في فعل المكلف. (5)

ولا يخفي عدم احتياج الجواب إلي بيان ماهية الإرادتين وأخذ ذلك من الحكماء (6) وذكره في المقام. والظاهر أنه تمهيد لبيان ما يذكر بعد ذلك من الإشكال والجواب

ص: 97

- 1- التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص149؛ شرح القوشجي علي التجريد، ص246.
- 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص99. وقبل الكفاية كتب أخري، نحو: المطالب العالية للفخر الرازي، ج8، ص11-19؛ وشرح القوشجي علي التجريد (ص340)؛ والفصول الغروية (الأصفهاني، ص68).
- 3- الصافات، 105.
- 4- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص68.
- 5- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص99.

6- إنّ الحكماء والفلاسفة - كما في غير واحد من كتبهم - فسّروا إرادة الله تعالى بعلمه، مع أنّ العلم عين ذاته تعالى، وإرادته فعله وإحداثه، كما ورد عن أبي الحسن 7 في حديث: «وأما من الله تعالى إرادته إحداثه لا غير ذلك...، إرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون...». الحديث. الكليني، الكافي، ج1، ص 109 - 110، ح 3 (باب أنّ الإرادة من صفات الفعل)؛ راجع أيضاً: الصدوق، التوحيد، ص 148، ح 17، ب 11، باب إرادته تعالى لفعل العبد؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 137، باب القدرة والإرادة، ب 4، ح 4.

بقوله (قدس سره): فإن قلت... إلخ، وهو خارج عن محل النزاع. مع أنه لم يؤدِّ حقَّ الجواب وكأنه أظهر العجز عنه في آخر المقال. (1)

وأما الإشكال المذكور في كلامه فهو الإشكال المعروف عن الخيَّام (2) وغيره.

وقد أجاب عنه المحقق الطوسي (رحمه الله) بأنَّ العلم تابع للمعلوم ولا يكون المعلوم تابعاً للعلم. (3)

ص: 98

1- يستفاد ممَّا أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره)، فيما يأتي في البحث عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وما حكاه عنه هنا مقرّر بحثه عن مجلس درسه في بروجرد، الجواب عن الاستدلال الثاني بمنع وجود الإرادة الحقيقية المتعلقة بإطاعة الكفار والعصاة، فلا بعث ولا زجر حقيقةً بالنسبة إليهم، وإن كان إنشاء التكليف والأمر والنهي مطلقاً يشمل بإطلاقه العاصي كالمطيع، فما تعلّقت به الإرادة الحقيقية إنبعثت عباد الله الصالحين من الأوامر وإنزجارهم عن المناهي من النواهي لينذر من كان حيّاً ويحقّق القول علي الكافرين وإتّما تنذر من اتّبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب. لا يقال: فعلي هذا لا يكون العاصي عاصياً حقيقياً ولا يستحقّ اللوم والعذاب. فإنّه يقال: يكفي في استحقاقه العقاب المصلحة الكامنة في الفعل الذي تركه، والمفسدة التي في الفعل الذي أتى به، وإطلاق الطلب الإنشائي وكونه صالحاً لأن ينبعث منه. [منه دام ظلّه العالي].

2- قال في ما نسب إليه في رباعيته: من مي خورم و هر كه چو من اهل بود * مي خوردن او نزد خرد سهل بود مي خوردن من حق ز ازل مي دانست * گر مي نخورم علم خدا جهل بود ونقلها إلي العربية، الشاعر الصافي النجفي قائلاً: أعبُّ الطّلا عمدا ومثلي ذو حجي * له يَغْتَدِي عند النُّهي شُرْبها سهلاً دَرِي الله قَدِما بارتشا فِي لِلطّلا * فإن أجتبها ينقلب علمه جهلاً رباعيات الخيَّام، تعريب السيّد أحمد الصافي، حرف اللام، رقم 250.

3- الخواجة نصير الدين الطوسي، نقد المحصّل، ص 328، ويستفاد هذا الجواب ممَّا أفاد نظماً: اين نکته نگويد آنکه او اهل بود * زيرا که جواب شبهه اش سهل بود علم ازلي علت عصيان کردن * نزد عقلا ز غايت جهل بود

وفي هذا الجواب نظر، بل ظاهره واضح الفساد؛ لأنّ العلم عليّ قسامين:

علم فعليّ، وهو الذي يتعلّق بما أراد الفاعل فعله، وهذا العلم ليس تابعاً للمعلوم لأنّه لا يكون موجوداً قبله.

وعلم انفعالي: وهو الذي يكون تابعاً للمعلوم، لأنّه لا يتعلّق بالمعلوم إلا بعد وجوده.

وعلمه تعاليّ إنّما يكون من قبيل الأوّل، وأمّا الثاني فمحال في حقّه تعاليّ.

والتحقيق في بيان مراده (قدس سره): أنّ علمه تعاليّ بالنظام الأتمّ تعلّق بما أنّها مترتبة بعضها عليّ بعض وبما أنّ بعضها علل وبعضها معلولات، ومن الواضح أنّ ذلك الترتّب والعليّة، سواء كان إعدادياً أو ما به يكون الشيء موجوداً، ليس حاصلًا بجعله تعاليّ، بل هو حاصل بذاته وبالنظر إليّ ماهيته المجعولة، فالصادر عنه تعاليّ بإيجاده هي الموجودات، والعلم بالترتب والعليّة المذكورة بين هذه الموجودات - المعلومة - يكون شبيهاً بالانفعال، ومن جملة تلك المعلومات فعل المكلف الذي يكون معلولاً لا اختياره بأن يصدر الفعل عنه بترجيحه جانب الوجود أو العدم بعد كون فعله وتركه للمكلف وميله إليهما عليّ السواء.

وما ذكرناه هو الملاك في اختيارية الأفعال وصحة المؤاخذه والعقوبة وحسن الثواب، لا ما ذهب إليه المحقّق الخراساني (قدس سره) من كون ملاكها مسبّية الفعل عن الإرادة وصدوره بها، لأنّ الحيوان أيضاً يصير عليّ هذا المبني مختاراً ومستعدّاً لتوجيه التكليف إليه.

وبالجملة: خلق الإنسان ذا أميالٍ مختلفة وغرائز متباينة، لأنّ النفس الإنسانية متكوّنة من الرقائق المتضادّة، فلها ميولٌ حسب ما تقتضيه تلك الرقائق، فلا محالة يكون للإنسان بالنسبة إليّ فعل كلّ شيء وتركه ميل إليّ أحدهما حسب تلك الميول.

ومنحه الله تعاليّ القوّة العقلية لتمييز الصلاح والفساد، وبعث الأنبياء (عليهم السلام) ليعاونوا

العقل علي ذلك وعلي إتيان الصالحات وترك السيئات، فلا يصدر عنه فعل ولا ترك إلا بعد ترجيحه أحد الطرفين، وهذا هو معني الاختيار.

وقد أشار القرآن الكريم إلي هذه الحقيقة بقوله تعالى: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا). (1)

الأمشاج: جمع المشج، ومعناه المختلط. فالمعني والله العالم: أنه تعالي خلق الإنسان من مختلطات، أجزاءها أيضاً مختلطة، وهذا الاختلاط إشارة إلي تلك الرقائق. كما أن الظاهر من الآية أن المراد بالنطفة نطفته الروحانية لا الجسمانية. (2) وهذا الاختلاف والاختلاط صار سبباً لاختلاف الميول ثم الاختيار وترجيح بعضها علي بعض.

إذا عرفت ذلك كله تعرف أن علمه تعالي بصدور الفعل عن العبد باختياره لا يقبّل الفعل عن كونه اختيارياً. لأنّ هذا العلم يكون لا محالة شبه الانفعال وتابعا للمعلوم؛ إذ العلية والمعلولية من ذاتيات العلل والمعلولات. (3)

ص: 100

1- الإنسان، 2.

2- كما أشارت إليها أخبار الطينة. الصفار، بصائر الدرجات، ص 35، ح 5، ص 37، ح 10. المجلسي، بحار الأنوار، ج 25، ص 49 - 50، ح 10؛ ويدلّ عليه قوله تعالي في الآية المباركة: (نَبْتَلِيهِ) (الانسان، 2)؛ فإنه يناسب الروح لا الجسد والمادة.

3- وهذه التبعية لا نستلزم البعدية، هذا. ولتوضيح المرام نقول: - ومن الله نستمدّ ونستعين - يمكن طرح الإشكال تارة من جانب الأشاعرة بأنّ علي القول باتّحاد الطلب والإرادة يلزم بالنسبة إلي تكليف الكفّار بالإطاعة والإيمان إمّا القول بعدم إرادة الإيمان منهم جدّاً وكون تكليفهم وأمرهم به صورياً، أو تخلف الإرادة عن المراد تعالي الله منه. وتارة من جانب المجبّرة الإيراد علي جواز أصل تكليف العباد ومطيعهم وعاصيهم بأنّ كلّ واحد من الطائفتين مجبور علي أفعاله عصياناً كان أو إطاعة. وبعبارة أخرى: لا يتصوّر بالنسبة إليهم الإطاعة والعصيان لأنّهما خارجان عن قدرة العبد وكلّ ميسّر لما خلق له، وذلك لأنّ الله تعالي عالم بحال عبده من الإطاعة والعصيان فلا يقدر العبد علي تغيير ما تعلّق به علمه تعالي، فإنه يلزم منه تخلف علمه عن معلومه وجهله، تعالي الله منه علواً كبيراً، وهو خلاف اتّفاق العدلية والأشاعرة. والجواب عن إيراد الأشاعرة أنّ التكليف من الوجوب والحرمة ينشأ بالأمر الإنشائي المطلق الشامل للعاصي والمطيع، إلا أنّ الإرادة متعلّقة بانبعث العبد إليه بالاختيار. وإن شئت قلت: يتعلّق علم المولي بانبعث عبده المطيع باختياره من التكليف الإنشائي دون العاصي. فنختار في الجواب عدم الإرادة الجدّية، وتعلّق الأمر بالعصاة صورياً وشموله لهم إنشاءً واحتجاجاً عليهم ولئلا يكون لهم علي الله حجة. فإن قلت: فعلي هذا لا يتحقّق منه العصيان. قلت: يكفي في صحّة حمل العاصي عليهم واستحقاقهم العقاب شمول إطلاق التكليف له وإتمام الحجّة عليه. وأمّا الجواب عن إيراد المجبّرة - بأنّ علم المولي بوقوع الإطاعة أو العصيان من العبد مستلزم لعدم تخلفه عن المعلوم، وعدم كون المطيع والعاصي مختارين في الإطاعة والعصيان - ما أفاده السيّد الأستاذ وملخصه؛ أنّ تعلّق علم الله بما هو كائن وما يكون لا يوجب انقلاب شيء عن ذاته واقتضائه، فما هو المؤثّر في المسبّبات أسبابها الخاصّة، ولا يؤثّر في تأثيرها علم الله تعالي بها، وكلّ ما في الكون علي نظامه وبرامجه، واختيارية أفعال العباد وكلّها علي حالها الأصلية لا يستند شيء منها إلي علم الله تعالي. وثانياً، علمه تعالي قد تعلّق بصدورها عنه بالاختيار فلو صدر بغير الاختيار يلزم تخلف العلم عن المعلوم. وبعد ذلك كله نقول: مسألة اختيار الإنسان وعدم كونه مجبوراً في أفعاله لا في المعاصي ولا في الطاعات من أبده البديهيّات، ثابت بالوجدان، تدور عليه الشرائع والأحكام وحسن إرسال الرسل وإنزال الكتب ونظام التمدّن وعليه إجماع الملل والأمم. وأيضاً البرهان قائم علي علمه بالأشياء وأفعال العباد ما يصدر عنهم من الكفر والإيمان قبل وجودها. وشبهة العلم حيثية متفرّعة علي ما لا يمكن درك حقيقته لنا أي علم الله تعالي فلا يتم الاستدلال بها، لجواز كون تعلّقه بالمعلوم علي نحو لا يترتّب عليه الفساد المذكور كما يقال بأنّه شبه الإنفعال وإن لم نقل بذلك أيضاً لأنّه من الكلام في

ذات الله تعالى والإخبار عنها. وإن شئت فقل: إنها شبهة في مقابلة البديهة. هذا مضافاً إليّ أنا نري بالوجدان قصور إدراكاتنا وأفهامنا عن إدراك ما سواه من بعض الحقائق كحقيقة الروح وحقيقة بعض صفات الإنسان لولا الكلّ - مثل الإرادة - وحقيقة أشياء أخرى، وقد قال الله تعالى: (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) (الإسراء، 85)، فإذا كانت هذه حالتنا وعجزنا في فهم حقائق المخلوقات، فما ظنك بحالنا في فهم حقيقة علم الخالق، ولذا ترى اختلاف الفلاسفة والحكماء في هذه المباحث، فلم يأت أحد منهم بما تطمئن به النفس ويقنعها، إلا ما كان متخذاً من الشرائع السماوية والقرآن الكريم والأحاديث الصحيحة المأثورة عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين. فالأولي في مثل هذه المباحث الاقتصار بالإيمان الإجمالي وما جاء به القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، وأما الزائد عليهما فلا يزيد الباحث إلا تحيراً وجهلاً. والتمدّب في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة يجد البيان الحق والوافي في موضوع المبدأ تعالي وصفاته بحيث لا يحتاج الإنسان إلي أن يتعب نفسه ويرجع إلي ما فيه من قيل وقال وتضييع العمر والأوقات. نعم لا بأس بالإطلاع علي ما يبحثونه في الكتب، لدفع الشبهات، والمجادلة مع أهل الخلاف بالتي هي أحسن. هذا، ولا يخفي عليك أننا قد أطلنا الكلام في المقام مع أنه خارج عمّا يبحث عنه في الأصول لئلا يقع البعض في بعض التوهّمات بسبب العبارات الواقعة في كلام صاحب الكفاية. والله هو العاصم عن الخطأ والاشتباه. ونختم الكلام ببعض ما في خطبة الأشباح من خطب أمير المؤمنين 7 التي هي - كما وصفها السيّد الرضوي (رحمه الله) من جلائل خطبه 7، قال 7 فيها: «اعلم أنّ الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمي تركهم التعمّق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقصر علي ذلك ولا تقدّر عظمة الله سبحانه علي قدر عقلك فتكون من الهالكين....» الخطبة. نهج البلاغة، الخطبة 90 (ج 1، ص 162).

إشارة

بعدما ظهر لك في الجهة الثالثة: أنّ حقيقة الطلب عبارة عن وجود إنشائي اعتباري موطنه عالم الاعتبار، وينتزع من الجمل الإنشائية البعثية، فليعلم: أنّ الطلب علي قسمين: إلزامي إيجابي، وندبي استحبابي. واللازم بيان ما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر.

فقول: إنّ امتياز الأشياء بعضها عن بعض تارة: يكون بتمام الذات من غير أن يفرض بينهما جزء مشترك.

وأخري: ببعضها، وهذا في الحقائق المشتركة في الجنس الممتازة بالفصل الذي هو جزء الذات.

وثالثة: يكون الامتياز بالمنصمات والعوارض.

ورابعة: يحصل بالزيادة والنقصان، مثل: الخطّين المتمايزين بالطول والقصر.

وخامسة: يتحقّق الامتياز بالشدة والضعف، كما يمتاز بياض العاج عن بياض الثلج. وفي هذين الأخيرين يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ امتياز الأمر الوجوبي عن الاستحبابي ليس من قبيل القسم الأول ولا الثاني. أمّا الأول فواضح.

وأما الثاني، فلأنّ الامتياز بجزء الذات لا يتحقّق إلا إذا كان فصل الوجوب هو المنع من الترك، وفصل الاستحباب هو الإذن في الترك، كما هو المشهور بين القدماء. والحال أنّه ليس كذلك؛ لأنّ المنع من الترك في الأمر الوجوبي والإذن فيه في الندبي لا يكون جزء الذات وداخلاً فيها كدخول الفصل المقوم في النوع، بل المنع من الترك لا يكون في الحقيقة إلا طلب ترك الترك، وترك الترك نفس الفعل لا الجزء المميّز له.

كما أنّه ليس الامتياز أيضاً من قبيل القسم الثالث والرابع. وإتّما الظاهر كونه من قبيل القسم الخامس، إذ الطلب الإنشائي يكون كالبعث الخارجي المباشري فكما أنّ الطالب في الطلب المباشري قد يكون شديد البعث بحيث يجزّ المبعوث نحو المطلوب، وقد لا يكون بهذا الحدّ، كذلك في الطلب الإنشائي، فيكون الامتياز بين الوجوب والندب بالشدّة والضعف.

وليس معني ذلك كون الطلب الإنشائي من المقولات المشكّكة حتي يقال بأنّ الأمر الاعتباري ليس مقولاً بالتشكيك، بل بمعني أنّ إنشاء الطلب تارة يكون مقارناً لأمر تدلّ علي تأكّده، وأخري يكون مقارناً لأمر تدلّ علي عدم تأكّده. فالطلب الندبي هو الطلب المقارن مع الإذن في الترك، والطلب الخالي عن ذلك أو المقارن مع أمور تؤكّد الطلب هو الطلب الإيجابي.

فعلي هذا يكون الأمر حقيقة في الطلب، وأما الوجوب فإنّما يستفاد من عدم مقارنة الأمر مع القرينة الدالّة علي الندب. فما هو الملاك وتمام الموضوع لاستحقاق العقاب وصحّة مؤاخذه المولي عبده، نفس إنشاء الطلب مع عدم الإذن في الترك ولو احتملنا إذنه في الترك.

ويمكن أن يقال بأنّ امتياز الوجوب والندب إنّما يكون في مبدئهما، وما هو عدّة للطلب الإنشائي وهي الإرادة النفسانية، فإنّها تارة تكون متأكّدة بحيث لا يرضي

بترك مراده، وتارة لا تكون كذلك، فإذا كانت متأكدة يكون الطلب الإنشائي الناشئ منها إيجابياً وإلا كان نديباً.

فعلي هذا يكون الطلب الإنشائي غير المقرون بالإذن في الترك كاشفاً عن هذه الإرادة المتأكدة وطلباً إلزامياً.

ثم إنّه ربما يظهر من كلام بعضهم: أنّ الفصل المميّز بين الوجوب والاستحباب إنّما هو صحّة المؤاخذه علي المخالفة في الوجوب، وعدمها في الندب.

كما يظهر من بعض آخر أنّ فصل الوجوب هو عدم رضا المولي بترك الواجب، وفصل الندب رضاه علي ذلك.

ولا يخفي ما فيهما.

أمّا الأول، فلأنّ صحّة المؤاخذه وعدمها من الآثار العقلية للأمر الوجوبي والاستحبابي، التي لا تكون إلا بعد تحصيل الأمر الوجوبي في الوجوب والندبي في الندب، فلا يعقل أخذها في تحصيل الوجوب وعدمها في تحصيل الندب؛ لأنّ الفصل إنّما يكون محصل الجنس ومقوم النوع.

وأمّا الثاني، فلأنّ عدم الرضا علي ترك الفعل أمر قلبي نفساني لا يمكن أن يكون فصلاً مقوماً لما يوجد في الرتبة المتأخّرة عنه في عالم الاعتبار، وكذلك الرضا علي الفعل.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ دلالة الجمل الإنشائية - فيما تكون خالية عن الإذن في الترك - علي الوجوب إنّما تكون بالدلالة العقلية؛ لأنّ المتكلم الحكيم إذا قال: «اضرب زيدا» أو «أمرتك بكذا» فكلامه هذا من حيث إنّ فعله من أفعاله يدلّ علي صدوره منه عن الاختيار والقصد، وأنّ صدوره عنه لا يكون لغواً ولا هزلًا - بل لأجل إفادة فائدة. ومن حيث إنّ لفظ تكلم به يدلّ علي أنّه تكلم به لإفادة المعني الموضوع له لا لإفادة مطلب آخر، وهذا الإنشاء الخالي من الإذن في الترك من حيث إنّ فعل صدر

من الحكيم يدلّ عليّ الوجوب، إمّا من جهة كونه مقارناً مع أمر يدلّ عليّ تأكّد طلب الموليّ بناءً عليّ المبني الأول، أو من جهة كونه دالاً عليّ وجود الإرادة المتأكّدة في نفسه عليّ المبني الثاني.

ومن هنا ظهر عدم صحّة ما أفاده المحقّق الخراساني (رحمه الله) (1) من دلالة الأمر وضعاً أو إنصراًفأعليّ الطلب الإنشائيّ المقيدّ بالإرادة المتأكّدة؛ إذ فيه مضافاً إليّ ما ذكر أنّ الطلب الإنشائيّ لا يمكن أن يكون مقيداً بالإرادة التي هي من الكيفيات النفسانية، مع أنّ الطلب الإنشائيّ إمّا يكون معلولاً للإرادة، فكيف يقيد المعلول بعلمته؟

ثم إنّ ما ذكرناه إليّ هنا إمّا يكون مبنيّاً عليّ صحّة تقسيم الطلب إليّ الإيجاب والندب، وأمّا لو قلنا بعدم صحّة هذا التقسيم، وأنّ الاستحباب والإذن في الترك تنافي مع البعث والتحريك والطلب، وأنّ مقتضى المولويّة الطلب عليّ سبيل الإلزام، فلا يبقى مجال لهذه الأبحاث.

وقد اختار ذلك المحقّق القميّ (قدس سره)، (2) فإنّه ذهب إليّ مباينة الندب مع الوجوب وعدم كونهما من سنخ واحد. وأنّ الأوامر النديّة كلّها إمّا تكون للإرشاد؛ لأنّ الندب منافٍ للطلب والبعث ومقتضي المولوية.

وربما كان مختاره هذا غير بعيد عن الصواب.

هذا تمام الكلام بالنسبة إليّ مادّة الأمر سواء أنشئ بالألفاظ أو الأفعال من غير دخل خصوصية لفظ من الألفاظ أو فعل من الأفعال. والله تعاليّ أعلم بحقيقة الحال، وهو حسبي ونعم الوكيل.

ص: 105

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 98 - 99 (الجهة الرابعة).

2- القميّ، قوانين الأصول، ص 81 - 82.

الأولي: اختلاف صيغ الأمر

الصيغ التي بها يتحقق الطلب بحيث يصحّ بعد التكلّم أن يقال: «طلب المتكلّم» وإن كانت متّمة في أصل تحقّق الطلب بها، لكن يمكن القول بالفرق بينها. ففرق بين قول المولي لعبده: أطلب منك إكرام العلماء أو أمرك بإكرامهم، وبين قوله: أكرم العلماء؛ فإنّ مفهوم الطلب في الأوّل يكون متصوّراً عنده ويتوجّه إليه المتكلّم عند التكلّم، وهذا بخلافه في الثاني فإنّه ليس لآمر توجّه إلّا إلي المطلوب وهو إكرام العلماء، فكأنّه لم يكن الطلب متصوّراً عنده حين إلقاء اللفظ.

ومن هذه الجهة ذهب بعض أساتدتنا إلي أنّ صيغة إفعال وما في معناها موضوعة لمجرد انتساب الفعل. ولكنه لا يخفي ما فيه؛ لأنّا نري أنّ المتكلّم إذا قال: إضرب أو أنصر، يقال في العرف: طلب الضرب أو النصر.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ الإنسان تارة: يتوجّه إلي الشيء توجّه من يطلبه، وأخري: توجّه من يتصوّره، وثالثة: توجّه من يصدّقه، ولابدّ أن يكون لفظ إضرب مثلاً مستعملاً وموضوعاً للضرب الذي توجّه إليه المتكلّم توجّه من يطلبه، إذ لا- يمكن أن يكون موضوعاً لتصوّر أو تصديق نسبة الضرب إلي المخاطب، لأنّهما أجنيبان عن مفاد هذه الصيغ الإنشائية، فتدبّر.

الثانية: كثرة استعمال الأمر في الندب

قال صاحب المعالم (قدس سره): الثانية: «يستفاد من تضاعف أحاديثنا المرويّة عن الأئمة (عليهم السلام) أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي،

فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمرٍ بمجرد ورود الأمر به منهم (عليهم السلام)». (1)

وقد أجاب عنه في الكفاية بوجه:

الأول: إنّ كثرة استعمال صيغة الأمر في النذب في الكتاب والسنة غير موجب لنقلها إليه أو حملها عليه لكثرة استعمالها في الوجوب أيضاً.

الثاني: إنّ كثرة استعمالها فيه إلا أنّه مع القرينة المصحوبة، وذلك وإن كان موجباً لشدة أنس الذهن مع المعنى المجازي إلا أنّ مجرد الأنس وتوجّه الذهن إلي المعنى المجازي بمعونة القرينة لا يكون موجباً لصيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً حتى يترتب أثره وهو الترجيح أو التوقف.

الثالث: النقض بكثرة استعمال العام في الخاصّ حتى قيل: «ما من عامٍ إلا وقد خصّ» ومع ذلك لم ينلّم بها ظهوره في العموم بل يحمل علي العموم ما لم تقم قرينة علي الخصوص. (2)

وفيما أفاده في مقام الجواب نظر:

ففي الأول: أنّ صاحب المعالم (قدس سره) ادّعي الكثرة في جميع الأخبار المروية عنهم (عليهم السلام) لا خصوص السنة المصطلحة في المرويات عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حتى يقال بكثرة استعمالها في الوجوب فيها أيضاً. وادّعاء كثرة استعمالها في الوجوب في جميع الأخبار في مقابل كثرته في النذب مُجازفة جداً.

وفي الثاني: أنّه لو قلنا بأنّ الدالّ علي المعنى المجازي هو اللفظ والقرينة معاً صحّ ما أفاده في الجواب. أمّا لو قلنا بأنّ الدالّ علي المعنى المجازي هو نفس اللفظ، والقرينة إنّما تدلّ علي إرادة المعنى المجازي منه كما هو الحقّ، فلا يتمّ ما أفاده، ففي مثل قولنا:

ص: 107

1- العاملي، معالم الدين، ص 53.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 103-104.

رأيت أسداً يرمي يكون المستعمل في الرجل الشجاع هو الأسد وأما «يرمي» فهي قرينة علي إرادة المعني المجازي من اللفظ.

وفي الثالث: أن العام كما هو التحقيق ومختاره أيضاً، (1) لا يستعمل إلا في العموم، والمخصّص إنّما يدلّ علي تعلق الإرادة الجدّية بالخاصّ.

هذا مضافاً إلي أن استعمال العام في الخاصّ وإن كان كثيراً إلا أنه ليس بالنسبة إلي معني مجازي واحد بل يكون بالنسبة إلي معانٍ مجازية متعدّدة، فلا يكون استعماله بالنسبة إلي كلّ واحد من هذه المعاني كثيراً، وأين هذا من استعمال صيغة الأمر وإرادة الندب الذي لا يكون إلا معني مجازياً واحداً، فكثرة الاستعمال فيه توجب أنس الذهن بخلاف المقيس عليه.

هذا كلّ بناءً علي المسلك المشهور وأنّ الأمر حقيقة في الوجوب.

وأما بناءً علي المختار من كون الأمر حقيقة في مطلق الطلب وأنّ الوجوب إنّما يستفاد من عدم اقتران الأمر بقرينة علي الترخيص بخلاف الندب، أو من جهة أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة الأكيدة فخلو الأمر عن القرينة الدالّة علي الندب يكون كاشفاً عنها بخلاف الندب، فلا يبقى مجال لهذه التفصيلات.

نكتة: في الأوامر ونواهي المعصومين (عليهم السلام): وهاهنا نكتة لا يخلو ذكرها عن فائدة في الفقه، وهي: أنّ الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي والأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - ليست كلّها مولوية، بل تارة تصدر عنهم بما أنّ لهم الولاية والسلطنة علي الناس: وهذه كالأوامر والنواهي النبوية الصادرة في الغزوات المرتبطة بالجهاد من تعيين وظائف المجاهدين ونحو ذلك، وكالأوامر والنواهي العلوية في حرب الجمل وصفين وغيرهما.

ص: 108

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 333.

وتارة أخرى: تصدر عنهم بما أنهم مبلّغوا الأحكام وعالمون بالتكاليف الدينية. وهذا القسم لم يصدر عنهم إلا لمجرّد الإرشاد، كأوامر الفقهاء والوعاظ ونواهيهم. فقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بعد سؤال السائل عن من شكّ في الثلاث والأربع: «بيني عليّ الأربع» مثلاً، لا يدلّ إلا عليّ الإرشاد، ومخالفته لا تعدّ معصية ومخالفة للإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ). نعم، تكون معصية لله تعالى إذا كان المرشد إليه واجباً.

وعليّ هذا البناء وفرض دلالة الإرشاد عليّ مطلوبة المرشد إليه، تارة: يكون الأمر خالياً عن القرائن الدالّة عليّ كون المرشد إليه ندباً فيحكم بوجوب المرشد إليه، وأخرى: لا يكون كذلك فيحكم باستحبابه.

ومن ذلك يظهر فساد ما ذكره صاحب المعالم (قدس سره) من كثرة استعمال الصيغة في كلام الأئمة (عليهم السلام) في الندب؛ لأنّ الأوامر الصادرة عنهم إنّما استعملت في جميع الموارد - إلا موارد خاصّة - في الإرشاد لا المولوية من الندب والوجوب. (1)

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكر حال بعض المباحث المذكورة في الكفاية، (2) وإنّما لم تتعرّض لذكرها احترازاً من الإطالة، وهي كالبحث في أنّ الجمل الخبرية التي تكون في مقام الإنشاء هل تقيّد الوجوب أو لا؟ فبأيّ لفظ أنشئ الطلب يكون حاله حال الأمر من غير فرق بين الجمل الإنشائية والإخبارية.

ص: 109

1- يمكن تقرير كلام صاحب المعالم (رحمه الله) بما يطابق ما أفاده سيّدنا الأستاذ متّعنا الله بطول بقائه بأنّه يظهر من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة (عليهم السلام) استعمال صيغة الأمر في الإرشاد إليّ الندب بحيث صار احتمال الإرشاد إليّ الندب مع خلوّ الصيغة عن القرائن الدالّة إليه مساوياً لإحتمال الإرشاد إليّ الوجوب فيشكل استفادة الوجوب من الأوامر الواردة عنهم الدالّة عليّ الإرشاد إليّ مطلوبة شيء ولو كانت خالية عن القرائن الدالّة عليّ كون المرشد إليه مندوباً. ولكن ظاهر كلام صاحب المعالم (رحمه الله) خلاف ذلك. [منه دام ظلّه العالی].

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 104 (المبحث الثالث من الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر).

إعلم: أنّ المحقق الخراساني (رحمه الله) لم يجعل لبيان حقيقة الواجب التعبد والتوصلي مبحثاً يخصّه، بل ذكر ذلك في المبحث الخامس من الفصل الثاني. وجعل البحث عن بيان ماهيتها من مقدّمات التحقيق في أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة، أو لا؟ وأنّه لا بدّ من الرجوع فيما شكّ في تعبديته وتوصليته إلى الأصل، والحال أنّ أصل البحث من مهمّات مباحث الأوامر، واللازم طرحه مستقلاً ثم طرح تفرعاته. وكيف كان، فالكلام - تبعاً لترتيب الكفاية - يقع في أمور:

الأمر الأوّل: تنقسم الواجبات بل مطلق ما كان مأموراً به إلى التعبد والتوصلي، والأوّل كالصلاة والصوم والحج وغيرها، والثاني كغسل الثوب والبدن ودفن الميت وما يكون من هذا القبيل.

الأمر الثاني: إنّ المأمور به التعبدية عبارة عن: ما يعتبر في حصول الغرض منه إتيانه لله تعالى. والتوصلي ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يحصل الغرض بمجرد تحقّقه وحصوله في الخارج وبأيّ وجه اتفق ولو لم يكن حصوله بقصد التقرّب إلى الله تعالى، بأن كان بقصد الرئاء مثلاً أو بأيّ داعٍ آخر، أو حصل من غير قصد واختيار.

لا- يقال: يلزم من ذلك تعلق الأمر في التوصليّات بما هو أعم من كونه بالاختيار، ومحدوره لا يقلّ من محذور الأمر بما هو خارج عن الاختيار رأساً.

لأنّه يقال: إنّ الأمر تارة يأمر العبد ويصير أمره سبباً لإيجاد الداعي وإرادة الفعل في العبد من غير أن يكون لإرادته دخل في حصول غرض الأمر من تحقّق الفعل، وأخري يأمره لإيجاد إرادة الفعل في العبد وصدور الفعل عن تلك الإرادة بأن يكون الفعل معلولاً لإرادته فلا يحصل غرض الأمر إلا بصدور الفعل عن إرادة العبد؛ والواجب

التوصدّ لي إنّما يكون من القسم الأوّل، حيث يكفي مجرّد تحقّقه من غير دخل لإرادة العبد واختياره في حصول الغرض، ويسقط الأمر بتحقّق المأمور به ولو عن غير قصد واختيار، ولا يلزم منه المحذور المذكور، لأنّ الأمر يتعلّق بما هو مختار العبد لا أعمّ منه ولكنه يسقط ولو بوقوع الفعل من غير اختيار، لأنّ غرضه قد حصل. فأثر الأمر في التوصدّ لي إنّما هو إيجاد الداعي في العبد من غير أن يكون لهذا الداعي دخل في الغرض.

الأمر الثالث: لا يعتبر في حصول التعبد إتيان الفعل بداعي الأمر، بل إذا أتى به بأيّ داعٍ كان مناسباً لشأن المولي اعتناءً بشأنه واحتراماً له يحصل التعبد ولو لم يتعلّق به أمر المولي.

نعم، إذا شكّ في أنّ هذا مناسبٌ لشأن المولي ومقامه أم لا؟ لا بدّ لاستكشاف ذلك من الأمر به.

الأمر الرابع: لا يخفي عليك: أنّنا لم نعثر في كلمات السابقين علي الشيخ الأنصاري (رحمه الله) القول بعدم إمكان أخذ قصد التقرب والامثال في متعلّق الأمر، بل الظاهر أنّ مذهبهم كون قصد الامثال من ضمن كميّات المأمور به. والشيخ (قدس سره) أوّل من ذهب إلي عدم إمكانه، وفرّع عليه عدم جواز التمسك بالإطلاق في صورة الشكّ لإثبات توصلية المأمور به. (1)

وقد قرّر وجه هذا الكلام - الذي أرسله تلامذة الشيخ ومن تأخّر عنهم إرسال المسلمات - في التقارير بما حاصله راجع إلي أنّ تخصّص الفعل بخصوصية إتيانه بقصد الامثال واتّصافه بتلك الخصوصية إنّما يكون من الأمور المتأخّرة عن الأمر ومن الانقسامات اللاحقة للحكم، فكيف يعقل أخذه في موضوع الحكم؟

وقد ذكروا في بيان ذلك وجوهاً بعضها يرجع إلي وقوع المحال في ناحية الأمر وإنّه

ص: 111

لا يعقل الأمر مع قصد الامتثال في المأمور به - شرطاً كان أو شرطاً - ؛ وبعضها يرجع إلى امتناعه في ناحية الإتيان والامتثال.

وجوه الإشكال في ناحية الأمر

ذكروا لبيان وقوع المحال في ناحية الأمر و كونه تكليفاً محالاً وجوهاً: (1)

أحدها: أنه لا شك في أن نسبة الحكم إلى الموضوع كنسبة العرض إلى المعروض، والصفة إلى الموصوف؛ فكما لا يمكن أخذ العرض في المعروض والصفة في الموصوف للزوم الدور وتقدم الشيء علي نفسه، كذلك لا يمكن أخذ قصد الأمر في موضوع الحكم؛ لأن الحكم وقصد امثاله متوقفان علي الموضوع ومتأخران عنه، فلو فرض أخذ قصد امثاله في الموضوع يلزم تقدم هذا المتأخر وصيرورة المتوقف موقوفاً عليه، وليس هذا إلا تقدم الشيء علي نفسه، وهو الدور المحال.

ثانيها: أن من الواضح اشتراط التكليف بقدرة المكلف وعدم تعلق الأمر إلا بالمقدور، فلو أخذنا قصد الامتثال في متعلقه يلزم عدم مقدوريته، لأن القدرة عليه تتوقف علي الأمر والأمر متوقف علي كونه مقدوراً، فيلزم الدور. (2)

ثالثها: ما أفاده بعض أساتيدنا: من لزوم اجتماع اللحاظين؛ لأن قصد الأمر لو كان من الكيفيات المأخوذة في المأمور به يلزم بالنسبة إلي الأمر لحاظه آلياً واستقلالياً، لأن الأمر بالصلاة المقيدة بقصد الأمر يكون ملحوظاً آلياً ومنذكاً في لحاظه استقلالياً قيداً للصلاة المأمور بها فليزم المحال واجتماع اللحاظين المتنافيين.

ص: 112

1- لا يخفي إمكان إرجاع بعض هذه الوجوه إلي بعض، وإنما الاختلاف من حيث التفنن في العبارات، ولذا تري تكثير الوجوه في بعض الكتب والتقارير، وهي متحد المأل حقيقة.

2- و المحال في ناحية الأمر، لأنه أمر و تكليف بغير القادر.

فاعلم: أنّ ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) من لزوم الإشكال والمحال في ناحية الامتثال وجوه:

الأول: أنّ داعويّة الأمر لا تكون إلاّ إلي عمل منطبق للمأمور به، فإذا كان المأمور به مقيّداً بالداعويّة يلزم الدور، لأنّ الداعويّة تتوقّف علي انطباق العمل علي المأمور به، والانطباق يتوقّف علي الداعويّة.

الثاني: إنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلي متعلّقه، والمفروض أنّه ليس ذات الفعل، بل هو ذات الفعل بداعي الأمر، وحينئذٍ ننقل الكلام إلي الأمر الثاني وأنّ متعلّقه ليس ذات الفعل، بل ذات الفعل بداعي الأمر - حسب الفرض - وهكذا الكلام في الأمر الثالث، وهلمّ جرّاً تتسلل الأوامر إلي غير النهاية.

وقد أفاد صاحب الكفاية (قدس سره) هذا الوجه والوجه السابق في مجلس درسه.

الثالث: ما يظهر من الكفاية (1) من عدم إمكان الإتيان بذات الفعل بداعي الأمر؛ لأنّ الأمر - حسب الفرض - متعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلي متعلّقه لا إلي غيره أي ذات الفعل. وبعبارة أخرى امتثال الأمر بالصلاة المقيّدة بقصد الأمر بها دون ذاتها بقصد الأمر موقوف علي الأمر بذاتها المفقود هنا، والأمر بها مقيّدة بقصد الأمر لا يمكن امتثاله لأنّه لا يدعو إلاّ إلي ما تعلّق به دون غيره أي ذات الصلاة، فتدبّر.

توضيح عبارات الكفاية: وحيث إنّ عبارات الكفاية في هذا المقام في غاية الاختصار، فلا بأس بتوضيحها وبيان المراد منها.

ص: 113

فهو(قدس سره) بعد الإشارة إلي استحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه قال: «وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر... إلخ».

لعل المتوهم يريد أولاً دفع الإشكال الثالث من ناحية الأمر(1) بأنه يمكن تصوّر الأمر بالمقيّد ولحاظ الأمر آلياً واستقلالياً، لكنّه لا بلحاظ واحد ولا في رتبة واحدة، بل بلحاظين وفي رتبتين.

ولم يذكر دليل إمكان تصوّر الأمر لها(2) مقيّدة كما أنّه لم يذكر أصل الإشكال.

وثانياً دفع الإشكال الثاني من ناحية الأمر (من لزوم الدور وتوقف الأمر علي القدرة والقدرة علي الأمر) بأنّ المعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر.

وهذا التوهم واضح الفساد، ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان ويجاب به عن الإشكال باجتماع اللحاظين، إلّا أنّه لا يدفع إشكال الدور، لأنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر - حسب الفرض - تعلق بها مقيّدة بداعي الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلي ما تعلق به لا إلي غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيّدة.

وذلك بتصوير الأمر الانحلالي لذات الفعل؛ لأنّ المأمور به بالتحليل العقلاني ينحلّ إلي المقيّد والقيّد.

ص: 114

1- ويمكن أن يقال: أنّه أراد به الجواب عن الإشكال الأوّل (وهو لزوم توقف الحكم علي الموضوع وبالعكس) فقوله: «ضرورة إمكان تصوّر الأمر لها مقيّدة» أراد به أنّ ما يتوقف عليه الحكم ليس إلّا الوجود الذهني للموضوع، فلا يرد الإشكال المذكور، فتأمل. [منه دام ظلّه العالي].

2- نسخة «لها» هو الصحيح، ونسخة «بها» غلط من إقحام نسخ الكفاية، كما صرّح به سيّدنا الأستاذ البروجردي(قدس سره). [منه دام ظلّه العالي].

قلت: كلاً! وسيأتي في باب مقدّمة الواجب عدم اتّصاف الجزء التحليلي العقلي بالوجوب، فذات المقيّد مجردة عن القيد لا تكون مأموراً بها، وليس في الخارج إلا وجوداً واحداً واجباً بالوجوب النفسي.

إن قلت: سلّمنا ذلك، لكننا نقول بأخذ قصد الامتثال شرطاً وجزءاً لا شرطاً وقيداً، فعليه يكون نفس الفعل الذي تعلّق به الوجوب مع قصد الامتثال متعلّقاً للوجوب، لأنّ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، أي لا بشرط الاجتماع ولا بشرط عدمه، فكما يتعلّق الأمر بمجموع الأجزاء، كذلك يتعلّق بكلّ واحد من الأجزاء، فيكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ، فيصحّ إتيان الفعل بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبها، فالجزء الذي هو ذات الفعل يؤتي به بقصد الامتثال، والجزء الآخر الذي هو عبارة عن قصد الامتثال يتحقّق بتحقيق الجزء الذي هو ذات الفعل الذي يؤتي به بقصد الامتثال.

قلت: لا يمكن تصوير صحّة ذلك في المقام وإن سلّمنا صحّته في غيره، لأنّه يلزم من ذلك تعلّق الأمر بأمر غير اختياري، فإنّ الفرض كون داعي الأمر جزءاً للمأمور به لا شرطاً، فيكون القصد أيضاً مأموراً به كنفس الفعل، والحال أنّ قصد الأمر ليس إلا إرادة خاصّة، وملاك اختيارية الفعل صدورّه عن الإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فلا تكون عن إرادة أخرى وإلا لتسلسلت فلا تكون اختيارية.

هذا مضافاً إليّ أنّه لا يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه مستقلاً ومن غير أن يكون في ضمن الكلّ، وإنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيان الجميع بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره، لأنّه يلزم منه علّية الشيء لنفسه ومحركيته إليّ محرّكية نفسه.

إنّتهي ما أردنا ذكره لإيضاح بعض عبارات الكفاية في المقام. ولنرجع إليّ ما كنّا فيه وتحقيق الحقّ في المقام فنقول:

ربما يتوهم (1) الفرق بين أخذ قصد الأمر في المأمور به وبين غيره من الدواعي كحسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته عند المولي وغير ذلك، فترد الإشكالات المذكورة عند قصد الأمر دون غيره من الدواعي، فلا مانع من أخذها في المأمور به.

والحقّ عدم الفرق بين قصد الأمر وغيره في ورود إشكال الدور والتسلسل وغيرهما؛ لأنّ قصد الحسن والمصلحة أيضاً متوقّف علي كون الفعل حسناً ومشتماً علي المصلحة في الخارج، وكونه كذلك متوقّف علي قصد الحسن والمصلحة عند الإتيان، وإلا لم يكن الفعل حسناً ولا ذا مصلحة. وقس علي هذا البيان تقرير التسلسل وغيره من الإشكالات.

الجواب عن الإشكالات

إنّ الإشكالات الراجعة إلي لزوم المحال في ناحية الأمر، كلّها بعيدة عن الصواب.

أمّا الإشكال الأوّل، ففيه: أنّ الحكم إنّما يكون متوقّفاً علي الوجود الذهني للموضوع لا الخارجي منه، وأمّا الموضوع فهو بوجوده الخارجي متوقّف علي الحكم، فلا دور.

وأمّا الإشكال الثاني، ففيه: أنّ القدرة التي هي ملاك صحّة التكليف والأمر إنّما هي القدرة علي إتيان المأمور به في ظرف الامتثال والإتيان لا قبله، فقدرة المكلف قبل زمان الامتثال وظرف الإتيان لا تكون من قبيل أجزاء العلة بالنسبة إلي التكليف حتي يقال بلزوم حصولها عند تعلّق الحكم بالموضوع.

ص: 116

فالحكم متوقّف علي لحاظ قدرة المكلف عند الامتثال ولا شك في أنّه يصير قادراً حين الامتثال ولو تتوقّف هذه القدرة علي الأمر، فلا دور أصلاً. (1)

وأما الإشكال الثالث، ففيه: أنّ ما هو المحال هو لحاظ شيء آلياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفي آن واحد، وأمّا لحاظه تارة آلياً وأخري استقلالياً جائز بالضرورة، فيلاحظ الأمر تارة استقلالياً أنّ تصوّر الموضوع، وأخري آلياً حين تعلق الأمر به.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكالات الراجعة إلي لزوم المحال في ناحية الأمر.

وإنّما المهمّ الجواب و التفصّي عن الإشكالات الراجعة إلي لزوم المحال في ناحية الامتثال. وقد أفادوا في مقام التفصّي وجوهاً غير خالية عن الإشكال.

أحدها: الالتزام بتعدّد الأمر بأن يتوصّل الأمر إلي غرضه بأمرين أحدهما يتعلّق بذات الفعل، والآخر بإتيانه بداعي الأمر. هذا ما أفاده الشيخ الأنصاري (قدس سره). (2)

وأجاب عنه في الكفاية (3) أولاً: بمنع الصغري، لأنّنا نقطع بأنّه ليس في العبادات إلاّ أمر واحد.

وثانياً: بأنّ الأمر الأوّل لو كان يسقط بمجرد الإتيان بذات الفعل مجرداً عن قصد الامتثال، فلا يبقى مجال لمواقفة الأمر الثاني؛ لانتفاء موضوعه رأساً، فلا يتوصّل الأمر بالأمر الثاني إلي غرضه. وإن لم يكد يسقط، فليس له وجه إلاّ عدم حصول غرضه بذلك، فلا وجه حينئذٍ للأمر الثاني (ولا التشبّث بحيلة تعدّد الأمر)؛ لاستقلال العقل بلزوم إتيان المأمور به بنحو يحصل غرض الأمر به.

ص: 117

1- لا يخفي أنّ هذا البيان لا يرفع الإشكال، ويمكن أن يقال ببقاء الدور بعدد، لأنّ الحكم موقوف علي لحاظ القدرة في ظرف الامتثال، وملاحظتها كذلك موقوفة علي القدرة في ذلك الظرف، والقدرة في ظرف الامتثال موقوفة علي الحكم، فيعود المحذور بلزوم الدور، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

2- الكلا نثري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 60.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 111.

ثانيها: ما يستفاد من بيان الكفاية في ضمن الجواب المذكور من أنّ المقصود إتيان الفعل بداعي الأمر إلا أنّ المولى لما لم يتمكّن من أخذ ذلك في الأمر جعل متعلّق أمره أعمّ ممّا هو محصّل لغرضه وغيره، ثم إنّ العقل بعد ذلك يحكم بلزوم موافقته علي نحو يوجب سقوط الأمر وحصول الغرض.

وفيه: أنّه يلزم من ذلك أن يكون الأمر بذات الفعل صورياً محضاً من غير أن يكون محصّلاً لغرض المولى، والحال أنّ الظاهر من الأمر بها كونه حقيقياً.

ثالثها: ما أفاده بعض الأجلّة من المعاصرين (قدس سره) (1) وهو الفعل الواقع في الخارج علي قسمين: أحدهما ما ليس للقصد دخل في تحقّقه بل لو صدر من العاقل لصدق عليه عنوانه، والثاني ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة وأمثالهما. ولا إشكال في أنّ تعظيم من له أهلية ذلك بما هو أهل له وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلاً ومقرّب بالذات بلا حاجة في تحقّق هذا القرب إلي وجود أمر بهذه العناوين.

نعم، قد يشكّ في أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه يتحقّق بماذا؟ وقد يتخيّل كون عمل خاصّ تعظيماً له وأنّ القول الكذائي مدح له وفي الواقع ليس كذلك، بل ما اعتقده تعظيماً له يكون توهيناً له وما اعتقده مدحاً يكون ذمّاً بالنسبة إلي مقامه. والمكلّف لما لم يكن له طريق إلي استكشاف المناسب لمقام المولى تبارك وتعالى إلاّ إعلامه تعالى، فلا بدّ أن يعلمه أولاً ما يتحقّق به تعظيمه ثم يأمره به، وليس هذا الأمر إلاّ لتشخيص المناسب لمقامه تعالى من دون أن يكون قصده دخيلاً في تحقّق القرب حتي يلزم منه محذور الدور.

وفيه نظر: لأنّ الباعث علي الاهتمام في تصحيح الأمر التبعدي وجزئية قصد الأمر أو قيديته وقوع الإجماع بل الضرورة عليه بين المسلمين خلفاً عن سلف، وإلاّ فإنكاره

ص: 118

1- وهو العلامة المحقّق الشيخ المؤسس الحائري (قدس سره).

بالمرة ليس بعسير، فالمقصود تصويره علي نحو لا يزاحم ذلك الإجماع والضرورة، وهذا لا يتم بما ذكره (قدس سره)، فإنه أنكر دخالة قصد التقرب في العبادة رأساً، إذ المراد من إتيان الفعل بقصد التعظيم إن كان إتيانه بداعي كونه تعظيماً للمولي، فهذا وإن كان موجباً لصيرورة العمل عبادة، إلا أنه لا يرفع به إشكال الدور؛ لأنَّ قصد كون الفعل تعظيماً للمولي موقوف علي كون ذات الفعل تعظيماً له وكونها كذلك موقوف علي قصد كونه تعظيماً له، وقد مرَّ (1) نظير هذا الإشكال في صورة قصد الملاك والمصلحة.

وأما إن كان مراده من إتيان الفعل بقصد التعظيم إنشاء التعظيم وإيجاده بالفعل من دون أن يقصد التقرب به، فلازمه مضافاً إلي إنكار ما عليه الإجماع والضرورة من اعتبار قصد التقرب، اجتماع ذلك مع الدواعي النفسانية كالرئاء وهضم الغذاء وغيرهما، وأن يكون قصد الرئاء وغيره غير منافٍ لإنشاء التعظيم الذي فرض هنا عبادة، وهذا أيضاً مخالف للإجماع. (2)

ورابعها: ما أفاده المعاصر المذكور (قدس سره) أيضاً (3) بأنه من الممكن أن يكون المعبر في العبادات إتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعي ومستنداً إلي داعي الأمر، فالفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانية ووجود الداعي الإلهي وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظة جزئه الأخير ولزوم الدور، وأما من دون ضمّ الأخير فلا مانع منه.

وأما إشكاله بأنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الأخير لا يكاد

ص: 119

1- تقدّم في الصفحة، 116.

2- واضح أنّ المكلف تارة يأتي بالفعل بقصد إنشاء التعظيم وبقصد الرئاء هضم الغذاء بنحو يكون كلّ واحد من القصدين في عرض الآخر، فهو ممّا ينافي عبادية الفعل ويخالف الإجماع. وأما لو أتى بفعل بقصد العبادة وإنشاء التعظيم، ومع ذلك يوجب في الخارج هضم الغذاء وما شابه ذلك، فلا إشكال فيه، لأنّ العمل معلول لقصد العبادة لا لقصد آخر. [منه دام ظلّه العالی].

3- الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص 97-98.

يُتَّصَفُ بالمطلوبية، وكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة، فمندفع بأنه قد يتعلّق الطلب بما ليس هو مطلوباً في حدّ ذاته، بل يراد منه حصول أمر آخر، والفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانية من هذا القبيل، فإنّه وإن لم يكن تمام المطلوب مفهوماً، إلاّ أنّه لمّا لم يوجد في الخارج مصداق له إلاّ بداعي الأمر - لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلق الطلب به - فهو يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة. كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان، فلا شبهة في جواز الأمر بإكرام الناطق، لأنّه لا يوجد في الخارج مصداق له إلاّ متّحداً مع الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصلي.

وليس هذا الأمر صورياً بل هو أمر حقيقي وطلب واقعي لأنّ متعلّقة متّحد في الخارج مع المطلوب الأصلي.

ولا يخفي: أنّ مثل هذه الأوامر الملحوظة فيها حال الغير تارة يكون للغير، وأخري يكون غيرياً.

مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل الفجر لأجل الصوم، فإنّ الأمر متعلّق بالغسل قبل الأمر بالصوم، وليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر، إلاّ أنّه يكون لمراعاة حصول الغير وهو الصوم في زمانه.

ومثال الثاني: الأوامر الغيرية التي تكون مسبّبة من الأوامر النفسية المتعلّقة بالعناوين المطلوبة نصّاً. وما نحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ الأمر بالفعل مقيّداً بعدم الدواعي النفسانية لا يكون تمام المطلوب النفسي، إلاّ أنّه متّحد خارجاً مع ما هو تمام المطلوب ومحصل لتتمام الغرض فيكون أمراً للغير .

وهذا الجواب يشبه ما أجاب به صاحب الكفاية - وذكرناه في الوجه الثاني - في عدم تعلق الأمر بتتمام المطلوب، بل بما هو الأعمّ، ولكن لا يرد عليه ما أوردناه هناك، لأنّه

بنحو لا وجه لتوجّه الإشكال المذكور إليه. ولكن يورد عليه: بأنّه خلاف الظاهر من أدلّة العبادات، إذ ليس المعترف فيها خلّوها عن الدواعي النفسانية وإتيانها بداعٍ إلهي، بل المعترف فيها أمر بسيط وهو إتيانه بداعي الأمر الإلهي، فلا يستقيم ما ذكره في الجواب.

هذا تمام الكلام فيما أفادوه في مقام الجواب، وقد ظهر لك عدم ارتفاع الإشكال بواحد منها، فاللازم علينا التفصّي عن الإشكال علي نحو صحيح.

الحقّ في الجواب عن الإشكال

وقبل الورود في المطلب لابدّ من تقديم مقدّمات:

أوليها: أنّ دخل شيءٍ في المأمور به يتصوّر علي ثلاثة أنحاء، الأوّل: كون ذلك الشيء جزءاً للمأمور به بمعنى تركّبه منه ومن غيره. والثاني: كونه قيدياً للمأمور به لا بمعنى كونه داخلياً فيه، بل بمعنى تقيّد المأمور به بذلك الشيء علي نحو يكون القيد خارجاً وتقيّده به - علي نحو المعني الحرفي - داخلياً. والثالث: أن يكون المأمور به معنوياً بعنوان لا يمكن حصول ذلك العنوان له إلا إذا كان معه هذا الشيء، وهذا في الحقيقة يكون شرطاً عقلياً لحصول المأمور به ومما يتوقّف عليه انطباق ذلك العنوان علي المأمور به.

ثانيتها: لا- إشكال في أنّ الأمر كما يدعو إلي تمام متعلّقه يدعو أيضا إلي كلّ جزء من أجزائه وشرائطه ومقدّماته الخارجية، سواء قلنا بالملازمة في باب المقدّمة أم لا، لأنّه ولو لم نقل بالملازمة وترشّح الأمر بالمقدّمة من قبل الأمر بذاتها لكنّه لم يناف أن يدعو الأمر إلي كلّ جزء من الأجزاء والشرائط والمقدّمات الخارجية، فإنّ المكلف الذي يكون في مقام إطاعة مولاه وامثال أوامره إذا رأى أنّ التكليف المتوجّه إليه مشروط بشرط، لا يتردّد في لزوم تحصيل ذلك الشرط. وهذا معني دعوة الأمر واستدعائه كلّ جزء من الأجزاء والشرائط والمقدّمات الخارجية. هذا مضافاً إلي أنّه لو قلنا بالملازمة في باب المقدّمة لا

يكون الأمر المتوجه إليها مستقلاً كسائر الأوامر، بل يكون فانياً ومندكاً في الأمر بذاتها، لأنه لا هوية للأمر الطريقي مستقلاً وبنفسه إلا هوية الأمر بذوي الطريق، فيكون الأمر بالطريق والمقدمة كلا أمر.

ومن هنا ظهر ضعف ما أفاده في الكفاية - في جواب الإيراد بأن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيدة - بقوله: «قلت: كلا! لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً... إلخ».

وقد عرفت وجه الضعف بأنه لا حاجة إلى الأمر بل يكفي مجرد كون الأمر داعياً إلى ذات المقيد، لأن الأمر كما يكون داعياً إلى متعلقه يكون داعياً إلى جميع مقدماته وشروطه أيضاً.

ولا يخفي عليك: أن ما أفاده بعد ذلك - في جواب الإشكال الذي أورده علي نفسه - أيضاً ضعيف جداً، فإنه بعد ذكر الإيراد بقوله: «إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً فلامحالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يوتي به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه». أفاد في مقام الجواب بما لفظه: «قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى وإلا لتسلسلت ليست باختيارية، كما لا يخفي».

وفيه أولاً: أن الإرادة تكون اختيارية، لأن اختيارية كل فعل بها وهي بنفسها اختيارية، فلا يلزم التسلسل.

وثانياً: لو كانت الإرادة غير اختيارية فلا يمكن دخلها في الغرض وحكم

العقل بوجوبها لتحصيل الغرض، مع أنّ صاحب الكفاية (قدس سره) ذهب إلى دخلها في الغرض ووجوبها بحكم العقل لتحصيل الغرض وجعلها ملاكاً لصحة الأفعال العبادية وعباديتها.

ثالثها: أنّ المأمور به الذي تكون له أجزاء متعدّدة وشرائط متكرّرة تارة يكون تمام أجزائه وشرائطه غير حاصلة، وأخري يكون بعضها حاصلاً وبعضها غير حاصل، ولا ريب أنّ الأمر يدعو ويبعث المكلف إلى إتيان الجميع في الصورة الأولى وإلى الجزء أو الشرط الذي لا يكون حاصلاً في الصورة الثانية، ولا يدعو إلى الحاصل لأنّه محال.

رابعها: لا ريب أنّ الأمر ليس بنفسه علّة لإطاعة المكلف وتحقق المأمور به في الخارج بل الأمر لا يكون إلّا محققاً لموضوع الإطاعة الذي ينتظره العبد بمقتضى واحدة من الحالات النفسانية الخمسة علي سبيل مانعة الخلوّ وهي كما يلي:

الأولي: اعتقاد المكلف باستحقاق المولي للعبادة وأهليّته لها.

الثانية: وصول المكلف إلى مرتبة فناء دواعيه النفسانية ومقهوريته تحت نور جماله وجلاله وكبريائه، وتأثير عظمة المولي في نفسه، ونورانية سماء قلبه بسبب إشراقات أنوار كماله وقدرته وسائر صفاته وأسمائه، بحيث لو أمره المولي بفعلٍ تحرّكه هذه الملكة النفسانية بتمام شوقه وهّمّه نحو العمل وإطاعة المولي.

الثالثة: يلاحظ المكلف كثرة نعماء المولي وشدّة اهتمامه بتربيته عبده وعظمة آلائه، فيراه مستوجباً لأنواع الشكر، فيقوم بأداء وظيفته وإطاعة أمر المولي حسب قدرته شكراً لبعض آلاء ربّه وتعظيماً له.

الرابعة: شدّة الخوف من عقاب ربّه بحيث يدعو إلى إطاعة أوامره ونواهيّه.

الخامسة: إشتياقه وطمعه بما عند ربّه من الفضل والإحسان وجزيل الثواب، بحيث يبعثه ذلك إلى تحصيل مرضاته وإطاعته دركاً لبعض فضله وجزيل ثوابه.

فهذه الحالات الخمسة كلها أو بعضها تكون علّة لإطاعة المكلف وامتنال أوامر مولاه.

وبمجرد حصول واحدة منها تتحقّق عدّة الإطاعة، بحيث لا يكون فصل بين هذه الحالة وإتيان العبد بما يتحقّق به إطاعة المولي إلا أمر المولي. فالأمر إنّما يحقّق موضوع الإطاعة، وأمّا نفس الإطاعة فهي معلولة لإحدى الحالات الخمسة.

فتلخّص ممّا ذكر: أنّ إرادة الإطاعة وقصد العبادة من العبد تحصل قبل أمر المولي، وبعد صدور أمره يصير العبد في مقام الإتيان ويأتي بالمأمور به بقصد الطاعة بمقتضى هذه الحالة من غير أن يكون قصد الإطاعة مستنداً إلي الأمر.

إذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم: أنّه يمكن التفصّي عن الإشكال بوجهين.

الأوّل: أنّ الأمر وإن كان متعلّقاً بالفعل مشروطاً بقصد القرية والامتنال إلا أنّه لا يتعلّق الأمر بقصد القرية بنفسه ولا يدعو الأمر إليه أصلاً، ولا يكون هذا القصد متوقّفاً علي الأمر حتي يستلزم المحال.

أمّا عدم تعلّق الأمر بقصد القرية بنفسه فلما ذكرناه آنفاً في المقدّمة الثانية من عدم تعلّق أمر حقيقيّ بالأجزاء والشرائط.

وأما أنّه لا يدعو الأمر إلي قصد القرية فلما ذكرناه كذلك في المقدّمة الثالثة من عدم دعوة الأمر إلي الشرط والجزء الحاصل. وقد تبين في المقدّمة الرابعة حصول ذلك الشرط، أي قصد القرية، بسبب إحدى الحالات المذكورة.

وأما عدم توقّف قصد الأمر علي تحقّق الأمر بمعني عدم استناده إليه فبمقتضى المقدّمة الرابعة أيضاً، فإنّ قصد القرية مستند إلي الحالات النفسانية المذكورة، فإذا أمره المولي بالصلاة والصيام مثلاً يوجد في نفسه بمجرد هذا الأمر قصد إتيان الصلاة والصوم طاعة له من دون أن يكون هذا القصد مستنداً إلي الأمر.

الثاني: أنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة إلا أنّ انطباق هذا العنوان علي هذه الأفعال

الخارجية موقوف علي قصد القربة عقلاً، وقد كشف الشارع عن دخل قصد القربة في هذا الانطباق بسبب أخذه في متعلق الأمر، لكنّه - أي القصد - ليس متوقفاً علي انطباق ذلك العنوان علي هذه الأفعال حتي يلزم الدور، بل هو متوقّف علي إحدي الحالات الخمسة المذكورة.

هذا تمام الكلام فيما هو مناسب للمقام.

الاستنتاج من المبحث

تستنتج ممّا مرّ نتيجتان:

الأولي: إمكان التمسك بالإطلاق إن قلنا بإمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وعدم إمكانه لو قلنا بعدم إمكان أخذه في المأمور به. فالذهاب إلي الأوّل يتمسك بالإطلاق، والقائل بالثاني لا يتمسك به.

الثانية: أنّه بعد فرض عدم إمكان التمسك بالإطلاق ففي مقام العمل هل يكون الأصل العملي البراءة أو الاشتغال؟ فيه وجهان، يطلب تفصيله من مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين لأنّه المناسب لهذا البحث، كما لا يخفي أنّ المناسب لمباحث الأوامر ليس إلاّ البحث في ماهيتي التعبدية والتوصية، والبحث عن إمكان أخذ قصد التقرب في الأمر وعدمه، فلذلك نكتفي بهذا المقدار من مقتضى الأصل اللفظي والعملي، ونختم الكلام في المقام. والحمد لله ربّ العالمين وصليّ الله علي خير خلقه أجمعين محمّد وآله الطاهرين.

ص: 125

إشارة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في المرّة والتكرار

المبحث الثاني: في الفور والتراخي

المبحث الأول: في المرّة والتكرار

إشارة

الحقّ أنّه لا دلالة للصيغة علي المرّة ولا علي التكرار، (1) بل لا تدلّ إلاّ علي طلب إيجاد الطبيعة، سواء كان المراد من المرّة الفرد الواحد من الطبيعة أو الدفعة (2) بمعني إيجاد الطبيعة دفعة واحدة ولو كان في ضمن أزيد من الفرد الواحد. وسواء كان مراد القائل بالمرّة عدم وجوب إتيان الزائد عليها بمعني أنّ المأمور به المرّة لا بشرط حتي لا يكون الإتيان بالزائد موجبا للبطلان أو كان مراده بالمرّة بشرط لائية المأمور به حتي يكون الإتيان بالزائد موجبا لفساد المأتيّ به. ففي جميع هذه الصور نقول بعدم

ص: 127

-
- 1- وفاقاً للفصول (الأصفهاني، ص 71)؛ معالم الدين (العالمي، ص 53)؛ قوانين الأصول (القمي، ص 90)؛ هداية المسترشدين (الأصفهاني، ص 174)؛ كفاية الأصول (الخراساني، ج 1، ص 117)؛ وغيرها من الكتب. راجع أيضاً: مفتاح العلوم، للسكاكي، ص 93.
 - 2- كما ذهب إليه صاحب الفصول (الأصفهاني، ص 71)، خلافاً للمشهور.

دلالة الصيغة إلا علي طلب إيجاد الطبيعة، فليست للصيغة دلالة علي المرة أصلاً. وهكذا الكلام في جانب التكرار سواء كان مرادهم من التكرار تكرار المرة بالمعنيين الأولين أو بالمعنيين الثانيين.

تنبيه

بناءً علي المختار إذا أتى بفرد من المأمور به يسقط الأمر ويكتفي به في مقام الامتثال. فلو أتى بفرد آخر ثانياً يكون لغواً، لأنه قد سقط الأمر بإتيان الفرد الأول. والقول بعدم سقوطه يستلزم طلب الحاصل المحال.

ولا ريب في تحقّق الامتثال أيضاً لو أتى بأفراد متعدّدة دفعة واحدة، كما إذا أمره المولي بعق رقبة فأعتق جميع عبيده، فلا شكّ في حصول الامتثال وسقوط الأمر.

ولكنّ الإشكال في أنّ هذا هل يُعدّ امتثالاً واحداً أو أنّه امتثالات متعدّدة؟ ففي المسألة أقوال، ثالثها: التفصيل (1) والإحالة إلي قصد الممثل، فلو قصد الامتثال بجميع الأفراد أي بكلّ فرد منها يكون ذلك امتثالات متعدّدة. وأمّا لو قصد الامتثال بالمجموع أو بواحد منها يكون امتثالاً واحداً.

وأما وجه القول الأول: أنّ المطلوب ليس إلا إيجاد أصل الطبيعة، وأمّا التعيّنات والتشخّصات فهي خارجة عن متعلّق الطلب وتأتي من ناحية وجود الطبيعة في الخارج: فالدخل لها في المطلوب، ففي فرض الإتيان بأفراد متعدّدة لا يتحقّق الامتثال إلا بأصل الطبيعة وهي أمر واحد.

وفيه: وإن كان المطلوب إيجاد أصل الطبيعة وعدم دخالة خصوصيّاتها المفردة فيه، إلا أنّ المكلف قد أوجد الطبيعة بإيجاد كلّ فرد وتحمّل الطبيعة علي كلّ فرد بالحمل

ص: 128

1- ذهب إليه صاحب الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 122).

الشائع الصناعي، والأفراد المتعددة الحاصلة دفعة من الطبيعة وجودات متعددة لها لا وجودٌ واحدٌ، (1) وقد ذكرنا أنّ المطلوب بالصيغة ليس إلا نفس الطبيعة فلا محالة يصدق علي إيجاد كلّ فردٍ منها إيجاد تلك الطبيعة، فيصدق علي إيجاد كلّ من الأفراد امثال الأمر المتعلق بالطبيعة، فلا يكون الامثال امثالاً واحداً بل يُعدّ امثالات متعددة. وهذا، أي القول الثاني، أقوى القول في المسألة.

وأما القول بالتفصيل ودخالة القصد في تعدّد الامثال وعدمه، فلا وجه له. نعم، لو كان الأمر تعدياً فبالنسبة إلي كلّ فرد قصد الامثال يحصل الامثال. وبالنسبة إلي فردٍ لم يقصد ذلك فلا، ولكن هذا لا يكون لدخالة القصد في الامثال، بل لأجل عدم إتيانه بتمام الأمور به بالنسبة إلي فردٍ لم يقصد إتيانه الامثال.

المبحث الثاني: في الفور والتراخي

إشارة

بعدما ظهر لك عدم دلالة الصيغة علي المرة والتكرار يظهر لك أيضاً عدم دلالة علي الفور والتراخي، بل لم أجد قانلاً بدلالاتها علي التراخي. نعم، ذهب بعضهم كالشيخ الطوسي (قدس سره) (2) إلي دلالة علي الفور، فعلي هذا لا تكون المسألة إلا ذات قولين لا أزيد.

الأمر عقيب الحظر

الأمر عقيب الحظر ثم إنّه لا يخفي عليك: أنّه وإن اختلفوا في دلالة الأمر الصادر عقيب الحظر أو توهمه في دلالة علي نفي الحظر السابق ورفع توهمه - أي الإباحة - أو الوجوب، ولكنّ الحقّ عدم وجود ضابطة في ذلك، فعلي المجتهد التأمل التام في الموارد، لأنّه قد يكون ظا

ص: 129

1- وذلك كالآباء والأبناء، خلافاً للرجل الهمداني الذي لاقى شيخ الرئيس.

2- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 227.

عنوان المسألة

إعلم: أنّ كلمات الأصوليين اختلفت في تحرير عنوان المسألة، فبعضهم قال: إنّ الأمر هل يقتضي الأجزاء أم لا؟⁽¹⁾ وبعضهم قال: إنّ الإتيان بالمأمور به يقتضي الأجزاء أم لا؟⁽²⁾ وبعضهم زاد عليه قيد «علي وجهه»⁽³⁾ ردّاً علي ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار العامي،⁽⁴⁾ الذي أدخل هذه المسألة في الأصول وقال فيها بعدم الأجزاء. وسبب ذلك أنّه رأى في الفقه أنّ المكلف لو صلّى مع الطهارة المستصحبة ثم بان الخلاف لا تجزيه

ص: 131

- 1- كما في الذريعة إلى الأصول الشريعة للشريف المرتضي، ج 1، ص 121؛ والقوانين (القمي، ص 129)؛ والفصول (الأصفهاني، ص 116). وعبارته هكذا: «اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي الأجزاء إذا أتى به المأمور علي وجهه أو لا؟».
- 2- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 18.
- 3- كما فعله العلامة في مبادئ الوصول إلى علم الأصول (ص 111). وقال فيه: «وذهب أبوهاشم، إلي أنّه لا يقتضيه، لأنّ الحجّ الفاسد مأمور به، ولا يجزي. والجواب عنه: أنّه مجزٍ بالنسبة إلي الأمر الوارد به وغير مجزٍ بالنسبة إلي الأمر الأوّل».
- 4- عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي، أبو الحسين: قاضٍ، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولي القضاء بالرّي (من قبل الديالمة) ومات فيها (عام 415هـ-ق.). الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 273.

تلك الصلاة، فذهب إلي القول بأنّ الإتيان بالمأمور به لا يقتضي الإجزاء، فأجابوا عنه بأنّ العلة للإجزاء إتيان المأمور به علي وجهه، أي بتمام ما هو معتبر فيه وموجب لتحصيل الغرض، وتلك الصلاة ليست كذلك فيحكم بعدم الإجزاء. (1)

فهذا هو السبب لإضافة القيد المذكور إلي العنوان لا ما ذكره صاحب الكفاية من أنّه أضيف في العنوان ليكون شاملاً ما يعتبر في المأمور به شرعاً وعقلاً كقصد القربة الذي لا يمكن أخذه - علي مبناه - في المأمور به، فهذا القيد جاء في العنوان حتي يشمل قصد القربة المعتبر عقلاً، فلا نظر فيه إلي خصوص ما يعتبر شرعاً، لأنّه عليه يكون توضيحياً لا احترازياً. (2)

وفساد هذا التفسير يظهر لمن يتأمل في تاريخ حدوث القيد المذكور، فإنّه قيد نشأ بين القدماء، فكيف يمكن أن يكون ناظراً إلي خلاف المتأخرين من إمكان أخذ قصد القربة في المأمور به؟ وقد نشأ هذا الخلاف في زمن الشيخ الأنصاري (قدس سره) (3) وهو أول من تقطن بالموضوع، فلا وجه لما ذكره في الكفاية.

كما أنّه لا وجه لكون هذا القيد إشارة إلي قصد الوجه، لأنّه مضافاً إلي ما أنكره الأكثر (4) لا خصوصية له بالذكر.

المراد من الاقتضاء والإجزاء

لا يخفي عليك: أنّ المراد من «الاقتضاء» في قولهم: «إنّ الأمر يقتضي الإجزاء» هو

ص: 132

- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 124.
- 2- انظر كلام القاضي والجواب عنه في، فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري (المطبوع مع المستصفي من علم الأصول)، ج 1، ص 393-394 (مسألة: الإتيان بالمأمور به علي وجهه...) ومفاتيح الأصول للسيد الطباطبائي، ص 126.
- 3- انظر: الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 60.
- 4- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 19.

«دلالة» الأمر علي أجزاء الإتيان بالمأمور به.

وأما المراد منه (الاقضاء) إذا نسب إلي الإتيان بالمأمور به هو العلية التامة (1) من حيث إنّ الأمر الحكيم إذا أمر بشيء لأجل حصول غرض فلا محالة يأخذ تحت أمره كلّ ما له دخل في تحصيل غرضه ولا يجوز عليه أن يأمر بما هو أعمّ من محصل غرضه أو أخصّ منه، وإلا يكون ناقضاً لغرضه، وحينئذٍ إذا أتى المكلف بالمأمور به علي وجهه فلا بدّ من حصول الغرض وتحقق الامتثال وسقوط الأمر. أما حصول الغرض، فلأنّ المولي أخذ كلّ ما له دخل في حصول غرضه في المأمور به وقد أتى المكلف به. وأما تحقق الامتثال، فلاّنه يتحقّق بإتيان المأمور به علي وجهه، والمفروض أنّ المكلف أتى به كذلك. وأما سقوط الأمر، فلاّنه لا مجال بعد ذلك لبقائه وإلا يلزم طلب الحصول، وهو محال، كما لو أمر به ثانياً.

ومن هنا يظهر معني الإجزاء بأنّ معناه والمراد منه كفاية المأتيّ به عن الغرض الموجب للأمر. (2) وهذا موافق لما ذهب إليه القائل بالإجزاء، وأما القائل بعدم الإجزاء فينكر ما ذكرناه من الدلالة والعلية وكفاية الإتيان بالمأمور به عن الغرض.

الفرق بين الإجزاء، والمرة والتكرار

لا يخفي عليك: الفرق بين مسألتنا هذه (3) ومسألة المرة والتكرار، فإنّ النزاع في مبحث المرة والتكرار إنّما يجري في أنّ المأمور به بحسب دلالة الأمر هل هو المرة أو التكرار؟ وهذا بخلاف ما نحن فيه، إذ النزاع هنا واقع في أنّ الإتيان بالمأمور به مرة

ص: 133

- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 125.
- 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 125.
- 3- راجع: الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 126.

كان أو مكرراً هل يجزي أم لا؟ فالنزاع الواقع في مسألة الأجزاء يكون كبيراً وفي مسألة المرة والتكرار صغيراً.

الفرق بين الأجزاء، وتبعية القضاء للأداء

وأما الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء فمما لا يحتاج إلي بيان، لأنّ البحث في مسألة التبعية في أنّ وجوب القضاء هل هو بالأمر الأوّل أو يحتاج إلي أمر جديد؟ مضافاً إلي أنّ موردها عدم الإتيان بالمأمور به، وهذا بخلاف مسألة الأجزاء، فإنّ موردها الإتيان بالمأمور به والبحث في إجزائه وعدمه.

هذا تمام الكلام في مقدّمات البحث. وأما الكلام في أصله، فيقع في ثلاث مواضع. ونبدأ سائلين من الله تعالى الإعانة والتوفيق فإنّهما خير رفيق.

الموضع الأوّل: في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التبعّد به ثانياً

إشارة

يقع البحث هنا في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّل، والمأمور به بالأمر الظاهري، والمأمور به بالأمر الاضطراري عن التبعّد ثانياً بكلّ واحد من هذه الأوامر في نفس مرتبتها، فنقول:

لا إشكال في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّل - وهو الأمر الذي يتعلّق بالموضوع بما هو وبعنوانه الأوّل - عن الأمر به ثانياً. كما لا إشكال في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري - وهو الذي يتعلّق بالموضوع بملاحظة العجز عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الأوّل - عن الأمر به ثانياً بنفس الأمر الاضطراري، وهكذا الكلام في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري - وهو الأمر المتوجّه إلي المكلف في ظرف الاشتباه وجهله بالحكم الواقعي وموضوعه - فإنّه أيضاً موجب للأجزاء وسقوط أمره، فلا يجب الإتيان به في ثاني الحال مع بقاء جهله.

ولو فرض في هذه الثلاثة بقاء الأمر لكان لغواً، بل يكون محالاً لأنه طلب الحاصل. ولا يمكن أيضاً الأمر بها بملاك الغرض الحاصل من الموارد الثلاثة، لعدم فوت شيء من الغرض، وهذا واضح.

تبديل الامتثال

أمّا ما ذكره في الكفاية(1) من تبديل الامتثال، كما لو أمره المولي بإتيان الماء فأتي به ولكن لم يشربه المولي بعدُ فله أن يبذل ذلك الماء بماءٍ آخر.

ففيه: أنّ المكلف وإن أتى بالفعل المتعلق للأمر إلا أنه ما كان مطلوباً نفسياً، فما دام لم يحصل غرض المولي من ترويته وإسقاؤه لم يسقط أمره ومطلوبه النفسي، فعلي المكلف إتيان الماء الموصل إلي الغرض والمطلوب النفسي، فليس ما ذكره من المثال من باب تبديل الامتثال.

الموضع الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري

إشارة

هل يجزي الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري الواقعي بعد رفع الاضطرار أم لا؟ فهل تجب الإعادة في الوقت أو القضاء خارجه أم لا؟ في المسألة فروض ممكنة، قال في الكفاية في تصويرها:

إنّ التكليف الاضطراري إما أن يكون وافياً بتمام الغرض والمصلحة، أو لم يكن كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه، أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو بمقدار يستحب.

ص: 135

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص127؛ وكذا درر الفوائد، للمحقّق الحائري، ص78.

ثم ذكر أحكام الأقسام من الإجزاء وعدمه وجواز البدار في بعض الصور، وذكر أن المرجع في مقام الإثبات هو الإطلاق لو كان، كظاهر قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً...)(1) الآية؛ وقوله (صَلِّ لِي اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «التيتم أحد الطهورين»(2) فإن ظاهرهما الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء. وإلا فالأصل يقتضي البراءة لكونه شكاً في أصل التكليف.(3)

هذا، ولكنّه مبنيّ عليّ تغاير الأمرين (الاختياري والاضطراري) وكونهما في عرض واحد، فعليه يبحث عن كفاية أحدهما عن الآخر. وأمّا بناءً عليّ التحقيق في المسألة من طولية الأفراد وتعلّق الأمر بالطبيعة التي لها أفراد ومصاديق بعضها لصورة الاختيار وبعضها الآخر لصورة الاضطرار، فلا يأتي البحث عن كفاية أحدهما عن الآخر، فإنّ الصلاة - مثلاً - طبيعة لها أفراد ومصاديق بحسب أحوال المكلفين، ففي حال فقدان الماء يكون فردا ومنطبقها الصلاة مع الطهارة الترابية، وفي حال وجدان الماء يكون ما تصدق عليه الطبيعة المأمور بها الصلاة مع الطهارة المائية. وأيضاً في حال تمكّن المكلف من القيام يكون ما ينطبق عليه عنوان المأمور به والطبيعة الواقعة تحت الأمر الصلاة قائماً، وفي حال عدم تمكّنه من القيام يكون مصداق الطبيعة المذكورة الصلاة قاعداً، وفي حال عدم تمكّنه منه الصلاة مضطجعاً، فجميع هذه الصلوات أفراد لطبيعة الصلاة، وهي تصدق عليّ كلّ واحدة منها، فلا يبقى مجال لبحث الكفاية.

ومن الواضح: أنّ متعلّق الأمر في قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) طبيعة الصلاة، هذه

ص: 136

-
- 1- النساء، 43؛ المائدة، 6.
 - 2- الكليني، الكافي، ج3، ص 63 - 64، ح4، باب الوقت الذي يوجب التيمّم؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج1، ص 200، ح580/54، باب التيمّم وأحكامه؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، ج3، ص381، ب21، ح1.
 - 3- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص130.

فرد لها وتلك فرد آخر وهكذا، وهذا ممّا لا إشكال فيه، فما حُكي عن الشيخ (قدس سره) من بدلية صلاة المتيمّم المضطرّ عن الصلاة الكامل المختار، بعيد عن الصواب ومخالف لطواهر الأخبار والكتاب كقوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِئُوا وُجُوهَكُمْ) إلهي قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) إلهي قوله تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...) (1) الآية؛ وقوله تعالى: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا...) (2) الآية.

فإنّ الظاهر من الآيتين كون الصلاة مع الطهارة الترابية في حال عدم وجدان الماء، وراكباً في حالة الخوف فردان واقعيان لطبيعة الصلاة المأمور بها، كما أنّ الصلاة مع الطهارة المائية في حال وجدان الماء، والصلاة في غير حال الخوف فردان لها من غير فرق بينها.

والحاصل: أنّه وإن كان يظهر من كلمات المتأخّرين أنّ محلّ النزاع في أجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن المأمور به الواقعي فيما يكون للشارع أمر متعلّق بالمكلف في حال الاختيار، وأمر آخر متعلّق به في حال الاضطرار، إلّا أنّ هذا بعيد عن الصواب وغير قابل لأن يُعدّ محلّ البحث والنزاع؛ لأنّه لا ينبغي توهم أجزاء الإتيان بما هو المأمور به لأمر عمّا هو المأمور به لأمر آخر وإلا فيصحّ أن يكون النزاع في أجزاء الإتيان بالصلاة عن الصوم والزكاة وغيرهما. نعم، يمكن دلالة دليل بالخصوص علي ذلك في مورد واقتصار المولي في صورة الإتيان بأحدهما عن الآخر، ولكن هذا غير أجزاء نفس الإتيان بأحدهما عن الآخر، فالصحيح أن يكون محلّ البحث: أجزاء الإتيان بالفرد الاضطراري عن الأمر بالطبيعة. ولعمري هذا واضح

ص: 137

1- المائدة، 6.

2- البقرة، 238-239.

غير محتاج إلي بيان، ولكن حيث كان ظاهر عباراتهم موهماً لذلك، أظننا الكلام فيه. ولذا لوراجعنا كلمات المتقدمين، نجد في بعض كلماتهم ما يوافق ما ذكرناه ويصدق، مثل ما يستفاد من المحقق (قدس سره) في المعتبر في مسألة: إذا كان معه ماء فأراقه، ما هذا لفظه: «إذا كان معه ماء فأراقه قبل الوقت، أو مرّ بماء فلم يتطهر ودخل الوقت ولا ماء، تيمّم وصلّي ولا إعادة، ولو كان ذلك بعد دخول الوقت فكذلك. وللشافعي وأحمد هنا روايتان، أحديهما: يعيد؛ لأنّه فرط في الصلاة مع القدرة علي طهارة كاملة. لنا أنّه صلّي مستكملة الشرائط، فتكون مجزية. والإراقة للماء سائغة، فلا يترتب عليها لواحق التفريط». (1)

هذا ولا يخفي: أنّه ليس محلّ النزاع أيضاً صورة بقاء حالة فقدان الماء، أو عدم التمكّن من القيام أو القعود وغيرها إلي آخر الوقت، لأنّه ليس في هذه الصور تخيير للمكلّف في إتيان الفرد الاضطراري والاختياري مع انحصار ما هو منطبق لطبيعة الصلاة المأمور بها بفرد واحد، فلا يكون الفرد الاختياري فرداً بحسب حاله، فلا ينبغي في هذه الصورة توهم عدم الإجزاء.

فروح البحث ومرجع النزاع راجع إلي ما إذا كان المكلّف فاقداً للماء في أوّل الوقت، وواجداً له في آخر الوقت، وأتي بالمأمور به في حال الاضطرار.

ولم نقل بأنّ المستفاد من الأدلّة كون الصلاة مع الطهارة الترايبية فرداً لها في حال فقدان الماء في جميع الوقت، حتي لو لم يبق المكلّف علي حاله من فقدان الماء في جميع الوقت يجب الالتزام بعدم كون ما أتي به فرداً للطبيعة المأمور بها؛ لأنّه لو قلنا ذلك لم يبق لهذا النزاع مجال أصلاً، ولم تترتب عليه فائدة وثمرة.

ص: 138

فالنزاع يقع فيما إذا قلنا بأنّ المستفاد من الأدلّة أنّ للواجب بحسب حال المكلف فردين، فرد مع الطهارة الترايية في أوّل الوقت، وفرد مع الطهارة المائية في آخره، فما هو المنطبق علي للطبيعة المأمور بها في أوّل الوقت فرد، وفي آخره فرد آخر. بمعنى أنّ المكلف مخيّر إمّا شرعاً(1) وإمّا عقلاً فيما كلفه الشارع - من إتيان الصلاة - أن ينتخب أحد فردي الطبيعة.

إذا عرفت محلّ النزاع ومركب البحث، فاعلم: أنّ مقتضى القاعدة، كما ظهر لك ممّا ذكر، فيما إذا أتى المكلف بالصلاة في أوّل الوقت مع الطهارة الترايية، إجزؤها عن صلاة أخرى في آخر الوقت مع الطهارة المائية. إذ لا مجال لعدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر بعد إتيان ما هو فرد للمأمور به. نعم، يمكن دلالة دليل خاصّ علي عدم إجزاء الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري، لكن هذا فيما إذا لم يكن إطلاق للأمر المتعلّق بالطبيعة فيدلّ علي فردية ذلك الفرد بمجرد عروض حالة فقدان الماء، أو عدم التمكن من القيام.

حكم صورة الشكّ

ثم إنّ المحقّق الخراساني(قدس سره) بعدما ذكر في مقام الإثبات: أنّ المتّبع هو الإطلاق لو كان، قال: «وإلا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب إعادة لكونه شكّاً في أصل التكليف... إلخ»،(2)

وفيه: أنّه لو لم يكن إطلاق للدليل، لا مجال لإجراء البراءة والقول بالإجزاء، بل المرجع هو الاشتغال؛ لأنّ الشكّ بعد العلم بأصل التكليف يرجع إلي الشكّ في

ص: 139

1- كما قال به في المعالم (العالمي، ص 79).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 130.

السقوط بأنّ التكليف الثابت يقيناً هل سقط بالإتيان الكذائي أم لا؟ ولا ريب في أنّ المرجع حينئذٍ هو الاشتغال، فلا بدّ من القول بوجود الإعادة أو القضاء.

تذنيب

لا- يذهب عليك وجه ما ذهبنا إليه في الفقه في بعض حواشينا، وما كان في فتاوي المتقدّمين، من عدم أجزاء بعض الأفعال في ظرف الاضطرار عمّا هو المأمور به في حال الاختيار، كما إذا حكم قاضي العامّة بالعيد في يوم الثلاثين من شهر رمضان، فالواجب علي المكلّف في موارد التقيّة، متابعة رأيه وإفطار الصوم، لحفظ نفسه ودفع ضررهم، (1) فإنّ الحكم في المقام عدم الأجزاء؛ لعدم ما يدلّ علي انطباق عنوان الصوم المأمور به علي هذا العمل، وكونه فرداً لطبيعة الصوم. غاية الأمر يدلّ علي عدم حرمة الإفطار وعدم وجوب الإمساك تكليفاً لا وضعاً، فلا يدلّ علي عدم كون الأكل مفطراً. وليس هذا كالصلاة مع الطهارة الترابية في أول الوقت إذا كان فاقداً للماء، فإنّها مصداق لطبيعة الصلاة المأمور بها كما لا يخفي.

فإذا كان الإفطار بالاضطرار فرداً للطبيعة المأمور بها يسقط الأمر بالصوم أيضاً ولحكمتنا بالأجزاء. وقس علي ذلك نظائر هذا المثال في كلّ مورد يرفع دليل الاضطرار الأمر بالطبيعة فقط من دون أن يجعل المضطرّ إليه فرداً للطبيعة، والله الهادي إلي الصواب.

ص: 140

1- كما قال 7: «أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي». الكليني، الكافي، ج 4، ص 83، ح 9، باب اليوم الذي شكّ فيه من شهر رمضان هو أو من شعبان؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمسه عنه الصائم، ج 10، ص 131-132، ب 57، ح 4.

قال في الكفاية بما ملخصه: لو كان الدليل الدالّ علي الحكم الظاهري أصلاً من الأصول العملية كأصالة الطهارة والحلية فالإتيان بالمأمور به يكون مجزياً عن الواقع حتي في صورة انكشاف الخلاف.

وأما لو كان دليله الأمانة، فإن قلنا بطريقتي الأمانات فلازمه عدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف. وأما إن قلنا بالسببية وأنه بواسطة قيام الأمانة علي شيء توجد في المؤدي مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ومفسدة تركه، فلا بدّ من القول بالإجزاء لو كانت المصلحة المتدارك بها مطابقة لمصلحة الواقع، وإن لم تكن مطابقة لها فالكلام المذكور في الأمر الاضطراري.

وأما في صورة الشكّ في كون الأمانة حجة من باب الطريقتية أو السببية فمقتضي أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف الإعادة في الوقت... إلخ.

وأفاد في وجه إجزاء الحكم الظاهري فيما يكون دليله الأصل: بأنّ ذلك مقتضي ملاحظة دليل الأصل ودليل الحكم الواقعي، وبيان ذلك: أنا نلاحظ قوله (قدس سره): «كلّ شيء طاهر»؛ (1) ونستفيد منه تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطهارة الواقعية؛ لأنّه لو أريد منه ظاهره يلزم الكذب، فيستفاد منه أنّ كلّ شيء بمنزلة الطاهر الواقعي حتي انكشاف الخلاف ثمّ ينضمّ هذا الدليل إلي دليل الحكم الواقعي - وهو اشتراط الصلاة

ص: 141

1- الصدوق، المقنع، ص 15؛ المحدّث النوري، مستدرک الوسائل، ج 2، ص 583، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، ب 30، ح 4. وقوله 7: «كلّ شيء نظيف حتي تعلم أنّه قدر». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، ج 3، ص 467، ب 37، ح 4.

بطهارة البدن واللباس، مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا صلاة إلا بطهور»؛ (1) و «لا يقبل الله تلك الصلاة إلا فيما أحلّ الله أكله»، فنستنتج من الجمع بينهما: أن شرط الصلاة هي الطهارة التي تكون أعمّ من الظاهرية والواقعية، وكذلك حلية اللباس؛ لأنّ دليل الأصل حاكم عليه وناظر إليه ومبيّن لدائرة الشرط، هذا. (2)

ولا يخفي عليك: أنّ تقسيمه - علي الظاهر - ليس بحاصر؛ لأنّ تقسيمه إنّما يكون متكفلاً لبيان الحكم في الموضوعات والشبهات الموضوعية بأنّه إذا كان الحكم الظاهري ممّا يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شرطه، كقاعدة الطهارة أو الحلية، فانكشف الخلاف لا يدلّ علي عدم إجزائه عن الحكم الواقعي. وإذا كان الحكم الظاهري بلسان تحقّق ما هو الشرط واقعاً، كالأمانة، فبناءً علي الطريقية لا- يجزي، وبناء علي السببية يجزي لو كان واقعياً بتمام المصلحة، أو لم يكن واقعياً بتمام المصلحة ولكن كان الباقي غير ممكن التدارك، أو غير واجب التدارك.

فكما تري ليس في كلامه حكم الشبهات الحكمية مثل ما إذا شكّ في جزئية السورة ودلّت الأمانة أو دليل شرعي آخر كأصالة البراءة علي عدمها، ثم انكشف الخلاف. فكلامه ساكت عن حكم هذه الصلاة الفاقدة للسورة التي تكون فرداً لطبيعة الصلاة وأنها مجزئة عن الصلاة الواجدة لها أم لا؟

لا يقال: إنّه قد ذكر في آخر كلامه حكم الفرض المذكور بقوله: «وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف... إلخ».

ص: 142

1- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج1، ص58، ب14، ح1. فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شكّ فيه؛ المغربي، دعائم الإسلام، ج1، ص100؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج1، ص49-50، ح83/144؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب الوضوء، ج1، ص365-366، ب1، ح1 و6.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص133-134.

لأنه يقال: المذكور في آخر كلامه ليس إلا حكم صورة الشك في الموضوعين، أي صلاة الظهر والجمعة. وأمّا الحكم بالنسبة إلى الشبهات الحكمية الراجعة إلى موضوع واحد كالشك في أصل جزئية السورة ليس مذكوراً في كلامه.

تحرير محل النزاع

إنّ النزاع في أجزاء الأوامر الظاهرية - سواء كان دليلها الأصل أو الأمانة - عن الأوامر الواقعية، لا يقع فيما إذا قامت أمانة أو أصل علي نفي وجوب شيء ثم انكشف أنّ الواقع وجوبه، أو علي وجوب فعل مع كون الواجب غيره، كما إذا قامت الأمانة علي وجوب صلاة الجمعة ثم انكشف أنّ الواجب صلاة الظهر، فهذه الموارد خارجة عن محطّ النزاع لأنه لا إشكال في عدم إتيان الأمر عن متعلّق أمر آخر.

فمحلّ الكلام ومورد النقض والإبرام في مركّب ذي أجزاء وشرائط وموانع، بأن يكون الحكم - أصلاً كان دليلاً أو أمانة - دالاً علي عدم اعتبار شيء في المأمور به أو عدم قاطعية شيء فيه، أو دلّ علي حصول جزء أو تحقّق شرط من شروط المأمور به ثم انكشف بعد الإتيان خلاف ذلك.

وبعبارة أخرى: النزاع واقع فيما إذا كان الحكم راجعاً إلي كميّات المأمور به.

وبعبارة ثالثة: محلّ النزاع ومورد الكلام فيما إذا كان الحكم متعلّقاً بعنوان كالصلاة ودلّ الحكم الظاهري علي حصول هذا العنوان في ظرف الشكّ. فلا مجال لتوهم وجود أمرين في هذه الموارد يكون أحدهما متعلّقاً بالواجد للسورة مثلاً وهو الحكم الواقعي، والآخر متعلّقاً بالفاقد لها في صورة الجهل وهو الحكم الظاهري. بل ليس في البين إلاّ أمر واحد متعلّق بطبيعة الصلاة - مثلاً - يكون لها مصداق واقعي ومصداق آخر ظاهري، فيبحث عن أجزاء الإتيان بالمصداق الظاهري عن الأمر بالطبيعة.

وعلي كل حال، فمقتضى التحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق أن يقال: إنَّ الكلام تارة يقع في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري فيما يكون دليل الحكم أصلاً من الأصول. وأخري في إجزائه فيما يكون الدليل الدالّ عليه أمانة من الأمارات. ولتقدّم الكلام فيما يستفاد من الجمع بين دليل الحكم الظاهري - أصلاً كان أو أمانة - ودليل الحكم الواقعي بحسب مقام الإثبات، وذلك ينعقد في مقامين:

المقام الأول: أجزاء الإتيان بمقتضى الأصول الشرعية

إذا كان دليل الحكم أصلاً من الأصول، كأصالة الطهارة وأصالة الحلّية وقاعدة البناء علي إتيان ما شكّ في إتيانه بعد الدخول في الجزء المترتب عليه، أي قاعدة التجاوز أو الفراغ، (1) نلاحظ مفاد كل واحد من أدلّة هذه الأصول مثل «كلّ شيء طاهر...»؛ (2) أو «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»؛ (3) ونري دلالة الأوّل علي الحكم بطهارة مشكوك الطهارة والثاني علي حلّية مشكوك الحلّية، ثم نلاحظ الأدلّة الأولى الدالّة علي اشتراط الصلوات الخمس اليومية بطهارة البدن واللباس،

ص: 144

1- من أدلّتها صحيحة حمّاد في التهذيب (الطوسي، ج 2، ص 151، ب 9، ح 593/51)، تفصيل ما تقدّم ذكره...؛ الطوسي، الاستبصار، ج 1، ص 358، ح 5؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، ج 6، ص 317، ب 13، ح 1. وموثقة عبد الرحمن البجلي في التهذيب (الطوسي، ج 1، ص 151، ب 9، ح 596/54)، تفصيل ما تقدم ذكره...؛ الطوسي، الاستبصار، ج 1، ص 358، ح 8؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، ج 6، ص 318، ب 13، ح 6؛ راجع أيضاً: ج 6، ص 317 - 318، ح 3 و 4 و 5 و 7، وأبواب الخلل الواقع في الصلاة، ج 8، ص 237-239، ب 23.

2- مرّ تخريجه آنفاً.

3- الكليني، الكافي، ج 5، ص 313، ح 39، باب النوادر من كتاب المعيشة، مع اختلاف يسير؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب ما يكتسب به، ج 17، ص 88، ب 4، ح 1. وقوله 7: «كلّ شيء هو لك حلال...». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 17، ص 89، أبواب ما يكتسب به، ب 4، ح 4.

فحكّم في ظرف الشكّ بمقتضى الجمع بين الدليلين باشتراك الصلاة بالطهارة والحلّة أعمّ من الظاهرية والواقعية. فدليل الأصل يوسّع دائرة التكليف ويبين وظيفة المكلف في حال الشكّ بأنّ تكليفه في حال الشكّ يكون هكذا استمرّ شكّه بعد ذلك أم لا؟ فلا يتصوّر في مثله انكشاف الخلاف وعدم الإجزاء، لأنّه عمل بوظيفته وأتى بما هو مأمور به ومصداق للطبيعة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى قاعدة التجاوز أو الفراغ، وهي قوله: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»؛ (1) فإنّ مفادها جواز البناء على إتيان المشكوك بعد الدخول في الجزء المتأخّر عنه. وهذا حكم تعبدي مورده الشكّ الفعلي، توسّع به دائرة موضوع الصلاة. وليس مشروطاً باستمرار الشكّ، بل بمجرد حدوث الشكّ بيني عليّ الإتيان، سواء استمرّ شكّه أم لا، فنستفيد من ملاحظة دليل هذه القاعدة مع دليل وجوب الصلوات اليومية فردية المأتيّ به للطبيعة المأمور بها ولو كان في الواقع فاقداً للجزء المشكوك، فهذا المأتيّ به فرد للصلاة منطبق لعنوانها، كما أنّ الفرد الواحد للجزء أو الواقع مع الطهارة الواقعيّة فرد لها. وهذا معنيّ إجزاء الفرد المأتيّ به في حال الشكّ عن الأمر بالطبيعة.

وكذلك الحال إذا دلّ الأصل كالبراءة الشرعية، على نفي جزئية شيء أو شرطيته أو عدم قاطعيته، فإنّ مقتضى ما يستفاد من حديث الرفع (2) في جنب الأحكام الواقعية: كون الأصل المصطاد من مثل هذا الحديث حاكماً على تلك الأحكام وموسّعاً لدائرة الموضوع في ظرف الجهل أو النسيان، وأنّ هذا الفرد الفاقد للجزء (المنفويّ جزئيّته

ص: 145

-
- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ج8، ص237، ب23، ح1.
 - 2- الصدوق، التوحيد، ص353، ح24، باب الاستطاعة؛ الصدوق، الخصال، ص417، ح9، باب التسعة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ج15، ص369، ب56، ح1.

بالأصل) فرد للمأمور به، فلا- إشكال في كلِّ ما كان من هذا القبيل من القول بالجزاء واتّساع نطاق المأمور به. هذا كلّه فيما كان دليل الحكم الظاهري أصلاً.

المقام الثاني: إجزاء الإتيان بمقتضى الأمارات الشرعية

وأما إذا كان دليل الحكم الظاهري أمانة من الأمارات كما إذا قامت البيّنة علي إتيان الركوع، أو أخبر عدل بقراءة السورة، أو عدم جزئيتها للصلاة، أو عدم مانعية القهقهة لها، وغير ذلك. فإن قلنا بلزوم ملاحظة لسان نفس الأمانة مع دليل الحكم الواقعي، فدلالته علي عدم الإجزاء ممّا لا ينكر، لأنّ لسان الأمانة كما ينادي بحصول ما هو الشرط واقعاً، ينادي أيضاً بعدم الإجزاء بعد كشف الخلاف.

ولكننا لا نلاحظ لسان الأمانة بل نلاحظ دليل حجّية الأمانة مثل قول الشارع: إن علي قول العادل مثلاً، أو صدّق العادل، وما في معناهما، ونلاحظ معه دليل الحكم الواقعي، فلا نجد حينئذٍ فرقاً بين الأصول والأمارات، فكما أنّ مقتضى ظهور دليل الأصل ودليل الحكم الواقعي كفاية الإتيان بالمصداق الظاهري للطبيعة، كذلك مقتضى ظهور دليل الأمانة عند ملاحظته مع الحكم الواقعي طابق النعل بالنعل، فيستفاد منهما أيضاً كفاية الإتيان بالمصداق الظاهري.

ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بأنّ دليل التعبد بالأمانة لا يفيد الإجزاء، فلا وجه مع ذلك لما أفاده المحقّق الخراساني في الكفاية بقوله: «وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات فلا يجزي، فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك». (1)

وذلك لأنّ دليل حجّية الأمانة ليس نفس الأمانة حتي يقال بأنّ لسانه لسان أنّه

ص: 146

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 133 - 134.

واجد لما هو الشرط واقعاً، بل الدليل علي حجيتها هي الأدلة التي أقاموها علي حجية الخبر وغيره وليس في لسان هذه الأدلة تحقق ما هو الشرط أو رفع المانع واقعاً، بل مفادها التعبد بقول العادل مثلاً في جعل الناقص فرداً للمأمور به تعبدًا.

والحاصل: أنه لا فرق بين دليل الأصل والأمانة، فكما أن قوله: «كل شيء طاهر» يعين وظيفة المكلف في ظرف الشك، كذلك حديث الرفع وغيرهما، فإن مقتضي هذه الأصول في ظرف الشك أجزاء الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط مثلاً عن الواقع وكونها فرداً لطبيعة الصلاة كما أن صلاته الواجدة لهما في حال العلم تكون فرداً لها، كذلك مقتضي قوله: صدق العادل مثلاً، وابن علي قوله، تعيين وظيفة المكلف في حال الشك، وبيان أن ما أخبر به العادل من إتيان الركوع أو عدم جزئية السورة للصلاة مثلاً فرداً للطبيعة المأمور بها؛ لأن الواجب هو البناء العملي علي قول العادل وإلغاء احتمال الخلاف عنه وترتيب آثار الصدق عليه بأن يعدد المخبر عنه في ظرف الشك فرداً للمأمور به. فلا فرق بين لسان الأمانة ولسان الأصل، فإن كلا منهما يعين تكليف الشاك في مقام الامتثال ويكون مرآة للفرد الذي به يحصل الامتثال في ظرف الشك، فكما أن الأول موجب للإجزاء فليكن الثاني أيضاً كذلك.

حكومة الإمارات علي الأصول

إن ما ذكرناه من عدم الفرق بين الإمارات والأصول في اقتضاءهما الإجزاء، لا ينافي حكومة الإمارات علي الأصول، وذلك لأن المماثلة والمساواة إنما تكون في مجرد كون كل منهما حكم الشاك في مقام الامتثال، لا أن الأصل يكون كالأمانة في جميع الجهات، فإن من الواضح تقديم الأمانة علي الأصل، لأن موضوعه - وهو الشاك - يزول بمقتضي الأمانة التي يبذل الموضوع من الشاك إلي العالم بالحكم، يعامل

بمفادها معاملة الواقع، وينزل منزلته، فدليلها مفسر لدليل الأصل وشارح له وحاكم عليه، فلا يبقى معها مجال لجريان الأصل.

فتلخص من جميع ما أسلفناه: أنّ مقتضى ظهور دليل الأصل أو الأمانة بعد ضمّهما إلى دليل الحكم الواقعي كون الفعل الفاعل لبعض الأجزاء والشرائط فرداً للطبيعة الواقعة تحت الأمر. وهذا معني الأجزاء المذكور في كلام القدماء من الفقهاء كالعلامة والمحقق وغيرهما. فعلي هذا، يكون الفرد المأتي به في حال الشك فرداً للمأمور به واقعاً، ومجزياً عن الفرد الآخر. هذا تمام الكلام في مقام الإثبات والاستظهار من الأصول والأمارات الشرعية.

وأما الكلام بحسب مقام الثبوت: فحاصله أنّه يرد علي القول بالحكم الظاهري والواقعي وجوه من الإيراد: من لزوم اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو المثليين، أو تقويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

ولا يمكن الذبّ عنها بتقييد الحكم الواقعي بالحكم الظاهري، وتخصيص الحكم الواقعي بصورة العلم به؛ لأنّ هذا إنّما يتمّ لو كان الحكم الظاهري والواقعي في عرض واحد، وواردين علي موضوع واحد، وأما مع تأخّر الحكم الظاهري عن الواقعي برتبتين (إحدهما نفس الحكم الواقعي، والثانية الشكّ فيه) فلا يمكن التقييد أو التخصيص؛ لأنّ الموضوع في أحدهما هو الشكّ في موضوع الآخر، فهما داخلان في باب التعارض.

هذا مضافاً إلي أنّ التقييد أو التخصيص مستلزم للدور؛ لأنّ الحكم بوجوب الصلاة مثلاً لو كان مقيداً بصورة العلم به يلزم توقّف الحكم علي العلم به، ولا ريب في أنّ العلم بالحكم أيضاً متوقّف علي الحكم.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الحكم إنّما أنشئ مطلقاً من غير تقييد بالعلم والجهل.

وليس معني إطلاقه أنّ المشكوك والمعلوم قد تعلّقت بهما إرادة الأمر، بل معناه أنّ الأمر أنشأ الحكم عارياً عن هذه القيود . إلاّ أنّه لا يريد انبعث المكلف منه إلاّ في ظرف العلم به. وذلك - أي عدم إرادة انبعثه في صورة الجهل - ليس لقصور في ناحية الحاكم، بل القصور يكون في ناحية الحكم وهو في سلسلة علل الانبعث، فإنّ الحكم لا يمكن أن يكون علّة لانبعث المكلف وحصول إرادة الفعل في نفسه إلاّ في صورة علمه بالحكم، فالقصور راجع إلي ضيق دائرة العلّة.

ولو أراد الأمر انبعث المأمور في جميع الأحوال فلا بدّ له من التمسك بأمر آخر يتعلّق بموضوع يكون دائم الموافقة أو غالب الموافقة مع الواقع، كأن يقول: إذا احتملت وجوب شيء فأت به.

لا يقال: يمكن أن ينبعث العبد من الأمر الأوّل في حال الجهل أيضاً لاحتمال وجود الأمر، فلا يحتاج الأمر إلي أمر آخر غير الأمر الأوّل.

فإنّه يقال: إنّ انبعثه علي هذا لا يكون من الأمر، بل يكون من احتمال وجود الأمر، فحال وجود الأمر الأوّل وعدمه سواء في انبعث العبد.

إذا عرفت ما قلناه من إنشاء الحكم غير مقيّد بالعلم والجهل، وعدم انبعث العبد إلاّ إذا كان عالماً بالحكم، يمكنك حينئذٍ أن تجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري، بأن يكون الحكم الواقعي بالنسبة إلي الجاهل أو المضطرّ متوقفاً في مرتبة الإنشاء وعدم وصوله إلي مرتبة الفعلية، وإنّما الفعلي في حقّه هو الحكم الظاهري، وبذلك يرتفع التنافي بين الحكمين في حقّ شخص واحد.

إن قلت: إنّ التحقيق علي ما أفاده المحقّق الخراساني (رحمه الله) بقاء فعلية الحكم الواقعي في ظرف الشكّ، وعذرية الحكم الظاهري في صورة الخطأ، وكونه ترخيصاً للمكلف في هذه الصورة.

قلت: فساد هذا التحقيق أوضح من أن يخفي علي مثله؛ لأنّ التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي مع بقاء فعليته كالنار علي المنار ولو فسّرنا الحكم الظاهري بالترخيص في ترك الجزء أو الشرط في صورة الشكّ، لأنّ الترخيص منافٍ للبعث الفعلي نحو الفعل، كما أنّ الزجر عنه ينافي البعث نحوه. فلا مناص ممّا ذكرناه لحلّ التنافي من اختصاص فعلية الحكم الواقعي بالعالم، هذا.

إشكال التصويب

وأما الإشكال بأنّ الذهاب إلي الإجزاء في مسألتنا هذه موجب للتصويب المجمع علي بطلانه.

فيظهر جوابه بعد ذكر مقدّمة وهي: أنّ مسألة التخطئة والتصويب من المسائل المذكورة في الكتب الكلامية من أوائل ظهور علم الكلام، وكذلك الكتب الأصولية من زمن الشيخ الطوسي (قدس سره) الذي هو أوّل من صنّف في الأصول كتاباً مفصّلاً وهو «العدّة» (1) بعدما صنّف فيه أستاذه الشريف المرتضي (قدس سره) كتابه المختصر الموسوم بـ «الذريعة».

وبيانها: أنّه هل يكون لله تعالى بعدد آراء المجتهدين أحكام مختلفة حتي يكون كلّهم مصيبين أم لا؟ بل يكون حكم الله في حقّ الجميع واحداً ولا يكون المصيب من الآراء غير رأي واحد، فكلّ من كان رأيه مخالفاً لذلك الرأي يكون مخطئاً لا محالة.

واختلف القائلون بالتخطئة بأنّ المخطئ معذور أم لا؟ ونقل عن بعض معتزلة بغداد الذهاب إلي فسق المخطئ. وذهب الأكثر إلي معذوريّته.

إذا عرفت ذلك، يظهر لك عدم وجود الإجماع من جميع الأمة علي بطلان التصويب. وأمّا إجماع الإمامية، فمن الواضح أنّ حجّية إجماعهم إنّما تكون من جهة

ص: 150

1- الطوسي، العدّة في أصول الفقه، ج2، ص725 - 726.

أنهم أصحاب النص، بمعنى أنهم لا- يقولون ولا- يفتون بمقتضى عقولهم والاستحسانات، كما يعملون أصحاب القياس في الأحكام الشرعية، فهم معتقدون أن النص الصادر من الأئمة (عليهم السلام) حجة كالنص الصادر من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وذلك بمقتضى النصوص المعتبرة، منها حديث الثقلين عنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

وهذه، أي حججة أقوالهم وآرائهم، غير الخلافة والرئاسة العامة التي تدعي الشيعة أنها لهم (عليهم السلام)، بل ولو لم نقل بذلك فلا بد من القول بحججة آرائهم (عليهم السلام) بمقتضى الحديث الشريف المذكور وأمثاله. (1)

فإذا ثبت إجماع الإمامية علي مسألة وتوافقهم عليها خلفاً عن سلف مع علمنا بأنهم لا يقولون من عند أنفسهم ولا يتبعون مقتضى رأيهم ولا يفتون إلا بما عن النبي والأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - فنكشف من ذلك قول أئمتهم (عليهم السلام) ومطابقتها لما أجمعوا عليه.

ولكن هذا الإجماع لم يقم في ما نحن فيه. وإنما الشيخ (قدس سره) قال في «العدة» بإجماع المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين من الإمامية علي بطلان التصويب. (2) وهذا كما تري غير الإجماع المصطلح المعلوم حججته عندنا وإن كان للمتكلمين علي بطلان التصويب دلائل قطعية بأن حكم الله في حق الجاهل والعالم علي حدّ سواء، ولكن أتّي هذا من الإجماع المصطلح، فلا يمكن للخصم أن يتمسك به لردّ ما اخترناه من أنه يوجب التصويب المجمع علي بطلانه.

هذا، مضافاً إلي أن مختارنا ليس من التصويب الذي قد ادّعي الإجماع علي بطلانه؛ لأننا نقول بأن الحكم الواقعي مطلق وغير مقيد بصورة العلم والجهل، بل تقيده بذلك ممتنع، لأنه مستلزم للدور، ولكن الشارع الحاكم حيث يري عدم إمكان تحريك

ص: 151

1- راجع في ذلك كتابنا: «أمان الأمة من الضلال والاختلاف».

2- الطوسي، عدة الأصول، ج2، ص725-726.

الجاهل بسبب الأمر وعدم انبعائه من ذلك الحكم المطلق، فلا يريد انبعائه من الحكم إلا في صورة علمه به.

فإنشاء الحكم غير مقيد بصورة العلم والجهل، ولكن الحكم حيث ينشأ لأن يكون محرّكاً للمكلف وبعثاً له نحو الفعل؛ فلا يمكن أن يكون علة لانبعث الجاهل، فلا بدّ للأمر أن يريد بذلك الحكم انبعث العالم.

ولو أراد صدور الفعل من الجميع فعليه أن يتوصّل إلي مراده بالقاء خطاب آخر يكون متوجّهاً إلي المكلف في ظرف الشك والجهل بإيجاب الاحتياط والإتيان بجميع الاحتمالات، وحيث إنّ ذلك موجب لاختلال النظام من جهة العسر الشديد، فله أن يوسّع دائرة المأمور به بتوسّط خطاب آخر في ظرف الجهل والشك. ويمكن أن يكون هذا الخطاب دليلاً علي عدم الفرق بين العالم والجاهل بالنسبة إلي حكم الله الواقعي، فإن مقتضي الجمع بين هذا الخطاب ودليل أصل التكليف أنّ المأمور به هو طبيعة الصلاة وعنوانها إلا أنّ لها فرداً بحسب حال الاختيار والعلم وهو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وفرداً بحسب حال الاضطرار أو الشك وهو الصلاة الفاقدة للسورة مثلاً، فكما أنّ الأوّل يكون موجّباً للأجزاء فليكن الثاني أيضاً مثله.

وعلي كلّ حال لا- مانع من القول بإجزاء المأمور به بالأمر الظاهري بحسب مقام الثبوت كما أنّه لا إشكال فيه بحسب مقام الإثبات أيضاً، وقد ظهر وجهه ممّا قدّمناه.

وأما ما في بعض الأذهان من تقويت المصلحة في صورة تأدية الحكم الظاهري إلي عدم جزئية شيء مع كونه جزءاً للمأمور به.

فيمكن أن يقال في مقام رفعه بأنّ المصلحة كما يمكن أن تكون في ذات المأمور به يمكن أن تحصل فيه بسبب تعلق الأمر به، فأمر الشارع مثلاً بالصلاة المركّبة من القيام

والسجود والركوع والتشهد وغيرها يكون موجباً لحصول مصلحة في الصلاة، كذلك أمره بالصلاة المركبة من القيام والسجود والركوع غير التشهد مثلاً، سبب لحصول المصلحة المقصودة منها، ففي كلٍّ من الصورتين يمكن القول بعدم المصلحة إذا لم يتعلّق الأمر بها.

وبالجملة: فنحن لا نتصوّر معنيّاً للمصلحة في هذه الموارد إلا حصول التعبّد وإطاعة المولي، وهذا كما يمكن أن يحصل بإتيان الصلاة في الصورة الأولى، كذلك لا مانع من حصوله في الصورة الثانية أيضاً، وهذا معنيّ إيجاد الأمر المصلحة في الأمور به.

ثم إنّه قد تلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّه وإن صار كلام المتقدمين كالعلامة والمحقق وغيرهما موجباً لتوهم تعدّد الأمور به في حال الاضطرار وفي حال الشكّ والجهل ولذلك ذهبوا إلي عدم الأجزاء إلا في بعض الصور، ولكنك بعد الإحاطة بما تلوناه عليك وبعد التدبّر في كلماتهم تعرف أنّ مرادهم هو كون المكلف به في جميع الموارد واحداً إلا أنّ له أفراداً متعدّدة، فالمكلف إذا أتى بما هو فرد للمأمور به أجزاء عنه، سواء كان ذلك الفرد فرداً له في حال الاضطرار أو الاختيار أو في حال العلم أو الجهل.

فمرادهم من الأجزاء أنّ الأمور قد أتى بما هو فرد للطبيعة الأمور بها، لأنّ المستفاد من قوله تعالى: (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالاً أَوْ رُكْبَاناً...) (1) الآية؛ وقوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...) (2) الآية؛ وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ...» الحديث؛ (3) وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلُّ»

ص: 153

1- البقرة، 239.

2- المائدة، 6.

3- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج1، ص 284-285، ب12، ح832/119، باب تطهير الثياب؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، ج3، ص 467، ب37، ح4.

ما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِهِ كما هو»؛ (1) وغيرها أنّ الصلاة المأْتِيّ بها في جميع هذه الأحوال ولو كانت فاقدةً لجزءٍ أو شرطٍ هي فرد للصلاة المأمور بها.

هذا تمام الكلام في مبحث الإجزاء. والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على خير خلقه أجمعين محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

ص: 154

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج2، ص344، ح1426/14؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ج8، ص237-238، ب23، ح3.

الفصل الرابع: في مقدّمة (1) الواجب

تحرير عنوان النزاع

لا يخفي عليك: أنّ عنوان النزاع في مقدّمة الواجب في كلمات القدماء من

ص: 155

1- لا بأس بتعريف لفظ المقدّمة بما ذكره الشيخ الأنصاري (قدس سره) حيث قال: «المقدّمة: لغة اسم فاعل من قدّم، أو اسم مفعول منه. فعلي الأوّل، لا بدّ من تمحلّ، إمّا بالقول بأنّها من كثرة ارتباطها إمّا قدّمت نفسها، فيكون قدّم علي ما هو المعهود من استعماله متعدّياً. وإمّا بالقول بأنّ قدّم بمعني تقدّم، فيكون التفعيل للتكثير كما في قوله تعالى: (وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ...)». يوسف، 23. وعلي الثاني، فلا إشكال لأنّها مأخوذة من مقدّمة الجيش وهي علي الظاهر طائفة من الجيش تقدّم في المسير ليكون عيوناً لهم من الأعداء، فيكون التفعيل للتعدية، لأنّهم قدّموهم علي أنفسهم. ومن هنا يظهر أنّ التاء فيها للتأنيث من حيث اعتمادها علي موصوف مؤنّث كما في قولهم: باقية، وسارية، وباغية، وطاغية لاعتمادها علي النفس المحذوفة لفظاً. وليست للنقل كما توهم لعدم ثبوت النقل أولاً، وعدم ثبوتها ثانياً. أمّا الأوّل، فلأنّ المنساق منها عرفاً واصطلاحاً وإن كان مختلفاً، فإنّ المراد منها اصطلاحاً أخصّ ممّا هو المراد منها عرفاً، إذ لا يلاحظ الارتباط بين المقدّم والمؤخّر في العرف، وفي الاصطلاح لا بدّ من ملاحظة الارتباط والتوقّف بينهما، فوجود زيد وإن كان سابقاً علي وجود عمرو ولا يكون مقدّمة لوجود عمرو اصطلاحاً إذا لم يتوقّف وجوده عليه ويكون مقدّماً عليه لغة وعرفاً، إلّا أنّ مجرد الاختلاف لا يقضي بالنقل. وأمّا الثاني فلما قرّر في محلّه. وبالجملة، فالمقدّمة بحسب مصطلح الأصوليين عبارة عمّا يتوقّف عليه الشيء. والمناسبة بين المعنيين ظاهرة». الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 37-38.

الأصوليين هو: أن الأمر إذا أمر بشيءٍ وكانت له مقدمات بها يحصل ذلك الشيء - بمعنى أن هذه المقدمات واقعة في طريقه وتكون من أجزاء عدّة حصوله - فهل يلزم من أمره هذا، الأمر بتلك المقدمات؟ بحيث لو كانت لفعل مقدمات كثيرة تكون كلّ واحدة منها واجبة مضافاً إلي وجوب هذا الفعل أو لا؟

ولا يخفي عليك: أنه بناءً علي هذا لا يكون النزاع فرعياً، بل لأنه يرجع إلي وجود الملازمة بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدماته لا يكون إلا أصولياً. (1)

وحيث رأى المتأخرون أن الالتزام بوجوب جميع المقدمات في عرض وجوب ذي المقدمة ممّا لا ينبغي الذهاب إليه فسّموا الواجب إلي النفسي والغيري تارةً، وإلي الأصلي والتبعي تارةً أخرى. وأثبتوا للمقدمة نحواً من الوجوب المساوق مع القول بعدم الوجوب.

والظاهر أن تطويل البحث في المقدمة كما هو دأب المتأخرين قليل الجدوي إلا أن الاقتفاء لأثرهم لمّا لم يكن خالياً عن كثير فائدة - لأنّ بعض المباحث التي تعرضوا لها من حيث هي تعدّ من المباحث العلمية المفيدة - فلا ينبغي طيّ المقال وتركها، فعلينا أن نسلك سبيلهم بحسب الوسع بعون الله تعالى، وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل: ليست المسألة أصولية

يظهر ممّا ذكرناه في موضوع علم الأصول (2) أن هذه المسألة ليست أصولية، وإنما هي من المبادئ الأحكامية، فلا حاجة لإعادة الكلام فيها.

ص: 156

1- هكذا أثبت الشيخ الأنصاري (قدس سره) أصولية المسألة، فراجع: الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 37.

2- تقدّم في الصفحة 17 وما يليها.

إشارة

بدأ الأصوليون في طرح هذا البحث بذكر أقسام المقدمة، ولعلّه لذكرها في عنوان المسألة بأنّ المقدمة واجبة أم لا؟ فتعرضوا أولاً لبيان معني المقدمة وأقسامها، ثم لبيان أقسام الواجب، ثم دخلوا في أصل البحث.

ولا يخفي: أنّ المناسب في مقام التسمية تسميتها بالمتقدمة، لأنّ مرادهم بالمقدمة ما لها تقدّم علي شيء آخر، إلاّ أنّه يمكن أن تكون تسميتها بالمقدمة لأجل الإشارة إلي أنّ أصل ذاتها موجب للتقدّم.

وكيف كان، تنقسم المقدمة إلي أقسام: (1)

منها: الداخلية والخارجية

والمراد بالأولي: الأجزاء المأخوذة في ماهية المأمور به. وبالثانية: الأمور الخارجة عن ماهيته ممّا يتوقّف وجود ذي المقدمة عليها. وقد استشكل في مقام تصوير المقدمات الداخلية بأنّ المقدمة نسبة متضايقة محتاجة إلي طرفين أحدهما المقدمة والآخر ذي المقدمة. وبعبارة أخرى: احتياج ذي المقدمة إلي المقدمة إضافة لها طرفان: المحتاج إليه وهو المقدمة، والمحتاج وهو ذو المقدمة، فلا يعقل أن تكون أجزاء المركّب مقدّمة للمركّب والحال أنّه ليس إلاّ نفس الأجزاء بأسرها وإلاّ لزم احتياج الشيء في الوجود إلي نفسه. (2)

والظاهر أنّ هذا الإشكال مأخوذ من الإشكال المعروف من أهل المعقول بالنسبة

ص: 157

1- انظر التقسيمات في القوانين (القّمّي، ص 100)؛ الفصول الغرويّة (الأصفهاني، ص 83 وما بعدها)؛ مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص 38 وما بعدها)؛ كفاية الأصول (الخراساني، ج 1، ص 139 وما بعدها).

2- راجع: العراقي، نهاية الأفكار، ج 2، ص 262 - 263.

إلي العلة التامة، وبيانه: أن من المعلوم أن المعلول مغاير لعلته وممتاز عنها فلا يعقل اتحادهما معاً، والحال أن المادة والصورة من أجزاء العلة وهما متحدتان مع المعلول بل عينه، فيلزم تقدّم الشيء وتوقّفه علي نفسه، وهذا هو الدور المحال.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني (قدس سره) بأنّ المقدّمة ليست إلّا نفس الأجزاء بالأسر وهي الأجزاء الملحوظة من حيث التآلف والاجتماع بلا- شرط - علي نحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم - بحيث تكون بالحمل الأولي غير مجتمعة ولا مؤتلفة، وتكون بالحمل الشائع مجتمعة ومؤتلفة في مقابل الأجزاء الملحوظة بشرط الاجتماع والتآلف والتركّب الحقيقي أو الاعتباري وهو ذو المقدّمة.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ المقدّمة تكون كلّ فرد فرد من الأجزاء كالتكبير والقراءة والركوع، فالتكبير مقدّمة والقراءة مقدّمة والركوع مقدّمة.

لا يقال: إذا كان هذا الجزء مقدّمة وذلك الجزء الآخر أيضاً مقدّمة وهكذا، فجميع الأجزاء تكون مقدّمة ويعود الإشكال.

لأنّه يقال: إنّ جميع الأجزاء علي هذا مقدّمات، لا مقدّمة.

وبالجملة: في المركّبات الاعتبارية يتعلّق لحاظ الأمر بجميع الأجزاء ويعتبرها واحداً، ثم يأمر المكلف بإتيان هذا الواحد الاعتباري، فيكون التكبير مقدّمة له والركوع مقدّمة أخرى. ولا- يلزم من ذلك كون جميع الأجزاء مقدّمة، بل كون الأجزاء مقدّماتٍ، وذو المقدّمة هذه المقدمات التي لها وحدة اعتبارية من جهة أنّ الأمر لاحظها واعتبرها واحداً.

ومن هنا يظهر ما في كلام المحقّق الخراساني (قدس سره) في دفع الإشكال حيث قال: بأنّ المقدّمة نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فالمغايرة حاصلة بينهما. (1)

ص: 158

لأن المغايرة بين المقدّمة وذيها لا تكون اعتبارية بل تكون حقيقية وما أفاده كافٍ في دفع الإشكال لو كانت المغايرة بينهما اعتبارية، هذا.

وأما الوجوب المتعلّق بكلّ جزء من الأجزاء، أي المقدّمات الداخلية، فلا ريب في نفسيته، وذلك لأنّ المركّب إذا كان واجباً بالوجوب النفسي فكلّ جزء من أجزائه يكون واجباً كذلك أيضاً لا محالة وملوّناً بهذا اللون، لأنّ المركّب ليس إلّا تلك الأجزاء.

ولا يبقى بعد كون كلّ جزء من أجزاء المركّب واجباً بوجوده النفسي مجالاً للوجوب الغيري؛ إذ الوجوب إنّما يترشّح من ذي المقدّمة إلي المقدّمة إذا لم تكن المقدّمة واجبة.

ومن هنا يظهر فساد القول بالوجوب النفسي والوجوب الغيري معاً. (1) وإن كان أضعف الاحتمالات في المقام احتمال وجوب الأجزاء بالوجوب الغيري، لأنّ الأجزاء - وهي نفس الكلّ - لو كانت واجبة كذلك لزم أن لا يكون لنا واجب بالوجوب النفسي، فكيف يتولّد منه ذلك الوجوب الغيري؟ فتدبر.

ومنها: العقلية و العادية و الشرعية

أما المقدّمة العقلية، فهي: ما يمتنع وجود ذيها بدونها.

وأما الشرعية، فقد توهم أنّها كالطهارة بالنسبة إلي الصلاة، فإنّ الصلاة بنفسها قابلة للتحقق والوجود ولو بدون الطهارة، إلّا أنّ الشارع لمّا جعل الطهارة شرطاً لها فلا تتحقق شرعاً إلّا بها.

ولكن لا يخفي: أنّه لا يكاد أن تنال يد الجعل المقدّمية وعدمها. فلا يمكن للشارع أن يتصرّف في مقدّمية شيءٍ لشيءٍ يجعله مقدّمة له أو نفيها عنه، فلو كان شيءٌ مشروطاً بشيءٍ واقعاً فلا يتقلب عمّا هو عليه بسبب تصرف الشارع فيه، فالغاؤه تلك الشرطية لا يصير سبباً لحصوله من دون ذلك الشرط.

ص: 159

نعم، يمكن للشارع أن يأمر بعنوانٍ يصدق علي هذه الأفعال الخارجية المخصوصة التي من ضمنها الطهارة فلا يصدق علي غيرها، من غير أن يأخذ شيئاً شرطاً للمأمور به. فعدم انطباق عنوان المأمور به علي تلك الأفعال من غير طهارة محفوظ وبقا علي حاله من دون حاجة إلي اشتراط شيء فيه أو جعله مقدّمة له.

وأما تقييد المأمور به بقيد أو شرط شرعاً بحيث يستحيل تحقّقه بدونه، فهو راجع إلي القسم الأوّل أي المقدّمة العقلية. وعلي كلّ حال ليس للمقدّمة الشرعية معني محصّل.

وأما العادية، فقد توهم أنّها كالصعود علي السطح فإنّه لا يمكن عادة إلا بنصب السّلم وإن كان يمكن عقلاً بالطيران.

ولا يخفي ما فيه؛ لأنّ الصعود علي السطح بالنسبة إلي غير المتمكن من الطيران ممتنع عقلاً إلا بتوسّط نصب السّلم وأشباهه، فهي راجعة إلي العقلية أيضاً.

ومنها: مقدّمة الوجود، والصحّة، والوجوب، والعلم

أما مقدّمة الوجود، فهي ما يتوقّف عليها وجود ذبيها بمعني استحالة وجوده إلا في ظرف وجودها كنصب السّلم بالنسبة إلي الكون علي السطح.

وأما مقدّمة الصحّة، فهي التي يمكن وجود ذبيها بدونها لكن صحّته متوقّفة عليها، كالوضوء بالنسبة إلي الصلاة.

وأما مقدّمة الوجوب، فهي ما يتوقّف عليها وجوب ذبيها. (1)

وأما مقدّمة العلم، فهي ما يتوقّف عليها العلم بحصول الواجب، كإدخال شيءٍ أزيد ممّا بين قصاص الشعر وطرف الذقن في غسل الوجه طولاً وشيءٍ أزيد ممّا دارت عليه الإبهام والوسطي عرضاً لتحصيل العلم بغسل المقدار الواجب. وكالوضوء من الإناءين المعلوم كون أحدهما مضافاً لتحصيل العلم بحصول الوضوء بالماء المطلق.

ص: 160

1- مثل: الاستطاعة بالنسبة إلي الحجّ.

ولا يخفي عدم وجود فائدة في هذا التقسيم؛ وذلك لأنّ مقدّمة العلم لا تكون ممّا يتوقّف عليها وجود الواجب، فلا يمكن ترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذبها؛ لأنّ من الممكن الوضوء من أحد الإناءين المشتبهين واتّفاق كونه الماء المطلق. فالقول بوجوب الوضوء منهما لا يكون من جهة المقدّمية المقصودة، بل من باب حكم العقل بالوضوء منهما إرشاداً لتحصيل العلم بالبراءة.

وأما مقدّمة الوجوب، فخارجة عن محلّ النزاع أصلاً؛ لأنّ ذي المقدّمة لا يتصف بالوجوب قبل وجودها حتى يترشّح عليها وجوبه، وبعد وجودها لا يعقل ترشّح الوجوب عليها، لأنّه تحصيل الحاصل.

وأما مقدّمة الصّحة، فإن قلنا في باب الصحيح والأعمّ بوضع ألفاظ العبادات للصحيح فلا ريب في رجوعها إلي مقدّمة الوجود. وأما إن قلنا بوضعها للأعمّ فالمقدّمة تكون مقدّمة لوجود الواجب بالحمل الشائع، فلا يتحقّق الواجب بدونها، فترجع بناءً علي الأعمّ أيضاً إلي مقدّمة الوجود.

ومنها: المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

تنقسم المقدّمة بتقسيم آخر إلي المقدّمة الحاصلة قبل وجود ذبها، وإلي المقدّمة المقارنة، له وإلي المقدّمة المتأخّرة عنه.

وحيث إنّ المقرّر في محله عدم إمكان تقدّم المعلول علي العلة لا رتبة ولا زماناً بل اللازم وجوب تقدّمها علي المعلول تقدّماً طبعياً أشكال الأمر في المتأخّرة بل في المقدّمة المتصرّمة حين وجود ذبها أيضاً؛ لأنّ من الواضح لزوم تقارن العلة والمعلول زماناً في الوجود وإلا فتبطل العلية والمعلولية والمساختة بينهما. (1)

وأفاد في الكفاية في دفع الإشكال - بعد تقسيمه الموارد التي توهم انخرام

ص: 161

1- راجع: الرشتي، بدائع الأفكار، ص 31.

القاعدة العقلية فيها إلي ما كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، وإلي ما كان شرطاً للوضع، وإلي ما كان شرطاً للمأمور به - ما حاصله: إنَّ كون شيءٍ شرطاً للتكليف متقدماً عليه أو متأخراً عنه، مثل القدرة علي المأمور به حين الفعل، ليس معناه كون وجوده الخارجي شرطاً، بل المراد لحاظه ووجوده ذهنياً. فالأمر في مقام التكليف إذا لاحظ قدرة المكلف حين الإتيان بالفعل صحَّ منه التكليف والأمر. فشرط التكليف متقدماً كان أو متأخراً أو مقارناً ليس إلا لحاظه ووجوده الذهني المقارن مع المشروط.

أما كون الشيء شرطاً للمأمور به، فليس معناه إلا أنَّ الأمر يعتبر وينتزع بسبب إضافة المأمور به إلي ذلك الشيء وتعقب ذلك الشرط له عنواناً منه يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض.

كما أنَّ الأمر كذلك بالنسبة إلي الوضع، كالإجازة بالنسبة إلي العقد الفضولي فإنَّ معني شرطيتها له ليس إلا أنَّ لحاظها متأخراً عنه موجب لصحة اعتبار الملكية وانتزاعها من العقد. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره). (1)

وأما تحقيق الحق في المقام فسيجيء في نهاية البحث عن التقسيم الآتي للمقدمة، إن شاء الله تعالى.

ومنها: تقسيمها إلي السبب، والشرط، وعدم المانع، والمُعَدَّ

ص: 162

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 145 - 148. وهكذا تفصلي عن الإشكال في بعض فوائده (المطبوع ضمن حاشيته علي الرسائل، ص 302). وقال في نهاية الجواب: «وبالجملة قد انقذ مما حققناه حال الشرط في أبواب العبادات والمعاملات، وأنه عبارة عما بلحاظه تحصل للأفعال خصوصيات بها تناسب أحكامها المتعلقة بها. وقد انحلَّ به الإشكال والتفصي عن العويصة والإعضال، والحمد لله تعالى علي كلِّ حال. ولعمري أنَّ هذا تحقيق رشيق ومطلب شامخ لا يناله إلا ذو النظر الدقيق بالتأمل فيما ذكرناه من التدقيق، فعليك بالتأمل لعلَّك تعرف حقيقة المرام، وعلي الله التوكُّل وبه الاعتصام».

قسّموا المقدّمة بلحاظ آخر إلى السبب، والشرط، وعدم المانع، والمعدّ.

فالأوّل: ما يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم. (1)

والثاني: ما يلزم من عدمه عدم ذي المقدّمة، ولا يلزم من وجوده وجوده.

والثالث: ما يلزم من وجوده عدمه.

والرابع: ما يلزم من وجوده وعدمه وجوده.

وبعبارة أُخري: إذا كان الشيء مؤثراً في وجود شيءٍ آخر، وكان منه وجود ذلك الشيء، نسّميه بالسبب.

وإذا كان وجوده موجباً لحصول قابلية الوجود للشيء، نسّميه بالشرط.

وإذا كان عدمه موجباً لحصول تلك القابلية، نسّميه بالمانع. فعدمه مقدّمة لحصول ذي المقدّمة.

وإذا كان وجوده وعدمه موجباً لهذه القابلية كالأقدام بالنسبة إلى الكون في المسجد، نسّميه بالمعدّ.

حقيقة المعدّ، وعدم المانع، والسبب

لا يخفي: أنّه علي مسلك أهل المعقول يكون المعدّ وعدم المانع راجعاً إلى الشرط؛ لأنّ الشرط علي اصطلاحهم هو الفاعل الذي يكون به الوجود في مقابل المقتضي الذي يكون منه الوجود. وهو إمّا من متمّمات فاعلية الفاعل، أو من مصحّحات قابلية القابل. كما أنّ السبب المذكور في كلام الأصوليين يكون أخصّ من السبب المذكور في عرف أهل المعقول؛ لأنّ السبب علي اصطلاحهم يطلق علي المقتضي وما يكون منه

ص: 163

1- القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 100، وأضاف فيه قيد «لذاته».

الوجود سواء أثر في المسبب وأوجده أم لم يوجد لفقدان شرط من شرائط وجوده. وأمّا علي اصطلاح الأصوليين فالسبب هو المقتضي المؤثر في الوجود، أي العلة التامة، ولذا مثّلوا له بحركة اليد لحركة المفتاح.

وعلي كلّ حال، تعريف الأصوليين للمعدّ بأنّه ما يلزم من وجوده وعدمه الوجود لا يخلو عن المناقشة؛ لأنّ المعدّ مثل وضع الأقدام ورفعها للكون في المسجد لا يكون إلا وجوداً واحداً، لأنّه حركة واحدة كسائر الحركات، فكما أنّ الحركة في الكمّ والكيف وفي الجوهر - علي القول بها - لا تعدّ وجوداً وعدمًا بل تكون حركة واحدة ووجوداً واحداً، كذلك وضع القدم ورفعها لا يكون إلا حركة واحدة ووجوداً واحداً كما لا يخفي.

المقدمة السببية في الأفعال التوليدية

يظهر من مثالهم بحركة اليد والمفتاح للمقدمة السببية في الأفعال التوليدية أنّ مرادهم بالسبب ما كان متعلّقاً لاختيار العبد. ولا يخفي أنّه بعد الاعتراف بأنّ حركة اليد - وهي العرض القائم بوجود اليد - وجودها غير وجود حركة المفتاح - وهي العرض القائم بوجود المفتاح - وأنّ لايزم ذلك كون الإيجاد أيضاً متعدّداً، لأنّ الإيجاد والوجود واحد ولا فرق بينهما إلا أنّ الوجود إذا نسب إلي الفاعل يقال له الإيجاد، ومن دونها يقال له الوجود، يكون صدق السبب والمسبب علي مثل حركة اليد وحركة المفتاح موقوفاً علي تعدّد جهة صدورهما من الفاعل، وأمّا لو قلنا بأنّ الصادر منه لا يكون إلا واحداً ولم يصدر من الفاعل غير فعل واحد وعمل واحد، فلا يصحّ أن يقال بترشّح الوجوب من أحدهما إلي الآخر. فصدق المقدمة السببية في الأفعال التوليدية يتوقّف علي صدق تعدّد صدور الفعل من الفاعل.

الأمر بالمسبب في الأفعال التوليدية(1)

لا يخفي عليك: أن النزاع في وجوب المقدمة السببية لا يصح إلا بعد الفراغ عن النزاع في أن الأمر المتعلقة بالمسببات ظاهراً تكون متعلقة بها واقعاً ولُبّاً أيضاً أو أنها بحسب الواقع متعلقة بالأسباب، فعلي القول الأول يأتي النزاع في وجوب السبب من باب المقدمة، وأما علي القول الثاني فلا مجال للنزاع المذكور.

بيان ذلك: أن القوم اختلفوا فيما إذا تعلق الأمر بالمسبب ظاهراً في أن متعلقه هل هو المسبب حقيقة، أو هو السبب وإن كان متعلقه ظاهراً هو المسبب علي أقوال:

أحدها: وجوب المسبب مطلقاً.(2)

ثانيها: وجوب السبب مطلقاً.(3)

ثالثها: التفصيل(4) بين ما إذا كان بين السبب والمسبب فاعل بالطبع أو الإرادة كما في صورة الأمر بالقاء شخص في النار للإحراق أو إلقائه إلي السبع، وبين ما لم يكن كذلك بل كان صدوره منه بلا واسطة شيء من هذا القبيل. فعلي الأول يكون الأمر بالمسبب كالإحراق مثلاً أمراً بالسبب وهو الإلقاء لا محالة، لأن الإحراق أو الإتلاف فعل النار والسبع، فلا يتعلق الأمر به واقعاً. وعلي الثاني

ص: 165

1- انظر البحث الكلامي في ذلك في كشف المراد للعلامة الحلبي (رحمه الله)، المسألة السابعة من الفصل الثالث في أفعاله تعالى. وأيضاً نهج الحق وكشف الصدق للعلامة، المطلب السادس عشر من المبحث الحادي عشر. وقال فيه: «ذهبت الإمامية إلي ان المتولد من افعالنا، وخفالت اهل السنه في ذلك، وتشعبوا في ذلك وذهبت الاشاعرة الي ان المتولد من فعل الله تعالى... الخ

2- العاملي، معالم الدين، ص 57.

3- نقله صاحب المعالم واستشكل عليه في المصدر نفسه (العاملي، ص 58).

4- المفيد، أوائل المقالات، ص 125؛ الشاطبي، المواقات في أصول الشريعة، ج 1، ص 193 وما يليها؛ الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص 119 - 122.

يكون الأمر متعلّقاً بالسبب واقعاً كما هو متعلّق به ظاهراً. وعلي هذا يتّجه النزاع في المقدّمة السببيّة.

ولكنّ التحقيق هو: أنّ متعلّق الأمر ليس إلّا نفس المسبّب؛ وذلك لأنّ ما استدلّوا به لرجوع الأمر إلي السبب ومنع رجوعه إلي المسبّب: إمّا أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالمقدور والمسبّب ليس بمقدور. (1)

فجوابه: أنّ المقدور بالواسطة مقدورٌ.

وإمّا أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بما هو فعل للمكّلف والمسبّب ليس فعلاً له؛ (2) لأنّه لو كان فعله، لما انفكّ عنه في بعض الأحيان، كما إذا رمي سهماً ومات الرامي بعد رميه فأصاب شخصاً، فلو كان القاتل والفاعل هو الرامي لما جاز حصول القتل والفعل بعد موته، لاستحالة انفكّك المعلول عن علّته زماناً فهذا كاشفٌ عن عدم كون الرامي وأمثاله - فيما كان من هذا القبيل - فاعلاً بل الفاعل هو السهم.

فجوابه: أنّ الأمر لا يصدر من الموليّ إلّا لأن يكون داعياً وباعثاً نحو الفعل المأمور به، وأن يبعث العبد إلي إرادة المأمور به أو إلي ما يتوصّل بسببه إليه، فإذا كان ذلك ملاك الأمر فلا مانع من تعلّق الوجوب بالمسبّب.

ويظهر من كلمات الأصوليين سيّما المثال الذي مثلوا به في المقام أنّ النزاع في المقدّمة السببيّة واقع فيما إذا كان السبب والمسبّب من الأفعال التوليدية، بمعنى عدم توسّط إرادة أخرى بين السبب والمسبّب. ولا يكون في البين غير إرادة المكّلف المتعلّقة بالسبب، كما إذا رمي شخصاً بسهم فأصابه وخرق قلبه فمات ذلك

ص: 166

1- العاملي، معالم الدين، ص 58؛ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 1، ص 191 - 193.

2- راجع: الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص 120.

الشخص، ففي مثله وإن كان للموت وجود ولخرق قلبه أيضاً وجود مستقلّ وللإصابة أيضاً وجود وللرمي وجود كذلك وهكذا، وكذلك لكلّ من هذه الوجودات إيجاداً خاصّاً؛ لا تتحد الإيجاد والوجود لما مرّ من أنّ الفرق بينهما ليس إلاّ أنّه إذا نسب ما وجد إلي فاعله وموجده يسمّى بالإيجاد، وإذا نسب إلي نفسه يسمّى بالوجود. ولكن متعلّق الإرادة لا يكون إلاّ الرمي. وأمّا الإصابة المترتبة عليه والخرق المترتب عليهما والموت المترتب عليها فغير متعلّقة للإرادة، غير أنّه بيّنا أنّه لا مانع من تعلّق الأمر بالمسبّب حقيقة.

فإن قلت: إنّ الأمر لابدّ وأن يتعلّق بما هو فعل للمكلّف.

قلت: يكفي في ذلك انتسابه إليه، فكما يصحّ أن يقال: إنّه رمي، يصحّ أن يقال: إنّه خرق وإنّه قتل، هذا.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ السبب علي مذاق الأصوليين هو ما كان من قبيل الرمي بالنسبة إلي القتل، وفي مثله لا يلزم تقارن السبب والمسبّب زماناً. وهذا بخلاف ما لو أريد من السبب العلة الموجدة وفاعل الشيء الذي يكون منه الوجود؛ لأنّه يلزم منه تقارن العلة والمعلول زماناً قطعاً، لعدم إمكان تحقّق ضرورة الإيجاب للعلة من دون تحقّقها للمعلول. وإذا كان الحكم بالنسبة إلي السبب علي ذوق الأصوليين هكذا، فما ظنك بالشرط؟

التحقيق في حقيقة الشرط

إنّ شرائط التكليف في الحقيقة: قيود وأوصاف ترجع إلي المكلّف أو المكلّف به، فتخرج عن دائرة الحكم والتكليف وتدخل في دائرة الموضوع، ولا شبهة في تأخّر الموضوع عن الحكم وجوداً، ولكنّه مقارن له حين الحكم عليه بالإمكان. فلا يصحّ

تكليف المولي عبده إلا بعد إحراز وجودها تصوّراً في المكلف، وهي مثل القدرة والعقل والبلوغ من الشرائط العامة. ولازم وجودها إمكان التكليف والبعث من قبل المولي.

وبعبارة أخرى: شرط التكليف قيد في المكلف أو في المأمور به ووصف فيهما يوجب وجوده صحّة حمل المحمول علي الموضوع في قصيّة: «التكليف ممكن».

إشكال الشرط المتقدم والمتأخر

بعد ما عرفت من أنّ الشرط قيد ووصف للمكلف أو المكلف به تعرف بأنّه بناءً علي ما حَقَّقناه لا يلزم منه تقارن الشرط والمشروط زماناً بل من الممكن تقدّمه علي المشروط (والتكليف) وتأخّره عنه؛ لأنّه لا يكون علّة للوجود، بل موجب لصحّة انتزاع إمكان التكليف. وأمّا ما يلزم تقارن وجوده مع المشروط زماناً فهو العلّة الموجدة للشيء، هذا بالنسبة إلي شرط التكليف.

وأما شرط المأمور به فكون شيء شرطاً فيه يمكن أن يكون علي أنحاء:

أحدها: أن يكون المراد من شرطية شيءٍ فيه كون المأمور به مقيداً به علي نحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلًا، كما في صورة الأمر بالصلاة مقيداً بالوضوء، أو الأمر بإتيان المرأة الصوم مقيداً بالغسل. (1) ففي مثل هذا الفرض لا مانع من تقدّم الشرط أو تأخّره عن المشروط، فكما أنّ من الممكن أن يأخذ الشارع شيئاً قيداً للمأمور به مقارناً له، كذلك لا مانع من أخذ شيءٍ متأخّرٍ عن المأمور به أو متقدّمٍ عليه قيداً له. فإذا أتى المأمور بالأمر المتقدّم أو المتأخّر مع نفس المأمور به فقد أتى بما هو وظيفته، وإلا فلا.

ص: 168

1- في الاستحاضة الكثيرة، وهو شرط متأخّر لصحّة صوم المرأة، وقد أفتي به جمع من الفقهاء، راجع: العاملي، مفتاح الكرامة، ج 1، ص 397.

ثانيها: أن يكون المراد من شرطية شيء في المأمور به دخله في انتزاع عنوانه الاعتباري وانطباقه علي معنونه. فمعني شرطية ذلك الشيء له عدم اعتبار ذلك العنوان وانتزاعه إلا في ظرف وجود هذا الشيء مقارناً له أو متقدماً عليه أو ملحوقاً به، فالصوم المأمور به مثلاً أمر انتزاعي اعتباري لا ينتزع من هذه الإمساكات المخصوصة إلا في ظرف لحوق الغسل به، والشارع لا يعتبر ذلك إلا علي هذه الكيفية.

ثالثها: أن يكون الشرط دخيلاً في وجود المشروط. وهذا هو الذي لا يمكن تأخره عن المشروط بل اللازم تقدمه عليه تقدماً وجوبياً، فيتقدم عليه طبعاً ويقارنه زماناً لو كان من الزمانيات. وأمّا إذا كان من المجرّدات فلا يتصوّر فيه التقارن الزمني وعدمه. وكأنّه في الكفاية جزم بلزومه مطلقاً.

وأما تقدمه عليه بنحو إذا فرض ضرورة وجود الشرط فرض ضرورة وجود المشروط، وبعبارة أخرى: تقدمه عليه تقدماً إيجابياً فلا يلزم؛ لأنّ ذلك التقدّم لا يكون إلا في العلة التامة وما منه وجود الشيء، هذا.

ولا يخفي عليك: أنّه علي النحوين الأولين يكون القول بوجوب الشرط وجوباً غيرياً مقدّماً وهو بعيد عن الصواب؛ لأنّ القيد في القسم الأوّل واجب بوجوب المقيد، فكما أنّ ذات الصلاة واجبة يكون قيدها أيضاً واجباً. وهذا نظير تعلق الأمر بمركّب ذات أجزاء، فكلّ واحد من هذه الأجزاء واجب بالوجوب النفسي. وهكذا الكلام في القسم الثاني؛ فإنّ الأمر المتعلّق بالعنوان الاعتباري إنّما هو متعلّق بمنشأ انتزاعه سواء كان منشأ انتزاعه شيئاً واحداً أو مركّباً. هذا تمام الكلام في تقسيمات المقدّمة.

للواجب أقسام بحسب تقسيمات مختلفة:

منها: تقسيمه إلي المطلق والمشروط

إعلم: أنه قد عرّف الواجب المطلق والمشروط بتعاريف (1) لا- يهتّمنا البحث عنها وتطويل البيان في ما قيل أو يمكن أن يقال في تقضها وإبرامها، ونخبة القول فيه ما أفاده في الكفاية وهو: أنّ الواجب إذا لوحظ مع شيء فإن كان وجوبه مشروطاً به فهو مشروط بالنسبة إلي هذا الشيء، وإن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، من غير فرق بين أن يكون الشيء المشروط به الوجوب من شرائط الوجود كنصب السلم للكون علي السطح، أو من شرائط الوجوب كالأستطاعة بالنسبة إلي الحجّ.

فعلي هذا، لا- ريب في أنّ الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان للواجب، فيمكن أن يكون الواجب مطلقاً من جهة وبالنسبة إلي شيء، ومشروطاً بالنسبة إلي شيء آخر. وإلا لوقلنا بأنّ الواجب المطلق هو ما كان وجوبه مطلقاً وغير مشروط بشيء أصلاً، والمشروط ما كان مشروطاً بشيء سواء كان من جميع الجهات مشروطاً أو من جهة واحدة، حتي تكون النسبة بينهما التباين، يلزم منه عدم وجدان واجب مطلق أصلاً؛ ضرورة توقّف كلّ وجوب علي شرط من الشروط ولا أقلّ من الشرائط العامة، هذا. (2)

ص: 170

1- راجع: القمّي، القوانين، ج 1، ص 100؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّة، ص 79، الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 43؛ الموسوي القزويني، ضوابط الأصول، ص 83.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 151.

لا يخفي عليك: أنّ الواجب المشروط كما عن الكلّ (1) إلى زمان الشيخ الأنصاري (قدس سره) هو ما كان وجوبه مشروطاً. ولا نزاع بين غير الشيخ من الفقهاء - قدس سرهم - في أنّ الشرط في الأوامر المشروطة راجع إلى الهيئة. كما هو ظاهر القواعد الأدبية في مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ فإنه لا يشكّ أحد في أنّ المعلق عليّ المجيء جملة أكرمه لا مادة الإكرام. ولهذا قالوا في مبحث مقدّمة الواجب بأنّ لو قلنا بوجوب المقدّمة، فإنّما هو بالنسبة إلى ما يكون مقدّمة الوجود لا ما يكون مقدّمة الوجوب؛ إذ من الواضح عدم وجوب تحصيل الاستطاعة لو قال المولي: إن استطعت فحجّ، لأنّه لا - وجوب للحجّ قبل حصول الاستطاعة حتي يترشّح منه الوجوب إلى تحصيل الاستطاعة.

ولكنّ الشيخ (رحمه الله) منع رجوع الشرط إلى الهيئة، وذهب إلى رجوعه إلى المادة. (2)

ولمّا رأي أنّ هذا - مضافاً إلى كونه عليّ خلاف مختار الجميع - مخالف للقواعد العربية بل القواعد الأدبية مطلقاً وبحسب كلّ لغة، صار بصدد الاستدلال وبيان ما يدلّ عليّ لزوم كون الشرط قيماً للمادة لبّاً، ثم أشار إلى دقائق أدبيّة ممّا يدلّ عليّ عدم إمكان رجوعه إلى الهيئة، فأفاد لمقصوده الأوّل: بأنّ العاقل بعد التوجه والالتفات إلى شيء إمّا أن تتعلّق به إرادته وطلبه، أم لا. وعليّ الأوّل إمّا أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه مطلقاً، أو عليّ تقدير خاصّ، وذلك التقدير قد يكون من الأمور الاختيارية، وقد لا يكون. وعليّ الأوّل قد يكون ذلك الأمر مأخوذاً في المكلف به عليّ نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك. وعليّ كلّ حال: فالإرادة والطلب المتعلّق به لا

ص: 171

1- من الفقهاء والأصوليين والمتكلّمين وغيرهم، وقد تقدّمت الإشارة إلى بعض مصادرهم أنّاً، وانظر أيضاً: الطوسي، المبسوط، ج3، ص22 في قوله7: «وما كان واجباً... لا يجوز أن يتعلّق وجوبه بشرط مستقبل».

2- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص45. ذكره في الكفاية (الخراساني، ج1، ص152).

يمكن أن يكون مشروطاً بشيء، بل المشروط والمقيّد نفس المطلوب لا-الطلب. فلا مانع من كون المراد والمطلوب مشروطاً، بمعنى مطلوبيته في زمان خاصّ أو في ظرف وجود شيء خاصّ. ثم أفاد لمقصوده الثاني، أي امتناع رجوع القيد إلي الهيئة مستفيداً في ذلك من الدقائق الأدبية:

فمنها: أنّ مفاد الهيئة لا يكون إلا إنشاء الطلب وإيجاده اعتباراً، والإيجاد والإنشاء في عالم الاعتبار لا يمكن أن يكون مشروطاً بشيء، فلا يصحّ أن يقال: إنّي أوجدته بشرط كذا، أو أوجدته وأنشأه إن كان كذا؛ لأنّ الإيجاد مساوق للوجود والتحقّق ولو في عالم الاعتبار، والاشتراط والتقيّد تعليق للتحقّق، فلا يجتمعان.

ومنها: أنّ مفاد الهيئة - الّذي هو الطلب - معني حرفي، وقد ثبت في محلّه أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، فيكون مفاد الهيئة جزئياً حقيقياً خارجياً، وما هو كذلك لا يمكن إطلاقه ولا تقييده، إلا في عالم التصرّ والتعقّل، وأمّا في عالم الخارج فلا يعقل ذلك، لأنّه يلزم منه انقلاب الشيء عمّا وقع عليه.

وبعبارة أخرى: إن كان اللفظ موضوعاً لمعنيّ كليّ فيبانشائه يوجد ذلك المعني الكليّ. وأمّا إن كان موضوعاً لمعنيّ جزئيّ فيبانشائه يوجد ذلك المعني الجزئيّ كما فيما نحن فيه، فإنّ الهيئة موضوعة لأفراد الطلب الخارجي فيبانشائها يوجد فرد من الطلب الخارجي الّذي لا يكون إلا جزئياً حقيقياً، ومن الواضح عدم إمكان تقييد الفرد الجزئي. (1)

ومنها: أنّ معاني الهيئات كمعاني الحروف معانٍ آليّة وحالات للغير، والإطلاق والتقييد لا يتصرّور إلا في المعاني المستقلّة. (2)

ثم إنّه (قدس سره) حيث رأى أنّه لو صحّ ما ذكره يرد عليه إشكال وهو: أنّ ما ذكره من

ص: 172

1- راجع أيضاً: الخراساني، فوائد الأصول، ج 1، ص 181.

2- نقلاً بالمضمون عن مطارح الأنظار (الكلاصري الطهراني، ص 45-46).

المبني لا يجتمع مع القول بعدم وجوب تحصيل الاستطاعة في الحجّ وغيره ممّا كان من هذا القبيل كتحصيل النصاب في الزكاة؛ لأنّه بعد فرض إطلاق الوجوب يجب علي المكلّف الإتيان بالمأمور به مع تمام قيوده، والحال أنّه (قدس سره) موافق للمشهور في القول بعدم ترشّح الوجوب من الحجّ إلي تحصيل الاستطاعة ومن الزكاة إلي تحصيل النصاب. فأفاد في دفع هذا الإشكال بأنّ المطلوب تارة: يكون حصول مصلحته مطلقاً. وأخري: يكون حصولها مقيّداً بقيد، وذلك القيد تارة: يكون بحيث لو أتى به المكلّف عن تكليف من المولي وكان انبعائه بسبب أمر المولي يوجب حصول المصلحة كالصلاة المشروطة بالطهارة، فإنّ المصلحة الصلّاتية لا تحصل إلّا إذا أتى المكلّف بالطهارة تعبداً، وثالثة: يكون القيد علي نحو لا تحصل المصلحة إلّا إذا أتى المكلّف بقيد المأمور به لا عن تكليف.

وبعبارة واضحة: المصلحة تارة: تحصل بإتيان المأمور به مع قيده بشرط كون القيد مأموراً به، أيضاً، وتارة: لا تحصل إلّا إذا لم يكن كذلك وإنّما كان القيد غير مأمور به فلو كان القيد مأموراً به لم تحصل المصلحة، وما نحن فيه من هذا القبيل، ففي مثله لا يعقل الوجوب وكون القيد مأموراً به، لأنّه يلزم منه نقض غرض المولي، هذا.

ولا يخفي عليك فساد ما تفصّلي به عن الإشكال؛ لأنّ المراد بالقيد لو كان هو الجزء العقلي فهو واجب بالوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ. ولو كان المراد به ما يتوقّف عليه المقيّد بأن يكون مقدّمة له، أو يكون ممّا لا ينطبق العنوان المأمور به عليه كالصلاة مثلاً إلّا في ظرف وجوده، فبحسبهما وإن كان يمكن توهم عدم وجوب القيد، إلّا أنّه بعد فرض الوجوب مطلقاً لا ينبغي توهم ذلك.

هذا مضافاً إلي أنّ تقييد المأمور به بقيد لا يكون مأموراً به ومشروطيته بحصول ذلك القيد لكن لا عن تكليف، كلام خالٍ عن الوجه؛ لأنّ تقييد المأمور به بالقيد المشروط

إتيانه عن التكليف حسن وموجب لحدوث جهة الحسن فيه، وأما تقييده بالقيود المشروط عدم إتيانه عن التكليف فلا طريق لتصوّر وجه له أصلاً.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في وجه عدم وجوب المقدّمة المعلّق عليها الوجوب علي مختار الشيخ (رحمه الله): بأنّها وإن كانت من المقدّمات الوجودية للواجب إلّا أنّها قد أخذت علي نحو لا يكاد يترشّح عليها الوجوب من ذبيها؛ فإنّ الأمر قد جعل الشيء واجباً علي تقدير حصول ذلك الشرط ومعه كيف يترشّح عليه الوجوب من جانب ذبيها ويتعلّق به الطلب، وهل هذا إلّا طلب الحاصل؟ (1)

فبعيد عن الصواب؛ لأنّ ما أفاده لا يدفع إشكال لزوم وجوب هذه المقدّمة مع إطلاق الوجوب، إلّا أن يقال برجوع ذلك إلي تقييد الهيئة وهو علي خلاف مختار الشيخ (قدس سره)، فتأمل.

موارد رجوع الشرط إلي الهيئة أو المادّة

والآذي ينبغي أن يقال: إنّ الملاك والقاعدة لرجوع القيد إلي المادّة لا إلي الهيئة: كون الفعل المقيد ذا مصلحة أراد المولي حصول تلك المصلحة مطلقاً، ففي هذا الفرض لا يصحّ القيد إلّا برجوعه إلي المادّة. (2)

وأما القاعدة والملاك لرجوع القيد إلي الهيئة دون المادّة فعلي أقسام:

منها: أنّ الأمر يطلب فعلاً لدفع أو رفع مفسدة عن المكلف، لكنّه في ظرف حدوث تلك المفسدة وتوجّهها إليه، فيكون الفعل مطلوباً بنفسه من دون تقييد له بوجود

ص: 174

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 157 - 158. راجع أيضاً: الحاشية علي الكفاية للحجّتي البروجردي، ج 1، ص 255.

2- فلا يصحّ إنشاء وجوبه تحت إرادة الشرط.

تلك المفسدة المبغوضة، فدافعيتها عنها ليست مقيّدة بشيء حتى تكون المادّة مقيّدة، وإنّما طلبه ووجوبه - أي الهيئة - مقيّد بحدوث المفسدة. وهذا مثل أن يقول: إن ظاهرت فأعتق رقبة، أو إن فاتتك الصلاة فاقضها، أو إن أفطرت فكفّر؛ فإنّ العتق وقضاء الصلاة والكفّارة موجبة لدفع المنقصة الروحية الحاصلة بسبب الظهار وترك الصلاة وإفطار الصوم ولا تقييد لدافعية العتق أو القضاء أو أداء الكفّارة عن هذه المفسدة والمنقصة الروحية، ولكن وجوبها مقيّد بالظهار وترك الصلاة والإفطار.

ومنها: أن يكون الفعل المأمور به ذا مصلحة في جميع الأوقات والأحوال بمعنى سببية ذلك الفعل لتحقّق هذه المصلحة كيف ما وقع وأينما وقع، ولكن لأجل وجود المانع لا يمكن البعث إليه إلّا في بعض الموارد. ففي هذا الفرض يكون القيد راجعاً إلي الهيئة لا محالة أيضاً، وهذا كاشتراط وجوب الصلاة بالقدرة، فإنّها لو صدرت عن العاجز تكون معراجه وموجباً لقربه، ولكن حيث لا يمكن تحريك العاجز وبعثه نحوها يقيّد الطلب بصورة القدرة، وهكذا بالنسبة إلي التمييز والعقل ونحوهما. وكما إذا كان البعث المطلق نحو الفعل موجباً للعسر كما في الحجّ، فتكون الاستطاعة قيّداً للهيئة ولو كان الحجّ ذا مصلحة صدر من المستطيع أو غيره، ولكن حيث إنّ وجوبه علي الجميع موجب للعسر فلذلك قيّده الشارع بالاستطاعة. ونحوه وجوب الزكاة، هذا.

مقام الإثبات

إذا عرفت إمكان رجوع القيد إلي الطلب مع إطلاق المطلوب ثبوتاً، يبقى الكلام في مقام الإثبات وفي أنّه هل يوجد في اللغات المتداولة سيّما اللغة العربية الواسعة لفظ يفيد ذلك المعني أو لا؟ فلو ادّعي إمكان أن يكون لأهل الألسنة سيّما أهل اللسان

العربي مراداً مثل ما ذكر ولم يمكنهم إفادته ولا بيانه، فلا ريب أنه خلاف الواقع؛ لأننا نرى بالوجدان أن أهل كل لغة سيّما العرب يعبرون في مقام التفهيم - بتوسط الجمل الشرطية - عن مرادهم إذا كان من قبيل ما ذكر. ولو قال لهم قائل بأن ذلك محال، لم يقبلوا منه، ويعدّون قوله شبهة في مقابل البديهة وإنكاراً للوجدانيات، فإن كل أحد يري من نفسه إمكان إفادة هذا المراد في مقام الإفهام بتوسط إنشاء الجمل الشرطية. وهذا شائع في محاوراتهم واستعمالاتهم من دون أن ينكره أحد. فعلي هذا، لا مجال للاعتناء بالإشكالات المذكورة ودعوي استحالة ذلك؛ إذ كلّها شبهات مقابل البديهة والوجدان. مع أن أدلّ دليل علي إمكان شيء وقوعه.

ثم إنّه لا يخفي عليك عدم الفرق في ذلك بين قوله: «أطلب منك الإكرام إن جاء زيد» أو «إن جاء زيد فأكرمه».

نعم، الفرق بينهما كما مرّ من جهة أنّ الطلب في الأوّل وقع تحت لحاظ الأمر مستقلاً أي لاحظته باللحاظ الاستقلالي ثم استعمل لفظ الطلب. وأمّا في الثاني فهو مغفولٌ عنه، وملاحظته مندكّة في ملاحظة المطلوب وأنّ الأمر لا يري إلا فعل الإكرام، فينشئ لفظ «أكرمه» من غير التفات إلاّ إلي تحقّق الإكرام من المطلوب منه. نعم، يري الإكرام رؤية من اشتاق إليه ويتوجّه إليه توجّه من يطلبه، كما أنّ الإنسان إذا مشى إلي مسجد يكون حين المشي غافلاً عن مشيه ولا يري إلاّ لكون في المسجد.

ويمكن بعيداً أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) من عدم إمكان رجوع القيد إلي الهيئة هذا الفرق الموجود بين النحويين من الأمر. وأنّه حيث إنّ الطلب مغفول عنه فلا يمكن تقييده؛ لأنّ إمكان تقييده ملازم لملاحظيته استقلالاً وهي خلاف الفرض. فحيث إنّ الأمر لا يري إلاّ المطلوب، فلا بدّ من أن يكون القيد راجعاً إليه.

ولكن لا يخفي عليك أنّ هذا أيضاً في الحقيقة يرجع إلي تقييد الهيئة.

الأول: لا ينبغي الارتياح في عدم وجوب مقدّمة الوجوب في الواجب المشروط، وأمّا المقدّمات الوجوديّة فوجوبها لوقلنا بالملازمة تابع في الاشتراط لوجوب ذيلها.

الثاني: إنّ مقدّمة الوجوب وما هو شرط للوجوب لا يلزم أن يكون مقدّماً أو مقارناً زماناً للوجوب، بل يلزم أن يكون مقدّماً عليه بالطبع. فعلي هذا، تارة: يكون وجود هذه المقدّمة قبل الوجوب كأكثر المقدّمات الوجودية. وأخري: يكون بعده. وهذا لا إشكال فيه بناءً علي ما سلكه المحقّق الخراساني (قدس سره) في شرائط التكليف، (1) وعلي ما حقّقناه أيضاً. (2) والله تعالى أعلم بالصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل في المبدأ والمآل، وأسأله التوفيق وحسن العاقبة والخاتمة، وصليّ الله علي محمد وآله الطاهرين.

ومنها: تقسيمه إلي المنجز والمعلق

قال في الفصول: إنّ ينقسم باعتبار آخر إلي ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقّف حصوله علي أمر غير مقدورٍ له، وليس منجزاً. وإلي ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله علي أمر غير مقدورٍ له، وليس معلقاً كالحيج؛ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله علي مجيء وقته، وهو غير مقدورٍ له... (3) إلخ.

واستشكل علي نفسه بأنّه علي هذا لو كان الوجوب فعلياً يلزم تعلّقه بأمر غير مقدورٍ للمكلف، والحال أنّ القدرة من الشرائط العاقبة، فإنّ وجوب الحيج في شهر ذي

ص: 177

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 145 - 148؛ فوائده (المطبوع ضمن حاشيته علي الرسائل)، ص 302.

2- تقدم في الصفحة 162.

3- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 79.

الحجّة لو تعلّق مطلقاً بالمكّلف في شهر ذي القعدة مثلاً، يلزم منه التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ الحجّ قبل الموسم غير مقدورٍ له. ولو تعلّق به مشروطاً بمجيء الوقت، فلا وجوب قبله حتي يجب تحصيل الراحة والزاد.

ودفعه بأنّ ما هو الشرط في صحّة التكليف مقدوريّة المكّلف به في ظرف الامتثال وزمان العمل لا حال البعث والتكليف.

وقد تعرّض أيضاً لإشكال آخر وهو: أنّه لو كان المراد من إطلاق الوجوب قبل الموسم إطلاقه حتي بالنسبة إلي غير القادر ومن يموت قبل الموسم، فهذا تكليف بما لا يطاق. وأمّا إن كان المراد من إطلاقه إطلاقه بالنسبة إلي القادر والواجد للشرط، فإطلاقه مشروط بتحقق الشرط، فلا يكون وجوباً قبل تحقق الشرط.

ودفعه بأنّ المراد إطلاق التكليف بالنسبة إلي القادر والواجد للشرط. ولا يلزم منه اشتراط الوجوب بدخول الوقت، بل يمكن أن يكون مشروطاً بأمر اعتباري ينتزع من إدراك المكّلف وقت الامتثال وصورته فيما يأتي قادراً، فالشرط كونه بحيث يصير قادراً أو يدرك الوقت، فالوجوب بذلك الأمر الاعتباري، وهو حاصل قبل دخول الوقت.

غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور

وغرضه من ذلك كلّ تصحيح القول بوجوب الأغسال الليلية للصوم، ووجوب تحصيل الزاد والراحة قبل الموسم للحجّ؛ لأنّه بما أفاد لا مانع من القول بحالية الوجوب في الصوم والحجّ واستقبالية الواجب.

ولا يخفي: أنّ مبني هذا التقسيم أنّه (قدس سره) تخيّل عدم إمكان تأخّر شرط الوجوب عن الوجوب في الواجب المشروط. ورأي القول بأنّ الحجّ والصوم من الواجبات المشروطة المتداولة، موجب للقول بعدم وجوب مقدّماتهما الوجودية مثل الغسل

وتحصيل الزاد والراحلة، فقسّم الواجب بالاعتبار المذكور حتي يتمّ القول بوجوب الغسل في الليلة السابقة ووجوب السير إلي الحجّ وغير ذلك.

ولا يذهب عليك: أنّ صاحب الفصول (قدس سره) لم يقسّم الواجب إلي المطلق والمشروط والمعلّق بأن يكون المعلّق قسماً ثالثاً في مقابلهما، حتي يقال: إنّ تقسيمه إلي المطلق والمشروط أمره دائر بين النفي والإثبات، فيلزم من تقسيم الفصول ارتفاع النقيضين وهو محال، بل ما يظهر من الفصول أنّه قسّمه إلي المطلق والمشروط باعتبار، وإلي المعلّق والمنجّز باعتبار آخر.

وكذا لا مجال للقول بأنّه (قدس سره) قد جعل المعلّق قسماً من المطلق؛ (1) لأنّ من الواضح كون المعلّق قسماً للمشروط. وإنّما الفرق بين هذا وسائر أقسام المشروط: أنّ الشرط في المعلّق أمر اعتباريّ موجود في الحال، وهو كونه بحيث يدرك الموسم أو يفِي عمره بإدراك الوقت، بخلاف سائر أقسام المشروط؛ فإنّ الشرط فيها لا يتحقّق إلاّ بتحقّق زمان الواجب.

فظهر بزعمه (قدس سره) أنّ المعلّق يكون من المشروط وافتراقه مع سائر أقسام المشروط في اعتبارية الشرط فيه ووجوده في عالم الاعتبار قبل مجيء وقت الواجب، هذا.

ولكن لا- فائدة لهذا التقسيم ولو سلّم أنّ الأمور الاعتبارية يمكن أن توجد قبل وجود منشأ اعتبارها (مع أنّ التحقيق أنّ الأمر الانتزاعي الاعتباري لا يتحقّق إلاّ بتحقّق منشأ انتزاعه)، لأنّنا قد حقّقنا (2) جواز تأخّر شرط التكليف، عنه. ومراد صاحب الفصول (رحمه الله) من هذا التقسيم تصحيح القول بوجوب بعض المقدّمات،

ص: 179

1- والقائل به هو العلامة الحائري (قدس سره) في درر الفوائد (ص 106).

2- تقدّم في الصفحة 162.

والتفصّي عن الالتزام بوجوب المشروط قبل تحقّق شرطه كوجوب السير إلي الحجّ قبل مجيء ذي الحجّة، فلو قلنا بوجوب السير قبل ذي الحجّة من جهة وجوب الحجّ يلزم تحقّق وجوب الحجّ قبل شرطه - وهو مجيء ذي الحجّة - .

وقد عرفت في ما مضى إمكان ذلك بناءً علي القول بجواز تأخّر الشرط عن المشروط، وأنّ أمثال ذلك كثير في الشرعيات، ولا حاجة للتفصّي عن الإشكال المتوهم فيها إلي التقسيم المذكور.

ومن هنا يظهر عدم لزوم المحال لو التزمنا بقول صاحب الفصول (قدس سره)، كما زعمه بعضهم. ولو دقّقنا النظر لعلمنا أنّ مقصوده من ذلك لا يكون إلّا بيان إمكان فعلية الإيجاب واستقبالية الواجب. وهذا كلام صحيح عبّر عنه بالواجب المعلق، وإن شئت عبّر عنه بالواجب المشروط. ولا يمكن الذبّ عن الإشكال المذكور في وجوب السير إلي الحجّ وتحصيل الراحلة إلّا علي القول بفعلية الوجوب واستقبالية الواجب. أو القول بأنّ أمثال هذه المقدمات واجبة بالوجوب النفسي لا بالغير، بل وجوباً نفسياً للغير، كما قد يظهر من بعض الأخبار والآيات الدالّة علي وجوب هذه المقدمات.

ثم إنّه قد حكي في الكفاية إشكالاً عن بعض أهل النظر، (1) والحقّ في الجواب عنه ما أفاده (رحمه الله) فيه. وأمّا الجواب بأنّ إتيان المقدمات من باب التهيؤ لإرادة الفعل فيما بعد، (2) ففاسد جدّاً؛ لأنّ إرادة المقدمات إرادات تبعية متولّدة من إرادة أصل الفعل وهي الشوق المؤكّد. والله تعالى يعلم الصواب، وهو الهادي إلي ما هو الحقّ في كلّ باب.

ص: 180

-
- 1- وهو المحقّق الملاّ عليّ بن فتح الله النهاوندي، صاحب تشريح الأصول كما في حاشية الكفاية (ج 1، ص 161).
 - 2- راجع: الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 217. ويستفاد أيضاً من بعض كلمات الفقيه الهمداني (رحمه الله).

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي

إنَّ المحقق القمي (رحمه الله) قسم الواجب إلى الأصلي والتبعي. (1) ومراده من الأصلي كما يستفاد من كلامه، هو: الواجب الذي يحصل وجوبه من اللفظ ويثبت من الخطاب قصداً. وأمَّا التبعي فهو: الذي يكون وجوبه غير مقصود للمتكلّم وإن كان يستفاد وجوبه من اللفظ أيضاً.

فالأوّل كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ دلالة علي وجوب الإكرام عند المجيء مقصود للمتكلّم، وقد قصد من الخطاب ذلك.

والثاني، فمثل ما يستفاد من الآيتين الكريمتين: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)؛ (2) و (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)؛ (3) فإنّه يستفاد من لحاظ الآيتين معاً كون أقلّ الحمل ستة أشهر، وأمثال ذلك من دلالات الإشارة. فكون أقلّ الحمل ستة أشهر لا يقصد من اللفظ في الآيتين ولكنهما تدلّان عليه بالالتزام، هذا.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ محصّل هذا: أنّ الواجب الأصلي هو ما يدلّ اللفظ علي وجوبه دلالة أصلية مقصودة للمتكلّم. والتبعي ما لم يكن كذلك.

وبعبارة أخرى: الدلالة الأصلية في جميع الموارد هي: دلالة اللفظ علي معناه المقصود للمتكلّم. والدلالة التبعية هي: دلالة علي معني غير مقصود له، ولكن هذا إنّما يتمّ ويصحّ فيما تكون له حقيقة لا من جهة الإنشاء وسببته، كأقلّ الحمل. وأمّا مثل البعث والطلب الذي لا يكون له وجود إلاّ بسبب الإنشاء فلا يعقل دلالة عليه تبعاً، فبعد فرض كون تحصّل الطلب بالقاء اللفظ وإنشائه قاصداً لمعناه لا يمكن تحصّله من غير

ص: 181

1- راجع: القمي، قوانين الأصول، ج1، ص100-101، ومواضع أخرى من كتابه الشريف.

2- البقرة، 233.

3- الأحقاف، 15.

أن يتحقّق إنشاء خاصّ كذلك، فلا يمكن دلالة اللفظ عليه تبعاً؛ لأنّ لازمه دلالة اللفظ علي المعدوم، والحال أنّ العدم لا يشار إليه ولا يخبر عنه.

ثمّ إنّّه لا يخفي عليك: أنّ هذا التقسيم لا يعقل ولا يكون إلاّ بحسب مقام الدلالة والإثبات. (1) وأما بحسب مقام الثبوت فلا يمكن تصوّر تقسيم غير تقسيمه إلي النفسي والغيري، فلا مجال للقول برجوع هذا التقسيم إلي مقام الثبوت. (2)

ومنها: تقسيمه إلي النفسي والغيري

وقد يقال في تعريفهما: بأنّ الواجب النفسي هو الذي وجب لنفسه. والغيري ما وجب لغيره.

وأورد عليه: بأنّه يلزم من هذا التعريف أن تكون الواجبات الشرعية جلّها بل كلّها سوي المعرفة واجبات غيريّة؛ لأنّها ليست مطلوبة بالذات بل تعلق الطلب بها من أجل فائدة ومصلحة تترتب عليها، فالصلاة مثلاً واجبة لأجل أنّها موجبة لحصول القرب وصفاء الروح وغيرهما. (3) وبعبارة أخرى: يلزم عدم صدق المعرفّ علي كلّ ما صدق عليه المعرفّ.

وأجيب: بأنّ الواجب النفسي هو الواجب الذي لا تكون فائدته ومصلحته وما أمر لأجله مأموراً به، لأنّه لا يمكن أن يقع تحت الأمر والتكليف، كالتقرّب إلي الله وحصول الدرجات في الجنة، فإنّ هذه الفوائد ليست اختيارية حتي تقع تحت الأمر.

ص: 182

1- كما في القوانين (القمّي، ج 1، ص 101 - 102) (في مقدّمة الواجب، المقدّمة السادسة والسابعة)؛ والفصول (الأصفهاني، ص 82).

2- كما ذهب إليه في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 194).

3- انظر الإشكال والجواب عنه في الفصول (الأصفهاني، ص 80)؛ هداية المسترشدين (الأصفهاني، ص 193)؛ مطارح الأنظار (الكلانتری الطهراني، ص 66).

ولا يخفي ما في هذا الجواب، فإنَّ المقدور بالواسطة مقدور، فحصول القرب وإن كان ممّا لا يقدر عليه المكلف ابتداءً لكنّه مقدور له مع الواسطة.

والأولي أن يجاب عنه: بأنَّ الواجب النفسي هو الذي تعلّق بالإيجاب به بنفسه، بحيث يري العرف تعلّقه به ابتداءً، وإرادة الأمر بإيجابه انبعث المكلف لإتيانه نفسه. والغيري ما كان إيجابه غير متعلّق بنفسه بل يكون متعلّقاً في الحقيقة بغيره، فلا يكون البعث إليه إلا بعثاً إلي غيره وليس طلبه إلا طلب غيره.

وبعبارة أخرى: الواجب الغيري هو ما يمكن أن يقال: إنّه واجب باعتبار وليس واجباً باعتبار آخر، فباعتبار أنّ الطلب تعلّق به ظاهراً هو واجب، وأمّا باعتبار أنّ المطلوب ما كان هو في طريقه بحيث لا يري العرف للطلب المتعلّق به وجوداً مستقلاً هو ليس بواجبٍ.

والحاصل: أنّ النفسي هو الواجب الذي تعلّق به الوجوب بنفسه لا لأنّه واقع في طريق غيره، والغيري هو الذي تعلّق به البعث والطلب لا لنفسه ولا بنفسه حقيقة بل من جهة وقوعه في طريق حصول واجب آخر، فالبعث والطلب فيه يكون راجعاً في الحقيقة إلي واجب آخر هو ذو المقدّمة، ووجوب هذا الفعل الواقع في طريقه يكون مندكاً وفانياً فيه، بحيث إنّ الأمر لا يري عند إيجابه إلا الغير وحصول ذي المقدّمة من المكلف. ولهذا يمكن أن يقال: بأنّه لا وجوب هنا حقيقة ولا طلب واقعاً، وأنّ الأوامر الغيرية أوامر إرشادية صرفة راجعة إلي الأوامر النفسية. ولو لم نقل ذلك، فلا ريب في أنّ نحو وجود الأوامر الغيرية لا يكون إلا وجوداً مندكاً في الغير.

الشكّ في النفسية والغيرية

إذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري؟ فتارة: يكون وجوب الغير مقيداً بشيء

بمعني كونه مطلوباً في ظرف وجود شيء أو في زمان خاص، فلا إشكال في التمسك بإطلاق الدليل علي وجوب ذلك الواجب مطلقاً كان بذلك الغير واجباً أم لا- وتارة: يكون الغير واجباً مطلقاً وعلي كل حال، فتمام الشك في الواجب راجع إلي أنه نفسي أو غيري، وفي هذه الصورة ذهب المحقق الخراساني (رحمه الله) إلي نفسيته وجواز التمسك بالإطلاق لإثبات نفسيته؛⁽¹⁾ لأن الشك واقع في أن الواجب هل وجب لأجل الغير أو لا؟ وإطلاق الهيئة يقتضي عدم تقييد وجوبه بذلك.

ولا يخفي ما في جواز التمسك بالإطلاق في الصورة الثانية؛ لأنه يلزم منه جواز تقييد المعلول من ناحية علته فإن الواجب الغيري وجوده معدّل بوجود الغير، فلو قلنا بإمكان التمسك بالإطلاق لإثبات نفسية الواجب - لأن كونه غيرياً معناه تقييده بغيره وكونه مترشحاً منه وهو منفي بالإطلاق - يلزم منه وقوع ما هو في المرتبة السابقة في المرتبة اللاحقة، ووقوع ما هو العلة في مرتبة المعلول، وبطلانه واضح.

فالنتيجة: عدم الفرق في الوجوب النفسي والغيري من جهة التمسك بالإطلاق. وبعبارة أخرى: وجوب الواجب الغيري معلول لوجوب الواجب النفسي وغير مقيد بكون غيره واجباً وكونه مترشحاً منه، بل وجوب الواجب النفسي أي ذي المقدمة علة للبعث نحو الواجب الغيري أي المقدمة، لكن علي سبيل الإطلاق وعدم كونه بعثاً مقيداً بوجوب غيره وإلا يلزم كون العلة التي هي سبب لوجود المعلول قيداً له وسبباً وعلّة لنفسه، فتدبر جيداً.

ويمكن دعوي انصراف الهيئة إلي الوجوب النفسي؛ لأن العرف لا ينصرف ذهنه عند طلب المولي إلا إلي نفسيته طلبه وإرادة المولي انبعث العبد نحو المبعوث إليه لإتيانه لنفسه.

ص: 184

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 173.

لا يخفي عليك: عدم استحقاق المكلف الثواب بسبب موافقته للأمر النفسي، بمعنى أن يكون له مطالبة الثواب والأجر من المولي وقبح منعه من قبل المولي. وهذا من جهة أن العبد مذل للمولي، فلو أمره المولي بفعل فامتل وأطاعه لم يكن للعبد طلب الأجر منه؛ لأن المولي تصرف في ملكه، وعلي العبد امتثال أمره. بل كلما اشتدت العبودية اشتد قبح طلب الأجر من المولي، فكيف بمن أنشأ العبد وخلقه وصوره ونعمه! وأيضاً الأوامر النفسية كلها ذات مصالح راجعة إلى العبد، والمولي غني عن إطاعته، فقيح من مثل هذا العبد طلب الأجر منه، كما أنه يقبح علي المريض الذي عالجه الطبيب وأعاد صحته بدنه وسلامته إليه، لكن أمره بشرب المسهل ونهاه عن أكل البطيخ مثلاً، أن يطلب من ذلك الطبيب الأجر علي أنه أطاع أمره وشرب المسهل وانتهى عن أكل البطيخ، بل لا يعد ذلك إلا من نقص العقل.

فالثواب والأجر من المولي لا يكون إلا رحمة وتفضلاً منه.

وأما التعبير بالأجر في القرآن الكريم، كقوله تعالى: (هُم أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)؛ (1) أو الجزاء، كقوله تعالى: (وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ)؛ (2) أو الثواب، كقوله تعالى: (وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ)، (3) فإنما هو لأجل كمال العناية بهداية العبد، كقوله تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا). (4)

ص: 185

- 1- آل عمران، 199.
- 2- النحل، 97؛ العنكبوت، 7.
- 3- آل عمران، 145.
- 4- البقرة، 245؛ الحديد، 11.

فعلي هذا، لا مجال للاعتناء بقول بعض المتكلمين (1) من أن التكليف تحميل المشقة والكلفة، فعلي الحكيم إعطاء الأجر للمكلف. هذا بالنسبة إلي الأوامر النفسية.

وقد اتضح من ذلك وجه عدم استحقاق الأجر والثواب لو أتى بالأوامر الغيرية ومقدمات الواجبات النفسية. (2) نعم، لا مانع من التفضل من قبله جل شأنه.

وأما الكلام في استحقاق العقوبة علي المخالفة، فلا يخفي أن العبد لو خالف أمر المولي فحيث يُعدّ طاغياً عليه وخارجاً عن رسم العبودية يستحق العقوبة بذلك، بمعنى أن للمولي عقابه. ولو عاقبه فلا يتصور قبح في عقابه عبده العاصي، هذا فيما تكون المخالفة مخالفة للواجبات النفسية، أو المحرّمات كذلك.

وأما العقاب علي ترك المقدمات ومخالفة الأوامر المتعلقة بها، فلا مجال له أصلاً؛ لأنّ المخالفة لا تكون إلا واحدة، فليكن عقابها أيضاً كذلك.

الإشكال علي عبادية الطهارات الثلاث

قد أشكل في الطهارات الثلاث (3) بأنّ من الواضح كونها من الواجبات الغيرية مع أنّ قصد الامتثال معتبر فيها، وهذا مشعر باستقلالها وأنّ لها امتثالاً مستقلاً، وهذا يتنافي مع غيريّتها ومقدّميتها.

ص: 186

1- انظر البحث عند المتكلمين في أنوار الملكوت في شرح الياقوت (العلامة الحلّي، ص 170) (المسألة الأولى من المقصد الثالث عشر)؛ وشرح القوشجي علي التجريد (ص 284)؛ وشرح المقاصد (التفتازاني، ج 5، ص 125)؛ وإرشاد الطالبين (الفاضل المقداد، ص 413)؛ والمسلك في أصول الدين (المحقق الحلّي، ص 17).

2- راجع: المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، ج 1، ص 139؛ إشارات الأصول (لكلباسي، ص 72؛ مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص 68)؛ كفاية الأصول (الخراساني، ج 1، ص 175) (الأول من التذنيبان).

3- الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 70.

وأشكال (1) أيضاً بأنه كيف يمكن الأمر بإتيانها بقصد الامتثال مع أن الأمر لا يدعو إلا إلي ما هو متعلّقه، فداعوية الأمر نحو الفعل موقوف علي قصد الأمر، وقصد امتثال الأمر موقوف علي كون الأمر داعياً إلي هذا الفعل، فيلزم منه الدور.

ولا يمكن الجواب عن هذا الإشكال في المقام بما قد يجاب عنه في الواجبات النفسية بتقريب: أن من الممكن أن لا يكون قصد الامتثال جزءاً للمأمور به، بل الأمر تعلق بأصل العمل وعلم من الخارج حصول الإطاعة وتوقّفها علي قصد الامتثال، كما عرفت تفصيله في مبحث التعبدّي والتوصلي. (2) وأما فيما نحن فيه حيث إن الأمر الغيري ترشّحي لا يكاد يترشّح إلا إلي ما هو مقدّمة للواجب، والمقدّمة كما هو الفرض لا تكون إلا الطهارة مع قصد الامتثال، فلا بدّ من تعلق الأمر الترشّحي الغيري بالمقدّمة، وهي نفس العمل مع قصد الامتثال والتقرب.

ولا يمكن التفصي عن هذا الإشكال بما تفصّي به المحقّق الخراساني (قدس سره) هناك. (3)

وهذا مراد صاحب الكفاية فيما نحن فيه بقوله: «هذا مضافاً إلي أن الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً... إلخ». (4)

وغرضه أن الأمر التعبدّي النفسي علي ما عرفت سابقاً - في التعبدّي والتوصلي - هو الأمر المتعلّق بما هو أوسع من الغرض، وهذا بخلاف الغيري فإنه لا يتعلّق إلا بما هو محصلّ لذّي المقدّمة، فلا يكون إلا توصلياً صرفاً. فلا يفيد ذلك الجواب في ما نحن فيه. (ويأتي نظير هذا الإشكال علي المحقّق الخراساني (قدس سره) في توجيه الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما، في ذيل البحث في الشبهة المصدّقية).

ص: 187

1- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 60.

2- تقدّم في الصفحة 120 ومايليها. وانظر الجواب أيضاً في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 109 - 110).

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 107.

4- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 177.

والذي ينبغي أن يقال في الجواب: إن إتيان المقدمات بقصد الامتثال وحصول التقرب بها لا يكون موقوفاً علي الأمر بالمقدمات، بل إذا أراد المكلف إتيان ذي المقدمة بقصد الامتثال والتقرب تتولد من تلك الإرادة إرادة ما هو مقدمته، فيأتي بها لأجل حصول ذبها، وهذا المقدار كافٍ في تحقق الامتثال وحصول التقرب.

فلو فرضنا أن المكلف أراد إتيان المقدمة لكن لا لغرض شهويّ ونفساني بل من جهة أنه أراد إتيان ذي المقدمة مع كون إرادته لإتيانه متولدة من أمر المولي كفي ذلك في الامتثال واستحقّ بذلك الثواب كما يستحقّ بإتيان ذبها.

فلو قام شخص من نومه في الليل مع شدة البرد وتوضاً من ماء بارد لصلاة الليل وأدركه الموت قبل الصلاة، وقام شخص آخر في مكان آخر لا تكون برودته بهذه المثابة وتوضاً وأتي بها، أيجوز عند العقل أن يقال بأن الثاني امتثل ولكن الأول لم يمتثل؟ وهل يجوز العقل أن يكافئ المولي ويشكر عمل الثاني دون الأول؟ هذا.

ولو لم نقل بذلك وقلنا بعدم استحقاق الثواب فالتقرب والامتثال حاصل علي كلّ حال؛ لأنه لا يتوقّف علي ترتب الثواب. فعلي هذا، لا مانع من إتيان المقدمة بقصد التقرب والامتثال من غير تعلق أمر بها. مع أنه لو قلنا بتعلق الأمر بها من جهة مقدميتها فلا يتحقق الامتثال بقصد ذلك الأمر بل إنّما يتحقق لو أراد فعل ذبها ممثلاً.

نعم، يمكن أن يكون لبعض المقدمات كالطهارة أمر مخصوص من جهة نفسها، أو أوامر متعدّدة من جهة كونها مقدّمة لواجبات متعدّدة أو مستحبات مختلفة، فلا مانع من حصول التقرب والامتثال بقصد الأمر المتعلق بنفسها أو بسبب قصد الأمر المتعلق بذبها وإرادتها المتولدة من إرادة ذبها.

ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثاني وهو لزوم الدور، فإنّ المكلف إذا أتى بالمقدمة وكانت إرادته لفعالها متولدة من إرادة ذبها وهذه متولدة من إرادة امتثال

الأمر كفي ذلك في تحقّق التقرب وحصول الامتثال، هذا مضافاً إلي أنّنا في مبحث التعبدّي والتوصّي لمي قد أجبنا عن هذا الإشكال (1) بعون الله المتعال.

نكته فقهية: في الوضوء التهيئي

بناءً علي ما حقّقناه - من تحقّق الامتثال والتقرب بفعل المقدّمة إن كانت إرادته متولّدة من إرادة ذبيها وكانت إرادة ذبيها متولّدة من إرادة امتثال الأمر المتعلّق به - لا يبعد القول بصحّة إتيان هذه المقدّمة ولو لم يتعلّق الأمر الوجوبي بذبيها في حال إتيانها، كالوضوء أو الغسل قبل حضور وقت الصلاة. فلو أراد المكلف امتثال أمر الصلاة في وقتها وتولّدت من إرادته هذه إرادة الوضوء قبل حضور الوقت فلا يبعد القول بصحّته؛ لأنّ هذا المقدار كافٍ في حصول الامتثال والتقرب.

وبالجملة: لا مانع من توسعة دائرة امتثال المقدّمة بالنحو المذكور مع كون دائرة امتثال ذبيها مضيّقة.

الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصليّة في وجوب المقدّمة

إشارة

هل يعتبر قصد التوصل بالمقدّمة في وجوبها؟ وهل الواجب منها خصوص الموصلة؟

لا يخفي: أنّ وجوب المقدّمة بناءً علي القول بالملازمة غير مشروط بإرادة فعل ذبيها وإن كان يظهر من صاحب المعالم (قدس سره) اشتراط وجوبها بإرادة ذبيها. (2)

وذلك لأنّ وجوب المقدّمة لا يكون إلّا وجوباً ظلياً رشحيّاً ولا يتصوّر بناءً علي الملازمة وجوب ذي المقدّمة من غير تعلّق الوجوب إلي مقدّمته، فكما لا يمكن وجود

ص: 189

1- تقدّم في الصفحة 116.

2- العاملي، معالم الدين، ص 74 (مبحث الضدّ).

ذي الظلّ مع عدم الظلّ، كذلك لا يمكن وجوب ذي المقدّمة مع عدم وجوب المقدّمة فالمقدّمة، تابعة لذيها في الإطلاق والاشتراط من دون تقييد آخر لها، وهذا واضح لا- يحتاج إلي إطالة الكلام. إنّما وقع الخلاف بينهم في متعلّق وجوب المقدّمة وأنّ الواجب هل هو المقدّمة التي أريد بإتيانها التوصل إلي ذيها فلو لم يقصد من إتيانها هذا لما وقعت علي صفة الوجوب، أو أنّ الوجوب تعلّق بمقدّمة يترتّب عليها ذو المقدّمة، فلو لم يترتّب عليها كشف عن عدم وقوعها علي صفة الوجوب وعدم كونها متعلّقة له، أو لا يكون شيء منهما معتبراً في تعلّق الوجوب بها؟ وجوه، بل أقوال:

أولها: ما هو المنسوب إلي الشيخ الأنصاري (قدس سره) والمحكي عن تقارير بحثه. (1)

وثانيها: مختار صاحب الفصول (رحمه الله). (2)

وثالثها: مختار الكفاية، (3) وغيرها.

وهناك وجه آخر كما في الفصول وهو: كون متعلّق الوجوب وما يقع متّصفاً بالوجوب خصوص ما قصد به التوصل إلي ذي المقدّمة مع موصليته إلي ذي المقدّمة. (4)

ولا يخفي عليك: أنّ الوجه الأول وإن كان قد نسب إلي الشيخ (رحمه الله) كما توهم في الكفاية، (5) ولكن هذا التوهم إنّما نشأ من عدم التأمّل التام في كلام صاحب التقارير؛ فإنّ ما ذكره في هذا المقام (بنحو إن قلت وقلت) صريح في أنّ مراد الشيخ (رحمه الله): توقّف حصول التقرب بالمقدّمة علي قصد التوصل بسببها إلي ذي المقدّمة.

وهذا كلام متين وقد بيّنا وجهه سابقاً. فالمقدّمة إن كانت ممّا لها مطلوبة ونفسية

ص: 190

1- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص72.

2- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص81.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص182.

4- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص81.

5- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص181 - 182.

ومصلحة ذاتية كالوضوء والغسل يحصل التقرب بفعلها تارة بإرادة أمرها النفسي. وتارة أخرى بإرادة التوصل بسبب فعلها إلي ذبيها وإن لم تكن ممّا لها مطلوبة نفسية، فلا- يمكن التقرب بها إلا بإرادة التوصل بسبب فعلها إلي ذبيها. فعلي هذا، يسقط ما أورده المحقق الخراساني (رحمه الله) في الكفاية علي الشيخ (قدس سره). (1)

وأما الكلام في أصل المطلب، فلا يكون محتاجاً إلي بيان؛ لأنّ عدم توقّف اتصاف المقدّمة بالوجوب علي قصد التوصل أوضح من أن يخفي، ولا- ينبغي توهم اعتباره لأحد بعد فرض كون المقدّمة ما يتوقّف عليها وجود ذي المقدّمة، وأنّ توقّفه عليها لا يكون إلا بذات المقدّمة من غير دخل لهذا القصد وعدمه فيه. فالحقّ ما ذهب إليه وأوضحه في الكفاية.

وأما الوجه الثاني، وهو: أنّ المقدّمة لا تقع واجبة إلا إذا ترتّب عليها ذو المقدّمة، ولا تقع علي صفة الوجوب لو لم يترتب عليها ذو المقدّمة. وليس معني ذلك أنّ الوجوب الغيري المتعلّق بالمقدّمة مشروط بترتب ذي المقدّمة عليها، بل معناه أنّ الوجوب مطلق ولكنّ المقدّمة لا تقع علي صفة الوجوب إلا إذا كانت موصلة وترتب عليها ذبيها.

وقد بني علي ذلك في الفصول وجوب المقدّمة المحرّمة التي توقّف عليها واجب أهمّ لو ترتّب ذلك الواجب عليها، بخلاف ما لو لم يترتب عليها ذو المقدّمة فتكون المقدّمة باقية علي حالها من الحرمة. فلو أتى بهذه المقدّمة بزعم ترتّب ذبيها عليها فاتّفق

ص: 191

1- لا يخفي، أنّ صاحب التقريرات قد استفاد ممّا ذكر في المقام إباحة المقدّمة المحرّمة المنحصرة لو قصد بفعلها التوصل إلي ذبيها، وبقاء حرمتها علي حالها لو لم يقصد بفعلها التوصل إلي ذبيها، وهذا كما تري موافق لما استفاده المحقق الخراساني من التقريرات. ولكنّ الحقّ بعد ملاحظة جميع ما ذكر في المقام ما حققه سيّدنا الأستاذ دام ظلّه العالي. ويمكن أن يكون ذلك التفرّيع من قبيل سهو القلم، فراجع التقريرات. [منه دام ظلّه العالي].

عدم ترتبه عليها فقد ارتكب فعلاً محرماً، ولكن حيث زعم انطباق الواجب عليها يكون معذوراً ولا يعاقب عليه. كما أنه لو لم يرتكب المقدمه مع علمه بتوقف ذبها عليها وظهر فيما بعد أنه لو فعلها أيضاً لما ترتب ذو المقدمه عليها، فليس عليه شيء. نعم، هو متجرب بتركه فعلاً قَطَع بوجوبه. (1)

وفيه: أنه إن أريد بالموصلية أن للمقدمه فردين، أحدهما: ما يترتب عليه ذو المقدمه وتكون موصله إليه. والآخر: ما ليس كذلك. وقد تعلق الوجوب المطلق بالأول لا بنحو أن تكون الموصلية قيده له ويكون متعلق الأمر مركباً من نفس المقدمه وموصليتها، بل الموصلية لا تكون إلا عنواناً يشار بها إلى ذلك الفرد، فهذا يرجع إلى أن المقدمه التي تعلق بها الوجوب من قبل ذي المقدمه ليس إلا ما يلزم من وجوده وجود ذي المقدمه ومن عدمه عدمه، وهذا تفصيل بين السبب وغيره أي بين الأفعال التوليدية وغيرها، وقد تقدم فساد ذلك التفصيل. (2)

وإن أريد بالموصلية أن الوجوب تعلق بجميع أفراد المقدمه لكن بقيد كونها موصله وترتب ذي المقدمه عليها، حتى يكون متعلق الوجوب: المقدمه المقيدة بالموصلية، فلازم هذا أنه لو كان لواجب نفسي آلاف من المقدمات أن يترشح منه إلى جميع تلك المقدمات مع قيد الموصلية آلاف من الوجوبات الغيرية، وحيث إن هذا القيد لا يحصل إلا في ظرف إتيان المكلف بذوي المقدمه يلزم أن يتعلق من هذه المقدمات بعدد

ص: 192

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 81.

2- تقدم في الصفحة 165 - 166 وما يليها. ويمكن أن يقال بعدم رجوع هذا إلى التفصيل بين السبب وغيره، فإن السبب كما تقدم علي اصطلاح الأصوليين هو المقتضي المؤثر في الوجود أي التامة، والمراد بموصلية المقدمه ليس هذا المعني، بل المراد وقوعها في طريق التوصل إلى ذي المقدمه وكونها من أجزاء العلة التامة التي ترتب عليها المعلول. [منه دام ظلّه العالی].

جميعها وجوب غيريٍّ مقدّمٍ بذِي المقدّمة، فيصير ذو المقدّمة مقدّمة لما تكون مقدّمة له ومتوقّفاً علي ما يكون متوقّفاً عليه، وهذا دور محال.

الغرض من الأقوال الثلاثة

لا- يخفي عليك: أنّ الأقوال الثلاثة المذكورة - أي ما ذهب إليه صاحب المعالم (قدس سره) من كون وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة المكلف إتيان ذبيها، وما نسب إلي الشيخ (رحمه الله) من إطلاق الوجوب وتقييد متعلّقه وكون الواجب ما أريد به التوصل إلي ذي المقدّمة، وما اختاره صاحب الفصول (رحمه الله) من كون المقدّمة المقيّدة بالإيصال متعلّقا للوجوب - إنّما ظهرت لتصحيح العبادة التي يتوقّف علي تركها فعل الواجب الفوري، كالصلاة التي تتوقّف علي تركها الإزالة. وسيجيء إن شاء الله تعالى التعرّض لذلك علي النحو المستوفي في مبحث الضدّ.

ثمرة النزاع

ثمرة النزاع (1)

لا- يخفي عدم ترتّب ثمرة علي البحث في وجوب المقدّمة؛ فإنّه ولو قلنا بوجوب المقدّمة إلا أنّ وجوبها ليس إلا وجوباً تطفلياً مندكاً في وجوب ذي المقدّمة بحيث لا يمكن بالنسبة إليه تصوّر الامتثال والعصيان، كما سيّضح لك إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسألة

إشارة

إعلم: أنّه ليس في المسألة أصل يعوّل عليه عند الشكّ؛ فإنّه ليس لوجوب المقدّمة أثر شرعي حتي يستصحب أو تجري فيه البراءة.

ص: 193

1- راجع: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 81؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 80.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) من صحّة استصحاب عدم وجوبها؛ لأنّ نفس وجوب المقدّمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث ذبيها، فالأصل عدم وجوبها. (1)

ففيه: أنّه إن أراد من استصحاب عدم وجوبها نفي استحقاق المكلف للعذاب علي تركها، فنفي استحقاق العقاب وإثباته ليس من الأمور التعبدية حتى يتعبّدنا به. مضافاً إلي أنّ ترك المقدّمة غير موجب لذلك كما أنّ فعلها أيضاً ليس سبباً لاستحقاق الثواب، بل استحقاق الثواب والعقاب راجع إلي امتثال الأمر النفسي وعصيانه.

وإن أراد بذلك نفي فعليّة وجوب المقدّمة، فلا يتمّ أيضاً ما أفاده؛ لأنّه بعد الالتزام بأنّ وجوب المقدّمة - علي القول به - لا يكون إلاّ ظلّاً لوجوب ذبيها، كيف يمكن نفي فعليّة وجوبها مع بقاء فعليّة وجوب ذي المقدّمة؟

وبالجملة: فلا فائدة لإجراء الاستصحاب؛ لأنّه لو تعلّق الوجوب بالمقدّمة واقعاً فلا يمكن نفي فعليّته بسبب الاستصحاب بعد فرض بقاء فعليّة ذي المقدّمة، وإن لم يتعلّق الوجوب فلا فائدة لذلك.

هذا، مضافاً إلي أنّ نفي فعليّة وجوبها بالاستصحاب لا فائدة له أصلاً؛ لأنّ علي المكلف الإتيان بالمقدّمة علي كلّ حال من جهة توقّف الواجب عليها قلنا بوجوبها الغيري أم لا.

تحرير محلّ النزاع

بعد ما عرفت المقدّمات، ندخل في أصل البحث، وقبل ذلك نحرّر محلّ النزاع بأنّه هل يتوجّه من قبل الأمر بالواجب أمر إلي كلّ مقدّمة من مقدّماته؟ بمعنى أنّ العقل

ص: 194

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 199.

يحكم بأن لازم ذلك تولّد أمر واحد من الأمر بالواجب لو كانت المقدّمة واحدة، أو أكثر إذا كانت المقدّمات أكثر - ولو كان الأمر غافلاً - أم لا؟

ولا- وجه لتوهم كون النزاع في الوجوب العقلي وأنّ العقل هل يحكم بوجوب إتيان المقدّمة أو لا؟ لأنّ هذا غير قابل للنزاع، لرجوعه إلى اللابديّة العقلية ولزوم إتيان المقدّمة بحكم العقل حفظاً من الوقوع في مفسدة ترك ذي المقدّمة. فليس محلّ النزاع ومرجع الاختلاف إلّا الوجوب الشرعي (1) بالمعنى الذي ذكرناه.

الأقوال في المسألة

قد اختلفت الآراء والأقوال في المسألة، فذهب بعضهم إلى الوجوب مطلقاً (2) وبعضهم إلى عدم الوجوب مطلقاً (3) والقول الثالث: التفصيل بين السبب وغيره (4) والقول الرابع: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره (5)

ص: 195

- 1- القمّي، قوانين الأصول، ص 101؛ الكلّباسي، إشارات الأصول، ص 68؛ الكلاتري الطهراني، مطرح الأنظار، ص 80.
- 2- قال المجدّد الشيرازي (قدس سره): «وهو المنسوب إلي الأكثر، بل قد نقل عن الأمدي أنّه نقل الإجماع عليه». تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي للعلامة الروزدری، ج 2، ص 392. وانظر ادعاء إجماع الأمة عن الأمدي في الاحكام في أصول الأحكام (ج 1، ص 97).
- 3- قال المجدّد (قدس سره): «والقول بعدمه مطلقاً، وهو الذي نسبته الأمدي - علي ما حكى عنه المحقّق الخوانساري - إلي بعض الأصوليين، وحكي عن ظاهر المنهاج وجود القائل به، وعن عبارة المختصر علي إجمال فيها». ج 2، ص 292 - 293؛ وانظر ما حكاه القمّي، في القوانين (ج 1، ص 103) عن البيضاوي في المنهاج، ج 1، ص 110؛ ومختصر المنتهي لابن الحاجب المطبوع ضمن شرحه للعضدي، ص 90.
- 4- ذهب إليه في المعالم (العالمي، ص 68) بقوله: «إنّما نمنع وجوب ما لا- يتم الواجب إلّا به مطلقاً بل يختصّ ذلك بالسبب». ونسبه العلامة إلي الواقفية، والشريف المرتضي (قدس سره) في نهاية الوصول (ج 1، ص 519). وانظر: الفخر الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج 2، ص 189، ونسبه إلي الواقفية. واحكم بنفسك في الذريعة إلي أصول الشريعة للشريف المرتضي، ج 1، ص 83.
- 5- نسبه السبكي إلي إمام الحرمين وقال: إنّه مختار ابن الحاجب، فراجع: الإبهاج للسبكي، ج 1، ص 110. ونسبه العضدي إلي ابن الحاجب، واختاره أيضاً في شرح المختصر، ص 91.

ولا يخفي عليك: أنّ مراد المفصّل (بين السبب وغيره) من السبب: الفعل المباشري الذي هو تحريك العضلات كتحريك اليد، ومن المسبّب: الفعل الذي يوجد بعين تحريك العضلات من غير توسط إرادة أخرى بينه وبين الفعل كحركة المفتاح المسبّب من تحريك اليد وكذا انفتاح الباب، فالفعل الحاصل من السبب من غير توسط إرادة بينه وبين حصول ذلك الفعل هو المسبّب كتحريك المفتاح وانفتاح الباب. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجه الذي توهم للقول بالتفصيل هو عدم قدرة المكلف علي المسبّب في الأفعال التوليدية وأنّ الأمر فيها يتعلّق بالسبب.

وقد ظهر فساد هذا التوهم ممّا ذكرناه سابقاً عند البحث في أنّ الأوامر المتعلقة بالمسبّيات ظاهراً هل هي متعلّقة بها حقيقة أو لا؟ وقلنا بإمكان تعلّقها بالمسبّيات أيضاً حقيقة، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور. مضافاً إليّ أنّه ولو كان لكلّ من تحريك اليد وتحريك المفتاح وانفتاح الباب وجوداً مستقلاً وإيجاداً كذلك لا تتحدّ الوجود والإيجاد من جهة أنّ الفرق بينهما ليس إلّا أنّ ما وجد إذا نسب إليّ الفاعل نسبيّه بالإيجاد والنسبة إليّ نفسه يسمّى بالوجود، ولكن من جهة ملاحظة حصول هذه الثلاثة من فاعل واحد وعدم توسط إرادة أخرى بين تحريك اليد وحركة المفتاح وانفتاح الباب تعدّ فعلاً واحداً، فلا مانع من تعلّق الأمر بالمسبّب أيضاً.

هذا، مضافاً إليّ أنّ التفصيل خارج عمّا هو محلّ النزاع في مبحث المقدّمة، وإنّما هو نزاع آخر في متعلّق الأمر النفسي، وأنّه السبب أو المسبّب؟ فيكون أجيباً عمّا نحن فيه. (1)

وأما وجه توهم التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فهو ما يتراءى من وقوع

ص: 197

بعض الواجبات في الخارج كالصلاة والصوم وغيرهما من غير تحقق شرائطها، فلو لم تقل بوجوب الشرط يلزم حصول الموافقة بمجرد حصول الواجب، ومن الواضح بطلانه، فهذا دليل تقييد الواجب بشرطه كالطهارة مثلاً، فالصلاة المقيّدة بها علي نحو يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً تكون متعلّقة للوجوب. وبعبارة أخرى: إنّ متعلّق الوجوب هو الصلاة الواقعة بعد الغسلتين والمسحّتين، وحيث لا يمكن تعلّق الوجوب بالتقييد فلا بدّ من تعلّقه بالقيد الذي يكون منشأً لانتزاع التقييد.

وفيه: أنّ الأمر المتعلّق بالقيد الذي يكون منشأً لانتزاع التقييد هو عين الأمر بالتقييد؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالتقييد راجع في الحقيقة إلي منشأ انتزاعه والوجوب المتعلّق به وجوب نفسيّ.

هذا، مضافاً إلي إمكان إنكار وقوع ذي المقدّمة بدون شرطه الشرعي، ودعوي رجوع الشرط الشرعي إلي العقلي، فالصلاة لا تقع في الخارج إلا بعد حصول مقدّماتها وهي الطهارة، وإن كان بحسب الظاهر يتخيّل وقوعها بدون مقدّماتها؛ لأنّه ربما كان المأمور به عنواناً ينطبق علي أفعال خاصّة مشروطة بوجود أمور معها بحيث لا ينطبق ذلك العنوان إلا بعد حصول تلك الشروط، مثل عنوان الصلّاتية؛ فإنّه لا ينطبق علي القيام والركوع والسجود وغيرهما إلا بعد حصول المسحّتين والغسلتين، فتحقّق هذا العنوان في الخارج لا يمكن إلا بهذا الشرط. والعقل وإن لم يدرك توقّف حصول هذا المأمور به وانطباق عنوانه علي هذه الأفعال مقيّدة بهذا القيد، ولكنّ الشرع كشف عن ذلك بخطاب إرشاديّ كقوله تعالى: (فَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...) الآية. (1)

ص: 198

أما الوجوه التي ذكرها لإثبات الملازمة بين وجوب ذي المقدمة والمقدمة، وأنه يتولد من الطلب النفسي طلب غيري متعلق بالمقدمة، وأن الأمر كما يبعث المكلف نحو ذي المقدمة يبعثه نحو المقدمة، فهي كثيرة ربما تتجاوز عشرين دليلاً، ذكر أكثرها المحقق السبزواري. (1)

منها: الدليل المشهور بينهم عن أبي الحسين البصري، (2) وهو قياس اقتراني شرطي.

بيانه: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب علي وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً؛ ينتج أنه لو لم تجب المقدمة يلزم إما التكليف بما لا يطاق، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، واللازمان باطلان فالملزوم مثلهما. (3)

ولا يخفي بطلان هذا الدليل، فإنه إن أراد ممّا هو الأوسط في القياس وهو قوله: «وحيئنذٍ» جواز ترك المقدمة الذي هو التالي في الشرطية الأولى، فالملازمة بينه وبين التالي في الشرطية الثانية ممنوعة؛ لأنه لا يلزم من بقاء ذي المقدمة علي وجوبه التكليف

ص: 199

-
- 1- في رسالته المكتوبة في مسألة مقدّمة الواجب. وقد ذكر المجدّد الشيرازي (قدس سره) هذه الأدلة في تقريراته (في مبحث مقدّمة الواجب)، فراجع.
 - 2- هو محمّد بن عليّ بن الطيّب، أبو الحسين المتكلّم، صاحب التصانيف علي مذهب المعتزلة، له كتاب «المعتمد في الأصول»، بصريّ سكن بغداد، ودّرس فيها علم الكلام إلي حين وفاته، ومات ببغداد في يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الآخر عام 436ق. ودفن في مقبرة الشونيزي. (راجع: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج3، ص314 - 315؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج4، ص271).
 - 3- راجع: البصري، المعتمد في أصول الدين، ج1، ص95؛ الفخر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص190؛ المحقّق الحلّي، معارج الأصول، ص73-74؛ الأمدي، الاحكام في أصول الأحكام، ج1، ص97؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص201.

بما لا يطاق. وإن أراد منه ترك المقدمة أي فحين ترك المقدمة إما أن يبقى الواجب... الخ، فبطلان القياس من جهة عدم تكرار الأوسط واضح.

ومنها: ما استدلل به المحقق الخراساني (رحمه الله) من إرجاعه وجوب المقدمة إلي الوجدان؛ (1) فإنه شاهد علي أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها. ولذلك يصحّح من المولي أن يقول: ادخل السوق واشتر اللحم، فيجعل المقدمة في قالب الطلب، ومن الواضح أن ملاك الأمر بدخول السوق ليس إلا مقدميته لشراء اللحم. فكما أن دخول السوق يكون متعلقاً لطلبه وإرادته لكونه مقدمة لشراء اللحم، فليكن كذلك حال كل مقدمة من مقدمات الواجب من غير فرق بينها، فكلاًها متعلقة لطلبه، لوجود هذا الملاك في الجميع. (2)

وفيه: أن البعث إلي دخول السوق بعث إلي شراء اللحم حقيقة، ولا يكون للدخول صفة المطلوبة أصلاً. فلو سئل المولي عن عدد مطلوباته في ما إذا بعث عبده نحو فعل تكون له مقدمات كثيرة؟ لأجاب عن وحدة مطلوبه وأن المبعوث إليه ليس إلا الفعل المذكور ومطلوبه النفسي.

ومنها: استدلال بعض المعاصرين (3) بأنه كما تتولد من الإرادة التكوينية المتعلقة بفعل إرادات أخر متعلقة بمقدماته، كذلك تتولد من الإرادة التشريعية - وهي إرادة صدور الفعل من العبد باختياره - إرادات متعلقة بصدور مقدمات هذا الفعل منه.

وفيه: أنه فرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية؛ فإنه لا يعقل صدور الفعل في الأولي إلا بذلك، وأمّا في الثانية فيمكن أن يريد المولي ذلك الفعل من دون توجه إلي

ص: 200

-
- 1- واستدل به المجدد الشيرازي (قدس سره)، وأسنده إلي أساتذته، في تقريراته، ج2، ص393.
 - 2- النراقي، مناهج الأحكام والأصول، ص50؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص200.
 - 3- يقصد به المحقق النائيني (رحمه الله) في فوائد الأصول، ج1، ص284.

مقدّماته، وينشأ الطلب لأجل حدوث إرادة الفعل في العبد، ثم إذا أراد العبد إتيان الفعل تتولد من إرادته هذه إرادات أُخر متعلّقة بمقدّمات الفعل.

ثم إنّه قد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ القول بعدم وجوب المقدّمة ليس ببعيد عن الصواب.

نعم، لو أريد من الوجوب حكومة العقل بلزوم إتيان المقدّمة لمكان توقّف ذبيها عليها، فهو مسلّم، لكن أين هو من وجوبها الشرعي! ومع ذلك كله، لا مضايقة من موافقة القائل بالوجوب لو أراد منه وجوباً ترشّحاً حياً طريقيّاً تطفليّاً بحيث لا يكون له امثال ولا عصيان ولا أثر آخر، بل كان واجباً بوجوب ذي المقدّمة بالعرض.

والحاصل: إنّ المقدّمة باعتبار عدم ترتّب أثر علي وجوبها، غير واجبة. وباعتبار أنّ الطلب المتعلّق بالشيء يستتبع الطلب المتعلّق بمقدّماته بالعرض، واجبة.

وأما لو أراد من وجوبها كون الوجوب المتعلّق بها وجوباً وطلباً وبعثاً في مقابل الطلب والبعث المتعلّق بالواجب النفسي، بحيث لو سألنا المولي عن عدد مطلوباته يعدّ كلّ واحدة من المقدّمات مطلوباً علي حدة، فهو ممنوع جدّاً.

تبرير لمختار الفصول

ويمكن أن يكون نظر صاحب الفصول (رحمه الله) - في اختياره تعلّق الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة - إلي ما أشرنا من عدم تشخّص وتعيّن ونفسية وجوب المقدّمة إلاّ بحسب الوجوب المتعلّق بذبيها، فحيث إنّه رأي أنّ القول بالوجوب مطلقاً (موصلة كانت المقدّمة أم غير موصلة) مستلزم لعدم صحّة القول بمعصية العبد إذا أتى بالمقدّمة المحرّمة التي لم يترتّب عليها ذو المقدّمة مع أنّ هذا فاسد؛ ذهب إلي وجوب المقدّمة الموصلة، بمعنى أنّ وجوب المقدّمة حيث لا يكون له وجود واقعاً وإنّما يطلق

عليها الواجب مسامحة، فلو صادف مع وجودها وجود الواجب وترتب الواجب عليها لا تقع المقدّمة المحرّمة علي صفة الحرمة لوقوعها مقدّمة للواجب الأهمّ، وأمّا لو لم يترتب عليها الواجب فحرمتها باقية علي حالها؛ لأنّ الطلب المتعلّق بالمقدّمة ليس طلباً له واقعاً، فتأمل.

مقدّمة المستحبّ والحرام

مقدّمة المستحبّ والحرام (1)

قد ظهر ممّا ذكر حال مقدّمة المستحبّ، فكلّ ما قيل أو يقال في مقدّمة الواجب يقال فيها.

وأما مقدّمة الحرام، فلوقلنا بأنّ النهي عبارة عن الزجر عن الفعل فلا- يعقل تولّد زجر آخر من الزجر الراجع إلي ذبيها يكون راجعاً إلي المقدّمة. ولوقلنا بأنّ النهي عبارة عن طلب الترك، وقلنا بثبوت الوجوب الغيري في مقدّمة الواجب فلا مناص من القول بحرمة مقدّمات الحرام حرمة غيرية في الجملة؛ لأنّ الملاك في كليهما واحد، إلّا أنّ مقدّمات الحرام حيث لا يتوقّف الترك فيها علي ترك جميع المقدّمات فالحرمة تتعلّق بفعل المقدّمة السببيّة بل بالجزء الأخير من العدّة التامة للفعل، فلا يحرم من المقدّمات إلّا ما يؤدي إلي المحرم، فتدبّر جيّداً.

ص: 202

1- راجع: الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص203؛ الخراساني، درر الفوائد، ج1، ص130؛ العراقي، بدائع الأفكار، ج1، ص402 - 403.

إشارة

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا؟

وقبل الخوض في المطلوب ينبغي تقديم أمور:

الأول: في معني الضدّ

إنّ الضدّ علي اصطلاح أهل المعقول: كلّ أمر وجوديّ يمكن تعقله من غير تعقل مقابله. وذلك لأنّ كلّ أمر إذا لوحظ مع أمر آخر فإمّا أن يكونا متخالفين، أو متماثلين، أو متقابلين. والمتقابلان إمّا أن يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الذي ليس من شأنه الوجود، أو العدم الذي من شأنه الوجود. وإمّا أن يكون كلّ منهما أمراً وجودياً لم يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر، أو يمكن ذلك. فالمتناقضان: ما يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الذي ليس من شأنه الوجود. والعدم والملكة: ما يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الذي من شأنه الوجود. والمتلازمان: (وقد يعبر عنهما بالمتضائفين) ما لا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر. والمتضادّان: ما يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر.

وأما في اصطلاح الأصوليين فيطلق الضدّ تارة: علي الضدّ العامّ بمعني الترك أو

أحد الأضداد الوجودية لا بعينه. وأخري: علي كل أمر وجودي لا يمكن اجتماعه مع أمر وجودي آخر، ويسمونه بالزند الخاص.

ومن هنا يظهر أن الزند في اصطلاح الأصوليين أعم من الزند المصطلح عليه عند أهل المعقول؛ لأنه عند الأصوليين يشمل كل ما يمكن تعقله بدون تعقل مقابله، وما لم يمكن تعقله كذلك فيشمل المتضائفين أيضاً.

الثاني: كون المسألة من المبادئ الأحكامية

إن المتقدمين قد جعلوا النزاع في الزند من مبادئ علم الأصول، وذكروه في المبادئ الأحكامية التي تكون قسماً من المبادئ التصديقية لعلم الأصول؛ فإن مبادئه التصديقية علي أقسام: أحدها: ما يوجب ذكره بصيرة في مسائل العلم، مثل ذكر معني الوجوب والحرمة، وسموه بالمبادئ اللغوية. وثانيها: ما يبحث فيه عن الحسن والقبح والإدراكات العقلية، وسموه بالمبادئ العقلية. وثالثها: ما يبحث فيه عن حالات الأحكام وكيفياتها وملازماتها والنسب الواقعة بينها واجتماع بعضها مع بعض وتقسيمات الأحكام، مثل تقسيم الحكم إلي التكليفي والوضعي، وتقسيم التكليفي إلي الأحكام الخمسة التكليفية، وسموه بالمبادئ الأحكامية.

وكيف كان، فبحثنا هذا إنما يكون من المبادئ الأحكامية، ولا ينبغي أن يعدّ من المسائل الأصولية.

الثالث: في مرادهم من الزند وكيفية الاقتضاء

إشارة

قد وقع اختلاف في المقام بين الأصوليين، فذهب بعضهم إلي أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، ولم يذكر ما أراد من الزند. وبعضهم قال باقتضائه النهي

عن ضده العام، وعني الترك من الضد العام. وبعضهم عني منه أحد الأضداد الوجودية لا بعينه. وذهب بعضهم إلى أنه يقتضي النهي عن ضده الخاص، ثم اختلفوا في كيفية الاقتضاء. فبعضهم قال بأن الأمر عين النهي عن الضد. واختار آخرون جزئية النهي عن الضد للأمر. ومذهب بعضهم أن النهي عن الضد يكون لازماً للأمر. واختلف القائلون بالمذهب الأخير، فقال بعضهم بأن النهي عن الضد يكون لازماً بيتاً بالمعنى الأخص للأمر. وذهب بعض منهم إلى أنه لازم له بالمعنى الأعم.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن المسألة عقلية، ولا أثر لاختلاف آرائهم فيما هو المهم.

الضد العام

ينبغي تقديم البحث عن الضد العام الذي أريد منه الترك. والظاهر أن هذا مراد القائل بأن الأمر عين النهي عن ضده، وإلا فمن الواضح فساد دعوي العينية لو أريد من الضد، الضد العام بمعناه الآخر، أو الضد الخاص. كما أنه لا يبعد أن يكون هذا المعنى مراد من قال بأنه جزؤه.

ولا يخفي: أن منشأ القول بجزئية النهي عن الضد للأمر: تعريفهم للوجوب بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك، فتوهموا أن المنع من الترك يكون جزءاً لمعنى الوجوب. والحال أن المراد بذلك بيان درجة تأكد الطلب لا أن معنى الوجوب مركب من هذا وذاك؛ لأن الطلب حيث يكون مقولاً بالتشكيك يكون له مراتب ودرجات فأقواها ما نسميه بالوجوب.

وأما منشأ القول بأن النهي عن الضد عين معنى الأمر فهو: ما ذكر في النواهي من

أنّ النهي طلب الترك، حيث إنّ متعلّق الترك تارة يكون الفعل، وأخري يكون الترك، بحسب اختلاف المقامات، ففيما نحن فيه طلب الترك متعلّق بترك الواجب، فمعني النهي عن الضدّ طلب ترك ترك الواجب وهو عين الأمر به.

وبعبارة أخري: منشأ القول بالعينية: ما ذكره في باب النواهي من أنّ النهي طلب الترك، وحيث إنّ متعلّق الترك يكون ضدّ الواجب فالطلب يكون متعلّقاً بترك الترك لا محالة، وهذا لا يتحقّق إلاّ بفعل الواجب وحصوله، فالأمر بالشيء الآذي هو عبارة عن طلب الفعل يكون عين النهي عن ضده الآذي معناه طلب ترك ترك ذلك الفعل، فالأمر الآذي هو عبارة عن طلب الفعل مغاير للنهي عن ضده مفهومًا ومتّحد معه مصداقًا، ويحمل هذا عليه بالحمل الشائع الصناعي.

كما أنّ النهي علي ذلك يكون عين الأمر بالفعل. وليس معني ذلك أنّ النهي حكم والأمر حكم آخر بمعني توجّه الحكّمين والتكليفين إلي المكلف، بل المراد أنّ معني الأمر بالشيء وطلب وجود فعل يكون طلب ترك تركه، ففي نفس الأمر يتحقّق ذلك الترك والوجود بإيجاد الفعل.

لا يقال: كيف يمكن أن يكون الفعل الواحد مصداقًا للوجود والعدم؟ فلا محيص عن القول بالملازمة بين الحكّمين.

لأنّه يقال: إنّ المراد بالضدّ في المقام ليس النقيض المصطلح - الآذي ربما يقال في تعريفه: نقيض كلّ شيء رفعه - حتي يصير طلب ترك الترك أمراً عدمياً، بل المراد منه ما كان في مقابل شيء سواء كان من الأمور العدمية كالترك بالنسبة إلي الفعل، أو الوجودية كالفعل بالنسبة إلي الترك. فعلي هذا، نقول: إنّ معني النهي عن الضدّ هو طلب ترك النقيض، وفي نفس الأمر ترك النقيض لا يتحقّق إلاّ بفعل الواجب.

هذا، وقد ظهر ممّا حقّقناه أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام بمعني

الترك بناءً علي كون معني النهي طلب الترك. وكذلك لو كان الأمر بمعني البعث، والنهي بمعني الزجر علي ما قويناه، فالأمر الذي هو عبارة عن بعث المكلف نحو الفعل وجلبه إليه عين الزجر عن ضده العامّ خارجاً ومصدّقاً، كما أنّ الزجر عن الضدّ عين البعث إلي الفعل مصداقاً وإن كانا متغايرين مفهوماً. هذا تمام الكلام في الضدّ العامّ بمعني الترك.

الضد الخاصّ

يعرّف الضدّ الخاصّ بأنّه: كلّ أمر وجودي لا يمكن اجتماع صدوره مع الواجب من المكلف الواحد في زمان واحد، كالصلاة مع إزالة النجاسة عن المسجد، أو هي مع أداء الدين. ولا يخفي: أنّ هذا هو المهمّ في المقام ومحلّ النزاع بين الأعلام.

وقد استدلّ علي اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاصّ بوجهين: (1)

الأول: أنّ فعل الضدّ، كالصلاة مثلاً، مستلزم لترك الإزالة الواجبة، وترك الإزالة حرام؛ لأنّه الضدّ العامّ الذي يكون الأمر بها عين النهي عنه، ففعل الضدّ مستلزم للحرام وما يستلزم الحرام حرام.

الوجه الثاني: أنّ أداء الدين فوراً أو الإزالة واجب يتوقّف علي ترك الصلاة وما يتوقّف عليه الواجب واجب، فترك الصلاة واجب وترك تركها حرام.

ولا يخفي: أنّ الدليل الأوّل أخذ من حرمة الضدّ العامّ بمعني الترك، بتقريب: أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك الإزالة المحرّم من جهة كون هذا الترك ضدّ عامّ لفعل الإزالة الواجبة، ومستلزم المحرّم محرمّ ففعل الضدّ محرم.

والدليل الثاني أخذ من وجوب إتيان الواجب، بتقريب: أنّ أداء الدين المأمور به

ص: 208

1- راجع: العاملي، معالم الدين، ج1، ص67؛ القمّي، قوانين الأصول، ص114.

واجب وهو يتوقّف علي ترك الصلاة وما يتوقّف عليه الواجب واجب فترك الصلاة واجب. وحيث إنّ فعل الضدّ العامّ محرّم فترك ترك الصلاة الذي هو عبارة أخرى عن فعلها حرام.

ولا يخفي أيضاً: أنّ تمامية الدليل الأول تتوقّف علي حرمة مقدّمة الحرام؛ لأنّ معني استلزام فعل الضدّ لترك الواجب سببية فعله ومقدّميته لتركه. وتمامية الدليل الثاني تتوقّف علي وجوب المقدّمة. كما أنّ دليلة الدليلين موقوفة علي اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العامّ.

هذا، والذي ينبغي أن يقال: إنّ المضادّة بين شيئين كالسواد والبياض وغيرهما من نظائرها إنّما تكون من الإضافات المتشاكلية الأطراف كما في الأخوة، فما فرض في أحدهما لا بدّ وأن يفرض في الجانب الآخر؛ لأنّهما متشابهان علي المفروض، وبناءً عليه لو فرض استلزام وجود أحد الضدّين لعدم الضدّ الآخر كما هو المبيّن في الوجه الأول، فلا بدّ من القول بكون وجود الآخر أيضاً مستلزماً لعدم ضده.

وهكذا لو قلنا بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر كما هو المذكور في الوجه الثاني، فلا بدّ وأن يكون ترك الآخر مقدّمة لوجود ضده، فيلزم من ذلك أن تكون مرتبة كلّ واحد من الضدّين متأخّرة عن الآخر ومقدّمة عليه، بل يلزم تأخّره عن نفسه وتقدّمه علي نفسه.

ووجهه: أنّه إذا كان ترك الضدّ مقدّمة لوجود الضدّ الآخر يلزم أن يكون وجوده أيضاً متقدماً علي وجود هذا الشيء بحسب الرتبة للاتّحاد مرتبة الوجود والعدم، فوجود هذا الضدّ كما يكون متأخّراً عن عدم الضدّ الآخر يكون متأخّراً عن وجوده أيضاً، وهذا المتأخّر يجب أن يكون متأخّراً عن المتقدّم وعن كلّ ما تأخّر عنه المتقدّم؛ لأنّ المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء متأخّر عن ذلك الشيء، ومن جملة

ما تأخر عنه المتقدم وجود هذا الضد المتأخر؛ لأن وجود المتقدم أيضاً موقوف على عدم المتأخر، فتكون مرتبة وجود المتأخر متقدمة على المتقدم، فيلزم تأخر المتأخر عن نفسه.

وأيضاً إذا كان ترك الضد مقدّمة لوجود الضد الآخر يكون وجوده أيضاً مقدّماً عليه - بحسب المرتبة - وعلى كلّ ما يكون متأخراً عنه، ومن جملة ما يكون متأخراً عنه هذا الضد المتقدم؛ لأن عدم هذا الضد المتأخر يكون مقدّمة لوجوده، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهذا محال.

مقدمة أحد الضدين للآخر

إنّ الاستفادة من كلمات السابقين التزامهم بالمقدّمية، كما هو الظاهر من جواب العضدي والحاجبي عن الدليل الثاني؛ فإنّهما التزما في الجواب بنفي وجوب المقدّمة مع اعترافهما بأصل المقدّمية. (1)

ويستفاد هذا أيضاً منهم في ردّهم شبهة الكعبي، (2) حيث قال: إنّ كل فعل إمّا يكون مقدّمة للواجب فيجب، أو مقدّمة لترك الحرام فيجب أيضاً، لأنّ ترك الحرام واجب.

وأجابوا عنها: بأنّ لا نسلم وجوب مقدّمة الواجب. (3) ولكنّه قد ظهر ممّا حققناه عدم إمكان القول بالمقدّمية، وأنّ كلماتهم في المقام خالية عن التحقيق.

ص: 210

1- شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 201 - 202.

2- هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، من بني كعب: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمّى «الكعبية»، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، هو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدّة طويلة وتوفّي ببلخ (317 - 319 ق.). الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 9، ص 392؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج 3، ص 45.

3- الحائري البيزدي، الحجّة في الفقه، ص 193.

إنّ مقتضي التحقيق أن يقال في مقام الجواب: إنّ ما هو تمام الملاك للقول بالافتضاء هو مقدّمية الترك لوجود الضدّ بملاحظة استحالة اجتماع وجود الضدّين كالسواد والبياض في محلّ واحد وفي زمان واحد. فالتضادّ الواقع بينهما موجب لامتناع اجتماع وجودهما كذلك وعلي نحو المعية، فوجود الضدّ في حال معيته مع الضدّ الآخر محال. فلو فرضنا معية أحدهما مع عدم الآخر ارتفعت تلك الاستحالة وانقلبت مادّة الامتناع إلي الإمكان.

فكما أنّ ملاك الامتناع والاستحالة هو ضدّية وجود كلّ منهما مع الآخر ومعية وجود كلّ منهما لوجود الآخر، فليكن رفع هذا الامتناع بملاك معية وجود كلّ منهما لعدم الآخر.

وكما أنّ الضدّية - التي هي تمام الملاك للامتناع - ليست إلّا بأن يكون الضدّان في مرتبة واحدة من الوجود وعلي نحو المعية ولا يكون لأحدهما تقدّم علي الآخر بنحو من أنحاء التقدّم، كذلك لا بدّ وأن يكون نقيض كلّ من الضدّين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة وعلي نحو المعية، فعلي هذا يكون نقيض أحد الضدّين في مرتبة الضدّ الآخر.

فبناءً عليه كما أنّ ملاك حكم العقل بالامتناع في الوجود لا يكون إلّا لفرض كونهما في مرتبة واحدة، كذلك حكم العقل بإمكان وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يكون إلّا لفرض أنّ الوجود والعدم في مرتبة واحدة، فعلي هذا لا يمكن أن يكون عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر وبالعكس، كما لا يخفي.

بيان آخر لمقدّمية الضدّ ونقده

ثمّ إنّّه ربما يقال بأنّ عدم الضدّ عند وجود الضدّ الآخر يكون من باب عدم المانع

عند وجود المعلول، وحيث لا إشكال في كون عدم المانع من المقدمات وأجزاء العلة فليكن عدم الضدّ أيضاً بالنسبة إلي وجود الضدّ الآخر كذلك. (1)

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ أجزاء العلة - من المقتضي والشرط وعدم المانع - ليست كلّها في مرتبة واحدة وفي عرض واحد، بل يستند عدم المعلول إلي كلّ واحد منها علي نحو الطولية، فيستند عدم المعلول أولاً إلي عدم المقتضي لو فرض عدمه؛ ولو فرض وجوده فيستند إلي عدم الشرط؛ ولو فرض وجوده أيضاً فيستند إلي وجود المانع. فالمانع يؤثّر ويمنع المقتضي من التأثير بعد حصول الشرط، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنّ عدم الضدّ غير مستند إلي وجود المانع حتي يقال بأنّ عدمه من المقدمات، بل هو مستند إلي عدم مقتضيه.

الجواب عن النقد

إنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ في مقام التأثير الفعلي، وأمّا بحسب مقام الشأنية والصلاحية فالمانع ما يصلح للمانع ولو كان قبل وجود المقتضي، فإنّ معني المقدمية لا يجب أن يكون فعلياً، فبناءً علي هذا لو فرضنا صلاحية وجود الضدّ للمانع عن الضدّ الآخر لا بدّ لنا من القول بكون عدمه مقدّمة لوجود الآخر.

ثمرة البحث

قد يقال في ثمرة النزاع بأنّ القول بالاقتضاء، وأنّ النهي في العبادات موجب للفساد، ينتج فساد الضدّ إذا كان عبادياً.

ص: 212

1- ذكره في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 206)، وردّ عليه.

واستشكل الشيخ البهائي (رحمه الله) (1) علي ترتب هذه الثمرة بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده لكن مع ذلك لا إشكال في أن مقتضى الأمر بالشيء عدم الأمر بضده، فالأمر بإزالة النجاسة أو أداء الدين وإن لم يقتض النهي عن الصلاة إلا أنه يقتضي عدم الأمر بها وإلا يلزم الأمر بالضدين وهو محال، لا من جهة قبح صدوره عن الأمر الحكيم، بل ولا من جهة أنه تكليف بالمحال، بل لأنه محال بنفسه؛ لأن معناه إيجاب ما هو المحال، والإيجاب متفرع علي انقداح الإرادة النفسانية ومع فرض الاستحالة لا يمكن انقداح تلك الإرادة من الحكيم وغيره، فبناءً عليه يقتضي الأمر بالشيء عدم الأمر بإزالة يقتضي عدم الأمر بالصلاة المضادة لها، وهذا يقتضي بطلان الصلاة لو ترك الإزالة وأتي بها؛ لأنها ليست مأموراً بها فلا يمكنه قصد الأمر الذي تتوقف عليه صحة العبادة.

وأجابوا عنه أولاً: بأن لا نسلم استحالة الأمر بالضدين مطلقاً؛ لأننا لا نري في ذلك مانعاً واستحالة إذا كان أحد الضدين موسّماً والآخر مضيئاً. (2)

وثانياً: سلّمنا أن الأمر بأحد الضدين موجب لعدم الأمر بالآخر وأنه لا يمكن في مقام الامتثال قصد أمره، إلا أن هذا لا يرفع المصلحة الكائنة في فعل الضد الآخر، ويكفي في تحقّق الامتثال قصد تلك المصلحة والمطلوبية الذاتية. (3)

ص: 213

1- البهائي، زبدة الأصول، ص 82-83.

2- القمي، قوانين الأصول، ص 116؛ الكركي، جامع المقاصد، ج 5، ص 13-14؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 1، ص 313. وقال الشيخ الأنصاري: «قد صدر من المحقق الثاني في شرح القواعد قول بصحة العبادة ولو كان آثماً في تقديمها علي أداء الدين ثم تبعه بعض من متأخري المتأخريين كالشيخ الفقيه في كشف الغطاء، وتبعه تلميذه الأصهبهاني الشيخ محمد تقي في حاشيته علي المعالم مع زيادة تحقيق منه في تصحيح ذلك، ثم تبعهما أخوه الشيخ المحقق صاحب الفصول وغيره كصاحب القوانين». الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 119.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 212.

وثالثاً: بأنَّ الأمر بالضدّين لو فرض استحالته فهو إنّما يكون موجباً للمحال لو كان الأمر بهما في محلّ واحد وأنّ واحد علي الإطلاق، لكن إذا كان أحدهما - الذي يكون أهمّ من الآخر - علي نحو الإطلاق والآخر مشروطاً بعصيان الأهمّ علي سبيل الترتّب، فلا يوجب المحال. وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى. (1)

واستشكلوا في الجواب الأوّل:

بأنّ معني الموسعية لو كان هو الكليّة بحسب الزمان بمعني أنّ الأمر لاحظ المأمور به في امتداد من الزمان وكان لهذا الامتداد أجزاء بحيث تكون نسبة الامتداد إلي أجزائه كنسبة الكلّ إلي أجزائه لا كنسبة الكلّي إلي أفراده وجزئياته، فعلي هذا يكون الأمر الواحد متعلّقاً بشيء واحد في مجموع هذه الأجزاء الزمانية، فيكون لاحظ المأمور به في هذا الامتداد لاحظه في أجزائه إذ الكلّ هو عين الأجزاء بالأسر، فلا يمكن انفكاك لاحظ الكلّ عن لاحظ الأجزاء، والمفروض وجود أمر آخر، كالإزالة مثلاً، من المولي في بعض هذه الأجزاء الزمانية، وليس هذا غير الأمرين بالضدّين.

وكذا لو كان معني الموسعية التخيير الشرعي، بمعني أنّ كلّ فرد من الأفراد الموجودة في هذا الظرف يكون متعلّقاً لأمر خاصّ، فكّل فرد منها بما أنّه واقع في جزء من هذا الظرف الزماني واجد لهذه الخصوصية، فله أمر خاصّ به، فيكون تمام الأفراد بخصوصياتها مورداً لأمر مستقلّ لكن علي سبيل التخيير، فعليه لا يصحّ الأمر بالفرد المزاحم مع ما يصادّه وهو مأمور به أيضاً؛ لأنّ هذا عين الأمرين بالضدّين، هذا.

ص: 214

إنّ التحقيق(1) في معني الموسعية أنّه ليس أحد الوجهين المذكورين، بل معناه أنّ الأمور به يكون طبيعة الفعل علي وجه كليّ بحيث تكون لها بحسب أجزاء الزمان أفراد كثيرة خارجية، وهذه الطبيعة قابلة للانطباق علي جميع تلك الأفراد انطباقاً قهرياً، كما يكون في انطباق كلّ طبيعي علي جميع أفرادهِ، فعلي هذا لا يكون لتلك الأفراد - التي لها خصوصيات فردية مشخصة - دخل فيما هو الملاك والمناطق في الأمر بالطبيعة؛ لأنّ المصلحة إنّما تترتب علي صرف الطبيعة الأمور بها، أمّا الخصوصيات الفردية فهي خارجة عن الملاك فلا بدّ أن تكون خارجة عمّا هو متعلّق الأمر، ومن الواضح أنّ ما ليس له دخل في متعلّق الأمر ليس له دخل في تحقّق الامتثال.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فاعلم: أنّ الفعل الذي يتعلّق به البعث والتحرك الإنشائي ويكون متعلّقاً للإرادة التشريعية لا بدّ وأن تكون له مصلحة تترتب عليه عند وجوده في الخارج ملازماً لوجود تلك المصلحة، ويكون الأمر بهذا الفعل بملاحظة تلك المصلحة لا محالة وإلاّ لكان الأمر به جزافاً ولغوياً، وكذلك يلزم أن يكون لكلّ خصوصية من الخصوصيات ووصف من الأوصاف التي تؤخذ في متعلّق الأمر دخل في حصول هذه المصلحة وترتب الغرض علي الفعل حتي لا يكون أخذ هذه الخصوصية في متعلّق الأمر لغوياً.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ طبيعة الصلاة مثلاً وجميع القيود المأخوذة فيها لا بدّ وأن تكون لها مصلحة تترتب عليها، وأن تكون القيود والخصوصيات المأخوذة فيها مؤثّرة ودخيلة في ترتّب تلك المصلحة عليها، ومن تلك الخصوصيات الملحوظة فيها

ص: 215

1- هذا التحقيق مبني علي ما هو الحق من تعلّق الأمر بالطبيعة وعدم سرايته إلي الأفراد.

كونها في وقت كذائي معيّن - أوّله الزوال وآخره الغروب مثلاً - فلا مناص من أن يكون لهذه الخصوصية دخل في ترتّب المصلحة عليها وإلا لكان الأمر بالصلاة مخصّصاً بها لغواً.

وأما ما لا يكون له دخل في ذلك كخصوصية وقوعها في أوّل الوقت أو آخره أو وسطه فلا يكاد أخذه فيها؛ لأنّ أخذها يكون عبثاً ومن قبيل ضم الحجر إلي جنب الإنسان، فالمتعلّق للأمر إنّما هو الطبيعة المشتركة بين أفرادها من أوّل الزوال إلي الغروب علي نحو اشتراك الطبيعي بين أفرادها، فعلي هذا لا مانع من تعلّق الأمر بالطبيعة بملاحظة المصلحة المترتّبة عليها في زمان ممتدّ ولو كان بعض أفراد هذه الطبيعة مزاحماً لتكليف آخر ومطارداً له، إذ الضديّة والمطاردة لا تكون من جانب متعلّق التكليف الذي هو الطبيعة ليس إلا، فلا تكون معاندة بينها وبين غيرها أصلاً، بل المطاردة والمضادّة إنّما تكون بين بعض أفرادها المخصّصة بخصوصية كونه في زمان خاصّ، ومن المعلوم أنّ هذه الخصوصية غير مأخوذة في متعلّق الأمر؛ لأنّ هذه الخصوصية (وقوعها في ذلك الجزء من الزمان أو جزء آخر منه) غير دخيلة في ترتّب المصلحة.

والحاصل: أنّ ما هو المضادّ للتكليف الآخر من أفراد هذه الطبيعة ليس مأموراً به وإن كان ممّا تنطبق عليه تلك الطبيعة انطباق الكلّي علي أفرادها، فليس بين المأمور به وغيره تراحماً وتعانداً أصلاً. وهذه الطبيعة لا تصير باعتبار هذا الفرد خارجة عن كونها مقدورةً وإن كان هذا الفرد منها مزاحماً ومطارداً للغير، فلا يكون الأمر بالطبيعة الموسّعة والأمر بالطبيعة المضيقّة من قبيل الأمر بالضدّين. فإذا صحّ تعلّق الأمر بها كذلك يمكن امتثالها بإيجاد كلّ فرد من أفرادها حتي تنطبق عليه تلك الطبيعة ولو كان الفرد المأتيّ به هو الفرد المزاحم للتكليف الآخر. (1)

ص: 216

1- إلا علي ما سيأتي في بحث اجتماع الأمر والنهي في ثمرة النزاع.

ثم إنّه قد انقذ مّا ذكرناه ضعف ما أورده بعض الأعظم علي هذا الكلام وإن كان المحتمل أنّه من زلات أقلام بعض المقرّرين. وهو: أنّ السرّ في استحالة الأمر بالضدّين ليس قبح صدوره عن الحكيم كما هو المشهور، بل عدم انقذاح الإرادة النفسانية مع الالتفات والعلم بامتناع وجود الضدّين في نفس الأمر الحكيم، فحينئذٍ تكون قدرة المكلف شرطاً لأصل التكليف، فلا تكاد أن تكون في نفس المولي إرادة لفعله بعد علمه بعدم قدرة المكلف علي ذلك. وفيما نحن فيه قد فرضنا أنّ المولي حكم بفعل الأهمّ في بعض زمان المهمّ وحكمه هذا يسلب عنه القدرة علي إتيان الفرد المهمّ في هذا الزمان، وحيث إنّ الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي فلا يمكن الأمر بالمهمّ في ظرف الأهمّ وزمان مزاحمته معه.

ولا يخفي ما في هذا الكلام من الغفلة عمّا فرضناه، فإنّ المفروض كون الطبيعة - خالية عن جميع الخصوصيات الفردية - تمام متعلّق الأمر، فلا يكون وقوعها في زمان المزاحمة مع ما هو الأهمّ إلا كالحجر المضموم إلي جنب الإنسان.

هذا مضافاً إلي أنّ حكمه بعدم قدرة المكلف علي المهمّ في زمان مزاحمته مع الأهمّ هو عين المتنازع فيه؛ فإنّ النزاع لا يكون إلا في أنّ التكليف بالمهمّ علي نحو تعلّقه بالطبيعة المجردة عن الخصوصيات الفردية في ظرف التكليف بالأهمّ علي نحو تعلّقه بخصوص الفرد محال أم لا؟

وقوله: إنّ الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي، ليس من المسلّمات.

هذا، ولكن لا يذهب عليك: أنّ ما ذكرناه من إمكان صدور الأمر بالضدّين إنّما هو مختص بصورة عدم تضييق الموسّع، وأمّا في صورة تضييق وقته بحيث لو لم يأت بهذا الفرد لما تحقّق الإتيان بالطبيعة المأمور بها فلا محيص عن القول بأنّ الفرد الأخير يكون مأموراً به بالأمر التبعي للتحفظ علي الطبيعة المأمور بها عن العصيان والقوت، فحينئذٍ

لو كان ذلك مزاحماً للأهم يكون الأمر به من الأمر بالضدّين. هذا كلّه فيما يكون أحدهما موسّعاً دون الآخر.

وأما إذا كان كلّ منهما مضيئاً وموقّناً بالزمان الذي تضيّق به الآخر، فلا يمكن تصوير الأمرين، بل لا بدّ وأن يؤتي بالمهمّ بقصد المحبوبة الذاتية، لأنّ عبادة العبادة لا ينحصر طريق تحصيلها بقصد الأمر، بل يمكن القول بكفاية قصد محبوبيتها الذاتية، كما لا يخفي.

الكلام في الترتّب

تصدّي بعض الأعظم لتصوير الأمر بالضدّين علي نحو الطولية وكون أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر، فيكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ.

وقد وقع الخلاف في إمكان ذلك واستحالته. وجوّزه المحقّق الثاني علي ما يظهر عنه في بعض المسائل الفقهية، (1) وشيّد أركانه الميرزا الشيرازي، (2) ثم تلقّاه منه بالقبول تلميذه المعظم السيّد محمد الفشاركي (قدس سره)، وحقّقه تلامذته عدا المحقّق الخراساني (قدس سره) فإنّه استحال ذلك. (3)

ومختارنا الحقّ هو الجواز. وقبل الشروع فيما هو المهمّ في المقام ينبغي المراجعة إلي الوجدان ليّضح أنّ الضرورة العقلية هل هي قائمة علي إمكان ذلك أو لا؟

والحقّ أنّ العقل لا يأبى عن قبول إمكانه، ولا يري مانعاً لصحّة الأمر بالضدّين بحيث يكون أحدهما مترتباً علي عصيان الآخر، فلا يسمح للحكم بامتناعه. وهذا واضح بعد المراجعة إلي الوجدان وغني عن البيان. فإنّ الوجدان حاكم بصحّة أمر المولي عبده بإنقاذ ولده الغريق علي الإطلاق، وأمره بإنقاذ أخيه الغريق لكن لا علي نحو الإطلاق بل بشرط عصيان أمره بإنقاذ ولده الغريق، وليس هذا من الممتنعات الوجدانية.

وأما البحث العقلي في ذلك وتحقيق المرام خارجاً عن إطار الوجدان، فيحتاج إلي بيان مقدّمة لم تذكر في كلمات الأعلام، فنقول: لا إشكال في أنّ ملاك استحالة الأمرين بالضدّين لا يكون إلّا امتناع اجتماع الضدّين في الخارج وأتّه لا يمكن انقداح الإرادة في نفس الأمر الملتفت إلي امتناع اجتماع الضدّين. وتحقّق هذا الملاك في الأمر الواحد المتعلّق بالضدّين في غاية الوضوح، إذ لا يمكن تعقّل تعلّق الإرادة الواحدة بالضدّين ولا يعقل انقداحها في نفس الأمر الملتفت فلا يعقل البعث والتحرك.

ولكن من الواضح عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ المفروض في مسألة الترتّب هو أمران تعلّق كلّ منهما بغير ما تعلّق به الآخر، وكلّ منهما يدعو نحو متعلّقه الذي هو ممكن في حدّ ذاته، ولا يكون التحريك بواحد منهما مع قطع النظر عن الآخر تحريكاً بالمحال، فلا يكون انقداح الإرادة محالاً، لأنّ كلّاً منهما يبعث إلي متعلّقه الممكن في حدّ ذاته، فعلي هذا لا يكون الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ من باب الأمر بالضدّين، أو الأمر بالمحال.

وبعبارة أخرى: إنّ إرادة الأهمّ والبعث والتحريك نحوه مع قطع النظر عمّا يضاؤه لا تكون من المحالات العقلية بل هي من الممكنات الواقعة كثيراً، وكذلك لا مانع من إرادة المهمّ بما هو هو وفي نفسه مع قطع النظر عن الأمر بالأهمّ. فليس هذا المقام، ومقام الأمر بالمحال والأمر بالضدّين من باب واحد، بل هنا أمران تعلّق كلّ منهما بشيء غير ما تعلّق به الآخر، ومن الواضح إمكان كلّ منهما في نفسه.

نعم، الأمران إذا كانا في مرتبة واحدة بحيث يكون البعث والتحريك بأحدهما في

ص: 218

-
- 1- نقلها الشيخ (رحمه الله) في مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص 57).
 - 2- تقريرات المجدد الشيرازي، ج 3، ص 119. راجع أيضاً: درر الفوائد للشيخ الحائري، ج 1، ص 140.
 - 3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 213، تبعاً لأستاذه الشيخ (رحمه الله) في مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص 57).

رتبة البعث والتحرك بالآخر، يكون هذا مستحيلاً كالأمر بالضدين، بمعنى أنّ العقل كما يحكم باستحالة الأمر بجمع الضدين، حاكم أيضاً باستحالة الأمرين بالضدين إذا كانا في مرتبة واحدة، بحيث كان التحريك بأحدهما في عرض تحريك الآخر، وكان كلّ واحد من البعثين في مرتبة البعث الآخر.

ثم إنّه لا فرق فيما هو ملاك الاستحالة والامتناع بين ما إذا كان الأمران كلاهما بنحو الإطلاق - ويكون تحريك كلّ منهما في رتبة تحريك الآخر - ، أو الاشتراط بأن يكون كلاهما مشروطين بشرط واحد، كما إذا قال السيّد لعبده: إذا دخلت السوق يجب عليك شراء اللحم وإذا دخلت السوق فاشتر الخبز. أو يكونا مشروطين بشرطين ولكن كان حصولهما في مرتبة واحدة، سواء كان الشرط اضطرارياً أو اختيارياً، فيكون بعث كلّ واحد منهما نحو متعلّقه في مرتبة بعث الآخر. فلا فرق في جميع هذه الموارد من جهة استلزامها ملاك الاستحالة العقلية وهو التحريك إلي شيء في مرتبة التحريك إلي شيء آخر.

وأما إذا كان أحدهما مطلقاً والثاني مشروطاً بعصيان الآخر، فلا يلزم منه ملاك الاستحالة؛ لأنّ ملاك حكم العقل بالامتناع والاستحالة ليس إلّا عدم إمكان التحريك نحو شيء في مرتبة تحريك آخر نحو شيء آخر. وهذا الملاك غير موجود في المقام؛ إذ المفروض أنّ أحد الأمرين تعلّق بموضوعه علي نحو الإطلاق والثاني علي نحو اشتراطه بعصيان الآخر. فالتحريك بالمهمّ ليس في مرتبة التحريك بالأهمّ؛ لأنّه مشروط بعصيان الأهمّ، والتحريك بالأهمّ يكون متقدّماً علي عصيانه المتقدّم علي التحريك بالمهمّ، فإذا كان التحريك في مرتبتين، كيف يمكن أن يتحقّق فيهما مناط الاستحالة العقلية؟ وهو التحريك بشيء في رتبة التحريك بالآخر.

لا يقال : بناء علي ما ذكرتم يلزم ان يكون الامر بالا هم ايضا مشروطا بعدم

العصيان؛ لأنه عند عصيانه لا يكون مأموراً به بل المأمور به عندئذ هو المهم والحال أن المفروض إطلاق الأمر بالأهم.

هذا، مضافاً إلي أن اشتراط الأمر بالامتثال أو العصيان أو كليهما غير معقول؛ فإنه بشرط الامتثال مستلزم لتحصيل ما هو الحاصل، وبشرط العصيان مستلزم لاجتماع النقيضين، وبشرط الإطاعة والعصيان مستلزم لكلا المحذورين، وما لا يمكن تقييده واشتراطه لا يصح إطلاقه، بمعنى أنه إذا لا يمكن تقييده بعنوان الإطاعة والعصيان بأن يقال: أيها المطيع أو أيها العاصي افعل كذا وكذا أو أيها المطيع والعاصي افعل كذا وكذا، فلا يمكن إطلاقه بالنسبة إليهما.

مضافاً إلي ذلك كله: أن الإطاعة والعصيان مما يترتب علي الأمر في المرتبة المتأخرة عنه، فلا يمكن أخذهما في متعلق الأمر.

فإنه يقال: إن الأمر بالأهم لا يكون مشروطاً بالإطاعة والعصيان حتي يستلزم المحذورات المذكورة، بل الأمر متعلق بذات المكلف العاصي أو المطيع مثل أن يخاطبه بقوله: يا أيها الإنسان افعل كذا، وهذا هو الذي يعبر عنه بالإطلاق الذاتي ولا محذور فيه.

إن قلت: إن المهم وإن لم يكن طارداً للأهم من جهة اشتراطه، ولكن الأهم يكون طارداً للمهم لفرض إطلاقه ولو بالإطلاق الذاتي.

قلت: مرتبة العصيان مرتبة عدم تأثير الأمر، ولو فرض وجود الأمر فلا يكون مؤثراً في تحريك العبد، فلا مانع عقلاً من الأمر بالمهم في تلك المرتبة، وقد مر أن الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم برتبتين والأمر بالأهم متقدم عليه بمرتبتين، والمتأخر عن الشيء لا يمكن ارتقاؤه إلي المرتبة المتقدمه لذلك الشيء، وما هو متقدم علي الشيء لا يمكن انحطاطه وتنزله في مرتبة ذلك الشيء، فلا تحصل المطاردة بين المتخالفين رتبة.

ثم إنه ربما يمكن أن يختلج في بعض الأذهان ويشتبه العصيان الرتبي بالعصيان الخارجي الذي يقع في الخارج في وعاء الزمان، ويقال: إنَّ عصيان الأهمّ الذي هو شرط للمهمّ لا يكون إلا بعد انقضاء زمان الأهمّ، والحال أنَّ المفروض أنَّ زمان الأهمّ عين زمان المهمّ، فلا يمكن وجود ما اشترط عليه الأمر بالمهمّ إلا بعد انقضاء زمان المهمّ. (1)

والجواب: أنَّ هذا الإشكال إنما نشأ من خلط العصيان الرتبي بالخارجي، والحال أنَّ العصيان الرتبي غير العصيان الخارجي، فإنَّ العصيان الرتبي الذي هو شرط للمهمّ يحصل قبل انقضاء زمان المهمّ في الوعاء المخصوص به، بخلاف العصيان الخارجي الزماني - الذي هو ليس شرطاً للمهمّ - كما هو معلوم.

إن قلت: فعلي هذا، لا مانع من أمرين بالضدّين واشترط أحدهما بإطاعة الآخر؛ لأنَّ الإطاعة والعصيان يكون من قبيل النقيضين وفي مرتبة واحدة، فكما أنَّ اشتراط أحد الأمرين بعصيان الآخر موجب للخروج عمّا هو مناط الامتناع وانقلاب مادّة الامتناع إلي الإمكان، فليكن اشتراط أحدهما بإطاعة الآخر كذلك.

قلت: إنَّ الفرق بين الإطاعة والعصيان أوضح من أن يخفي؛ فإنَّ حقيقة الإطاعة وقوع المأمور به في الزمان الذي لا بدّ وأن يقع فيه، وليس معني كون الأمر بالمهمّ مشروطاً بإطاعة الأهمّ إلا الأمر بأحد الضدّين بشرط وجود ضده، وليس هذا إلا الأمر بالمحال والتحريك إلي الضدّين، وهذا يكون أسوأ حالاً من الأمرين بشيئين في مرتبة واحدة يكون كلّ واحد منهما ممكناً في حدّ نفسه ممتنعاً بالقياس إلي الآخر.

هذا، مضافاً إلي أنَّ هذا مستلزم للتناقض؛ فإنَّ الأمر بالشيء بشرط وجود ضده

ص: 221

معناه الأمر بالشيء بشرط انقضاء زمانه وهذا مستلزم لعدم الأمر به، فيكون الأمر بالشيء مشروطاً بعدم الأمر به.

إن قلت: بناءً علي ما ذكرتم لا محيص عن الالتزام بعقابين عند ترك الأهمّ والمهمّ، مع أنّ العقاب علي تركهما ليس إلا العقاب علي أمرٍ غير مقدور للمكلف، لأنّه لا يكون قادراً علي إيجاد الأهمّ والمهمّ. (1)

قلت: أيّ مانع عقلي من ذلك بعد فرض تعلّق الأمرين بهما علي سبيل الترتّب؟ فلا يكون ذلك عقاباً علي غير مقدور، لأنّه قادر عليهما علي نحو الترتّب فما يكون مصحّحاً لتعلّق التكليف هو الملاك والمناط لصحّة العقاب. (2)

تذنيب

إنّ للشيخ الأنصاري (رحمه الله) كلاماً، حاصله: إنّ خبر الواحد إذا تعارض مع خبر آخر، وقلنا بالسببية في باب حجّية الخبر بمعني قيام المصلحة في نفس العمل به، يكون من

ص: 222

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 218. ونقل عن أستاذه آية الله المجدّد السيّد حسن الشيرازي (رحمه الله) عدم التزامه بهذا اللازم، وأنّه كان بصدد تصحيحه.

2- يمكن تقرير الترتّب بأن يقال: إنّ معني الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ كونه مشروطاً بعدم داعوية الأمر إليه وموجباً لانبعاث العبد نحوه لعدم إرادة العبد الإتيان به وإرادته العصيان مع بقاء الأمر الإنشائي المطلق به حال الإتيان بالمهمّ علي حاله. وبعبارة أخرى: لا مضادّة بين الأمر الحقيقي بالمهمّ وإرادة انبعاث العبد منه مع الأمر الصوري بالأهمّ إتماماً للحجّة علي العبد، فالمولي الحكيم الذي يعلم عدم انبعاث عبده من أمره بالأهمّ يأمره به إتماماً للحجّة ويأمره حقيقةً بالمهمّ لأن ينبعث منه ولا بدّ له من ذلك. فإن قلت، فهذا يأتي بالضدّين المهمّين أيضاً. قلت: لا. مانع إذا علم عدم انبعاثه من أحدهما المعين فيأمر به صورياً وبالآخر بشرط العصيان به. ولا يخفي عليك، أنّ مرادنا من الأمر الصوري الأمر الإنشائي المنشأ لإتمام الحجّة علي العبد وما هو مصحّح العقاب وعدم الانبعاث منه يعد عصياناً، وبالأمر الحقيقي أيضاً الإنشائي المنشأ لانبعاث العبد منه، فتدبّر. [منه دام ظلّه العالی].

قبيل المتزاحمين فيتقيّد إطلاق دليل حجّية كلّ منهما بعدم الآخر من غير أن يسقط أصل الخطاب، وبهذا يرتفع محذور التزاحم. (1)

وأورد عليه بعض المعاصرين (رحمه الله) (2) - علي ما في تقارير بحثه - بأنّ هذا التزام بخطابين يكون كلّ منهما مترتّباً علي عدم امتثال الآخر وليس هذا إلّا الالتزام بالترتّبين فضلاً عن الالتزام بترتّب واحد، والحال أنّ الشيخ ممّن ينكر إمكان الترتّب ويلتزم بسقوط الأمر بالمهمّ. (3)

هذا خلاصة ما أفاده المعاصر المزبور ردّاً علي الشيخ (رحمه الله). ولكنك بعد التأمل في كلام الشيخ (رحمه الله) تعرف عدم ورود هذا الإشكال علي كلامه؛ فإنّ مراد الشيخ أنّه بعد الالتزام بالسببية ووجود المصلحة في نفس العمل بالخبرين المتعارضين يرجع التعارض بينهما إلي التزاحم ونتيجته تقييد إطلاق دليل كلّ منهما بعدم الآخر، وهذا عبارة أخري عن التخيير العقلي، وبهذا يرتفع محذور التزاحم من غير أن يسقط الخطابين من الأصل.

وبعبارة أخري: لا يكون مراد الشيخ (رحمه الله) من تقييد كلّ من الإطالقين بعدم الآخر

ص: 223

- 1- الأنصاري، فرائد الأصول، ج2، ص445 (في التعادل والتراجيح، المقام الأول: في المتكافئين)، وهذا نصه: «ولكن، لمّا كان امتثال التكليف [بالعمل بكلّ] منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكّلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله. ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه. فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال [والعمل] بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة. وهذا ممّا يحكم به بديهته العقل. كما في كلّ واجبين اجتماعاً علي المكلف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما علي المكلف بمقتضي دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك».
- 2- يقصد به المحقّق النائيني (رحمه الله) في فوائد الأصول (ج1، ص338-339)؛ وأجود التقارير (ج1، ص287).
- 3- انظر إنكاره للترتّب في مطارح الأنظار (الكلانثري الطهراني، ص57 وما بعدها) (في مباحث مقدّمة الواجب، الهداية التي تكلم فيها عن صحّة اشتراط الوجوب عقلاً بفعل محرّم مقدّم عليه وعدمها).

تقييد كلّ منهما بعصيان الآخر، كما هو الحال في مسألة الترتّب حتي يكون كلّ واحد منهما مترتّباً علي الآخر كما ظنّه هذا المحقّق المعاصر (رحمه الله)، بل مراده تعيّن كلّ واحد منهما في ظرف عدم الآخر بما أنّه عدم للآخر لا بما أنّه عصيان له. ولعلّ هذا هو محلّ التأمل عند السيّد الشيرازي (قدس سره) ووجه عدم التزامه بالعقابين.

نعم، لو كان عدم الآخر بمعني التمردّ والعصيان يكون وجوب العمل بكلّ واحد منهما مشروطاً بعصيان الآخر ويترجّح الإشكال، ولكن تفسير كلامه بهذا واضح البطلان.

هذا خلاصة الكلام في المقام ونسأل الله التوفيق وعليه التكلان.

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أو لا؟ (1)

إعلم: أن هذا البحث قد انقلب عمّا هو عليه أولاً ضرورة أنه لا معني للبحث عن هذا العنوان ولا محصّل له، بل محصّله لا يكون إلا التناقض؛ فإنّ مع انتفاء الشرط ينتفي المشروط وهو الأمر، فيكون محصّل العنوان: أنّ مع فرض عدم الأمر هل يجوز الأمر أو لا؟ وليس هذا إلا التناقض. فالصحيح في عنوان المسألة أن يقال: هل يجوز للأمر الأمر مع كون أمره واجداً لشرائطه حين الأمر ولكنه يعلم انتفاء بعض شرائطه عند مجيء وقت العمل به، كما في أمره مع علمه بالنسخ عند حضور وقت العمل مثل:

ص: 225

1- انظر عنوان المسألة والبحث فيها عند القدماء في الذريعة إلى أصول الشريعة (الشريف المرتضي، ج 1، ص 430)؛ العدة في أصول الفقه (الطوسي، ج 2، ص 518)؛ معارج الأصول (المحقّق الحلي، ص 167 وما بعدها)؛ المستصفي (الغزالي، ج 1، ص 215)؛ الاحكام (الأمدي، ج 3، ص 115)؛ الإبهاج بشرح المنهاج (السبكي، ج 2، ص 234)؛ اللمع في أصول الفقه (الاشعري، ص 56)؛ شرح اللمع، ج 1، ص 485؛ شرح المنهاج، ج 1، ص 469؛ المعتمد (البصري، ج 1، ص 164) (شروط حسن الأمر)، ص 375 - 376؛ الاحكام (ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 512)؛ المنحول (الغزالي، ص 392)؛ روضة الناظر (المقدسي، ص 70)؛ المحصول (الفخر الرازي، ج 2، ص 275؛ ج 3، ص 311). وعند المتأخّرين في معالم الدين (العامللي، ص 82)؛ قوانين الأصول (القمي، ج 1، ص 124)؛ هداية المسترشدين (الأصفهاني، ص 300)؛ الفصول الغروية (الأصفهاني، ص 109).

أمره تعالى بذبح إبراهيم - علي نبينا وآله وعليه السلام - ولده مع علمه تعالى بفقدان شرطه وقت العمل، فإنه ربما يكون من شرائط وجوبه عدم وجود الفداء.

إذا عرفت ما يمكن أن يرجع إليه البحث وعنوان الكلام فاعلم: أن الأشاعرة لما ذهبوا إلي الكلام النفسي وأنه غير الإرادة النفسانية (1) التزموا بجواز ذلك؛ لأنه لا مانع من تعلق الطلب النفسي علي هذا بأمر يعلم الأمر بفقدان شرطه عند حضور وقت العمل. (2) وأما المعتزلة: فقد ذهبوا إلي عدم جواز ذلك: (3) فإنهم نفوا وجود صفة قائمة بالنفس غير الإرادة وسائر الصفات المعروفة، فبناءً عليه لا يمكن تعلق الإرادة بشيء كان الأمر عالمًا بفقدان شرط أمره قبل حضور وقت العمل. وأما قضية إبراهيم (عليه السلام) وأمثالها فقد أسلفنا الكلام في تحقيقه، فتدبر.

ص: 226

-
- 1- راجع: الفخر الرازي، المحصول، ج2، ص 18؛ وأيضاً: الجرجاني، شرح المواقف، ج8، ص 91 - 104؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص 147 - 151. وانظر نسبة الجواز إلي أكثر مخالفينا في المعالم (العالمي، ص82)؛ والقوانين (القمي، ج1، ص126).
 - 2- راجع: شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب (ص106، 108)؛ المستصفي (الغزالي، ج1، ص215)؛ المعتمد (البصري، ج1، ص376)؛ تيسير التحرير (الفخر الرازي، ج2، ص240).
 - 3- راجع: البصري، المعتمد، ج1، ص376؛ الفخر الرازي، المحصول، ج2، ص19.

لا يخفي: أنّ قدماء الأصوليين من العامة حيث عرّفوا الواجب علي سبيل الإطلاق بأنّه: هو الذي يستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب؛ (1) أشكال عليهم الأمر في الواجب التخيري، لأنّه بناءً علي تعريفهم لا يوجد جامع بينه وبين الواجب التعيني؛ فإنّ التخيري علي فرض كونه واجباً لا يكون بحيث يستحقّ تاركه العقاب، فلا يصدق عليه ما ذكره في تعريف مطلق الواجب.

وأما أصحابنا الإمامية - رضوان الله عليهم - فقد أدركوا حقيقة الأمر، وأنّه ليس جامع بينهما، وأنّ الوجوب التعيني حقيقته تحتمّ المولي عبده بإتيان شيء وإلزامه له، والتخيري إلزامه وتحتمّ عبده بإتيان شيء أو أشياء علي سبيل التردد النفس الأمري. ولأجل ذلك قالوا في تعريف الواجب التخيري: بأنّه الذي يكون تاركه لا إلي بدل مستحقاً للعقاب. (2)

ص: 227

1- الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص69؛ الفخر الرازي، المحصول، ج1، ص95. ولا يرد الإشكال المذكور في المتن علي ما قرّره ونقله الرازي عن الباقلاني، إذ كان ملتفتاً إليه فعرفه بما لا يرد عليه الإشكال، فراجع. ومع ذلك يكون الترجيح مع ما عرفه أصحابنا كما لا يخفي علي المتأمل فيه.

2- البهائي، زبدة الأصول، ص44؛ الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، ص80. وانظر الأقوال، في تعريف الواجب التخيري والقائلين بها في هداية المسترشدين (الأصفهاني، ص248).

فظهر من ذلك: أنّ حقيقة الوجوب التخيري إيجاب شيئين أو أشياء علي سبيل التردد النفس الأمري، والوجوب التعيني علي نحو التعيين والتنجز.

ولا يخفي: أنّ مراد الأصحاب بالبدل المذكور في تعريف الواجب التخيري ليس البدل الذي يكون مقابلاً للأصل كما هو المصطلح، بل المراد هو الفرد التخيري كما هو واضح.

أقسام الواجب التخيري

ثم إنّه قد يفصل بين الواجب التخيري كما في الكفاية⁽¹⁾ بأنّه يمكن أن تكون المصلحة المترتبة علي كلّ واحد من الشيئين أو الأشياء عين المصلحة التي تترتب علي غيره. فلو تعلّق الأمر بكلّ واحد من الشيئين أو الأشياء علي سبيل التخير يكون بمناط ترتّب تلك المصلحة الواحدة علي كلّ واحد منها، ولا بدّ من كون الواجب في هذا الفرض الجامع بينها وتعلّق الوجوب به تعيناً، فالتخير بين أفراد هذا الجامع يكون عقلياً.

ويمكن أن تكون لكلّ واحد منها مصلحة خاصّة لا تكون في الآخر، ولكنّ المصلحتين تكونان بحيث لو أتى بأحدهما لا يبقى مجال لإتيان الآخر ويسقط ما يكون في غيره من المصلحة، بحيث يكون الإتيان بكلّ واحد منها مانعاً عن حصول مصلحة الآخر لو أتى به أيضاً، فالتخير في هذه الصورة يكون شرعياً، كخصال الكفارة.

هذا، ولكنك خبير بأنّه يمكن فرض مصلحة خاصّة لكلّ فرد من الأفراد حتي في الصورة الأولى كما يمكن في الصورة الثانية وذلك بمقتضي الدليل، فإنّ الأمر يتعلّق بكلّ واحد منهما علي حدة، فأين هذا من كشف الجامع بينهما بحيث يكون متعلّق الأمر هو الجامع؟ فتأمل.

ص: 228

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص 140 - 141.

وقع الخلاف في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر. (1)

ولا يخفي: أنه لا بد من فرض النزاع فيما إذا كان الأكثر مشتملاً على الأقل، وهذا هو معني الأقل والأكثر؛ فالزيادة التي تزيد على الأقل إما أن تكون من جنس المزيد عليه وهذا كالتبائع المشككة التي لها أفراد مختلفة في الشدة والضعف والطول والقصر والأولية والآخرية، وإما أن لا تكون كذلك بل الزيادة تكون مباينة للأقل، فيكون الأقل والأكثر من قبيل المتباينين.

والحاصل: أن محل النزاع يكون فيما إذا كانت الجهة المشتركة هي الجهة المائزة، سواء كانت من قبيل الكميات المنفصلة كالأعداد، أو المتصلة كالخط. مع فرض أن موضوع النزاع هو ذات الأقل والأكثر، لا بما أن الأقل له حدّ عديم هو عدم وجدانه للزيادة وأخذه بشرط لا؛ إذ حينئذ يصير من قبيل المتباينين تباين الماهية بشرط لا مع الماهية بشرط شيء، فيخرج عن محل النزاع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه قد يقال في تقريب التخيير: بأنه إذا كان الأقل محصلاً للغرض والأكثر أيضاً محصلاً له بحيث يكون إذا وجد الأقل وجد الغرض بتمامه، وإذا وجد الأكثر وجد الغرض بتمامه أيضاً، ويكون الأقل في ضمن الأكثر جزءاً للمحصّل، فتخصيص الوجوب بخصوص الأقل أو الأكثر يكون بلا محصص لا محالة؛ بدهاء أنه إذا كان الخط الطويل كالتقصير محصلاً لتمام الغرض يكون تخصيص الوجوب بأحدهما دون الآخر تخصيصاً من غير محصص، هذا في الكميات المتصلة.

ص: 229

1- القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 117؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 103؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 226.

وأما الكمّيات المنفصلة أو المتّصلة التي يتخلّل فيها العدم، فهي أيضاً كذلك؛ لأنّ الغرض إنّما يترتّب علي الأقلّ لو لم يضمّ إليه الأزيد، ولو انضمّ إليه الأزيد فلا يترتّب عليه بل يترتّب علي فرد آخر وهو الأكثر. هذا ملخّص تقريب القول بالتخيير.

ولكنّك خبير بأنّه لو كان الأقلّ والأكثر من الكمّيات المنفصلة أو ممّا يتخلّل فيه العدم، كالخطّ الذي يقطع في حدّ ما، فيحصل الغرض بمجرد حصول الأقلّ، فلا يصحّ فرض التخيير بينهما أصلاً. (1)

نعم، يمكن أن يقال: بأنّه لو كانت للطبيعة الجامعة خصوصية ملازمة للأقلّ وخصوصية أخرى ملازمة للأكثر، كالصلاة المخصّصة بالخصوصية السفرية أو الحضرية تكون في الأقلّ مصلحة لا- تكون في الأ- أكثر وفي الأ- أكثر مصلحة لا- تكون في الأقلّ إلا أنّ كلّ من المصلحتين لو حصلت توجب سقوط الأخرى. ويمكن أن تكون التسيحة من هذا القبيل، فإنّها لو لوحظت بماهي هي وبما أنّها تسيحة من غير ضمّ خصوصية بها لا يمكن تصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر فيها؛ لأنّ الغرض يحصل بأول تسيحة صدرت من المكلف ولا تصل النوبة إلي الأكثر. وأمّا إذا لوحظت مع خصوصية وبما أنّ في إحداها مصلحة خاصّة وفي الثلاثة مصلحة أخرى لا مانع من تصوير التخيير بينهما حينئذٍ. هذا كلّه فيما إذا كان علي نحو الانفصال كما في التسيحات، أو الاتّصال مع تخلّل العدم فيه.

وأما لو لم يكن كذلك وكان متّصلاً من غير تخلّل عدم في اتّصاله، فلا يبعد صحّة التخيير بينهما مطلقاً ولو لم يكن كلّ من الأقلّ والأكثر ملازماً لعنوان ذي مصلحة خاصّة؛ فإنّ الخطّ الطويل يكون فرداً واحداً من الخطّ، والقصير أيضاً فرداً منه، فما دام لم يتخلّل العدم في رسمه يكون شيئاً واحداً غير الآخر، قصيراً كان أو طويلاً، فتدبّر.

ص: 230

1- استدلّ بهذا الدليل المحقّق القمّي (رحمه الله) في ما إذا كان حصول الأكثر تدريجياً. راجع المصدر نفسه. وذكره الجواهر (النجفي، ج10، ص43) في عدد أدلّة القائلين باستحباب ما زاد علي الأربع من التسيحات، وأجاب عنه، فراجع.

الواجب الكفائي هو: الواجب الذي توجه الخطاب به إلي كل واحد من المكلفين، ولكنه يسقط لو أتى به واحد منهم.

اختلاف التعاريف

وقد اختلفت كلماتهم في تصويره، (1) فيظهر من بعضها: أنّ الخطاب فيه توجه إلي تمام المكلفين بعنوان المجموع من حيث المجموع ويسقط بإتيان فرد واحد منهم.

ويظهر من البعض الآخر من الكلمات: أنّ الخطاب متوجه إلي واحد من المكلفين كما هو الشأن في الواجب التخييري، وإتّما الفرق بينهما: أنّ التريد في الواجب التخييري في ناحية متعلّق التكليف، وفي ما نحن فيه في ناحية المكلفين. (2) فكما لا مانع من تصوير التريد في ناحية متعلّق التكليف، لا مانع من تصويره في جانب المكلفين أيضاً.

وذهب بعضهم إلي: أنّ الخطاب في الواجب الكفائي متوجه إلي كل فرد فرد من

ص: 231

-
- 1- القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 120؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 268؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 107.
 - 2- راجع: العراقي، قوامع الفصول في الأصول، ص 177-178. و ذهب إليه في فوائد الأصول (الثانيني، ج 1، ص 235-236).

المكلفين علي سبيل الاستغراق، إلا أنّ الخصوصية في الواجب الكفائي تكون في ناحية السقوط وهذا بحيث لو أتى به أحد منهم سقط من السائرين. (1)

نقد التعاريف

إنّك خير بفساد التعاريف المذكورة.

أمّا التعريف الأوّل، ففيه: أنّ عنوان المجموع ليس عاقلاً حتي يصحّ توجيه الخطاب إليه.

وأما التعريف الثاني، فلو كان المراد بواحد منهم مفهومه فيرد عليه الإشكال الأوّل. ولو كان المراد به مصداق أحد منهم فالترديد لا يعقل في جانب المكلفين؛ لأنّ توجيه الخطاب لا يبدّ وأن يكون نحو شخص معيّن، إذ لا يمكن تحريك الشخص المرّد وبعثه نحو الفعل. وهذا بخلاف التردد في جانب المتعلّق، إذ الغرض كما أنّه يترتب تارة علي متعلّق واحد كذلك يمكن أن يترتب علي كلّ واحد من المتعلّقات.

وأما التعريف الثالث، فيرد عليه: أنّ السقوط إن كان من جهة حصول تمام الغرض بإتيان واحد منهم، فلا مجال لتوجيه الخطاب نحو كلّ فرد فرد من المكلفين، وإنّما يصحّ نحو واحد منهم.

وإن لم يكن وجه السقوط حصول الغرض، فلا يسقط الأمر؛ لأنّ الغرض إذا لم يحصل بعد إتيان واحد من المكلفين فلا مجال لسقوط التكليف عن السائرين.

هذا مضافاً إلي أنّه لا يعقل أن يكون امتثال شخص للأمر امتثالاً من شخص آخر أيضاً.

ص: 232

1- ذهب إليه قوانين الأصول (القّمّي، ج 1، ص 120)؛ والفصول الغروية (الأصفهاني، ص 107)؛ وهداية المسترشدين (الأصفهاني، ص 268)؛ وكفاية الأصول (الخراساني، ج 1، ص 228-229).

إنّ التحقيق يقتضي أن يقال: إنّ للأمر إضافة إلي الأمر بسبب صدوره منه؛ وإضافة إلي الأمور بتحريكه إياه؛ وإضافة إلي الفعل الصادر بقيامه فيه قيام العرض في الموضوع، فكما يمكن أن تكون إضافته إلي الفعل المتعلّق بقيد صدوره عن كلّ فرد من الأفراد مباشرة، كما في الصلاة والصيام، فإنّ الأمر بهما قد توجه إلي المكلفين بقيد صدورهما عن كلّ فرد منهم لقيام المصلحة بهذا النحو، كذلك يمكن أن تكون إضافة الأمر إلي المتعلّق لا بنحو صدور ذلك عن كلّ واحد منهم بل كانت إضافته إلي الطبيعة الصرفة لأجل تعلق الأمر بصرف طبيعة الفعل لا بقيد تكثرها بتكثر أفرادها، ومن الواضح أنّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ ما، وبعد وجودها كذلك لا مجال لعدم سقوط الأمر المتعلّق إليها. وهذه حقيقة الواجب الكفائي.

تنبيهان

الأول: ربما يقال - كما في الكفاية: - بأنّ مقتضى إطلاق الأمر هو أن يكون الواجب عينياً؛ لأنّ الكفائي مقيد بعدم إتيان الآخر والحال أنّ الإطلاق يقتضي خلاف هذا التقييد. (1)

ولكن بعدما ذكرنا التحقيق في الوجوب الكفائي لا مجال لهذا القول، فإنّه علي ما حقّقناه يقتضي الإطلاق خلاف ذلك؛ لأنّ القيد إنّما يكون في الوجوب العيني لا الكفائي، إذ المفروض أنّ الطبيعة الصرفة العارية عن خصوصية صدورها من الأشخاص هي متعلّقة الأمر في الكفائي، بخلاف العيني فإنّ المتعلّق فيه مقيد بقيد صدورها عن كلّ فرد فرد من المكلفين، هذا بحسب الإطلاق.

ص: 233

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص116 (المبحث السادس من الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر).

وأما الذي يقتضيه الظاهر فالإنصاف أنه خلاف ذلك؛ لأنَّ الأمر ظاهر في العيني لا الكفائي وهذا غير الإطلاق.

الثاني: إنَّ مقتضى ما هو الحقُّ من أنَّ الطبيعة تتكثَّر بتكثُّر أفرادها: هو الامتثالات العديدة فيما يكون الآتي بالواجب الكفائي متعدِّداً وامتثاله دفعة واحدة. وقد أوضحنا ذلك في مسألة المَرَّة والتكرار بل يكون الأمر في المقام أوضح من هناك، والله تعالى أعلم بالصواب.

ص: 234

إشارة

إنّ الواجب إمّا مطلق وهو: ما ليس للزمان دخل في حصول مصلحته إذا أتى به، حتي لو فرض حصول الواجب في ما وراء عالم الزمان لا مانع من تحقّق مصلحته.

فعلي هذا، ولو كان الفعل المأمور به من الزمانيات بمعنى ضرورة وقوعه في وعاء الزمان ولكن لا يكون هذا سبباً لدخول الزمان في حصول مصلحته وتقيّد الواجب بزمان خاصّ.

وإمّا موقّت وهو: ما كان للزمان دخل في حصول مصلحته.

وهذا تارة: يكون الزمان الذي له دخل في حصول مصلحته بمقدار ما يحتاج فعل الواجب إليه من غير زيادة، فهو المضيق. وتارة: يكون أوسع من ذلك كصلاة الظهر، وهو الموسّع.

فالواجب الموسّع هو الفعل الذي أمر بإتيانه في القطعة الواسعة من الزمان، فيكون المأمور به طبيعة الفعل الواقعة في تلك القطعة من غير دخالة لوقوعها في أولها أو وسطها أو آخرها في حصول المصلحة. فكما تكون للطبيعة أفراد دفعية، تكون للموسّع أيضاً أفراد تدريجية. وكما أنّ المكلف مختار في إتيان كلّ واحد من أفرادها الدفعية، كذلك هو مخير بالنسبة إلي أفرادها التدريجية. وكما أنّ التخيير بين الأفراد الدفعية عقلي، يكون التخيير بين الأفراد التدريجية أيضاً عقلياً.

ولا يخفي: أنّ الواجب الموسّع بهذا المعنى لا يصير مضيقاً ولا تضيق دائرته بتضييق زمانه؛ لأنّ الموسّع هو الواجب الذي تعلّق الطلب بإتيانه في تلك القطعة من الزمان، فإنّ أتى به في أول الوقت يقال: إنّه أتى بالمأمور به وكذلك إن أتى به في وسط الوقت أو في آخره، فهو علي حاله.

ولا- يصحّ أن يقال: إنّه أتى بالفرد المأمور به فيما يأتي به في أول الوقت أو آخره، وإنّما هو يأتي بالطبيعة المأمور بها يكون في أول الوقت أو آخره أو في ضمن أيّ فرد من هذا الكلّي الممتدّ في قطعة من الزمان. وعليه إذا لم يبق من الوقت إلّا بمقدار لا يكون زائداً علي المقدار الذي يحتاج إليه الفعل من الزمان عقلاً وأتى بالمأمور به في هذا الوقت، فقد أتى بالطبيعة المأمور بها أيضاً بما أنّها موسّعة لا مضيقّة، (1) لأنّ الطبيعة لا تنقلب عمّا هي عليه، وإنّما الانطباق في هذه الصورة قهريّ عقلاً.

دلالة الأمر بالموثّق علي الأمر به خارج الوقت

وقع الخلاف في دلالة الأمر بالموثّق علي الأمر به في خارج الوقت.

وبعبارة أخرى: وقع النزاع في فوات الموثّق بفوات وقته وعدمه.

ولا يخفي: عدم دلالة الأمر علي مطلوبيته في خارج الوقت لو لم نقل بدلالته علي عدمها، وأنّ دليل وجوب الموثّق يدلّ علي فواته بفوات وقته. هذا، إذا كان لنا أمر واحد.

وأما إذا كان لنا أمر متعلّق بالفعل مطلقاً، وأمر علي سبيل التوقيت، فالأمر واضح أيضاً؛ لأنّ بعد فوات الموثّق وإن لم يكن للأمر الثاني دلالة علي وجوبه في خارج الوقت إلّا أنّ الأمر الأول حيث لا يفوت متعلّقه بفوات الوقت فدلالته علي مطلوبيته

ص: 236

1- خلافاً لبعض العامّة كما في المحصول (الفخر الرازي، ج2، ص174)؛ شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص89؛ مبادئ الوصول إلي علم أصول (العلامة الحلّي، ص104) نقلاً عنهم.

المطلقة في الوقت وخارجه علي حاله. فلا مجال للنزاع في هذين الموردين لوضوح عدم دلالة الأمر في المورد الأول، ووضوح دلالة الأمر المطلق في المورد الثاني.

ثم إنه قد ذكر في الكفاية: أنه لو كان التوقيت بدليل منفصل ولم يكن له إطلاق علي التقييد بالوقت بل كان لدليل الواجب إطلاق، لكان مقتضى إطلاق الواجب ثبوته ولو بعد انقضاء الوقت. (1)

وفيه: أنه لا يكاد أن يفهم من ذلك الكلام معني معقول؛ لأنه بعد ظهور الدليلين في بيان تمام المطلوب، وأنه نفس الطبيعة علي ما يستفاد من إطلاق دليل الواجب، وأنه الفعل المقيّد بحصوله في زمان خاصّ علي ما يستفاد من إطلاق دليل القيد، يقع التعارض بينهما. وحينئذ لا يخلو إما أن يكون كلّ من الأمرين غير مرتبط بالآخر ويستفاد من كلّ واحد منهما حكم مستقلاً علي حدة، فهذا غير مربوط بالمقام ولا يقع التعارض بينهما؛ وإما إن كان كلاهما راجعين إلي حكم واحد ومتكفّلين لبيان حكم واحد، فاللازم بعد إحراز ذلك حمل المطلق منهما علي المقيّد، وبعد ذلك لا يبقى لدليل الواجب إطلاق حتي يقال: إنّ قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، فتدبر.

ص: 237

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 230.

إعلم: أن الأصوليين قد اختلفوا في أن متعلق الأوامر هل تكون الطبائع أو الأفراد؟

فذهب بعضهم إلي أن متعلقها الطبائع. والبعض الآخر إلي أن متعلقها الأفراد.

ولا يخفي: أن مراد القائل بالطبيعة: أن متعلق الأمر في قولنا: ادخل السوق واشتر اللحم، لا يكون إلا الجهة التي يصدق عليها شراء اللحم من غير دخل لسائر الخصوصيات والحيثيات فيه، فإذا دخل العبد السوق واشترى اللحم فالمصحح للقول بأنه امتثل أمر المولي ليس إلا جهة إتيانه بهذه الحيثية التي يصدق عليها شراء اللحم، فتكون هذه الجهة مناطاً لصدق العنوان.

وأما مراد القائل بالفرد: أن جميع الحيثيات الفردية والجهات المميّزة للفرد تكون واقعة تحت الأمر.

ومما يؤيد ما ذكرناه من مراد القائلين بالطبائع: أن المجوز في باب اجتماع الأمر والنهي يقول: إن متعلق الصلاة لا يكون إلا الجهة التي يصدق علي الفعل أنه صلاة، ومتعلق النهي عن الغصب ليس إلا الجهة التي بها يصدق علي العمل أنه غصب، فتختلف الجهتان فيمكن اجتماعهما في محل واحد.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن لمفهوم الأمر - وكل لفظ كان مفاده مفاد الأمر كالأمر كالأمر -

والبعث والإيجاب والطلب - إضافة إلي الذي يصدر منه الطلب والأمر وهو الأمر؛ وإضافة إلي من يطلب منه الفعل المأمور به وهو المأمور والمطلوب منه؛ وإضافة إلي ما يريد الأمر وقوعه في الخارج وتحققه وهو المطلوب والمأمور به.

ويشترط في تحقق هذه الإضافات أن يكون المأمور موجوداً - حال الطلب والأمر - في الخارج، لاستحالة توجيه الخطاب نحو المعدوم.

وأما المأمور به فيشترط أن لا يكون موجوداً في الخارج وإلا يلزم تحصيل الحاصل. مضافاً إلي أن لحاظ الحيثيات المميّزة لأفراد، غير حاكٍ عن سائر الأفراد المميّزة بحيثيات أخرى. وحيث إنه لا بدّ من تعلّق الطلب بالمطلوب ولا يمكن اتّصاف الموجود في عالم الخارج بالمطلوبية، فيكون المطلوب بوجوده الذهني مطلوباً ومتعلّقاً لإضافة الأمر إليه، فالأمر حين الأمر يلاحظ الجهة التي بسببها ينطبق علي الفعل الخارجي الصلاة والصوم مثلاً، من غير أن تكون ملاحظتها في الذهن قيماً لها؛ لأنّه لو لاحظها مقيّدةً بقيد لاحظها في الذهن فلا يكون له موطنٌ إلاّ الذهن، فلا يكون حاكياً عن الخارج وعن الجهة الخارجة التي بها يصدق علي الأفراد الخارجية أنّها مطلوبة.

وبالجملة: ما هو المتعلّق للأحكام ليس إلاّ الجهة المشتركة والحيثية التي توجد في جميع الأفراد من غير دخل لسائر الحيثيات والجهات والخصوصيات الفردية والتميّزة، هذا.

ثمّ إنّه لا يخفي: أنّ صاحب الكفاية (قدس سره) ذهب إلي أنّ متعلّق الأحكام ليس إلاّ نفس الطابع من دون نظر إلي الخصوصيات الفردية، ولكن ليس المراد من ذلك زائد عليها وهو المطلوبية، وهذا محال؛ لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي، ولذا قالوا في مبحث

أصالة الوجود: إنَّ ارتفاع النقيضين في مرتبة الذات ليس بمحال، فالماهية من حيث هي لا تكون موجودة ولا معدومة، فيصحَّ أن يقال: إنَّ الإنسان في مرتبة ذاته وماهيته ليس بعالم وليس بجاهل.

بل مرادهم أنَّ متعلِّق الطلب وجود الطبيعة، ومتعلِّق الأ-مر نفس الطبيعة، لأنَّه بمعني طلب الوجود. وكذلك النهي يتعلِّق بنفس الطبيعة بمعني طلب تركها.

لا يقال: إذا كان الوجود متعلِّقاً للطلب فلا يصحَّ القول بعدم مطلوبة الخصوصيات الفردية؛ لأنَّه لا يمكن بعد القول ببساطة الوجود تصوُّر التفكيك بين وجود تلك الجهة المشتركة وسائر الجهات، لأنَّهما موجودان بوجود واحد.

لأنَّه يقال: إنَّ متعلِّق الحكم ليس مطلق الوجود حتي يرد علينا ما ذكر، بل المتعلِّق هو الوجود المضاف إلي الطبيعة.

ولا ينبغي توهم (1) أنَّ مقتضي ما ذكر - من تعلِّق الطلب بوجود الطبيعة - أن يكون الطلب متعلِّقاً بما هو حاصل وصادر في الخارج وتحصيلاً للحاصل.

لأنَّ المراد أنَّ الأمر يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً، كما هو مفاد «كان» التامة، وإفاضته.

كما أنَّه لا- مجال بعدما ذكر لتوهم تعلِّق الطلب بالطبيعة لأجل وجودها، والنهي بالطبيعة لأجل عدمها حتي يكون وجود الطبيعة غاية لطلبها، وعدمها غاية للنهي عنها.

لأنَّه يعود الإشكال المذكور وهو جواز حمل ما هو زائد وخارج عن الذات عليها، هذا كلَّه بناءً علي أصالة الوجود.

وأما بناءً علي أصالة الماهية، فمتعلِّق الطلب ليس هو الماهية بما هي أيضاً بل بما هي

ص: 240

1- راجع: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 126.

بنفسها في الخارج، فيطلب الماهية كذلك لكي يجعلها بنفسها - لا بوجودها - من الخارجيات والأعيان الثابتة. انتهى حاصل ما أفاده. (1)

ولكن قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا مانع من تعلّق الأمر والطلب بالطبيعة من غير فرق بينهما، فلا وجه لمنعه في الكفاية تعلّق الطلب بها مع اعترافه بتعلّق الأمر بها بتوهم أنّ الأمر طلب الوجود وأمّا الطلب فلا يمكن أن يكون متعلّقاً بغير الوجود بناءً علي القول بأصالة الوجود. وأمّا بناءً علي القول بأصالة الماهية فيتعلّق الطلب بالماهية لكن بلحاظ وجودها.

فالحقّ كما ذكرناه: تعلّق الأمر وكذا الطلب بنفس الطبيعة، أي بالحيثية التي تدلّ عليها مادّة الأمر، مثلاً في قوله: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (2) لا يتعلّق الأمر إلا بالجهة التي تصدق عليها أنّها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

لا يقال: إنّ الطبيعة وماهية إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أو الضرب أعمّ من أن تكون موجودة أو معدومة فتصدق إقامة الصلاة علي تلك الحيثية سواء كانت موجودة أم معدومة، فلا يصحّ أن تكون متعلّقة للطلب وواقعة تحت الأمر، لأنّ الأمر والطلب لا يتعلّقان بأعمّ من الموجود والمعدوم.

فإنّه يقال: لا مجال لهذا الإشكال، إذ الماهية في حال كونها معدومة آبية عن صدق المفاهيم عليها ولا يصحّ حمل إقامة الصلاة مثلاً علي ما هو المعدوم؛ لأنّ العدم باطل بالذات وليس له استحقاق حمل مفهوم عليه.

وبالجملة: فالعقل وإن كان يري للضرب الموجود حيثية موجودة، وماهية وجهة

ص: 241

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 222-224.

2- البقرة، 43.

يصدق عليها أنه ضرب، لكن يراهما في عالم التحليل ممتازاً عن الآخر وإن كانا متّحدين معاً مصداقاً بحيث لا يكون في الخارج إلا شيئاً واحداً.

ولأجل هذه التجزئة والتحليل يُشكّ في أنّ الصادر من المصدر والمفاض من المفيض، وبعبارة أخرى: الصادر بالذات هل هو وجود الضرب وتعلّق الجعل بتبعه إلي الماهيّة كما اختاره القائل بأصالة الوجود، أو أنّ المجعول بالذات والمفاض هو ماهية الضرب وتعلّق الجعل بتبعها إلي الوجود؟

ولكن مع ذلك كلّ لا يصدق مفهوم الضرب علي الماهية المعدومة. ولا مانع من تعلّق الطلب والأمر بالجهة التي يصدق عليها مفهوم الضرب أو إقامة الصلاة، فالأمر يطلب إصدار هذه الطبيعة من المكلف، ولا نظر له إلي أنّ الإصدار يتعلّق أولاً بالوجود أو بالماهية.

وأما ما في كلامه (رحمه الله) من «أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي»، فغير مربوط بالمقام؛ لأنّ معني هذه القاعدة أنّ الماهية إذا أخذت بنفسها ومجرّدة عن جميع الخصوصيات لا يصحّ حمل شيء عليها إلا ذاتها وما هو جزء ذاتها، مثلاً ماهية الإنسان من حيث هي هي آية عن حمل جميع المفاهيم عليها إلا مفهوم ذاتها أو جزء ذاتها، فلا مانع من أن يقال: الإنسان إنسان، أو حيوان، أو ناطق. فلا يصدق عليه - إذا أخذ موضوعاً - إلا الإنسان أو الحيوان أو الناطق، ولا يحمل عليه أنّه جاهل أو عالم وشبههما. ولكن عدم صحّة حمل شيء علي الماهية من حيث هي هي غير ذاتها أو جزء ذاتها لا ينافي صحّة إضافة شيء وتعلّقه بالماهية من حيث هي هي، فمن الممكن بل الواقع كثيراً إضافة أمر إليها كإضافة تصوّر والعلم والقدرة والطلب. فهذه الأمور تتعلّق بها من حيث هي هي، وهذا لا ينافي خروجها بعد ذلك من هذه الحيثية واستحقاق الماهية لحمل ما كان زائداً علي ذاتها عليها، مثل أن تقول: الطبيعة متصوّرة

أو معلومة أو مطلوبة؛ لأنّ تعلّق القدرة والتصوّر والعلم والطلب قبل عروض تلك الصفات عليها وفي رتبة سابقة عليها.

فظهر ممّا ذكر أنه لا مانع من تعلّق الأمر والطلب بالطبيعة المجرّدة عن جميع الخصوصيات وإن كانت بعد إضافته إليها تستحقّ حمل أنّ-ها مطلوبة. والله تعالى أعلم بالصواب.

ص: 243

المقصد الثاني في النواهي

إشارة

الفصل الأول: في مفاد الأمر والنهي

الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد

ص: 244

إشارة

إعلم: أن المحقق الخراساني (قدس سره) وإن ذهب في الكفاية إلى عدم الفرق بين مفاد الأمر والنهي، وأن كل واحد منهما بمادته وصيغته لا دلالة له إلا على الطلب، غير أن متعلق الطلب في الأمر وجود الطبيعة، وفي النهي عدمها، فلا تفاوت في مفادهما أصلاً.

وحيث إن متعلق الطلب في الأمر يكون وجود الطبيعة فلو أتى المكلف بفردٍ منها يتحقق به الامتثال؛ لأن الطبيعي يوجد بوجود فردٍ من أفرادهِ. وفي جانب النهي حيث إن متعلق الطلب يكون عدم الطبيعة فلا يتحقق الامتثال إلا بعدم جميع أفرادها. فإطاعة أمر المولي تتحقق بإيجاد فردٍ من الطبيعي، وعصيانه لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد. وإطاعة نهيه لا تتحقق إلا بترك جميع أفراد الطبيعي، ومعصية نهيه تتحقق بوجود فردٍ من أفرادهِ. (1)

ولكنه يلزم من ذلك أولاً: لو نهى المولي عبده عن شرب الخمر مثلاً، فأطاعه ولم يشرب الخمر في هذا اليوم مع شدة ميله إليه، وكذا لم يشربه في الغد، وهكذا أن يعد كل ذلك امتثالاً واحداً. أو نهاه عن أكل مائدة شخص، فدعاه إليها فلم يجبه لأجل نهى المولي، ثم دعاه بعد ذلك اليوم فلم يجبه، وهكذا لم يجبه في جميع الأيام مراعاة لنهي المولي أن يكون كل ذلك امتثالاً واحداً.

ص: 246

وثانياً: لو عصا العبد نهى المولى فأتى بفردٍ من أفراد المحرّم، ثم أتى بعد ذلك بفردٍ آخر منه لم يكن علي هذا المبني إتيانه بالفرد الثاني عصياناً.

وثالثاً: لو امتنع من شرب الخمر المنهي عنه في يوم وشربه في يوم آخر لا يكون بالنسبة إلي امتناعه عنه ممثلاً.

والعقلاء في أحكامهم يخالفون جميع هذه اللوازم، ويكون ديدنهم في باب الإطاعة والعصيان منافياً لها بأشدّ المنافاة، وهذا كاشف عن اختلاف مفاد الأمر والنهي خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره).

التحقيق: اختلاف الأمر والنهي حقيقة وآثاراً

والذي يقتضيه التحقيق: (1) أنّ الأمر والنهي مختلفان بحسب الحقيقة والآثر؛ وذلك لأنّ حقيقة الأمر عبارة: عن البعث نحو الفعل وتحريك المأمور إليه، وحقيقة النهي هي: الزجر عن الفعل والمنع عنه.

وبعبارة أخرى: حقيقة الأمر: ما يقال له بالفارسية «وا داشتن، وادار كردن»، وحقيقة النهي: ما يقال له بهذه اللغة «باز داشتن». فالأمر إذا رأي في فعل مصلحة عائدة إلي نفسه أو إلي المأمور يصير ذلك الفعل محبوباً له فيبعث المكلف نحوه. وإذا رأي في فعلٍ مفسدة عائدة إلي نفسه أو إلي عبده يصير ذلك الفعل مورداً لبغضه فيزجر عبده عن إتيانه. هذا اختلافهما بحسب المبدأ والحقيقة.

وأما اختلافهما بحسب الأثر من حيث الامتثال والعصيان، (2) فهو بمكان من

ص: 247

-
- 1- انظر: الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 316؛ النراقي، مناهج الأحكام والأصول، ص 74؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 120.
 - 2- لا يخفي أنّ السيّد البروجردي (قدس سره)، يذكر أثراً آخر أيضاً غير الامتثال والعصيان في عداد الآثار المترتبة علي اختلاف المفاد في الأمر والنهي، وهو جريان البراءة في الشبهة المصدقية، انظر تفصيله في حاشيته علي الكفاية، ج 1، ص 340-341.

الوضوح؛ فإنّ المولي إذا أمر عبده بفعل فأتي بفردٍ منه، يحكم العقلاء بامثال أمره وسقوطه وحصول غرضه. وهذا بخلاف جانب النهي؛ فإنهم لا يحكمون بسقوط النهي لو انزجر المكلف عن فردٍ من أفراد المنهيّ عنه.

كما أنّهم لا يحكمون بعصيان الأمر لو لم يكن لمتعلّقه وقت أو كان ولكن كان موسّعاً ولم يأت المكلف به في قطعة من الزمان. وفي جانب النهي يحكمون بالامثالات العديدة لو انزجر من النهي وترك فرداً من الطبيعة المنهيّ عنها ثم ترك غيره من الأفراد وكان تركه لهذه الأفراد مع ميله واشتهائه إلي فعلها. ولا يحكم بالامثال لو ترك جميع أفراد المنهيّ عنه أو بعضها مع عدم الميل أو الاشتهاه، بل يعدّ هذا موافقةً للنهي لا إطاعته وامثاله.

وأيضاً في جانب الأمر لو أتى بجميع الأفراد العرضية دفعة واحدة بقصد الامثال يحكم بالامثال والإطاعة بالنسبة إلي جميع الأفراد، دون ما إذا لم يقصد الامثال إلا بترك واحد منها، فلا يحكم بالامثال إلا بالنسبة إلي هذا الذي قصد بإتيانه امثال الأمر وإن صار الجميع متروكاً.

كما أنّه لا مجال للحكم بالامثال إذا أتى بالأفراد التدريجية بعد الإتيان بواحد منها؛ لأنّ الغرض يحصل بوجود أول فرد من الطبيعة، فلو كان الأمر بعد ذلك باقياً علي حاله يلزم تحصيل الحاصل.

وكذلك يحكمون بالعصيان وحصول المخالفة لو أتى بفرد من أفراد المنهيّ عنه بعد تحقّق العصيان والمخالفة بإتيانه بفرد آخر منه قبله؛ ووجه ذلك أنّ زجر المولي عبده عن الطبيعة يقتضي ترك إتيان كلّ فرد من أفرادها بحيث لو عصاه بالنسبة إلي فرد أو أطاعه يري زجره عنها باقياً علي حاله.

وأيضاً متعلّق الأمر والبعث في الأمر لا يكون إلا ما به تحصل موافقة الأمر كإتياء

الزكاة وإقامة الصلاة، ومتعلّق النهي علي خلاف ذلك؛ لأنّه يكون ما به تتحقّق المخالفة كشرّب الخمر والزنا. وهذا أيضاً يقتضي تخالفهما في الأثر؛ لأنّ علي ذلك حصول الموافقة يتحقّق بإيجاد كلّ فردٍ من أفراد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وتحقّق المخالفة في جانب النهي يكون بالإتيان بكلّ فردٍ من أفراد الزنا وشرّب الخمر. فالأوّل لا يقتضي إلّا وجوب الإتيان بفردٍ واحدٍ وكفاية الإتيان به في مقام الامتثال، وتحقّق العصيان بترك جميع الأفراد. والثاني يقتضي الاجتناب عن جميع الأفراد، وتحقّق العصيان بسبب الإتيان بكلّ فردٍ من أفراد المنهيّ عنه عصيانياً مستقلاً بالنسبة إلي كلّ منها. وهكذا الكلام في جانب امتثال النهي.

لا يقال: إنّ ما ذكرته من تكثّر العصيان في جانب النهي صحيح لو أخذت الطبيعة المتعلّقة للنهي مطلقة، أي بنحو الإرسال، وأمّا لو أخذت في لسان الدليل مهملة، فلا. (1)

فيآئه يقال: إنّ هذا كلام أجنبيّ عن المقام وسيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالي في المطلق والمقيّد؛ وذلك لأنّ الكلام في المقام إنّما يكون فيما إذا كانت الطبيعة تمام متعلّق الأمر والنهي وكانت في موضوعيتها للحكم تامّة وهذا يكون ملاك الإطلاق كما سنحققه فيما سيأتي إن شاء الله تعالي.

تنبيهان

الأوّل: لو ترك المنهيّ عنه من غير اشتهاؤ وميل إليه، بل كما يتفق كثيراً من غير التفات، لا يعدّ تركه هذا إطاعة للمولي وإن كان هذا الترك موافقة للنهي. فالامتثال وعدمه في صورة الموافقة راجع إلي اشتهاؤه وعدمه وكفّ النفس عن فعل المنهيّ عنه وعدمه، كما لا يخفي.

ص: 249

الثاني: ربما يتفق في بعض الموارد الأمر بما كان من الأمور العدمية، وتردد بعض من الأعلام في كونه أمراً أو نهياً، كما إذا تعلّق الأمر بأمر عدمي كالإمسك، فتردد في أنّ حقيقة هذا الأمر هل هي راجعة إلي النهي عن إتيان المفطرات الخاصة، أو هو أمر حقيقة كما أنّه كذلك بحسب الظاهر؟

ولكن لا يخفي عليك: أنّ في هذه الموارد يكون متعلّق الأمر أمراً وعنواناً وجودياً ملازماً لهذا الأمر العدمي.

الخلاصة

تلخّص ممّا ذكر أنّ اختلاف الأمر والنهي راجع إلي حقيقتهما، ولازم ذلك تحقّق الإطاعة في جانب الأمر بمجرد الإتيان بفردٍ من الطبيعة؛ لأنّ ما هو تمام متعلّق البحث يكون وجود الطبيعة علي نحو ذكرناه في مبحث الطبائع والأفراد، فبمجرد الإتيان بفردٍ من الطبيعة تتحقّق الإطاعة ويسقط الأمر، ولا يتحقّق العصيان إلّا بترك جميع الأفراد.

وأما في جانب النهي، فالعصيان يتحقّق بإتيان كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة؛ لأنّ لازم الزجر عن وجود الطبيعة - حسب ما حقّقناه في البحث السابق - تحقّق العصيان بالإتيان بكلّ فردٍ من أفراد الطبيعة المنهيّ عنها، فهذا الفرد مزجور عنه وذاك أيضاً مزجور عنه وهكذا.

وهذا الاختلاف غير مرتبط بمتعلّقيهما؛ فإنّه في جانب الأمر والنهي واحد، فالزجر متعلّق بالوجود كما أنّ الأمر أيضاً متعلّق به.

نعم، ما به تحصل الموافقة في جانب الأمر هو عين ما تحصل به المخالفة في جانب النهي. فمتعلّق الأمر في «أقيموا الصلاة» و«آتوا الزكاة» يكون وجود إقامة الصلاة

وإيتاء الزكاة، وبهما تحصل الموافقة. ومتعلّق النهي في «لا تزن» و«لا تشرب» هو وجود الزنا والشرب، وبهما تتحقّق المخالفة.

وأما الامتثال فيتحقّق بترك كلّ فردٍ من أفراد المنهية عنه مع الميل إليه واشتهائه به، فبالنسبة إلي ترك كلّ فردٍ إذا تركه كذلك امتثل نهى المولى، وأما لو لم يكن له ميل إلي المنهية عنه فبمجرد تركه لا يكون ممثلاً وإن كان هذا موافقة لنهى المولى.

لا يقال: بناءً علي هذا يلزم أن لا يكون العصيان مثل الامتثال مسقطاً للتكليف وأن يكون النهي بعد العصيان بسبب الإتيان ببعض الأفراد باقياً علي حاله.

لأنه يقال: سيأتي تحقيق ذلك في آخر هذا المبحث (1) بأنّ القول بسقوط التكليف بالعصيان فاسد جدّاً، فلا مجال إلا القول ببقاء النهي علي حاله لو تحقّق عصيان المكلف بالنسبة إلي بعض الأفراد دون غيره.

تعلّق النهي بالكفّ أو الترك؟

لا- يخفي عليك: أنه وإن وقع النزاع بينهم في أنّ متعلّق الطلب في النهي هل هو الكفّ، (2) أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟ (3) ولكن لا وقع لهذا النزاع بعدما حقّقنا معني الأمر والنهي بأنّ مفاد النهي ليس الطلب حتي يأتي هذا النزاع بأنّه طلب الكفّ أو مجرد الترك، بل مفاده إنّما هو الزجر عن وجود الطبيعة.

ولا يمكن أن يقال: يصحّ جريان هذا النزاع من جهة الأمر بالنقيض الذي ينتزع

ص: 251

1- يأتي في الصفحة 254.

2- الفخر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص302؛ شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص208-209.

3- القمّي، قوانين الأصول، ج1، ص137؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص120؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص232.

من النهي، كما ذكر في مبحث الضدّ بالنسبة إلى الأمر (1) - في مقام بيان ملاك القول بعينية الأمر بالشيء للنهي عن ضده - بأنه وإن كان حقيقة الأمر البعث إلى الوجود ولكن ينتزع منه النهي عن تقيضه وهو العدم، لا بمعنى أنّ هذا النهي مغاير للأمر ولا بمعنى عينيته للأمر بل هو متّحد مع الأمر بنحو من أنحاء الاتّحاد بحيث ينتزع العقل من الأمر ذلك ويحكم باتّحادهما وجوداً وحمل أحدهما على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتّحاد في الوجود، فالأمر يكون غير النهي المنتزع منه مفاداً ومفهوماً ومتّحداً معه مصداقاً.

لأنّه يقال: وإن كان لا مانع من تصوير ذلك في النهي أيضاً بيان أنّ النهي وإن كان حقيقته الزجر عن وجود الطبيعة ولكن ينتزع العقل من النهي الأمر بالتقيض وهو عدم الطبيعة، لكن لا بمعنى أنّ هذا عين النهي ولا أنّ هذا مغاير له بل هو متّحد معه بنحو من أنحاء الاتّحاد وينتزع ذلك منه عقلاً؛ ولكن لا يفيد ذلك لإجراء البحث المذكور، فإنّ الأمر المنتزع عن النهي ليس متعلّقه إلاّ عدم الطبيعة ولا يقيّد بكونه عدم الخاصّ أي عدم الطبيعة الملازم للرغبة إلى الوجود؛ لأنّ تقيض الوجود العدم المطلق لا المقيد. والحاصل: أنّ النهي لا يتّحد مع الكفّ أصلاً حتى يأتي النزاع المذكور، فتدبّر.

تقسيم النهي إلى التبعدي والتوصلي

يمكن أن يقال بإمكان تقسيم النهي إلى التوصلي والتبعدي (2) لوقيل بأنّ مفاد النهي هو طلب ترك الطبيعة، فإنّه كما يمكن طلب

ص: 252

1- تقدم في الصفحة 206 - 207.

2- الرشتي، بدائع الأفكار، ص 334.

تركها مطلقاً، كذلك يمكن طلب تركها مقيداً بقصد القربة. وأمّا بناءً علي ما اخترناه من كون مفاده الزجر عن الوجود، (1) فلا يصحّ هذا التقسيم. (2)

تبصرة: في عدم سقوط التكليف بالعصيان

لا يذهب عليك: أنّه وإن اشتهر بينهم أنّ مسقط التكليف أمران، (3) أحدهما: الإطاعة والموافقة. وثانيهما: العصيان والمخالفة، ولكنّ الصواب أنّ العصيان والمخالفة في جانب الأمر لا يكون سبباً لسقوط الأمر، بل إنّما يكون سببه أمراً آخر يوجد في ظرف العصيان وهو امتناع الإتيان بالمأمور به، كما إذا أمره بفعل في زمان معيّن ولم يأت المكلف به حتى خرج الوقت، فسقوط الأمر لا يكون من جهة العصيان بل من جهة خروج الوقت وامتناع الإتيان بالمأمور به.

أو تكون علّة سقوطه امتناع بقاء التكليف، كما في الموسّعات فيما إذا لم يأت المكلف بالواجب حتى مات، فسقوط التكليف راجع إلي استحالة تكليف الموتى.

ومن هذا يظهر وجه عدم سقوط النهي بمجرد تحقّق العصيان بالنسبة إلي أحد أفراد المنهيّ عنه كما أشرنا إليه. والله تعالى أعلم بالصواب.

ص: 253

1- تقدّم تحقيقه في الصفحة 248.

2- أقول، وجه ذلك علي ما يخطر بالبال، أنّ كون المنهيّ عنه تعبدياً يتوقّف علي جواز الإتيان به وصحّة التعبد به بإتيانه بقصد القربة، وتعلّق الزجر بما يكون كذلك غير معقول ولا- معني له. وبعبارة أخرى، كون المزجور عنه مثل شرب الخمر تعبدياً موقوف علي جواز الإتيان به بقصد التقرب، وتعلّق الزجر به متوقّف علي كونه مبغوضاً، وما يكون مبغوضاً لا يمكن الإتيان به تعبداً وبقصد القربة. نعم، ترك المزجور عنه يزجر المولي امتثال له، ولكن ليس هذا من التعبدية بشيء، فتدبّر. [منه دام ظلّه العاللي].

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص186؛ الخراساني، فوائد الأصول، ج1، ص350.

تحرير محل النزاع

قد أشرنا في طيِّ المباحث السابقة (1) إلى أنّ لكلّ تكليف إضافة ونسبة إلى المكلف وهو الأمر؛ وإضافة إلى المكلف به وهو الحيثية التي تعلّق البعث إليها في الأمر، والزجر عنها في النهي؛ وإضافة إلى المكلف وهو المأمور. فبدون تلك الإضافات لا يعقل تحقّق التكليف، فلا يتحقّق التكليف إلا إذا وجد جميع هذه الإضافات، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

ولا يخفي عليك: عدم إمكان تعلّق الأمر والنهي والبعث والزجر من شخص واحد إلى حيثية واحدة متوجّهة إلى مكلف واحد في آن واحد. ففي صورة وحدة التكليف ووحدة زمانه ووحدة المكلف لا يعقل جواز اجتماع الأمر والنهي.

وبعبارة أخرى: امتناع اجتماع تلك الإضافات، أي توجه الأمر والنهي والبعث والزجر من جانب شخص واحد إلى مكلف واحد في متعلّق واحد، وفي آن واحد من البديهيّات. وامتناع اجتماع تلك الإضافات ليس من جهة صيرورته تكليفاً بالمحال

ص: 254

لأجل عدم قدرة المكلف علي إتيان هذه الحيثية وتركها في زمان واحد، بل امتناعه راجع إلي نفس التكليف من جهة استحالة البعث والزجر نحو شيء واحد في مرتبة واحدة من جانب شخص واحد إلي شخص واحد.

نعم، لا- مانع من تعلق البعث والزجر بحيثية واحدة وتوجيههما إلي مكلف واحد إذا كان الباعث غير الزاجر، فأحدهما يزجره عن هذه الحيثية والآخر يبعثه نحوها. كما أنه لا مانع من التكليف في صورة تعدد متعلقه ولو كان الأمر والزاجر واحداً والمأمور أيضاً واحداً. وكذلك لا مانع من أمر المولي أحد عبيده بفعل وزجره عبده الآخر منه. وأما بدون هذه الجهات المفترقة فلا يمكن زجر مكلف واحد عن حيثية واحدة في آن واحد من مكلف واحد مع بعثه إليها كذلك.

ومن هنا يظهر أنّ النزاع في مبحث اجتماع الأمر والنهي لا يكون إلا صغرياً، فبعد تسلّم امتناع الاجتماع علي النحو المذكور عند الكلّ، اختلفوا في أنّ المولي إذا أمر عبده بحيثية وبعثه نحوها ونهاه عن حيثية أخرى وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه أو مطلقاً فجمع العبد في مقام الإتيان بين تلك الحيثيتين، هل يكون ممثلاً من جهة إتيانه بتلك الحيثية المبعوث إليها وعاصياً من جهة الإتيان بالحيثية المزجور عنها أو لا؟ بل يكون هذا من صغريات الكبرى المذكورة التي امتناعها من الضروريات، فيحكم العقل باستحالة ذلك من جهة دخوله تحت هذه الكليّة؟

وبعبارة أخرى: بعد فرض توافق عقول الكلّ علي استحالة توجيه البعث والزجر في مرتبة واحدة من المولي الواحد إلي المكلف الواحد، هل يلزم الخروج عن تحت هذه القاعدة الكلية من تباين الحيثية التي وقعت متعلقة للأمر مع الحيثية المتعلقة للنهي أو لا؟

فالقائل بالامتناع يقول: إذا كانت الحيثية التي تعلق الأمر بها قابلة لأن يجمع المكلف بينها وبين الحيثية المزجور عنها بإتيان فردٍ يكون منطبق تلك الحيثيتين ومجمع العنوانين

واختار بسوء اختياره هذا الفرد، يكون الفرد متعلقاً للبعث من جهة كونه منطبقاً للحيثية المأمور بها ومتعلقاً للزجر من جهة كونه منطبقاً للحيثية المزجور عنها، فيكون تعلق البعث إليه في رتبة تعلق الزجر به، فيدخل تحت الكلّية الضرورية وهي امتناع اجتماع الأمر والنهي في رتبة واحدة واختلاف الحثيتين لا يرفع الاجتماع الممتنع.

وأما القائل بالجواز، فيقول: إن إتيان المكلف بفرد ينطبق عليه كل من الحثيتين والعنوانين لا يكون سبباً لتعلق الأمر والنهي بهذا الفرد، فالبعث والزجر علي حالهما ليس لمتعلق كل منهما مساس بالآخر، فلا يكون الأمر بحيثية والزجر عن حيثية أخرى - تكون النسبة بينهما عموماً من وجه - من صغريات الكلّية الضرورية.

هذا كلّه في تحرير محلّ النزاع، وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ كثيراً من إفادات القوم في هذا المقام تطويلات لا طائل تحتها. ومنشأ ذلك تفسيرهم العبارة المعروفة في كتبهم في عنوان البحث من أنّه «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة أو لا؟» فاختلّفوا في معني الجواز المذكور في هذا العنوان، بأنّه بمعني الإمكان العقلي أو الوقوعي. وفي معني الاجتماع، بأنّه ليس الاجتماع الآمري، وهو توجّه الأمر والنهي من جانب المولي إلي عبده بالنسبة إلي شيء واحد، فإنّ هذا واضح الامتناع. بل المراد به الاجتماع المأموري، وهو فيما إذا كان للحيثية المأمور بها فرد يكون منطبقاً للحيثية التي تكون منهيّاً عنها واختار المأمور ذلك المصداق للحيثيتين.

واختلّفوا أيضاً في أنّ المراد من الأمر والنهي هل يعمّ الأمر والنهي الغيريين، أو لا- يشمل إلّا النفسيين؟ وفي أنّ المراد منهما هو الأمر والنهي التعيينيّان أو يعمّهما والتخيريّين؟ وكذلك في أنّ المراد منهما الأمر والنهي العينيّان أو يعمّهما والكفائيّين؟

وأيضاً اختلّفوا في ما هو مرادهم بالواحد، بأنّ المراد به الواحد الشخصي أو الجنسي والنوعي والصنفي أو ما هو أعمّ منها؟

وكذلك تكلموا في ما هو المراد من الجهة، وفي معني الجهة التقييدية والجهة التعليلية.

والحال أنه ليس لنا تضييع الوقت لأجل تفسير تلك العبارة التي هي سترة للواقع وحجاب يمنع المحصّلين عن الوصول إلي روح المقصود.

مقدّمات البحث

والمحقّق الخراساني (رحمه الله) وإن كان في مقام تلخيص الأصول وإلغاء القشور والزوائد وأخذ ما هو اللبّ في جميع المطالب، ولكن قد وقع في هذا المقام وغيره فيما كان يفرض منه، فما صار كتابه مصوناً من هذه القشور والزوائد. وفي ما نحن فيه أيضاً قدّم قبل الخوض في الكلام أموراً ليس في كلّها كثير فائدة، بل بعضها يكون خالياً عن الفائدة وينبغي إلغاؤه.

الأولي: ممّا ينبغي إسقاطه، من مقدّمات البحث، ونحن نسقطه في هذا المقام هو البحث المذكور في الكفاية عن مرادهم من «الواحد». وتمام مراده في هذه المقدّمة إثبات أنّ المراد بالواحد ليس الواحد الشخصي بل ما هو أعمّ منه ومن الكلّي؛ لأنّه كما يمكن تعلّق الأمر بالواحد الشخصي لأجل عنوان وتعلّق النهي به أيضاً بعنوان آخر، كذلك يمكن تعلّقهما بالواحد الكلّي. ومثّل له بالصلاة في المغصوب، فإنّها كلّها مقول علي كثيرين، فيتعلّق الأمر بها من جهة تعنونها بعنوان الصلّاتية والنهي من جهة تعنونها بعنوان الغصبية. (1)

ولا يخفي ما في هذا الكلام، فإنّ ما هو منشأ الآثار وملاك الاستحالة والامتناع عند القائل به هو اتّحاد العنوانين وجوداً وفي عالم الخارج لا مفهوماً، فلا مانع من تعلّق الأمر والنهي بالكلّي من جهة واحدة أيضاً؛ لأنّه ليس موجوداً ولا يوجد في الخارج، فالاجتماع

ص: 257

فيها ليس حقيقياً فلا يدخل في نزاع النفي والإثبات. بخلاف الواحد الشخصي، فإنّ تعلق الأمر والنهي به - حيث إنه يوجد في الخارج - محال وممتنع، كما لا يخفي. (1)

الثانية: الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها المحقق الخراساني (رحمه الله)، (2) وينبغي تأجيلها إلي تنبيهات البحث لا ذكرها في المقدمة.

الثالثة: البحث عن كون المسألة من المسائل الأصولية، أو المبادئ الأحكامية، أو التصديقية، أو من المسائل الكلامية. (3) وحيث إنّنا قد استقصينا الكلام في ما هو الملاك لأصولية المسألة وموضوع علم الأصول، فلا مجال بعد المراجعة إلي ما ذكرناه للقول بأصولية هذه المسألة بل الصحيح عدّها من المبادئ الأحكامية.

الرابعة: وهي أيضاً غير محتاجة إلي البيان، وقد ذكرها في الكفاية بأنّ المسألة عقلية. (4)

لأنّنا نبحت فيما هو المقصود من أنّه هل يجوز أمر المولي بحيشة لها فرد يكون منطبقاً لحيشة أخرى مزجوراً عنها أو لا يجوز؟ - علي ما فصلناه في بداية البحث - سواء كان الأمر والنهي والإيجاب والتحرير بدلالة العقل أو اللفظ.

ص: 258

1- لا بأس هنا بأن نذكر الفرق بين الواحد الجنسي أو النوعي وبين الواحد بالجنس أو النوع بأنّ الثاني عبارة عن الوحدات التي تشخص في الخارج كالإنسان والفرس المتّحدين في الحيوانية، وزيد وعمرو المتّحدين في الإنسانية، وأمّا الجنسي والنوعي فهما نفس الجنس والنوع كالحيوان والإنسان اللذين لا يتحقّقان في الخارج إلّا بتحقيق أفرادهما. فما هو خارج عن نزاع الاجتماع بين الأمر والنهي هو الواحد الجنسي والنوعي، لأنّهما من المفاهيم وهي متباينة بالذات في موطنها فلا مجال لاجتماعها في عالم المفهوم اجتماعاً حقيقياً كما في عالم الخارج، وهذا بخلاف الواحد بالجنس أو النوع فإنّ موطنهما الخارج كالواحد الشخصي، فيمكن النزاع المذكور فيها. [منه دام ظلّه العالی].

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 234.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 236. وذهب المحقق القمي (قدس سره) إلي أنّها من المسائل الكلامية (قوانين الأصول، ج 1، ص 140). وعدّها المحقق النائيني (قدس سره) من المبادئ التصديقية. (فوائد الأصول، ج 2، ص 400).

4- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 237.

الخامسة: (1) عدم اعتبار وجود المندوحة وعدمها في النزاع (2) وهذا أيضاً واضح؛ لأنّ ما هو المهمّ في المقام لزوم المحال واجتماع الحكمين المتضادّين وعدم لزومه، ولا يتفاوت هذا بوجود المندوحة وعدمها وإن كان القائل بالجواز لا بدّ وأن يقيّده بوجودها حتى لا يلزم محذور التكليف بالمحال.

السادسة: ردّ في الكفاية ابتناء النزاع علي القول بتعلّق الأحكام بالطبائع. (3)

ولا يخفي فساده؛ لأنّه لو قلنا بعدم ابتناؤه علي ذلك ومجيء النزاع ولو كان متعلّقها الأفراد يلزم تعلّق الحكمين بواحد شخصي علي القول بالجواز، ووحدة الإضافات الزجرية والبعثية؛ وذلك لأنّ المفروض وحدة الباعث والزاجر وكذا المكلف في الأمر والنهي وأيضاً المزجور عنه والمأمور به، فيلزم منه وحدة تلك الإضافات.

لا يقال: إذا ارتفع غائلة الامتناع بتعدّد الوجه والعنوان علي القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، يرتفع أيضاً لو قلنا بتعلّقها بالأفراد؛ فكما أنّه يمكن أن يكون وجود واحد مأموراً به من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها عليه ويكون منهيّاً عنه من جهة انطباق الطبيعة المنهي عنها عليه ولا يضرّ ذلك بتعدّد الطبيعتين، كذلك لا مانع من تعدّد الفردين واتّحادهما في الخارج يكون فرداً للمأمور به وبعيّنه فرداً للمنهي عنه، فيجري فيه النزاع أيضاً.

فإنّه يقال: قد مرّ فيما سبق أنّ معني تعلّق الحكم بالفرد تعلّقه به بخصوصياته، ومع ذلك لا يعقل جواز تعلّق الأمر والنهي بالفرد في مرتبة واحدة.

والقول بأنّ هذا ممكن من جهة كون الفرد فرداً ومصداقاً للطبيعة المأمور بها وفرداً للطبيعة المنهي عنها.

ص: 259

-
- 1- لا يخفي أنّ الأمر الخامس في الكفاية أمر مرّت الإشارة إليها قبيل الشروع في مقدّمات البحث.
 - 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 239.
 - 3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 239-240.

مندفع بأنه خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ الحكم بكون الفرد فرداً للطبيعة المأمور بها من جهة اشتماله علي الطبيعة وكذلك في جانب النهي، اعتراف بتعلّق الأمر والنهي بالطبيعة لا بالفرد.

السابعة: ما ذكره (قدس سره) من لزوم أن يكون لكلّ واحد من متعلّقي الإيجاب والتحرّيم مناط حكمه. (1)

وليس له مساس بمحلّ النزاع؛ فإنّ النزاع واقع في إمكان تعلّق الأمر بحيثية وتعلّق النهي بحيثية كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فالقائل بالجواز يقول بالإمكان عقلاً، وقع ذلك في الخارج أم لا، والقائل بالامتناع يقول بعدم الإمكان كذلك عقلاً، وأنّه لا بدّ وأن تكون النسبة بين الحيثيتين التباين.

فالأولي ذكره في ثمرة النزاع بأنّ الثمرة تظهر فيما إذا كان إيجاب وتحرّيم كذلك، وكان في كلّ من متعلّقيهما مناط حكمه مطلقاً حتي في مورد التصادق، ففي هاهنا يقول القائل بالجواز بكون المورد محكوماً بحكمين، والقائل بالامتناع يقول بكونه محكوماً بأقوي المناطين، أو بحكم آخر غيرهما إذا لم يكن أحدهما أقوي.

فالأولي ذكر الأمر الثامن وكذلك الأمر التاسع والعاشر بعد البحث عن أصل المسألة وتحقيق الحقّ فيها.

إذا عرفت ذلك كلّه، فندخل في أصل البحث بعون الله تعالى.

دليل امتناع الاجتماع ونقده

إعلم: أنّه ادّعي شهرة القول بالامتناع بين القدماء، ولكنّ الحقّ عدمها. بل يمكن

ص: 260

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 241.

دعوي عدم توجّه جلّ المتقدّمين لولا الكلّ بهذه المسألة،(1) وإنّما ذهب إلي القول بالامتناع جماعة من المتأخّرين، واختار الجواز جماعة من محقّقهم.

وعمدة ما استند إليه القائل بالامتناع: لزوم اجتماع الضدّين، وبيانه: أنّه لو قلنا بجواز توجّه الأمر والنهي بحيثيتين يكون بينهما عموم من وجه يلزم اجتماع الضدّين في محلّ واحد وهما الوجوب والحرمة.

وأجيب: بأنّه لا يلزم من ذلك اجتماع الضدّين في محلّ واحد؛ لأنّ الوجوب متعلّق بذلك الفرد لكن لم يتعلّق في الحقيقة إلا بالحيثية التي بها يصدق عليه أنّه صلاة مثلاً، والحرمة تعرض لذلك الفرد ولكن عرضت علي الحيثية التي بها يصدق عليه أنّه غصب، فكلاً ما يكون متبعضاً في نظر الحس أو العقل فلا مانع من كون كلّ واحد من أبعاضه معروضاً لعرض يكون هذا العرض ضدّاً لما يعرض بعضه الآخر.

واستشكل عليه: بأنّ هذا يتمّ علي القول بأصالة الماهية، وأمّا علي القول بأصالة الوجود فلا يتمّ هذا الجواب، لأنّ الوجود بسيط بحسب الذهن والخارج.

دليل الامتناع في الكفاية ونقده

قام صاحب الكفاية في مقام تحكيم الدليل المذكور لإثبات الامتناع وتشبيد مبانيه، فأفاد لذلك مقدّمات:(2)

أولها: بدهاة تضادّ الأحكام الخمسة(3) في مقام الفعلية والبعث والزجر، فلا يمكن تعلّق الوجوب والحرمة بموضوع واحد في زمان واحد.

ص: 261

1- وسيأتي تفصيل ذلك في الصفحة 268 - 269 متناً وهامشاً.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 249 - 251.

3- القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 142؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 338؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 132.

ثانيتها: أنّ متعلّق الأحكام لا يكون إلاّ حقائق الأشياء، فمتعلّق أمر الصلاة مثلاً لا يكون إلاّ حقيقة الصلاة وهي الصلاة التي توجد في الخارج ويأتي المكلف بها وهو فاعلها وجاعلها، لا ما هو اسم الصلاة، ولا عنوانها المنتزَع من المتعلّق بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً لما كان في الخارج بحدّ ذاته شيء.

ثالثتها: أنّ تعدّد الوجه والعنوان لا يوجب تعدّد المعنوّن؛ فإنّ المفاهيم الكثيرة والعناوين المتعدّدة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفرد الذي لا كثرة فيه، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الأمر يتعلّق بجهة صلاتية الفعل والنهي بجهة غصبيته؛ لأنّ الجهات الكثيرة لا تصير سبباً لانقلاب الفعل عمّا هو عليه من الوحدة.

(ولا يخفي أنّ الأولي ذكر هذه المقدّمة في ضمن المقدّمة الثانية دفعاً للدخل وجواباً عمّا يقال: من أنّ تعدّد الوجه والعنوان موجب لتعدّد المعنوّن والمتعلّق الحقيقي للأحكام).

رابعتها: أنّ الوجود إذا كان واحداً تكون الماهية مثله واحدة، فمع وحدة الوجود لا يمكن تعدّد الماهية، فلا تكون للمفاهيم الصادقة على وجود واحد ماهيات وحقائق متعدّدة.

وبالجملة: فما هو الواحد وجوداً واحداً ماهيةً وحقيقةً، فالمجمع وإن كان يصدق عليه متعلّق الأمر والنهي إلاّ أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيةً وحقيقةً. ولا يتفاوت في ذلك القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية كما زعمه صاحب الفصول (قدس سره)، (1) فإنّه زعم صحّة القول بالامتناع لوقلنا بأصالة الوجود؛ لأنّ المجمع يكون على هذا واحداً ولا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فيه، وأمّا على القول بأصالة الماهية، فلا؛ لأنّه لا مانع من أن تكون لوجود واحد ماهيات متعدّدة، هذا ما أفاده في الكفاية.

وإذا عرفت ما مهّده من المقدّمات في تحكيم مباني الاستدلال، عرفت مراده أيضاً

ص: 262

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 126. وقال فيه أيضاً بابتداء صحّة الدليل على عدم التمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج.

في مقام الاستدلال من أن المجمع إذا كان واحداً وجوداً وذاتاً يكون تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان بعنوانين.

وبالجملة: حيث نتأمل في أدلة القائلين بالجواز نرى أن كلهم يطلبون طريق الخلاص من اجتماع الضدين الواقع في المقام بسبب تعدد مركب الحكمين (الوجوب والحرمة)؛ فإنهم يستدلون: (1)

تارة: بأن ماهو المتعلق للأحكام ليس إلا الطبائع، فلا يكون الفرد مجمعاً وموضوعاً للوجوب والحرمة ومركباً للأمر والنهي حتي يقع اجتماع الضدين.

وتارة أخرى: بأن متعلق الأحكام وإن كان حقيقةً هو الفعل الصادر عن المكلف ولكن العقل يري بالدقة أن مركب الأمر حيثيةً ومركب النهي حيثيةً أخرى من الفعل مع وحدته، كالماء الموجود في الحوض فإنه لا مانع من أن يكون جانباً منه ملوئاً بلون غير ما تلون به طرفه الآخر.

وثالثة: بأنه لا مانع من أن تكون لموجود واحد ماهيتان تكون إحداهما متعلقاً للأمر والأخرى للنهي بناءً علي صحة القول بأصالة الماهية، فعلي هذا القول لا مانع من الجواز.

فأراد المحقق الخراساني (رحمه الله) بما مهّد من المقدمات ردّ هذه الاستدلالات، فالمقدمة الثانية لردّ الدليل الأول؛ وأفاد الثالثة لردّ الدليل الثاني؛ والرابعة لردّ الدليل الثالث.

والتحقيق في مقام الجواب عمّا أفاده المحقق الخراساني (رحمه الله): إنكار تضادّ الأحكام الخمسة مطلقاً.

وتوضيح ذلك: أن الأمر كما مرّ مراراً هو البعث، والنهي عبارة عن الزجر، وهما

ص: 263

1- راجع: درر الفوائد للمحقق الحائري، ص 180؛ وقاية الأذهان (الأصفهاني، ص 345).

عرضان قائمان بنفس المولي قياماً صدورياً فمعروضهما نفس المولي ولكلّ منهما إضافة وتعلّق إلي العبد وإضافة إلي الفعل من دون لزوم أن يكون العبد والفعل موجودين في الخارج، نظير تعلّق الإرادة بالمراد والعلم بالمعلوم والحال أنّ ذاتهما غير موجودين في الخارج، وإنّما هذه الإضافة تكون منشأً لانتزاع مفهوم المأمور وحمله علي العبد، وإضافة الأمر إلي الفعل يكون منشأً لانتزاع مفهوم الواجب والمأمور به وحمله علي الفعل، فيقال: إنّه واجب ومأمور به أو حرام ومنهّي عنه، ولكن ليس معني ذلك أنّ الوجوب أو الحرمة عرض معروضه فعل المكلف حتي لا يمكن اجتماعهما في معروض واحد؛ لأنّ لازم ذلك إمكان تحقّق العرض بدون المعروض في صورة العصيان، لأنّ في صورة العصيان ليس فعلاً حتي يعرضه الوجوب ويضاف إليه الأمر حقيقةً والحال أنّ البعث متحقّق بالنسبة إلي العصاة. (1)

لا- يقال: إنّ مناط صدق المحمول علي الموضوع كون الموضوع معروضاً له والمحمول عرضاً له، فلا بدّ من وجود الموضوع حتي يعرضه المحمول.

لأنّه يقال: ليس الأمر كذلك، ولا يكون مناط الصدق في القضايا كون المحمول عرضاً للموضوع، ولا ملازمة بين صدق المحمول عليه وكونه عرضاً له، فملاك صدق المحمول علي الموضوع في قضية: «هذا الفعل واجب» أو «هذا العبد مأمور» ليس إلّا وجود منشأ الانتزاع وهو الأمر، فوجود الأمر وعروضه بنفس المولي يكون هو المناط لانتزاع مفهوم الواجب وملاك صدقه علي الفعل.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ إمكان انتزاع ذلك المفهوم وصدق حمله علي الفعل وامتناعه إنّما يكون دائراً مدار إمكان الأمر وامتناعه، وفي ما نحن فيه لا يأتي العقل

ص: 264

1- وهكذا في جانب النهي؛ لأنّ في صورة الإطاعة والامتنال ليس فعلاً حتي تعرضه الحرمة ويضاف إليه النهي حقيقةً والحال أنّ الزجر متحقّق بالنسبة إلي المطيع والممتثل بالضرورة. [منه دام ظلّه العالی].

ولا يري امتناعاً لأمر المولي عبده بحيثية يمكن أن يجمع العبد بينها وبين الحيثية المزجور عنها بسوء اختياره. ولا يلزم منه اجتماع العرضين في موضوع واحد.

إن قلت: إن إطلاق الأمر والنهي يقتضي تعلّقهما بالفرد الذي يكون مجمعاً للعنوانين، ولازم ذلك عروض العرضين المتضادين علي نفس المولي بسبب قيام الأمر والنهي بنفسه قياماً صدورياً.

قلت: ليس معني إطلاق الأمر انحلاله إلي الأفراد، بل المراد من إطلاقه كون متعلّقه حيثية طبيعة المأمور به من دون قيد زائد فيها، ومعناه سقوط الأمر بإتيان كلّ فردٍ من الأفراد. وكذلك الإطلاق في جانب النهي.

لا- يقال: إن لازم بعث المولي بحيثية يمكن أن يجمع المكلف بينها وبين الحيثية المنهي عنها اجتماع الضدين أي الوجوب والحرمة في محل واحد وهو مجمع الحيثيتين.

لأنّه يقال: لا يكون الوجوب والحرمة عرضاً حتي يقال بعدم إمكان عروضهما معاً علي فعل المكلف، وإلا فيجب أن لا يتعلّق الوجوب بالفعل إلا بعد وجوده حتي لا يلزم وجود العرض بدون المعروض. فالوجوب والحرمة و مفهوم الواجب والحرام مفاهيم تنتزع من بعث المولي وزجره وإضافتهما إلي الفعل. وليس مناط صدق حمل الواجب أو الحرام علي الفعل عروض هذه الإضافة؛ لأنّه لم يوجد بعد، بل ملاك صدقه كما ذكر ليس إلا العرض القائم بنفس المولي قياماً صدورياً.

فلا يصحّ أن يقال: إن بعث المولي وزجره علي هذا يصير سبباً لاجتماع الضدين؛ لأنّه يقال: إن المولي لم يبعث إلا بالحيثية الصلّاتية بحيث يكون وجود طبيعة الصلاة تمام متعلّق أمره، فلو كانت الصلاة ملازمةً لتحليل الغذاء أو تلبين الأعضاء مثلاً، لا يقال: إنّه بعث إلي تحليل الغذاء؛ لأنّ تمام متعلّق بعثه ليس إلا وجود طبيعة الصلاة تكون ملازمة لشيء أم لم تكن. وهكذا الكلام في جانب الغصب والتصرّف في مال الغني

ومرجع جميع ما ذكرناه ليس إلا عدم كون الوجوب أو الحرمة عرضاً لفعل المكلف. وحيث إن غير واحد من القائلين بالجواز اعترفوا بكونهما عرضاً له صرفوا تمام همهم في مقام الجواب لإثبات تعدد معروضهما ولم يأتوا بما يكفي في مقام الجواب، فتدبر.

تمثيل: كما يمكن أن يكون شيء واحد متعلقاً للعلم والجهل في آن واحد مثلاً: علمت بمجيء عادل في الغد مع جهلك بمجيء العالم فيه، فاتفق مجيء زيد العالم العادل، يكون ذلك المجيء معلوماً ومجهولاً أي منطبقاً لكلا العنوانين ومصداقاً لهما، ولا يقول أحد بوقوع اجتماع الضدين في هذا المثال، كذلك لا مانع من كون وجود واحد منطبقاً ومصداقاً لعنوان المأمور به والمنهي عنه من غير أن يتحقق اجتماع الضدين.

إن قلت: إن العلم والجهل قد تعلقا في المثال بالماهية، وهذا بخلاف المقام لأن البعث والزجر يتعلقان بالوجود.

قلت: إن العلم والجهل أيضاً متعلقان بالوجود، لأن العلم متعلق بوجود مجيء عادل والجهل بوجود مجيء العالم.

هذا تمام الكلام في إبطال ما توهم أن يكون دليلاً علي الامتناع.

دليل جواز الاجتماع

وأما القول بالجواز، فالقائل به غني عن الاستدلال بعدما حققناه في المقام؛ لأنه إذا لم يثبت الامتناع يتجه القول بالجواز، إذ لا يتصور ثالث لهما.

ولا يعتني بما قد يقال: من أن عدم إثبات الامتناع ليس دليلاً علي الجواز، فإن من الممكن أن يكون الأمر بهذه الحيثية التي يمكن أن يجمع العبد بينها وبين الحيثية المزجور عنها من الممتنعات ولكن لم نعر علي وجه الامتناع.

لأننا نحكم بالجواز أو الامتناع بحسب ما تدرك عقولنا. ولو سلمنا ذلك فلا مانع من شمول إطلاق الأمر والنهي للفرد الذي يكون مجمعاً للحيثيتين.

ومع ذلك كله، فيمكن أن يستدلّ للقول بالجواز بأننا نرى أنّ المولى إذا أمر عبده بفعل كخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص (1) وجعل لذلك الفعل ثواباً ولعدم انتهائه عن هذا النهي عقاباً فخاط العبد في هذا المكان، فلو طالبه بالثواب الموعود علي الخياطة لا يصحّ للمولى أن يقول: إنك غير مستحقّ للثواب لوقوع الخياطة في هذا المكان. والعرف يعتبر هذا المولى مجازفاً في أقواله، كما أنّ العقل أيضاً يراه مجازفاً؛ لأنّ العبد قد أتى بتمام متعلّق الأمر وإن أتى بتمام متعلّق نهيه أيضاً.

ثمرة النزاع

بقي في المقام شيء وهو أنّ ثمرة النزاع إنّما تظهر فيما إذا كان قصد التقرب شرطاً لصحة المأمور به وأتى المكلف به ولكن في ضمن فرد يكون مجمعاً للحيثيتين، فلو قلنا بأنّ الفعل الذي يكون مصداقاً للحيثية المزجور عنها غير قابل لأن يتقرب به ولا يصلح لأن يتعبّد به، لا يعدّ الإتيان بهذا الفرد المنطبق للعنوانين والمجمع للحيثيتين إطاعة وامثالاً؛ لأنّه لم يأت بما هو المأمور به فلا يكون ممثلاً سواء قلنا بالجواز أو الامتناع؛ لأنّ المفروض اعتبار قصد القرية ودخله في انطباق عنوان المأمور به علي الفعل، وذلك كالصلاة والصوم. فلو فرض عدم صلاحية الفعل لأن يتقرب به لا يكون ذلك الفعل فرداً للمأمور به ومنطبقاً لعنوانه أصلاً.

وأظنّ أنّ المشهور من المتقدمين حيث حكموا ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء بماء مغصوب حكموا به لهذه الجهة، ولم يتفطن القائل بالامتناع بمنشأ فتواهم

ص: 267

1- انظر الاستدلال بهذا المثال في شرح العضدي علي مختصر المنتهي لابن الحاجب، ص 92-93، مسألة استحالة كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة؛ المحصول (الفخر الرازي، ج 2، ص 286)؛ قوانين الأصول (القمي، ج 1، ص 148).

فتوهم أنّ ذلك لجهة أنّهم يعدّون محل النزاع من صغريات الكليّة المذكورة، فادّعي - بناءً علي هذا التوهم الفاسد - الشهرة علي الامتناع.
(1)

وأما لو قلنا: إنّ الفعل الذي يكون منطبقاً ومصداقاً للحيثية المزجور عنها لا يخرج بذلك عن كونه صالحاً لأن يقصد التقرب به ولا فرق بينه وبين غيره في كونه صالحاً لأن يتقرب به، يصير من صغريات مسألتنا هذه، وتظهر الثمرة بناءً علي هذا الفرض. هذا ملخص الكلام في المقام. وعلي الله التوكّل وبه الاعتصام.

تنبيهات

ينبغي التنبيه علي أمور:

التنبيه الأوّل: جريان النزاع في العموم من وجه والمطلق

لا- فرق فيما ذهبنا إليه من جواز الأمر بحيثية يمكن اجتماعها مع الحيثية المزجور عنها أن تكون النسبة بين الحيثيتين العموم من وجه أو المطلق، فلا مانع من توجيه الأمر إلي عامّ وتوجيه النهي إلي حيثية تكون بالنسبة إليه خاصاً. ولا يلزم من جمع العبد بين

ص: 268

1- كما في معالم الدين (العالمي، ص 93)؛ قوانين الأصول (القمي، ص 140)؛ الفصول الغرويّة (الأصفهاني، ص 125)؛ مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص 129). وفي تقرير آخر لهذا البحث الحجّة في الفقه (ص 248) قال (قدس سره): «قد تعمّقنا وتصفّحنا في كلمات القدماء من الأصحاب ولم نجد في موضع كلماتهم التعرّض لما نحن بصدد من الامتناع أو الجواز علي الوجه الذي قلناه في العنوان والمسألة مستحدثة بين المتأخرين عن زمان العلامة (قدس سره)، بل العنوان في كلامهم هو الذي تعرّضه في غير واحد من كتبهم كأصول الغنية وكتب الشيخ والسيد في الناصريات وهو مسألة صحّة العبادات فيما إذا اتّحدت واجتمعت مع المحرّمات وفسادها نظير الصلاة في الدار المغصوبة. ومن المعلوم أنّ الشهرة علي فسادهما أجنبي عن المقام... إلخ». راجع: نهاية الوصول للعلامة الحلي (ص 157)؛ لمحات الأصول (البروجردي، ص 219، 227) وانظر شهرة الفتوي بطلان الصلاة في الدار المغصوبة في العدة في أصول الفقه (الطوسي، ص 260).

الحيثيتين بسوء اختياره توجّه أمر المولي ونهيه إلي وجود مرّكب واحد؛ لأنّ ذلك صحيح لو قلنا بانحلال الأمر إلي الأوامر المتعدّدة بحيث يكون كلّ حيثية خاصّة موجودة مع حيثية أخرى بهذا القيد مأموراً بها، ولكن لا نقول بهذا، بل نقول: إنّ ما هو تمام متعلّق أمر المولي لا يكون إلّا تلك الحيثية وأمره متعلّق بإيجاد تلك الحيثية الحسنة التي لا تكون فيها جهة قبح أصلاً، فلو جمع العبد بين هذه الحيثية والحيثية المقبحة التي لا تكون فيها جهة حسن أصلاً لا يصير هذا سبباً لامتناع توجه الأمر بهذه الحيثية والنهي بالحيثية الأخرى ولو كان الفعل المتحيّث بالحيثيتين ذا مصلحة ومفسدة.

نعم، لو كانت مصلحة الحيثية المحسّنة أقوى من مفسدة الحيثية المقبحة لكان الفعل حسناً باعتبار ذلك، كما أنّه بالعكس لو كان الأمر بالعكس.

ولكن في صورة أقوائية المصلحة لو فرض وجود المندوحة لا يكون صدوره عن المكلف حسناً ولذا لا يمكن التعلّب به ولا يصلح لأن يتقرّب به، أمكن أخذ قصد التقرّب في متعلّق الأمر كما ذكرناه أو لا يمكن، كما اختاره في الكفاية.

ولا يخفي: أنّه علي القول بالامتناع لا مجال للقول بتقييد جانب النهي وترجيح جانب الأمر في صورة أقوائية المصلحة مع وجود المندوحة؛ لأنّ معني هذا ليس إلّا حرمة الغضب أو التصرف في مال الغير إلّا في حال الصلاة ولم يقل به أحد، ففي جميع الموارد علي الامتناع لا بدّ من تقييد جانب الأمر إلّا في صورة عدم المندوحة وأقوائية مصلحة الأمر، هذا.

والحاصل: أنّ اجتماع الأمر والنهي الّذي يكون تكليفاً محالاً إنّما يكون من جهة امتناع حصول الحالة الزجرية والبعثية في نفس المولي بالنسبة إلي شيء واحد في زمان واحد كما مرّ ذكره، ولا يكون هذا إلّا إذا كانت الحيثيتان متساويتين في الصدق أو متلازمتين في الوجود كالاستدبار والاستقبال، أو تكون الحيثية المزجور عنها أعمّ من

الحيثية المأمور بها في الصدق أو في الوجود، وأمّا إذا لم تكن النسبة بينهما كذلك فلا إشكال ولا امتناع حتى إذا كانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً مثل الأمر بحيثية والنهي عنها إذا كانت مخصّصة بخصوصية خاصّة بحيث لا تكون تلك الخصوصية بنفسها تمام متعلّق النهي ولا الحيثية مخصّصة بها، بل كان لكلّ منهما دخل في حصول الغرض.

التنبيه الثاني: جريان النزاع في الأمر الندبي والنهي التنزيهي

لا يخفي عليك: أنّ ما ذكرناه من امتناع اجتماع الأمر الوجوبي والنهي التحريمي إذا كان متعلّقاهما متساويين في الصدق أو في الوجود، أو كانت الحيثية المأمور بها أخصّ من الحيثية المزجور عنها، وجواز الاجتماع في سائر الموارد؛ يكون جارياً أيضاً فيما إذا لم يكن الأمر وجوبياً بل يكون نديباً والنهي تحريمياً، أو كان الأمر نديباً والنهي تنزيهياً،⁽¹⁾ ولكن الفرق أنّ في الصورة الأخيرة لو كان متعلّق الأمر عبادياً لا مانع من صحّة وقوعه عبادة لو أتى به في ضمن الفرد المتحيّث بالحيثية المتعلّقة للنهي التنزيهي؛ فإنّ صدوره عن الفاعل لا يكون قبيحاً فلا- مانع من التقرب به كما إذا كانت الحيثيتان المتعلّقتان للأمر الندبي والنهي التنزيهي متساويتين وكان ملاك النهي أقوى، فالحيثية المأمور بها وإن لم يتعلّق بها الأمر لكن لا مانع من وقوعها صحيحة وعبادة لو قلنا بكفاية قصد الملاك.

التنبيه الثالث: في وقوع الاجتماع في بعض العبادات

مما استدلّ به القائل بالجواز وقوع الاجتماع في موارد كثيرة مثل العبادات المكروهة كصوم يوم عاشوراء، والصلاة في الحمام، وفي مواضع التهمة، والصيام في السفر،

ص: 270

1- كما في الوافية في أصول الفقه (الفاضل التونسي، ص 94، 96)؛ الفصول الغروية (الأصفهاني، ص 129)؛ خلافاً لما في مطارح الأنظار (الكلانترى الأصفهاني، ص 127).

وبعد وقوع الاجتماع لا مجال للنزاع في إمكانه وامتناعه؛ لأنّ الوقوع أخصّ من الإمكان فلو لم يجز الاجتماع لما وقع في الموارد المذكورة. (1)

لا- يقال: إنّ ملاك الامتناع موجود إذا كان النهي تحريمياً والأمر وجوبياً، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا مانع من الاجتماع لعدم تحقّق ملاك الامتناع.

لأنّه يقال: لا- فرق فيما هو ملاك الاستحالة والامتناع وملاك الجواز والاجتماع بين اجتماع النهي التحريمي مع الأمر الوجوبي، والنهي التنزيهي مع الأمر الوجوبي أو الندبي، كما مرّ بيانه في التنبيه الثاني.

ويمكن دفع أصل الإشكال علي سبيل الإجمال في جميع الموارد.

أولاً: بما أفاده في الكفاية بناءً علي ما اختاره من الامتناع وهو: أنّ بعد قيام البرهان علي استحالة الاجتماع لا مجال للأخذ بما يكون ظاهره الاجتماع، فلا بدّ لنا من التأويل والتوجيه. (2)

وثانياً: نقول بأنّ في جميع الموارد التي توهم الاجتماع في الشرعيات لا يدلّ الدليل علي أزيد من صحّة العبادة، فليس لنا أن نقول بأنّ ما هو المتعلّق للنهي في هذه الموارد متعلّق للأمر أيضاً بعد عدم وجدان الدليل علي كونه مأموراً به.

وأما صحّة الفعل ووقوعه عبادة فيمكن أن يكون لأجل الملاك والمحبووية الذاتية. هذا ما يمكن أن يقال في الجواب علي نحو الإجمال.

وأما الجواب علي سبيل التفصيل، فنقول: إنّ بعض الموارد التي ذكرها بعض من القائلين بالجواز في هذا الدليل داخل في حريم النزاع، كما إذا تعلّق الأمر بحيثية والنهي

ص: 271

1- القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 142؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 338؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 131.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 254.

التزيهي بحيثية أخري وكانت النسبة بينهما عموماً من وجه كالصلاة في مواضع التهمة، (1) فإن الأمر قد تعلق بحيثية الصلاة والنهي بحيثية الكون في موضع التهمة، جمع المكلف بين الحيثيتين أم لا؛ ومثل ما إذا أمر بحيثية علي نحو الإطلاق ونهي تنزيهاً عن هذه الحيثية إذا كانت مخصصة بخصوصية بحيث يصير متعلق النهي خاصاً بالنسبة إلي الأمر كالصلاة في الحمام. (2) فإذا كان من هذا القبيل ينتبي الأمر علي أصل المسألة ويكون داخلاً في محلّ النزاع، والقائل بالجواز في فسحة من جهة ذلك، وعلي القائل بالامتناع جواب الإشكال.

وأما إذا تعلق النهي بما ليس له بدل - كصوم يوم عاشوراء (3) - فاللازم علي كل من القائل بالجواز والامتناع التخلّص عن الإشكال؛ لأنه وارد علي كل حال.

و ملخص ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) هو: الالتزام بوجود مصلحة في الفعل من غير أن تشوبها مفسدة، ووجود مصلحة في الترك من جهة انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو من جهة ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة من دون الانطباق، فهما يكونان من قبيل المستحيين المتزامين اللذين أمر المولي بأحدهما من جهة أرجحيته، فلو أتى المكلف بالآخر لا مانع من صحته لوجود المصلحة فيه. (4)

ص: 272

-
- 1- انظر رواياتها في التهذيب (الطوسي، ج 2، ص 219، ب 11 ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان...، ح 863/71)؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب مكان المصلي، ج 5، ص 176-177، ب 34.
 - 2- انظر روايتها في الكافي (الكليني، ج 3، ص 390، باب الصلاة في الكعبة و...، ح 12).
 - 3- انظر الروايات في صوم عاشوراء في الكافي (الكليني، ج 4، ص 146 - 147، باب صوم عرفة وعاشوراء، ح 3-7)؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب الصوم المندوب، ج 10، ص 459-463، ب 21. وانظر آراء الفقهاء في حكمه: النجفي، جواهر الكلام، ج 17، ص 105؛ الكركي، جامع المقاصد، ج 3، ص 86؛ البحراني، الحدائق الناضرة، ج 13، ص 369-376؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج 5، ص 188-189.
 - 4- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 256.

وفيه أولاً: مبنائية جوابه وتوقفه علي ما اختاره في معني النهي من أنه طلب ترك الوجود، وقد عرفت فساده وأن الظاهر منه هو الزجر عن الفعل.

وثانياً: سلّمنا مبناه لكن الظاهر تعلق النهي بنفس الترك، لا العنوان المنطبق علي الترك أو الملازم له.

وثالثاً: العنوان المنطبق علي الترك يكون عديمياً لا محالة، لأنّ الترك عديمي فلا داعي لتبديل متعلق النهي من الترك إلي العنوان المنطبق عليه، لأنّه يمكن تصوير المصلحة في الترك أيضاً.

ورابعاً: ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة بغير الانطباق ليست تحت يد المكلف حتي يتعلّق النهي بها.

التنبيه الرابع: لا يخفي أنّ المحقق الخراساني (قدس سره) قد اختصّ التنبيه الأول من تنبيهات الباب بذكر مسألة: من توسّط داراً مغصوبة وانحصر التخلّص عن الغصب بالخروج عنها، فهل يكون هذا الخروج كالدخول حراماً أو لا؟

وقد أفاد في أوّل هذا التنبيه ما ليس راجعاً إلي أصل المطلب وهو: أنّ الاضطرار إلي ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً فيه كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام إلاّ أنّه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإنّ الخطاب بالزجر عنه حينئذٍ وإن كان ساقطاً إلاّ أنّه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلّق به الإيجاب، وهذا ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب.

وفيه: أنّ الاضطرار إلي فعل الحرام الّذي فيه ملاك الوجوب ولكن كان ملاك الحرمة فيه أقوى لا يوجب تعلق الوجوب به؛ لأنّ الاضطرار يرفع النهي والحرمة المتعلّقة إلي الفعل لا المفسدة الكامنة فيه، فلا يعقل تعلق الوجوب بفعل فيه مفسدة

أقوي من مصلحته وإن لم يتعلّق به النهي من جهة. نعم، لو فرض حصول المصلحة في ظرف الاضطرار وكانت أقوى من مفسدة الترك لا مانع من وجوب الفعل.

فالاضطرار إلي شرب الخمر مثلاً لا يصير موجباً لوجوبه وإن كان فيه منافع للناس. نعم، ربما يجب ذلك لوجود مصلحة أقوى من المفسدة في ظرف الاضطرار كما إذا اضطرّ بشربه لانحصار طريق حفظ النفس به.

وبعبارة أخرى: قد ذكر المحقق الخراساني (قدس سره) في مقدّمة التنبيه الأول الذي اختص لبيان حكم هذه المسألة أموراً ثلاثة:

أحدها: ارتفاع الحرمة والعقوبة فيما إذا اضطرّ المكلف إلي ارتكاب الحرام.

ولا يخفي: أنّ الاضطرار الذي ذكره، تارة: يكون عقلياً كما إذا اضطرّ إلي ارتكاب حرام علي نحو لا يكون له اختيار في تركه، كما إذا حبس في مكان مغصوب، فالعقل حاكم بارتفاع حرمة الكون في هذا المكان والعقوبة عليه.

وأخرى: يكون عرفياً كما إذا اضطرّ إلي شرب الخمر من جهة انحصار علاج مرضه به، فهذا الاضطرار لا يكون عقلياً؛ لأنّه مختار في شرب الخمر. وفي هذا القسم أيضاً ترتفع الحرمة والعقوبة لكن بحديث الرفع.

وثالثة: يكون شرعياً كما إذا اضطرّ إلي أداء الصلاة في المكان الغصبي، فإنّ اضطراره بالتصرّف في مال الغير يكون لأجل حكم الشارع بوجوب أداء الصلاة.

وثانيها: أنّ الاضطرار إلي الحرام مضافاً إلي أنّه يصير موجباً لارتفاع الحرمة والعقوبة عليه يكون موجباً لتأثير ملاك الوجوب لو كان في الفعل كلّ من الملاكين، ملاك الحرمة وملاك الوجوب، ولكن كان ملاك الحرمة أقوى. فلو فرض عدم تأثير ملاك الحرمة فلا مانع من تأثير ملاك الوجوب.

وفيه: أنّه بالاضطرار يرتفع النهي والحرمة المتعلقة بالفعل لا المفسدة الكامنة فيه،

فما دام المفسدة موجودة فيه لا يصحّ تعلّق الوجوب به؛ لأنّ المانع من عدم تعلّق الوجوب به وصيرورته محبوباً للمولي وجود المفسدة الكامنة فيه لا وجود النهي، فإذا اضطرّ المكلف إلى شرب الخمر لا يجب شربه من جهة أنّ فيه منافع للناس، بل هو باقٍ علي حاله.

نعم، لو حدثت في ظرف الاضطرار مصلحة أقوى في الفعل، كما إذا توقّف حفظ النفس علي شرب الخمر، يصير ذلك الفعل واجباً لا محالة، لكن هذه غير المصلحة الكامنة فيه مع قطع النظر عن الاضطرار.

ولعلّ أن يكون وجه هذا التوهّم قولهم بالوجوب وتأثير ملاك الوجوب إذا اجتمع الأمر والنهي واضطرّ المكلف إلى ارتكاب المجمع بناءً علي الجواز. وهذا غير ما نحن فيه، كما لا يخفي.

وثالثها: أنّ الاضطرار إذا كان بسوء اختيار المكلف لا يرتفع بسببه أثر الحرمة من المبعوضة والعقوبة علي الفعل، كما أنّه لا يؤثّر ملاك الوجوب إن كان فيه.

والذي ينبغي أن يقال في المقام أنّ الاضطرار إلى فعل إمّا أن يكون بغير دخل اختيار المكلف فيه أو باختياره، وفيما إذا كان باختياره تارة: يكون سبب اضطراره فعلاً مباحاً، وأخري فعلاً حراماً، وهذا الأخير إمّا أن لا يكون من جنس الحرام الذي اضطرّ إليه، كما إذا ضرب شخصاً بغير حقّ مع علمه بأنّه موجب لحبسه في الدار المغصوبة، أو يكون من جنسه ولكن لا يكون شخصه كما إذا تصرّف في دار عمرو عدواناً مع علمه بأنّ هذا موجب لحبسه في دار زيد بدون إذنه، أو يكون شخصه أيضاً كما إذا اضطرّ إلى التصرّف في دار زيد عدواناً من جهة تصرّفه السابق - كدخوله في تلك الدار - عدواناً، وفي جميع هذه الموارد تارة: يكون الاضطرار إلى ارتكاب الحرام مع الالتفات بموجبه له أم لا؟ وفي صورة الالتفات إمّا يحصل له العلم

بحصول الاضطرار وكونه مسبباً من هذا الفعل، أو يبقى مردداً. هذه هي الفروض المتصورة لكون الاضطرار بالاختيار.

وأما إذا كان الاضطرار بغير الاختيار، فلا شك في كونه موجباً لارتفاع الحرمة والعقوبة علي الفعل المضطر إليه.

وأما إذا كان سببه فعلاً اختيارياً - حراماً كان أم مباحاً - وعلم المكلف بموجبيته للاضطرار، فالظاهر أنه لا يرتفع بسببه أثر الحرمة من العقوبة علي الفعل وغيرها وإن كان التكليف ساقطاً في حقه فعلاً. وأما في صورة عدم العلم وحصول التردد في سببية الفعل للحرام المضطر، فالظاهر أنه أيضاً كذلك سواء كان سببه فعلاً حراماً أو مباحاً.

إذا عرفت ذلك كله، فاعلم: أنهم قد اختلفوا في أصل المسألة، فيما يكون الاضطرار بسوء الاختيار وينحصر التخلّص به، علي أقوال:

أحدها: القول بوجوب التصرفات المتوقّفة عليها الخروج ليس إلا، من دون ترتّب مفسدة وعقوبة ومؤاخذة عليها، فهذه التصرفات واجبة ومأمور بها رأساً ومن الأول. وهذا مختار الشيخ (قدس سره). (1)

ثانيها: القول بوجوبها وحرمتها معاً. وهو مختار صاحب القوانين. (2)

ثالثها: القول بكونها منهيّاً عنها بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار. (3)

رابعها: القول بوجوبها مع كونها مخالفة ومعصية للنهي السابق. وهو مختار صاحب الفصول (رحمه الله). (4)

ص: 276

1- الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 153. وقوّاه النائيني (قدس سره) في فوائد الأصول (ج 2، ص 447).

2- القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 153، سطر 22، ناسباً إلي أكثر المتأخّرين وظاهر الفقهاء. وذهب إليه أبو هاشم الجبائي (م. 321ق). كما في شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب (ص 94).

3- وهو الحق في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 263).

4- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 138.

ولا يخفي ما في مختار صاحب الفصول (قدس سره) من الفساد؛ لأنه لا يعقل مخالفة النهي السابق الساقط في حال سقوطه؛ لأنّ المخالفة فرع بقاء الأمر.

وأما وجه مختار الشيخ (قدس سره) فهو: أنّ التصرفات المتوقّفة عليها الخروج قبل الدخول لا تكون مقدورة فلا يمكن تعلّق الأمر والنهي بها مطلقاً بل تصير مقدورة بعد الدخول، فالتكليف المتعلّق بها - أمراً كان أو نهياً، مشروطاً كان أم مطلقاً - لا يتعلّق بها إلا بعد الدخول، وحيث إنّه لا يمكن في ذلك الظرف تعلّق النهي بتلك التصرفات لأنّه مضطرّ إليها، فلا بدّ وأن يتعلّق الأمر بها في ذلك الظرف مقدّمة للخروج، ولا يعقل أن يكون التكليف غير ذلك.

وبعبارة أخرى: التصرفات الخروجية لا تكون منهياً عنها أصلاً. والتكليف المتوجّه إليها ليس إلا وجوبياً راجعاً إلى الخروج، ويكون هذا التكليف قبل الدخول مشروطاً وبعده مطلقاً. والسّر في ذلك: أنّ التصرفات المذكورة قبل الدخول لا تكون مقدورة فلا يتعلّق بها تكليف مطلق، وبعد الدخول تصير مقدورة، ولكن حيث لا يعقل توجّه النهي إليها لرجوعه إلى وجوب إبقاء الغصب مثلاً، فيتوجّه إليها الأمر بالخروج لا محالة.

وهذا نظير ارتكاب فعلٍ يؤدّي إلى مرض يكون علاجه منحصراً في شرب الخمر؛ (1) فإنّه لا يصحّ تعلّق النهي بشرب الخمر في هذا الظرف قبل ارتكاب الفعل المذكور، لأنّه تكليف بما هو خارج عن تحت الاختيار، ولكن يتوجّه الأمر بشرب الخمر في هذا الظرف قبل ارتكابه مشروطاً بارتكاب الفعل المزبور، ومطلقاً بعد الارتكاب، هذا.

ولكن مع ذلك كلّه، المسألة غير خالية عن الإشكال، لأنّه لو قيل بمقالة صاحب

ص: 277

1- انظر التنظير بشرب الخمر في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 265).

الفصول (رحمه الله) يلزم اجتماع الضدين. ولو قيل بحرمة التصرفات المتوقّفة عليها الخروج، فهو خلاف الوجدان. كما أنّ الأمر كذلك لو قيل بوجودها من غير الحرمة.

وربما توهم في المقام إمكان الترتّب، أي ترتّب الأمر بالخروج علي عصيان النهي عن الغضب. وهذا وإن كان بحسب الظاهر قريباً، ولكن لم ينقل من أحد من الأعلام. ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ الترتّب في غير هذا المقام إنّما يتصوّر إذا كان لنا أمران: أحدهما متعلّق بالأهمّ والآخر بالمهمّ في ظرف عصيان الأهمّ، ولكن فيما نحن فيه ليس الأمر بالخروج مغايراً مع النهي عن الغضب؛ لأنّه قد مرّ فيما سلف أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العامّ بمعني اتحاد متعلّقيهما في نفس الأمر، فالأمر بالخروج ليس إلّا الأمر بترك الغضب وهو منتزع عن النهي عن الغضب، كما أنّ النهي عن الترك منتزع من الأمر بالفعل.

وبالجملة: فالنهي عن الغضب ينحلّ إلي نواهي متعدّدة، فكلّ أنّ من آتات الغضب منهّي عنه وينتزع منه الأمر بترك الغضب، وهذا بخلاف باب الترتّب فإنّ كلّ واحد من الأمرين يكون غير الآخر.

المختار في المسألة

والذي لا- يبعد أن يكون أقرب الوجوه في المسألة هو: التفصيل بين من كان تائباً ونادماً من عمله وأراد الخروج لأجل التخلّص عمّا هو مبعوض للمولي، وبين من لم يكن تائباً بل كان باقياً علي العصيان وعدم الاعتناء بنهي المولي، فإذا كان نادماً من عمله لا يكون عمله منهياً عنه ولا يعاقب علي التصرفات الخرجية؛ لأنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، بل يصير تصرفه هذا حسناً وممدوحاً شرعاً وعقلاً. وأمّا إذا لم يكن نادماً وتائباً، يكون عمله منهياً عنه بالنهي السابق الساقط، فلا مانع من أن يعاقبه المولي علي التصرفات الخرجية. والله تعالى أعلم بالصواب.

غفر الله لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، وصليّ الله علي محمّد وآله الطاهرين.

هل النهي عن الشيء يقتضي فساده أو لا؟

إعلم: أن الباحثين عن هذه المسألة من المتقدمين قد أدوا حقها وأدركوا الجهة المبحوث عنها فيها، ومع كمال الاختصار بينوها في كتبهم غاية التبيين. بخلاف أكثر المتأخرين؛ فإنهم وإن ذكروا في المقام مطالب كثيرة إلا أن أكثرها أجنبي عما يرجع إليه روح البحث وجهة الاختلاف ومحل الفائدة، بل ربما لم يأت بعضهم بعد هذه التطويلات بما هو راجع إلى أصل المسألة ويبين الحق به فيها، وهذا من قبيل الاختلاف في أن هذا البحث من مباحث علم الأصول أو غيره من العلوم. (1) ومن قبيل الاختلاف في كون المسألة عقلية. (2) ومعني الاقتضاء وغيرها. (3) وربما صارت هذه الاختلافات حجاباً للواقع وسبباً لتباعد المسافة للمتعلم. ونحن بعد إلغاء تمام هذه التطويلات ندخل في البحث مبتدئاً بتعريف الصحة والفساد بعون الله تعالى:

ص: 280

1- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 157؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 283.

2- الكاظمي، فوائد الأصول، ج 2، ص 455؛ العراقي، نهاية الأفكار، ج 2، ص 452.

3- الكاظمي، فوائد الأصول، ج 2، ص 455؛ العراقي، نهاية الأفكار، ج 2، ص 452.

إنّ كلّ موجود إذا وجد، إمّا يوجد علي نحو يترقّب وجوده وينطبق عليه عنوان ذلك الموجود المترقّب وجوده أم لا.

فإن كان تحقّقه في الخارج أو غيره من الوعاء المناسب له علي نحو يكون ذلك الموجود هو الموجود المترقّب وجوده يتّصف ذلك الموجود بصفة الصّحة وتترتّب عليه آثار الوجود المعنون بعنوان الصلاة أو الصوم أو النبات أو الإنسان مثلاً، ويقال: إنّه صحيح من جهة انطباق العنوان المترقّب وجود معنونه علي ذلك الموجود.

وإن لم يكن نحو تحقّقه هكذا: بل كان علي نحو لا يصدق عليه ذلك العنوان ووجد علي خلاف ما يترقّب أن يوجد يتّصف بالفساد. ولكن لا من جهة نفس ذاته، فإنّ ما وجد بحسب نفس ذاته تامّاً تترتّب عليه آثاره المخصوصة، بل من جهة عدم انطباق ذلك العنوان عليه، وتحقّقه علي خلاف ما يترقّب أن يوجد.

وبالجملة: فما وجد لا يتّصف بالفساد من جهة نفس ذاته ولا يكون ناقصاً من حيث ذاته؛ فإنّ القراءة قراءة و السورة سورة والتسبيح تسبيح وكذلك الركوع والسجود كلها بحسب ذاتها تامّة تترتّب عليها آثارها المخصوصة بها ولا نقص ولا فساد فيها بحسب هذا.

ولكن لا يكون هذا ملاك الصّحة كما يوهمه ما في الكفاية؛(2) فإنّه علي ما ذكرناه

ص: 281

-
- 1- راجع: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج1، ص178-179؛ الفخر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص291؛ النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، ج1، ص572 وما بعدها؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص140؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص159؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص287.
- 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص287.

تكون الصّحة أخصّ من التمامية التي هي عبارة عن منشأية الشيء لترتّب آثاره عليه، فربما يكون الشيء تماماً وترتّب عليه آثاره ولا يكون صحيحاً من جهة أنّه وجد علي خلاف ما يترقّب أن يوجد ولا ينطبق عليه عنوان الشيء المترقّب وجوده. ولكن لا يمكن أن يكون الشيء صحيحاً ولا يكون تماماً ولا ترتّب آثاره عليه.

وهكذا الكلام في جانب الفساد؛ فإنّه أيضاً يكون أخصّ من التمامية فربما يكون الشيء تاماً ولا يكون فاسداً من جهة أنّه وجد علي نحو ينطبق عليه عنوان الموجود المترقّب وجوده. وربما يكون الشيء تاماً ترتّب عليه آثاره الخاصّة به ويكون فاسداً لتحقّقه علي خلاف ما يترقّب أن يوجد وعدم انطباق عنوان الموجود المترقّب وجوده عليه، هذا.

ولا بأس بأن يقال بأنّ التقابل الواقع بين الصّحة والفساد قريب من تقابل العدم والملكية. ثم إنّ الموجود الذي يوجد في الخارج أوفي وعاء آخر إمّا أن يكون من الموجودات التي توجد تارة علي نحو يترقّب وجودها، وأخري لا علي هذا النحو بل يوجد علي خلاف ما يترقّب أن يوجد؛ وإمّا أن لا- يكون من هذا القبيل بل يكون بحيث كلّما يتحقّق في وعائه المناسب له يترتّب عليه أثره وينطبق عليه عنوان ما يترقّب وجوده ولا ينفكّ عنه ذلك، وهذا كإتلاف مال الغير والملاقاة مع النجاسة وغيرهما، فما يكون من هذا القسم لا يتصور فيه النزاع ولا يكون محلّاً للاختلاف.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ اتّصاف الأشياء بالصّحة والفساد، تارة: يكون علي نحو يكون معلوماً عند الكلّ. وبعبارة أخري: تارة يكون الشيء بحيث كلّما وجد يعرف كلّ واحد من العقلاء بأنّه وجد علي نحو يترقّب وجوده أم لا. وهذا يكون لمعلومية كلّ ما له دخل في وجود هذا الشيء علي هذا النحو عندهم، ومعلومية ما ليس له هذه الدخالة.

وأخري: لا- يكون الشيء ممّا يعلم حاله ووجوده علي هذا النحو، فلا يعرف الانطباق وترتّب الآثار إلا من كان عالماً به. وهذا كالأدوية والمعاجين المخصوصة، فإنّ ترتّب أثر كذائيّ خاصّ علي معجون الموجود الخاصّ ممّا لا يعلمه إلا من كان عالماً بالطبّ، كما أنّ عدم ترتّب هذا الأثر عليه لا يكون معلوماً إلا عنده. ومن هذا القبيل تكون المعاملات والعبادات والإيقاعات؛ فإنّه لا يعلم ما له دخل في ترتّب الأثر واعتبار الملكية مثلاً في البيع وغيره إلا العالم به وهو الشارع.

فلو تعلّق النهي بما كان من قبيل القسم الأوّل يكون النهي عنه دالاً علي الحرمة والمبغوضية ولا دلالة فيه علي فساد أصلاً. كما لو نهى المولي عبده عن لبس الحرير والذهب أو لباس آخر، فلا يُعقل أن تكون لنهيه هذا دلالة علي فساد لبس الحرير أو فساد ما يترتّب عليه من الأثر وهو الزينة.

وأما إذا تعلّق النهي بما كان من القسم الثاني يكون النهي المتعلّق به دالاً علي الفساد وإرشاداً بعدم تماميته وترتّب الأثر المقصود عليه. وهذا كنهى الطبيب المريض بأن لا يزيد شيئاً علي الدواء الخاصّ المركّب من الأجزاء الخاصّة أو لا ينقص منه شيئاً. ومثل نهى الشارع عن كثير من المعاملات، كنهيه عن بيع الغرر، وبيع المنابذة، والملازمة، وبيع الكلب، أو نهيه عن لبس الحرير في الصلاة.

ولا يخفي عليك: أنّ النهي الدالّ علي الحرمة مستلزم للفساد إذا كان متعلّقه أمراً عبادياً. (1) بل مطلق الحرمة والمبغوضية، سواء كان دليلهما لفظياً أو لثبياً، مستلزماً لفساد المحرم والمبغوض إذا كان المحرم أمراً عبادياً؛ لأنّ لمقرّبية العمل دخلاً في صحّة المأتيّ به إذا كان عبادياً، ولا يمكن أن يكون فعل المبغوض والمبغوض عن المولي مقرباً، قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه.

ص: 283

1- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص162، في الهداية الثانية من القول في اقتضاء النهي للفساد.

تقسيم النهي في العبادات إلى الإرشادي والمولوي

قسّم الشيخ (قدس سره) - كما أفاد بعض مقرّري بحثه - النواهي الواردة في العبادات إلى قسمين:

أحدهما: ما هو منساق لبيان المانع، كالأوامر الواردة في العبادات لبيان الأجزاء والشرائط، ولا إشكال في دلالة هذه النواهي علي الفساد، بل ذلك لا يخلو عن مسامحة، فإنّ الفساد الواقعيّ إنّما أوجب النهي عن العبادة المقارنة للمانع، لا أنّ النهي يقتضي الفساد.

وثانيهما: ما هو منساق لتحريم أصل العبادة من دون إرشاد إلى عدم وقوع الامتثال بها، كقولك: «لا تصلّ في الدار المغصوبة» غير قاصد بذلك رفع الإذن الحاصل من إطلاق الأمر بالصلاة، وهذا ينبغي أن يكون محلاً للنزاع، ثم أفاد بأنّه يقتضي الفساد. (1)

أقسام النهي في المعاملات

وقسّم (قدس سره) النواهي الواردة في المعاملات إلى أقسام:

أحدها: أن يكون النهي متعلّقاً بالمعاملة من حيث إنّها أحد أفعال المكلف فيكون إيجاد السبب والتلفظ بالإيجاب والقبول مثلاً وقت النداء مثل شرب الخمر محرّماً من غير ملاحظة أنّ هذا الفعل المحرّم يوجب نقلاً وانتقالاً. ولا ريب في عدم دلالة هذا النحو من النهي علي الفساد.

ثانيها: أن يكون مفاد النهي مبغوضية إيجاد السبب لا من حيث إنّ فعله فعل من الأفعال بل من حيث إنّ ذلك السبب يوجب وجود المسبّب المبغوض في نفسه، كما في النهي عن بيع المسلم للكافر؛ فإنّ إيجاد السبب حرام بواسطة إيرائه أمراً مبغوضاً وهو سلطنة الكافر علي المسلم بناءً علي الصحّة ووجوب الإيجاب علي إخراجة عن ملكه.

ص: 284

فلو قلنا بأنّ الأسباب الناقلة إنّما هي مؤثّرات عقلية قد اطّلع عليها الشارع وبيّنها لنا من دون تصرّف زائد يمكن القول في هذا القسم بعدم دلالة النهي علي الفساد.

وأما إن قلنا بأنّ هذه أسباب شرعية وضعها الشارع وجعلها مؤثّرة في الآثار المطلوبة فلا بدّ من القول بالفساد؛ فإنّ من البعيد جعل السبب مع كون المسبّب مبعوضاً.

ثالثها: أن يكون مفاد النهي حرمة الآثار المترتبة علي المعاملة المطلوبة منها، مثل ما يدلّ علي حرمة أكل الثمن فيما إذا كان عن الكلب والخنزير. وهذا النهي يدلّ بالالتزام علي عدم حصول الملك بهذه المعاملة وهو عين الفساد؛ لأنّه لا وجه لحرمة التصرف في الثمن والمبيع ونحو ذلك من الآثار المترتبة علي الملك لو حصل الملك.

رابعها: أن يكون النهي ناظراً إلي إطلاق دليل الصحّة فيكون لا محالة مقيداً لإطلاقه ويكون مفاده التصريح بالدلالة علي الفساد، فكأنّه بمنزلة الاستثناء لقوله مثلاً «أوفوا بالعقود» الدالّ علي حصول الملك والنقل والانتقال بالعقد. (1)

خامسها: وهو الذي زاده المحقّق الخراساني (رحمه الله) علي هذه الأقسام، وهو: تعلق الحرمة بالتسبّب بالمعاملة الخاصّة إلي مضمونها، فالنهي متعلّق علي هذا بالتوسّل من هذا السبيل وإيجاد ذلك السبب الخاصّ إلي مسبّبه. وذهب إلي عدم دلالة النهي في هذا القسم أيضاً علي الفساد. (2)

ولا يخفي عليك: أنّه يمكن إنكار النهي المتعلّق بالسبب في الشرعيات كما ذكره في القسم الأوّل؛ فإنّ البيع وقت النداء وما كان من هذا القبيل لا يكون منهياً بما هو فعل مباشر، بل النهي قد تعلق بحقيقة بحقيقة المعاملة وما يعبر عنه بالفارسية بـ «داد و

ص: 285

1- الكلا نثري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 163.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 296.

ستد» لكن لا من جهة مبغوضية أصل المعاملة بل من جهة مزاحمتها مع السعي إلى ذكر الله. وهذا الملاك موجود في كل فعل يزاحم السعي.

وهذا النهي لا يكون إلا غيرياً وليس فيه دلالة علي الفساد ولا علي حرمة المعاملة أصلاً، فإذا ترك الصلاة واشتغل بالمعاملة لا يكتب عليه معصيتان.

وأما ما كان من قبيل القسم الخامس وهو تعلق النهي بالتسبب، فالقول فيه بدلالة النهي علي الفساد قريب؛ لأنّ الشارع حيث أراد عدم التوصل بذلك السبب الخاصّ إلي المسبّب يقتضي هذا إلغاء سببته رأساً، فالنهي المتعلّق بالمسبّب يكون إرشادياً لا محالة.

الاستدلال علي الفساد بفهم العلماء

والآذي ينبغي أن يقال في المقام: إننا نري العلماء في الأبواب المتفرقة من الفقه كثيراً ما يستدلّون بالنهي علي فساد المعاملة، (1) كالنهي عن بيع الغرر وعن بيع المنابذة وعن نكاح منكوحه الأب وغيرها. ومن الواضح أنّه ليس ذلك من أجل دلالة النهي لعة علي الفساد بل ولا شرعاً؛ لأنّه لا يدّعي أحد أنّ الشارع وضعه للدلالة علي الفساد بعدما لم يكن كذلك في اللغة.

فما ينبغي أن يكون وجهاً لهذا أنّه كما أنّ الأسباب الناقلة كالإيجاب والقبول ليست مطلوبات نفسية لأرباب المعاملات، بل وليست مسبباتها أيضاً - من قبيل الملكية والزوجية - مطلوبات نفسية، وإنّما هي أسباب يوجد لها الناس لأجل الآثار التي تترتب علي مسبباتها، كجواز التصرف في الثمن والمثمن بسبب الإيجاب والقبول، وحصول الملكية في البيع، وجواز الوطاء بسبب الإيجاب

ص: 286

1- الشريف المرتضي، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج1، ص184، 187 - 190؛ شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 209 - 210.

والقبول، وحصول الزوجية في النكاح، فلا يكون النهي المتعلق بهذه الأسباب متعلقاً بها وبمسبباتها حقيقة، بل النهي إنّما يتعلّق بالأثر المترتب عليّ المسبّب الذي لأجله يوجد السبب وما هو مطلوب نفسي، فالنهي المتعلّق بالمعاملة ليس مفاده حرمة إيجاد السبب والمسبّب، بل مفاده النهي عن ترتيب الأثر عليّ المعاملة والعمل بمضمونها ليس إلا، هذا.

الاستدلال بالروايات

قد استدللّ لدلالة النهي عليّ فساد المعاملة بروايات، أمتنها متنأ ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر (عَلَيْهِ السَّلَامُ): سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال: «ذاك إليّ سيّده، إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما». قلت: أصلحك الله إنّ الحَكَم بن عتيبة وإبراهيم التّخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا يحلّ إجازة السيّد له. فقال أبو جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إنّه لم يعص الله، إنّما عصي سيّده فإذا أجازته فهو له جائز». (1)

وجه الدلالة: أنّ مقتضي قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لم يعص الله... إلخ» أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى كان فاسداً، فمراده (عَلَيْهِ السَّلَامُ) - عليّ الظاهر - أنّ النكاح حيث لم يكن ممّا حرّمه الله ولم يمضه لا يقع فاسداً، لأنّ هذا النكاح لا يقع معصية لله تعالى. فلو كان معصية لله تعالى وممّا لم يمضه يكون فاسداً؛ لأنّه يستتبع الفساد لا محالة.

وقريبة منها روايته الأخرى عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: سألته عن رجل تزوج عبده

ص: 287

1- الكليني، الكافي، ج 5، ص 478، ح 3، باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 3، ح 541، باب طلاق العبد؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 7، ص 351، ح 1432/63، ب 30، باب العقود عليّ الإمام؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب نكاح العبيد والإماء، ج 21، ص 114، ب 24، ح 1.

امراً بغير إذنه فدخل بها، إلى آخر الرواية. (1) ولعلهما رواية واحدة لبعد تكرّر هذا السؤال من زرارة عن الإمام (عليه السلام).

وأما رواية البقباق عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يتزوج الأمة بغير علم أهلها قال: «هو زني، إن الله يقول: (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ)» (2). (3)

فلا دلالة لها علي ما نحن بصدده، كما لا يخفي.

تذنيب

حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي علي الصحة. (4)

فإن كان مرادهما من ذلك أنّ النهي يدلّ علي الصحة بالمعني الذي حقّقناه، وهو: تحقّق المنهيّ عنه علي نحو يتربّب أن يوجد ويتحقّق، فهو صحيح. (5) وإن كان مرادهما كون المنهيّ عنه مأموراً به وقابلاً لأن يتربّب به، فلا دلالة له علي ذلك. والله العالم.

ص: 288

1- الكليني، الكافي، ج 5، ص 478، ح 2، باب المملوك يتزوج بغير إذن مولاه؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 446-447، باب المملوك يتزوج بغير إذن سيّده؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 7، ص 351، ح 1431/62، ب 30، باب العقود علي الإماء؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب نكاح العبيد والإماء، ج 21، ص 115، ب 24، ح 2.

2- النملة، إتحاف ذوي البصائر، ج 3، ص 1702، قال فيه: «فذهب أبو حنيفة، و محمد بن الحسن، وبعض الحنفية إلي أنّه يدلّ علي الصحة»؛ شرح البدخشي و الأسنوي، ص 2، 70 - 73؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 173؛ الكلاسنري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 66.

3- الطوسي، الاستبصار، ج 3، ص 219؛ الفيض الكاشاني، الوافي، ج 22، ص 603.

4- المقدسي، روضة الناظر، ص 123 - 124؛ شرح البدخشي و الأسنوي، ص 69 - 73.

5- قال في إتحاف ذوي البصائر في بيان مرادهم: «أنّ مجرد صدور صيغة النهي يدلّ علي تصوّر وقوع المنهيّ عنه، فالنهي مثلاً عن صوم يوم النحر يدلّ علي انعقاده، فلو استحال انعقاده في نفسه لما نهى عنه؛ لأنّ المحال لا ينهي عنه، أي: أنّ النهي عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم فلا يجوز أن يقال للزّمن - وهو المريض مرضاً شديداً مزمناً - : «لا تطر»، ولا يجوز أن يقال للأعمى: «لا تبصر»؛ لأنّ مثل ذلك عبث...».

إشارة

وفيه فصول:

الفصل الأول: في معني المنطوق والمفهوم

الفصل الثاني: في المنشأ وما يحصل به المفهوم

الفصل الثالث: في مفهوم الشرط

الفصل الرابع: في المفهوم في الجمل الإنشائية

الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟

الفصل السادس: في تعدد الشرط ووحدة الجزء

الفصل السابع: في تداخل الأسباب والمسببات

الفصل الثامن: في تطابق المفهوم مع المنطوق

ص: 290

إشارة

والحقّ: أنّ المنطوق والمفهوم من صفات المدلول. وانقسامه إليهما من جهة اختلاف خصوصية الدلالة، فباعتبار وجود إحدي الخصوصيتين في دلالة الكلام يسمّى المدلول مفهوماً، أو منطوقاً. ولا يوجب هذا كونهما من صفات نفس الدلالة وإن كان ربما يوجد في كلماتهم تقسيمها إلي المفهومية والمنطوقية.

فدلالة اللفظ تارة: تكون بحيث يسمّى مدلوله بحسب هذا النحو من الدلالة مفهوماً. وأخري: تكون بحيث يسمّى مدلوله منطوقاً.

وربما يظهر من كلمات القدماء عدم وضوح مفادهما عندهم، ولذا وقع الاختلاف بينهم في أنّ دلالة الغاية في (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (1) علي عدم وجوب الصوم بعد الليل، هل تكون بالمفهوم أو بالمنطوق؟

وعلي كلّ حال فلا يخفي عليك: أنّ الشيخ (رحمه الله) بعدما أفاد انحصار المدلول المطبقي في المنطوق وكذلك المدلول التضميني - إلاّ علي قول من زعم أنّ دلالة الجملة الشرطية علي الحكم المفهومي إنّما هي بالتضمّن؛ فإنّه علي هذا ينقسم المدلول التضميني إلي المفهوم والمنطوق - وانقسام المدلول الالتزامي إليهما، ونقل تعريف

ص: 292

الحاجبي وتفسير العضدي له، وغير ذلك؛(1) أفاد في ذيل كلامه بأن التحقيق في المقام: أن يقال: إن لوازم المداليل المفردة خارجة عن المقسم. وأما المداليل الالتزامية للمركبات، فما كان منها لا يقصد دلالة اللفظ عليه وإن كان يستفاد منه، يكون خارجاً عن المفهوم. وما كان يقصد دلالة اللفظ عليه، فإن كان الحكم المستفاد من الكلام المنطوق به مفاده مفاد قولك لا غير، كما في مفهوم المخالفة مثل قولك: زيد قائم غير عمرو. أو كان الحكم ثابتاً للغير علي وجه الترتي كما في مفهوم الموافقة فهو المفهوم بقسميه، وإلا فهو المنطوق.

وبعد ما أفاد في توضيح مراده هذا، قال في آخر كلامه: بأنه غاية ما يمكن أن يقال، إلا أنه بعد إحالة علي المجهول.(2)

وهكذا حال غيره ممن تأخر عنه، فلم يأتوا بما يوضح مفادهما ويظهر به حقيقتهما.

والذي ينبغي أن يقال: إن الدلالات الثلاث كلها منطوقية، وليست إحدي منها مقسماً للمنطوق والمفهوم. وكما أشرنا إليه أن مفادهما ليس مجهولاً عندهم كما زعمه الشيخ(رحمه الله) وغيره، بل الظاهر أنهما عندهم بمكان من الوضوح، وعدم اختلاف بينهم في مفادهما. فما يدل عليه اللفظ في محلّ النطق هو المنطوق. وما يدل عليه لا في محلّ النطق هو المفهوم.(3)

ومرادهم من هذا التعريف: أن الذي يستفاد من كلام المتكلم ويصحّ أن يقال بأنه قال كذا وتكلم بكذا أو أخبر عن كذا أو أمر بكذا ونهي عن كذا، ويصحّ أن يحتجّ بسببه معه بأنك قلت هكذا وأمرت بكذا، ولا يصحّ له أن ينكره، هو المنطوق. وأما ما

ص: 293

1- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 167 (بداية البحث).

2- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 169.

3- القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 167؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 145.

لا يكون كذلك ويمكنه في مقام الاحتجاج إنكار التكلم به وأن يقول ما نطقت به، ولا يقال فيه: إنه قال كذا، هو المفهوم.

فعلي هذا، يكون المفهوم خارجاً من الدلالات الثلاث.

ولا يخفي عليك: أن الدلالات بحسب اصطلاحهم غيرها بحسب مصطلح المنطقيين؛ (1) فإن تقسيمهم راجع إلي الألفاظ المفردة ومرادهم من الدلالة الالتزامية ما يدلّ عليه اللفظ بالالتزام في عالم الذهن والتصور، ويكون لازم وجود المعنى المطابق في عالم الذهن، سواء كان لازماً لوجوده الخارجي أو لم يكن، بل كان مبايناً معه كالعمي والبصر.

وأما الدلالات بحسب اصطلاح الأصوليين فتقسيمهم إياها راجع إلي الألفاظ المركبة. فدلالة الجملة علي مجموع ما تدلّ عليه أجزاءها المفردة موسومة بالمطابقة، فاتّحاد الموضوع وهو زيد مع المحمول وهو القيام بحيث يكون الموضوع معروضاً له وكان القيام قائماً به، هو المعنى المطابق.

ودلالة الجملة علي جزء هذا المعنى وهو كون بعض أجزائه كرجله أو رأسه أو غيرهما معروضاً لوضع خاصّ ومتّحداً معه، عبارة عن التضمّن.

ودلالة الجملة علي لوازم هذا المعنى - لكن لا علي ما كان لازمه بحسب الذهن، أي لازم وجوده الذهني كما استقرّ عليه اصطلاح المنطقيين، بل علي ما كان لازم وجوده الخارجي - تسمّي بالالتزام.

وهذه الدلالات الثلاث كلّها دلالات منطوقية، وليست واحدة منها مفهومية؛ فإنّه يصحّ الاحتجاج مع المتكلم بكلّ واحدة منهنّ، ويصحّ أن يقال بأنك قلت هكذا أو أخبرت عن هذا، بالنسبة إليهنّ علي السواء.

ص: 294

1- انظر: العلامة الحلّي، الجوهر النضيد، ص 8؛ قطب الدين الرازي، شرح المطالع، ص 28؛ قطب الدين الرازي، شرح الشمسية، ج 19، ص 21-22.

وبالجملّة: الغرض من ذلك كلّ: بيان أنّ المفهوم ليس من الدلالات الثلاث حتي يقال بأنّ حجّيته لو ثبت أصله غنيّة عن البيان، وأنّ النزاع واقع في الصغري كما زعمه المتأخرون، (1) ولذا نرى أنّ القدماء يستدلّون لحجّية مفهوم الشرط وغيره من المفاهيم بأنّه لو لم تكن حجّة لكان أداء الكلام بهذا النحو لغواً، فيفهم من هذه عدم كون المفهوم عندهم من الدلالات الثلاث، (2) وأنّ النزاع يكون كبيراً وإلا لما احتاجوا إلي الاستدلال لحجّيته.

والمتأخرون حيث اشتبه عليهم ذلك وتوهّموا أنّه قسم من المدلول بالدلالة الالتزامية صاروا في مقام إثبات أصل المفهوم من طريق ظهور ذكر العلة علي انحصارها. (3)

والحاصل: أنّ تمسك القدماء لحجّية المفهوم بدخالة القيد في ثبوت الحكم وإلا يلزم كون القيود المذكورة في الكلام لغواً، يدلّ علي أنّ المفهوم غير المدليل التي يدلّ عليها اللفظ بإحدي الدلالات الثلاث، وأنّ النزاع الواقع في المقام لا يكون إلا كبيراً.

شمول البحث علي مفهوم المخالفة والموافقة

لا فرق فيما ذكر بين مفهوم المخالفة وهو: ما يفهم من تقيّد الكلام بقيد من القيود من عدم ثبوت الحكم للمقيّد بما هو ودخالة ذلك القيد في ثبوت الحكم، وبين مفهوم

ص: 295

1- الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 280؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 169؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 301-302.

2- الشريف الرضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج 1، ص 323-324؛ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 409-410.

3- الطباطبائي، مفاتيح الأصول، ص 218، 221؛ الموسوي القزويني، ضوابط الأصول، ص 105؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 150، 152؛ القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 181؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 183؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 302؛ الخراساني، فوائد الأصول، ج 2، ص 481.

الموافقة وهو: ما يستفاد عرفاً من الكلام المقيّد بقيد من عدم دخالة ذلك القيد في الحكم، وثبوت الحكم لموضوع كان فاقداً لهذا القيد، استفيد ذلك من جهة أولوية الفاقد كما في الآية: (فَلَا تُقْلُ لَ - هُمَا أُفُّ)، (1) فإنّ العرف يفهمون أنّه ليست لحرمة التأفيف خصوصية وإنّما ذكر لأجل أنّه أحد مصاديق الظلم علي الوالدين، فحرمة ما ليس تأفيفاً بل كان من قبيل الضرب والشتيم أولي. أو من غير جهة الأولوية كما إذا قال: «إذا شكّ الرجل بين الثلاث والأربع بيني علي الأربع»، فإنّ العرف يفهم من ذلك عدم دخالة قيد الرجولية في الحكم، وأنّه حكم شكّ المرأة أيضاً.

ردّة إشكال علي الشريف المرتضي (قدس سره)

ومّمّا ذكر (2) يظهر: أنّ ما استشكلوا علي الشريف المرتضي (قدس سره) - في استدلاله علي عدم حجّية المفهوم بقوله تعالي: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ)؛ (3) وقوله تعالي: (وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ)؛ (4) بأنّه لو كان المفهوم حجّة لما قامت إمرأتان مقام أحد الشاهدين. (5) وإشكالهم عليه - أولاً وثانياً وثالثاً وبأنّ هذا الاستدلال بعيد عن محلّ البحث، ولا يليق بمقام السيّد (رحمه الله) (6) - في غير محله؛ لأنّ نظر السيّد (رحمه الله) إنّما يكون علي إبطال استفادة دخالة القيد في الحكم، لا نفي دلالتها علي عدم الاكتفاء بشاهد واحد، وسيجيء لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالي.

ص: 296

- 1- الإسرائ، 23.
- 2- من اعتبار القيد في الكلام واستفادة المفهوم منه لكي لا يلزم لغويته.
- 3- البقرة، 282.
- 4- الطلاق، 2.
- 5- الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج 1، ص 406.
- 6- العاملي، معالم الدين، ص 78؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 171.

هذا تمام الكلام في أصل المفهوم. وتلخص منه أنّ الدلالة إذا كانت لفظية كالدلالات الثلاث يكون مدلولها منطوقاً، وإذا كانت غير لفظية يكون مدلولها مفهوماً.

ص: 297

إشارة

يمكن أن يقال: إنَّ العرف يستفيد المفهوم من نفس التلفّظ والتكلم بما أنَّه فعل اختياريّ، صوتاً لفعل الحكيم من اللغوية؛ فإنَّ في صورة الشكِّ في كون المتكلم في تكلمه، بل وكلِّ فاعل في فعله يكون لاغياً أو لا؟ استقرَّ بناء العرف والعقلاء علي عدم كونه لاغياً، بل أنَّه فعَل ما فعَل لغرض ومقصد. وهذا الأصل يكون حجةً ومتبعاً عند العقلاء، ولهذا لو اعتذر العبد في مخالفة مولاه بأنِّي احتملت أن يكون لاغياً، لا يسمع منه.

وهذا الأصل يجري مقدماً علي إجراء أصالة كون غرض المتكلم إفادة معني من المعاني فيما إذا شكَّ في أنَّ المتكلم في مقام الإفادة أو تكلم لغرض آخر، كدفع شرِّ ظالم أو غيره.

كما أنَّ إجراء هذا الأصل الأخير أيضاً يكون مقدماً علي أصالة إرادة المعني الحقيقي.

وكيف كان، فيما إذا كان المتكلم في مقام الإفادة ولم يكن لاغياً وكان كلامه متضمناً لزيادات علي الموضوع والمحمول يفهم من نفس تكلمه دخالة هذا الزائد في مقصوده؛ فإنَّ العرف يفهم من إتيان المتكلم بقيد في كلامه - من جهة أنَّ تكلمه فعل من الأفعال، لا من جهة دلالة لفظ القيد علي معناه - أنَّ للقيد دخالة في ثبوت الحكم. ويفهم من ذلك عدم ثبوت الحكم لما كان فاقداً لهذا القيد. فالمفهوم هو: ما يستفاد من تقييد كلام المتكلم بقيد. وأمّا مفهوم الموافقة فهو في الحقيقة لا يستفاد من اشتمال

الكلام علي قيد زائد، بل إنّما يستفاد من كون تقيّد الموضوع بهذا القيد من باب كونه أحد الأفراد والمصاديق لما هو الموضوع أو أنّه فرد دانيّ له، كقوله تعالي: (فَلَا تُقُلْ لَـهُ-مَا أُفُّ)، (1) فإنّ العرف يحكم بعدم دخالة هذا القيد في الموضوع، وثبوته لما كان فاقداً له.

ولو أغمضنا عن ذلك ولم نقل بأنّ اشتمال الكلام علي القيد يفيد دخالته في الحكم من جهة أنّه فعل من الأفعال، فلا يمكن القول باستفادة المفهوم بما ذكره المتأخرون من دلالة تقييد الحكم بواسطة كلمة «إن» علي الانتفاء عند الانتفاء، من جهة أنّ ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط للجزاء علي وجه الانحصار.

وذلك من جهة أنّ مفاد القضية الشرطية إذا كان عليّة الشرط للجزاء لا يفيد الانتفاء عند الانتفاء أصلاً، فلو قال الطبيب للمريض: «إن شربت الماء يزيد مرضك»، أو قال المنجم: «إذا اجتمع الكوكب الفلاني مع كوكب آخر تقع في العالم حادثة مهمّة» فلو أكل المريض البطّيح وصار سبباً لشدّة مرضه، أو وقعت في العالم الحادثة المذكورة من دون اجتماع الكوكبين، لا يصحّ الاعتراض علي الطبيب، فإنّ له أن يقول: ليس لازم قولي عدم سببية غير الماء لشدّة المرض. وهكذا في جانب المنجم.

نعم، إذا كان المتكلّم في مقام بيان تمام ما هو المناط لترتّب الحكم علي الموضوع وأتي بقيد زائد، فظاهره كما مرّ هو: الانتفاء عند الانتفاء، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا كان الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء». (2)

وملخص الكلام في المقام: أنّ المتكلّم الحكيم الذي يكون في مقام الإفادة إذا أتي في

ص: 299

1- الإسراء، 23.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، ج1، ص158 - 159، ب9، ح1 و2 و6.

كلامه بقيد زائد في طرف الموضوع أو المحمول لا بد وأن يفيد ذلك القيد دخالته في الحكم صوتاً لفعله وتكلمه من اللغوية.

هذا تمام الكلام فيما يحصل به المفهوم.

مفاد المفهوم

وأما الكلام في مفاده، فلا ريب في دلالة علي أن المقيّد بما هو هو، أي من دون قيده، ليس موضوعاً للحكم، ولكن لا دلالة له علي عدم كون المقيّد موضوعاً للحكم إذا كان فاقداً للقيد المذكور في الكلام وواجداً لقيد آخر. فلا يفيد المفهوم أكثر من دخالة القيد، وأنّ المقيّد في نفسه وبحسب ذاته لا يكون مركباً للحكم. فعلي هذا، لا مانع من ضمّ قيد آخر إليه يقوم مقامه، فقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الماء إذا كان قدر كَرَّ لم ينجّسه شيء»، لا يفهم منه إلاّ دخالة الكربة في موضوع حكم الشارع بعدم التنجّس وأنّ نفس الماء مجرّداً عن القيد ليس موضوعاً للحكم، لا أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم هو الماء إذا كان كَرّاً، فلا يفهم منه تنجّسه بشيء ولو ضمّت إليه خصوصية أخرى تقوم مقام القيد المذكور ككونه جارياً أو مطراً.

نعم، إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو مناط الحكم وأحرز ذلك، فلا مانع من أخذ المفهوم والحكم بأنّه ينجّسه شيء ولو ضمّت إليه خصوصية أخرى، ولعلّ هذا مراد كاشف الغطاء (رحمه الله) في المقام، حيث أفاد: أنّ المتكلم إذا كان في مقام البيان يستفاد هذا من كلامه، وإلا فلا.

ومما ذكرنا ظهر مراد السيّد المرتضي (رحمه الله)، فإنّه في مقام الجواب عن القائل بالانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولو قام قيد آخر مقام القيد المذكور، أفاد بأنّ تقيّد الموضوع بقيد لا يدلّ عليّ أزيد من دخالة القيد في الحكم وأنّه لا يكون بما هو هو موضوعاً، وليس

فيه دلالة علي أنّ الحكم يدور مدار ذلك القيد مطلقاً، ألا تري في قوله تعالى: (وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) (1) مع أنّه يدلّ علي عدم جواز قبول شاهد واحد إلا إذا انضمّ إليه شاهد آخر، لا يمنع من قبول شاهد واحد إذا انضمّت إليه امرأتان أو خصوصية أخرى. (2)

وغيره من ذلك أنّ تقيّد المقيّد بقيد لا يدلّ علي أزيد ممّا ذكر، كما أنّه يستفاد من الآية دخالة ضمّ شاهد آخر في جواز القبول وعدم جواز قبول شاهد واحد بما هو هو، ولكن لا يستفاد منه عدم جواز القبول في صورة ضمّ ضميمة أخرى إليه، وهذا كما تري كلام تحقيقي متين.

تتمة: في تعريف المفهوم في الكفاية أفاد المحقّق الخراساني (رحمه الله) في تعريف المفهوم، بأنّه عبارة عن: «حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعني الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقريئة الحكمة وكان يلزمه لذلك... إلخ». (3)

ويمكن أن يستظهر ممّا يفيد في مفهوم الشرط والوصف (4) أنّ تلك الخصوصية المستتبعة لذلك الحكم المفهومي ليست إلا انحصار العلة.

ولا يخفي ما في هذا الكلام من الاضطراب؛ لأنّ تلك الخصوصية إن أريدت من اللفظ فهي داخلية في المعني، ويصير معناه بناءً علي هذا: أنّ المفهوم حكم إنشائي أو إخباري يكون لازماً للمعني الذي أريد من اللفظ ولازمه أن يكون المفهوم من المداليل الالتزامية. وإن لم ترد من اللفظ، فهي خارجة عن مدلول اللفظ. مضافاً إلي أنّ

ص: 301

1- الطلاق، 2.

2- الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج 1، ص 406.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 300 - 301.

4- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 302.

هذه الخصوصية كانحصار العلة لا تلازم المعني الذي أريد من اللفظ وهو علية الشرط للجزاء؛ لأنها كما يمكن أن تكون منحصرة، يمكن أن تكون غير منحصرة.

وبالجملة: وإن أشار (قدس سره) إلي أن هذه التعريفات شرح الاسم إلا أنه لابد من أن يكون شرح الاسم وما يشار به إلي المعرف مما يصح أن يشار به، هذا.

وقد أفاد بعض الأعظم من المعاصرين في المقام بأن انفهام معني تركيبى من جملة تركيبية إن كان باعتبار نفس الجملة في حد ذاته تكون الدلالة منطوقية. وإن كان باعتبار لزومها لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعني الأخص، حتي تكون الدلالة لفظية، فتكون الدلالة مفهومية. وبنحو اللزوم البين بالمعني الأعم، حتي لا تكون الدلالة لفظية، فتكون سياقيه كدلالة الاقتضاء(1) ودلالة التنبيه(2) ودلالة الإشارة.(3) ولا فرق في ذلك بين دلالة جملة واحدة كدلالة قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «كُفِّر» في جواب من قال «هلكت وأهلكت، واقعت أهلي في نهار شهر رمضان»(4) علي علية

ص: 302

1- هي ما يتوقف عليها صدق الكلام كقوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) في حديث الرفع: «رفع عن أمتي الخطأ... إلخ». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب جهاد النفس، ج15، ص369، ب56، ح1. فإنه لو لم يكن المراد منه رفع المؤاخذه لم يكن الكلام صادقا. أو تتوقف عليها صحّة الكلام عقلاً، كما في: (وَسَدَّ بِلِ الْقَرْيَةِ) (يوسف، 82)؛ فإن صحّة الكلام عقلاً موقوفة علي إفادته الأهل. أو شرعاً كما في: أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي. [منه دام ظلّه العالی].

2- وهي ما لا يتوقف عليها صدق الكلام ولا صحّته ولكن حيث كان الكلام، مقترناً بشيء لو لم يكن هذا الشيء علة له لكان الاقتران به بعيداً فيفهم من ذلك الاقتران علية هذا الشيء في حكم الشارع أو غيره له، مثل قوله7: «كُفِّر» بعد قول القائل: «هلكت وأهلكت واقعت أهلي... إلخ. [منه دام ظلّه العالی].

3- وهي دلالة الكلام علي أمر يلزم منه من غير أن يقصده المتكلم علي حسب الظاهر المتعارف في المحاورات كدلالة الآيتين علي كون أقلّ الحمل ستة أشهر. [منه دام ظلّه العالی].

4- الكليني، الكافي، ج4، ص102، ح2؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج2، ص72، ح309، أبواب الصوم، ب33؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج4، ص206، ح595/2، ب55، باب الكفارة في اعتماد إفطار يوم من شهر رمضان.

الوقاع للتكفير؛ وبين دلالة الجملتين كدلالة الآيتين الشريفتين (1) علي كون أقل الحمل ستة أشهر. (2)

وفيه: أنّ دلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه إنّما تكون من الدلالات المنطوقية، (3) وليس لنا دلالة أُخري في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية تكون موسومة بالدلالة السياقية.

ص: 303

1- البقرة، 233؛ الأحقاف، 15.

2- النائيني، فوائد الأصول، ج2، ص 476 - 477.

3- كما صرّح بذلك في القوانين (القَمِّي، ج1، ص168).

نبحث هنا في مفهوم الشرط علي مسلك المتأخرين وإن كان خلاف ما ذهبنا إليه. وحاصل ما أفاد في الكفاية في المقام: أن إثبات المفهوم موقوف:

أولاً: علي إثبات أن القضية الشرطية لزومية لا اتقافية.

وثانياً: علي إثبات دلالة الجملة علي نحو الترتب؛ لأنه يمكن أن يكون الشرط والجزء معلولين لعلّة ثالثة.

وثالثاً: علي إثبات أن الترتب يكون علي نحو الترتب علي العلة بمعني ترتب الجزء علي الشرط الذي هو علته.

ورابعاً: علي إثبات أنه علي نحو ترتب المعلول علي العلة المنحصرة.

فمنكر المفهوم في سعة وفسحة.

وأما القائل بالمفهوم مستدلاً بالتبادر، فلا يمكن له إثباته.

وأما ادّعاؤه: انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلي ما هو أكمل أفرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها.

ففساد؛ لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف. ولعدم كون العلة المنحصرة أكمل من غيرها.

كما أنه لا وجه للتمسك بما هو قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما يتمسك بقضية إطلاق صيغة الأمر لإثبات الوجوب النفسي؛ لأن التمسك بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة لا يكاد يتم فيما هو مفاد الحرف كما في المقام، وإلا لم يكن المعني حرفياً.

هذا، مضافاً إلي أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب تعيينه محتاج إلي القرينة، كان اللزوم والترتب بنحو الترتب علي العلة المنحصرة أو لا .

ولا يقاس المقام بالواجب النفسي والغيري؛ فإن النفسي واجب علي كل تقدير، دون الغيري فإنه واجب علي تقدير الوجوب النفسي فيبانه محتاج إلي مؤونة التقييد بما إذا كان الغير واجباً، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً علي الوجوب النفسي.

وأما الاستدلال علي المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب: أن الشرط لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه أمر آخر لم يؤثر وحده، وقضية إطلاقه تأثيره كذلك مطلقاً.

ففيه: أنه لا يكاد أن يصح إنكار المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه لو لم نقل بعدم اتفاهه لا ريب في ندرة تحقّقه.

وأما لو قيل: بأن مقتضي إطلاق الشرط تعينه كما أن مقتضي إطلاق الأمر هو تعين الوجوب.

فيدفع: بأن الواجب التعيني هو الواجب الذي تعلق به الوجوب معيناً من غير أن يكون له عدل، بخلاف التخيري فإن الوجوب يتعلق فيه بأحد الشيين أو الأشياء علي سبيل الترييد، فلا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات الواجب التعيني؛ لأنه ليس له عدل، وما له العدل محتاج إلي زيادة مؤونة. وهذا بخلاف الشرط، فإنه - واحداً كان أم متعدداً - يكون دخله في المشروط علي نحو واحد، ولا تتفاوت الحال فيه

ثبوتاً حتي يقال بتفاوته إثباتاً. واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إنما يكون لبيان تعدده لا لبيان نحو تأثيره في المشروع، فحيث كانت القضية مسوقة لبيان الشرطية من غير إهمال ولا إجمال لا تتفاوت نسبة إطلاق الشرط إلي المشروع، كان هناك شرط آخر أم لا؟ بخلاف إطلاق الأمر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني فلا محالة يكون في مقام الإهمال والإجمال. (1) هذا حاصل ما أفاده في الكفاية.

ويمكن أن يزداد علي هذه الوجوه الخمسة التي أجاب عنها (قدس سره) وجهاً سادساً، وهو: ما أوردناه عليه في مجلس بحثه: بأن الشرط إما يكون مؤثراً في المشروع بشخصه وخصوصيته؛ وإما أن لا يكون مؤثراً كذلك، بل بما أنه أحد مصاديق العلة، ويكون مؤثراً فيه من جهة أنه واجد لما هو الجامع بينه وبين سائر مصاديقها فيؤثر بهذه الجهة، وظاهر اختصاص هذا الشرط بالذكر أنه هو المؤثر في وجود المشروع، ويكون علة له بشخصه وخصوصيته، فانتفاؤه يكون مستلزماً لانتفاء المشروع، ولا نعني بالمفهوم إلا هذا.

وقد أجاب عنّا: بأن التفطن بهذا لا يحصل إلا بعد إعمال التأمل والدقة العقلية، وهذا لا يساعده ابتناء المحاورات علي العرفيات.

ص: 306

إذا قال: «أوقفت مالي (أو وقفت مالي) علي أولادي الفقراء (أو إن كانوا فقراء)» فهل يصحّ أن يقال فيه بالمفهوم أو لا؟

الظاهر: أنّ الوقف حيث تكون حقيقته حفظ العين وإبقاءه علي عنوان أو أشخاص، بحيث يدّر علي المعنون، ووجوده يتحقّق بإنشاء الواقف وإيجابه، فإذا قال: «أوقفتُ مالي علي أولادي إن كانوا فقراء» جعل العين علي أولاده معلّقاً علي هذا الشرط، ففي صورة انتفاء الشرط لا يصحّ أن يقال بانتفاء المشروط وهو وقف هذا المال علي أولاده؛ لأنّ عدم تعلّق الوقف بهم لو لم يكونوا فقراء ليس من جهة المفهوم ودلالة قوله: «أوقفت... إلخ» علي الانتفاء عند الانتفاء، بل انتفاء الحكم عن غير هذا المورد إنّما يكون لأجل أنّ إيجاد الواقف وإنشاءه لم يتعلّق بالعين إلا بشرط كونهم فقراء وعدم تعلّق إنشائه بغير هذا المورد.

والحاصل: أنّه لا يصحّ في الإنشائيات والإيجاديات القول بالمفهوم؛ لأنّنا ندور فيها مدار الإنشاء والإيجاد، فبعد العلم بأنّ الإنشاء والإيجاد لم يتعلّق بغير هذا المورد وأنّ تعلّقه بغيره يحتاج إلي إنشاء يخصّ به، لا يصحّ أن يقال بأنّ قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» إذا كان في مقام الإنشاء لا- الإخبار يفيد المفهوم علي القول به؛ لأنّ إيجاد الوجوب وإنشاءه لم يتعلّق بإكرامه إلا بشرط مجيئه، فعدم وجوب إكرامه علي تقدير

عدم مجيئه ولو تخصّص بخصوصية أُخري لا يكون من باب المفهوم، بل من جهة عدم تعلّق الإنشاء إليه وعدم كون غير هذا الشخص من وجوب الإكرام.

نعم، لا مانع من القول بالمفهوم في الإخباريات كما لو قال: «إذا جاء زيد يجب إكرامه»؛ وفي الإنشاءات الإرشادية مثل ما هو الغالب في أوامر الأنبياء والأنبياء - صلوات الله عليهم - وأوامر العلماء، حيث إنهم إذا كانوا في مقام بيان الأحكام لا يأمرن مولوية بل يرشدون الناس إلي أحكام الله تعالى. ففي مثل هذه الموارد لا مانع من جريان نزاع المفهوم كما لا يخفي، فتدبّر واغتنم. (1)

ص: 309

1- ربما يتوهم أنّه إن لم نستفد عدم وجوب إكرام زيد علي تقدير عدم مجيئه من مفهوم: «إن جاءك زيد فأكرمه» - وإن تخصّص بخصوصية أُخري لأنّه خارج عمّا وقع تحت الإنشاء كما أنّ عمراً وبكراً أيضاً خارجان عن تحته - فما هو إذن مصبّ إجراء المفهوم علي القول به؟ والجواب أمّا علي ما أفاده السيّد الأستاذ (قدس سره) فمصبّ إجراء المفهوم هو زيد إذا لم يكن متخصّصاً بخصوصية أُخري أيضاً فهو محكوم بعدم وجوب الإكرام. وأمّا علي قول المتأخّرين إذا كانت القضية دالّة علي الانتفاء عند الانتفاء، فعدم كون زيد - علي تقدير عدم مجيئه - واجب الإكرام، لعدم وقوعه تحت الإنشاء وعدم الدليل علي وجوب إكرامه، ولكن مفهوم القضية دليل علي عدم الوجوب، فالمفهوم علي الصورتين معارض مع الدليل الدالّ علي الوجوب إن كان في البين، فتدبّر. [منه دام ظلّه العالی].

الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟

لا- يخفي عليك: أن علي القول بالمفهوم ليس معناه انتفاء سنخ الحكم كما ذهب إليه الشيخ (رحمه الله) (1) ومن تأخر عنه: (2) لأنّ الجزء المعلق علي الشرط لا- يكون إلّا جزئياً، كالوجوب المعلق علي المجيء، فبانتفاء الشرط لا ينتفي ذلك الحكم المنشأ في هذا الظرف. فكما أنّ بانتفاء هذا الشرط لا يصحّ أن يقال بانتفاء وجوب إكرام عمرو ووجوب إكرام خالد، لا يصحّ أيضاً أن يقال بانتفاء نوع الحكم المعلق علي الشرط.

فلا معني لما أفاد في الكفاية بأنّ المعلق علي الشرط هو نوع الوجوب. (3)

لأنّ النوع يمتنع أن يوجد من غير أن يتشخص بالخصوصيات المفردة، فلا يصحّ أن يتعلّق به الإنشاء والإيجاد. (4)

ص: 310

- 1- الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 173.
- 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 309؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 2، ص 484؛ العراقي، مقالات الأصول، ج 1، ص 396؛ الحائري اليزدي، درر الفوائد، ص 196.
- 3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 310.
- 4- يمكن أن يقال بأنّه لا مانع من انتفاء السنخ إذا كان ثبوت سنخ الحكم في الجزء صحيحاً بأن يكون الإنشاء جزئياً ولكن كان المنشأ عاماً وکلياً، كما أنّه لو أريد إيجاد الإنسان، فالإيجاد وإن كان يصير جزئياً لا محالة لكن الموجد وهو الإنسان يكون كلياً. ولو سلّمنا عدم إمكان ذلك، يمكن أن يقال بأنّ انتفاء سنخ الحكم يفهم من الحكم بعليّة الشرط للجزء علي نحو العلة المنحصرة، فلا مانع من كون الحكم في الجزء شخصياً ولكن ما يستفاد من القضية - من جهة ظهورها في انحصار العلة - هو انتفاء سنخ الحكم. هذا بناءً علي مسلك المتأخرين. وأمّا علي مسلك القدماء، فيمكن أن يقال، إنّ معني كون مفاد المفهوم عدم كون المقيّد بما هو موضوعاً للحكم ودخالة القيد في الحكم وعدم منافاة قيد آخر مقامه مع المفهوم، هو انتفاء سنخ الحكم؛ فإنّه لو قيل بانتفاء شخصه ينافي مع قيام قيد آخر مقامه، فتأمل. [منه دام ظلّه العالي].

ثم إنه لا يخفي عليك: ما في عبارة التقريرات من أن انتفاء شخص الحكم لازم ارتقاع الكلام الدالّ علي الإنشاء. (1)

لأنّ لازم هذا الكلام وحاصله: أنّ الحكم بشخصه ينتفي بمجرد تمامية كلام المتكلّم؛ لأنّه من الموجودات غير القارّة. وبطلان هذا واضح؛ لأنّ بقاء الحكم ليس وجوده دائراً مدار بقاء الكلام، بل الحكم ينتزع من كلام المتكلّم وله بقاء في عالم الاعتبار إلي أن يسقط بالامتثال أو العصيان أو ذهاب موضوعه، فتأمل جيّداً.

ص: 311

1- الكلانثري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 173.

الفصل السادس: في تعدّد الشرط ووحدة الجزاء

مثال ذلك: «إذا خفي عليك جدران البلد فقصر»، (1) و«إذا خفي عليك أذان المصر فقصر». فقيل برفع اليد عن المفهوم في كليهما.

وقيل بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فينتفي وجوب القصر عند انتفائهما، بخلاف الوجه الأوّل فإنه ليس لهما دلالة علي عدم دخالة شيء ثالث في الجزاء لإلغاء مفهومهما رأساً.

وقيل بتقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالآخر، حتى يكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فلا يجب القصر عند انتفاء خفاء أحدهما، ويجب عند وجود كليهما.

وقيل بأنّ الشرط هو القدر المشترك وما هو الجامع بينهما.

ولا يخفي: أنّ رفع اليد عن مفهوم كلّ منهما - كما في الوجه الأوّل - خلاف الظاهر في مثل هذا المقام الذي تكون القرينة لوجود المفهوم في الجملة موجودة ولو لم نقل بالمفهوم في الجملة الشرطية أصلاً.

وأما الوجه الثاني: فتخصيص المفهوم بالمنطوق بعيد من جهة أنّ المفهوم يستفاد من دلالة التكلّم علي مسلك القدماء أو من دلالة الجملة الشرطية علي العلّية المنحصرة

ص: 312

1- انظر روايات بهذا المضمون في الوسائل، أبواب صلاة المسافر، ج8، ص470-473، ب6.

علي مذهب المتأخرين. وعلي كلّ حال، فلا يكون مفاد المفهوم مثل العموم حتي يمكن أن يقال بتخصيص الإرادة الاستعمالية وعدم تعلّق الإرادة الجديّة بالعموم.

وأما الوجه الثالث: فهو أيضاً خلاف الظاهر.

ولا يبعد أن يقال بأنّ الوجه هو الرابع، كما لا يخفي.

ص: 313

إشارة

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء - سواء كان الشرط من جنس واحد، كما لو قال: كلّما نمت فتوصّناً، أو كلّما بليت فتوصّناً؛ أو لم يكن من جنس واحد بل كان مختلفاً، كما إذا قال: إذا نمت فتوصّناً، وإذا بليت فتوصّناً، ممّا يكون الظاهر فيه حدوث الجزاء، وهو الوجوب المتعلّق بطبيعة عند وجود الشرط - فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدّداً (1) أو لا؟ (2) فيه أقوال. وقبل الخوض في الكلام ينبغي تحرير محلّ النزاع.

تحرير محلّ النزاع

إنّ تمام الاختلاف يرجع إلي أنّ تعدّد الشرط هل يكون موجّباً لتعدّد التكليف أو لا يوجب إلّا تكليفاً واحداً؟ فإتيان المكلف بالفعل ثانياً يكون عزيمة. وعليّ الأوّل، فهل يجب الإتيان بما هو قضيّة كلّ جزء عليّ حدّة، أو يكفي إتيان فعل واحد؟ لو قلنا بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوبين في محلّ واحد بعنوانين مختلفين، فلو أتى المكلف بفعل

ص: 314

1- ذهب إليه المشهور، كما في مطرح الأنظار (الكلانثري الطهراني، ص 175).

2- الخوانساري، مشارق الشموس، ص 61، كتاب الطهارة في تداخل الأغسال الواجبة؛ النراقي، عوائد الأيّام، ص 297.

واحد بقصد امتثال الجميع يجزيه عن الجميع. ولو أتى بأفعال متعددة بقصد امتثال الأوامر المتوجّهة إليه في كلّ جزء لا مانع منه.

ويعبّر عن الاختلاف الأوّل بأنّ الأصل، أي ظاهر القضية، هل يقتضي تداخل الأسباب أو لا؟

وعن الثاني بأنّ الأصل هل يقتضي تداخل المسببات أو لا؟

ولا يخفي: أنّه لا مساس لهذه المسألة بالمسألة السابقة كما توهم في الكفاية؛ لأنّ البحث والاختلاف في المسألة السابقة فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مع العلم بعدم تعدّد الجزاء، بخلاف هذه المسألة.

وأيضاً محلّ البحث فيما نحن فيه يكون فيما إذا كان الشرط بحسب ظاهر القضية سبباً لتعلّق التكليف بالمكلف، بخلاف المسألة السابقة فإنّ تعلّق التكليف الصلّاتي بالمكلف فيما إذا قال: إذا خفي الأذان... وإذا خفي الجدران... مفروغ منه وإتّما يبيّن بهما حدّ الانتقال من التمام إليّ القصر.

هذا، مضافاً إليّ ابتناء المسألة السابقة عليّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وعدم ابتناء مسألتنا هذه عليه أصلاً. فلا مساس لكلّ واحدة منهما بالأخري.

الاستدلال عليّ عدم التداخل

إنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) قد اختار مذهب المشهور، وهو: عدم التداخل. واستدلّ عليه بأنّ ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، وذلك يقتضي حدوث الجزاء عند حدوث كلّ من الشرطين.

ولا ريب أنّه مع القول بكون حقيقة واحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل: إذا بليت فتوضّأ وإذا نمت فتوضّأ أو فيما إذا نام مكرّراً لا يمكن أن تكون محكومة

بحكمين متماثلين، يكون مقتضى هذا الظهور فيما إذا تعدّد الشرط كما في المثال هو وجوب الوضوء بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر. ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر، وإلا يلزم رفع اليد عن هذا الظهور.

لا يقال: تقدير تعدّد الفرد ينافي إطلاق الجزاء؛ لأنّ إطلاقه يقتضي بوجوب الإتيان بمجرد وجود الطبيعة من غير تقييد ولو قلنا بأنّ متعلّق الوجوب في كلّ من الجزاءين يكون فرداً من الطبيعة غير ما هو متعلّق الوجوب في الجزاء الآخر، يوجب تقييد إطلاق الجزاء.

فإنّه يقال: إنّ ظهور الجملة في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب يقتضي ذلك، أي تعدّد الفرد، فيكون بياناً لما هو المراد من إطلاق الجزاء.

ولا دور بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور إطلاق الجزاء؛ لأنّ ظهور الإطلاق يكون معلّقاً علي عدم البيان، وظهور الجملة فيما ذكر صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها. (1)

ثم اعلم: أنّ الشيخ (قدس سره) قد استدلّ علي هذا المذهب بظهور الجملة الشرطية في سببية الشرط للجزاء وعلّيته له، ومقتضى ذلك كون كلّ علّة علّة لمعلول مستقلّ.

وبعبارة أخرى: ظهور الجملة الشرطية في مسبّبة الجزاء للشرط يقتضي كون الجزاء المسبّب معلولاً له بخصوصه، ولازم ذلك كون متعلّق الوجوب في كلّ من الشرطين فرداً من الطبيعة غير الفرد الذي يكون متعلّق الوجوب في الآخر. (2)

ولا يخفي: أنّ ما أفاد في الكفاية مأخوذ عمّا أفاده الشيخ (رحمه الله) مع تفاوت يسير؛ لأنّ

ص: 316

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 315-318.

2- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 179.

الشيخ (رحمه الله) استدلل بظهور الجملة في علية الشرط ومعلولية الجزاء، والمحقق الخراساني (رحمه الله) استدلل بظهورها في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

والفرق بين التقريبيين: أنه علي ما أفاده في الكفاية إذا قارن وجود أحد الشرطين مع الآخر لا مانع من وحدة الجزاء، ولا يكون هذا رفع اليد عن الظهور؛ لأنه لا دلالة للجملة - بناءً علي ما أفاده - علي طلب حدوث كل من الشرطين حدوث الجزاء مستقلاً ولو في صورة مقارنة الشرطين، بل إنما تدل علي لزوم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط قارن معه شرط آخر أم لا.

وهذا بخلاف ما أفاده الشيخ (رحمه الله)؛ فإن مقتضاه حدوث الجزاء مستقلاً عند حدوث كل من الشرطين مطلقاً، هذا.

ولا يخفي عليك: أن ما أفاده الشيخ (قدس سره) في ضمن كلماته، كما في التقريرات، من أن متعلق الجزاء إذا كان واحداً نوعياً كالوضوء وقلنا بأخذ الوحدة النوعية في الموضوع له، لا يكون قابلاً للتعدد فلا يتحمل وجوبين؛ إذ لا فرق في امتناع اجتماع الأمثال بين أن تكون الوحدة شخصية أو نوعية، فعند تعدد الأسباب لا دليل علي تعدد الآثار والتكاليف، لعدم صلاحية الفعل المتعلق للتكليف المدلول عليه باللفظ المأخوذ في الجزاء للتعدد. (1)

ثم منع (قدس سره) دخالة الوحدة النوعية في الموضوع له؛ لأن ما هو الموضوع له ليس إلا نفس الماهية الخارجة عنها الوحدة. (2)

فليس ما أفاده في محله؛ لأن الواحد النوعي صالح للتعدد.

ص: 317

1- الكلان تري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 179.

2- الكلان تري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 179.

وكذا ما أفاد في الجواب عمّا أفاده المحقق النراقي (رحمه الله) - من أنّ الأسباب الشرعية علل للأحكام المتعلقة بأفعال المكلف لا لنفس الأفعال، فتعدّد الأسباب لا يوجب تعدّد المسببات وهو الوجوب. ولا دلالة لتعدّد الوجوب علي وجوب إيجاد الفعل متعدّداً، لإمكان تعلّق الفردين من حكم بفعل واحد كما في الإفطار بالحرام في نهار شهر رمضان وقتل زيد القاتل المرتدّ - من أنّ المسبّب هو اشتغال الذمّة ولا مانع من قبول الاشتغال للتعدّد؛ لأنّه تابع لقبول الفعل المتعلّق له، فإذا كان الفعل ممّا يقبل التعدّد فالاشتغال به أيضاً يقبل التعدّد.

ليس في محلّه أيضاً؛ لأنّ المسبّب ليس اشتغال الذمّة، بل هو أمر ينتزع من تعلّق التكليف بالمكلف، كما هو واضح.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في أصل استدلال الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سره): إنّ بعد هذه الإفادات، إنّنا لم نتعلّق معني صحيحاً لتقييد الجزاء ولم يمكن لنا تصوّره؛ لأنّ متعلّق الوجوب إمّا أن يكون في إحدى الجملتين نفس الطبيعة مطلقة ومن غير تقييد، فما معني تقييد متعلّق الآخر؟ وإن قيل: إنّ مقيّد بما هو غير متعلّق الآخر، فلا يفهم معني صحيح لتقييد فرد من الطبيعة بكونه غير تلك الطبيعة.

وإمّا أن يكون متعلّق الوجوب فيما يوجد سببه أولاً هو فرد من الطبيعة وفي الآخر ما كان غير هذا الفرد، ففيه: أنّه لا يكون في جميع الموارد وجود سبب المقيّد مسبقاً بوجود سبب غير المقيّد، بل تارة يكون هذا مسبقاً وأخرى ذلك.

وهكذا الكلام لو قلنا بأنّ كلّاً من المتعلّقين مقيّد بأن يكون غير الآخر.

ويمكن أن يكون هذا وجه ما قال بعض الأعظم من أنّ الشرط إنّما هو سبب للأفعال لا للأحكام، وأمّا الحكم فيجاء من قبل اقتضاء السببية لهذا الفعل.

ولكن هذا غير حاسم لمادّة الإشكال، لأنّ ظاهر القضية كون الشرط سبباً للحكم للأفعال، (1)

ص: 319

1- وقال الفاضل المقرّر لبحث سيّدنا الأستاذ رضوان الله عليهما في آخر البحث ممّا كتب عنه في بروجرد بعد ما كتب عنه تشييد القول بالتداخل، ما هذا لفظه: «اللّهمّ إلا أن يقال: بأنّ الوجدان حاكم بأنّ الطبيعة قابلة للتكثّر، ومعه يحكم في المقام بإرادة التعدّد والكثرة منها. وهذا كلّه بالإضافة إلي حكم العقل الدقيق المتأمل في المطالب علي التحقيق. وأمّا بالإضافة إلي حكم العرف السليم عن الشبهات فلا يبعد أنّه يحكم بتعدّد الجزاء عند تعدّد الشروط وبعدم التداخل؛ فإنّ العرف يحكم بالظواهر من غير تدقيق في حقائق الأشياء كما هو وظيفة حكم العقل، فافهم». الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ص462. [منه دام ظلّه العالي].

إشارة

لا- يخفي: أنه يجب تطابق المفهوم مع المنطوق في تمام القيود المعتمدة في الكلام والاعتبارات اللاحقة إلا في النفي والإثبات، كما هو واضح لا ريب فيه.

وإنما الإشكال فيما إذا كان المأخوذ في المنطوق عاماً استغراقياً، كقولك: «إن جاءك زيد فأكرم العلماء» فهل يكون مفهومه عدم وجوب إكرام كل فرد من العلماء في ظرف عدم المجيء، أو عدم وجوب إكرام الجميع؟ فلو دلّ علي وجوب إكرام بعضهم لا يعارضه المفهوم.

وبعبارة أخرى: المفهوم هو عموم السلب أو سلب العموم؟

ولا فرق في ذلك بين أن يكون مفاد المنطوق القضية الموجبة أو الشرطية السالبة، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»، (1) فهل يكون مفهومه أنه إذا لم يكن قدر كَرَّ ينجسه كل شيء من النجاسات. أو أن مفهومه أنه إذا لم يكن كراً ينجسه شيء منها؟ يمكن أن يقال: إن الوجه الثاني هو ما يفهم العرف من هذه القضية دون الأول. فالحق ما اختاره الشيخ المحقق صاحب الحاشية (2) وإن خالفه المحقق الأنصاري (3) قدس الله سرهما.

ص: 320

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، ج1، ص158-159، ب9، ح1 و2 و6.

2- الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص291.

3- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص174.

قد ظهر ممّا ذكرنا سابقاً أنّ ما هو ملاك أخذ المفهوم عند القائل به من القدماء: اشتغال الكلام علي قيد زائد من جهة أنّ الأصل يقتضي أن لا يكون المتكلم لاغياً وأن لا يكون صدور الكلام منه لأجل فائدة غير إفادة مراده، فاشتغال الكلام علي قيد زائد يدلّ علي دخالة هذا الزائد في الحكم. ولازم ذلك انتفاء الحكم وعدم وجوده عند كونه مجرداً عن قيدٍ ما. وقد ذكرنا: أنّ المفهوم علي قولهم يستفاد من دلالة نفس تكلمه، بما أنّه فعل من الأفعال. وقد قلنا أيضاً بأنّه لا يستفاد من هذا إلا دخالة هذا القيد، وأمّا الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولو قام مقام هذا القيد قيد آخر فلا يستفاد منه، إلا إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المناط للحكم وأحرز ذلك.

ولا فرق فيما ذكر بين ما إذا كان القيد الزائد الذي أتى به في كلامه أداة الشرط أو الوصف أو الغاية أو ما يفيد الحصر؛ فإنّ النزاع في جميع ذلك عندهم من وادٍ واحد. كما ينبئ بذلك قول القائل بعدم المفهوم في الجميع بأنّ إتيان المتكلم بالقيد الزائد ربما يكون لأجل فائدة أخرى غير دخالة القيد في حكمه.

نعم، ربما يختلفون في بعضها كالغاية، بأنّ ما يستفاد منها - وهو ثبوت الحكم للمعني وعدمه في غيره - هل يكون بالدلالة المنطوقية حتي تكون كلمة «حتي» موضوعة لإفادة ذلك، أو يكون بالدلالة المفهومية حتي يكون مفاد المنطوق ثبوت الحكم للمعني ودخالته فيه، ومفهومه عدم ثبوت الحكم لغيره؟⁽¹⁾ ومنشأ توهم كون ذلك بالدلالة المنطوقية كون «حتي» وغيره (مثل: إنّما، وإلا) وضع لذلك المعني، وأنّ

1- راجع: شرح العصدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 321-323؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 188.

استفادة انتفاء الحكم عمّا هو خارج عن المعنيّ في الغاية وعن المستثنى في الاستثناء من أظهر المفاهيم كما قيل، فتوهم أنّ ذلك يكون مستفاداً من المنطوق.

ثم لا يذهب عليك: أنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) مع أنّه لم يسلك مسلك القدماء أفاد في مفهوم الغاية كلاماً يناسب ما ذهبوا إليه، وهو: أنّ قضية القواعد العربية أنّ الغاية إذا كانت قيماً للحكم كقوله: «كلّ شيء حلال... إلخ» تدلّ علي ارتفاع الحكم عند حصولها، وإذا كانت قيماً للموضوع فلا. (1)

تنبيه: ذكر في الكفاية إشكالاً في دلالة كلمة الإخلاص (لا إله إلا الله) علي التوحيد، وهذا نصّه: «أنّ خبر «لا» إمّا يقدر «ممكناً» أو «موجوداً» وعلي كلّ تقدير لا دلالة لها علي التوحيد.

أمّا علي الأوّل؛ فإنّه حينئذٍ لا دلالة لها إلا علي إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده.

وأما علي الثاني؛ فلأنّها وإن دلت علي وجوده تعالي إلا أنّه لا دلالة لها علي عدم إمكان إله آخر».

ثم دفعه: «بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدلّ بالملازمة البيّنة علي امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى؛ ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب». (2)

ولا يخفي عليك: أنّ أصل الإشكال وجوابه فاسد.

أمّا فساد الجواب؛ فلأنّ مثل هذا العنوان (واجب الوجود) الحادث المصطلح البعيد

ص: 322

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 325؛ وهكذا فوائد الأصول (ج 2، ص 504 - 505)؛ ودرر الفوائد (ج 1، ص 204).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 327-328. راجع أيضاً: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 154.

عن كثير من الأذهان خصوصاً العرب في ذلك الزمان (زمان بعثة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لا يكون مدلولاً للكلام الملقى إليهم. والمعني وإن كان مركزاً في أذهانهم إلا أنه لا ينافي بُعد العنوان المانع عن تقديره في الكلام.

وأما فساد الإشكال؛ فلأنّ العرب ما كانوا ينكرون وجود الخالق البارئ المنشئ للمخلوقات ولا وحدانيته تعالي، وإنما كانوا يعبدون من دون الله أصناماً ليقربوهم إلي الله زلفي، (1) مع الاعتراف بأنها مخلوقة، ولا يعتقد أحد منهم ألوهية الأصنام، ولذا يأخذهم الله تعالي بإقرارهم (وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ...) (2) الآية وويتخهم علي عبادة ما ليس فيه صلاحية العبادة، ومن لا يخلق بل هو يُخلق: (أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا)؛ (3) (أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ)؛ (4) وكلمة التوحيد الطيبة إنما تفيد نفي كل معبود سوي الله تعالي وتثبت التوحيد في العبادة. (5)

ص: 323

1- انظر: الزمر، 3.

2- انظر: العنكبوت، 61، 63؛ لقمان، 25؛ الزمر، 38؛ الزخرف، 9، 87.

3- المائدة، 76.

4- الأعراف، 191؛ انظر أيضاً: النحل، 20؛ الفرقان، 3.

5- والحق: أنّ مفهوم كلمة التوحيد لا يختصّ بالإقرار بالتوحيد في العبادة ونفي الشريك عنه فيها ممّا يعبده المشركون من دون الله تعالي، بل مفهوم هذه الكلمة العظيمة - التي ليس شيء أثقل وأوسع منها في الميزان - هو: الإقرار بأن لا إله ولا خالق ولا رازق ولا مدبر للسموات والأرض ولا مالك ولا حافظ لها إلا الله. فمثل قوله تعالي: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...) (الحشر، 22-23)، معناه هو الله الذي لا خالق ولا- رازق ولا بارئ ولا معبود... إلا هو: فمعني الإله المطابقي، من يوصف بهذه الصفات. والتوحيد نفي الخالق البارئ الفاطر المعبود... غير الله سبحانه وتعالى، لا نفي المعبود غيره فقط كما قصره عليه الفرقة المستحدثة الوهابية. وبالجملة: كلمة التوحيد لا يقصر مفادها في نفي معبودية غير الله وإثباتها له تعالي، بل مفادها (التأم نفي خالقية غير الله وربوبيته ورازقته وسائر الأسماء الحسني والصفات العليا عن غير الله وإثباتها لله دون غيره، وقد جاء في القرآن الكريم: (وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (المؤمنون، 91)، فلو كان معني «الإله» المطابقي المعبود لا يتم الاستدلال لنفسه بما في الآية الكريمة وإنما يتم الاستدلال إذا كان هو بمعني الخالق وما يرادفه ويتلوه من الأسماء الحسني. كما أنه لو لم يكن اسماً لخالق الأرض والسماء والمتصرف فيهما ومدبرهما لم يتم الاستدلال علي توحيد بقوله تعالي: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء، 22)، إذ ليس ارتباط بين وجود معبود في السماء والأرض إلا الله وفسادهما، وقد أشبعنا الكلام في ذلك في غير المقام من تأليفاتنا. فظهر أنّ الحق مع المحقق الخراساني (قدس سره) لا من جهة أنّ مدلول «الإله» مثل «خدا» وما يراد منهما من سائر اللغات هو واجب الوجود حتي يقال: إنّ مثل ذلك بعيد عن أذهان الناس، بل من جهة أنّ ما هو المركز في أذهان عامة العرب وغيرهم من هذه الألفاظ هو الذي يعبر عنه المتكلم العارف بمعاني هذه الاصطلاحات المستحدثة في الإسلاميين بواجب الوجود غير أنه لا يعرفه بهذا الاصطلاح، وإنما يعرفه بأنه مالك السماوات والأرض وخالقهما، وهو الإله الذي يحيي ويميت، وهو الذي يدعه للبلاء وكشف الضر وقضاء حوائجه... ومن هو بهذه الصفات يكون واجب الوجود لا محالة. فالإله عند أهل هذا الاصطلاح هو الواجب الوجود؛ وكلمة التوحيد تدلّ علي نفي كونه غير الله، وكونه هو الله. وعند من لا يعرف مثل هذا الاصطلاح ولا يسمي الله تعالي إلا بما أسماه هو نفسه وذاته به يكون مدلول لفظ «الإله» وما بمعناه من سائر اللغات هو الذات المتّصف بهذه الصفات: المحيي والمميت والرازق والمنجي والسميع والمجيب والقادر والرحمان والرحيم، فلا إله إلا الله أي لا أحد موصوفاً بهذه الصفات إلا الله، فتدبر. [منه دام ظلّه العاللي].

ويمكن أن يقال: بعدم الاحتياج إلي تقدير الخبر في هذه الكلمة ونظائرها مثل «لا رجل في الدار» كما يظهر من سيبويه، (1) وهو الحقّ كما سيجيء إن شاء الله تعالى مزيد توضيح له في بعض مباحث العامّ. والله تعالى أعلم بالصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل في المبدأ والمآل. ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، وحسّن ثيبتنا وأعمالنا، واجعلها خالصة لك بحقّ محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

ص: 324

1- قال السيوطي في شرحه علي ألفية ابن مالك ، ص 70: «وذهب سيبويه والخليل إلي أنّها تعمل في الاسم خاصّة ولا خبر لها... وشاع عند الحجازيين إسقاط الخبر أي حذفه إذ المراد مع سقوطه ظهر... وبنو تميم يوجبون حذفه، فإن لم يظهر المراد لم يجب الحذف عند أحد...».

الفصل الأول: في أقسام العامّ

الفصل الثاني: في وجود الصيغة للعموم

الفصل الثالث: فيما يدلّ علي العموم

الفصل الرابع: في حجّية العامّ المخصّص

الفصل الخامس: في التمسك بالعامّ عند إجمال المخصّص مفهوماً

الفصل السادس: في التمسك بالعامّ عند إجمال المخصّص مصداقاً

الفصل السابع: في التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين

الفصل التاسع: تعقّب العامّ بضمير راجع إلي بعض أفراده

الفصل العاشر: تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف

الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الفصل الثالث عشر: أحوال العامّ والخاصّ المتخالفين

إنّما عدلنا عن عنوان القوم، وهو: «العامّ والخاصّ» أو «العموم والخصوص»، لئلا يتوهّم بعض المبتدئين تقابلهما، وأنّ الخاصّ هو كلّ لفظ كان غير العامّ، حتي يكون الجزئي الحقيقي أيضاً خاصّاً.

ولا يخفي: أنّ عدم تقابلهما من الواضحات؛ لأنّهم قد قالوا في تعريف الخاصّ بأنّه ما قصر عن شموله، (1) فالمتكلّم تارة: يلاحظ تمام ما يصلح له المفهوم ويُلقي اللفظ من غير أن يقصر شموله، وأخري: يلاحظ ما يصلح له لكن مع تخصّصه بخصوصيته بحيث يقصر شمول المفهوم لتمام ما يصلح له. ففي الحقيقة ينقسم العامّ إلي قسمين: قسم لا يقصر شموله، وقسم قصر عن شموله.

تعريف العامّ والخاصّ

قد عرّفوا العامّ بتعاريف، لا يخلو كلّها عن الإشكال بالانعكاس والأطراد. ولا مجال لهذه الإشكالات بعد كون هذه التعاريف كلّها لفظية.

فمنها: قولهم في تعريفه: بأنّه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. (2)

ص: 328

-
- 1- البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص234؛ شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص247-248.
 - 2- البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص189 - 190؛ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج1، ص273؛ الفخر الرازي، المحصول، ج2، ص309.

وفيه أولاً: أن استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له إنما يكون بملاحظة معناه ومفهومه، لا باعتبار نفس ذاته.

وثانياً: لا ينطبق العام، مثل كل رجل وغيره، علي كل فرد من الأفراد الذي يكون هذا العام مستغرقاً له، بل ما ينطبق علي الأفراد ليس إلا لفظ رجل في المثال.

فالأولي: أن يقال في تعريفه: بأنه اللفظ المستغرق لجميع أفراد مفهوم واحد من حيث المعني. أو أنه اللفظ الدالّ علي استغراق جميع أفراد مفهوم واحد من غير فرق بين أن يكون اللفظ الدالّ علي العموم واحداً كالعلماء - بناءً علي مذهب المحقق الخراساني (رحمه الله) من عدم إفادة الألف واللام العموم - ، أو مركباً ككلّ رجل، والجمع المضاف، وغيرهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الكلام في المقام يقع في طيّ فصول:

ص: 329

إشارة

قد ذهب المحقق الخراساني (رحمه الله) كغيره (1) إلى انقسام العام إلى المجموعي والبدلي والاستغراقي. إلا أنه أفاد بأن انقسامه إليها إنما يكون من جهة اختلاف كيفية تعلق الأحكام، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. (2)

ولكن التحقيق يقتضي خلاف ما أفاده (قدس سره)، وذلك لأن المفهوم - مع قطع النظر عن موضوعيته للحكم ولحاظ الحكم - إما أن يمتنع فرض صدقه علي الكثيرين ولا يتطرق فيه التكثر. فهو جزئي، وإما يتطرق فيه ذلك ويمكن تكثير وجوده خارجاً ولا يمتنع فرض صدقه علي الكثير، فهو كلي. فلو لوحظ المفهوم الذي يكون قابلاً للتكثر بحسب الوجود بما أنه كذلك وقابل لتطرق الكثرة فيه، فهو كلي باصطلاح المنطقيين وعمّ منطقي باصطلاح الأصوليين. ولو لوحظ هذا المفهوم وجعل مرآة للخارج، فلو جعل مرآة وآلة لملاحظة تمام الكثرات علي نحو يكون الملحوظ كلّ واحد من أفرادها، فهو العام الاستغراقي. ولو جعل هذا المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه علي كثيرين

ص: 330

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 160؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 341.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 332.

آلة لملاحظة أحد من الأفراد علي سبيل التردد، فهو العامّ البدلي. ولو جعل مرآة لملاحظة تمام الكثرات علي نحو يكون الجميع شيئاً واحداً، فهو العامّ المجموعي.

فعلي هذا، تكون الأقسام أربعة: العامّ المنطقي، والمجموعي، والبدلي، والاستغراقي. إلا أنه لا فرق بين البدلي والمنطقي من حيث الحكم، مثل أن يقال: جنني برجل أو بالرجل.

هذا، مضافاً إلي أننا نجد من أنفسنا الفرق بين ألفاظ: أحد الرجال، والرجل، ورجل، والرجال ولو لم يتعلّق بها حكم من الأحكام.

ولا يذهب عليك: أنّ العامّ المجموعي بهذا المعني الدائر في السنّة المتأخّرين قلّما يوجد، بل لم نجده في الشرعيات أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام؛ فإنّ العامّ المجموعي في ألسنتهم ما يكون مركّباً من أفراد مفهوم واحد ولو حظ الجميع شيئاً واحداً، فهو مركّب تكون أجزاءه متوافقة في الحقيقة. وهذا بخلاف العامّ المجموعي الدائر علي ألسنة القدماء؛ لأنّه عندهم مركّب من أجزاء لا توافق بينها بحسب الحقيقة. وقد مثّلوا له بالدار؛ (1) فإنّه مركّب من السقف والجدران وغيرهما من الأجزاء ولا توافق بينها بحسب الحقيقة ولو حظ الجميع شيئاً واحداً. وسيجيء إن شاء الله تعالي أنّ الأحكام الثابتة لجميع أقسام العامّ ثابتة لهذا أيضاً.

تذنيب

مما ينبغي ذكره في المقام: أنّ الأصل في ألفاظ العموم كونها للاستغراق؛ وذلك لأنّ الإنسان يلاحظ أولاً مفهوماً واحداً كمفهوم الرجل والعالم، ثم يجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة ما ينطبق عليه، ولازم هذا ملاحظة تمام أفراد هذا المفهوم علي سبيل

ص: 331

1- شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 213-214.

الاستغراق؛ لأنه لا يمكن جعل هذا المفهوم مرآة لبعض الأفراد أو المجموع من حيث المجموع إلا مع ملاحظة المفهوم علي سبيل الاستغراق، فملاحظتهما محتاج إلي المؤونة الزائدة دون ملاحظته كذلك، كما لا يخفي.

ص: 332

لا- يخفي عليك: أنّ من المسائل التي ذكرها القدماء في مبحث العام والخاصّ واختلفوا فيها وتبعهم المتأخرون - مع خلّوها عن الفائدة ووضوح أمرها - مسألة: أنّ العموم هل له صيغة تخصّصه لغةً وشرعاً أو لا؟

فأثبتها بعضهم، ونفاها بعض آخر.

وربما يستدلّ النافي بتيقّن إرادة الخصوص تارة، (1) وأخري بأنّ كون اللفظ حقيقة في الخصوص يوجب تقليل المجاز لاشتغال التخصيص وشيوعه، حتي قيل: ما من عامٍ إلا وقد خصّ. فكون اللفظ موضوعاً للخصوص موجب لتقليل المجاز لا محالة. (2)

أمّا الدليل الأول (وهو تيقّن إرادة الخصوص وألوية جعل اللفظ حقيقة في المتيقّن)، ففيه: إن أريد من تيقّن إرادة الخصوص إرادة الواضع له، فلا- يفهم منه مفهوماً محصّلاً. مضافاً إلي أنّ سبب وضع الألفاظ احتياج أهل المحاوراة إلي إفهام المرادات، فكما أنّ الاحتياج يوجب وضع اللفظ في الخصوص كذلك يوجب وضعه في العموم.

ص: 334

1- راجع: شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 217؛ القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 193؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 161.

2- راجع: شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 217-218؛ القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 196؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 162.

وإن أُريد إرادة المتكلم، فهذا لا يثبت الحقيقة ولا يوجب وضع اللفظ في الخصوص. مضافاً إلي أنّ الخصوص ليس له مفهوم واحد حتي يوضع له اللفظ، إذ الخصوص المراد بقولنا: «أكرم العلماء إلا زيدا»، غير الخصوص المراد بقولنا: «إلا عمرواً».

وأما الدليل الثاني، ففيه: أنّ كثرة المجاز بعد وضع اللفظ في العموم غير موجبة لوضعه للخصوص إن كان الاستعمال في المعني المجازي مع القرينة. مضافاً إلي أنه سيأتي أنّ الاستعمال في الخصوص لا يوجب مجازية الاستعمال، لعدم وجود ملازمة بين التخصيص والمجازية، كما لا يخفي.

وقد ظهر ممّا ذكر: أنّ الحقّ أنّ للعموم صيغاً تخصّه. ولا اعتناء بما ذكره النافي، لما قد أجبنا عنه. والله تعالى أعلم.

ممّا عدّ من الألفاظ الدالّة علي العموم: النكرة في سياق النفي.

واعلم: أنّ دلالتها علي العموم ليس من باب وجود وضع مستقلّ لمدخول النفي أو لحرف النفي إذا دخل علي النكرة أو اسم الجنس، بل دلالتها علي العموم إنّما تكون من جهة أنّ مدخول النفي يدلّ علي الطبيعة وحرف النفي علي النفي ومن ضمّهما إلي الآخر يستفاد نفي الطبيعة، ونفيها لا يحصل إلّا بنفي جميع أفرادها.

ولا يخفي عليك: أنّ مرادهم بالنكرة في المقام ما يعمّها واسم الجنس، فلو دخل حرف النفي علي كلّ منهما يستفاد منه العموم، فلا فرق بين قولنا: «لا رجل في الدار» وبين «ما في الدار رجل» (بالتنوين)، فالأول اسم الجنس والثاني النكرة.

كما أنّه لا فرق بين كون المدخول والمنفي بسيطاً ومفرداً وكونه مركّباً، فلا فرق بين قولنا: «لا رجل في الدار» وقولنا: «لا رجل موجود في الدار»؛ فإنّ الأول بسيط لعدم خبر المدخول، بخلاف الثاني فإنّه مركّب.

والحقّ عدم الحاجة إلي الخبر كما يظهر من سيبويه، [\(1\)](#) بل هو صحيح من غير تقدير شيء.

ص: 336

1- قال السيوطي في شرحه علي ألفية ابن مالك، ص 70: «وذهب سيبويه والخليل إلي أنّها تعمل في الاسم خاصّة ولا خبر لها... وشاع عند الحجازيين إسقاط الخبر أي حذفه إذ المراد مع سقوطه ظهر... وبنو تميم يوجبون حذفه، فإن لم يظهر المراد لم يجب الحذف عند أحد...».

لا يقال: كيف يصحّ هذا مع عدم تمامية الكلام؟ لأنّ الكلام مرّكب من حرف النفي وهو «لا» واسمه وهو «رجل» فلا يتمّ إلاّ مع الخبر.

لأنّه يقال: لا مانع من ذلك ويمكن الالتزام باسمية لفظ «لا» في هذا المورد فلا يكون حرفاً، فيتمّ الكلام.

فإن قلت: لا يمكن تصحيح هذا الكلام مع عدم تقدير لفظ «موجود»، لأنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة، فلا يصحّ تعلّق النفي بها في هذه المرتبة، أي في مرتبة ذاتها من حيث هي، فيتعلّق النفي لا محالة بجهة أخرى غير مرتبة ذاتها، وحيث إنّ أوّل ما يعرض الماهية ليس إلاّ الوجود فالنفي لا بدّ وأن يتعلّق بالماهية باعتبار وجودها، فلا محيص من تقدير الخبر وهو «موجود» في مثل لا رجل.

قلت: بعد كون الطبيعة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة فوجودها كعدمها محتاج إلي العلة غاية الأمر عدم علة الوجود يكون علة لعدمها، وبعد كون الوجود والعدم خارجين عن مرتبة ذاتها، فالنفي والإثبات الواردان عليها لا يردان إلاّ علي نفسها لا علي حيث وجودها؛ لأنّ الوجود خارج عن مرتبة ذاتها، فمعني قولك: «طبيعة الرجل موجودة»، أو «طبيعة الرجل الموجود موجودة»، أو «طبيعة الرجل معدومة» ليس أنّ طبيعة الرجل الموجود معدومة، بل المراد والمعني ليس إلاّ أنّ الطبيعة بنفسها موجودة أو معدومة. فقولك: «لا رجل في الدار» معناه ليس إلاّ أنّ طبيعة الرجل تكون معدومة، لا أنّ طبيعة الرجل الموجود معدومة. وكذا في الفارسية لوقيل: «مرد در خانه نيست» يكون المراد نفي طبيعة الرجل في الدار، لا نفي طبيعة الرجل الموجود في الدار. وكيف كان لا فائدة في ذلك فيما نحن بصدد.

ثم إنّ وجه ما ذكر من أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم هو: كون الطبيعة موجودة بوجود فردها فانعدامها لا يتحقّق إلاّ بانعدام جميع أفرادها، فلا يصحّ

نفي الطبيعة إلا إذا عدم جميع أفرادها، فلو وجد فرد منها لا يصدق انعدامها، فنفي الطبيعة يفيد العموم لا محالة، ولا يحتاج ذلك إلي شيء أزيد ممّا ذكر.

فما يظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) من أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي إنّما تقيّد العموم إذا أخذت مرسلّة، أي مطلقّة، وبنحو الإرسال لا مهملة؛ لأنّ حرف النفي لا يفيد إلا نفي مدخوله فإن كان مدخول حرف النفي مطلقاً يكون النفي أيضاً مطلقاً، مثل: «لا رجل في الدار» بناءً علي استفادة الإطلاق بمقدّمات الحكمة. وإن كان مقيداً فالنفي أيضاً يكون مقيداً كما لو قيل: «لا رجل عالماً في الدار» فالنفي يختصّ بالرجل العالم. فعلي هذا، لا يكفي لإفادة العموم مجرد كون مدخول حرف النفي الطبيعة، لاحتمال أخذ الطبيعة الواقعة في حيّز النفي علي نحو الأهمّال لا علي نحو الإطلاق والإرسال. فلا بدّ من كشف الإطلاق بمقدّمات الحكمة، ثم بعد ذلك الكشف - بمعونة مقدّمات الحكمة - يقال: بأنّ الطبيعة الواقعة في حيّز النفي تكون مطلقّة، فتفيد نفي الطبيعة مطلقاً. (1)

ليس في محلّه، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى في المطلق والمقيّد، وهذا المقام لا يناسب ذكره. والله هو الموفّق والمعين.

ص: 338

لا يخفي عليك: أنّ من أهمّ مطالب البحث في العامّ والخاصّ - الّذي يمكن أن يكون منشأ لإيراد أصل البحث في كتب الأصوليين - مسألة: حجّة العامّ المخصّص في ما لم يعلم عدم شمول المخصّص له أو يعلم عدم شموله له، مثل ما إذا تخصص العامّ بخاصّ وقصر عن شموله لجميع أفرادها وأخرج الخاصّ بعض أفراد العامّ، فهل يكون العامّ حجّة في الباقي أو لا؟ كما لو قيل: «أكرم العلماء إلاّ زيداً» فلا إشكال في خروج زيد عن حكم وجوب الإكرام، وإنّما الإشكال في أنّ هذا العامّ باقٍ علي حجّيته لوجوب إكرام العلماء غير زيد، بحيث يؤخذ بالعموم ويحكم بوجوب إكرام جميع العلماء غير زيد أو ليس العامّ حجّة هكذا؟

ومنشأ الإشكال ما قيل: من أنّ حمل اللفظ علي المعني المجازي محتاج إلي قرينة صارفة عن المعني الحقيقي، وقرينة أخرى معيّنة لكون المراد من اللفظ هو المعني المجازي، وبعد فرض كون العامّ حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز فالتخصيص قرينة صارفة عن المعني الحقيقي وأنّه ليس مراداً للمتكلّم، وأمّا تعيين أنّ اللفظ استعمل في أيّ معني من المعاني المجازية فلا دلالة للتخصيص عليه، فليس في البين قرينة معيّنة لكون المراد هو هذا المعني المجازي دون غيره من سائر المعاني

المجازية؛ لأنَّ كلَّ مرتبة من الباقي بعد التخصيص معني مجازيٍّ للمعني الحقيقي غير مرتبته الأخرى، فلفظ العامّ الشامل لعشرة أفراد مثلاً استعماله في التسعة مجاز وفي الثمانية مجاز وفي السبعة مجاز وهكذا، وبعد معلومية عدم إرادة الكلّ من لفظ العشرة وخروج واحد من الأفراد عن تحته لا يصحّ حمل اللفظ علي معنيٍّ من المعاني المجازية إلاّ بمعونة القرينة وهي غير موجودة في المقام.

هذا مضافاً إليّ أنّه لو فرضنا وجود قرينة معيّنة لإحدى المراتب، مثلاً: إذا قال: «أكرم العلماء إلاّ زيداً» فهم بمعونة القرينة أنّ المراد وجوب إكرام واحد أو اثنين من العلماء، فتعيّن هذا الواحد من بين العلماء بأنّه بكر أو خالد أو غيرهما يحتاج إليّ القرينة. وفي صورة كون المراد وجوب إكرام الإثنين فتعيّن أنّهما زيد وعمرو أو زيد وخالد أو غيرهم محتاج إليّ القرينة وبدونها لا يمكن ذلك. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإشكال.

وقد أجاب عنه بعض القدماء بأنّ مقتضى قاعدة: «إذا تعدّرت الحقيقة فأقرب المجازات» تعيّن حمل لفظ العامّ بعد عدم كون المراد منه المعني الحقيقي علي الباقي؛ لأنّ الباقي هو أقرب المجازات إليّ المعني الحقيقي. (1)

وفيه: أنّ ملاك الأقرب بنظر العرف، وليس هذا موجباً للأقرب عندهم. (2)

إذا عرفت ذلك، نقول توضيحاً للمطلب: إنّ التخصيص إمّا يكون بالمتّصل أو بالمنفصل.

والثاني: مثل إذا قال المولي في اليوم الماضي: «أكرم العلماء» ثم قال في هذا اليوم: «لا تكرم الفسّاق منهم» أو «لا تكرم زيداً».

ص: 342

1- صرّح بذلك العلامة في تهذيب الوصول (ص138). راجع أيضاً: القمّي، قوانين الأصول، ج1، ص266؛ الكلانثري الطهراني، مطارح الأنظار، ص192.

2- المصادر نفسها؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص337؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص200.

والأول: إما أن يكون التخصيص فيه بلسان التقييد مثل ما إذا قال: «أكرم كلَّ رجل عالم» فتخصيص الرجل بالعالم إنّما وقع بلسان التقييد، وإما يكون بلسان الإخراج كما لو قيل: «أكرم العلماء إلا زيداً».

ففيما ورد التخصيص بالعالم - متصلاً كان أم منفصلاً - لا إشكال في عدم كون العامّ حجّة فيما أُخرج بدليل التخصيص. وإنّما الكلام في حجّة العامّ في أفراده الباقية، فذهب بعضهم إلى عدم الحجّة مطلقاً، وقد مرّ وجه هذا القول. وذهب بعضهم إلى التفصيل بين المخصّص المتّصل والمنفصل، فقال بحجّيته في الأول دون الثاني. (1)

واختار بعضهم حجّيته في تمام الباقي مطلقاً سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً.

وقد أجاب الشيخ (قدس سره) عن الإشكال المتقدّم ذكره: بأنّ دلالة العامّ علي كلّ فرد من أفراد غير منوطة بدلالته علي فرد آخر من أفراد، (2) فلو قال: «أكرم العلماء» فدلالته علي وجوب إكرام زيد العالم لا تكون منوطة بدلالته علي وجوب إكرام عمرو العالم. والسرّ في ذلك: أنّ العامّ وإن كان لفظاً واحداً يدلّ علي معناه ولكن هذه الدلالة بحسب الدقّة العقلية دلالات، وهذا معني الانحلال وأنّ دلالة واحدة تنحلّ إلي دلالات عديدة بعدد أفراد العلماء، فليست بحسب الدقّة دلالة بسيطة واحدة، بل إنّما هي دلالات عديدة، ودلالة اللفظ علي كلّ واحد من الأفراد ليست منوطة بدلالته علي سائر الأفراد. فعلي هذا، لو قصر العامّ عن شموله لبعض الأفراد فلا مانع من شموله للبعض الآخر لما قلنا من أنّ دلالاته علي البعض غير منوطة بدلالته علي سائر الأفراد.

ص: 343

-
- 1- ذهب إليه البلخي كما في الاحكام في أصول الأحكام (الأمدي، ج 2، ص 444)؛ والكرخي، كما في المحصول (الفخر الرازي، ج 3، ص 17). راجع أيضاً: شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 221؛ الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 192.
 - 2- الكلانترى الطهراني، مطارح الأنظار، ص 192.

إذا عرفت ذلك في العامّ المخصّص فنقول: بأنّه بعد ورود التخصيص يكون أثر التخصيص قصر دلالة العامّ لشموله لفرد المخصّص، ولكن دلالته علي غير هذا الفرد محفوظة علي حالها.

فيندفع الإشكال المتقدّم (وهو بعد عدم كون المعني الحقيقي مراداً للمتكلّم يحتاج حمل اللفظ علي كلّ واحد من المعاني المجازية إلي القرينة المعيّنة، ولا يكفي مجرد وجود القرينة الصارفة عن المعني الحقيقي، لأنّ تعيين مراد المتكلّم من بين المعاني المجازية محتاج إلي قرينة معيّنة وهي غير موجودة في المقام، فيصير لفظ العامّ بعد قيام القرينة الصارفة عن المعني الحقيقي مجملاً، فتسقط حجّيته في الباقي).

وتوضيحه بأنّه: لو كان المعني الحقيقي أمراً بسيطاً أو مركّباً يكون شموله لأجزائه بحيثية واحدة وعلي نحو وحداني غير انحلالي، وقامت القرينة علي عدم إرادة المعني الحقيقي، فيصحّ الإشكال بأنّه لا يمكن حمل العامّ علي بعض المراتب أو بعض الأجزاء بمجرد قيام القرينة علي عدم إرادة المعني الحقيقي. وأمّا إن كان المعني الحقيقي مع كونه واحداً في وحدته منحلاً بالدقّة العقلية إلي كثرات وكانت دلالتها علي كلّ من الكثرات باعتبار تعدّد الدلالات، فقيام القرينة علي عدم دلالة المعني الحقيقي علي واحدة من هذه الكثرات لا يصير سبباً لعدم دلالته علي سائر الكثرات، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ دلالة العامّ كما قلنا تحلّ إلي دلالات، وكلّ دلالة لا تتوقّف علي دلالة أُخري، فالقرينة الصارفة وهي التخصيص لا تسبّب إلّا قصر دلالة العامّ عن شموله لهذا الفرد الخارج بسبب التخصيص، وأمّا دلالته علي سائر الأفراد فعلي حالها محفوظة.

والحاصل: أنّنا لا نسلم الاحتياج إلي قرينة أُخري غير القرينة الصارفة لإثبات حجّية العامّ في باقي الأفراد، هذا.

ويظهر من كلامه (قدس سره) - علي ما في تقريرات بحثه - تردده في كون ذلك مجازاً أو حقيقة، بمعنى أن العام استعمال في صورة التخصيص في المعني الحقيقي أو المجازي؟ (1)

وأورد المحقق الخراساني (قدس سره) علي هذا البيان إيراداً، والظاهر أنه وارد، وهو: أن الظهور إما أن يكون بالوضع وهو من موارد استعمال اللفظ في المعني الحقيقي، وإما أن يكون بالقرينة وهو في مورد استعمال اللفظ في المعني المجازي، فكلّ ظهور لابد وأن يكون مستنداً إلي أحدهما، ولا- ظهور في غير الموردين. وعليه ففي العام المخصّص إن كان الظهور مستنداً إلي الوضع، فأنت تعلم عدم كون العام مستعملاً في المعني الحقيقي وهو الاستيعاب لجميع الأفراد. وإن كان مستنداً إلي القرينة، فكون ظهور العام في تمام الباقي لوجود القرينة محلّ إنكار؛ لأنّ التخصيص لا يوجب إلاّ صرف اللفظ عن المعني الحقيقي، وهذا لا يوجب حصول ظهور للعام في تمام الباقي، بل لابد من وجود قرينة أخرى لذلك وهي منتفية، كما لا يخفي.

وأيضاً بعد الاعتراف بعدم استعمال اللفظ في المعني الحقيقي (وهو استيعابه لجميع الأفراد) لا وجه للترديد في كون هذا الاستعمال حقيقة أو مجازاً. (2)

هذا حاصل ما أفاده الشيخ (قدس سره) وما أورد عليه في الكفاية.

وأما صاحب الكفاية فقد أجاب عن الإشكال المذكور: بمنع مجازية العام المخصّص. أمّا في التخصيص بالمتّصل فلا تخصيص أصلاً؛ فإنّ أدوات العموم قد استعملت في العام وإن كانت دائرته - سعة وضيقاً - تختلف باختلاف مدخول الأدوات، فلفظة «كلّ» في مثل. «كلّ رجل» أو «كلّ رجل» عالم قد استعملت في العموم وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلي الآخر بل في نفسها في غاية القلّة.

ص: 345

1- يظهر تردده من مجموع كلماته في مطرح الأنظار (ص 192).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 338.

والحاصل: أنّ أدوات العموم تقيّد شمول الحكم لجميع أفراد المدخول، وعموميته بحسب الضيق والسعة تابعة للمدخول، فلا يلزم من استعمالها في الخصوص مجازاً أصلاً. (1)

ويمكن أن يرد عليه: بأنّ هذا الكلام لا يجري فيما إذا كان تخصيص المتصل بلسان الإخراج، مثل: «أكرم كلّ عالم إلاّ زيداً» لأنّ في مثل ذلك تستعمل أداة العموم في غير معناها، حيث إنّ مدخولها - مع قطع النظر عن الاستثناء - لفظ شامل لكلّ عالم حتي زيد، ولفظ الكلّ أيضاً دالّ علي استيعاب الحكم لجميع الأفراد، والاستثناء يوجب خروج زيد، فليس إخراج من باب ضيق دائرة مدخول العموم.

ويمكن الذبّ عنه: بأنّ غاية هذا عدم كفاية الجواب المذكور لما إذا خصّص العامّ بالمخصّص المتصل وكان لسانه الإخراج، فيصير مثل هذا والمخصّص المنفصل من واحد، فما به يتفصّل عن المخصّص المنفصل يتفصّل به عن المخصّص المتصل الذي لسانه الإخراج. وأمّا عدم كون العامّ مجازاً في صورة التخصيص بالمنفصل، وأنّ استعمال اللفظ في العموم مع هذا التخصيص استعمال في المعني الحقيقي، فوجهه:

أنّ الإرادة علي قسمين: إرادة استعمالية وإرادة جدّية، أمّا الإرادة الاستعمالية فهي عبارة عن: إرادة المتكلّم استعمال اللفظ في معناه من غير أن يكون المعني مراداً له، وأمّا الإرادة الجدّية فهي عبارة عن: إرادة المتكلّم من إلقاء اللفظ كونه قابلاً للمعني، ويكون المعني مراداً له. ففي المقام لفظ العموم بحسب الإرادة الاستعمالية مستعمل في العموم ولو مع التخصيص، وأثر التخصيص إخراج مورده عن إرادته الجدّية، فنتيجة التخصيص إنّما هي عدم كون الخارج مراداً للمتكلّم، لا أنّ اللفظ قد استعمل في غيره، بل العامّ إذا ورد التخصيص عليه أو لم يرد مستعمل في العموم وهو المعني

ص: 346

الحقيقي، ولكن بمقدار التخصيص يتصرف في الإرادة الجدّية بأنّها ليست علي طبق الإرادة الاستعمالية. (1)

فإن قلت: فما فائدة هذه الإرادة الاستعمالية في العموم مع العلم بأنّ إرادته الجدّية كذلك.

قلت: قد أفاد في الكفاية جواباً عن هذا الإشكال: بأنّ «من الممكن قطعاً استعمال العام في العموم قاعدةً وكون الخاص مانعاً عن حجّية ظهوره تحكيماً للنصّ أو الأظهر علي الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره». (2)

وأفاد في مجلس الدرس بأنّ فائدة ذلك كون العام حجّة للعبد في موارد الشكّ.

فعلي هذا، لا يوجب التخصيص مجازاً في استعمال العام أصلاً.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ صرف استعمال اللفظ في المعني لا يوجب أن يصير حجّة للعبد، بل اللفظ لأجل كونه حاكياً عن المعني وكاشفاً عن مراد المتكلّم يكون حجّة، ومع عدم كون الإرادة الجدّية علي طبق الإرادة الاستعمالية كيف يصير مجرد الإرادة الاستعمالية حجّة للعبد؟

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ المتكلّم تارة: يستعمل اللفظ في معناه لأجل حضور المعني في ذهن المخاطب وثبوته وقراره في ذهنه حتي يحكم عليه ويحمل علي هذا المعني ما شاء، وهذا الاستعمال هو استعمال اللفظ في المعني الحقيقي. وأخري: يستعمل اللفظ في معناه لكن لا لأجل ثبوت المعني وقراره في الذهن، بل لأجل أن يلتفت المخاطب إلي معني آخر، مثل أن قال: «جاء حاتم» وأراد التفات المخاطب إلي أنّ الشخص الجاني متّصف بالجدود، إذا كان في مقام المدح، أو أراد التفات المخاطب إلي أنّ هذا الشخص متّصف بغاية البخل، إذا كان في مقام الذمّ، ففي كلّ من الموردین قد

ص: 347

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 336.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 336.

استعمل اللفظ في معناه، لكن لا لأجل أن يثبت في ذهن السامع بل لأجل أن يكون عبرة وطريقاً لانتقاله إلي معني آخر، وهو كمال جوده أو غاية بخله في المثال.

وهذا الاستعمال مقارن لادعاء اتحاد معني اللفظ مع المعني الذي أُريد أن يلتفت إليه المخاطب. ولازم صحّة هذا الاستعمال وجود تناسب بين المعنيين، كما لا يخفي. وهذا هو استعمال اللفظ في المعني المجازي.

وثالثة: يستعمل اللفظ الواحد الذي تكون مندرجةً تحته أفراد كثيرة يصدق علي جميع هذه الأفراد، لأجل أن يحضر المعني المندمج فيه تلك الأفراد في ذهن المخاطب، ولكن لا لأجل أن يثبت ذلك المعني في ذهن المخاطب ولا لأجل أن يلتفت بسببه إلي معني آخر، بل لأجل أن يحضر المعني في ذهن المخاطب لكي يتصوّر جميع الأفراد المندمجة فيه. ثم بسبب أدوات الإخراج يخرج ما شاء من هذه الأفراد أو الأجزاء - إذا كان عامّاً مجموعياً - ويبقى الباقي في ذهنه ثابتاً. وهذا الاستعمال يمكن أن يقال بأنّه بين الاستعمال الحقيقي والمجازي ليس مجازاً؛ لأنّ في المجاز يستعمل اللفظ لأن يكون معناه معبراً وسبباً للالتفات إلي معني آخر وليس حقيقة؛ لأنّ في الاستعمالات الحقيقية يستعمل اللفظ لأجل حضور المعني في الذهن وقراره وثباته، وهذا الاستعمال لا يكون كذلك وإن كان أشبه باستعمال اللفظ في المعني الحقيقي.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ استعمال العامّ في الخاصّ إنّما يكون من قبيل القسم الثالث. فعلي هذا، لا - مانع من الالتزام بصحّة قول الشيخ (قدس سره) إذا كان موافقاً لما ذكرناه في المجاز.

هذا، وقد مضى منّا في علائم الحقيقة والمجاز أنّ عمدة ما عليه الاعتماد في معرفة الحقائق كون المعني مستفاداً من حاقّ اللفظ من غير أن يتوسّط شيء آخر في البين، وهذا يكون غالب الموافقة مع الأطراد. وأمّا طريق معرفة المجاز فهو: عدم استفادة المعني كذلك من اللفظ.

ثم إنّه لا يخفي عليك: أنّه لا فرق في ما ذكر بين العامّ الاستغراقيّ والمجموعي كالدار، كما أُشير إليه. وقد قلنا: إنّ العامّ المجموعي بالمعني المشهور بين المتأخّرين غير ما هو المذكور في كلام المتقدمين وأنّ هذا المعني من العامّ المجموعي بالمعني المذكور في لسان المتأخّرين لم يوجد في الأحكام الشرعية أصلاً. (1)

ولا يخفي عليك: أنّ حجّية ظهور العامّ في تمام الباقي من المسلّمات العرفية، فما ذكروه من الإشكال إنّما هو شبهة في مقابل البديهة. والحمد لله ربّ العالمين، ربّ اغفر لنا ولوالدينا يوم يقوم الحساب.

ص: 349

1- تقدّم في الصفحة، 329 - 330.

الفصل الخامس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصّص مفهوماً

إذا ورد التخصيص علي عامّ وكان المخصّص مجملاً بحسب المفهوم، كما إذا كان مفهومه بحسب اللغة غير معلوم، أو كان لفظه من الألفاظ المشتركة، فهل يجوز التمسك بالعامّ في حكم ما شكّ أنّه من أفراد المخصّص من جهة إجمال مفهومه أو لا؟

فنقول: الخاصّ المجمل بحسب المفهوم إمّا أن يكون أمره دائراً بين المتباينين، كقولك: «أكرم العلماء إلا زيدا» مع اشتراكه بين آحاد العامّ. وإمّا أن يكون بين الأقلّ والأكثر، وهو علي قسمين: أحدهما: أن يكون الأقلّ داخلياً في الأكثر، كما إذا شكّ في أنّ الفاسق هل هو مرتكب الكبائر أو يعمّه ومرتكب الصغائر؟ وثانيهما: ما لم يكن كذلك ولا يكون الأقلّ داخلياً في الأكثر.

فإذا كان المخصّص متصلاً فيسري إجماله إلي العامّ سواء كان إجمال المخصّص من جهة دورانه بين المتباينين أو الأقلّ والأكثر بقسميه، لعدم انعقاد ظهور للعامّ من أوّل الأمر لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً لكلّ واحد من الأقلّ والأكثر أو المتباينين. لكنّ العامّ حجّة فيما عدا مورد الإجمال، والمخصّص حجّة في الأوّل - إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر - من دون أن يكون العامّ حجّة في الأكثر لفرض إجماله.

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً فيسري إجماله إلي العامّ إذا كان أمره دائراً بين

المتباينين أو الأقلّ والأكثر الذي لم يكن الأقلّ فيه داخلاً تحت الأكثر. وأمّا إذا كان المخصّص منفصلاً ودار أمره بين الأقلّ والأكثر الذي كان الأقلّ داخلاً تحت الأكثر فلا يسري إجماله إلي العامّ، بل هو المرجع فيما لم يكن الخاصّ مرجعاً فيه، فتدبّر.

ص: 352

إشارة

إذا كان المخصّص مجملاً - لا - بحسب المفهوم بل بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردّد بين أن يكون فرداً للعنوان الخاصّ أو باقياً تحت عموم العامّ، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعامّ فيما إذا كان المخصّص متّصلاً، لعدم انعقاد ظهور للعامّ من أول الأمر إلا في غير مورد عنوان الخاصّ.

وأما إذا كان المخصّص منفصلاً، كما إذا قال المولي: «أكرم كلّ عالم» وقال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» وشكّ من جهة الاشتباهات الخارجية في أنّ زيدا العالم فاسق أم لا؟

ومحلّ الكلام في ما كان شمول العامّ للفرد المشكوك فرديته للخاصّ مفروغاً منه، وإلا فلو كان شمول العامّ للفرد المشكوك فيه مردداً فلا إشكال في عدم جواز التمسك بعموم العامّ.

فذهب جماعة إلي عدم جواز التمسك بعموم العامّ فيما شكّ في مصداقيته للمخصّص.

وجماعة إلي الجواز.

دليل المجوّزين

عمدة ما استدّلوا علي جواز التمسك بعموم العامّ ما قالوا: بأنّ مصداقية الفرد المشتبه للعامّ معلومة وبعد ضمّ هذه المقدّمة (وهي اندراج الفرد المشتبه تحت العامّ)

بالكبري الكليّة المسلّمة وهي: «وجوب إكرام كلّ عالم» تقيم الحجّة علي طبق الشكل الأوّل ونقول مثلاً: زيد عالم، وكلّ عالم واجب الإكرام، فزيد واجب الإكرام. وأمّا في طرف المخصّص فلا يمكن ترتيب ذلك؛ لأنّ محمول الصغري وهو فاسق في قولنا: «زيد فاسق» غير ثابت، فلا يمكن تشكيل القياس. (1)

وهذا نظير ما قاله الشيخ (رحمه الله) في مبحث أصالة البراءة في الشبهات الموضوعية من عدم صحّة التمسك بعموم: «كلّ خمر حرام» لاثبات حرمة هذا المانع المشكوك في أنّه خمر؛ لأنّ إثبات الحرمة محتاج إليّ المقدمتين إحداهما: كون هذا المانع خمراً، والثانية: كلّ خمر واجب الاجتناب، مثلاً، فقال في هذا المورد بجريان البراءة.

وبالجملة: الفرق واضح بين العام والخاصّ؛ لأنّ في طرف العامّ مصداقية زيد مثلاً للعنوان المأخوذ في العامّ محرز بالوجدان فبعد ضمّه إليّ الكبري الاستفادة من العامّ يتمّ القياس، وأمّا في طرف الخاصّ لا يثبت صدق العنوان المأخوذ فيه علي زيد المشكوك فيه بأنّه فاسق أو لا. فتكون الإرادة الجدّية في طرف العامّ بالنسبة إليّ الفرد المشتبه مطابقاً وموافقاً للإرادة الاستعمالية كما هو مقتضى الأصل العقلائي وهو أصالة تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية، وليس لنا دليل عليّ خلاف مقتضى هذا الأصل، كما لا يخفي.

وقد أجاب المحقّق الخراساني (رحمه الله) عن هذا الاستدلال: بأنّ الخاصّ وإن لم يكن دليلاً وحجّة في الفرد المشتبه فعلاً، ولكنه موجب لاختصاص حجّية العامّ في غير عنوان الخاصّ من الأفراد. فعليّ هذا، لا يكون «أكرم العلماء» دليلاً وحجّة إلاّ في العالم غير الفاسق، فالفرد المشتبه وإن كان مصداقاً للعامّ إلاّ أنّه لم يعلم أنّه من مصاديق ما هو حجّة فيه وهو غير الفاسق، أو من مصاديق ما لم يكن حجّة فيه وهو الفاسق.

ص: 353

1- النهاوندي، تشریح الأصول، ص 261؛ الكلانتری الطهراني، مطارح الأنظار، ص 194.

وبالجملية: العامّ المخصّص بالمنفصل وإن كان يمتاز عن المتّصل بقيام ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصّصاً، إلاّ أنّه في عدم الحجّية - إلاّ في غير عنوان الخاصّ - يكون مثل المتّصل، فيكون الفرد المشكوك غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل. (1)

ولا يخفي عليك: أنّه يوجه هذا الجواب بأنّ في باب أدلّة الأحكام استفادة الأحكام الكلية غير مرتبط بالمصاديق والجزئيات، ولا دخالة للمصاديق في حجّية الدليل، مثل قوله: «أكرم العلماء» أو «لا تكرم الفساق منهم» لوجوب إكرام كلّ عالم، أو حرمة إكرام كلّ فاسق من العلماء، فالدليل حجّة لثبوت الحكم في موضوعه الكلّي من غير احتياج إلى وجود المصاديق.

وبعبارة أخرى: حجّية الأدلّة تكون علي نحو الكلية وثبوت الحكم للموضوعات الكلية، وهذا تمام في مورده. نعم، في مقام إثبات الحكم للأشخاص والمصاديق لا بدّ من إحراز مصداقية هذا الشخص لما هو موضوع الحكم حتي يضمّ إلي الكبرى الكلية المستفادة من الدليل وتؤخذ النتيجة بأنّ هذا الشخص محكومٌ بحكم كذائي.

ولذا وقعت منّا المناقشة في مبحث البراءة مع الشيخ (رحمه الله)، حيث إنّّه قال في الرسالة بإجراء البراءة العقلية والشرعية في الشبهات الموضوعية.

ووجه المناقشة: أنّ العقل حاكم بأنّ وظيفة المولي ليس إلاّ الأحكام الكلية فبعد إعمال المولي وظيفته تتمّ حجّته علي العبد لو لم يأت بما أمره به، سواء كان ذلك من أجل الاشتباه في الموضوع أو غيره. والسّر في ذلك: أنّ ما يتلقّى من الشارع - ووظيفته أن يبيّنه ليس إلاّ الأحكام الكلية، ومن الواضح أنّ بيانه هذا حجّة لثبوت الحكم - في الموضوع الكلّي، ولذا لا يصحّ الاعتذار ولا يقبل عذر المكلف لو خالف أمره في

ص: 354

الشبهة الموضوعية بالنسبة إلي هذا الحكم، ولا يكون عقاب المولي عبده مع بيان ما هو حجّة لهذا الحكم الكلّي عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان.

وبالجملّة: لا ريب في أنّ حجّية قول الشارع «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لحرمة إكرام فسّاقهم علي النحو الكلّي تمام ولا نحتاج معها إلي إحراز المصداق. فعلي هذا، نقول في المقام: إنّ «أكرم العلماء» يدلّ علي وجوب إكرام كلّ من كان عالماً واقعاً، وقوله: «لا تكرم الفسّاق منهم» يدلّ علي عدم وجوب إكرام كلّ من كان منهم فاسقاً، وهذا حجّة علي العبد ولو لم يحرز المصداق بعد. وأمّا العلم بالمصداق فإنّما يحتاج إليه في مقام إثبات الحكم للمصديق، لا إثبات أصل الحكم. فعلي هذا، يقصر «لا تكرم الفسّاق» شمول حجّية العامّ وهو «أكرم العلماء» لكلّ من كان فاسقاً واقعاً ويمنع شموله له، فالعام لا يكون حجّة إلّا لوجوب إكرام غير الفاسق من العلماء واقعاً. ففي مورد الشكّ في أنّ هذا فاسق أم ليس بفاسق، لا يصحّ التمسك بالعام؛ لأنّه وإن كان يشمل بظهوره ولكن قد وقع الشكّ في حجّيته في مورد هذا الفرد، لأنّه إن كان فاسقاً لا يكون العامّ حجّة له ودليلاً علي وجوب إكرامه، لأنّ المنخصّ قد اختصّ حجّية العامّ في غير الفاسق، كما لا يخفي.

ومما يدلّ علي أنّ حجّية الدليل لإثبات الحكم الكلّي تامّة ولا تحتاج إلي إحراز وجود المصداق: ذهابهم إلي جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقية إذا كان في البين أصل موضوعي يحرز به فردية المشتبه للعامّ.

والحاصل: أنّ أدلّة الأحكام الواقعية - وهي الأحكام المتعلقة بالموضوعات الواقعية - حجّة فيما يستفاد منها من الأحكام الكلّية المتعلقة بالموضوعات الواقعية، سواء تعلق بهذه الموضوعات علم العبد أم لا، ولا حاجة في حجّيتها إلي إحراز الصغريات ومصاديق الموضوعات. فأدلّة هذه الأحكام حجّة فيما يستفاد منها كان المصداق

معلوماً أو مشكوكاً. وفائدة حجيتها كذلك إنما هي استفادة حكم الصغريات في موارد وجود الأصول الموضوعية، كما إذا شك في فسق زيد بعد عدالته، فإن مقتضى دليل: «لا تنقض... إلخ» الحكم بعدالته وترتيب آثارها. فلو لم تكن أدلة الأحكام الواقعية حجة لإثبات الحكم الكلي لا فائدة في إحراز المصداق بالأصل، وتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فبناءً علي هذا، إذا قال المولي: «أكرم العلماء» لا إشكال في تعلق إرادته الاستعمالية بوجوب إكرام كل من كان عالماً واقعاً، والأصل (وهو بناء العقلاء) يقتضي توافق الإرادة الاستعمالية مع الجدية، ولازم هذا حجية قوله: «أكرم العلماء» لوجوب إكرام كل من كان عالماً واقعاً.

ثم إذا ورد من المولي دليل مخصّص لهذه الكلية - الاستفادة من إكرام العلماء - ومبين لأن الإرادة الاستعمالية ليست طبقاً للإرادة الجدية، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق منهم» فلازمه قصر حجية دليل العام علي كل من كان عالماً غير فاسق واقعاً. لأن دليل «لا تكرم الفساق منهم» مثل دليل العام يفيد عدم وجوب إكرام الفاسق الواقعي منهم علي النحو الكلي، وهو حجة في ذلك، لأن العقلاء يحملون الكلام الصادر من الحكيم علي أن مراده الاستعمالي هو عين مراده الجدّي، فإذا شك في فسق شخص لا يصح التمسك بعموم «أكرم العلماء» لوجوب إكرامه؛ لأن حجّيته قد اختصت بوجوب إكرام كل من كان من العلماء غير فاسق واقعاً.

لا يقال: إن مقتضى الأصل المذكور - وهو تطابق الإرادتين - في هذا المورد - الذي شمول العموم له معلوم وشمول المخصّص مشكوك - جواز التمسك بالعام.

لأنه يقال: إن أريد بذلك جواز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام هذا الشخص واقعاً من جهة الأصل المذكور.

فلا يصحّ؛ لأنه بعد أن أفاد دليل المخصّص عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية إلا إذا كان العالم غير فاسق واقعاً لا مجال للتمسك بهذا الأصل، وليس بناء العرف والعقلاء علي ذلك.

وإن أريد جواز التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام ظاهراً، بمعنى أنه وإن أفاد دليل المخصّص عدم تطابق الإرادتين في العام إلا كذلك، ولكن العقلاء في هذه الموارد يتمسكون بالعام لإثبات الحكم للمشكوك، وهو حجة ظاهراً.

ففيه: أن هذا غير معقول بالنسبة إلي دليل واحد، إذ الحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي برتبتين، لأنّ الموضوع في الحكم الظاهري هو الشكّ في الحكم الواقعي، فلا يمكن ملاحظتهما معاً، فلا يكون العام حجة لإثبات وجوب الإكرام ظاهراً في هذا المورد.

بيان آخر لتصحيح جواز التمسك والجواب عنه

لا يخفي عليك: أنه ربما يقال لتصحيح جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية: بأنّ قول القائل: «أكرم العلماء» يدلّ علي وجوب إكرام كلّ فرد من العلماء بعمومه الأفرادي، وعلي وجوب إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء في جميع الحالات التي تفرض له ومن جملتها كونه: مشكوك العدالة والفسق، ومعلوم العدالة، أو الفسق بإطلاقه الأحوالي، فقلوه: «لا تكرم الفساق منهم» يدلّ علي خروج معلوم الفسق من العلماء، وأمّا الباقي فلا يعلم خروجه، فمقتضي أصالة العموم والإطلاق بقاء الفرد المشكوك تحت الحكم.

وفيه: أنه إن أريد بذلك أن لازم الإطلاق الأحوالي كون كلّ فرد موضوعاً للحكم في حال كونه معلوم العدالة، وفي حال كونه متّصفاً بالصفة الكذائية، وفي حال كونه مشكوك الفسق، حتي يكون كلّ واحد من هذه الحالات جزءاً للموضوع لكي يدلّ العام بإطلاقه الأحوالي علي وجوب إكرام هذا الفرد في حال كونه مشكوك الفسق ظاهراً؛ لأنّ الحكم الذي أخذ في موضوعه الشكّ في الواقع يكون ظاهرياً لا محالة.

فنبول: إئءء ءوءءم نشأ من الاشبءاء في معني الإءلاق؛ وءلك لأن معني الإءلاق ليس إلاء كون الموضوع المذكور في الفضيءة ءامأ في موضوعيئة للحكم من غير ءخل شيء آءر فيه، بمعني أنه كلأما وءء هذا الموضوع فحكمه ليس إلاء هذا، ولا ءخالءة للحالاء في سراءة الحكم إالي الفرد، فزيد واءب الإكرام في حال عءالءه لكن بما أنه عالم، وفي حال آءر من حالاءه أيضاً بما أنه عالم. وكءلك إذا قال: «أعءق رقبة» فمعني الإءلاق فيه كون عءق الرقبة ءمام الموضوع للحكم، فعءق هذه الرقبة ءملاء في هذه الحالة مسقط للءكليف لكن لا بما أنه مقبء بهذه الحالة ومءصاف بهذه الصفة بل بما أنه عءق الرقبة فقط، وهكذا عءق هذه الرقبة في حالة آءري وهكذا في سائر الحالاء. فعلي هذا، لا يكون العالم الءذي شك في فسقه واءب الإكرام إلاء بما أنه عالم لا بما أنه عالم مشكوك الفسق، فلا يمكن أن يكون الفرد المشكوك فسقه محكوماً بحكم العام ظاهراً.

وإن أريد أن الخاص إئءما يكون مءرءاً لبعض الأفراد ءون الحالاء، فلا ءكرم الفساق إئءما يءرء به من ءءء العام من كان معلوم الفسق من العلماء، وأما من شك في فسقه منهم فيءبء وءوب إكرامه بالإءلاق الآءالي؛ لأن أصالة ءءابق الإراءين إئءما أءءء مئاً لأءل ءليل المءصص بالنسبة إالي الأفراد المعلومة الفسق وأما في مورد مشكوك الفسق فءءبئءها باقية علي حالها.

فنبول: بعءما ءكرنا من أن مفاء ءليل المءصص هو عءم وءوب إكرام الفاسق الواقعي من العلماء، وأن لازمه قصر ءءبئة العام في وءوب إكرام العالم علي غير الفاسق الواقعي؛ لا يبقي مجال لهذا البيان، لأن مقتضى ءليل ءءصيص عءم وءوب أصالة ءءابق بين الإراءين إلاء في العالم غير الفاسق الواقعي، فما لم يعلم عءالءه وفسقه لا يشمله العام بما أنه ءءة.

وبعبارة آءري: ءمءك بالإءلاق الآءالي فرع كون الفرد ءءء عموم العام وهو العالم غير الفاسق الواقعي، وكون هذا الفرد ءءء هذا العموم مشكوك.

وَمُلَخَّصُ الْكَلَامِ: أَنَّ قَوْلَهُ: «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ» يَدُلُّ بِضَمِيمَةِ أَصَالَةِ تَطَابُقِ الْإِرَادَةِ الْجَدِيدَةِ مَعَ الْاسْتِعْمَالِيَةِ عَلَيَّ أَنَّ مَرَادَهُ الْجَدِيدِي إِنَّمَا يَكُونُ إِكْرَامُ كُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ، فَإِذَا وَرَدَ: «لَا تُكْرَمُ الْفَسَاقُ مِنْهُمْ» لَا يَبْقَى مَجَالٌ لِإِجْرَاءِ هَذَا الْأَصْلِ مُطْلَقاً، وَلَا يَبْقَى هَذَا الْأَصْلُ عَلَيَّ حَالَهُ مَحْفُوظاً إِلَّا فِي كُلِّ مَنْ كَانَ عَالِماً غَيْرَ فَاسِقٍ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ. فَعَلِيهِ إِذَا شَكَّ فِي فَسَقِ عَالِمٍ، لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِعَمُومِ أَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ عَلَيَّ وَجُوبِ إِكْرَامِهِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا دَلَّ عَلَيَّ وَجُوبِ إِكْرَامِ الْعُلَمَاءِ إِذَا كَانُوا بِحَسَبِ الْوَاقِعِ غَيْرِ مُتَّصِفِينَ بِالْفَسَقِ، وَهَذَا الْفَرْدُ لَا يَعْلَمُ كَوْنَهُ كَذَلِكَ.

لَا يُقَالُ: هَذَا صَحِيحٌ، وَلَكِنْ هَذَا الْفَرْدُ حَيْثُ لَا يَشْمَلُهُ دَلِيلُ الْمَخْصُصِ وَلَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَيَّ عَدَمِ وَجُوبِ إِكْرَامِهِ فِي شَمْلِهِ الْعَامِّ؛ لِأَنَّ كَوْنَهُ تَحْتَ الْعَامِّ لَيْسَ مَحَلَّ الْإِنْكَارِ، وَتَخْصِيصُهُ بِهَذَا الْفَرْدِ مُنْتَفِئٌ بِالْأَصْلِ، فَلَا يَكُونُ مَانِعاً فِيهِ مِنَ التَّمَسُّكِ بِعَمُومِ الْعَامِّ.

فَإِنَّهُ يُقَالُ: بَعْدَمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ دَلِيلَ الْمَخْصُصِ قَدْ قَصَّرَ حُجَّةَ الْعَامِّ وَاخْتَصَّ بِهَا بِكُلِّ مَا هُوَ فَرْدٌ لِلْعَالَمِ غَيْرِ الْفَاسِقِ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ، لَا يَبْقَى مَجَالٌ لِلْقَوْلِ بِشُمُولِ الْعَامِّ لِهَذَا الْفَرْدِ، وَأَنَّهُ حُجَّةٌ لَوْجُوبِ إِكْرَامِهِ.

وَإِنْ قُلْتَ: إِنَّ الْعَامَّ يَشْمَلُهُ بِمَا هُوَ مُشْكُوكُ الْحَالِ وَفِي مَقَامِ الظَّاهِرِ.

فَنَقُولُ: لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَبِيناً لِحُكْمِينَ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مُتَقَدِّماً عَلَيَّ الْآخِرِ وَالْآخِرُ مُتَأَخِّراً عَنْهُ.

وَجِهَانِ آخِرَانِ لِعَدَمِ جَوَازِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ

الْأَوَّلُ: مَا أَفَادَهُ بَعْضُ أَسَاتِذَتِنَا (قُدْسِ سِرِّهِ)، (1) وَهُوَ: أَنَّ التَّمَسُّكَ بِعَمُومِ الْعَامِّ إِنَّمَا يَجُوزُ فِيْمَا إِذَا كَانَ عَدَمُ التَّمَسُّكِ مُوجِباً لِمَزِيدِ تَخْصِيصِ فِي الْعَامِّ، أَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ مُوجِباً لِذَلِكَ

ص: 359

1- انظر الوجه أيضاً في مطارح الأنظار (الأصفهاني، ص 194)؛ تشريح الأصول (النهاوندي، ص 261).

فلا. وهذا كما فيما نحن فيه؛ لأنّ العامّ وهو قوله: «أكرم العلماء»، مخصّص بقوله: «لا تكرم الفسّاق منهم»، فلو شكّ في فرد أنّه من الفسّاق أولاً؟ لا يستلزم عدم التمسكّ بعموم أكرم العلماء تخصيصاً زائداً فيه، لأنّه خارج عن تحت العامّ لو كان من الفسّاق بنفس العنوان. (1)

الثاني: قال في مطارح الأنظار (في مبحث العموم والخصوص في الهداية الثانية) تقريراً لما أفاده الشيخ (قدس سره): إنّ منشأ الشكّ في الشبهة الموضوعية هو التردّد في الأمور الخارجية التي لا مدخل لإرادة المتكلّم فيها بوجه، بل ذلك التردّد والاشتباه كثيراً ما يقع للمتكلّم أيضاً، بل قد يقطع المتكلّم بخلاف ما هو الواقع في المصاديق أيضاً، فمن حاول رفع هذه الشبهة فلا بدّ من رجوعه إلي ما هو المعد في الواقع لإزالة هذه الشكوك والشبهات من إخبار وتجربة وإحساس ونحوها. وما يمكن رفعه بالرجوع إلي العامّ هو الشكّ في مراد المتكلّم علي وجه لو صرّح بمراده بعد الرجوع إليه لم يقع الشكّ فيه. ففيما إذا شكّ في أنّ زيدا عادل لو راجعنا المتكلّم أيضاً لا يرتفع الشكّ المذكور، من حيث هو متكلّم، فلا وجه لتحكيم العامّ في مورد الشكّ... إلخ. (2)

هذا تمام كلامنا فيما إذا كان المخصّص لفظياً.

ص: 360

1- أقول، لم تتحصّل تمام المراد ممّا أفاده السيّد الأستاذ (قدس سره). ويمكن أن يقال: لو كان الفرد المرّد فسقه فاسقاً واقعاً لا يصير عدم التمسكّ بعموم العامّ موجباً لزيادة التخصيص بعد ما كان المخصّص عنواناً عاماً خرج به جميع الفسّاق عن تحت العامّ، ولكن إذا لم يكن الفرد المذكور فاسقاً يصير عدم التمسكّ بعموم العامّ سبباً لخروجه عن تحت العامّ، فيجب التمسكّ بعموم العامّ حتي لا يقع تخصيصاً زائداً في العامّ. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ بناء العقلاء قد استقرّ في تمسكّهم بالعموم علي ما إذا كانوا عالمين بأنّ ترك التمسكّ به موجباً لمزيد التخصيص دون ما إذا كان العامّ مخصّصاً بعنوان وشكّ في فرد أنّه من مصاديقه أم لا، للشكّ في كون الترك مؤدياً لذلك أم لا. وبعد ذلك المسألة تحتاج إلي مراجعة كلمات الأعلام. [منه دام ظلّه العالی].

2- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 193.

التمسك بالعام في المخصّص اللبّي

أمّا الكلام في المخصّص اللبّي، قد أفاد في الكفاية: أنّه إن كان ممّا يصحّ

ص: 361

الاتكال عليه عند التكلم - إذا كان المتكلم بصدد البيان في مقام التخاطب - فهو كالمتمصل؛ لأنه لا ينعقد للعام ظهور إلا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه علي حجّيته، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه.

وقال في مقام الاستدلال علي ذلك: بأنّ المولي إذا قال: «أكرم جبراني» وقطع العبد بأنّه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم، كان أصالة العموم باقية بالنسبة إلي من لم يعلم خروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجّة أخري بدون ذلك علي خلافه. بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً؛ فإنّ قضية تقديمه عليه هو كون الملقّي إليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاصّ متصلاً. والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلا فيما قطع أنّه عدوّه لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخدة المولي لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته علي مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه، كما لا يخفي علي من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

وبالجملة: كان بناء العقلاء علي حجّيتها بالنسبة إلي المشتبه هاهنا، بخلاف هناك. (1)

وفيه: أنّه لا فرق في المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي فيما هو ملاك الإشكال وعدم صحّة الرجوع إلي العام إذا كانت الشبهة في المصداق؛ لأنّه بعد يريد إكرام من كان عودا له من جيرانه نقطع بان ارادته الجديده انما تعلقت باكرام من

ص: 362

كان من جيرانه غير عدوّ له واقعاً، فإذا شكّ في أنّ زيداً هل يكون عدوّاً للمولى حتى لا يجب إكرامه أو لا يكون عدوّه حتى يجب إكرامه؟ لا يجوز التمسك بعموم «أكرم كلّ جيرانى» لإثبات وجوب إكرامه، وإلا يلزم أن يكون العامّ الذي يكون متكفلاً لبيان الحكم الواقعي متكفلاً لبيان الحكم الظاهري أيضاً وهو حكم الفرد المشكوك عداوته، وقد مرّ عدم إمكان بيان الحكم الظاهري والواقعي معاً في خطاب واحد.

ثم إنّه قد ظهر لك: أنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) إنّما فصل بين المخصّص اللفظي واللبّي.

ولكنّ الشيخ (قدس سره) - كما يظهر من تقريرات بحثه - يفصل بين ما إذا علم تخصيص العامّ بما فرض له عنوان وبأنّ الوجه فيه عدم جواز التمسك بعموم العامّ في الشبهات المصدّقية، وبين ما إذا علم تخصيص العامّ بما لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم، فالحقّ صحّة التعويل عليه عند الشكّ في فرد أنّه من أيّهما.

وقال: إنّ أغلب ما يكون من القسم الأوّل إنّما هو في التخصيصات اللفظية، والثاني أغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبّيّة. (1)

ولا يخفي ما في هذا الكلام أيضاً؛ لأنّ مورد النزاع في الشبهة المصدّقية لا يكون إلا إذا كان التخصيص بعنوان من العناوين، وإلا فلو لم يكن تخصيص العامّ بعنوان مأخوذ في موضوع الحكم فليس من محل النزاع بشيء؛ لأنّه عليّ ذلك يكون المخصّص وما خرج من تحت العموم فرداً خاصاً، فلو شكّ في خروج غيره عن تحت العامّ ينتفي خروجه بأصالة عدم تخصيص الأكثر.

وسيّأتي إن شاء الله تعالى في تنبيهات المسألة ما يمكن أن يكون كلام الشيخ (قدس سره) راجعاً إليه. (2)

ص: 363

1- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 194.

2- يأتي في الصفحة 367 (التنبيه الثاني).

هذا، ولقائل أن يقول: إنه يمكن أن يكون اتكال المولي - إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب - علي حكم العقل في الموضوعات الخارجية، ولا- يكون اتكاله علي الحكم الكلبي، مثلاً إذا قال: «أكرم جبراني» لا يتكل علي الحكم الكلبي الذي يكون للعقل - وهو عدم وجوب إكرام كل من كان عدوه من جبرانه - حتي يقال بأنه إذا شك في فرد أنه عدوه أم لا، لا يصح التمسك بالعام من جهة معلومية عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدبية في من كان عدوه واقعاً وتطابقهما فيمن كان غير عدوه واقعاً ولو كان إحراز هذا التطابق بالأصل.

وإنما يتكل في قوله: «أكرم جبراني» علي حكم العقل في كل مورد يحرز بالوجدان مصداقيته للمخصّص من جهة ضم هذه الصغري الوجدانية - وهي أن هذا عدو للمولي - إلي الكبرى الكلية - وهي كل من كان عدوه لا يجب إكرامه - فيحكم العقل بأن هذا لا يجب إكرامه، وكذلك في سائر الموارد.

واتكاله علي الأحكام الجزئية دون الحكم الكلبي الذي للعقل إنما يكون من جهة أنه يري لو اتكل في مقام بيان الحكم علي الحكم الكلبي لا- يكون العام حجة للمكلف في موارد الشك، وبسبب هذا ربما يضيح إكرام كثير من جبرانه مع أنهم ليسوا بأعدائه، فلأجل أن يكرم المكلف جميع من تعلق إرادته الواقعية بإكرامه، حتي المشكوك كونه عدواً له، يلقي العام ويتكل علي هذه الأحكام الجزئية العقلية، فيكون الخارج عن تحت العام كل فرد كانت عداوته معه معلومة، فيكون العام حجة في الفرد المشكوك ويجب إكرامه ظاهراً أيضاً، لكن لا بما أنه مشكوك بل لأجل مصلحة عدم فوت إكرام الجار الذي لا يكون عدواً له، فيكون في المقام حكم واقعي وهو: وجوب إكرام كل من كان من جبرانه وليس بأعدائه، وحكم ظاهري راجع إلي: وجوب إكرام الفرد الذي شك في عداوته، وحكم واقعي عقلي وهو: عدم وجوب إكرام الجار الذي تكون عداوته معلومة، وهذا الحكم هو الحكم الذي اتكل عليه المولي في مقام البيان.

فبناءً علي هذا، لا- مانع من التمسك بالعام إذا شك في عداوة فرد. ولا يرد عليه الإشكال المتقدم (وهو عدم إمكان بيان الحكم الواقعي والظاهري بخطاب واحد)، لأنّ هذا لا- يمكن إن كان الشك في الواقع مأخوذاً في موضوع الحكم الظاهري، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل. (1)

تنبيهات

التنبيه الأول: في إخراج الأفراد بالتعليل المذكور

إذا قال المولي: «أكرم جيراني» وقال: «لا تكرم زيدا لأنه عدوي» والحال أنّ زيدا يكون جاره، وشك في أنّ عمرواً عدوه أم لا؟ فهل يكون التمسك بعموم «أكرم جيراني» كالتمسك بعموم «أكرم العلماء» المخصّص بقوله «لا تكرم الفساق منهم» إذا شك في فسق فرد، من جهة استفادة التعميم من العلة المذكورة (لأنه عدوي) للحكم بالنسبة إلي جميع الموارد، أو نقول بجواز التمسك بالعموم من جهة أنّ المخصّص إنّما هو في مورد خاص وليس مقدار عموم علته معلوماً؟ وجهان. لا يبعد أن يكون الأظهر هو الثاني من جهة عدم معلومية مقدار عمومية العلة المذكورة. (2)

ص: 365

1- لا يخفي: أنّ هذا وإن كان علي طبق القاعدة ولا إشكال عليه في حد ذاته، إلا أنّه لا يكون من الشبهة المصدقية؛ لأنّه بعد فرض اتكال المتكلم علي الأحكام الجزئية العقلية لا مجال للشك في وجوب إكرام الفرد الذي يشك في عداوته للمولي، لأنّه علي هذا يكون هذا الفرد واجب الإكرام قطعاً. إلا أن يقال بأننا نشك في أنّ اتكال المولي هل يكون علي الحكم الكلّي أو الجزئي، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر ويصير كالشبهة المفهومية، ولا مانع حينئذٍ من التمسك بالعموم. [منه دام ظلّه العالی].

2- لا يخفي: أنّ مقتضى إطلاق العلة المذكورة في دليل المخصّص ص عمومية العلة. فكما لا يجب إكرام عمرو والمعلوم عداوته للمولي من جهة هذه العلة وكذا فرد آخر لأجل عدم وجود أصالة تطابق الإرادتين في مورد من كان من أعدائه، كذلك لا يصحّ التمسك بعموم العام لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

إذا قال المولي: «أكرم كلّ عالم» وقال في خطاب آخر: «لا تكرم الفساق» لا ريب في أنّ مفاد كلّ من الدليلين ثبوت الحكم في ظرف وجود الموضوع، وهو العالم في المثال الأول، والفساق في المثال الثاني. فإن تصادقا كلاهما في مورد واحد ووقع التزاحم بينهما، فلا بدّ من ترجيح أحد المقتضيين، إمّا مقتضى الوجوب لو علمنا بأهميته في نظر المولي، أو الحرمة لو علم أهميتها.

وأما إذا شكّ في صدق أحد العنوانين علي فرد يصدق عليه العنوان الآخر، إمّا من جهة أصل الشكّ في وقوع التصادق بين العنوانين خارجاً، أو من جهة الشكّ في مورد خاصّ بعد فرض وجود التصادق في مورد آخر، فهل يكون هذا أيضاً من الشبهة المصدقية حتي لا يصحّ التمسك بالعامّ من جهة إحراز عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية في مورد التصادق بالنسبة إلي العامّ الذي لا يكون مقتضى حكمه أهمّ من الآخر، أو يجوز التمسك به؟ فإذا علم صدق عنوان العالم علي هذا الشخص وشكّ في صدق الفاسق عليه، فهل لا يجوز التمسك بعموم أكرم العلماء لإثبات وجوب إكرامه، أو لا مانع من التمسك به لإحراز وجود المقتضي وعدم إحراز المزاحم؟ لا يبعد أيضاً أن يكون الأوجه هو الوجه الثاني. ألا تري أنّ العقلاء يذمّون من خالف أمر المولي أو نهيه بعذر وجود هذه الشبهة. (1)

ص: 366

1- يمكن أن يقال: إنّ الأقرب هو الوجه الأوّل؛ لأنّه علي هذا يصير العامّ الذي يكون مقتضى حكمه مرجوحاً بالنسبة إلي الآخر معنوياً بحسب اللبّ ويكون معناه مثلاً وجوب إكرام كلّ عالم لا يكون مجمع العنوانين، أو حرمة إكرام كلّ فاسق يكون كذا لو قلنا بأهميّة أحد المقتضيين. ولو قلنا بتكافؤهما يكون كذلك في كلّ منهما ويقال بعدم تطابق الإرادة الجدّية مع الاستعمالية في كليهما بالنسبة إلي مورد التصادق، فعلي هذا لا يجوز التمسك بالعامّ، ويكون كالشبهة المصدقية المذكورة، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

ثم إنه يمكن أن يكون مراد الشيخ (رحمه الله) عمّا إذا لم يكن للمخصّص عنوان (1) هو هذا؛ لأنه ليس للمخصّص عنوان. ويمكن أن يكون مراده ما ذكرناه في التنبيه الأوّل. (2)

التنبيه الثالث: في إحراز المصادقية بالأصل

لا يخفي: أنّ ما قلناه من عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقية سواء كان المخصّص لفظياً أو لئبياً، أو إذا كان المخصّص لفظياً دون ما كان لئبياً كما مرّ، إنّما يكون فيما لم يكن في المورد المشكوك أصل أو أمانة يرتفع بأحدهما الاشتباه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وقال: «لا تكرم الفسّاق منهم» وشكّ في فسق زيد العالم بعد العلم بعدالته سابقاً فباستصحاب العدالة يثبت له حكم العامّ، وذلك مثل ما إذا قامت البيئة عليها. كما أنّ قيام البيّنة علي فسقه أو جريان استصحاب فسقه موجب لإثبات حكم دليل المخصّص.

وهذا ليس تمسكاً بالعامّ في الحقيقة بل يكون تمسكاً بدليل حجّية الأصل أو الأمانة، ومقتضاه وجوب ترتّب آثار مؤداهما عليهما وهو في المقام حكم العامّ، وهذا لا إشكال فيه.

التمسك بالعامّ باستصحاب عدم الأزلي

إنّما الإشكال فيما إذا لم تكن للمشتبه مع حفظ وجوده حالة سابقة حتي تستصحب، فقد ذهب بعض إلي إمكان إثبات حكم العامّ بتقريبين:

أحدهما: إجراء الأصل، وهو استصحاب عدم المحمولي بالنسبة إلي المخصّص.

بيان ذلك: أنّ العامّ إنّما يؤثّر ويوجب الحكم بعنوانه لا من جهة أخرى، فإذا فرض

ص: 367

1- تقدّم تفصيله في الصفحة 363.

2- التأمّل في كلام الشيخ (قدس سره) يعطي عدم وجهة هذا التوجيه، فتدبّر. [منه دام ظلّه العالی].

إخراج بعض أفراده عن تحته يكون شموله واقتضاؤه للحكم علي حاله بالنسبة إلي الباقي، وشمول العام للباقي لا يكون لأجل تخصصه بخصوصية أو تحيئه بحيثيات، بل إنما يشمله حكمه لمجرد شمول العام له، فإذا استصحبنا عدم المخصص الأزلي في مورد شكوك فيه فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعام. فعلي هذا، إذا كان لنا عامٌ مثل: «المرأة تري الدم إلي خمسين»⁽¹⁾ وكان لنا خاصٌ وهو: «أن القرشية تري الدم إلي ستين»⁽²⁾ ثم شك في امرأة أنها قرشية أم لا، فهي وإن كانت إذا وجدت وجدت إما قرشية أو غيرها، ولا أصل يحرز بسببه أنها قرشية أو غيرها، فلا يصح استصحاب عدم كونها منتسبة إلي قریش بالعدم الرابط وما هو مفاد ليس الناقصة التي تقع في الجواب عن الهلية المركبة، إلا أن استصحابه بالعدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامة التي تقع في الجواب عن الهلية البسيطة يجدي في إحراز أنها ممن لا تحيض بعد الخمسين؛ لأن المرأة التي لا تكون بينها وبين قریش انتساب تكون باقية تحت العام ويشملها العام بعنوانه، لا بما أنها امرأة غير متصفة بالقرشية. فعلي هذا، نقول: إن أصالة عدم تحقق الانتساب بين هذه المرأة والقریش يجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض بعد الخمسين.

لا- يقال: إن هذا الأصل يكون مثبتاً؛ لأن أصالة عدم تحقق الانتساب بالعدم الأزلي لا تثبت كون هذه المرأة غير قرشية إلا علي القول بالأصل المثبت.

لأنه يقال: قد قلنا بأن شمول حكم العام لجميع أفراده ليس ملاكه إلا عنوان العام، ولا يكون ملاكه الخصوصيات المختلفة التي تكون في الأفراد، ولكن خروج الخاص

ص: 368

1- بمضمونها روايات كثيرة، انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، ج2، ص335، أبواب الحيض، ب31.

2- الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، ج2، ص335-337.

إنّما يكون بخصوصية خاصّة، فإذا أحرز عدم وجود هذه الخصوصية فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعامّ.

وثانيهما: جواز التمسك بعموم العامّ بإجراء الاستصحاب في العدم النعتي وما هو مفاد «ليس» الناقصة والواقع في الجواب عن الهلّة المركّبة، فنقول: إنّ هذه المرأة لم تكن قرشية سابقاً ولو قبل وجودها، فيستصحب عدم كونها قرشية. (1)

فإن قلت: إنّ الحكم بعدم كونها قرشية بالعدم الرابط في الزمان السابق إنّما يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، والحكم بعدمها قرشية في حال وجودها يكون من السالبة بانتفاء المحمول، فيختلف موضوع القضية المشكوكة مع المتيقّنة؛ لأنّ الموضوع في القضية المتيقّنة يكون عدم وجود الصفة القرشية للمرأة المعدومة، وفي القضية المشكوكة يكون عدم وجود هذه الصفة للمرأة الموجودة.

قلت: لا ضير في ذلك؛ لأنّ المنطقيين إنّما قسّموا القضية إلى الموجبة والسالبة إلا أنّ القضية السلبية أعمّ من كون السلب فيها بالموضوع أو المحمول ليست قضيتين، فالمتيقّن هو عدم قرشيتها قبل وجودها والمشكوك فيه قرشيتها بعد وجودها فيستصحب عدم قرشيتها بعد وجودها وإن كان عدم قرشيتها قبل وجودها يكون من السالبة بانتفاء الموضوع وبعد وجودها من السالبة بانتقاء المحمول، إلا أنّ ذلك لا يضرّ بصحة الاستصحاب عند العرف، هذا.

وبعد ذلك كلّه لا يخفي عليك: أنّ المعتبر في الاستصحاب وجود القضية المتيقّنة، ونفي القرشية عن المرأة والحكم بعدم كونها قرشية إذا لم تكن موجودة يتوقّف عند العرف علي وجودها حتي يجوز الإشارة إليها بهذه، لا يشار إلي المرأة المعدومة ب-

ص: 369

«هذه»، ولا يري العرف هنا وحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة.

وبالجملة: أدلة الاستصحاب منصرفة عن ذلك عند العرف، ولا- يكون عندهم ترك المرأة - التي تري الدم بعد الخمسين - أعمال المستحاضة من نقض اليقين بالشك، والعرف لا يعتبر هذه المرأة قبل وجودها منتسبة إلي قريش ولا يوصفها نفيًا أو إثباتًا بها.

ثم إنه لا يخفي عليك: أن عبارة المحقق الخراساني (رحمه الله) في المقام، وهي قوله: «إيقاظ: لا يخفي أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شدّد ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام... الخ»، (1) ربما كانت موهمة خلاف المقصود؛ لأنّ ظاهر هذا الكلام أن العام بعد التخصيص غير باقٍ لموضوعيته للحكم بل إنّما يكون موضوعاً للحكم مع كلّ عنوان يكون غير عنوان الخاصّ علي نحو يكون كلّ واحد من العناوين المختلفة جزءاً لموضوع حكم العام، وهذا ممّا لا يقول به أحد.

بل مراده (رحمه الله) أنّ عنوان العام باقٍ علي موضوعيته في غير المخصّص، فنحن لا نحتاج في مقام إثبات حكم العام إلا إلي إحراز كون المشكوك تحت العام وهو محرز بالوجدان، وإلي إحراز عدم وجود عنوان المخصّص وهو محرز بالأصل، فلا يصير عنوان العام مقيداً بقيد حتي نحتاج لنفيه إلي استصحاب العدم النعتي والسلب الرابط المفقود في المقام، ويكون استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إلي عنوان المخصّص لإثبات موضوع حكم العام مثبتاً. بل موضوعية العام للحكم باقية علي حالها وإنّما أخرج دليل المخصّص عنوان الخاصّ، فبعد إثبات انتفائه ولو باستصحاب العدم المحمولي لا مانع من الرجوع إلي العام، هذا.

ص: 370

وقد استشكل عليه بعض أعظم المعاصرين⁽¹⁾ بقوله: «إنَّ جريان هذا الأصل إنّما يتمّ بناءً علي توهم إجراء حكم التقييد علي التخصيص، وأنَّ المخصّص يقلّب العامّ عن تمام الموضوعية إلي جزئه، وإلاّ فبناءً علي المختار، من أنّ باب التخصيص غير مرتبط بباب التقييد، وإنّما يكون شأن المخصّص إخراج الفرد الخاصّ مع بقاء العامّ علي تمامية موضوعه بالإضافة إلي البقية بلا انقلاب في العامّ، نظير صورة موت الفرد، فلا يبقى مجال لجريان الأصل المذكور؛ إذ الأصل السلبي ليس شأنه إلاّ نفي حكم الخاصّ عنه لا إثبات حكم العامّ، لأنّ هذا الفرد حينئذٍ مورد العلم الإجمالي بكونه محكوماً بحكم الخاصّ أو محكوماً - بلا تغيير عنوان - بحكم العامّ، ونفي أحد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر، كما هو ظاهر.

نعم، في مثل الشكّ في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب أمكن دعوي أنّه من الشبهة المصدقية الناشئة عن الجهل بالمخالفة الذي كان أمر رفعه بيد المولي، وفي مثله لا بأس بالتمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية من دون احتياج في مثله إلي الأصل. ولعلّ بناء المشهور أيضاً في تمسكهم بالعامّ في الشبهة المصدقية مختصّ بأمثال المورد. وعليك بالتّبع في كلماتهم ربما تري ما ذكرنا حقيقةً بالقبول وهو الغاية المأمول». انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ العامّ بعد تخصيصه لا يعقل أن يكون تاماً في الموضوعية، فلا بدّ وأن يكون العامّ بعد التخصيص مقيداً بقيد وجوديّ إذا كان عنوان المخصّص عدمياً، وبقيد عدميّ إذا كان عنوان المخصّص أمراً وجودياً. وتقييده بهذا القيد يكون في الأوّل علي نحو الوجود الرابط والنعتي، وفي الثاني بنحو السلب الرابط والعدم النعتي. فلا يفيد لإثبات حكم العامّ استصحاب العدم الأزلي، كما زعمه المحقق الخراساني (قدس سره)؛ لأنّ أصالة عدم انتساب هذه المرأة إلي قريش علي نحو العدم المحمولي لا يثبت عدم كون هذه المرأة بقرشية علي نحو العدم النعتي، والحال أنّ

ص: 371

العام إنّما يكون موضوع حكمه مقيداً بعدم كونها منتسبة إلى قريش علي نحو العدم النعتي.

لا يقال: إنّ معني هذا دخول باب التخصيص في باب التقييد.

لأنّه يقال: إنّ هذا لا يوجب إجراء حكم التقييد علي التخصيص؛ لأنّ الكلام الملقى من المولي عامّ بالنسبة إلى جميع أفراد، بمعني أنّه لاحظ جميع أفراد العامّ وموضوعية كلّ منها للحكم، ثم أخرج بالدليل المخصّص بعض الأفراد، فالباقي إنّما يكون تحت العامّ من جهة كونه تمام موضوع الحكم بحسب الإرادة الاستعمالية، ولا يصير إخراج فرد سبباً لتعنون العامّ وتقييده بقيد كنفيز المخصّص في المثال المذكور حتي يكون الموضوع عنوان العامّ وذلك القيد. نعم، إخراج الخاصّ موجب لتقييد موضوع الحكم واقعاً وبحسب الإرادة الجدّية، وهذا إنّما يكون علي خلاف باب التقييد؛ فإنّ فيه يكون تمام الموضوع بعد التقييد مقيداً بقيد عدمي أو وجودي، كما سيأتي إن شاء الله تعالي.

فلا بدّ لنا من القول بتقييد الموضوع في المقام؛ لأنّ ذلك لازم باب التعارض، بخلاف باب التزاحم، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق»، فإنّ فيه في مقام الثبوت أيضاً لا نقول بالتقييد، لأنّ التزاحم إنّما يكون في صورة فعلية المقتضيين، وإنّما نقول بالأخذ بالأهمّ إذا كان في البين، أو التخيير من جهة كون المرجع فيه العقل، وهذا لا يوجب تقييداً في عالم الثبوت أصلاً، كما لا يخفي.

التنبية الرابع: التمسك بعمومات العناوين الثانوية (1)

لا يخفي أنّه لا مجال للتمسك بالعمومات فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة

ص: 372

1- انظر البحث في الكفاية (الخراساني، ج 1، ص 346) (وهم وإزاحة). وأسند القول به إلي بعض. فانظر الدروس (الشهيد الأوّل، ج 2، ص 151) عند قوله: «ولا يجزي الخمس (أي الركعات) فصاعداً بتسليمه إلا أن يقيده في نذره علي تردّد». ونسب القول إلي العلامة أيضاً، كما في الحاشية علي كفاية الأصول للسيد البروجردي (رحمه الله)، ص 516.

التخصيص بل من جهة أخرى، كما إذا شك في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فلا مجال لاستكشاف الصحّة بعموم مثل: «أوفوا بالنذور»⁽¹⁾ فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لولا صحّته لما وجب الوفاء به.

ولا يخفي عليك: أنّ الشبهة في المقام ليس من جهة احتمال التخصيص لعدم ورود تخصيص علي عموم «أوفوا بالنذر» وليس قوله: «لا نذر إلّا في طاعة الله تعالى»⁽²⁾ تخصيصاً له، بل إنّما هو تقييد لموضوع الحكم بلسان الحكومة لا إخراج النذر الذي ليس في طاعة الله. فعلي هذا، يكون الشك في صحّة الوضوء بالمائع المضاف في هذا المثال من قبيل الشبهة المصدقية للعام، ولم يقل أحد بجواز التمسك بعموم العام - في الشبهة المصدقية لنفس العام - وإن ذهب بعضهم إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية المعروفة - ووجهه: استحالة كون الحكم مثبتاً لموضوعه ومكفلاً لبيانه، وهذا واضح.

وأما تأييد هذا بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات⁽³⁾ وصحّة الصوم في السفر⁽⁴⁾.

ففيه: أنّه لا إشكال في ذلك - ولو قلنا بعدم جواز التمسك بالعموم فيما نحن فيه -

ص: 373

1- إشارة إلى قوله تعالى: (وَلْيُؤْفُوا نُدُورَهُمْ). الحجّ، 29.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب النذر والعهد، أبواب النذر والعهد، ج 23، ص 317 - 321، ب 17.

3- راجع: الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 5، ص 53 - 54، باب المواقيت، ب 6، ح 8 - 10؛ الطوسي، الاستبصار، ج 2، ص 163، ب 93، باب من أحرم قبل الميقات، ح 8 - 10؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، ج 11، ص 326 - 327، ب 13.

4- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 4، ص 235، ب 57 حكم المسافر والمريض في الصيام، ح 688/63 و 689/64؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب من يصحّ منه الصوم، ص 195 - 196، 198 - 199، ب 10، ح 7.

بحسب مقام الإثبات، لأنّه قد دلّت الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) علي صحّتهما وجوازهما، مع عدم صحّتهما لولا تعلق النذر بهما، خلافاً للعامة حيث إنهم قائلون بالجواز مطلقاً.

وأما بحسب مقام الثبوت فيظهر من الكفاية التفصّي عن الإشكال بوجوه: (1)

أحدها: القول بوجود الرجحان الذاتي فيهما المستكشف بدليل خاصّ، وإنّما لم يؤمر بهما لوجود مانع يرتفع بسبب تعلق النذر بهما.

ثانيها: أن يكون النذر ملازماً لعروض عنوان راجح عليهما بعدما لم يكونا كذلك.

ثالثها: تخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وعليه نقول بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر.

لا يقال: نعم، لا مانع من التخصيص، إلا أنّه لا يتمكّن من إتيانها بقصد التقرب؛ لأنّ وجوب الوفاء بالنذر إنّما يكون توصّلياً ولا يعتبر فيه قصد القرية.

لأنّه يقال: لا مانع من صحّة الإتيان بقصد التقرب بعد تعلق النذر بإتيانها عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في المقام: - بعد الغصّ عن عدم ارتباط ما ورد في صحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما بما نحن فيه، لأنّ القائل بجواز التمسك بعموم النذر لإثبات صحّة الوضوء بالمائع المضاف إنّما تمسك به لإثبات صحّة الوضوء في مورد لا يكون متعلقاً للنذر أو يكون مطلقاً تعلق به النذر أم لا، وهذا بخلاف الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فإنّ صحّتهما إنّما تكون فيما إذا تعلق النذر بهما - أنّ ما أفاد (قدس سره) في تصحيح النذر المتعلق بالصوم والإحرام بحسب مقام الثبوت غير وجيه.

ص: 374

أمّا الوجه الأوّل: (وهو القول بوجود الرجحان الذاتي) فهو منافٍ للروايات الواردة فيهما مثل أنّ الإحرام قبل الميقات يكون كالصلاة قبل الوقت (1) وغيره ممّا يدلّ علي عدم وجود رجحان ذاتي فيهما أصلاً.

وأما الوجه الثاني، ففيه: أنّ كون النذر ملازماً لعروض عنوان راجح عليهما ممّا يعلم خلافه، فما معني هذا العنوان الراجح الذي ليس له أثر في الأخبار ولا يجيء في الأذهان؟

وأما الوجه الثالث، ففيه: أنّه بناءً علي ما ذهب إليه في مبحث التعبدّي والتوصّي من عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، (2) يرد عليه أنّ قدرة المكلف علي إتيان الصوم بقصد التقرب موقوف علي كونه متعلّقاً لأمر «أوفوا بالنذور» وكونه متعلّقاً لهذا الأمر موقوف علي قدرة المكلف علي إتيان الصوم بقصد التقرب (وقد أُشير إلي هذا الإشكال الوارد عليه بتقريب آخر في مبحث المقدّمة عند البحث في تصحيح الواجبات الغيرية وعدم استقلالها). وأمّا بناءً علي ما ذهبنا إليه من إمكان أخذ قصد التقرب في متعلّق الأمر وعدم وقوع محال منه، (3) فلا إشكال.

فالأظهر أن يقال في مقام الجواب عن هذا الإشكال: إنّ الدليل الدالّ علي تقييد موضوع حكم وجوب الوفاء بالنذر بكونه طاعة لله تعالي مخصّص بدليل وجوب الوفاء بالنذر المتعلّق بالصوم في السفر والإحرام قبل الميقات. ولا يرد علينا ما أوردناه علي المحقّق المذكور، كما لا يخفي.

ص: 375

-
- 1- ما وجدنا روايات بهذا المضمون، ولكن ورد ما يفيدده ويقرب منه في الكافي (الكليني، ج4، ص321 - 322، باب من أحرم دون الوقت، ح2 و6). انظر أيضاً: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، ج11، ص323 - 324، ب11، ح3 و6.
 - 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص107 (ثانيتها).
 - 3- تقدّم في الصفحة، 124.

إذا قال المولي: «أكرم كلّ عالم» وعلم عدم وجوب إكرام زيد مثلاً وشكّ في أنّه عالم حتى يكون العامّ مخصّصاً بدليل عدم وجوب إكرامه، أو جاهل حتى لا يكون دليل عدم وجوب إكرامه مخصّصاً لعموم العامّ؟ وهذا بخلاف الشكّ الواقع في التخصيص في سائر الموارد، مثل ما إذا قال: «أكرم العلماء» وعلم بأنّ زيداً عالم وشكّ في شمول العامّ عليه من جهة كونه من أفراد المخصّص. وأمّا في ما نحن فيه، عدم محكومية هذا الفرد بحكم العامّ ومحكوميته بحكم آخر معلوم، وإثما الشكّ وقع في كونه فرداً للعامّ حتى يكون خروجه عن حكمه ومحكوميته بحكم آخر تخصيصاً، أو لا يكون فرداً له حتى يكون خروجه تخصصاً؟

وهذا معني الكلام المعروف بينهم: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص فأيهما أولي؟

مثال ذلك: نعلم بعدم جواز سبّ المؤمن ودلّ الدليل علي حرمة سبّه، ودلّ دليل آخر علي جواز لعن بني أميّة فاطبة، فهل يكون خروج المشكوك إيمانه منهم من تحت عموم حرمة سبّ المؤمن من جهة عدم إيمانه حتى يكون خروجه خروجاً موضوعياً وعلي نحو التخصّص، أو مع أنّه مؤمن وفرد للعامّ خرج عن عمومه بالتخصيص؟

ذهب بعضهم إلي جواز التمسك بأصالة العموم والقول بعدم كونه فرداً للعامّ لأنّ الشكّ فيه يرجع إلي الشكّ في ورود التخصيص علي العامّ، ومقتضي الأصل عدمه، فيحكم بعدم كونه مصداقاً للعامّ. ونتيجته إجراء كلّ حكم كان ثابتاً لهذا الفرد بكلّ عنوان كان غير عنوان العامّ.

وذهب بعضهم إلي عدم جواز التمسك بأصالة العموم في إحراز كونه معنوياً بغير عنوان العامّ، لاحتمال اختصاص حجّيتها بما إذا شكّ في كون فرد العامّ محكوماً

بحكمه، لا- في كون المعلوم خروجه عن حكم العام من أفرادهِ. ولأنّ المثبتات من الأصول اللفظية إنّما تكون حجة إذا كان بناء العقلاء وسيرتهم عليها. ولم يعلم بناؤهم علي ذلك. (1)

هذا، ولكنّ التحقيق في المقام موقوف علي ذكر مقدّمة قد مرّت الإشارة إليها، وهي: أنّ باب الحقيقة والمجاز ليس افتراقهما من جهة أنّ استعمال اللفظ إذا كان في المعني الحقيقي يكون حقيقةً، وإذا كان في غير ما وضع له يكون مجازاً. بل إنّما يكون من جهة أنّ المتكلّم تارة: يلقي اللفظ ويستعمله في المعني الموضوع له ليحضر ذلك المعني في ذهن المخاطب ويحكم عليه بما يريد، وهذا الاستعمال يكون استعمالاً حقيقياً؛ ومرادهم من أصالة الحقيقة كون استعمال اللفظ علي هذا النحو. وتارة: يستعمل اللفظ في الموضوع له ولكن لا من جهة أنّ يحضر المعني الموضوع له في ذهن المخاطب ويحكم عليه، بل من جهة أنّه أراد أن يكون هذا المعني عبرة وطريقاً لانتفات المخاطب إلي معني آخر غير المعني الموضوع له، فيستعمل اللفظ في ما وضع له اللفظ لكن يريد منه معني مناسباً له ادّعاءً، وهذا الاستعمال يكون استعمالاً مجازياً. ولولا ذلك واستعمال اللفظ في المعني الموضوع له وجعله عبرة ومرآة لمعني آخر لما كان هذا الاستعمال مليحاً ولمّا يساعده الذوق السليم. هذا إذا كان معني اللفظ جزئياً لا يشتمل علي الكثير.

وأما إذا كان اللفظ معني واحداً مشتملاً علي الكثير مثل: «كل عالم» و«العلماء»، فتارة: يستعمل ذلك اللفظ - الموضوع لهذا المعني الوجدانيّ المشتمل علي الكثير - ليحضر جميع الأفراد المنطوية في هذا المعني في ذهن المخاطب ويحكم علي جميع هذه الأفراد.

ص: 377

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 352.

وتارة أُخري: يستعمله في معناه لكن يجعله عبرة لمعني آخر كما مرّ. وثالثة: يريد المتكلّم إحضار بعض هذه الأفراد المنطوية في هذا المعني الواحد بالإجمال، من جهة أنّ حكمه لا يشمل جميع هذه الأفراد بل إنّما يريد أن يشمل ذلك البعض دون غيره، لكن حيث لا يكون لهذه الأفراد - التي يريد إحضارها في ذهن المخاطب - لفظ خاصّ، ولا يمكنه التعبير عن كلّ واحد منها بلفظ خاصّ لأنّه يوجب التطويل، فيستعمل ذلك اللفظ فيما وضع له - وهو المعني المذكور - حتي يحضر جميع الأفراد المنطوية في ذهن المخاطب ويحكم عليه، ويخرج ما يريد إخراجه وعدم شمول حكمه له بأدوات الإخراج.

فإذا شكّ في هذا اللفظ المستعمل للموضوع للمعني الواحد المشتمل علي الكثير، هل المتكلّم استعمله في المعني الموضوع له ليحضره في ذهن المخاطب ويحكم عليه، أو لكونه عبرة وسبباً لانتقاله إلي معني آخر؟ يكون المرجع أصالة الحقيقة.

وإن وقع الشكّ في أنّه أراد إحضار جميع الأفراد المنطوية في هذا المعني الواحد في ذهن المخاطب ليحكم علي جميعها، أو ليحكم علي بعضها ويخرج بعضها الآخر بأداة الإخراج؟ وبعبارة أُخري: بعد العلم بكون جميع الأفراد مراداً للمتكلّم بحسب الإرادة الاستعمالية لو شكّ في كون جميع الأفراد مراداً له بحسب الإرادة الجدّية بمعني أنّه استعمل اللفظ في هذا المعني الواحد بالإجمال ليحضر جميع الأفراد المنطوية في هذا المعني الواحد ويحكم علي جميعها، أو علي بعض تلك الأفراد؟ يكون المرجع أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية. ويعبّر عن جميع ذلك بأصالة العموم، فهي تكون مركّبة من أصالة الحقيقة وأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فاعلم: أنّ القائل بجواز التمسك بأصالة العموم في المقام لو أراد التمسك بها لإثبات أنّ زيدا عالم، ففساده غير محتاج إلي بيان؛ لأنّ التمسك بها لا يثبت كونه عالماً.

وإن أراد إثبات دخوله في المراد الاستعمالي دون مراده الجدّي، فهذا أيضاً معلوم الفساد؛ لأنه لا يعلم كونه مراداً للمتكلّم بحسب إرادته الاستعمالية.

وأما لو أراد بالتمسك بأصالة العموم إثبات أنه غير عالم فلا يثبت بها؛ لأن قول القائل: «أكرم كلّ عالم» لا يدلّ عليّ أزيد من وجوب إكرام كل فرد من العلماء، وأما أنّ من لا- يجب إكرامه يكون جاهلاً- وليس من العلماء فلا يثبت به، ولا يستدلّ العقلاء لإثبات كونه غير عالم بأصالة العموم، كما لا يستدلّون بها لنفي كونه عالمًا.

ثم لا يخفي: أنه لا- مجال لتوهم كون النزاع في المقام من صغريات النزاع في التمسك بعموم العامّ في الشبهة المصدّاقية أو نظيرها، كما توهم بعض أعظم المعاصرين.

التنبية السادس: دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص للتردد بين فردين

إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال في دليل منفصل: «لا- يجب إكرام زيد»، ودار الأمر بين أن يكون المراد منه هو زيد العالم حتي يكون تخصيصاً لعموم «أكرم العلماء»، أو زيد الجاهل حتي يكون خروجه عنه بالتخصّص.

والظاهر جواز التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد العالم؛ لأنّ عموم «أكرم العلماء» يشمله وليس في البين دليل تامّ يدلّ عليّ تخصيص هذا العموم بغير زيد العالم، وهذا واضح.

وإنّما الإشكال فيما إذا استعقب عمومه بحكم الزاميّ كقوله: «لا تكرم زيدا» أو «اضربه»، ودار الأمر بين أن يكون زيدا العالم أو زيدا الجاهل.

فربّما يقال: بعدم جواز التمسك بأصالة العموم في مثل ذلك الذي نعلم بتوجه تكليف نحو المكلف خلاف التكليف الذي يكون العامّ متكفلاً له من جهة وجود الحجّة الإجمالية، وهو قوله: «لا تكرم زيدا» أو «أهنه» فيدور الأمر بين حرمة إكرام زيد العالم أو زيد الجاهل، ومقتضي ذلك هو الاحتياط.

لا يقال: هذا إذا لم يكن عموم العام موجباً لتعيين الحرمة في طرف زيد الجاهل.

لأنه يقال: إن دليل العموم بمنزلة الكبرى الكلية وغير متكفلة لحال الأفراد، وليس حاله حال البيئنة القائمة علي أن زيداً العالم واجب الإكرام الموجبة لتعيين الحرمة في الطرف الآخر، فإنها متكفلة لبيان حال الفرد، دون دليل العام الذي ليس له نظر إلى خصوص حال الفرد، فلا يكون موجباً لتعيين الحرمة في الطرف الآخر، فيسقط العموم عن الحجية بالإضافة إلي زيد العالم قهراً. وهذا البيان موافق لما في تقارير بحث بعض الأعاظم من المعاصرين (1) مع أدني تفاوت في العبارة. وإنما لم نعبر ما في كلامه بأن عموم العام لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي بل هو باقٍ علي حاله.

ثم إنه أفاد جواباً عن هذا الإشكال: بأن دليل العام وإن لم يكن متكفلاً لحكم خصوص فرد ابتداءً إلا أنه يثبت له الحكم بعد انضمام الصغري الوجدانية - وهي «أن زيداً عالم» - إلي الكبرى الكلية المستفادة من دليل العام لا محالة. فإذا ثبت له الحكم الوجوبي بمقتضى العموم ترتفع عنه الحرمة بالملازمة، فتتعيين الحرمة في الطرف الآخر بالملازمة والمثبت من الأصول اللفظية لكونها ناظرة إلي الواقع يكون متبعاً. (2)

ثم لا يخفي عليك: أن المعاصر المذكور لم يتعرض للمبحث المذكور في التنبيه السابق، ولعل كان نظره إلي حجية المثبتات من الأصول اللفظية فلا فائدة حينئذٍ للتعرض له، لأنه يعد هذا الملاك يجوز التمسك بعموم العام لإثبات عدم كون ما شك في فرديته فرداً له بعد العلم بكونه محكوماً بحكم غير العام.

وفيه: ما لا يخفي من الفرق بين المبحثين؛ لأن في المبحث السابق إنما قلنا بعدم جواز التمسك بعموم العام لإثبات عدم كون ما شك في كونه مصداقاً للعام مصداقاً له من

ص: 380

1- يقصد به المحقق النائيني (قدس سره) في أجود التقريرات (ج 1، ص 457 - 458).

2- النائيني، أجود التقريرات، ج 1، ص 457 - 458.

جهة عدم استقرار بناء العقلاء علي التمسك بأصالة العموم في هذه الموارد لا من جهة عدم حجية مثبتات الأصول اللفظية، كما لا يخفي.

تذنب: لا يخفي عليك: أن بعض الأعاظم من المعاصرين الذي أشرنا إلي كلامه في هذا التنبيه، حيث رأي أن القائل بجواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصدقية ربما يتمسك لإثبات مراده بما عن المشهور بل عن جميع الفقهاء - رضوان الله عليهم(1) - من إثبات الضمان فيما إذا دار الأمر بين كون اليد ضمانية أو أمانية، وكون من بيده المال مدعياً وصاحب المال منكرًا؛ لأنه لولا جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية تكون هذه الفتوي منهم علي خلاف القواعد، إذ القواعد تقتضي أن يكون صاحب المال مدعياً لأنه يدعي ثبوت شيء في ذمة ذي اليد، وأن يكون من بيده المال منكرًا، ولكنهم تمسكاً بعموم: «علي اليد ما أخذت حتي تؤدي»(2) أفتوا بذلك مع وقوع الشك في كون هذه اليد أمانية التي أخرجت بالتخصيص عن عموم علي اليد، أم لا. فصار في مقام تصحيح فتوي المشهور ولو لم نقل بجواز التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية.(3)

ولكن الذي ينبغي أن يقال في المقام: إن فتوي المشهور بل جميع الفقهاء - لأني لم أقف علي أحد أفتي علي خلاف ذلك - في هذه المسألة، إنما تكون مستنداً إلي الروايات الواردة في المقام، من جملتها ما رواه في الوسائل في كتاب الوديعة عن الكليني (قدس سره) بإسناده عن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل استودع رجلاً ألف درهم فضاعت، فقال الرجل: كانت عندي وديعة، وقال الآخر:

ص: 381

-
- 1- راجع: العاملي، مفتاح الكرامة، ج5، ص209؛ النجفي، جواهر الكلام، ج25، ص262.
 - 2- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج1، ص224، ح106؛ أحمد بن حنبل، مسند، ج5، ص8؛ أبو داود السجستاني، سنن، ج2، ص318، ح3561.
 - 3- النائيني، فوائد الأصول، ج2، ص529.

إنّما كانت لي عليك قرضاً، فقال: «المال لازم له إلا أن يقيم البيّنة أنّها كانت وديعة».(1) وغيرها من الروايات.(2)

اللهم اجعل خاتمة أمرنا خيراً، وصلّ علي نبيك وآله الطاهرين.

ص: 382

1- الكليني، الكافي، ج5، ص239، ح8؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الوديعة، ج19، ص85، ب7، ح1؛ ونحوه الفقيه (الصدوق، ج3، ص305)؛ والتهذيب (ج7، ص179، ح788/1، باب الوديعة).

2- الكليني، الكافي، ج5، ص238، ح3-4، باب ضمان العارية والوديعة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب الرهن، ج18، ص400-404، ب16 و17 و18.

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟⁽¹⁾ بأن يكون العام حجّة للمكلّف في مقام الاحتجاج علي المولي، كما إذا دلّ دليل العام علي عدم تكليف في مورد فأخذه المكلّف وبني عليه من غير فحص عن مخصّصه مع وجوده واقعاً، أم لا يكون حجّة كذلك إلاّ بعد الفحص عن المخصّص؟

وليعلم أولاً: أنّ أول من تكلم بهذه المسألة - بعد عدم كونها مورداً للبحث عند السابقين عليه من العلماء - هو أبو العباس بن سريج الشافعي⁽²⁾ واختار عدم حجّة العام قبل الفحص عن المخصّص.⁽³⁾

وخالفه في ذلك تلميذه أبو بكر الصيرفي وذهب إلي حجّيته قبل الفحص.⁽⁴⁾

ص: 383

1- راجع: القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 272؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 197.

2- هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس. فقيه الشافعية في عصره. مولده ببغداد سنة 249ق، وبها توفي عام 306 ق. كان يلقب بالباز الأشهب. ولي القضاء بشيراز وقام بنصرة المذهب الشافعي فنشره في أكثر الآفاق. كان حاضر الجواب. له مناظرات ومساجلات مع محمد بن داود الظاهري. له تصانيف كثيرة، منه: «الأقسام والخصال» و«الودائع لمنصوص الشرائع». انظر: الزركلي، الأعلام، ج 1، ص 185.

3- البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1، ص 331؛ الفخر الرازي، المحصول، ج 3، ص 21؛ السبكي، رفع الحاجب، ج 3، ص 444 - 447؛ شرح الأسنوي ذيل شرح البدخشي، ج 2، ص 126 - 127.

4- البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1، ص 331؛ الفخر الرازي، المحصول، ج 3، ص 21؛ السبكي، رفع الحاجب، ج 3، ص 444 - 447؛ شرح الأسنوي ذيل شرح البدخشي، ج 2، ص 126 - 127.

ووافقه في ذلك البيضاوي، والعلامة في أحد قولي، والمدقق الشيرازي، وغيرهم.

وذهب السبكي من العامة إلى التفصيل، وقال بعدم حجّيته قبل الفحص في حياة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وحجّيته بعده (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ). (1)

وذهب الشيخ (قدس سره)، (2) والسيد (قدس سره) (3) - علي ما يظهر منهما في مسألة جواز إسماع العامّ المخصّص مع عدم ذكر مخصّصه -، وصاحب المعالم، (4) والزبدة، (5) وجلّ المتأخّرين إلى المنع، (6) وإليه ذهب من العامة أبو العباس المذكور، وتبعه الغزالي، (7) والآمدي، (8) والحاجبي مدّعياً للإجماع، (9) والأنباري مدّعياً لإجماع الأصوليين، ومن الإمامية العلامة مدّعياً للإجماع في موضع من التهذيب، (10) وكذا السيد عميد الدين - رحمة الله عليهما - في شرح التهذيب. (11)

وكيف كان فلا بدّ لنا قبل ورود في المطلب من بيان أنّ هذا النزاع هل يكون

ص: 384

- 1- السبكي، الإبهاج، ج2، ص141.
- 2- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج2، ص465.
- 3- الشريف المرتضي، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج1، ص390 - 391.
- 4- العاملي، معالم الدين، ص119 - 121.
- 5- البهائي، زبدة الأصول، ص97.
- 6- كما في مطارح الأنظار (الأصفهاني، ص197).
- 7- الغزالي، المستصفي، ج2، ص176.
- 8- الآمدي، الاحكام، ج3، ص47.
- 9- قال ابن الحاجب: «يمنتع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص إجماعاً». راجع: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج3، ص444.
- 10- انظر البحث في تهذيب الوصول (العلامة الحلّي، ص138). واستظهر صاحب المعالم (العاملي، ص118) من كلامه هنا جواز الاستدلال بالعامّ قبل الفحص. ولكنّه ليس بصحيح، إذ لا يستفاد منه ذلك والشاهد عليه ادعاؤه الإجماع في موضع آخر من التهذيب (ص67) - كما في المتن - علي لزوم الفحص، فلا تغفل.
- 11- راجع: الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص197.

منحصراً في حجّة أصالة العموم، أو يعمّها وسائر الأصول اللفظية كأصالة الحقيقة وأصالة الإطلاق، أو يكون أعمّ من الأصول اللفظية ويشمل كلّ دليل شرعي، فيقع النزاع في كلّ دليل ولو كان خاصّاً في أنّه حجّة قبل الفحص عمّا يعارضه مع احتمال وجود معارض أقوى منه له أو لا؟ وجوه: أظهرها الأخير؛ لأنّه لو قلنا بعدم حجّة أصالة العموم قبل الفحص فلا فرق بينها وبين سائر الأصول اللفظية والأدلة الشرعية، كما لا يخفي.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشيخ (قدس سره) قد أفاد في وجه عدم جواز التمسك بعموم العامّ قبل الفحص عن المخصّص، كما في تقريرات بحثه، بقوله: «إنّ العلم الإجمالي بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار، والمنكر إنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان بذلك، ولا يمكن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي - كما قرّناه في محلّه - فتسقط العمومات عن الحجّة للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص. وأمّا بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم أطراف الشبهة تفصيلاً بواسطة الفحص...»، إلي أن قال:

«فإن قلت: إنّ هذا العلم الإجمالي إنّما هو من شعب العلم الإجمالي بمطلق التكاليف الشرعية التي تمنع عن الرجوع إلي الأصول في مواردّها، واحتمال ثبوت التكليف في موارد العامّ وأفراده إنّما هو بواسطة ذلك العلم الإجمالي باقي وحكم ذلك العلم الإجمالي باقي بعد الفحص ما لم يقطع بعدم المخصّص، وقيام الظنّ مقامه يوجب التعويل علي الظنّ المطلق كما عرفت فيما تقدّم.

قلت: إنّ العلم الإجمالي بثبوت مطلق التكاليف الذي أوجب الفحص عن مطلق الدليل يكفي في رفع حكمه الأخذ بظاهر العموم المعمول فيه الأصول، وما هو

المدّعي في المقام يغير ذلك العلم الإجمالي ولا مدخل لأحدهما بالآخر وجوداً وعدمًا، كما لا يخفي علي المتأمل». (1) انتهى كلامه رفع الله مقامه.

أمّا المحقّق الخراساني (قدس سره) بعد ما أفاد من أنّ حجّية أصالة العموم واعتبارها في الجملة إنّما يكون من باب الظنّ الخاصّ لا الظنّ المطلق؛ لأنّه لو قلنا بحجّيته من باب الظنّ المطلق فليست هي حجّة حقيقة بل الحجّة إنّما يكون ظنّ المكلف بالتكليف. ومن أنّ حجّيتها إنّما تكون من باب الظنّ النوعي لا الشخصي.

أفاد بأنّه مع العلم بتخصيص العموم تفصيلاً أو إجمالاً لا مجال للنزاع في حجّيته وعدمها؛ لأنّ النزاع في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص إنّما يجري بعد الفراغ عن عدم حجّية العموم فيما إذا علم تخصيصه إجمالاً أو تفصيلاً.

وقال: إنّ التحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لأجل أنّه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء علي عدم العمل به قبله فلا أقلّ من الشكّ، كيف وقد ادّعي الإجماع علي عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه وهو كافٍ في عدم الجواز، كما لا يخفي، إلخ. (2)

ويمكن الإشكال عليه: بأنّه إن أراد من كون العامّ في معرض التخصيص وقوع احتمال التخصيص بالنسبة إليه، فلا إشكال في استقرار سيرة العقلاء علي العمل بالعامّ في مورد احتمال التخصيص.

وإن أراد كون العامّ في مظنة ذلك، فهذا ممّا لم يقل به أحد.

وإن أراد كونه بحيث يكون قابلاً لورود التخصيص عليه، فما من عام إلا وهو يكون كذلك.

ص: 386

1- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 200.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 352 - 353.

ومع ذلك، يمكن أن يوجّه ما أفاده بأنّه وإن كان بناء العقلاء استقرّ عليّ جواز العمل بالعامّ قبل الفحص - بالمعنيّ الذي ذكرنا في صدر المبحث - في المحاورات العرفية وبالنسبة إليّ الموالي والعبيد، ولكن إذا لم يكن الموليّ من الموالي العرفية ووضع لعبده تكاليف ووظائف، ويريد منه العمل عليّ وفق هذه الوظائف كما هو شأن الشارع المقدّس، ولم يرضي بترك عبده العمل عليّ طبق هذه التكاليف، فلا بدّ لهذا العبد الفحص عن هذه الوظائف، فلا يجوز له إذا اطّلع عليّ عامّ في كلام الموليّ العمل به من غير فحص عن المخصّص مع احتمال أن يكون هذا العامّ مخصّصاً في كلامه الآخر.

وبالجملة: إذا علم العبد بأنّ للموليّ تكاليف كثيرة متوجّهة إليه لا عذر له لو ترك الفحص عن هذه التكاليف والتفحص عن الدليل والحجّة. هذا، مضافاً إليّ أنّ العبد لو علم بأنّ الموليّ أمره بالفحص عن أحكامه كما هو المراد من قوله:

«طلب العلم فريضة عليّ كلّ مسلم»، (1) وظاهر آية النفر، (2) وسائر الآيات والروايات الواردة في مقام الترغيب والتحريض عليّ الفحص، (3) فكما أنّ هذه الروايات تمنع عن العمل بالأصول العملية تمنع أيضاً عن العمل بالأصول اللفظية.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من العلم في الروايات التي أمر الشارع فيها بطلب العلم ليس هو العلم الوجداني والملكة النفسانية، وإنّما المراد هو الدليل والحجّة، كما في قوله تعالى: (أَوْ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ)، (4) وغيرها من الآيات كآية التي تدعو الكفّار بإخراج علمهم، فإنّه إن كان المراد من العلم هو الملكة النفسانية لا يمكن إخراجها.

ص: 387

-
- 1- الكليني، الكافي، ج 1، ص 30، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، ح 1.
 - 2- قال الله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...). التوبة، 122.
 - 3- نحو قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حكاية عمّا يقال للعبد يوم القيامة: «أفلا تعلّمت». الطوسي، الأمالي، ص 9-10. وانظر أيضاً: الكليني، الكافي، ج 3، ص 68، ح 4-5.
 - 4- الأحقاف، 4.

ولا فرق فيما ذكر من وجوب الفحص عن المخصصات الواردة علي العمومات وعن المعارض لما يحتمل أن يكون له معارض أقوى، كما قدّمناه في صدر البحث.

ولا يخفي عليك: أنّ وجوب الفحص ليس وجوباً نفسياً بل يكون وجوبه غيرياً وتطفلياً، بمعنى أنّه لا يعاقب تارك الفحص إلاّ بعقاب تارك الواقع إذا كان في مورد ترك الفحص فيه حكم وخالفه.

وأيضاً لا يخفي عليك: أنّه لا يرد علي هذا البيان ما أُورد علي وجوب الفحص من جهة العلم الإجمالي من الإشكال. (1) تارة: بأنّ ما يوجب عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص (وهو العلم الإجمالي) لا يرفع بالفحص فسبب الفحص لا يصحّ القول بجواز العمل بالعامّ وحجّيته ولا يوجب الفحص تغييراً في حاله.

وأخري: بأنّه إذا كان الملاك في وجوب الفحص العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فلو تفحصّ الفقيه حتي ظفر بالمقدار المتيقّن ينحلّ علمه الإجمالي - لا محالة - وفيما زاد علي هذا المقدار يصير شكّه بدوياً، فلا يجب الفحص عن جميع العمومات. مع أنّنا نرى أنّ الفقهاء يتفحصون عن المخصّص في جميع الموارد، كما لا يخفي.

ولا فرق فيما ذكر بين الأصول اللفظية والعملية.

فما أفاد في الكفاية، (2) وما يظهر من بعض الأعظم من المعاصرين: (3) من الفرق بأنّ الفحص في المقام عمّا يزاحم الحجّة بخلافه في الأصول العملية؛ فإنّه بدون الفحص لا حجّة، ضرورة أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق المواخذة علي المخالفة.

ص: 388

1- راجع: العراقي، مقالات الأصول، ج 1، ص 455؛ العراقي، نهاية الأفكار، ج 2، ص 530؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 2، ص 542.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 354.

3- والمراد من بعض الأعظم هو النائيني (قدس سره) في فوائد الأصول (ج 2، ص 539).

ليس في محلّه؛ لأنّه إن أُريد بذلك أنّ المكلف لو ترك الفحص في الأصول اللفظية عمّا يعارضها ولم يكن في الواقع حكم يكون العامّ حجّة كما إذا تفحص المكلف ولم يجد شيئاً، فبابه وباب الفحص في الأصول العملية واحد بلا فرق بينهما؛ لأنّ في كليهما يكون العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان. وإن أُريد أنّ ترك الفحص في مجاري الأصول العملية مع عدم حكم للشارع واقعاً أو عدم بيان يجده المكلف عند الفحص يكون تجريباً عليّ المولي، فلا فرق فيه بين مجاري الأصول العملية واللفظية؛ لأنّ في مجاري الأصول اللفظية أيضاً لو ترك الفحص يكون متجريباً.

مقدار الفحص

ثم إنّه لا-ريب في أنّ مقدار الفحص يختلف بحسب اختلاف المباني،⁽¹⁾ فمن يري وجوب الفحص من جهة العلم الإجمالي⁽²⁾ فمقدار الفحص - بحسب مبناه - إنّما يكون بمقدار يظفر به عليّ المقدار المتيقّن من المخصّصات.

ومن يري وجوبه من جهة الظنّ بوجود تلك المخصّصات⁽³⁾ فيجب عليه الفحص بمقدار يرتفع به ظنّه.

وأما من كان موافقاً للمحقّق الخراساني (قدس سره)، فحيث لم يعلم مراده من كون العامّ في معرض التخصيص ولم يفهم منه معنيّ معقولاً صحيحاً، فلا يمكن تعيين مقداره بحسب مبناه. اللهمّ إلا أن يقال بكون مراده ما ذكرناه وإن كان كلامه ليس وافياً له، فيكون مقدار الفحص في كلّ عامّ يحتمل تخصيصه في كلام الشارع بمقدار لا يصل إليّ

ص: 389

1- انظر المباني في فوائد الأصول (النائيني، ج2، ص547).

2- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص200.

3- الفاضل التونسي، الوافية في أصول الفقه، ص129 - 130.

حدّ العسر والحرّج، لا أن يهمل أمر الفحص بالمرّة، أو إذا رأي عامّاً أو دليلاً آخر حكم بمجرّده وعمل به وأفتي علي طبقه من غير فحص عن مخصّصه أو معارضه.

فمسألة الفحص في باب الاجتهاد من التكاليف المهمّة لمن كان في مقام الاجتهاد والفتوي، فهو محتاج بعد تحصيل العلم - بالصرف والنحو بمقدار يعرف به ما يراد من الألفاظ المفردة والمركّبة وأنحاء هيئاتها، وباللغة، والفقه، ومعاهد الإجماعات، وفتاوي العلماء، وغيرها - إلي كثير اطلاع من القرآن المجيد وتفاسير الآيات الكريمة زائداً علي آيات الأحكام؛ لأنّ للاطلاع علي الكتاب والتفاسير وأقوال علماء التفسير دخلاً عظيماً في استنباط الأحكام، وإلي علم الدراية والرجال لا بمعني الاكتفاء بتصحيح الغير بل بصرف جهده في معرفة الرجال بل لا يبعد أن يقال بلزوم احتياج المجتهد إلي الاطلاع علي فتاوي العامّة وما هو المشهور بينهم بحسب الأزمنة المختلفة والاطلاع علي كتب أخبارهم.

وبالجملة: فأمر الاجتهاد صعب جدّاً؛ ولنعم ما قال الشيخ (قدس سره) في الفرائد. «أعاننا علي الاجتهاد الذي هو أشقّ من طول الجهاد». (1) والحمد لله ربّ العالمين، وصليّ الله علي خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

ص: 390

إشارة

هل الخطابات الشفاهية مثل: «يا أيها الناس» و«يا أيها الذين آمنوا» مخصوص بالمشافهين ومن كان حاضراً في مجلس التخاطب، أو يعمّ غيره ممّن كان غائباً عن مجلس الخطاب بل معدوماً؟ فيه خلاف.

والظاهر أنّ مرادهم بهذه الخطابات القرآنية. وهذا الاختلاف حدث بين القدماء من الأصوليين وبقي إلي الآن ذكره في كتب الأصول.

وقد أفاد المحقّق الخراساني (قدس سره) في تحرير محلّ النزاع وجوهاً ثلاثة. (1)

والظاهر عدم كونها وجوهاً لتحرير محلّ النزاع وما يرجع إليه روح البحث في المقام، بل إنّما هي وجوه لما يمكن أن يكون ملاك هذا النزاع.

أحدها: أن يكون ملاك النزاع إمكان تعلّق التكليف بالمعدومين كما يصحّ تعلّقه بالموجودين وعدمه.

ثانيها: صحّة المخاطبة مع الغائبين عن مجلس الخطاب - سواء كانوا موجودين أم معدومين - وعدمها.

ثالثها: أنّ بعد معلومية إفادة مدخول أدوات الخطاب العموم والشمول

ص: 391

للحاضرين في مجلس الخطاب والغائبين مطلقاً قبل دخول الأدوات، فهل يكون بعد دخول أداة الخطاب عليه مع كونها موضوعة للخطاب إلي الحاضرين باقٍ علي حاله من إفادة العموم أم لا؟ وهل تكون الأدوات قرينة علي عدم استعمال المدخول في المعني الحقيقي؟ وبالجملة: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور المدخول في العموم، ورفع اليد عن ظهور أدوات الخطاب في اختصاصها بالمشافهة؛ فيكون ملاك النزاع علي هذا الوجه (الثالث) لغوياً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ ملاك النزاع ليس هو الوجه الأول ظاهراً؛ لأنّهم قد صرّحوا بأنّه لو قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهة يجب إثبات الحكم علي غيره من المكلفين بقاعدة الاشتراك، وهذا يناهض بأنّهم يجوزون توجيه التكليف نحو الغائبين عن مجلس الخطاب. (1)

كما أنّ الظاهر أنّه ليس الملاك الوجه الثالث.

وعلي كلّ حال، فنحن نتكلم في الوجوه الثلاثة المذكورة ونقول:

أمّا الوجه الأوّل: وهو أن يكون ملاك النزاع إمكان توجيه الخطاب المتكفّل للتكليف بما أنّه تكليف لغير من كان حاضراً في مجلس الخطاب، فلا ريب في أنّه إن أريد بإمكانه إمكان تكليف المعدوم وبعثه وزجره فعلاً، فلا يكون له معنيّ معقولاً، ولا يظنّ بأحد أن يكون مراده هذا. وإن أريد منه مجرد إنشاء الطلب وإلقاء اللفظ حتي ينتزع منه التكليف والطلب وبعث المعدوم في ظرف وجوده، فهذا معني معقول لا مانع منه عقلاً، فلو أراد المولي صدور الفعل عن عباده المترتبين في سلسلة الوجود فلا مانع من أن ينشأ الطلب حتي ينتزع منه التكليف علي كلّ من يوجد في ظرف وجوده.

ص: 392

1- القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 240؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 185؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 2، ص 549.

هذا، ولكن المحقق الخراساني (قدس سره) أفاد في هذا الوجه: بأن المراد - من تعلق الطلب بما هو أعم من الحاضرين وغيرهم من المعدومين - إن كان تعلق الطلب فعلاً وحقيقةً، فهو ممتنع.

وإن كان المراد منه إنشاء الطلب وتعلقه به مقيداً بوجود المكلف، فهو بمكان من الإمكان.

وإن كان المراد تعلق الطلب بما هو أعم علي نحو الإطلاق - بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث وزجر - وفائدة هذا الإنشاء صيرورته فعلياً بعد وجود الشرائط وفقد الموانع، فلا مانع منه أيضاً. (1)

وأنت خبير بأن الوجه الأ-خير راجع إلي الوجه الثاني، لأن الطلب الإنشائي أيضاً لا يتعلق بالمعدومين فعلاً. ولو قلنا بأن الطلب موضوع للطلب الإنشائي الإيقاعي، كما هو مختار المحقق المذكور، فلا فائدة في الطلب الإنشائي من غير أن يكون متعلقاً بالمكلف في ظرف وجوده. وانتزاع الطلب وصيرورته قابلاً لتحريك العبد بعد وجوده إنما يكون من جهة تعلق الطلب بالمكلف في ظرف وجوده وإنشائه لانبعائه كذلك، لا من جهة مجرد إنشاء الطلب.

فالتحقيق أن يقال: إن الطلب المتوجه إلي المعدوم في حال كونه معدوماً محال، وإلي المعدوم بحسب حال وجوده لا مانع منه؛ وهذا أمر لم ينكره أحد من العلماء.

لا يقال: إن الطالبية والمطلوبية لا بد وأن تكونا متكافئتين في القوة والفعل كما هو شأن المتضائفين، وعليه فلا بد من وجود طرفي التكليف حتي يتحقق. (2)

فإنه يقال: فرق بين الإضافة المقولية وبين الأعراض والصفات ذوات الإضافة كالعلم والقدرة وما شابههما؛ فإن فيها لا يلزم أن يكون كل واحد من طرفي الإضافة

ص: 393

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 355 - 356.

2- القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 229.

موجوداً بالفعل بل يكفي وجود أحدهما؛ ألا ترى أنّ العالم موجود لكن المعلوم ليس بموجود، والقادر موجود والمقدور ليس بموجود، فليكن الطلب والطلب أيضاً من هذا القبيل، فلا مانع من وجود الطلب والطلب مع عدم وجود المطلوب والمطلوب منه فعلاً.

وأما الوجه الثاني، وهو: إمكان مخاطبة المعدومين وتوجيه الخطاب نحوهم، فنقول: لا يخفي عليك: أنّ الخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، والظاهر أنّه لا يجب أن يكون مشتماً علي أدوات الخطاب، بل توجيه الكلام نحو الغير يكون خطاباً سواء كان مشتماً علي أدوات الخطاب أم لا. نعم، لا مضايقة من القول بكون الخطاب فيما كان الكلام مشتماً علي أدوات الخطاب أكد، وهكذا إذا كان مشتماً علي أدوات التنبيه وأسماء الإشارة بل والضمائر. كما أنّ الظاهر أنّ الخطاب لا يجب أن يكون كلاماً بل يحصل بغيره مثل الكتابة.

ولا- يجب أن يكون المخاطب موجوداً حين صدور الخطاب من المتكلم، كما هو حال بعض العبارات المذكورة في الكتب كـ «أيها القراء» وغيره.

وأما إذا كان الخطاب حاصلاً بالكلام فهو وإن كان يمكن أن يقال بوجوب كون المخاطب موجوداً في مجلس الخطاب، لأنّ الكلام يكون غير قارّ بالذات عند القدماء. ولكن في مثل زماننا حيث ظهر خلاف هذا الرأي وثبت بقاء الكلام في عالم العين وقراره، فلا يضّرّ بالخطاب الحاصل بالكلام أيضاً عدم وجود المخاطب (بالفتح) عند توجيه الكلام.

وأما الكلام في الوجه الثالث: فأفاد المحقق الخراساني (رحمه الله) بأنّ ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي فاستعماله في الخطاب الحقيقي يوجب تخصيص ما يقع تلو هذه الأدوات بالحاضرين في مجلس الخطاب، كما أنّ مقتضى إرادة العموم من مدخولها استعمال تلك الأدوات في العموم.

ثم أفاد بعد ذلك بأن أدوات الخطاب ليست موضوعة للخطاب الحقيقي بل تكون موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم تارة: يوقع بها الخطاب تحسراً وتأسفاً ونحوهما، وتارة: يوقع بها الخطاب حقيقة، فلا يصير استعمال تلك الأدوات في الخطاب الحقيقي سبباً لتخصيصها بمن يصح مخاطبته. نعم، دعوي الظهور انصرفاً في الخطاب الحقيقي ليس ببعيد. وهذا إذا لم تكن قرينة علي خلافه كما هو الشأن في الخطابات القرآنية مثل: «يا أيها الذين آمنوا» وغيره، ضرورة عدم اختصاص الحكم فيها بمن كان حاضراً في مجلس الخطاب، كما لا يخفي... إلي آخر ما أفاده (قدس سره). (1)

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إن الخطاب الذي هو عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ليس من الأمور الاعتبارية الإنشائية، فإن الأمر الاعتباري تارة: لا يكون ممّا بحدائه شيء في الخارج كالملكية والزوجية وإنما يوجد من بيده الاعتبار، وتارة: لا يكون بحدائه شيء في الخارج ولكن لا يكون وجوده بإنشاء شخص واعتبار معتبر كالفوقية والتحتية، وثالثة: يكون بحدائه شيء في الخارج وينتزع منه هذا الأمر كالمخاطبة التي تنتزع من نفس توجيه الكلام نحو الغير، فالخطاب والمخاطبة لا يكون من الأمور الإنشائية بل إنما ينتزع من نفس توجيه الكلام نحو الغير.

وأيضاً نقول: لا شك في أن الألفاظ المفردة إنما وضعت لمعانيها المخصوصة، كما أن وضع الهيئات يكون بإزاء الانتسابات التي تكون بين بعض هذه المعاني مع الآخر سواء كان تلك الانتسابات تامة أو ناقصة. فالمتكلم إذا تكلم بكلام واستعمل الألفاظ في معانيها الموضوعية لها إنما يكون إفهام الغير علة غائية لفعله هذا وهو تكلمه وتلفظه بتلك الألفاظ كما إذا أخبر بمجيء زيد أو قيام عمرو إذا كان كلامه

ص: 395

إنشاءً من غير فرق في ذلك بين الخطابات وغيرها. وإما تكون غاية فعله وتكلمه إظهار الاشتياق أو التحسّر أو شيئاً آخر من هذا القبيل، من غير أن تكون علته وغايته إفهام الغير. ففي كلّ من الموردين يستعمل اللفظ في معناه ولكن غرضه من ذلك يكون إفهام الغير أو غيره، وليس هذا مجازاً لفظياً؛ لأنه استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وجعله عبرة وطريقاً لمعنى آخر، وإتّما يعدّ هذا من المجازات العقلانية، ولذا لو شكّ المستمع في أنّ الغاية التي أرادها المتكلّم من تكلمه هل هي الإفهام أو غيره؟ يحمل عليّ أنّه أراد الإفهام.

فظهر من ذلك عدم صحّة ما أفاده في الكفاية من كون ما وضع له أدوات الخطاب يكون معنيّ أعمّ يعبر عنه بالخطاب الإنشائي الإيقاعي، بل اللفظ يستعمل في معناه الحقيقي وأدوات الخطاب أيضاً تكون موضوعة للخطاب الحقيقي وتستعمل فيه، ولكن المتكلّم تارة يتكلّم بها ويستعملها في معانيها لإفهام الغير، وأخري لجهة أخرى، هذا.

إذا عرفت ذلك، فنقول في مقام بيان أصل المطلب: إنّ المراد بإمكان توجيه الخطاب نحو المعدومين وعدمه إن كان إمكانه في حال كونهم معدومين، فلا يمكن قطعاً، وليس قابلاً لأن يكون محلّ النزاع، ولا أظنّ بأحد أن يكون مراده هذا.

وإن كان المراد إمكان مخاطبة المعدومين في ظرف وجودهم لانبعاثهم في هذا الوقت، فلو كان ما يخاطب به شيئاً غير قارّ بالذات كالكلام - بحسب رأي القدماء - لا يصحّ به مخاطبة المعدومين، وإن لم يكن كذلك بل كان ما يخاطب به ممّا يبقى منه أثر ويكون قابلاً لتحريك المعدومين في ظرف وجودهم كالخطابات القرآنية بل الخطابات المذكورة في الكتب والرسائل، فلا مانع من مخاطبة المعدومين به في ظرف وجودهم. ومثله ما إذا علم المتكلّم بأنّ كلماته تحفظ وتضبط وتنقل إليّ الناس جيلاً بعد جيل. ولا يخفي: أنّ الخطابات القرآنية من هذا القبيل؛ لأنّها أنزلت لأن تكون سبباً لانبعاث جميع الناس إليّ طاعة الله تعالى شأنه.

وحاصل ما ذكرنا: أن الخطاب والمخاطبة لا تكون من الأمور الإنشائية الإيقاعية، كما زعمه صاحب الكفاية، بل إنما تكون من الأمور الانتزاعية التي تنتزع من نفس إلقاء المتكلم الكلام نحو الغير للإفهام، فلا تكون أدوات الخطاب موضوعة للخطابات الإيقاعية الإنشائية، بل هي للخطابات الواقعية الحقيقية. فما يظهر من كلامه - من أن خطاب المعدومين لا يمكن تصحيحه إلا إذا قلنا بكون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي - فاسد جداً.

كما أن توهم كون محل النزاع جواز مخاطبة المعدومين في حال عدمهم وتوجيه الكلام نحوهم وعدم جوازها، كما يظهر أيضاً من كلامه، بعيد من الصواب؛ لأنه لا نزاع في ذلك ولا يقول أحد بجواز خطاب المعدومين في حال عدمهم حتي ينحصر طريق تصحيحه علي القول بأن أدوات الخطاب موضوعة للخطابات الإنشائية.

بل محل النزاع إنما يكون في إمكان توجيه الكلام لإفهام المعدومين - في ظرف وجودهم - ومخاطبتهم، وعدم إمكانه كذلك. وإمكان هذا بعد ما ذكرنا واضح لا ستره فيه إذا كان ما به يتحقق الخطاب قابلاً لأن يبقى ولو بوجوده الكتبي.

ويدل علي ما ذكرنا من توجه الخطابات القرآنية إلي الجميع قوله تعالي: (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ). (1)

لا يقال: إن ظاهر هذه الآية يدل علي خلاف ما استدلل به، من جهة عطف «وَمَنْ بَلَغَ» علي ضمير الخطاب الواقع في كلمة «لَأُنذِرَكُمْ» فلو كان الخطاب شاملاً للمعدومين أيضاً لكان قوله «وَمَنْ بَلَغَ» زائداً.

لأنه يقال: إن المخاطب بهذه الآية هو النبي (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كما يدل عليه قوله: «قُلْ»، وفي مثله

ص: 397

لا مجال لدعوي شمول الخطاب للمعدومين كما هو كذلك في سائر المخاطبات التي يكون المخاطب فيها رسول الله صلوات الله عليه وآله.

ولا يخفي أنّا لو لم نقل بأنّ المخاطب بالخطابات القرآنية مثل: «يا أيّها الذين آمنوا» و«يا أيّها الناس» يكون جميع المكلفين وقلنا باختصاصه بالحاضرين في مجلس الخطاب، يلزم منه القول بعدم توجيهها إلي الحاضرين في مجلس النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والسامعين منه أيضاً؛ لأنّ الخطاب إنّما يكون ملقي علي النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وهو المخاطب به، فلا يكون حال الحاضرين في مجلسه إلّا حالنا؛ لأنّ النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يحكي القرآن ويقراه ولا تكون قراءته كلام الله تعالي إلّا كقراءة غيره. هذا خلاصة الكلام في المقام.

ثمرّة النزاع

ثم اعلم: أنّهم قد ذكروا لعموم الخطابات الشفاهية ثمرتين. (1)

إحدهما: أنّ الخطابات القرآنية إذا كانت شاملة للموجودين والمعدومين في ظرف وجودهم يصحّ التمسك بظواهر الألفاظ حتي بناءً علي مسلك المحقّق القمي القائل بحجّية ظواهر الألفاظ لمن قصد إفهامه؛ (2) إلّا أنّ المحقّق حجّية ظواهر الألفاظ بالنسبة إلي كلّ من سمعها ووصلت إليه.

ثانيتها: جواز التمسك بعمومات الكتاب بناءً علي التعميم ولو لم يكن المعدومون متّحدين في الصنف والعنوان مع الموجودين، وعدم صحّة التمسك بعمومات الكتاب بناءً علي عدم التعميم ولزوم الاستناد إلي اشتراك المعدومين مع الموجودين في

ص: 398

-
- 1- راجع: القمّي، قوانين الأصول، ج1، ص233؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص184؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص205؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص359؛ النائيني، فوائد الأصول، ج1، ص548-549.
- 2- القمّي، قوانين الأصول، ج1، ص233.

التكليف، وحيث إنّ دليل الاشتراك لا يكون إلّا إجماع ولا إجماع عليه إلّا مع اتّحاد الصنف، فلا بدّ في إثبات التكليف من اتّحاد الصنف، كما لا يخفي. (1)

وفيه: أنّ الخطابات المتوجّهة إلي المكلفين قد أخذ في موضوعاتها عناوين خاصّة، فإذا كان الموجودون في زماننا مثلاً معنويين بتلك العناوين تكون الأحكام المتعلّقة بالمعنويين بالعناوين المذكورة في الخطابات ثابتة لهم أيضاً ولو لم نقل بالتعميم لاشتراكنا معهم في التكليف وحبّية ظواهر الألفاظ لنا أيضاً.

لا يقال: ظواهر الألفاظ حجّة لنا إذا لم يكن المخاطبون بالخطاب واجدين لشرط وخصوصية يحتمل دخلها في التكليف؛ لأنّه علي هذا التقدير لا يحتاج المتكلّم إلي البيان، ولا يوجب عدم بيان كونه شرطاً نقضاً لغرضه، فلا يصحّ التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات عدم دخل تلك الخصوصية، كما لا يخفي. (2)

لأنّه يقال: لا يوجد في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلي آخر عمرهم ممّا لا يوجد عندنا، فعلي هذا لو احتملنا شرطية شيء يوجد في بعضهم دون الآخر وفي بعض حالاتهم دون حالة أخرى، فلا مانع من دفع هذا الاحتمال بأصالة الإطلاق.

هذا تمام الكلام في الخطابات الشفاهية. والحمد لله ربّ العالمين وصلّي الله علي محمد وآله الطاهرين. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولأساتذتنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان بحقّ محمد وآله الطاهرين.

ص: 399

1- انظر: الفريد الكلبيگاني، ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، ص 55.

2- النائيني، فوائد الأصول، ج 2، ص 549.

لا يخفي عليك: أنّ من المباحث المذكورة في الأصول البحث في تعقب العام بضمير يرجع إلي بعض أفراده هل يوجب ذلك تخصيص العام أم لا؟

ومنشأ البحث قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصلاحاً وَلا- هُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)(1) من جهة اختصاص حكم جواز الرجوع بالمطلقة رجعيّاً دون غيرها، فيدور الأمر بين أن يكون المراد من المطلقات العموم، وكان الضمير المذكور في «بعولتهن» راجعاً إلي بعض المطلقات؛ أو كان المراد من «المطلقات» الرجعيات خاصّة، حتى يكون الضمير راجعاً إليها؛ أو يقال بعدم جواز التمسك بالعموم في المقام من جهة إجماله لوجود ما يصلح للقرينية؟

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ المحقق الخراساني (قدس سره) أفاد في المقام: بأنّ الأمر دائر بين أن يتصرّف في العام ويقال بإرادة خصوص ما أريد من الضمير وارتكاب خلاف الظاهر في جانب العام؛ وبين إبقاء العام علي حاله وارتكاب خلاف الظاهر في ناحية

ص: 401

الضمير بإرجاعه إلي بعض ما هو المراد من مرجعه؛ أو إرجاعه إلي تمام ما هو المراد من مرجعه توسّحاً في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلي البعض حقيقة وإلي الكل توسّحاً، نحو «قتلوا بنو فلانٍ فلاناً» فإنّ القتل لا يصدر إلا من أحدهم، ولكن أُسند إلي الجميع لفرضهم وجوداً واحداً.

وهذا الوجه موجب لارتكاب خلاف الظاهر في ناحية هيئة «بُعُولْتُهُنَّ»؛ لأنّها تدلّ علي أنّ بعل كلّ منهنّ أحقّ بردهنّ، وحيث إنّ بناء العقلاء علي حجّية أصالة الظهور ليس إلا فيما إذا كان الشكّ في المراد، وأمّا إذا كان الشكّ في كَيْفِيَّةِ الإرادة والاستعمال مع معلومية المراد فلم يعلم بناءً منهم علي حجّيتها، فلا يصحّ التمسك بها لإثبات استعمال الضمير في تمام أفراد المرجع، حتي يقع التعارض بينها وأصالة الظهور التي تكون في طرف العامّ، فيبقي أصالة الظهور في طرف العامّ سليمة عن المعارض.

ثم أفاد بأنّ هذا - يعني التمسك بأصالة العموم - إنّما يصحّ إذا انعقد للعامّ ظهور في العموم بأن لا يكتنف الكلام بما يوجب إجماله كاكتناف الكلام بالضمير فيما نحن فيه، وإلا فيحكم عليه بالإجمال، فلا بدّ من الرجوع إلي ما تقتضيه الأصول العملية. (1)

وفيه أولاً: أنّ احتمال رجوع الضمير إلي بعض أفراد المطلقات مع إرادة العموم منه ممّا لا ينبغي الالتفات إليه. وكذلك الاحتمال الثالث، أعني رجوع الضمير إلي تمام ما أريد من لفظ المطلقات علي نحو المجاز في الإسناد لا المجاز في الكلمة.

أمّا الاحتمال الثاني، وهو: أن يكون الضمير مستعملاً مجازاً في بعض ما أريد من المرجع، فنقول: قد ذكرنا في أول الكتاب عند البحث عن المبهمات بأنّ كلّها موضوعة للإشارة لا لمفهوم الإشارة (2) وما وضع له هذا اللفظ بل لما يشير به وتوجد به الإشارة،

ص: 402

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 362 - 363.

2- كما توهمه جماعة علي ما نقل في حاشية السيّد الشريف علي المطوّل (ص 70).

سواء في ذلك أسماء الإشارة والموصولات والضمائر، وذلك إنّما يكون من جهة أنّ ذكر ما يشار إليه وما يرجع إليه الضمير يوجب تطويل الكلام فوضعوا هذه الألفاظ للإشارة إليه إذا كان فيما يشار إليه جهة تعيّن تصحّ الإشارة إليه من هذه الجهة، فوضعوا لفظ هذا وهذه وغيرهما للإشارة إلي من كان تعيّن حضوره، وضمير الخطاب كـ«أنت» و«أنتم» لأنّ يشير به إلي من كان جهة تعيّن طرفيته للكلام والخطاب؛ وكذلك «أنا» للمتكلّم لأنّ جهة تعيّن وأوضح ما به يمكن الإشارة إليه هو كونه متكلّماً؛ ووضعوا ضمير الغائب كـ«هو» و«هي» و«هنّ» للإشارة إلي ما تكون جهة تعيّن كونه مذكوراً في السابق.

فعلي هذا، إذا استعمل الضمير لابدّ وأن يكون مرجعه مذكوراً في الكلام ولا يمكن استعماله وإرادة ما لم يكن مذكوراً في الكلام منه، ففيما نحن فيه لا يصحّ احتمال أن يكون الضمير راجعاً إلي بعض العامّ مع إرادة العموم منه.

وأما الاحتمال الثالث، ففيه: أنّ إسناد الشيء المسند إلي البعض حقيقة إلي الكلّ توسّعاً، بأن يفرض المجموع وجوداً واحداً علي أن يكون المجاز في الإسناد، صحيح إذا كان الكلّ ملحوظاً شيئاً واحداً كما ذكر وبنحو العامّ المجموعي، وأما إذا لم يكن كذلك وأريد الكلّ بنحو العامّ الاستغراقي، كما هو الحال في «بُعُولَتُهُنَّ» لأنّ كلّ واحد من البعولة يكون موضوعاً للحكم فلا معني لإسناد حكم جواز الرجوع في كلّ واحد من المطلّقات إلي الجميع، وليس هذا من قبيل قولهم: «بنو فلانٍ قتلوا فلاناً» إذا قتله رجل منهم.

وثانياً: ما أفاده من أنّ الكلام إذا كان مكتنفاً بما يوجب إجماله فلا مجال للتمسك بأصالة العموم ولا بدّ من الرجوع إلي الأصل العملي.

ليس في محلّه؛ لأنّ الكلام يصير مجملاً إذا كان مكتنفاً بقريئة متّصلة تدلّ علي إرادة خلاف ظاهر الكلام، لا ما إذا كانت القريئة منفصلة، كما فيما نحن فيه فإنّ قوله تعالي:

(وَأَل-مُطَلَّقاتِ) إلی قوله تعالى: (بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) (1) ليس فيه ما يصلح لإجمال ظهور العام؛ لأنّ الظاهر أنّ «المطلّقات» استعمل في العموم وضمير (بُعُولَتُهُنَّ) يكون راجعاً إليه إلاّ أنّه قد علم من الخارج كون المراد من قوله تعالى: (وَبُعُولَتُهُنَّ) خصوص الرجعيات.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في المقام: - بعدما ذكرنا سابقاً من أنّ الأصل تطابق الإرادة الجديّة مع الاستعمالية في كلّ مورد شكّ فيه إلاّ إذا ثبت خلافه - إنّ مقتضى هذا الأصل إرادة العموم من «المطلّقات»، وكون ضمير «بُعُولَتُهُنَّ» راجعاً إلي «المطلّقات» ويراد منه بالإرادة الاستعمالية جميع المطلّقات. لكن بسبب القرينة الخارجية لا مجال للتمسك بالأصل المذكور بالنسبة إلي الضمير إلاّ في الرجعيات. والله تعالى أعلم.

ص: 404

1- . البقرة، 228.

اختلفوا في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وعدمه. (1)

وقبل بيان الحق في المقام نقول: إن المحقق الخراساني (قدس سره) قد نقل في هذا المقام اتفاق الكلّ علي جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق.

ولا ريب في أنّ اتفاقهم علي ذلك لو ثبت، كما ادّعاه المحقق المذكور، ليس بمفيد ولا يكون حجة لجواز التخصيص به، مع أنّه قد اختلفوا في ذلك أيضاً كما يظهر من العضدي، (2) وبعضهم ذهب إلي التفصيل وقال بجوازه إذا كان المفهوم بالأولية، وعدم الجواز إذا كان ملاكه مساواة الموضوع المسكوت عنه في الكلام مع الموضوع المذكور فيه.

وأفاد المحقق المذكور في مقام تحقيق أصل المطلب: بأنّ العامّ وما له المفهوم إذا وردا في كلام أو كلامين وكانا بحيث يكون كلّ منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العامّ أو إلغاء المفهوم، لا يمكن التمسك بأصالة العموم ولا

ص: 405

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 212؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 363؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 2، ص 555.

2- شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، ص 275، وقال بعد الترديد في المسألة: «إنّ الأظهر هو التخصيص به».

الأخذ بالمفهوم، فلا بدّ من العمل بالأصول العملية إذا لم يكن أحدهما أظهر من الآخر بحيث يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر.

وأما إذا لم يكونا كذلك ولا يكون بينهما هذا الارتباط والاتصال يعامل معهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر. (1)

ولا يخفي: أنّ هذا ليس تفصيلاً بين ما إذا كان كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف في الآخر وبين ما إذا لم يكونا كذلك؛ فإنّ الحكم لا يختلف علي كلّ حال.

وكيف كان، فالآذي ينبغي أن يقال في المقام - بعد التنبيه علي ما ذكرنا سابقاً (2) بأنّ الملاك في أخذ المفهوم وجود القيد الزائد في الكلام، وأنّ هذا لا يفيد بأزيد من أنّ الموضوع بنفسه من غير ضمّ ضميمة لا يكون تاماً في موضوعيته للحكم، ولا يستفاد منه أنّ مع فقد هذا القيد وقيام قيد آخر مقامه ليس موضوعاً للحكم - إنّ الكلام في تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجع إلي الكلام في المطلق والمقيّد وتعارضهما؛ لأنّ قوله: «خلق الله الماء طهوراً» (3) ظاهره أنّ تمام الموضوع في الطهورية هو الماء، ومفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» (4) عدم كون الماء تمام الموضوع لذلك الحكم، فكما أنّ في التعارض بين المطلق والمقيّد يؤخذ بظهور دليل المقيّد، لأنّه أقوى من المطلق في دلالته علي كون تمام الموضوع مطلقاً وبدون القيد، كذلك في المقام ظهور الجملة في

ص: 406

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص 363 - 364.

2- تقدّم في الصفحة، ص 296.

3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، ج1، ص 135، ب1، ح9، عن المحقّق في المعتمد، وابن إدريس في السرائر، ج1، ص 64. وروته العامة عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أنّه قال: «خلق الله الماء طهوراً لم ينجسه شيء، إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته». الزبيدي، اتحاف السادة المتّقين، ج2، ص 332؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج24، ص 95.

4- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، ج1، ص 158 - 159، ب9، ح1 و2 و5 و6.

المفهوم وعدم كون الموضوع بنفسه تمام الموضوع والملاك يكون أقوى من ظهور العام في ذلك، أي في كون تمام الموضوع والملاك العنوان المذكور في دليل العام.

ولا يخفي عليك: الفرق في المقام بين ما بنينا عليه في المفاهيم وحققناه من أنّ إتيان المتكلم بقيد زائد في الكلام يدلّ علي دخل هذا الزائد في موضوعية الموضوع للحكم، بمعنى عدم كونه موضوعاً للحكم مجرداً وبدون القيد، وأمّا موضوعيته مع قيد آخر فلا مانع منه. ولا فرق في ذلك بين مفهوم الشرط، والوصف، والغاية، والعدد، وغيرها، وهذا هو الذي يقتضيه التدبّر في كلمات القدماء. فعلي هذا، يكون باب تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجعاً إلي باب المطلق والمقيد؛ لأنّ العام يدلّ علي أنّ تمام الموضوع للحكم، هو العلم مثلاً، والخاصّ أي المفهوم يدلّ علي أنّ العلم وشيء آخر تمام موضوع الحكم.

وبين ما بني عليه المتأخرون حيث إنّ ملاك أخذ المفهوم علي مختارهم دلالة القضية الشرطية مثلاً علي عليّة الشرط للجزاء علي نحو العلة التامة المنحصرة، أو إشعار الوصف علي العلية هكذا، فلا مجال علي مختارهم للقول بأنّ باب تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجع إلي باب المطلق والمقيد، لأنّه لا دخالة للشرط في الموضوع، بل إنّما هو علة للحكم. فلو دلّ دليل علي «وجوب إكرام زيد» مثلاً، يكون معارضاً مع «إن جاءك زيد يجب إكرامه» علي مذهبهم بخلافه علي ما اخترناه، فإنّه لا دلالة للقضية الشرطية علي أزيد ممّا ذكر. فنفي الحكم عن غير الموضوع المسكوت عنه في القضية إنّما يكون بالدليل علي رأي المتأخرين، ويكون الدليل الدالّ علي ثبوت الحكم في غير الموضوع المسكوت عنه معارضاً للمفهوم، لكن علي مختارنا ليست للقضية دلالة علي نفي الحكم عن الموضوع المسكوت عنه في القضية، بل إنّما ينفي بالأصل، فتدبّر جيّداً.

هل الاستثناء المتعقب لجمل متعدّدة يكون ظاهراً في رجوعه إلي خصوص الأخيرة، (1) أو إلي كلّ منها؟ (2)

والظاهر أنّ نزاعهم لا يكون في إمكان رجوعه إلي الكلّ وعدمه. كما أنّه لا إشكال في أنّ محلّ النزاع إنّما يكون فيما إذا كان المستثنى قابلاً لأنّ يستثنى من المستثنى منه، كما إذا كان المستثنى عنواناً ينطبق علي بعض أفراد جميع العناوين المذكورة في الجمل المتعدّدة، أو كان فرداً يصدق عليه جميع العناوين الكليّة المذكورة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) أفاد في المقام: بأنّه لا إشكال في رجوع الاستثناء إلي الجملة الأخيرة؛ لأنّ رجوعه إلي غيرها من الأولي والمتوسطة خارج عن طريقة أهل المحاورة. وكذلك لا إشكال في صحّة رجوع الاستثناء إلي الكلّ وإن كان المتراعي من صاحب المعالم (قدس سره) خلافه؛ وذلك من جهة أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة بحسب المعني أصلاً، كان

ص: 409

-
- 1- ذهب إليه أبوحنيفة وأصحابه. راجع: البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج1، ص245؛ شرح المختصر للعصدي (ج1، ص260).
 - 2- وهو مذهب الشافعي وأصحابه كما في الذريعة إلي أصول الشريعة (الشريف المرتضي، ج1، ص249) والمصدرين المتقدّمين.

الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً، وكان المستعمل فيه الأداة - فيما كان المستثنى منه متعدداً - هو المستعمل فيه فيما كان مستثنى منه - واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال. فعلي هذا، لا يصحّ التمسك بأصالة العموم في الجملة الأخيرة فيما يشمله المستثنى، للقطع برجوع الاستثناء إليها ولو من باب القدر المتيقن. وفي غيرها أيضاً لا مجال للتمسك بأصالة العموم، لوجود ما يصلح للقرينة في الكلام. فلا بدّ من الرجوع إلي الأصول العملية. (1)

هذا، والآذي ينبغي أن يقال: إنّه قد مرّ في أول الكتاب عند البحث في المعني الحرفي (2) أنّه ليس للشيين المرتبطين إلا وجودهما في الخارج، كالماء الآذي في الكوز، فليس في الخارج وجود مستقلّ إلا وجود الماء ووجود الكوز، وأما كون الماء في الكوز فليس وجوداً مستقلاً في الخارج، بل يري وجوده مندكاً في وجود المرتبطين أي الماء والكوز. نعم، ينتزع من كون الماء في الكوز نحو ارتباطهما إلي الآخر. فهذا الوجود الاندكافي الآذي لا يري في الخارج ولا يجيء في الذهن منه مفهوم مستقلّ، كما يجيء من لفظ الماء وغيره، هو الموضوع له للحروف، فالحروف إنّما وضعت لأجل إفادة ارتباط معنيّ بمعنيّ آخر، وهذا مطابق لما أفاده الرضيّ (قدس سره) من أنّه ليس للحروف معني في الحقيقة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّه لا إشكال في صحّة الاستثناء عن الجمل المتعدّدة إذا اعتبر كلّها شيئاً واحداً ويرتبط بالمستثنى؛ لأنّ الاستثناء أيضاً نحو ارتباط بين المنخرج والمنخرج منه، وهو كون المنخرج خارجاً عن المنخرج منه، وكونه بحيث أُخرج منه

ص: 410

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 364 - 365.

2- مرّ في الصفحة 28.

ذلك. كما أنه لا إشكال في صحته إذا كان المستثني منه متعدداً وكان لهما جامعاً يكون هو المستثني منه.

وأما إذا كان كل واحد منها ملحوظاً مستقلاً، فلا يمكن أن يرتبط كل واحد منها بالمستثني باستثناء واحد؛ لأن لكل واحد منها ارتباطاً خاصاً بالمستثني، فليس هذا إلا من قبيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معني واحد.

والحاصل: أن الحق فيما هو الفارق بين الحروف والأسماء: أن الحرف وضع لإفادة الارتباط لا لمفهوم الارتباط وإفادة تصوّره، فإن هذا معني اسمي، فوضع الحرف لإفادة ارتباط المرتبطين، بحيث يحصل بسببه تصوّر المرتبطين علي نحو تحقّقهما في الخارج، ولا يمكن تصوير هذا المعني إلا مندكاً في الغير. ولو تصوّره مستقلاً لما أفاد ارتباط المرتبطين علي النحو المذكور. فعلي هذا، لا يمكن استعمال الحروف مثل «إلا» لإفادة ارتباط معني من المعاني مع معني آخر ومع معني غيره. وعدم إمكان هذا أشد من عدم إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد؛ لأن في المقام حيث يكون المعني مندكاً في المرتبطين يكون القول بإمكان تصور المعاني المختلفة وجعل اللفظ علامة لها لا بنحو المرآتية، كما احتمالنا هناك، أبعد من الصواب.

فتلخص ممّا ذكرنا: عدم صحّة استعمال أداة الاستثناء لإفادة ارتباط أكثر من معني واحد مع معني آخر.

ولا يقاس تعدّد المستثني منه بتعدّد المستثني؛ لأنّ إفادة إرادة التعدّد من الأداة في جانب المستثني إنّما تكون من جهة حرف العطف، وأما في طرف المستثني منه فحرف العطف إنّما يفيد إثبات الحكم المذكور في الجملة الأولى لسائر الجمل.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّه لا مانع من ملاحظة الارتباطات الواقعة بين المرتبطات المختلفة وجعل اللفظ علامة لها جميعاً، كما ذهب إليه الشافعي في الآية الشريفة:

(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ آلَـمُحَمَّدَ نَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا...)(1) بإمكان ذلك؛(2) لأنّ الألفاظ إنّما تكون علامات للمعاني، فكما أنّ في باب المشترك إذا استعمل لفظ مشترك تفهم منه إرادة جميع المعاني لكون هذا اللفظ علامة للجميع، إلّا إذا دلت القرينة علي تعيين أحد المعاني دون غيره، كذلك في المقام لا مجال لتخصيص الاستثناء بالجملة الأخيرة إلّا مع وجود القرينة، وإلّا فهو راجع إلي الكلّ. وكلامه هذا وإن كان مخدوشاً بالنسبة إلي الجملة الأخيرة، لأنّ الاستثناء راجع إليها علي كلّ حال - كانت القرينة موجودة علي ذلك أم لم تكن قرينة أصلاً - إلّا أنّ أصل هذا الاحتمال ربما لا يكون بعيداً عن الصواب. ولكنّ الإنصاف أنّ التحقيق ما ذكرناه أولاً، وأنّ هذا الاحتمال خلاف التحقيق، فتدبّر.

ص: 412

1- النور، 4.

2- العلامة الحلّي، مبادي الوصول إلي علم الأصول، ص 141.

الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

الحقّ جواز التمسك بخبر الواحد المعتبر بالخصوص لتخصيص الكتاب، وإن كان ربما يستدلّ لعدم الجواز بوجوه ذكرها في الكفاية. (1)

أحدها: كون الكتاب قطعيّ السند والخبر ظنيّ السند، ولا يعقل صحّة القول بتخصيص ما هو القطعيّ بالظنيّ. (2)

وثانيها: عدم دلالة دليل حجّية الخبر إلا فيما لم يكن مخالفاً للكتاب، لأنّ مدرك حجّيته ليس إلا الإجماع، والقدر المتيقّن منه ما لم يكن مخالفاً للكتاب. (3)

وثالثها: لزوم جواز إثبات النسخ بخبر الواحد أيضاً؛ لأنّ النسخ قسم من التخصيص، فإنّه يخصّص العموم - في دلالة علي جميع الأزمان - ببعض الأزمنة، والخاصّ يخصّصه ببعض الأفراد ويوجب التصرف فيه بالنسبة إلي العموم الأفرادي. (4)

ص: 413

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 366 - 367.

2- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 344؛ شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب (ص 247)؛ العاملي، معالم الدين، ص 141.

3- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 344 - 345.

4- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 345؛ العاملي، معالم الدين، ص 141.

رابعها: الأخبار الدالة علي وجوب طرح الخبر المخالف للقرآن. (1) وهي كما يظهر من تتبع مواردها علي وجوه:

الأول: ما يدل علي طرح الخبر الذي لم يكن له شاهد أو شاهدان من كتاب الله تعالى. (2)

وهذا بظاهرة مخالف لحجية الخبر مطلقاً ولو لم يكن في مقابله عموم الكتاب؛ لأن ظاهره عدم وجود مقتضي الحجية في الخبر بنفسه، وعند ضم شاهد أو شاهدين من كتاب الله تعالى فالحجة إنما يكون كتاب الله تعالى لا الخبر.

الثاني: الأخبار الواردة لعلاج الخبرين المتعارضين ووجوب الأخذ بما كان موافقاً للكتاب وطرح المخالف. (3)

الثالث: ما يدل علي عدم صدور خبر مخالف للكتاب عنهم (عليهم السلام). (4)

الرابع: ما يدل علي لزوم عرض الأخبار علي الكتاب، فإن وافقته يجب أخذها، وإلا يجب طرحها. (5)

واستدل لجواز التمسك بخبر الواحد في مقابل عموم الكتاب بالسيرة المستمرة من

ص: 414

1- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 350.

2- الكليني، الكافي، ج 1، ص 69، ح 2؛ ج 2، ص 222، ح 4؛ البرقي، المحاسن، ج 1، ص 225، ح 145؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 110، ب 9، ح 11.

3- الكليني، الكافي، ج 1، ص 67 - 68، ح 10، باب اختلاف الحديث؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 2، ص 20، ح 45؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 112 - 115، ب 9، ح 19، 21.

4- الكليني، الكافي، ج 1، ص 69، ح 5؛ العياشي، تفسير، ج 1، ص 9، ح 7؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 5؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 106 - 134، ب 9.

5- راجع: ابن إدريس الحلّي، مستطرفات السرائر، ص 69، ح 17؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 66، أبواب المقدمات، ب 6.

زمان الأئمة (عليهم السلام) إلي زماننا هذا من جميع العلماء والأصحاب علي العمل بأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب. ولو قلنا بعدم جواز ذلك لانسد باب الفقه والاستنباط في جلّ الأحكام، ولزم تعطيل عمدة الأحكام؛ لأنّه ما من رواية إلا وفي قبالها عموم من الكتاب وإن كان من قبيل قوله تعالى: (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً). (1)

وأما الجواب عن الوجوه التي تمسّكوا بها لإثبات عدم الجواز، فيرد علي الأول: أنّ الكتاب وإن كان سنده قطعياً إلا أنّ دلالة لا تكون قطعية، فلا بدّ من فهم المرادات منه من إعمال الأصول العقلانية، كأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية، وهذه الأصول إنّما تجري إذا لم تكن علي خلافه قرينة وإلا فيعمل بالقرينة، وخبر الواحد المعتبر قرينة علي عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية في عموم الكتاب.

وكون سنده ظنيّاً لا- يكون مانعاً من قرينته بعد دلالة الدليل علي حجّيته وإلغاء احتمال الخلاف بالنسبة إليه، فهو لا يكون إلا كالخبر المقطوع الصدور.

ويرد علي الثاني: أنّ دليل حجّية خبر الواحد ليس الإجماع حتي يقال بقيامه علي ما لم يكن مخالفاً للكتاب ولو كانت مخالفته علي نحو العموم والخصوص، بل دليل حجّيته بناء العقلاء وطريقتهم علي الأخذ بالخبر الموثّق، والشارع قد أمضى ذلك، كما حقّقنا في محلّه بأنّ حجّيته ليست تأسيسية، بل الشارع قرّر وأمضى هذه السيرة المستمرة العقلانية التي يحتجّ بها المولي علي عبده لو خالف أمره الذي أخبره به مخبر موثّق مثلاً.

ويرد علي الثالث (وهو لزوم جواز إثبات النسخ بخبر الواحد لو قلنا بجواز تخصيص العامّ به):

بأنّ الفارق قيام الإجماع علي عدم جواز النسخ به؛ وإن لم يثبت هذا الإجماع فلا مانع من الالتزام به.

ص: 415

ويُرد علي الرابع (وهو دلالة كثير من الأخبار علي وجوب طرح كلّ خبر مخالف للكتاب): بأنّ الطائفة الأولى من هذه الأخبار لو فرضنا حجّيتها، فهي مع عدم تجاوزها من حديثين معارضة بأخبار كثيرة دالّة علي وجوب الأخذ بالروايات، وإمضاء الشارع بناء العقلاء واستقرار سيرتهم علي الأخذ بما أخبر به المخبر الموثّق؛ لأنّ هذه الطائفة إنّما تدلّ علي عدم حجّية الخبر مطلقاً إلاّ إذا كان له شاهد أو شاهدان من كتاب الله.

وأما الطائفة الثانية، فلا ربط لها بمحلّ الكلام؛ لأنّها واردة لأجل علاج التعارض الواقع بين الخبرين.

وأما الطائفة الثالثة، فمضافاً إلي إمكان أن يكون المراد بالمخالف ما كان مباحيناً، يحتمل قوياً أن يكون راجعاً إلي الأخبار المرويّة عنهم في أصول الدين.

وأما الطائفة الرابعة، فليس دلالتها أزيد من لزوم طرح رواية لا توافق الكتاب ولا تلائمه، وأما الرواية التي تكون بينها وبين الكتاب ملائمة ولو كانت علي نحو العموم والخصوص، فلا يجب طرحها.

والحاصل: أنّه بعد العلم باستقرار سيرة جميع المسلمين وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) في جميع أبواب الفقه علي الأخذ بخبر الواحد ولو كان علي خلافه عموم الكتاب لا مجال للتمسك بهذه الروايات، فلا بدّ من طرحها أو حملها علي ما لا ينافي ذلك.

الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين

الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين (1)

لا يخفي عليك اختلاف أحوال العام والخاص. فتارة: يكون الخاص مقارناً مع العام، فيكون مخصصاً للعام وبياناً له.

وأخري: يكون متأخراً عنه، فإن كان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام بالنسبة إلي هذا الفرد، فيكون ذلك الخاص ناسخاً والعام منسوخاً. وإن كان قبل حضور وقت العمل، يكون الخاص مخصصاً. وإن كان الخاص من جهة صدوره قبل وقت العمل أو بعده مجهول التاريخ مع العلم بتأخره عن العام، فعدم محكومية هذا الفرد بحكم العام فعلاً مقطوع - كان الخاص المذكور فيه هذا الفرد ناسخاً أو مخصصاً للعام -.

وثالثة: يكون صدور الخاص مقدماً علي العام، فإن كان صدور العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون العام ناسخاً له. وإن كان قبل حضور وقت العمل به يكون الخاص مخصصاً، وقرينة علي عدم كون العموم مراد المولي بحسب إرادته الجدئية.

ص: 417

1- انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 368 - 369.

ورابعة: يكون كلّ منهما مجهول التاريخ بحسب الصدور، فلا يمكن تقديم أحدهما علي الآخر، ولا بدّ من الرجوع إلي الأصول العملية.

هذا تمام الكلام في المباحث الراجعة إلي العام والخاصّ.

والحمد لله علي الاختتام، وعليه التوكّل وبه الاعتصام، والصلاة علي خير خلقه وآله أجمعين، ونسأل الله تعالى أن يجعل عواقب أمورنا خيراً، وأن يوفّقنا لما يحبّ ويرضي.

ص: 418

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

إشارة

وفيه أمور:

الأمر الأوّل: في تعريف المطلق والمقيّد

الأمر الثاني: في ملاك الإطلاق والتقييد

الأمر الثالث: في ألفاظ المطلق

الأمر الرابع: في اعتبارات الماهية وتقسيمها

الأمر الخامس: في إحراز الإطلاق إثباتاً

ص: 419

الأمر الأول: في تعريف المطلق والمقيّد

قد عرّف المطلق: بأنّه ما دلّ عليّ شائع في جنسه. (1)

وقال في الكفاية: بأنّه قد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الأطراد والانعكاس. (2) وقد ذكرنا مراراً أنّ هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية وما يقع في جواب السؤال عن «ما» الحقيقية، وإنّما تكون تعاريف لفظية بسببها يشير المتكلّم إليّ ما هو الموجود في الذهن. (3)

ولكن لا ينبغي لنا الاكتفاء بهذا الكلام في المقام، بل لابدّ من معرفة الإطلاق والتقييد وموارد إطلاقهما، فنقول:

أمّا تعريفهم بأنّ المطلق ما دلّ عليّ شائع في جنسه، فإنّما أن يكون المراد أنّ المطلق ما له أفراد متعدّدة بأن يكون الشيع والشيوع والتكثر بحسب الأفراد. وبعبارة أخرى: يكون كلياً يصدق عليّ أفراده المتكثّرة، والمقيّد ما لم يكن كذلك.

فمن الواضح عدم إفادة هذه العبارة هذا المعنى؛ ولوقيل بأنّ المطلق ما دلّ عليّ شائع في أفراده لكان أولي.

ص: 421

1- شرح العضدي عليّ مختصر ابن الحاجب، ص 284؛ العاملي، معالم الدين، ص 150؛ القميّ، قوانين الأصول، ج 1، ص 321؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 217؛ الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 215.

2- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 218.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 376.

وإما أن يكون مرادهم من هذا التعريف أن المطلق ما له أفراد متعدّدة وشائع في أفرادهِ ويكون صدقه علي جميع أفراد طبيعة واحدة علي سبيل البديلية علي السواء. وبعبارة أُخري: يكون صادقاً علي فرد من أفراد الطبيعة الواحدة لا علي نحو التعيين حتي يشمل أسماء الأجناس والنكرة وغيرهما؛ ولذلك قالوا: إنَّ المطلق ما دلَّ علي شائع في جنسه لا في أفرادهِ.

ففيه: أنَّ التعريف لا يفي لإفادة هذا أيضاً.

وعلي كلِّ حال: ففي هذا التعريف مضافاً إلي أنَّ ظاهره كون الإطلاق والتقييد راجعين إلي اللفظ ومن صفات الألفاظ دون المعاني، يلزم منه أن تكون المعاني الجزئية مثل معني «زيد» و«الأفعال» من المقيّدات مع أن الظاهر عدم صحّة إطلاق المقيّد عليهما، وأن تكون المعاني الكلية مثل معاني «أسماء الأجناس» وكلّ ما هو موضوع لمعني كليّ من المطلقات ولو لم يكن تمام الموضوع للحكم، فيصحّ إطلاق المطلق مثلاً علي الرقبة المذكورة في قولنا: «أعتق رقبة مؤمنة» مع اتّفاقهم علي عدم صحّة إطلاق المطلق عليها. وبناءً عليه يكون اللفظ مبيناً مع المقيّد فالمطلق غير المقيّد والمقيّد غير المطلق، ويكون بعض الألفاظ متّصفاً بالإطلاق دائماً وبعضها متّصفاً بالتقييد كذلك.

هذا، والذي يقتضيه التحصيل وملاحظة كلمات الأصوليين والفقهاء وموارد إطلاقاتهم: (1) أنَّ الإطلاق والتقييد ليسا من صفات الألفاظ، بل ما يتّصف بهما ليس إلا المعني. ولا يكاد أن يوجد لفظ متّصف بالإطلاق دائماً ولفظ متّصف بالتقييد كذلك، بل ربما يتّصف لفظ بملاحظة معناه بالإطلاق تارة، وبالتقييد أُخري، كما يمكن أن لا يكون متّصفاً بواحد منهما أصلاً، بل طبع اللفظ - كما سيّضح - صالح

ص: 422

1- راجع: الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج 1، ص 275-277؛ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 329-333.

لأن يتّصف باعتبار المعني بالإطلاق والتقييد، فلا يلزم أن يكون دائماً موصوفاً بأحدهما؛ ألا تري أن لفظ «الرقبة» إذا لم يكن موضوعاً لحكم من الأحكام لا يصحّ إطلاق المطلق أو المقيّد عليه، وأمّا إذا كان مأخوذاً في موضوع حكم فتارة: يطلق عليه المطلق مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين، وتارة: يطلق عليه المقيّد كما في كفارة قتل الخطأ، وربما يكون إطلاقه وتقييده مختلفاً فيه كما في كفارة الظهار.

فعلي هذا، نقول: كلّ معني من المعاني التي تكون لها الشيع والسريان ولو كان جزئياً، كالإعلام الشخصية والجزئيات الحقيقية، التي لا مانع من فرض الشيع والسريان فيها ولو كان بحسب الحالات والأزمنة والأمكنة، وكان موضوعاً لحكم من الأحكام بحيث يشمل هذا الحكم جميع حالاته وأفراده، يكون مطلقاً.

وكلّ معني كان له هذا الشيع والسريان وكان موضوعاً لحكم من الأحكام ولكن كان في موضوعيّته للحكم بحيث لم يشمل ذلك الحكم جميع أفراده أو حالاته لخصوصيّة لاحظها الحاكم في موضوعه، يكون مقيّداً.

وقد اتّضح ممّا ذكرنا في المقام أولاً: أنّ النزاع في المقام ليس واقعاً في لفظ المطلق والمقيّد وما هو بالحمل الأولي الذاتي مطلق ومقيّد، بل النزاع واقع فيما هو بالحمل الشائع الصناعي مطلق أو مقيّد ويحمل عليه بهذا الحمل المطلق أو المقيّد.

وثانياً: أنّه ليس لنا ألفاظ مخصوصة مطلقة وألفاظ مخصوصة مقيّدة، بحيث لا يمكن تطوّر الإطلاق في المقيّد والتقييد في المطلق، حتي يكون كلّ من المطلق والمقيّد قسماً من الألفاظ كالاسم والفعل والحرف، ولذا يتّصف لفظ واحد تارة بالإطلاق وأخري بالتقييد كما مرّ.

(1)

وثالثاً: أنّ إطلاق المطلق والمقيّد علي الألفاظ إنّما هو باعتبار المعني وبالعرض لا باعتبار نفس ذاتها. وسيظهر لك (1) أنّ اتّصاف المعاني بهما ليس باعتبار ذواتها.

ورابعاً: أنّ الإطلاق عبارة عن: تساوي جميع أفراد مفهوم في موضوعيته للحكم. والتقييد عبارة عن: عدم تساوي أفراده في الموضوعية.

وقد ظهر أيضاً كون الإطلاق والتقييد من الأمور الإضافية. وكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ص: 424

1- بعد قليل في نهاية الأمر الثاني من هذا المقصد.

بعدما عرفت معني الإطلاق والتقييد، فاعلم: أنّ ما هو ملاك الإطلاق والتقييد علي ما يظهر من عباراتهم ملاحظة الشيع والسريان في المعني وعدمها. فإذا لوحظ في الماهية شياعها وسريانها في أفرادها تكون مطلقة. وإذا لوحظت مع ضمّ شيء إليها تكون مقيدة.

ولا يخفي ما فيه: فإنّ الشيع والسريان لازم المعني وذاتي الماهية، فلا يعقل دلالة اللفظ عليه تارة وعدمها أخرى.

فما هو الملاك في إطلاق اللفظ والمعني ليس إلا ملاحظة الحاكم معني من المعاني تمام موضوع حكمه، بحيث لا يحتاج شموله لجميع أفرادها إلي ضمّ ضميمه مثل «رقبة» في قولنا: «أعتق رقبة». والملاك تقيدهما لحاظه مع ضمّ ضميمه إليه كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة»، فإنّ عتق الرقبة لا يكون تمام موضوع حكمه مطلقاً، بل إذا كانت متّصفة بصفة الإيمان.

وبالجملة: لا ريب في أنّ المفاهيم التي لها شيع وسريان مثل النكرة كرجل، واسم الجنس نحو الرجل، تارة: تكون في موضوعيتها للحكم بحيث يكون شمول الحكم لتمام أفرادها علي السواء مثل: «أعتق رقبة»، وأخرى: لا تكون كذلك مثل: «أحلّ الله

البيع»، فإنّ هذا الحكم ليس ثابتاً لجميع أفراد البيع، فبعض أفراده مثل «بيع المجهول» يكون خارجاً عن هذا الحكم ولا يشملها هذا الحكم.

وإنّما الخلاف في أنّ الملاك والمناط الذي به يكون تارة نسبة الحكم إلي جميع أفراده علي السواء، وأخري لا يكون كذلك هل هو أنّ الأمر لاحظ الشياع والسريان الموجود في موضوع الحكم ولحاظه هذا هو العلة لتساوي نسبة جميع الأفراد إلي الحكم، وعدم لحاظه كذلك سبب لافتراق نسبة الأفراد إلي الحكم، أو أنّ ملاك تساوي الأفراد لحاظ الموضوع مقيداً بالشياع والسريان، وملاك عدمه عدم تقيده بذلك؟

فلا ريب في عدم كون الوجه الأخير هو الملاك. لأنّ الماهية مع لحاظ الشياع والسريان ومقيدة بهذا القيد لا يمكن انطباقها علي ما في الخارج. (1)

وأما الوجه الأوّل، ففيه: أنّ الشياع والسريان ذاتيّ لما من شأنه هذا، ولا يعقل أن يكون لحاظ ذلك دخيلاً في شياعه وسريانه، فمفهوم رجل يصدق علي كلّ فرد من أفراده لوحظ فيه ذلك أم لا.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّ الملاك كلّ الملاك، كما يظهر بعد التأمل في كلماتهم (2) وإعطاء حقّ الدقّة فيها، ليس إلا أنّ الحاكم - سواء كان من الحكام العرفيين أو الشرعيين - تارة يلاحظ مفهوماً من المفاهيم التي لها شياع وسريان في موضوع حكمه بحيث كان تمام مركب حكمه هذه الطبيعة ليس إلا، ولا تكون موضوعيتها للحكم مقيدة بقيد تكون نسبة تمام أفراد هذه الطبيعة بالنسبة إلي حكمه متساوية، وأخري لم يلاحظه كذلك بل يلاحظ المعني مقيداً بقيد ومتخصّصاً بخصوصية لا تكون نسبة

ص: 426

1- كما في الكفاية (الخراساني، ج1، ص378).

2- راجع: الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج1، ص 275-277؛ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج1، ص 329-333.

جميع أفراد الطبيعة إلي الحكم سواء؛ فالأول هو ملاك الإطلاق، والثاني ملاك التقييد. ألا تري أنّ الفقهاء كما أشرنا إليه يقولون بتقييد الرقبة المذكورة في الآية في كفارة قتل الخطأ، وبإطلاقها في كفارة اليمين، واختلفوا في إطلاقها وتقييدها في الظهار، فهل تجد لهذا منشأً وملاكاً غير ما ذكرناه أو هل يصحّ أن يقال: إنّ الرقبة المذكورة في هذه الآيات الكريمة لا تدلّ بذاتها علي الشيع والسريان؟

وأظنّ أنّ ما نسب إلي المشهور من أنّ المطلق ما لوحظ في معناه الشيع والسريان (1) بمعنى تقييد المعني بلحاظه كذلك، حتي يكون استعماله في المقيّد مجازاً من جهة إلغاء هذا القيد، وما نسب إلي السلطان (قدس سره) في مقام الجواب بأنّ المعني ليس مقيّداً بقيد اللحاظ بل الموضوع له هو الماهية اللابشرط فلا يكون استعماله في المقيّد مجازاً. (2)

ليس في محلّه. بل لعلّ أن يكون مراد المشهور أنّ الشيع والسريان حيث يكون من ذاتيات المعاني من غير دخل لحاظ تقيده بذلك وعدمه فيه يكون استعمال المطلق في المقيّد مجازاً؛ لأنّه موجب لإلغاء الشيع والسريان الذي يكون في المعني، ويصير من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ وهو الرقبة المقيّدة بخصوصية زائدة، فأجاب السلطان (قدس سره) عنهم بأنّ هذا يتّجه إذا استعمل الرقبة في الرقبة المؤمنة من غير ذكر المؤمنة في الكلام، وأما إذا استعمل الرقبة في معناه الذي له الشيع والسريان وبيّن تقيدها بالإيمان بدالّ آخر كما في قولنا: «أعتق رقبة مؤمنة» حتي يكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول فلا يكون موجباً للمجاز، كما لا يخفي. (3)

ص: 427

- 1- قد مرّ تعريفهم في بداية البحث بأنّ المطلق ما دلّ علي شائع في جنسه.
- 2- العاملي، معالم الدين (حاشيه سلطان العلماء)، ص 155. ونقله أيضاً في مطارح الأنظار (الكلانتري الطهراني، ص 217).
- 3- الكلانتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 217.

فتحصل ممّا ذكرنا في ملاك الإطلاق والتقييد: أنّ اتّصاف المعاني بهما ليس باعتبار نفس ذواتها. وبتعبير آخر: لا تكون صفة بحال الموصوف، بل صفة بحال متعلّق الموصوف؛ لأنّ المعني تارة: يؤخذ موضوعاً للحكم ويكون تمام أفراده بالنسبة إليه في الموضوعية علي السواء، وتارة: لا يكون كذلك، فالأوّل هو المطلق والثاني المقيد.

وبعبارة أخرى: موضوع الحكم إذا كان في موضوعيته للحكم مطلقاً يتّصف المعني الذي لوحظ موضوعاً له بالإطلاق، وإلا فيتّصف بالتقييد، فتدبّر.

قد ظهر لك ممّا حقّقناه أنّ إطلاق المطلق علي اللفظ ليس من جهة وجود خصوصية في معناه الموضوع له حتي لا يتّصف بالإطلاق ما ليست له هذه الخصوصية. وبعدهما حقّقناه في المقام لا نحتاج إلي ما تعرّض إليه في الكفاية(1) لبيان بعض الألفاظ التي يطلق عليه المطلق وغيرها، لأنّه علي ما اخترناه أجنبيّ عن المقام. ومع ذلك نذكرها تبعاً له (قدس سره).

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وبقر وفرس وحيوان وسواد وبياض وغيرها. وأفاد بأنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي مبهمّة مهملة من غير ملاحظة شرط معها حتي ملاحظة إرسالها وإبهامها كذلك. وهذا ما يعبر عنه بالابشرط المقسمي، فلا تكون موضوعة لمفاهيمها بشرط لحاظ شيء معها حتي تكون موضوعة للماهية بشرط شيء، ولا موضوعة لمفاهيمها مع عدم لحاظ شيء معها حتي تكون موضوعة للماهية بشرط لا، ولا تكون أيضاً موضوعة للماهية اللابشرط القسمي؛ لأنّه كليّ عقلي لا موطن له إلاّ الذهن.

هذا، ولكنّه لو لم يأت بهذه الاصطلاحات وقال بأنّ الموضوع له في أسماء الأجناس

ص: 429

إنّما يكون ذوات المفاهيم من غير دخل شيء فيه حتى الوجود والعدم وما ينتزع منه كالشيئية والصفات العارضة له باعتبار وجودها، لكان أولي.

ومنها: علم الجنس، كأسامة. والمشهور وإن كان أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي بل بما هي متعيّنة في الذهن، (1) ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أدوات التعريف. ولكنّ الحقّ عدم كونه موضوعاً للماهية المقيّدة بقيد حضوره في الذهن والتعيين الذهني؛ لأنّ تعيّن الماهية ليس دائراً مدار ذلك بل هي متعيّنة، ولا دخالة لأخذ هذا القيد - أي قيد تعيّنهما في الذهن - في تعيّنهما الماهوي، فهي متعيّنة لوحظ معها هذا أم لا. مضافاً إليّ أنّه لو كان موضوعاً للماهية مع هذا القيد لما يصدق عليّ الأفراد. ولا يمكن حملها عليّ الخارجيات إلاّ بالتجريد عن هذه الخصوصية والحال أنّه يستعمل في الأفراد بدون تصرّف ولا تأويل. هذا، مع أنّه ممّا لا يلائمه حكمة الوضع.

وأما كون علم الجنس معرفة بخلاف اسم الجنس، فهو فرق لفظي ولا يلزم منه الفرق بحسب المعني كما هو الحال في المؤنثات السماعية.

ومنها: المفرد المعرّف باللام. وهو عليّ قسمين: تارة يطلق عليّ حصّة من الحقيقة التي تكون معهوداً بين المتكلّم والمخاطب لتقدّم ذكر تلك الحصّة بالصرّاحة أو الكناية، كما في قوله تعالى: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى)، (2) أو لعلم المخاطب به بالقرائن نحو «خرج الملك»، أو لحضور هذا الفرد مثل «هذا الرجل»، وهذا هو الموسوم بالعهد الذكري والعهد الحضوري.

وتارة أخرى: يطلق اسم الجنس المعرّف باللام عليّ نفس الحقيقة، فإمّا لا يكون

ص: 430

1- الصبّان، شرح الأشموني مع حاشية الصبّان، ج1، ص135-136؛ السيوطي، همع الهوامع، ج1، ص70؛ الأزهري، شرح التصريح عليّ التوضيح، ج1، ص125.

2- آل عمران، 36.

النظر إلا إلى نفس الحقيقة مع قطع النظر عن مصاديقها، وإما أن يطلق علي الحصّة المعيّنة منها، وإما أن يطلق علي الحصّة غير المعيّنة، وإما أن يطلق علي كلّ الأفراد. فاللام في الأول تسمّي بحقيقة الجنس، وفي الثاني بالعهد الخارجي، وفي الثالث بالعهد الذهني، وفي الرابع بالاستغراق.

وكيف كان، فلا إشكال في تعريف المفرد المعرّف باللام بحسب اللفظ. وقد صار أهل الأدب في مقام إرجاع ذلك إلي خصوصية ملحوظة في المعني، فقال بعضهم: إن اللام موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني.

وفيه: ما ذكرناه في عَلم الجنس من أنّ ذلك القيد لا يفيد التعيين، بل الملاك في التعيين صحّة حمل المعيّنة بالحمل الشائع الصناعي عليه. وهذه صادقة علي مفاهيم أسماء الأجناس، وما هو مدخول لام التعريف. ولا فائدة لهذا القيد غير أنّه مانع لصدق المفهوم علي الخارجيات.

وذهب بعضهم: (1) إلي أنّ وجه التعريف كون اللام موضوعة للإشارة فإذا أُطلق المفرد المعرّف باللام علي نفس الحقيقة يشار بها إليها، وكذلك إذا أُريد منه الاستغراق، أو غيره. فالتعريف إنّما يجيء من قبل الإشارة.

وفيه: أنّه علي هذا يجب أن لا يصحّ استعمال «هذا الإنسان»، لأنّه يلزم منه إشارتان (من هذا، واللام)، مع أنّ هذا الاستعمال كثير في كلام العرب.

والظاهر أنّه لا فرق بين اسم الجنس المعرّف باللام وبين اسم الجنس غير المعرّف إلا من جهة التنكير والتعريف اللفظي. فاسم الجنس لا بدّ أن يستعمل مع اللام، أو

ص: 431

1- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ص 25؛ رضي الدين الأسترآبادي، شرح الكافية، ج 2، ص 130 - 131؛ التفتازاني، المطوّل، ص 63.

بدونها مع التنوين، وبدونها مع الإضافة كغلام زيد، فإنه مستعمل في نفس مفهومه بما هو هو، وخصوصيته في المقام إنما تفهم من دالّ آخر وهو إضافته إلي زيد.

وأما أنّ اللام في جميع الموارد يكون للترتين، كما زعمه في الكفاية. (1)

ففيه: إنّما يكون للترتين ويفيد الزينة إذا كان العَلَم الذي عليه اللام صفة من الصفات، كالحسن والحسين. فدخول اللام عليه كأنه يشير إلي المعني الأصلي، وأنه جعل هذا اللفظ علماً لهذا الشخص من جهة أنه موصوف بتلك الصفة.

وكذلك الجمع المعرّف باللام، فدلالته علي العموم ليست من قبل اللام، ولأجل دلالة اللام علي تعيين المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، (2) بل إنّما يدلّ علي الاستغراق من دون توسيط دلالة اللام علي التعيين.

وأما ما أفاد في الكفاية من تعيين المرتبة الأخرى وهي أقلّ مراتب الجمع إذا لم تكن دلالاته علي المرتبة المستغرقة مستنداً إلي الوضع. (3)

ففيه: أنه لا مجال لدلالته علي القدر المتيقن؛ لأنّ المتكلم إذا لاحظ تمام ما يصلح له المفهوم وألقي اللفظ الدالّ عليه، مثل «مردّها» بالفارسية، فلا مجال لأخذ القدر المتيقن، بل لفظه الملقي ظاهر في جميع الأفراد والمراتب، إلا أن يدلّ عليه دليل من الخارج، وقد ذكرنا ذلك في صدر مبحث العام والخاصّ.

وملخص الكلام: أنّ القول بكون اللام موضوعة للماهية والحقيقة بقيد تعيينها في الذهن، أو موضوعة للإشارة إلي مدخولها، أو أن يكون للمفرد المعرّف وضع خاصّ بسببه يدلّ علي معني خاصّ غير ما هو مفاد الأسماء الموضوعه للمعاني الكلية، ممّا لم

ص: 432

- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 380.
- 2- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 169.
- 3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 381.

تقف علي دليله. فعلي هذا، استفادة الخصوصيات إنّما تكون من قبل الخصوصيات الحالية والمقالية التي تكون موجودة في كلام أهل المحاورة.

ومنها: النكرة، مثل «رجل» في «جاء رجل» وقولك: «جنني برجل». ويظهر من المحقق القمي (رحمه الله) كون مفادها كلياً، لأنّ اللفظ موضوع لمفهوم كليّ فإذا جاء في الكلام منكرًا يفيد ضمّ قيد الوحدة إليه، وهو أيضاً كليّ. (1) وأمّا رجل في قولك: «جاء رجل» فهو أطلق في الفرد المعين خارجاً والمجهول عند المخاطب.

وصاحب الفصول (رحمه الله) ذهب إلي كونها جزئياً حقيقياً من جهة أنّ النكرة تدلّ علي أحد الأفراد المرّدّ بينها، (2) كما هو الأمر في متعلّق العلم الإجمالي، فعلمك بالإجمال بأنّ زيد نجس أو إناء عمرو لا يصير سبباً لكون متعلّق العلم كلياً، وفيما نحن فيه لو قال: «جنني برجل» فمجيئك بالرجل وإن كان يصدق علي هذا وعلي هذا، وهذا بحيث لاحظ الأمر جميع هذه الأفراد ولكن بالنسبة إلي كلّ فرد منها كأنه لاحظ المجيء تارة ولم يلاحظه أخرى، فتارة يجيء لحاظه في الذهن. ويذهب تارة أخرى.

والمحقق الخراساني بعد ما أفاد بأنّ المفهوم في المثال الأوّل هو الفرد المعين ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أفاد بأنّ صحّة حمل رجل في «جنني برجل» علي كلّ فرد من الأفراد مع عدم صدقه علي هذا الفرد أو غيره علي سبيل الترديد، كما اختار صاحب الفصول (رحمه الله)، دليل علي كليّة معني النكرة. كما أنّ صدق الامثال والإتيان بالمأمور به - لو أتى كلّ واحد من المكلفين بالمأمور به مع كونه نكرة - عليه، دليل آخر علي كليّة معناها. (3) وهذا كلام متين.

ص: 433

1- القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 204، 208، 212.

2- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 163.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 381-382.

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ اللاحظ حيث يري الحصّة والطبيعة بقيد الوحدة باعتبار الوجود، فيري وجوداً واحداً مردّداً بين كثيرين، وتردّد هذا الواحد الجزئي بين الأفراد لا يخرجّه عن جزئيته، ولا يصير بذلك كلياً، كما أنّ الإنسان إذا رأى شبحاً من بعيد وتردّد في أنّه إنسان أو حيوان أوزيد أو عمرو ولا يخرجّه ذلك التردّد عن الجزئية.

ولكن لا يخفي ضعف هذا أيضاً؛ لأنّ مع هذا التوجيه لا يصير الكلّي جزئياً، ولا يصير ما لا يمتنع فرض صدقه علي كثيرين - وهو الفرد المرّد والشبح في المثال - ممّا يمتنع فرض صدقه علي كثيرين.

وكيف كان، لا فائدة عملية في تعقيب ذلك. كما أنّه لا فائدة في معرفة أنّ اسم الجنس المعرّف باللام دلّالة علي كلّ واحد من المعاني التي يراد منها هل هي من جهة وضع اللام أو المفرد المعرّف أو استفاد من الخصوصيات الخارجية؟

وما ينبغي أن نقول هنا: إنّ ملاك صدق الأحكام علي الموضوعات التي يعبر عنها في المعقول بالمصاديق تارة: يكون الطبيعة من غير ملاحظة وجودها. وأخري: يكون الطبيعة لكن مع لحاظ وجودها. وثالثة: يكون الطبيعة مع لحاظ تمام الوجودات المندرجة فيها، بحيث تجعل الطبيعة مرآة ويرى منها جميع الأفراد بالإجمال، فإذا كان ملاك صدق الحكم علي الموضوع كون الطبيعة ملحوظة ومقصودة من غير أن يكون نظره إلي الوجودات بحيث كان مركب الحكم نفس الطبيعة، أو كان نفس الطبيعة لكن باعتبار وجودها الخارجي المررد بين وجوداتها بحيث كان مركب الحكم هذا الوجود الخارجي المررد، يكون مركب الحكم مطلقاً ويصح إطلاق وصف المطلق عليه، فلا ارتباط لما ذكره في الكفاية بما ذكرناه في المقام.

ومن هنا ظهر الفرق بين العامّ والمطلق؛ فإنّ في العامّ إنّما يكون ملاك صدق الحكم علي الموضوع ملاحظة الحاكم المعني الذي جعله مركباً للحكم مرآة لجميع أفراده بحيث تكون الطبيعة آلةً لملاحظة جميع الأفراد والوجودات، بخلاف المطلق.

الأمر الرابع: في اعتبارات الماهية وتقسيمها

لا يخفي عدم ارتباط ما نحن فيه بما ذكره علماء المعقول من اعتبارات الماهية (1) في المباحث المتعلقة بها، ولكن حيث أشار المحقق الخراساني (قدس سره) وغيره من الأصوليين إليها، وإلى الإشكال المذكور في كتب المعقول وهو: دخول المقسم في الأقسام، فلا بأس ببيان ما هو الحق في المقام وإن كان خارجاً عما نحن بصدده، فنقول:

إعلم: أن أهل المعقول في مقام تعيين الماهية التي يحمل عليها الكلّي أفادوا بأنّ الماهية قد تعتبر وتلاحظ بشرط أن يكون معها شيء، وهي الماهية المخلوطة وبشرط شيء.

وقد تعتبر بشرط عدم اقترانها مع شيء، وهي الماهية المجردة وبشرط لا. وحيث اعتبر تجرّدها عما عداها فلا وجود لها حتي في الذهن.

لا يقال: إذا كان كذلك، أي لا وجود لها حتي في الذهن، فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية؟

لأنّه يقال: هذا نظير شبهة المعدوم المطلق، والمجهول المطلق، وبيانه: أنّ المعدوم

ص: 435

1- انظر ما ذكره من اعتبارات الماهية في شرح الإشارات، قسم المنطق، ص 43 وما يليها؛ كشف المراد، الفصل الثاني من المقصد الأول في الماهية ولواحقها؛ نهاية المرام في علم الكلام بتحقيقنا (العلامة الحلي، ج 1، ص 164 - 166).

المطلق إذا كان يمتنع الحكم عليه، فكيف يحكم عليه بامتناع الحكم عليه مع أنّ الحكم متوقّف علي تصوّر الموضوع والمحمول، وكلّ ما يتصوّر في الذهن فهو موجود ولا بدّ أن يحكم عليه بالإمكان لا بالامتناع؟ وهكذا المجهول المطلق؛ إذ لا يمكن أن يخبر عنه، فكيف يخبر عنه بعدم إمكان الإخبار عنه؟

والجواب: أنّ الحاكم في حكمه علي المعدوم المطلق بامتناع الحكم عليه، والمخبر في إخباره عن المجهول المطلق بعدم إمكان الإخبار عنه يكون غافلاً عن تقرّره في الذهن وتحقّقه في عالم الذهن، ويشير بسبب هذا الذي في ذهنه - وله نورانية ضعيفة - إلي ما يكون ظلمة بحتاً وعدمياً صرفاً.

والإشكال المتوهّم في المقام إنّما يكون نظير هذا الإشكال، ببيان: أنّ الماهية المعتبرة فيها عدم وجود شيء معها إذا لم يمكن تحقّقها لا في عالم الخارج ولا في عالم الذهن كيف تصوير ملحوظة ومعتبرة مع أنّ اعتبارها لا يمكن إلّا بوجودها في الذهن؟

وجوابه: أنّ المعتبر يعتبر الماهية بشرط لا ويشير بسبب ما تصوّره ولا حظه إلي الماهية التي لا يحكم عليها ويكون غافلاً حين الاعتبار عن تقرّرها في الذهن وتحقّقها فيه.

وقد تعتبر الماهية مطلقة ومن غير تقيدها بقيد عدم شيء معها أو وجود شيء معها، وهذه الماهية المطلقة واللابشرط، وهي التي يحمل عليه الكلّي الطبيعي ويعرضها.

وقد اختلفوا في وجودها وعدمها، فذهب بعضهم: إلي عدم إمكان وجودها.

وذهب أكثرهم: إلي أنّها موجودة؛ لأنّ الماهية المخلوطة وبشرط شيء إذا كانت موجودة في الخارج فلا بدّ أن تكون هذه أيضاً كذلك، فإنّ الماهية اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، فهي موجودة مع بشرط شيء.

ولا يخفي عليك: أنّه لا يكون واحد من هذه الأقسام مقيداً باللحاظ والاعتبار وإلّا يمتنع وجوده إلّا في الذهن.

وقد أُشكل علي تقسيم الماهية بهذه الأقسام بلزوم دخول المقسم في الأقسام؛ لأنّ المقسم ليس إلّا ذات الماهية لا بشرط وجود شيء معها ولا بشرط عدم وجود شيء معها وهذه ليست إلّا الماهية التي اعتبرت عدم تقييدها باقتران شيء معها وعدمه.

وأجاب بعضهم عن هذا الإشكال: (1) بأنّ المقسم إنّما هو ذات الماهية لا بشرط الاقتران ولا بشرط عدم الاقتران، والقسم هو الماهية المقيدة بقيد عدم تقييدها بلحوق شيء إليها وعدم لحوق شيء بها. فعلي هذا، يكون المعروض للكلي هو الماهية اللابشرط المقسمي (2) دون القسيمي.

ولكنّ الحقّ في مقام الجواب أن يقال: إنّ هذا التقسيم كما يستفاد من عبارتهم مثل قولهم: «إنّ الماهية تعتبر، أو تلاحظ، أو اعتبارات الماهية» إنّما يكون راجعاً إلي اعتبار الماهية، فالمقسم هو اعتبار الماهية ولحاظها، فلا يكون داخلياً في الأقسام. وعلي هذا الجواب يكون المعروض للكلي وما يحمل عليه، هو الماهية اللابشرط القسيمي. (3)

فتلخص ممّا ذكر أنّ أهل المعقول في مقام تعيين الماهية التي يحمل عليها الكلي أفادوا بأنّ الماهية تارة: تعتبر بشرط لا، وهذه لا يمكن أن يحمل عليها الكلي. وأخري: تعتبر بشرط وجود شيء معها، فهذه أيضاً لا يمكن حمل الكلي الطبيعي عليها. وثالثة: تعتبر لا بشرط أي بدون تقييدها بالمتشخص وعدمه، فهذه هي الماهية التي يعرضها الكلي وتسمي بالكلي الطبيعي.

ص: 437

1- السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص 97؛ الكلاصيري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 216؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 2، ص 569.

2- ذهب إليه السبزواري في شرح المنظومة، قسم المنطق، ص 21 - 22، وقسم الحكمة، ص 97.

3- كما ذهب إليه المحقق الطوسي في التجريد.

إشارة

قد ظهر ممّا حقّقناه في الأمر الأوّل والثاني حال المطلق والمقيّد بحسب مقام الثبوت. وأمّا بحسب مقام الإثبات، فاعلم: أنّه لا مجال للتمسك بأصالة الحقيقة (1) لو شكّ في الإطلاق والتقييد؛ لأنّ التمسك بها يصحّ لو كان استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، وأمّا بعد فرض عدم ذلك فلا مجال له.

وقد أفاد المحقّق الخراساني (رحمه الله) احتياج إثبات الإطلاق إليّ المقدمات الثلاثة المعروفة المعبر عنها في الأصول بمقدمات الحكمة؛ لأنّ ملاك الإطلاق والتقييد عنده: لحاظ شياع المعني وسريانه في تمام الأفراد وعدم لحاظه كذلك إلّا في بعض الأفراد، فلا موضوع للحكم إلّا الأفراد.

وعليه لا بدّ لاستفادة الإطلاق من الكلام أوّلاً: من إثبات كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده وما هو موضوع حكمه، لا- الإهمال والإجمال.

وثانياً: من انتفاء ما يوجب التعيين والتقييد.

وثالثاً: عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب حتّي يكون نسبة كلّ واحد من

ص: 439

1- كما استدلّ بها بعض القدماء (قبل سلطان العلماء). راجع: العلامة الحلّي، نهاية الوصول، ص 240؛ شرح العضدي عليّ مختصر ابن الحاجب، ص 286.

الأفراد في موضوعيته للحكم علي السواء، ولا- يكون بعضها في موضوعيته للحكم متيقناً ومقطوعاً عند المخاطب والباقي في موضوعيته محتملاً.

فلو انتفي المقدمة الأولى بأن احتمال كونه في مقام الإهمال والإجمال لا مجال للتمسك بالإطلاق.

وهكذا الحال بالنسبة إلي المقدمة الثانية.

وأما المقدمة الثالثة، فانثفاؤها أيضاً موجب لعدم تمامية الإطلاق؛ لأنه لو كان موضوعية بعض الأفراد مقطوعاً ومعلوماً عند المخاطب وكان هذا البعض تمام موضوع حكمه لما أخلّ بغرضه لو لم يأت في كلامه بما يفيد ذلك ولما كان منافياً لكونه في مقام البيان؛ لأنه إنما يكون في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه وما هو بالحمل الشائع تمام الموضوع، لا في مقام بيان أنه، تمام موضوع حكمه، وهذا إذا كان القدر المتيقن موجوداً بحسب مقام التخاطب، كأن تكون في ذهن المخاطب خصوصيات توجب التفاته إلي هذا المتيقن وقطعه بموضوعيته للحكم.

وأما إذا كان وجود القدر المتيقن بحسب غير مقام التخاطب، كما لو تأمل ولاحظ بعض الجهات علم بتيقن بعض الأفراد دون غيره، فليس مضرراً بالإطلاق كما لا يخفي. (1)

ولا يخفي عليك: أن مورد الشك في الإطلاق والتقييد إنما يكون فيما إذا لم تكن قرينة دالة علي إرادة المقيّد، فإذن لا نحتاج في استفادة الإطلاق إلي المقدمة الثانية.

كما أنه يمكن أن يقال: برجوع المقدمة الثالثة إلي المقدمة الأولى؛ فإنّ المخاطب بالنظر الابتدائي وإن يحكم من جهة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بكون الأقلّ تمام مراده، ولكن بالنظر الثانوي يكون هذا راجعاً إلي المقدمة الأولى وهو كونه في مقام

ص: 440

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 384. وانظر ما أورده المحقق النائيني (قدس سره) علي المقدمة الثالثة من مقدّماته في فوائد الأصول (ج 2، ص 575-576)؛ وأجود التقريرات (ج 1، ص 530-531).

بيان المراد لا الإهمال والإجمال؛ لأنه لو لم يكن القدر المتيقن تمام مراده ولم يبين لما كان في مقام البيان. وكيف كان، هذا كله بناءً علي ما اختاره المحقق الخراساني (رحمه الله).

وأما بناءً علي ما اخترناه من أن ملاك الإطلاق كون معني من المعاني تمام متعلق الحكم من دون دخل خصوصية زائدة فيه، وأن الشيع والسريان ذاتي الماهيات والمعاني الكلية، فلا احتياج للتمسك بالإطلاق إلا إثبات كون المتكلم في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، فلا نحتاج إلي المقدمة الثانية، ولا إلي الثالثة أيضاً؛ لعدم تصوّر قدر متيقن في البين بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان تمام متعلق حكمه الذي هي الحيثية والطبيعة الكذائيه لا أفرادها ووجوداتها.

ثم إنه لا يخفي عليك: أنه بناءً علي ما سلكه المشهور (1) من لزوم أخذ الشيع والسريان في المطلق وعدمه في المقيّد يلزم أخذ خصوصية زائدة في معني لفظ المطلق، وكذا في لفظ المقيّد لو قلنا بلزوم ملاحظة شيع المعني في بعض أفراده في المقيّد ولا نقول بأنه لم يؤخذ في معناه ذلك. وعلي هذا، لا يمكن استفادة الإطلاق - ولو فرض وجود المقدمة الأولى - إلا من دال آخر، فإن لفظ المطلق لا يكفي لإفادة المعني ولحاظ الشيع والسريان فيه أو تقيده بقيد خاص، فلا بد للمتكلم أن يتوصل لإفهام مقصوده من دال آخر، وإلا فلفظ «أعتق رقبة» لا يفيد ذلك.

وهذا بخلاف ما اخترناه، فإنه علي مبنائنا لا تؤخذ الخصوصية الزائدة إلا في جانب المقيّد، ولذا لو لم يأت المولي إلا باللفظ المطلق وكان في مقام البيان استفاد منه الإطلاق، فتدبر.

ثم إنه بعدما ظهر عدم الحاجة إلي المقدمة الثانية والثالثة لاستفادة الإطلاق من الكلام، وأن تمام الملاك في استفادة الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان، فلا

ص: 441

1- تقدّم مسلكه في تعريف المطلق والمقيّد في بداية البحث.

ريب في أنّ إحراز هذا ليس موكولاً بالسؤال عن المتكلم، بل الظاهر من أمر الحكيم عبده بحيثية وعدم إتيانه بلفظ آخر في كلامه - غير هذا اللفظ الدالّ علي هذه الحيثية - أنّه في مقام بيان تمام موضوعه لا ما هو جزء موضوعه. وهذا ممّا استقرّت عليه طريقة العقلاء، ولذا يحتجّون به. ويكون نظير أصالة الحقيقة وبنائهم علي عدم كون اللفظ الذي تكلم به المتكلم عبرة لمعني مجازي.

لا أقول: إنّ التمسك بالإطلاق في المقام يكون أيضاً من باب أصالة الحقيقة، بل أقول: إنّ ملاك حمل الكلام علي المعني الحقيقي، وحمل فعل المتكلم إذا أمر عبده بحيثية - علي أنّ ما هو تمام موضوع حكمه ليس إلا هذه الحيثية - ولم يأت المتكلم بما يدلّ علي دخالة غير هذه الحيثية في موضوعيتها للحكم، من باب واحد. ألا تري أنّه إذا صدر من المولي أمر متعلّق بحيثية مثل «عتق رقبة»، وورد أمر آخر منه متعلّق بهذه الحيثية مع قيد زائد مثل «عتق رقبة مؤمنة» وعلم من الخارج اتّحاد التكليف، مثل قوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، يقع التعارض بينهما من جهة ظهور كلّ منهما في أنّ ما هو تمام الموضوع ليس إلا الحيثية المذكورة في كلام المولي، ولكن يجمع بينهما بحمل المطلق علي المقيّد، من جهة أنّ ظهور قوله «إن ظاهرت فأعتق رقبة» علي كون تمام موضوع الحكم عتق الرقبة إنّما يكون لأجل عدم ذكر ما يدلّ علي دخل خصوصية زائدة في موضوع حكمه، وأمّا بعد ذكره ولو في كلام منفصل، لا يبقي مجال للتمسك بهذا الظهور، ولا يتمّ احتجاج العبد علي المولي بسبب هذا الإطلاق، كما هو دأب العقلاء واستمرّت عليه سيرتهم.

تنبيهات

وينبغي التنبيه علي أمور:

التنبيه الأول: بعدما عرفت من أنّ ملاك الإطلاق أن يأخذ الحاكم ماهية من

الماهيات علي نحو الإرسال دون التقييد في موضوع حكمه، بحيث كان تمام متعلق حكمه هذه الماهية المرسلّة التي لا قيد لها، يظهر لك عدم وجود فرق - في مقام ملاحظة الموضوع والطبيعة التي تكون مركّباً للحكم - بين كون الحكم أمراً أو نهياً.

ففي جانب الأمر يكون متعلق الحكم وتمام موضوعه الطبيعة المذكورة في كلام المولي، وحيث إنّ معني الأمر - كما حقّقناه سابقاً (1) - هو البعث إلي الوجود والتحرك نحو إصدار الفعل، فبأول وجود منها يجب أن يسقط الأمر ويجزي ما أتى به، فلا مجال لبقاء الأمر علي حاله بعد الموافقة، لاستحالة طلب الحاصل.

وفي جانب النهي حيث إنّه عبارة عن الزجر عن الوجود، فلا محالة إذا عصي المكلف وأتى بفرد من أفراده يتحقّق العصيان، ولكن هذا لا يصير سبباً لسقوط النهي، فهو علي حاله يكون باقياً؛ لأنّ التكليف لا يسقط بالعصيان وإن اشتهر بينهم سقوطه بالعصيان. (2)

ووجهه: عدم كون عصيان المكلف سبباً لسقوط التكليف. ولو سقط في ظرف العصيان فسقوطه مستند إلي عدم إمكان بقاء الحكم. ففي جانب النهي لا مانع من بقاء التكليف في فرض العصيان (وقد مرّت الإشارة إلي هذا مفصلاً في المباحث الراجعة إلي النواهي). (3)

فما عن بعض أعظم المعاصرين من أنّ المطلوب في جانب الأمر هو الطبيعة، لكن تكون ملاحظة الشيع والسريان في أفراده علي سبيل البديلة، وفي جانب النهي علي سبيل الاستغراق.

ليس في محلّه؛ فإنّ الشيع والسريان مضافاً إلي كونه غير دخيل في المطلب يكون

ص: 443

- 1- تقدّم في الفصل الأوّل مفاد الأمر والنهي من المقصد الثاني (في النواهي).
- 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 186؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 1، ص 350.
- 3- تقدّم في نهاية الفصل الأوّل (مفاد الأمر والنهي) من المقصد الثاني (في النواهي).

لازم إرسال الطبيعة وإطلاقها وعدم تقيدها، ولازم ذلك شياع الحكم وسريانه إلي جميع الأفراد.

التنبيه الثاني: لا- ريب في أنه يجب أن لا- يكون موضوع بعض الأحكام، كالأ-مر والنهي، مع قطع النظر عن الحكم موجوداً حتي يمكن البعث إليه والزجر عنه. ولكن ربما تكون أحكاماً متعلّقة بموضوعاتها إذا كان موجودة أو مفروضة الوجود. وبعبارة أخرى: يكون الحكم راجعاً إلي الماهية التي جعلت مرآة لأفراده لا بخصوصياتها الفردية بل بمقدار يمكن أن يري من مرآة الماهية، مثل قوله تعالى: (وَأَل-عَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ-أَن لَّفِي خُسْرٍ)؛ (1) وقول أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «أَعْجَبُوا لِهَذَا الْإِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَحْمٍ، وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ... إلخ». (2) فلا فرق في سريان الحكم إلي جميع الأفراد بين هذا القسم والقسم الأول؛ لأنّ منشأه في كلّ منهما كون الماهية المرسله غير المقيّده بقيد تمام موضوع الحكم، والشياع والسريان لازم ذلك.

والحاصل: أنّ منشأ الإطلاق في كلّ منهما ليس إلاّ إطلاق الموضوع وكون نسبة جميع أفراده إلي الحكم سواء.

ولكنّ الحقّ: أنّ القسم الثاني أشبه بالعامّ، لما قد ذكرنا في مباحث العامّ من أنّ كلّ مفهوم يشار بسببه إلي أفراد ماهية مخصوصة هو العامّ. ولا بدّ في هذا القسم من أن يكون المتعلّق معرّفًا بالألف واللام، كالبيع والإنسان وغيرهما. ومن جهة كون هذا القسم أشبه بالعامّ ذكروا في مبحث العامّ بأنّ المعرّف باللام يفيد العموم؛ (3) ولذا

ص: 444

1- العصر، 1 - 2.

2- نهج البلاغة، الحكمة 8 (ج 4، ص 4).

3- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 275؛ رضي الدين الأسترآبادي، شرح الكافية، ج 2، ص 129، الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج 2، ص 89.

جعلوا مبحث الإطلاق والتقييد مخصوصاً بغير هذا القسم، كما يستفاد من تعريفهم بأن المطلق ما دلّ علي شائع في جنسه.

وإذا ورد عليه تقييد وشكّ في بقاء الإطلاق بالنسبة إلي الباقي يتمسك بأصالة العموم مثل العام ويثبت الحكم في الباقي.

وأما القسم الأول فبابه غير باب العموم، وسيأتي الكلام فيه في التنبيه الثالث إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثالث: هل الاحتياج إلي قاعدة الحكمة لإثبات الإطلاق في جميع الموارد علي السواء بحيث لا بدّ في جميع الموارد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان أو لا؟

يمكن أن يقال: إذا كانت الحيثية المأخوذة في لسان الدليل تمام متعلّق الحكم ممّا يصحّ كونه في مقام الواقع تمام متعلّق الحكم ومطلوب المتكلم أو جزء موضوع حكمه ومتعلّق طلبه، بحيث كان التمسك بأصالة الحقيقة في الهيئات وموادّ الكلام في كلتي الصورتين علي حالها، ولا ينافي كون المذكور في الكلام تمام الموضوع أو جزؤه مع إجراء أصالة الحقيقة، فلا مجال لإثبات الإطلاق إلا بالتمسك بقاعدة الحكمة وهذا مثل قوله: «أعتق رقبة»، فإن أصالة الحقيقة الجارية في موادّ هذا الكلام وهيئاته لا تنافي مع عدم كون عتق الرقبة تمام موضوع الحكم وبيان دخالة قيد فيه مثل الإيمان بدليل منفصل.

وأما إذا لم يكن كذلك بل لا يصحّ أن يكون المذكور في لسان الدليل بعض متعلّق الحكم ثبوتاً لمنافاته مع أصالة الحقيقة، فيمكن القول بعدم الاحتياج في إثبات الإطلاق إلي قاعدة الحكمة مثل أن يقال: «لا رجل في الدار» فإن مقتضي إجراء أصالة الحقيقة في لفظ «لا» الداخل علي الطبيعة نفيها وكونها تمام الموضوع لهذا الحكم، فلو قلنا بإرادة نفي الرجل العالم منه لكان منافياً معه.

ولعلّ أن يكون باب النواهي أيضاً من هذا الباب؛ فإن لازم تعلّق النهي - الذي هو

عبارة عن الزجر عن الوجود - بالطبيعة وأصالة الحقيقة الجارية في طرف النهي الداخل علي الطبيعة عدم كون مراد المتكلم معني غير الزجر عن الطبيعة، فلو كان مراده غير هذا لكان مجازاً وليس من باب الاستعمال في المعني الحقيقي.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله علي أعدائهم إلي قيام يوم الدين.

ص: 446

1. القرآن الكريم.
2. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، علي بن عبد الكافي (م. 756ق.).
3. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، الزبيدي، السيد محمد مرتضي، (م. 1205ق.)، بيروت، دار الفكر.
4. إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، النملة، عبد الكريم بن علي (م. قرن 14).
5. أجود التقريرات، النائيني، محمد حسين (م. 1355ق.)، المقرّر السيّد أبو القاسم الخوئي، قم، مطبعة العرفان، 1352ش.
6. الاحتجاج، الطبرسي، أحمد بن عليّ (م. 560ق.)، النجف الأشرف، دار النعمان، 1386ق.
7. الاحكام في أصول الأحكام، الأمدي، علي بن محمد (م. 631ق.)، الرياض، المكتب الإسلامي، 1387ق.
8. إرشاد الطالبين إلي نهج المسترشدين، الفاضل المقداد، مقداد بن عبد الله السيوري (م. 826ق.).
9. الاستبصار، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، دار الكتب الإسلامية، 1390ق.
10. إشارات الأصول، الكلّباسي، محمد إبراهيم بن محمد حسن (م. 1262ق.)، طهران، الطبعة الحجرية، 1245ق.

11. الأعلام، الزركلي، خير الدين (م. 1410ق.)، بيروت، دار العلم للملايين، 1980م.
12. الأمالي، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، دار الثقافة، 1412ق.
13. الأمالي، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة البعثة، 1417ق.
14. أمان الأمة من الضلال والاختلاف، الصافي الكلبايگاني، لطف الله، قم، المطبعة العلمية، 1397ق.
15. انوار الملكوت في شرح الياقوت، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، منشورات الشريف الرضي، 1363ش.
16. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المفيد، محمد بن محمد (م. 493ق.).
17. إيضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، الحلّي، محمد بن حسن (م. 771ق.)، قم، المطبعة العلمية، 1387ق.
18. الباب الحادي عشر، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، منشورات المصطفوي، 1399ق.
19. بحار الانوار، المجلسي، محمد باقر (م. 1111ق.)، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق.
20. بدائع الأفكار في الأصول، العراقي، ضياء الدين (م. 1381ق.)، المقرّر ميرزا هاشم الآملي، النجف الأشرف، المطبعة العلمية، 1370ق.
21. بدائع الأفكار، الرشتي، ميرزا حبيب الله بن محمد علي (م. 1312ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
22. بصائر الدرجات الكبرى، الصفّار، محمد بن حسن (م. 290ق.)، طهران، مؤسّسة الأعلمي، 1404ق.

23. البصائر النصيرية في المنطق، ابن سهلان الساوي، عمر بن سهلان (م.450ق.)، قم، المدرسة الرضوية.
24. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أحمد بن عليّ (م.463ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417ق.
25. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، محمد بن حسن (م.460ق.)، بيروت، دار احياء التراث العربي.
26. تشريح الأصول، النهاوندي، مولي عليّ بن مولي فتح الله، طهران، دار الخلافة، 1320ق.
27. التعريفات، الجرجاني، عليّ بن محمد (م.816ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، 1412ق.
28. تفسير العياشي، العياشي، محمد بن مسعود (م.320ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
29. التفسير الكبير، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م.606ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420ق.
30. تقريرات آية المجدد الشيرازي، الروزدري، علي (م.1290ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1409ق.
31. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن (م.460ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1364ش.
32. تهذيب الوصول إلي علم الأصول، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م.726ق.).
33. التوحيد، الصدوق، محمد بن عليّ (م.381ق.)، قم، مؤسّسة النشر اسلامي، 1398ق.

34. تيسير التحرير، امير بادشاه، محمد أمين بن محمود (م. قرن 10).
35. جامع أحاديث الشيعة، البروجردي، السيد حسين (م. 1380ق.)، قم، المطبعة العلمية، 1399ق.
36. جامع الأخبار، الشعيري، محمد بن محمد (م. قرن 6)، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية.
37. جامع المقاصد في شرح القواعد، الكركي، علي بن حسين (م. 940ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1408ق.
38. جواهر الأصول، المرتضوي النجرودي، محمد حسن، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)، 1376ش.
39. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، النجفي، محمد حسن (م. 1266ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1366ش.
40. الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، منشورات بيدار، 1413ق.
41. حاشية الصبّان علي شرح الأشموني، الصبّان، محمد بن عليّ (م. 1206ق.)، قم، منشورات الزاهدي، 1412ق.
42. الحاشية علي قوانين الأصول، الموسوي القزويني، السيد عليّ (م. 1297ق.)، مطبعة حاجي إبراهيم التبريزي.
43. الحاشية علي كفاية الأصول، الحجّتي البروجردي، بهاء الدين، تقارير أبحاث السيد حسين البروجردي، قم، منشورات إسماعيليان، 1412ق.
44. الحجّة في الفقه، الحائري اليزدي، مهدي، تقارير درس السيد حسين الطباطبائي البروجردي، أصفهان، مؤسسة الرسالة، 1419ق.

45. الحدائق الناظرة، البحراني، يوسف بن أحمد (م. 1186ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
46. الخصال، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1403ق.
47. درر الفوائد في الحاشية علي الفرائد، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي، 1410ق.
48. درر الفوائد، الحائري اليزدي، عبد الكريم (م. 1355ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1408ق.
49. دعائم الإسلام، المغربي، قاضي نعمان بن محمد التميمي (م. 363ق.)، القاهرة، دار المعارف، 1383ق.
50. الذريعة إلى أصول الشريعة، السيّد المرتضي، عليّ بن الحسين (م. 436ق.).
51. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي، عبد الوهاب بن عليّ (م. 771ق.).
52. روضة الناظر وجنّة المناظر، المقدسي، أحمد بن قدامة، مصر، المطبعة السلفية، 1341ق.
53. زبدة الأصول، البهائي العاملي، محمد بن الحسين (م. 1031ق.)، طهران، الطبعة الحجرية، 1319ق.
54. السرائر، ابن إدريس الحلّي، محمد بن منصور (م. 598ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1410ق.
55. سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (م. 275ق.)، دار إحياء السنة النبوية.

56. شرح الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد (م. 672ق.)، قم، نشر البلاغة، 1383ش.
57. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، عبد الجبار بن أحمد (م. 415ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422ق.
58. شرح البدخشي والأسنوي علي مناهج العقول، البدخشي، محمد بن حسن (م. قرن 7).
59. شرح التصريح علي التوضيح، الأزهرى، خالد بن عبد الله (م. 905ق.)، مصر، دار إحياء الكتب العربية.
60. شرح الرضي علي الكافية، رضي الدين الأسترآبادي، محمد بن الحسن (م. 688ق.)، طهران، مؤسسه الصادق، 1395ق.
61. شرح السيوطي علي ألفية ابن مالك، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.).
62. شرح الشمسية، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. 776ق.)، إيران، الطبعة الحجرية، 1304ق.
63. شرح العضدي علي مختصر ابن الحاجب، العضدي، عبد الرحمن بن أحمد، إسلامبول، مطبعة العالم، 1310ق.
64. شرح اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، إبراهيم بن علي (م. 474ق.).
65. شرح المطالع في المنطق، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. 776ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي.
66. شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (م. 793ق.)، قم، منشورات الشريف الرضي، 1370ق.

67. شرح المنظومة، السبزواري، هادي بن مهدي (م. 1289ق.)، قم، مكتبة العلامة، 1369ش.
68. شرح المواقف، الجرجاني، علي بن محمد (م. 816ق.)، قم، منشورات الشريف الرضي، 1412ق.
69. شرح تجريد الاعتقاد، القوشجي، علي بن محمد (م. 879ق.)، الطبعة الحجرية، 1285ق.
70. شرح تقيح الفصول في اختصار المحصول، القرافي، أحمد بن إدريس (م. 684ق.).
71. الشفاء (المنطق)، ابن سينا، حسين بن عبد الله (م. 428ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1405ق.
72. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، اللاهيجي، عبد الرزاق بن علي (م. 1072ق.)، أصفهان، نشر المهدوي، الطبعة الحجرية.
73. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حمّاد (م. 393ق.)، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق.
74. ضوابط الأصول، القزويني الحائري، السيد إبراهيم بن محمد، الطبعة الحجرية.
75. طبقات أعلام الشيعة، آغا بزرك الطهراني، محمد محسن (م. 1389ق.).
76. العدة في أصول الفقه، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، مطبعة ستارة، 1417ق.
77. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي (م. 880ق.)، قم، مطبعة سيّد الشهداء، 1403ق.
78. عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404ق.

79. فوائد الأصول، الأنصاري، مرتضى (م. 1281ق.)، تبريز، الطبعة الحجرية، 1314ق.
80. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404ق.
81. فوائد الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1407ق.
82. فوائد الأصول، النائيني، محمد حسين (م. 1355ق.)، المقرّر محمد عليّ الكاظمي الخراساني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1376ش.
83. فواتح الرحموت، الأنصاري، محمد بن نظام الدين، قم، دار الذخائر، 1368ش.
84. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1413ق.
85. قوامع الفضول في الأصول، العراقي، محمود بن جعفر (م. 1308ق.).
86. قوانين الأصول، القمي، الميرزا أبو القاسم بن الحسن (م. 1231ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1378ق.
87. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1363ش.
88. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1407ق.
89. كفاية الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
90. لمحات الأصول، الإمام الخميني، السيّد روح الله الموسوي (م. 1409ق.).
91. اللمع في الردّ عليّ أهل الزيغ والبدع، الأشعري، عليّ بن إسماعيل (م. 330ق.).

92. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، المطبعة العلمية، 1404ق.
93. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، أردبيلي، أحمد بن محمد (م. 993ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
94. المحاسن، البرقي، أحمد بن محمد (م. 274ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1370ش.
95. المحصول في علم أصول الفقه، الفخر رازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1412ق.
96. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي (م. 965ق.)، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، 1413ق.
97. مستدر الوسائل، المحلّث النوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، بيروت، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لحياء التراث، 1408ق.
98. المستصفي في علم الأصول، الغزالي، محمد بن محمد (م. 550ق.)، قم، دار الذخائر، 1368ش.
99. مستطرفات السرائر، ابن ادريس الحلّي، محمد بن منصور (م. 598ق.).
100. المسلك في أصول الدين، المحقّق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، مشهد، آستان قدس رضوي، 1421ق.
101. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (م. 241ق.)، مصر، المطبعة الميمنية، 1313ق.
102. مشارق الشموس في شرح الدروس، الخوانساري، حسين بن محمد (م. 1099ق.).

103. مطارح الأنظار، الكلاصتري الطهراني، أبو القاسم بن محمد (م. 1292ق.)، تقريرات شيخ مرتضى الأنصاري، قم، مؤسسه آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، 1404ق.
104. المطالب العالية، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.).
105. المطول، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (م. 793ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1407ق.
106. معارج الأصول، المحقق الحلبي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسسه آل البيت(عليهم السلام)، 1403ق.
107. معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي، حسن بن زين الدين (م. 1011ق.)، قم، مؤسسه النشر الإسلامي.
108. المعتبر في شرح المختصر، المحقق الحلبي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسسه سيّد الشهداء(عليه السلام)، 1364ش.
109. المعتمد في أصول الفقه، البصري، محمد بن علي (م. 436ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403ق.
110. المغني، القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، عبد الجبار بن أحمد (م. 415ق.)، القاهرة، الدار المصرية، 1965م.
111. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف (م. 761ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1291ق.
112. مفاتيح الأصول، الطباطبائي، السيد محمد المجاهد (م. 1242ق.)، قم، مؤسسه آل البيت(عليهم السلام)، 1296ق.

113. مفتاح العلوم، السكاكي، يوسف بن أبي بكر (م. 626ق.).
114. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، العاملي، السيد محمد جواد (م. 1226ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1423ق.
115. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، علي بن إسماعيل (م. 330ق.).
116. مقالات الأصول، العراقي، ضياء الدين (م. 1321ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي.
117. المقنع، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، قم، مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، 1415ق.
118. ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، الفريد الكلبيگاني، حسن (م. 1366ق.).
119. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، مؤسسة النشر الإسلامي، 1404ق.
120. مناهج الأحكام والأصول، النراقي، أحمد بن محمد مهدي (م. 1245ق.)، الطبعة الحجرية.
121. المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، محمد بن محمد (م. 505ق.).
122. الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، إبراهيم بن موسى (م. 790ق.)، بيروت، دار المعرفة.
123. نقد المحصل (تلخيص المحصل)، الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد (م. 672ق.).

124. نهاية الأفكار، العراقي، ضياء الدين (م. 1361ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1405ق.
125. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، بيروت، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1429ق.
126. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مؤسسة الامام الصادق (عليه السّلام)، 1419ق.
127. نهاية الوصول إلي علم الأصول، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.).
128. نهج البلاغة، الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السّلام)، الشريف الرضي، تحقيق وشرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق.
129. نهج الحقّ وكشف الصدق، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، دار الهجرة، 1414ق.
130. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الأصفهاني، محمد تقي بن عبد الرحيم (م. 1248ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
131. همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.).
132. الوافي، الفيض الكاشاني، محسن بن مرتضي (م. 1091ق.)، الأصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ (عليه السّلام) العامة، 1406ق.
133. الوافية في أصول الفقه، الفاضل التوني، عبد الله بن محمد (م. 1071ق.)، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1412ق.
134. وسائل الشيعة، الحر العاملي، محمد بن الحسن (م. 1104ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1414ق.

135. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أحمد بن محمد (م.681ق.)، بيروت، دار الثقافة.

136. وقاية الأذهان، الأصفهاني، محمد رضا بن محمد حسين، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1413ق.

ص: 459

فهرس المحتويات

المقدمة: في بيان أمور. 7

الأمر الأول: في موضوع العلم 9

الأمر الثاني: في الوضع. 21

الأمر الثالث: في الاستعمال المجازي. 33

الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، أو صنفه، أو شخصه. 35

الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي. 37

الأمر السادس: في علائم الحقيقة والمجاز. 39

الأمر السابع: في الصحيح والأعمّ 43

التنبية الأول: المراد من الصحة والفساد 43

التنبية الثاني: تصوير الجامع. 44

التنبية الثالث: ثمرة النزاع. 52

هنا مطالب.. 57

الأمر الثامن: في المشتقّ. 63

الأولي: معني المشتقّ المتنازع فيه. 63

الثانية: حيثية الصدق ومناط الحمل. 64

الثالثة: أقسام المشتقات.. 64

ص: 461

الرابعة: المراد بالحال. 65

الخامسة: المراد بالأعم 66

محل النزاع في المشتق. 66

كيفية النزاع في المشتق. 67

تنبيهات.. 68

تذييل. 72

تأسيس الأصل. 73

بقي هنا أمور. 76

الأمر الأول: بساطة المشتق. 76

الأمر الثاني: في الفرق بين المشتق ومبدئه. 78

الأمر الثالث: في الصفات الجارية علي ذاته تعالي. 82

المقصد الأول: في الأوامر. 85

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر. 87

الجهة الأولى والثانية: في معني مادّة الأمر، واعتبار العلوّ والاستعلاء. 87

اعتبار العلوّ والاستعلاء. 88

الجهة الثالثة: في حقيقة الطلب.. 89

الجهة الرابعة: في تقسيم الطلب إلي الوجوبيّ والندبيّ. 102

فائدتان. 106

الجهة الخامسة: في التبعدي والتوصلي. 110

وجوه الإشكال في ناحية الأمر. 112

وجوه الإشكال في ناحية الإمثال. 113

عدم الفرق بين داعي الأمر وغيره 116

الجواب عن الإشكالات.. 116

الحق في الجواب عن الإشكال. 121

الاستنتاج من المبحث.. 125

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر. 127

المبحث الأول: في المرّة والتكرار. 127

تنبيه. 128

المبحث الثاني: في الفور والتراخي. 129

الأمر عقيب الحظر. 129

الفصل الثالث: في الإجزاء. 131

عنوان المسألة. 131

المراد من الاقتضاء والإجزاء. 132

الفرق بين الإجزاء، والمرّة والتكرار. 133

الفرق بين الإجزاء، وتبعية القضاء للأداء. 134

الموضع الأوّل: في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبّد به ثانياً 134

تبديل الامتثال. 135

الموضع الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري 135

حكم صورة الشكّ.. 139

تذنيب.. 140

الموضع الثالث: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي 141

تحرير محلّ النزاع. 143

المقام الأول: إجزاء الإتيان بمقتضي الأصول الشرعية. 144

المقام الثاني: إجزاء الإتيان بمقتضي الأمارات الشرعية. 146

حكومة الإمارات علي الأصول. 147

إشكال التصويب.. 150

الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب. 155

تحرير عنوان النزاع. 155

الأمر الأوّل: ليست المسألة أصولية. 156

الأمر الثاني: أقسام المقدّمة. 157

حقيقة المعدّ، وعدم المانع، والسبب.. 163

المقدّمة السببيّة في الأفعال التوليدية. 164

الأمر بالمسبّب في الأفعال التوليدية. 165

التحقيق في حقيقة الشرط. 167

إشكال الشرط المتقدّم والمتأخّر. 168

الأمر الثالث: أقسام الواجب.. 170

رجوع الشرط إلي الهيئة أو المادّة 171

موارد رجوع الشرط إلي الهيئة أو المادّة 174

مقام الإثبات.. 175

تنبيهان. 177

غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور. 178

الشكّ في النفسية والغيرية. 183

استحقاق المثوبة والعقوبة. 185

نكتة فقهية: في الوضوء التهيئي. 189

الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصليّة في وجوب المقدّمة. 189

الغرض من الأقوال الثلاثة. 193

ثمرة النزاع. 193

الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسألة. 193

تحرير محلّ النزاع. 194

الأقوال في المسألة. 195

نقد الأقوال بالتفصيل. 196

أدلة وجوب المقدّمة ونقدها 198

تبرير لمختار الفصول. 200

مقدّمة المستحبّ والحرام 201

الفصل الخامس: في مسألة الضدّ 203

الأوّل: في معني الضدّ 203

الثاني: كون المسألة من المبادئ الأحكامية. 204

الثالث: في مرادهم من الضدّ وكيفية الاقتضاء. 204

الضدّ العامّ 205

الضدّ الخاصّ.... 207

مقدّمة أحد الضدّين للآخر. 209

مقتضي التحقيق. 210

بيان آخر لمقدّمية الضدّ ونقده 210

الجواب عن النقد 211

ثمرة البحث.. 211

واستشكلوا في الجواب الأوّل. 213

تثبيت معني التوسّع لتصوير الأمر بالضدّين. 214

الكلام في الترتّب.. 217

تذنيب.. 222

الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه. 225

الفصل السابع: في الواجب التخييري. 227

أقسام الواجب التخييري.. 228

إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر. 229

الفصل الثامن: في الواجب الكفائي. 231

اختلاف التعاريف.. 231

نقد التعاريف.. 232

حقيقة الواجب الكفائي. 233

تنبيهان. 233

الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقّت. 235

دلالة الأمر بالموقّت علي الأمر به خارج الوقت.. 236

الفصل العاشر: في متعلّق الأوامر والنواهي. 239

المقصد الثاني: في النواهي. 245

الفصل الأوّل: في مفاد الأمر والنهي. 247

التحقيق: اختلاف الأمر والنهي حقيقة وآثاراً 248

تنبيهان. 250

الخلاصة. 251

تعلّق النهي بالكفّ أو التركّ؟. 252

تقسيم النهي إليّ التعبّدي والتوصّلي. 253

تبصرة: في عدم سقوط التكليف بالعصيان. 254

الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي. 255

تحرير محلّ النزاع. 255

مقدّمات البحث.. 258

دليل امتناع الاجتماع ونقده 261

دليل الامتناع في الكفاية ونقده 262

دليل جواز الاجتماع. 267

ثمرة النزاع. 268

تنبيهات.. 269

المختار في المسألة. 279

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد 281

معني الصحّة والفساد 282

تقسيم النهي في العبادات إليّ الإرشادي والمولوي.. 285

أقسام النهي في المعاملات.. 285

الاستدلال عليّ الفساد بفهم العلماء. 287

الاستدلال بالروايات.. 288

تذنيب.. 289

المقصد الثالث: في المفاهيم 291

الفصل الأول: في معني المنطوق والمفهوم 293

شمول البحث علي مفهوم المخالفة والموافقة. 296

ردّ إشكال علي الشريف المرتضي (قدس سره). 297

الفصل الثاني: في المنشأ وما يحصل به المفهوم 299

مفاد المفهوم 301

الفصل الثالث: في مفهوم الشرط. 305

الفصل الرابع: في المفهوم في الجمل الإنشائية. 309

الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟ 311

الفصل السادس: في تعدّد الشرط ووحدة الجزء. 313

الفصل السابع: في تداخل الأسباب والمسببات. 315

تحرير محلّ النزاع. 315

الاستدلال علي عدم التداخل. 316

الفصل الثامن: في تطابق المفهوم مع المنطوق. 321

خاتمة: في سائر المفاهيم 322

المقصد الرابع: في العامّ 327

نكته. 329

تعريف العامّ والخاصّ.... 329

الفصل الأول: في أقسام العامّ 331

تذنيب.. 332

الفصل الثاني: في وجود الصيغة للعموم 335

الفصل الثالث: فيما يدلّ علي العموم 337

الفصل الرابع: في حجّية العامّ المخصّص... 341

الفصل الخامس: في التمسّك بالعامّ عند إجمال المخصّص مفهوماً 351

الفصل السادس: في التمسّك بالعامّ عند إجمال المخصّص مصداقاً 353

دليل المجوّزين. 353

بيان آخر لتصحيح جواز التمسّك والجواب عنه. 358

وجهان آخران لعدم جواز التمسّك بالعامّ 360

التمسّك بالعامّ في المخصّص اللّبي. 362

تنبيهات.. 365

التمسّك بالعامّ باستصحاب العدم الأزلي. 367

الفصل السابع: في التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص... 383

مقدار الفحص.... 389

الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين. 391

ثمرة النزاع. 398

الفصل التاسع: تعقب العامّ بضمير راجع إلي بعض أفراده 401

الفصل العاشر: تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف.. 405

الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقب لجمل متعدّدة 409

الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد 413

الفصل الثالث عشر: أحوال العامّ والخاصّ المتخالفين. 417

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد 419

الأمر الأوّل: في تعريف المطلق والمقيّد 421

الأمر الثاني: في ملاك الإطلاق والتقيد 425

الأمر الثالث: في ألفاظ المطلق. 429

الأمر الرابع: في اعتبارات الماهية وتقسيمها 435

الأمر الخامس: في إحراز الإطلاق إثباتاً 439

تنبيهات.. 442

مصادر التحقيق. 447

ص: 470

آثار سماحة آية الله العظمى الصافي الكلبايگاني مد ظله الوارف

الرقم	اسم الكتاب	اللغة	الترجمة
القرآن و التفسير			
١	تفسير آيه فطرت	الفارسية	—
٢	القرآن مصون عن التحريف	العربية	—
٣	تفسير آية التطهير	العربية	—
٤	تفسير آية الانذار	العربية	—
٥	پیام های قرآنی	الفارسية	—
الحديث			
٦	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ثلاث مجلدات	العربية	الاردية/الانجليزية/ الفارسية
٧	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ست مجلدات	الفارسية	—
٨	فضائل العترة الطاهرة <small>عليهم السلام</small>	العربية	—

٩	غيبة المنتظر	العربية	—
١٠	قبس من مناقب أمير المؤمنين <small>عليه السلام</small> (مئة وعشر حديث من كتب عامة)	العربية	—
١١	پرتوی از فضائل امیرالمؤمنین <small>عليه السلام</small> در حديث	الفارسية	—
١٢	أحاديث الأئمة الاثني عشر، أسنادها وألفاظها	العربية	—
١٣	أحاديث الفضائل	العربية	—
الفقه			
١٤	توضیح المسائل	الفارسية	—
١٥	منتخب الاحكام	الفارسية	—
١٦	احكام نوجوانان	الفارسية	الانجليزية
١٧	جامع الاحكام	الفارسية	—
١٨	آيين قضاوت در اسلام (استفتائات قضايی)	الفارسية	—
١٩	استفتائات پزشکی	الفارسية	—
٢٠	مناسک حج	الفارسية	العربية
٢١	مناسک عمره مفرده	الفارسية	العربية

—	الفارسية	هزار سؤال پيرامون حج	٢٢
—	الفارسية	پاسخ کوتاه به ٥٧٠ پرسش از احكام	٢٣
—	الفارسية	احكام خمس	٢٤
—	الفارسية	اعتبار قصد قربت در وقف	٢٥
—	الفارسية	رساله در احكام ثانويه	٢٦
—	العربية	فقه الحج في أربع مجلّدات	٢٧
—	العربية	هداية العباد في المجلّدين	٢٨
—	العربية	هداية السائل	٢٩
—	العربية	حواشى على العروة الوثقى	٣٠
—	العربية	القول الفاخر في صلاة المسافر	٣١
—	العربية	فقه الخمس	٣٢
—	العربية	أوقات الصلاة	٣٣
—	العربية	التعزير (أحكامه وملحقاته)	٣٤
الفارسية	العربية	ضرورة وجود الحكومة	٣٥
—	العربية	رسالة في معاملات المستحدثة	٣٦
—	العربية	التداعى في مال من دون بينة ولا يد	٣٧
—	العربية	رسالة في المال المعين المشتبه ملكيته	٣٨

—	العربية	حكم نكول المدعى عليه عن اليمين	٣٩
—	العربية	ارث الزوجة	٤٠
—	العربية	مع الشيخ جاد الحق فى ارث العصبه	٤١
—	العربية	حول ديات ظريف ابن ناصح	٤٢
—	العربية	بحث حول الاستسقام بالأزلام (مشروعية الاستخارة)	٤٣
—	العربية	الرسائل الخمس	٤٤
—	العربية	الشعائر الحسينية	٤٥
اذريجان	الفارسية	آنچه هر مسلمان بايد بداند	٤٦
—	العربية	الرسائل الفقهية من فقه الإمامية	٤٧
—	العربية	الإتقان في أحكام الخلل والنقصان	٤٨
اصول الفقه			
—	العربية	بيان الأصول في ثلاث مجلدات	٤٩
—	العربية	رسالة في الشهرة	٥٠
—	العربية	رسالة في حكم الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية	٥١
—	العربية	رسالة في الشروط	٥٢

العقائد والكلام			
العربية	الفارسية	عرض دين	٥٣
—	الفارسية	بهسوى آفريدگار	٥٤
—	الفارسية	الهيأت در نهج البلاغة	٥٥
—	الفارسية	معارف دين	٥٦
—	الفارسية	پيرامون روز تاريخى غدیر	٥٧
—	الفارسية	ندای اسلام از اروپا	٥٨
—	الفارسية	صبح صادق	٥٩
—	الفارسية	نگرشی بر فلسفه و عرفان	٦٠
—	الفارسية	نیایش در عرفات	٦١
—	الفارسية	سفرنامه حج	٦٢
—	الفارسية	شهيد آگاه	٦٣
—	الفارسية	امامت و مهدويت	٦٤
—	الفارسية	نوید امن و امان/١	٦٥
العربية	الفارسية	فروغ ولايت در دعای ندبه/٢	٦٦
—	الفارسية	ولايت تكوينی و ولايت تشريعی/٣	٦٧
—	الفارسية	معرفت حجّت خدا/٤	٦٨

٦٩	عقیده نجات بخش ٥/	الفارسیة	—
٧٠	نظام امامت و رهبری ٦/	الفارسیة	—
٧١	اصالت مهدویت ٧/	الفارسیة	العربية
٧٢	پیرامون معرفت امام ٨/	الفارسیة	—
٧٣	پاسخ به ده پرسش ٩/	الفارسیة	اذریجان
٧٤	انتظار، عامل مقاومت و حرکت ١٠/	الفارسیة	—
٧٥	وابستگی جهان به امام زمان ١١/	الفارسیة	—
٧٦	تجلی توحید در نظام امامت ١٢/	الفارسیة	—
٧٧	باورداشت مهدویت ١٣/	الفارسیة	—
٧٨	به سوی دولت کریمه ١٤/	الفارسیة	الانجليزية
٧٩	گفتمان مهدویت ١٥/	الفارسیة	العربية
٨٠	پیام های مهدوی ١٦/	الفارسیة	—
٨١	توضیحات پیرامون کتاب عقیده مهدویت در تشیع امامیه	الفارسیة	الانجليزية
٨٢	گفتمان عاشورایی	الفارسیة	—
٨٣	مقالات کلامی	الفارسیة	—
٨٤	صراط مستقیم	الفارسیة	—
٨٥	إلى هدى كتاب الله	العربية	—

—	العربية	ايران تسمع فتجيب	٨٦
—	العربية	رسالة حول عصمة الأنبياء والأئمة <small>عليهم السلام</small>	٨٧
—	العربية	تعليقات على رسالة الجبر والقدر	٨٨
—	العربية	لمحات في الكتاب والحديث والمذهب في ثلاث مجلدات	٨٩
—	العربية	صوت الحق ودعوة الصدق	٩٠
—	العربية	ردّ أكذوبة خطبة الإمام علي <small>عليه السلام</small> ، على الزهراء <small>عليها السلام</small>	٩١
الاردية/ فرنسا	العربية	مع الخطيب في خطوطه العريضة	٩٢
—	العربية	رسالة في البداء	٩٣
—	العربية	جلاء البصر لمن يتولى الأئمة الاثني عشر <small>عليهم السلام</small>	٩٤
—	العربية	حديث افتراق المسلمين على ثلاث وسبعين فرقة	٩٥
—	العربية	مَن لهذا العالم؟	٩٦
—	العربية	بين العلمين، الشيخ الصدوق والشيخ المفيد	٩٧
—	الفارسية	داورى ميان شيخ صدوق و شيخ مفيد	٩٨

—	العربية	مقدّمات مفصّلة على «مقتضب الاثر» و «مكيال المكارم» و «منتقى الجمال»	٩٩
—	العربية	أمان الأمة من الضلال والاختلاف	١٠٠
—	العربية	البكاء على الامام الحسين <small>عليه السلام</small>	١٠١
—	العربية	النقود اللطيفة على الكتاب المسمّى بالأخبار الدخيلة	١٠٢
—	الفارسية	پیام غدیر	١٠٣
التربوية			
—	الفارسية	عالي ترین مكتب تربیت و اخلاق یا ماه مبارک رمضان	١٠٤
—	الفارسية	بهار بندگی	١٠٥
—	الفارسية	راه اصلاح (امر به معروف و نهی از منکر)	١٠٦
—	الفارسية	با جوانان	١٠٧
التاريخ			
—	الفارسية	سیرحوزه های علمی شیعه	١٠٨
—	الفارسية	رمضان در تاریخ (حوادث تاریخی)	١٠٩
السيرة			

—	الفارسية	پرتوی از عظمت امام حسین <small>عليه السلام</small>	١١٠
—	الفارسية	آينه جمال	١١١
—	الفارسية	از نگاه آفتاب	١١٢
—	الفارسية	اشك و عبرت	١١٣
التراجم			
—	الفارسية	زندگانی آيت الله آخوند ملا محمد جواد صافی گلپایگانی	١١٤
—	الفارسية	زندگانی جابر بن حيان	١١٥
—	الفارسية	زندگانی بوداسف	١١٦
—	الفارسية	فخر دوران	١١٧
الشعر			
—	الفارسية	ديوان اشعار	١١٨
—	الفارسية	بزم حضور	١١٩
—	الفارسية	آفتاب مشرقين	١٢٠
—	الفارسية	صحيفة المؤمن	١٢١
—	الفارسية	سبط المصطفى	١٢٢
—	الفارسية	در آرزوی وصال	١٢٣

المقالات والمحاضرات			
—	الفارسية	حديث بيدارى (مجموعه پیامها)	١٢٤
—	الفارسية	ديدارها و رهنمودها	١٢٥
—	الفارسية	حديث خوبان	١٢٦
—	الفارسية	شب پرگان و آفتاب	١٢٧
—	الفارسية	شب عاشورا	١٢٨
—	الفارسية	صبح عاشورا	١٢٩
—	الفارسية	با عاشورايبان	١٣٠
—	الفارسية	رسالت عاشورايبى	١٣١

سرشناسه: صافي گلپايگاني، لطف الله، 1298 -

Safi Gulpaygan, Lutfullah

عنوان و نام پديدآور: بيان الاصول / تاليف لطف الله الصافي گلپايگاني مدظله العالي.

مشخصات نشر: قم: مکتب تنظيم و نشر آثار آيت الله صافي گلپايگاني دام ظلّه، 1439 ق. = 1396 -

مشخصات ظاهري: 3 ج.

شابک: دوره 0-60-7854-600-978 ؛ 630000 ريال ؛ ج. 1 0-57-7854-600-978 ؛ 630000 ريال ؛ ج. 2 978-

600-7854-58-7 ؛ ج. 3 4-59-7854-600-978 :

وضعيت فهرست نويسي: فييا

يادداشت: عربي.

يادداشت: چاپ دوم.

يادداشت: ج. 2 - 3 (چاپ دوم: 1439 ق. = 1396) (فييا).

يادداشت: کتاب حاضر تقريرات درس آيت الله سيدحسين بروجردي است.

يادداشت: کتابنامه.

يادداشت: نمايه.

موضوع: اصول فقه شيعه

موضوع: *Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

شناسه افزوده: بروجردي، سيدحسين، 1253 - 1340.

رده بندي کنگره: BP159/8 اص 26 ب 9 1396

رده بندي ديويي: 297/312

شماره کتابشناسي ملي: 4942697

اطلاعات رکورد کتابشناسي: فيپا

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

بيان الأصول

تأليف المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى الشيخ لطف الله الصافي الكلبايغانيمدظله العالى

الجزء الثاني

ص: 4

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد رسله وخير خلقه أبي القاسم محمد وآله الطيبين المعصومين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

وبعد، فهذا هو الجزء الثاني من محاضرات سيد الأكارم وملاذ الأفاخم وأستاذ الأعظم محيي رسوم الفقه بمباحثه القيّمة، ومشيد أركان الأصول بإفاضاته القويمية، حجة الإسلام والمسلمين وآية الله العظمي في الأنام فريد عصره ووحيد دهره الحاج آغا حسين الطباطبائي البروجردي متّع الله المسلمين بطول بقائه، في أصول الفقه، كتبته رجاء أن يجعله الله تعالى ذخراً لآخرتي يوم فقري وفاقتي ولحظات وحدتي ووحشتي، وما توفيقني إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

ص: 5

المقصد السادس في المنجز للحكم الشرعي شرعاً أو عقلاً

إشارة

وفيه مقدمة فيها أمور:

الأمر الأول: المراد من «المكلف» في تقسيم الشيخ

الأمر الثاني: مراتب الحكم

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف إلي القطع وغيره ومقامان:

المقام الأول: في القطع

المقام الثاني: في الظنّ

ص: 7

وقبل بيان ذلك تقدّم أموراً:

الأمر الأول: المراد من «المكلف» في تقسيم الشيخ

قد أورد علي كلام الشيخ (قدس سره) وهو:

«إعلم: أنّ المكلف إذا التفت إلي حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ... إلخ». (1)

بأنّ مراده من المكلف إن كان المكلف الشأني، فهو خلاف الظاهر. وإن كان المكلف الفعلي، فيلزم منه تقسيم الشيء إلي نفسه وغيره.

ولا يمكن دفعه بالتعبير الذي ذكره في الكفاية وهو: «إنّ البالغ الذي وضع عليه القلم...». (2)

لأنّ مراده من «الذي وضع عليه القلم» إن كان من وضع عليه القلم شأنًا، فهو خلاف الظاهر أيضًا. وإن كان فعلاً، فيرد عليه ما ذكر.

والحقّ عدم ورود الإيراد المذكور علي العبارة؛ لأنّ المراد بالمكلف هو المكلف الفعلي؛ ومن المعلوم أنّ كلّ بالغٍ عاقلٍ يكون مكلفاً فعلياً باعتبار تعلّق التكاليف

ص: 9

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 2.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 5.

الضرورية به وفعاليتها في حقّه، ثمّ ينقسم باعتبار غيرها من الأحكام والتكاليف إلى الأقسام المذكورة، ولا يلزم كونه تقسيماً للشيء إلى نفسه وإلى غيره، وهذا بين.

والظاهر أنّ مطلق الالتفات لا يكون موجباً للقطع أو الظنّ أو الشكّ؛ فإنّه ربما يلتفت الإنسان إلى الموضوع والحكم والنسبة، وليس له التفات إلى وقوع هذه النسبة حتى يطلب العلم به، فيحصل له علمٌ قطعيٌّ أو ظنيٌّ به أو يبقى مردداً بينهما. وبعبارة أخرى: لا يكون التفاتة التفاتاً تصديقياً، فلا يفيد التفاتة التصوريّ إلاّ تصوّر الموضوع والحكم والنسبة.

ص: 10

قد أفاد شيخنا العلامة رحمه الله: أنّ للحكم مراتب أربع (1) وقسمه باعتبارها إلى:

الشأنى: وهو وجود شأنية الوجود له، واقتضاء وجوده من دون أن يكون بالفعل موجوداً؛ وذلك بأن تكون في الفعل مصلحة مقتضية للبعث إليه، أو مفسدة مقتضية للزجر عنه.

والإنشائي: وذلك بأن يكون للحكم وجود إنشائي من دون أن يكون له بعث وزجر وترخيص فعلاً؛ وذلك بأن يكون للمولي مثلاً سجلاً يسجل فيها أحكامه الراجعة إلى عبده ولكن لم يخاطبهم ولم يصل ما كتب فيه إلى مرتبة البعث والزجر.

والفعلي: وهو كونه متوجّهاً إلى العبد وباعثاً وزاجراً من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه.

والمنجز: وهو وجود ذلك له مع تنجزه فعلاً.

وقد أفاد أخيراً بأنّ للحكم خمس مراتب:

أولها: مرتبة الاقتضاء.

ثانيها: مرتبة الإنشاء.

ص: 11

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 36، 314؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 8.

ثالثها: مرتبة البعث والزجر، ويعبر عنه في هذه المرتبة بالحكم الفعلي ما قبل التنجز.

رابعها: مرتبة الفعلية، وهي مرتبة علم المكلف بالحكم، ويعبر عنه في هذه المرتبة بالحكم الفعلي مع التنجز.

خامسها: مرتبة التنجز.

هذا، ولكن لنا أن نقول: إن الاختلاف في المرتبة إنما يتصور في الحقائق المختلفة في الشدة والضعف وغيرهما. وبعبارة أخرى: فيما هو مقولٌ بالتشكيك، وتكون الحقيقة في جميع المراتب محفوظةً. وأمّا إذا لم تكن الحقيقة في جميع المراتب محفوظةً بل كان كلٌّ منها حقيقةً خاصةً، لا يصحّ عدّها من مراتب شيءٍ واحدٍ.

فعلي هذا، وجود المصلحة في الفعل أو المفسدة، بحيث تكون له شأنية ترتب الحكم عليه، ليس من مراتب الحكم والتكليف.

كما أنّ الإنشاء أيضاً ليس من مراتبه؛ فإنّ الحكم عبارة عن البعث والزجر وهما مفاد قولنا: «إفعل» و«لا تفعل»، ومن الواضح أنّ الحكم الإنشائي - بمعنى تسجيله في السجلّ كما أفاده - ليس من مراتب الحكم والتكليف، لعدم تحقّق حقيقة الحكم وهو البعث والزجر فيه.

وأما التنجز، فهو أيضاً ليس من مراتب الحكم، بل يحصل من تقارن الحكم مع أمر خارج عن حقيقته، وهو وصوله إلي المكلف.

والآذي ينبغي أن يقال: إنّ الحكم، أي الأمر والنهي، إنّما يقال علي إنشائهما لانبعث المكلف نحو الفعل وإيجابه لبعثه وتحريكه إليه أو لزجره عنه. ولكن لا

يترتب عليه انبعث العبد أو انزجاره عن الفعل الذي هو روح الحكم إلّا في صورة علم العبد به. فعلي هذا، تكون للحكم مرتبتان:

أولهما: مرتبة الإنشاء، وهي عبارة عن: إنشاء الحكم لينبعث العبد ويتحرك نحو

الفعل، أو ينزجر عنه. وبعبارة أخرى: هذه المرتبة عبارة عن: إنشاء ما يصلح لأن يكون داعياً للعبد أو زاجراً له بعد علمه به.

لا نقول: إن إنشاءه وبعثه وزجره متوجهٌ إلي من يعلم به، بل إنما ينشأ أمره ونهيه مطلقاً، وهو لا يصلح إلا لانبعاث من علم به.

ثانيتها: مرتبة الفعلية وترتب الانبعاث عليه، وهي فيما إذا حصل العلم به للمكلف وهو الحكم الإنشائي الفعلي.

لا يقال: لا حاجة لترتب الانبعاث علي الحكم إلي علم المكلف به، بل يكفي في ذلك احتمال وجود الأمر.

فإنه يقال: ليس الانبعاث علي هذا أثراً للحكم ومرتباً عليه، بل هو مترتب علي احتمال وجود الأمر، وهو حاصلٌ ولو لم يكن أمرٌ واقعاً، فلا بدّ لوصول الحكم إلي مرتبة الفعلية من علم العبد به. وليس معناه أنّ الحكم مقيّدٌ بالعلم؛ لأنّه مستلزم للدور، بل المراد أنّ المولي لا يريد انبعاث العبد بالحكم الذي أنشأه مطلقاً بل إذا كان عالماً به.

نعم، لا مانع من إيجاب المولي _ لحفظ المصلحة الكامنة في الأمور به، أو عدم وقوع العبد في مفسدة الفعل المنهي عنه استصلاحاً لحال العبد _ الاحتياط عليه فيما إذا احتمل وجود الأمر أو النهي حتي ينبعث نحو الفعل المأمور به أو ينزجر عن الفعل المنهي عنه، أو يعين له طريقاً وأمانة علي الحكم لينبعث نحوه، كأن يقول: إذا قام خبر الواحد أو الشهرة علي وجوب فعلٍ أو حرمة إعمل به. وإذا كنت متيقناً في حكمٍ ثم شككت فيه فابن علي بقائه. ويعبر عن هذه الأحكام بالأحكام الظاهرية الطريقية التي ليست لها مصلحة إلا مصلحة حفظ الأحكام الواقعية، وليس لها استقلالٌ ونفسيةٌ كالأحكام الواقعية.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده الشيخ رحمه الله _ ولعله المرضي عند المحقّق الخراساني في مبحث الظنّ _ من القول بأنّ حجّية الطرق والأمارات إمّا أن تكون من باب الطريقية أو من باب الموضوعية. ليس في محله؛ لأنّ مثل هذه الأحكام التي ليست لها نفسية ومصلة إلا بملاحظة الأحكام الواقعية لا يتصوّر فيها موضوعية ومصلة حتى يصحّ هذا التقسيم.

ص: 14

إشارة

قد ظهر لك ممّا ذكر: أنّ ما هو المشهور من أنّ الحكم الظاهري هو الحكم الّذي يكون موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي.

ليس في محلّه؛ لأنّه يلزم منه إمكان أن تكون للحكم الظاهري نفسية واستقلال، وأن لا تكون رعاية للحكم الواقعي، وهو خلاف التحقيق. مع أنّ جعل الحكم الظاهري لا- يكاد يصحّ إلّا في مورد يكون الخطاب المتكفّل للحكم الواقعي قاصراً عن بعث المكلف أو زجره، فلا يكون الشكّ موضوعاً للحكم الظاهري إلّا إذا كان لازماً لشأنية الحكم الواقعي وقصوره عن البعث والزجر من جهة عدم علم العبد به.

ففي الحقيقة: يكون موضوع الحكم الظاهري شأنية الحكم الواقعي وقصوره في إيجابه لانبعاث العبد، وهذا وإن كان ملازماً للشكّ في الحكم الواقعي لعدم قصور الخطاب إلّا في صورة الشكّ في الحكم الواقعي دون صورة العلم به _ كما مرّ _ ولكن موضوع الحكم الظاهري ليس إلّا شأنية الحكم الواقعي.

وبعبارة أخرى: الشكّ في الحكم الواقعي لازمٌ أعمّ لشأنية الحكم وقصور الخطاب. فربما نشكّ في الحكم الواقعي وهو موجود شأنياً، وربما نشكّ فيه من غير أن يكون حكم في البين أصلاً، وقصور الخطاب إنّما يكون في الصورة الأولى، وهو الموضوع للحكم الظاهري لهذه الصورة دون الثانية.

وكيف كان إذا عرفت ذلك كله، فاعلم: أنّ الشيخ رحمه الله أفاد في أوّل الرسالة بأنّ المكلف إذا التفت إلي حكم شرعيّ، فإنّما أن يحصل له القطع أو الشكّ أو الظنّ. (1) ويبيّن حكم القطع في المقصد الأوّل. وأشار إلي حكم الشكّ هنا، وذكره مفصّلاً في المقصد الثالث. ولم يتعرّض في هذا المقام لحكم الظنّ وذكره في المقصد الثاني مفصّلاً.

وقد أشكل المحقّق الخراساني قدس سره علي تثليثه الأقسام بتداخل الظن والشك بحسب الحكم.

أمّا دخول الشكّ في الظنّ، كما إذا اعتبر مثلاً خبر من لم يتحرّز عن الكذب غالباً من جهة حكايته، فلا يبقى معه مجال للرجوع إلي الأصل أصلاً.

وأمّا دخول الظنّ في الشكّ، كما في صورة حصول الظنّ الذي لا يساعده علي اعتباره دليل، فيلحقه ما للشكّ من الرجوع في مورده إلي الأصول.

ولهذا عدل عنه وقال في الكفاية: «إنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلي حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ متعلّق به أو بمقلّديه فإنّما أن يحصل له القطع به أو لا... إلخ». (2)

وعبر بالحكم الفعلي لإخراج ما ليس بفعليّ كالحكم الاقتضائي أو الإنشائي. وبالواقعيّ والظاهريّ لتقريب المسافة وتمهيداً لتثنية الأقسام.

ثم قال: «وإن أبيت إلّا عن ذلك، فالأولي أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلي الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا». (3)

هذا، مضافاً إلي أنّ لازم ما أفاده الشيخ (قدس سره) كون التقسيم خماسياً، فإنّ في صورة

ص: 16

1- تقدّم تخريجه آنفاً.

2- (2) الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 5.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 5.

الظنّ إمّا أن يقوم عنده دليلٌ عليّ اعتباره أو لا، فيرجع حكمه إليّ حكم الشكّ، وفي صورة الشكّ إمّا أن يكون شكّه من الشكوك التي في مورده حكم للشارع أو لا؟

وقد أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأنّ تثليث الأقسام إنّما هو باعتبار الحالات النفسانية واختلافها من حيث المنجزية؛ فإنّ القطع منجزٌ صرفٌ، والشكّ غير منجزٍ صرفٍ، والظنّ لا منجز ولا غير منجز، أي: هو برزخٌ بينهما.

وفيه أولاً: أنّه يأتي فيما بعد إن شاء الله إمكان عدم كون القطع منجزاً في بعض الموارد.

وثانياً: أنّ اتّصاف الظنّ باللامنجزية والمنجزية وكونه برزخاً في ذلك بين القطع والشكّ محلّ إنكارٍ؛ فإنّ الظنّ لو قام عليّ اعتباره دليلٌ يكون منجزاً كالقطع، وإلا فليس بمنجزٍ ويكون حاله حال الشكّ.

أمّا الشكّ فهو أيضاً يمكن أن يكون منجزاً كالقطع، كما في صورة احتمال أن يكون الغريق ابن المولي، فإنّ نفس هذا الاحتمال يكون منجزاً أي موجباً لاستحقاق العقاب لو لم يعتن العبد به وأتفق كونه ابن المولي. ومثل احتمال صدق مدّعي النبوة، فإنّ مجرد منجز وموجب لاستحقاق العقاب لتركه تصديق النبيّ لو اتفق صدق مدّعيها. ومثل احتمال بقاء الحالة السابقة، فإنّه يكون منجزاً لاستحقاق العقاب عليّ ترك التكليف بحكم الشارع.

ولا نقول: إنّ الاحتمال كاشف عن الواقع، بل نقول: إنّ الشكّ في مثل هذه الموارد منجز للواقع عقلاً أو شرعاً.

هذا، ولكن يمكن الإشكال عليّ ما أفاده في الكفاية: بأنّ الحكم المتعلّق للقطع لا بدّ وأن يكون صالحاً للتنبّز واستحقاق العقوبة عليّ مخالفته؛ والحكم الظاهريّ ليس صالحاً له _ كما أفاد أخيراً في مجلس بحثه بأنّه ليس في موارد الطرق والأمارات حكمٌ وجوبيّ متعلّق بالعمل بها، بل ليس مفادها إلّا جعل الحجية والمنجزية. ولو كان

المجوعول حكماً وجوبياً فهو طريقيٌّ صرفٌ لا مجال لتنجّزه واستحقاق العقوبة علي مخالفته بنفسه _ .

فلا يستقيم هذا التقسيم (الثنائي) بحسب الظاهر، لأنه إنّما يكون باعتبار منجّزية القطع، مع أنّ الحكم الظاهريّ المقطوع به لا يتنجّز بسبب القطع، وليس فيه صلاحية التنجّز واستحقاق العقاب علي مخالفته بنفسه.

وأما بيانه الآخر وهو تثليث الأقسام، فلا إشكال فيه.

وإن شئت تنبئة الأقسام فقل: إنّ المكلف إذا التفت (بالمعني الذي ذكرنا للالتفات) إلي حكمٍ شرعيّ إنشائيّ، فإمّا أن يكون للحكم منجّزٌ في السبب أو لا، وعلي الأوّل فسيأتي الكلام في كونه موجباً لاستحقاق العقاب علي مخالفة التكليف، وأنّه لا- معني لتنجّز الحكم إلاّ استحقاق العقاب علي مخالفته، وعلي الثاني المرجع هو البراءة .

ويدخل _ علي هذا البيان _ في المنجّز: القطع والأمارات المعبرة والاحتمال والاستصحاب، فإنّه حكمٌ ظاهريّ منجّزٌ للتكليف الّذي احتمله العبد في ظرف وجود الحالة السابقة.

ويدخل في القطع: الاشتغال والتخيير، لوجود العلم بالتكليف الّذي يكون منجّزاً له في موردهما.

ولتوضيح المقام نقول: إنّ المكلف إمّا أن يتعلّق قطعه بحكمٍ تفصيلاً أو إجمالاً،

سواءً كان إجماله من جهة نوع التكليف مع العلم بأصله، كالعلم بأنّ هذا الفعل إمّا واجبٌ وإمّا حرامٌ، أم كان من جهة تردّده بين شيئين أو أشياء مع معلومية نوع التكليف. وعلي كلّ حالٍ فإمّا أن يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية.

وإمّا أن لا يمكن الموافقة القطعية ويمكن الموافقة الاحتمالية والمخالفة القطعية.

وإمّا أن لا يمكن إلاّ الموافقة الاحتمالية.

ففي الفرض الأول، _ أي فرض إمكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية _ يكون تعلق العلم بالتكليف المرّد بينهما موجباً لتنجزه واستحقاق العقوبة علي مخالفته، فلو ترك المكلف أحد المشتبهين واتفق مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال لكونه في الطرف الذي تركه فإنه يستحق العقوبة علي المخالفة ويكون كمن ترك كل واحد من المشتبهين.

واستحقاق العقوبة إنما يكون علي مخالفة هذا التكليف الذي تعلق به العلم لا غيره. فلو فرض كون كل واحد من المشتبهين متعلقاً للحكم رأساً ولكن القطع تعلق بأحدهما إجمالاً ولم يأت المكلف إلا بأحد المشتبهين فاتفق وقوعه في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال استحقاق العقوبة عليه، وإن أتى بالتكليف الذي لم يتعلق به علمه بإتيانه بالطرف الآخر، وكذا لو لم يأت في هذا الفرض بأحد منهما لم يعاقب إلا علي مخالفة تكليف واحد، وهو التكليف المعلوم بالإجمال دون المجهول .

فعلي هذا، تكون أصالة الاشتغال ووجوب الاحتياط _ فيما أمكنت فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية _ منجزةً للتكليف من جهة تعلق القطع بالحكم المرّد بينهما وسببته لتنجز الحكم. وبعبارة أخرى: وجود المنجز _ وهو العلم _ يكون سبباً لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال، ولازمه وجوب الاحتياط.

وأما الفرض الثاني، وهو ما أمكنت فيه المخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية دون القطعية، كما لو تردّد الوجوب بين صلاة الجمعة والظهر مع فرض عدم قدرته إلا علي الإتيان بإحدهما، فلو ترك كل واحد منهما واتفق مصادفة قطعه مع الواقع استحقاق العقوبة علي المخالفة لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بهذا النحو من التنجيز الذي مقتضاه لزوم الإتيان بحكم العقل بإحدهما مع كونه مخيراً في الإتيان بأيهما شاء إذا كان احتمالاً في وجود التكليف المعلوم بالإجمال بالنسبة إلي كلا الطرفين علي السواء. وأما إذا كان احتمال التكليف في أحد الطرفين أقوى وأرجح من الآخر فيدور الأمر بين

التعيين والتخيير والعقل يحكم بلزوم الإتيان بالطرف المظنون مصادفته للواقع، فيصير ظنّه هذا موجباً لتنجز الواقع لو كان في الطرف المظنون، فيستحق العقوبة علي المخالفة لو أتى بالطرف المرجوح دون الراجح.

وأما الفرض الثالث _ وهو عدم إمكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية _ فلو كان احتمال مصادفة التكليف في أحد الطرفين أقوى من الآخر فالكلام هو ما ذكر في الفرض الثاني.

ولو كان احتمالها في كلّ واحدٍ منهما علي السواء فالعقل يحكم بتخيير المكلف بين ارتكاب الطرفين لكن لا بنحو الإلزام واللزوم كما كان في التخيير المذكور في الفرض الثاني لإمكان المخالفة القطعية فيه، فكان المكلف ملزماً بحكم العقل باختيار أحدهما، وأما في هذا الفرض فلا مجال لإلزام العقل لدوران أمر المكلف مدار الفعل والترك فلا يحكم العقل إلا بعدم استحقاق العقاب عند

مخالفة التكليف، ففي الحقيقة حكم العقل إنّما هو البراءة عن العقاب وقبح التوبيخ والعتاب. ولهذا قلنا: إن لم يكن منجز في البين يكون المرجع هو البراءة ولم نذكر التخيير.

وقد ظهر ممّا ذكرناه إشكالاً آخر علي عبارة الرسائل في قوله: «فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك»، (1) فإنّ هذه القواعد _ غير الاستصحاب الذي هو حكمٌ ظاهريٌّ منجزٌ شرعاً للحكم الـ شرعي _ ليست إلا من القواعد العقلية؛ إذ الاشتغال والتخيير من أحكام العقل والبراءة أيضاً كذلك، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك كلّ، فاعلم: أنّ الكلام يقع في مقامين.

ص: 20

والكلام فيه يقع طي أمور:

الأمر الأول: أصولية مبحث القطع

قد ذكر في أول الكتاب عند البحث عن المراد من موضوع العلم - الذي يكون تمام الملاك لامتياز العلوم بعضها عن بعض - ، وعن موضوع علم الأصول ما يظهر منه دخول البحث عن حجبة القطع ومنجزيته في مباحث هذا العلم.

وقد بينا هناك أنّ موضوع علم الأصول هو الحجبة في الفقه، فكلّ ما كان سبباً لاحتجاج المولي علي عبده وحجّة له عليه لو خالفه وعصاه، أو كان حجّة للعبد عند المولي فيما لو وقع في مخالفته، يكون البحث عنه داخلياً في هذا العلم ومن مسائله؛ لأنّ المراد من العوارض الذاتية التي يجب أن يبحث عنها في العلم ليس ما اصطلح عليه الطبيعيون وقسموه إلى المقولات التسع وقابلوه بالجواهر، بل المراد منها - كما صرح به شارح المطالع (1) وغيره، ويظهر من تتبّع مسائل العلوم - ما اصطلح عليه المنطقيّون

ص: 21

1- قطب الدين الرازي، شرح المطالع، ص 18؛ وغيره في شرح الشمسية (قطب الدين الرازي، ص 23؛ وشرح المنظومة، قسم المنطق (السبزواري، ص 29).

وقسّموه إلى الخاصّة والعرض العامّ، وقابلوه بالذاتي المنقسم إلى النوع والجنس والفصل، وهو الخارج المحمول، أي الكلي الخارج عن الشيء مفهوماً المتّحد معه وجوداً. فعلي هذا، يكون القطع من المسائل الأصولية؛ لأنّه حجّة للمولي علي العبد لو خالفه. ويكون مغايراً للحجّة في الفقه مفهوماً ومتّحداً معها وجوداً، فنقول: القطع حجّة. وهكذا الكلام في الشهرة وخبر الواحد وغيرهما، كما تقول: الشهرة حجّة وخبر الواحد حجّة.

فلا وجه للقول بكون البحث عن القطع أشبه بالمسائل الكلامية: (1) لأنّه لو كانت من جهة أنّ النزاع واقع في صحّة معاينة القاطع وحسن عقابه في صورة المخالفة ليرجع البحث فيه عمّا يصحّ صدوره من الله تعالى وما يمتنع.

ففيه: أنّ المبحوث عنه في علم الكلام إنّما هو جواز صدور الفعل القبيح وعدمه من الله تعالى، فجوّزه الأشعري لإنكاره الحسن والقبح العقلين وأنّ الحسّن ما صدر منه والقبيح ما لم يصدر منه، وأنكره العدلية، ولا يبحث في علم الكلام عن مصاديق ذلك وخصوصياته.

وإن كانت أشبهيته بالمسائل الكلامية من جهة رجوعه إلى أنّ العمل بالقطع هل يوجب الثواب؟ أو أنّ مخالفته هل توجب العقاب في الآخرة أو لا؟ ليرجع إلى المباحث المتعلقة بالمعاد.

ففيه: أنّ المبحوث عنه في المعاد أيضاً ليس إلّا أصل المعاد والجزاء والثواب والعقاب، ولا يبحث فيه عن فعلية العذاب بالنسبة إلى المعاصي. ولا مجال للبحث عنه؛ لأنّ فعلية الجزاء ليست ممّا يمكن الاطّلاع عليها بخصوصياتها.

ص: 22

إن قلت: كيف يكون القطع من مسائل علم الأصول مع عدم ذكره في كتب القدماء؟

قلت: عدم ذكره في كتب القدماء إنما هو من جهة عدم انقداح شبهة في منجزة العلم عندهم، وإنما ذكره المتأخرون حيث أنكروا بعض الأخباريين حججته إذا كان مأخوذاً من الأدلة العقلية.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكر أنه لا تفاوت في إطلاق الحجّة علي القطع وعلي سائر المنجزات كالأمارات المعتمدة الشرعية؛ لأن إطلاق الحجّة علي كلّ منهما إنما هو من جهة كونه حجّة وسبباً لتنجز الحكم الواقعي، ولا فرق في ذلك بين القطع وغيره.

فلا وجه لأن يقال بأن إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة علي الأمارات المعتمدة شرعاً؛ لأن الحجّة عبارة عن الأوسط الذي به يحتج علي ثبوت الأكبر للأصغر كالتغير لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظن حجّة» أو «البينة حجّة» أو «فتوي المفتي حجّة» يراد به كون هذه الأمور وسائط لإثبات أحكام متعلقاتها. (1)

لأنه يقال: مضافاً إلي أن الحجّة في اصطلاح المنطقيين عبارة عمّا هو المركّب من القضيتين.

لو سلّمنا كونها عبارة عن الوسط الذي به يحتج علي ثبوت الأكبر للأصغر اصطلاحاً خاصاً للأصوليين لا تكاد تتمّ به حجّة الأمارات وصحة إطلاقها عليها؛ لأن إطلاق الحجّة علي خبر الواحد أو البينة وغيرهما ليس من جهة كونها وسائط لإثبات أحكام متعلقاتها، فإن المراد بقولنا: «خبر الواحد حجّة» أو «فتوي المفتي حجّة» ليس كونه حجّة علي الحكم الظاهري الذي يستفاد من دليل حجّيته ويقع وسطاً للقياس في قولنا: «هذا ما أخبر العادل بوجوبه، وكلّ ما أخبر العادل بوجوبه واجبٌ فهذا واجب» أو «هذا مظنون الوجوب، وكلّ مظنون الوجوب واجبٌ فهذا

ص: 23

واجب»، بل المراد كون خبر الواحد أو الظنّ أو غيرهما حجة علي الحكم الشرعي الواقعي وسبباً لتنجّزه واستحقاق العقوبة علي مخالفته لو صادف الواقع، وفي القياس المذكور جعل ما أخبر به العادل وسطاً لإثبات الحكم الظاهري وهو وجوب كلّ ما أخبر به العدل، فتدبّر.

الأمر الثاني: معني حجّية القطع

لا-ريب في حكم العقل بوجوب متابعة القطع، ومعناه: حكمه بتنجز التكليف المقطوع به في صورة الإصابة واستحقاق العقوبة علي المخالفة. ولا فرق في ذلك، أي حكم العقل بوجوب متابعته وتنجز التكليف به، بين القاطع وغيره.

ولكن يظهر من الشيخ (قدس سره) أنّ وجوب متابعته عبارة عن أنّ القاطع يري وجوب الإتيان بما لو أتى به لكان إتيانه به متابعةً للقطع بالحمل الشائع الصناعي. وبعبارة أخرى: لا يكون وجوب متابعته إلّا حكماً شرعياً بمعني أنّ القاطع يري وجوب الإتيان بمقطوع الوجوب، وحرمة الإتيان بمقطوع الحرمة. وقد علّل ذلك بأنّ القطع بنفسه طريقٌ إلي الواقع. (1)

وفيه: أنّ هذا غنيٌّ عن البيان، فإنّه لا مجال لإنكار أنّ القاطع بوجوب شيءٍ قاطعٌ بوجوب هذا الشيء، وأنّ من يري وجوب شيءٍ شرعاً يري وجوبه شرعاً.

وأما تعليله بأنّ القطع بنفسه طريقٌ إلي الواقع، فمن قبيل تعليل الشيء بنفسه؛ فإنّ معناه أنّ القاطع يري وجوب ما قطع بوجوبه شرعاً لأنّه قاطعٌ به، ويري وجوبه كذلك.

هذا، وإنّما لم نقل بكون القطع عذراً فيما أخطأ قصوراً؟ وإن أفاد في الكفاية كونه

ص: 24

هكذا؛ (1) لأن ما يوجب العذر للمكلف في مقام احتجاج المولي عليه إنما هو عدم انكشاف التكليف لا القطع بضده.

وأما أن تأثير القطع في تنجز الحكم ليس بجعل جاعل لعدم جعل تاليفي حقيقة بين الشيء ونفسه، فلا يحتاج إلي بيان. ومع ذلك فالأحسن عدم التعبير عن هذا بما عبّر عنه في الكفاية بقوله: «لعدم جعل تاليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً»، (2) فإنه لوقال: بين الشيء ونفسه لكان أولي؛ إلا أن يراد باللوازم اللوازم غير المتأخرة عن الذات، وأما اللوازم المتأخرة فلا مانع من تعلق الجعل التاليفي بها، كما لا يخفي.

الأمر الثالث: قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي

لا يخفي: أنه لا دخل للقطع - الذي قلنا بأنه منجز للواقع - في تحصيل الواقع المقطوع به، وذلك غير خفي؛ لأنه طريق إلي الواقع وانكشافه، ولا يمكن أن يكون الطريق سبباً لتحصيل ذي الطريق.

نعم، لا مانع من تحصيل حكم آخر وتحققه بواسطة هذا القطع، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق. وهذا تارة: يكون تمام الموضوع للحكم. وأخري: يكون جزء الموضوع بأن يكون الموضوع مركباً من وجوب الصلاة والقطع به في المثال.

فظهر من ذلك عدم إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، وكذا في موضوع مثله، كما لو فرضنا تعلق الحرمة بالخمير الواقعي وتعلق حرمة أخري به إذا كان مقطوع الخمرية، كقولنا: مقطوع الخمرية حرام؛ للزوم اجتماع المثلين

ص: 25

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 8.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 8.

بناءً علي أن يكون لازم تعلق الحكم بشيءٍ عروضٍ عرضٍ عليه واتّصافه بذلك كما اختاره المحقق الخراساني رحمه الله، فيلزم من أخذ القطع في موضوع مثل هذا الحكم اجتماع المثلين في موضوعٍ واحدٍ. وأمّا بناءً علي ما اخترناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي من عدم كون الموضوع معروضاً للحكم بمعنى عدم كون الحكم عرضاً من الأعراض، فلا مانع من أخذه في موضوع مثل هذا الحكم، فراجع. (1)

ثم إنّه قد ذكر الشيخ رحمه الله قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي، (2) ومراده تنجّز الواقع بها؛ لأنّ الشارع إنّما اعتبر الأمارات وكذا الأصول المحرزة لحفظ مصلحة الواقع، وعدم وقوع المكلف في مفسدة الحرام الواقعي، فالحكم ينتجّز بها كما ينتجّز بالقطع.

نعم، لو قلنا في باب الأمارات بالسببية والموضوعية وأنّ قيام الأمانة مثلاً علي وجوب فعلٍ سببٌ لوجوبه، لا مجال للقول بقيام الأمانة مقام القطع؛ لأنّ الحكم الذي يثبت بسبب قيام الأمانة علي هذا المبني حكمٌ واقعيٌ موضوعه قيام الأمانة علي وجوب هذا الفعل مثلاً، بخلاف ما هو المختار من كون الأمانة حجّة من باب الطريقة.

وليعلم: أنّ المراد من اعتبار الأمانة إنّما هو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، فمعني قوله: «صدّق العادل» أو «اعمل بالبيّنة» هو وجوب البناء علي أنّ ما أخبر به العادل واقعٌ، وترتيب آثار الواقع عليه. فلو قامت البيّنة علي موضوعٍ ذي حكمٍ مثل: «إنّ هذا المائع خمراً» فمعني اعتبارها ترتيب آثار الخمرية عليه، ومن جملتها حرمة ووجوب الاجتناب عنه. ولو قامت علي حكمٍ شرعيٍّ، فمعني اعتبارها إلغاء احتمال خلافه، والبناء علي أنّه حكمٌ شرعي.

ص: 26

1- الصفحة 333-334 من المجلد الأوّل.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 3 - 4.

لكن يجب أن يكون الشيء الذي قامت الأمانة عليه محتمل الوجود والعدم، وإلا فلو كان مقطوع الوجود أو العدم فلا مجال لاعتبار الأمانة إذا قامت علي أحد الطرفين.

وفي الجملة: معني اعتبار الأمانة ليس إلا تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وإلغاء احتمال خلافه، وهو لا يكون إلا في مورد شكّ فيه وتطرق إليه احتمال كلّ من الوجود والعدم، وأمّا إذا قطعنا بوجود شيءٍ أو عدمه _ حكماً كان أم موضوعاً _ فلا مجال فيه للقول باعتبار الأمانة وتنزيل مؤدّاهما منزلة الواقع.

وإذا عرفت ذلك تعرف أنّ معني قيام الأمانة مقام القطع الطريقي ليس إلا كونها سبباً لتنجّز التكليف الواقعي، فكما أنّ في صورة القطع بشيءٍ _ حكماً كان أم موضوعاً _ يتنجّز الواقع بسببه ويستحقّ القاطع العقوبة علي تركه لو صادف قطعه الواقع، فكذلك في قيام الأمانة علي حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكمٍ شكّ فيه يتنجّز التكليف بسببها أيضاً، ويستحقّ العقوبة علي مخالفته لو صادفت الواقع، وفي صورة عدم المصادفة وترك العمل علي مقتضى الأمانة فيكون متجرّياً كالقاطع.

وأثّه لا- يمكن قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي؛ لأنّه إذا كان لمقطوع الخمرية بما أنّه مقطوع الخمرية حكم فلا يثبت هذا الحكم لما قامت الأمانة علي كونه خمرًا، لتفرّع الحكم علي وجود الموضوع وهو في المقام معلوم الانتفاء، للعلم بعدم وجود مقطوع الخمرية، فالموضوع _ وهو مقطوع الخمرية _ معلوم العدم، وما قامت الأمانة عليه _ وهو هذا المانع _ ليس موضوعاً.

ومما ذكرنا ظهر صحّة كلام الشيخ (قدس سره) وما أفاده أولاً بقوله: «ثم من خواصّ القطع الذي هو طريقٌ إلي الواقع قيام الأمانات الشرعية والأصول مقامه في العمل». (1)

ص: 27

فإن قيام الطرق والأمارات والأصول مقام القطع _ كما أفاد _ من خواص القطع الطريقي دون غيره.

وأما ما أفاده بعد ذلك _ ممّا يناقض بظاهره هذا الكلام _ بقوله: «بخلاف المأخوذ في الحكم علي وجه الموضوعية، فإنه تابعٌ لدليل ذلك الحكم... إلخ» (1) فنحن نحتمل أن يكون مراده ملاحظة الدليل الدالّ علي موضوع القطع في مقام الإثبات. فإن كان راجعاً في عالم الثبوت إلي أنّ الموضوع هو متعلق القطع وأنه ليس للقطع دخلٌ في الموضوع، وإنما أخذ في لسان الدليل لكونه طريقاً إليه _ كما هو المتعارف في لسان أهل المحاورة، فيقولون: إذا علمت بمجيء زيدٍ فاستقبله، فإنه ليس للعلم بالمجيء دخلٌ في وجوب الاستقبال _ قامت الأمانة والأصل مقامه، وإلا فلا.

والدليل علي أنّ مراده هو هذا قوله: «ثم من خواص القطع... إلخ» وقوله: «علي وجه الطريقية للموضوع»، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الموضوع هو موضوع الحكم.

وبالجملة: فهذا أقرب الوجوه التي يمكن أن تقال في توجيه كلام الشيخ (قدس سره).

وقد ذكروا له وجهين آخرين:

أحدهما: (وهو الأقرب من الوجه الآتي) أنّ القطع تارة: يؤخذ بما أنّه صفةٌ قائمةٌ بنفس القاطع وهي اطمئنانه بانكشاف الواقع وعدم تزلزله فيه. وتارة: يؤخذ في موضوع الحكم بما أنّه صفةٌ للمقطوع به، لأنّ لازم تعلق القطع بشيءٍ وحصول الصفة القائمة بنفس القاطع عروض صفةٍ علي ما قطع به ، وهي كونه مقطوعاً به منكشفاً. فلو أخذ علي النحو الأوّل لم يمكن قيام الأمارات والأصول مقامه، ولو أخذ علي النحو الثاني قامت الأمانة مقامه.

ص: 28

ولكن الحق عدم تمامية هذا التوجيه، وقد أشار إليه وإلي جوابه في الكفاية بقوله: «وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به... إلخ».

(1)

ثانيهما: أن القطع تارة: يؤخذ في الموضوع بما هو انكشاف لا بما أنه صفة للقاطع أو المقطوع به، بل بما أنه كشف تام للواقع. وتارة: يؤخذ بما أنه طريق معتبر إلى الواقع.

وبعبارة أخرى: يلاحظ القطع ويؤخذ في الموضوع بجهته الجامعة بينه وبين سائر الطرق المعتمدة، فملاحظته إنما تكون من حيث كونه أحد مصاديق الطرق المعتمدة.

فعلي الأول لا تقوم الأمانة مقامه. وعلي الثاني لا مانع من قيام الطرق والأمارات المعتمدة مقامه.

إن قلت: إذا لم يكن العنوان الواقعي موضوعاً كما هو المفروض فدليل الحجية لا يشمل الأمانة القائمة عليه حتى تصير مصداقاً للطريق المعتمد؛ لأن معنى حجية الأمانة فرض مدلولها الواقع وترتب آثار الواقع عليه، والمفروض في المقام أن ما تعلقت به الأمانة ليس له أثر واقعي بل الأثر إنما يترتب علي العلم إن كان تمام الموضوع، وعلي الواقع المعلوم إن كان قيده.

قلت: ما ذكرته حقاً لا- محيص عنه لو كان العلم تمام الموضوع ولم يكن لمتعلقه أثر أصلاً، ولكن إذا كان للمتعلق أثر آخر غير ما يترتب علي العلم، كما إذا كان الخمر موضوعاً للحرمة واقعاً، وما علم بخمريته موضوعاً للنجاسة، أمكن إحراز الخمر تبعاً بقاء البيئنة، لكونها ذات أثر شرعي، وبعد قيام البيئنة يترتب عليها ذلك الحكم الآخر الذي يترتب علي العلم من حيث إنه طريق لتحقق موضوعه قطعاً، فلا مانع في مثل ذلك من قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي.

ص: 29

وأما لو كان العلم قيماً للموضوع فيكفي في إثبات الجزء الآخر كونه ذا أثرٍ تعليليٍّ بمعنى أنه لو انضمَّ إلي الباقي لترتَّب عليه الأثر الشرعي،
وكم له من نظيرٍ، فإنَّ إثبات بعض أجزاء الموضوع بالأصل أو بالأمانة والباقي بالوجدان، غير عزيزٍ. (1)

وفيه: أنه بناءً علي هذا الوجه لا معني للقول بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الذي لوحظ فيه القطع بما أنه أحد أفراد الطرق المعتمدة، بل الأمانة علي هذا تكون كالقطع وفي عرضه لا في طوله، فلا فرق بينهما في الموضوعية ولا يقوم أحدهما مقام الآخر، فإنَّ القطع لم يؤخذ في الموضوع إلا من حيث كونه أحد أفراد المنجَز، فحاله وحال الأمانة واحدٌ.

وكيف كان، فأقرب الوجوه في توجيه كلام الشيخ (قدس سره) هو الوجه الأول. والله تعالي هو الهادي إلي الصواب والعالم به.

الأمر الرابع: في التجزي

إشارة

بعدما علم طريقة القطع للحكم الواقعي الإلزامي وموضوعيته لحكم العقل بتنجَز هذا الحكم الإلزامي، وأن معني منجَزية الحكم استحقاق العقاب علي مخالفة التكليف المقطوع به في صورة إصابته، يقع الكلام في أنه إذا قطع بوجوب شيءٍ أو حرمة، فخالف مقتضيه قطعه بترك ما قطع بوجوبه أو فعل ما قطع بحرمة مع عدم إصابة قطعه الواقع، لعدم كون ما قطع بوجوبه واجباً وما قطع بحرمة حراماً، هل يكون كما إذا قطع بوجوب شيءٍ وتركه وصادف قطعه الواقع أو لا؟

ص: 30

وقبل الخوض في الكلام ينبغي تحرير محلّ النزاع، فنقول: يمكن أن يكون محلّ النزاع في جهتين:

الجهة الأولى: في الحكم الشرعي، وفيها يمكن أن يحزّر النزاع في حكم مطلق الفعل المقطوع وجوبه أو حرمة صادف القطع الواقع أم لم يصادف. ويمكن أن يحزّر في حكم الفعل المقطوع وجوبه أو حرمة إذا خالف القطع الواقع، كما أفاد المحقّق الخراساني رحمه الله في الحاشية واستدلّ علي عدم كونه محكوماً بحكم بخروجه عن تحت الاختيار، (1) لأنّ مصادفة القطع الواقع ممّا لا تناله يد الاختيار، ويلزوم اجتماع المثليين لدي القاطع.

الجهة الثانية: في الحكم العقلي، وهو استحقاق العقاب علي الفعل وقبحه، بعد معلومية عدم كون الفعل متّصفاً بالقبح مع قطع النظر عن تعلّق القطع به. وفي هذه الجهة أيضاً يمكن البحث في أنّ الفعل المتجرّي به هل يكون قبيحاً بملاك العصيان الموجود في مخالفة القطع الذي صادف الواقع ليكون المتجرّي أيضاً عاصياً كما يكون هو عاصياً أو لا؟

وفي أنّه هل يكون قبيحاً بغير هذا الملاك؟

وبعبارة أخرى نقول: لا- ريب في أنّه إذا تعلّق أمر المولي ونهيه بفعلٍ وإن كان فعل ما تعلّق به الأمر بحسب ذاته حسناً وما تعلّق به النهي قبيحاً وإلا لم يقع الأوّل مورداً لأمر المولي والثاني لنهيه، ولكن بسبب تعلّق الأمر أو النهي به ينطبق عليه في صورة المخالفة عنوان يكون نفس هذا العنوان قبيحاً وملاكاً لاستحقاق العقاب، وهو

ص: 31

خروجه عن رسم العبودية وعصيانه لأمر المولي ومخالفته له، كما أنه في صورة الموافقة ينطبق عليه عنوانٌ يكون نفس هذا العنوان حسناً وملاكاً لاستحقاق الثواب، وهو الانتقاد والأداء لرسوم العبودية. فعلي هذا، يمكن وقوع النزاع في وجود هذا الملاك في الفعل المتجرى به وعدمه، ويمكن تحرير النزاع في أنّ الفعل المتجرى به هل يكون قبيحاً بغير هذا الملاك أو لا؟

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ ما يظهر من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) هو وقوع النزاع واقعاً في الحكم العقلي، كما في قوله في مقام الجواب عن الإجماع: «أما الإجماع فالمحصّل منه غير حاصل، والمسألة عقلية». (1) ومن بعضها أنّ النزاع واقع في الحكم الشرعي، مثل قوله: «والحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل - غير المنهي عنه باعتقاده - واقعاً مبعوضاً للمولي» إلي أن قال: «لكن لا يجدي في كون الفعل محرّماً شرعياً»، (2) هذا.

ولا يخفي: أنّ ما أفاده في صدر العنوان من أنّ الكلام واقع في أنّ قطعه في صورة عدم المصادفة هل يكون حجّة عليه أو لا؟ (3) ليس في محلّه؛ لأنّ الحجّة ما يكون منجزاً للحكم فلا يمكن أن يكون موضوعاً للحكم.

وكيف كان، فالذي ينبغي أن يقال: إنّ لا مجال للنزاع في الحكم الشرعي للفعل المقطوع به سواء صادف القطع الواقع أم لا، لعدم وجود دليل شرعيّ عليه أصلاً. وأما حكمه الشرعي في صورة عدم الإصابة، فهو أيضاً مثله، مضافاً إلي الإشكال الذي ذكره في الحاشية من كونه خارجاً عن الاختيار.

وهكذا لا وقع لاحتمال كون النزاع في الحكم العقلي إذا كان راجعاً إلي استحقاق

ص: 32

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 5.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 5.

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 4.

العقوبة وقبح الفعل بغير ما هو الملاك في قبح الفعل واستحقاق العقوبة علي المخالفة في صورة الإصابة.

فالصحيح: أن محلّ النزاع ليس إلا الحكم العقلي الراجع إلي أنّ ملاك القبح واستحقاق العقاب وانطباق عنوان القبح علي الفعل الموجود في صورة الإصابة هل يكون موجوداً في صورة عدم الإصابة أو لا؟

وأنت لو تأملت في ذلك لا تجد تفاوتاً بين الفعل المتجرئ به والمعصية الحقيقية في انطباق عنوان كفران نعمة المولي والظلم عليه والخروج عن رسم العبودية والطغيان عليه. ولا ينافي ذلك عدم كون الفعل المتجرئ به بنفسه قبيحاً؛ لأنّ اتّصاف الفعل بالمفسدة الذاتية غير اتّصافه بالقبح من جهة تعلق نهى المولي به وانطباق عنوان المخالفة عليه، وهذا هو الملاك لتحقق العصيان واستحقاق الذمّ واللوم، ولا فرق فيه بين المتجرئ به وغيره.

لا يقال: إنّ العقاب _ كما يستفاد من الآيات والروايات _ لا يكون إلا علي المعصية الحقيقية.

لأنّه يقال: فرق بين فعلية العقاب واستحقاقه، والآيات والأخبار إنّما هي في مقام الإيعاد علي فعلية العقاب وهي غير استحقاق العقاب.

إن قلت: ليس الملاك لاستحقاق العقاب إلا الإتيان بما هو مبغوض للمولي، وهو لا يتحقق إلا في المعصية الحقيقية دون التجري.

قلت: إذا كان هذا ملاك فما هو الملاك في استحقاق العقاب بالنسبة إلي الأوامر الامتحانية الصادرة من الموالي العرفية لأجل امتحان العبيد؟ مع أنّ في صورة مخالفتها لم يأت العبد بما هو مبغوض للمولي قطعاً مع كونه مستحقاً للعقاب والتوبيخ، هذا.

ثم إنّ الشيخ (قدس سره) _ بعدما ذكر الوجه التي قيلت أو يمكن أن يقال لإثبات الحكم

العقلي للفعل المتجرى به وهو قبحه وكونه موجباً لاستحقاق العقاب؛ وحكمه الشـرعي، وهو حرمة، من الإجماع، وبناء العقلاء علي استحقاق العقاب، وحكم العقل بقبح التجري؛ وتقرير دلالة العقل _ أفاد في مقام الخدشة في الإجماع بأن المحصل منه غير حاصل، والمسألة عقلية، والمنقول منه ليس بحجة.

وأفاد في مقام الرد علي بناء العقلاء بأنه لو سلم فإنما هو علي مذمة الشخص من حيث إن فعله كاشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا علي نفس فعله. (1)

أقول: لا مجال لدعوي الإجماع بعد كونه حجة لأجل قول الإمام (عليه السلام)، أو كشفه عن وجود نصٍ معتبرٍ في مثل هذه المسألة التي لم يقع البحث عنها عند القدماء.

وأما ما أفاد في مقام الرد علي بناء العقلاء، ففيه: أنا نمنع كون الفعل كاشفاً عن شقاوة العبد وكونه في مقام التمرد والخروج عن رسم العبودية ، بل ربما يكون منشأ طغيان الشهوة وغلبة الهوي، مع عدم كونه في مقام الطغيان وعدم الاعتناء بشأن المولي، بل مع كمال ميله إلي أداء رسم العبودية كما في الدعاء: «إلهي لم أعصك حين عصيتك وأنا بربوبيتك جاحدٌ ولا بأمرك مُستخفٌ ولا لعقوبتك مُتعرِّضٌ ولا لوعدك مُتهاوِنٌ، ولكن خطيئةٌ عرَّضتْ وَسَوَّلَتْ لي نفسي وغَلَبني هَوَايَ وأعانني عليها شِقْوَتِي وَغَرَنِي سِتْرُكَ الـ مُرْحِي عَلَيَّ» (2)، ولذا لو وبَّخه المولي علي ذلك لقام مقام الاعتذار والاستغفار، كما تري في الخطيئة الصادرة عن آدم (عليه السلام) وزوجته (عليها السلام) لَمَّا وبَّخهما الله تعالي بقوله: «أَلَمْ أَنهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُفَّابٌ» (3) فإنهما قاما مقام

ص: 34

-
- 1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 5 .
 - 2- فقرة من دعاء أبي حمزة الثمالي، انظرها في المصباح للكفعمي (ص 594-595)؛ ومفاتيح الجنان، وغيرهما من كتب الأدعية.
 - 3- الأعراف، 22.

الاعتذار و: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا» (1) وهذا بخلاف صاحب السريرة الخبيثة والشقاوة ؛ فإنه في مقام الطغيان وعدم الاعتناء بشأن المولي يكون حاله كإبليس في استكباره ومخالفته لأمره تعالى، ولذا أجاب عن قوله تعالى: «مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ». (2)

هذا، مضافاً إلي أنه لا فرق في حركة الأخلاق الرذيلة والصفات المقبحة الشأنية من القوة إلي الفعلية بين من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف؛ إذ لا تفاوت بين عزم المتجزي وبين عزم من كان مصيباً في قطعه، وكذا بين جزمهما وإرادتهما وبين فعلهما من جهة انطباق عنوان التمرد والطغيان عليه، ما لم تصل شقاوته إلي المرتبة الفعلية. وبعبارة أخرى: ما لم تصل في حركتها إلي منتهاها، كما لو عزم علي الفعل ولكن لم يجزم به، أو جزم ولكن منع نفسه عنه ولم يردده، لم يستحق العقاب. وأمّا إذا عزم وجزم وأراد بالإرادة الجديّة ووصلت شقاوته في حركتها إلي المرتبة الفعلية، فلا عذر له ويتّصف فعله بالقبح من غير فرق بين أن يكون مصيباً في قطعه أم لا؛ وإلا فلا وجه لاستحقاقه الذم واللوم من جهة وجود الصفة الكامنة فيه، مع كونها ذاتية وخارجة عن تحت الاختيار وإن أمكن علاجه بالاختيار بسبب العمل بالوظائف المقررة في علم الأخلاق والرياضات الشرعية. ولذا لا يؤاخذ المولي عبده علي عدم إقدامه لتعديل أخلاقه وإزالة الملكات الخبيثة لديه، بل يؤاخذ ويؤيخه علي العمل علي وفقها وما صدر منه بها، فتأمل.

ردّ مقالة المحقّق الخراساني (قدس سره)

ثم إنّه قد ظهر ممّا اخترناه ضعف ما أفاد المحقّق الخراساني (قدس سره) من عدم استحقاق

ص: 35

1- الأعراف، 23.

2- الأعراف، 12.

العبد للذم واللوم من جهة وجود الصفة الكامنة، وأنّ الموجب لذلك والسبب لاستحقاق العقاب ليس إلاّ الجري عليّ طبقها والعمل عليّ وفقها وجزمه وعزمه عليه مع بقاء الفعل المتجرى به والمنقاد به عليّ ما هو عليه من الحسن أو القبح. (1)

وجه الضعف: أنّ الصفات الكامنة في النفس سواءً رجعت إليّ سوء السريّة وخبث الباطن أو غلبة الشهوة وطغيان الغضب وغيرهما، أم رجعت إليّ الصفات الحسنة، كلّها قوّة محضّة، ووصولها إليّ الفعلية يحتاج إليّ الحركة التي هي عبارة عن الخروج من القوّة إليّ الفعل، فإذا تهيّأت في عبدٍ موجبات خروج سوء سريرته وحركة خبث باطنه من القوّة إليّ الفعلية كان الطغيان عليّ الموليّ عنده محبوباً، فيعزم عليّ ذلك ويجزم حتيّ إذا أراده تنتهيّ حركتها وسيرها إليّ منتهاها، فما لم تصل إليّ منتهاها، ومَنَعها العبد عن سيرها كان منعها عنه في مرتبة وصولها إليّ حدّ الحبّ والعزم أو الجزم لم يكن مستحقّاً للذمّ ولم يجز تقييحه وتوبيخه عقلاً، أمّا بعد وصولها إليّ منتهيّ سيرها وفعليّتها يصير الفعل قبيحاً لأنطباق عنوان الطغيان عليه، ويستحقّ الذمّ واللوم من جهة أنّه فعل فعلاً يكون له نحو ارتباطٍ بالموليّ وجهة انتسابٍ إليه، بها يكون هذا الفعل قبيحاً وإن لم تكن مفسدته وقبحه ذاتية إلاّ في صورة إصابة قطعه، فالملاك لاستحقاق اللوم والذمّ والعقاب ليس إلاّ من جهة كون انتساب فعله إليّ الموليّ قبيحاً. وهذا الملاك كما هو موجودٌ في المعصية الحقيقية، كذلك هو موجودٌ في الفعل المتجرى به أيضاً. وأمّا القبح الذي يكون فيه لا من هذه الجهة بل من جهة نفس ذاته فهو عليّ حاله ولا يمكن إزالته، وليس مناطاً لاستحقاق الذمّ والعقاب، ولا يمكن رفع أثره بالتوبة.

ص: 36

قد ظهر ممّا ذكر أنّ الفعل المتجرّي به قبيحٌ وموجبٌ لاستحقاق العقاب، سواءً كان واجباً أو مستحبّاً أو مكروهاً أو مباحاً، خلافاً لصاحب الفصول (رحمه الله) فإنّه فصل في المقام وأفاد بأنّ المتجرّي إذا قطع بتحريم شيءٍ غير محرّم واقعاً استحقّ العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجبٍ غير مشروطٍ بقصد القربة فإنّه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً، أو في بعض الموارد، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية. بل ربما يتّصف فعله بالحسن كما إذا اعتقد كون شخصٍ عدوّاً للمولي وكان مأموراً بقتله فتجرّأ ولم يقتله، وظهر كونه ابن المولي .

واستدلّ علي ذلك بأنّ قبح التجري ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبارات. (1)

وأفاد بأنّه علي ذلك يكون التجري علي الحرام في المكروهات الواقعية أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ منه في مندوباتها. ويختلف باختلافها ضعفاً وشدةً كالمكروهات.

ويمكن أن يراعي في الواجبات الواقعية ما هو الأقوي من جهاته وجهات التجري. (2)

ولتوضيح ما أفاد وظهور الحقّ في المقام نشير إلي أمورٍ:

أحدها: أنّ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو من جهة ترتّب المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام عليها، فمن الأفعال ما لا يترتب عليه إلا المصلحة. ومنها: ما لا يترتب عليه إلا المفسدة. ومنها: ما يترتب عليه المصلحة والمفسدة، فإذا كانت المصلحة المترتبة علي الفعل أقوى من المفسدة تتّصف بالحسن، وإذا كانت مفسدته أقوى اتّصف بالقبح. ولكن كون المصلحة أو المفسدة أقوى ليس

ص: 37

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 431. ونقل عنه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 6)؛ والكفاية (الخراساني، ج 2، ص 18).

2- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 432.

سبباً لزوال جهته الأخرى بحيث لا تكون فيه إلا جهة القبح أو الحسن، بل هو باقٍ علي حاله من ترتب المفسدة والمصلحة عليه. نعم، أقوائية المصلحة سببٌ لعروض عنوان الحسن عليه.

ثانيها: أن ما يقال بأن حسن بعض الأمور أو قبحها ذاتي كالعدل والظلم والإساءة إلي المحسن، إنما هو بملاحظة نفس عنوانه، بحيث يحكم العقل بحسن هذا العنوان وعدم اتصافه بالقبح أصلاً إذا تحقّق في الخارج، من دون أن يكون معنونه مصداقاً لعنوان قبيح. ولكن لا ينافي ذلك كونه مصداقاً لعنوان قبيح يكون قبحه أقوى من حسن هذا العنوان، وبالعكس. فعلي هذا، إن كان المراد من عدم كون قبح الفعل المتجرى به ذاتياً وإنما يكون بالوجوه والاعتبار أنه بحسب الوجود الخارجي وتحقّقه في فردٍ يكون مجمعاً للعنوانين يمكن أن يتّصف بالحسن، فهو كلامٌ متينٌ. وأمّا إن كان المراد من عدم كون قبحه ذاتياً أن قبحه ليس بذاتيّ حتى بملاحظة نفس عنوانه وفرض تحقّقه في الخارج مجرداً عن تعنونه بعناوين أخرى، فليس في محلّه، كما لا يخفي.

ثالثها: أن ما هو ملاك استحقاق العقاب واللوم والذمّ وصدق العصيان علي الأفعال ليس إلا الجهات الراجعة إلي المولي، وأمّا المصالح والمفاسد التي تترتب عليها فلا تكون ملاكاً لذلك، ولا يكون الفعل بحسبها إلا عدّة لوجود تلك المصالح أو المفاسد، من غير أن يكون سبباً لتحقّق عنوان العصيان وهتك حرمة المولي، وما يلازمه من استحقاق العقاب.

فملاكه ليس إلا الجهة الراجعة إلي المولي، وليست هي إلا انطباق عنوان مخالفة المولي والظلم عليه والخروج عن رسم العبودية وهتك حرمة وغيرها من أمثال هذه العناوين القبيحة علي الفعل. ولا تتحقّق هذه العناوين إلا بعد أمر المولي عبده أو نهيه ومخالفة العبد، حتي لو فرضنا عدم كون ملاك أمره ونهيه ترتب المصلحة علي

الفعل أو المفسدة، فلو أمره ومع ذلك خالف العبد يكون بفعله هذا مستحقاً للعقاب واللوم والذم.

فالقبح الذي ينطبق علي الفعل من جهة كونه معنوياً بهذه العناوين لا يستتبع الحكم الشرعي؛ لأنه من آثار الحكم وما يترتب عليه ويقع متأخراً عنه رتبةً.

وأما الحسن والمصلحة والقبح والمفسدة الكامنة في الأفعال التي هي ملاكات الأحكام الشرعية فلها التقدّم الطبيعي بالنسبة إلي الأحكام، وإذا كانت في فعلٍ مصلحةً ومفسدةً، وكانت إحداها مرجوحةً بالنسبة إلي الأخرى، أثر الراجح في أمر المولي ونهيه. ولكن ليس المراد من ذلك أنّ المصلحة المرجوحة أو المفسدة المغلوبة تزول رأساً ولا تبقى علي حالها، بل هما علي حالهما كما كانتا. وعلي كلّ حال فلا يمكن أن تكون المصلحة الكامنة في الفعل بحسب الذات مانعة عن فعلية قبحه من جهة انتسابه إلي المولي، وصحة استحقاق عقوبته عليه.

إذا عرفت ذلك كلّ تعلم: أنّ المصلحة الذاتية الكامنة في الفعل المتجرى به لا تمنع عن انطباق عنوان الهتك والظلم والخروج علي المولي عليه. ولا تمنع من صحة عقاب المتجرى واستحقاقه للذم واللوم.

وقد ظهر أيضاً ما في كلام صاحب الفصول (قدس سره) من تداخل العقابين في المعصية الحقيقية؛ (1) لأنه بعد فرض كون ملاك استحقاق العقاب في المتجرى عين ما هو الملاك في استحقاق العاصي، وأنهما يرتضعان من ثدي واحدٍ، لا يبقى مجالاً لهذا الكلام، لعدم إمكان تحقق التجري والمعصية الحقيقية في موردٍ واحدٍ، ولا دخالة لمصادفة الجزم مع الواقع وعدمها في استحقاق العقاب.

ص: 39

1- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 87 (مبحث مقدّمة الواجب). ونقل عنه في فرائد الأصول (ج 1، ص 32) وردّ عليه.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ مَرَادَهُ مِنْ تَدَاخُلِ الْعَقَابِينَ فِيمَا إِذَا شَرِبَ مَائِعًا مَعَ الْقَطْعِ بِكَوْنِهِ خَمْرًا وَاتَّفَقَ كَوْنُهُ مَاءً مَغْصُوبًا فَيَتَدَاخُلُ الْعَقَابَانِ عِقَابَ التَّجْرِيِّ وَعِقَابَ الْغَضَبِ.

وَلَكِنْ هَذَا أَيْضًا بَعِيدٌ عَنِ الصَّوَابِ؛ لِأَنَّ حَرَمَتَهُ الْوَاقِعِيَّةَ بِمَا أَنَّهُ مَغْصُوبٌ لَيْسَ مَلْتَفَتًا إِلَيْهَا لِتَكُونَ مَلَكًَا لِلْعِقَابِ، فَتَأْمَلْ جَيِّدًا.

ثُمَّ إِنَّهُ لَا- يَخْفِي عَلَيْكَ: أَنَّهُ لَا- فَرْقَ فِيمَا ذَكَرَ مِنْ قَبْحِ التَّجْرِيِّ وَاسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ الْجَزْمُ مَنْجَزًا لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أَوْ أَمَارَةً مِنَ الْأَمَارَاتِ أَوْ أَصْلًا مِنَ الْأُصُولِ. بَلْ وَلَوْ كَانَ الْإِحْتِمَالُ كَمَا فِي الْإِحْتِمَالِينَ الْمَذْكُورِينَ فِي كَلَامِ الشَّيْخِ (قَدَسَ سِرُّهُ) وَهُوَ التَّلْبَسُ بِمَا يَحْتَمَلُ كَوْنَهُ مَعْصِيَةً لِعَدَمِ الْمُبَالَاةِ بِمُضَادَّةِ الْحَرَامِ، أَوْ التَّلْبَسُ بِرَجَاءِ أَنْ لَا يَكُونَ مَعْصِيَةً وَالْخَوْفُ مِنْ كَوْنِهِ مَعْصِيَةً (1) وَإِنْ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ هَذَا أَخْفَ قَبْحًا مِنَ السَّابِقِ.

وَأَمَّا التَّلْبَسُ بِهِ بِرَجَاءِ تَحَقُّقِ الْمَعْصِيَةِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ التَّجْرِيِّ، بَلْ رُبَّمَا يُؤْوَلُ أَمْرُهُ إِلَى الْكُفْرِ، كَمَا أَنَّ الْقَصْدَ مَعَ الْإِسْتِغَالِ بِمَقْدَمَاتِ الْفِعْلِ سِوَاهُ ارْتِدَاعٍ عَنْهُ أَوْ مَنَعِهِ لَا يَكُونُ تَجْرِيًّا، كَمَا لَا يَخْفَى. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ. اللَّهُمَّ وَفَّقْنَا لِمَا تَحَبَّبْتَ وَتَرْضَى.

تَنْبِيهِ: ذَكَرَ الْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ (قَدَسَ سِرُّهُ) فِي هَذَا الْمَقَامِ كَلَامًا لَا يَنَاسِبُ أَنْ يَصْدُرَ مِنْ مِثْلِهِ مَعَ عُلُوِّ مَقَامِهِ؛ لِأَنَّهُ خِلَافُ الْحَقِّ وَالتَّحْقِيقِ، وَلَكِنَّ الْجَوَادَ قَدْ يَكْبُو، وَهُوَ مَا ذَكَرَهُ أَيْضًا فِي مَبْحَثِ الطَّلَبِ وَالْإِرَادَةِ مِنْ عَدَمِ كَوْنِ الْإِخْتِيَارِ اخْتِيَارِيًّا وَإِنْ كَانَ بَعْضُ مَبَادِيهِ غَالِبًا بِالْإِخْتِيَارِ. وَأَنَّ حَسْنَ الْمَوْأَخِذَةِ وَالْعُقُوبَةَ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ تَبَعَاتِ الْبَعْدِ عَنِ الْمَوْلَى، وَهُوَ وَإِنْ كَانَ خَارِجًا عَنِ الْإِخْتِيَارِ إِلَّا أَنَّ الْذَاتِيَّاتِ ضَرْوَرِيَّةَ الشُّبُوتِ لِلذَّاتِ. (2)

وَهَذَا الْكَلَامُ كَمَا تَرَى يَكُونُ بظَاهِرِهِ خِلَافَ مَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ قَوْلُ أَهْلِ الْعَدْلِ، وَقَدْ

ص: 40

1- الأنصاري، فراند الأصول، ص 8.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 14، 16.

أشبعنا الكلام في جوابه في مبحث الطلب والإرادة، ومجمله: أن ملاك اختيارية الفعل وصحة توبيخ المولي عبده علي العصيان والمخالفة ليس مجرد صدوره عن الإرادة في مقابل الأفعال الطبيعية القهرية وإلا لكان الحيوان أيضاً مختاراً لأن فعله صادر عن الإرادة ومسبوق بها، فما هو الملاك في ذلك والمناط في باب صحة التكليف وحسن المؤاخظة واستحقاق الثواب أن في الإنسان ميولاً مختلفة وغرائز متباينة فمنها الميل إلى إصلاح حال الجسم وتدبير حال البدن والأمور الفانية الدنيوية، ومنها الميل إلى تدبير حال الروح وباطنه وإصلاح ما يتعلق بالنشأة الآخرة، وقد أعطاه الله تعالى لأجل تشخيصه عواقب الأمور وما يترتب علي أفعاله من المصالح والمفاسد القوة الملكوتية العقلية، وأيده بما أنزل علي أنبيائه وبيّنه علي لسانهم، فلا يصدر من الإنسان فعل من الأفعال الإرادية إلا وهو مسبوق بتمكّنه لملاحظة مآله وعاقبته، بخلاف الحيوان. وهذا هو الملاك في كون الفعل اختيارياً، لا مجرد صدوره عن الإرادة.

فالحاصل: أن توهم كون القرب والبعد وما هو ملاك استحقاق العقاب وصحة توبيخ العبد راجعاً إلي الذات، فاسد جداً. وتدلل علي فساده _ مضافاً إلي العقل _ الآيات الكريمة والأخبار الشريفة.

قال الله تبارك وتعالى: (يَا مَعْشَرَ آلِ جِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُقِصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمْ آلُ حَيَاةِ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ). (1)

فلو كان العقاب راجعاً إلي ما تقتضيه ذات العاصي لما كان مجال لهذا الخطاب، ولما صحّ توبيخهم بهذا التوبيخ .

ص: 41

وقال أيضاً تبارك وتعالى: (الَّذِينَ حَسَبُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (1) فَإِنَّ حَسْرَةَ النَّفْسِ لَيْسَ بِخَسْرَانِ الْمَالِ، بَلِ الْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّهُمْ ضَيَعُوا أَنفُسَهُمْ وَاتْلَفُوا الْاِسْتِعْدَادَ وَاللِّيَاقَةَ الذَّائِطِينَ اللَّتَيْنِ أَعْطَاهُمُ اللَّهُ تَعَالَى إِيَّاهُمَا. وَالآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَيَّ هَذَا الْمَعْنَى كَثِيرَةٌ جَدًّا.

وأما الروايات، فمنها: ما روي عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: «مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَفِي قَلْبِهِ نَكْتَةٌ بِيضَاءٍ فَإِذَا أَذْنِبَ ذَنْبًا خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نَكْتَةٌ سُودَاءٌ، فَإِنَّ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السُّودَ، وَإِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السُّودَ حَتَّى يَغْطِيَ الْبِيضَ، فَإِذَا غَطَّى الْبِيضَ لَمْ يَرْجِعْ صَاحِبُهُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (كَأَلَّا بَلَّ رَانَ عَلَيَّ قُلُوبُهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (2)». (3)

ومنها: ما روي عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلِقَلْبِهِ فِي صَدْرِهِ أُذُنَانِ فِي جَوْفِهِ: أُذُنٌ يَنْفُثُ فِيهَا الْوَسْوَاسَ الْخَنَاسَ، وَأُذُنٌ يَنْفُثُ فِيهَا الْمَلِكَ، فَيُؤَيِّدُ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ بِالْمَلِكِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ: (وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ) (4)».

ومنها: ما روي أيضاً عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَلَهُ أُذُنَانِ عَلَيَّ أَحَدُهُمَا مَلِكٌ مُرْشِدٌ، وَعَلَيَّ الْآخَرِي شَيْطَانٌ مُفْتَنٌ، هَذَا يَأْمُرُهُ، وَهَذَا يَزْجُرُهُ، الشَّيْطَانُ يَأْمُرُهُ بِالْمَعَاصِي وَالْمَلِكُ يَزْجُرُهُ عَنْهَا، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ) (5)».

ص: 42

-
- 1- الأنعام، 12.
 - 2- المطففين، 14.
 - 3- الكليني، الكافي، ج 2، ص 273؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 73، ص 332، ح 17.
 - 4- المجادلة، 22؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج 10، ص 876 نقلاً عن العياشي.
 - 5- ق، 17 - 18. الكليني، الكافي، ج 2، ص 266-267، ح 1؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 129؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 5، ص 60-61؛ البحراني، البرهان، ج 5، ص 133.

ومنها: ما روي في كيفية خلق الإنسان بقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بَعَثَ جِبْرِيْلَ فِي أَوَّلِ سَاعَةٍ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فَقَبِضَ بِيَمِينِهِ قَبْضَةً بَلَّغَتْ قَبْضَتَهُ مِنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَأَخَذَ مِنْ كُلِّ سَمَاءٍ تَرْتِبَةً، وَقَبِضَ قَبْضَةً أُخْرَى مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْقُصْوَى _ إِلَى أَنْ قَالَ: _ ثُمَّ إِنَّ الطِّينَتَيْنِ خَلَطْتَا جَمِيعاً... إلخ». (1)

ومنها: ما ورد في أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعِبَادِ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَبَيْتاً فِي النَّارِ، وَقَدْ فَسَّرَ بِهِ قَوْلَهُ تَعَالَى: (أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ...). (2)

ومثل هذه الروايات كثيرة متفرقة في أبواب كتب الحديث، وكلها تدلُّ على أَنَّ لِلْإِنْسَانَ قُوَّةً يَتِمَّائِلُ بِهَا إِلَى الْعَالَمِ الرُّوحَانِيِّ وَالتَّشَبُّهُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحَانِيِّينَ وَكَسْبِ الْعَادَاتِ الْبَاقِيَةِ وَفِعْلِ الْأَعْمَالِ الْحَسَنَةِ، وَقُوَّةً يَتِمَّائِلُ بِهَا إِلَى الْعَالَمِ الْجِسْمَانِيِّ وَحِظْوِظِ النَّفْسِ الْبَهِيمِيَّةِ، وَأَنَّ حَقِيقَتَهُ تَرَكَّبَتْ مِنْ جِزْئَيْنِ: جِزْءٍ مِنَ الْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ، وَجِزْءٍ مِنَ الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ، وَأَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى _ لَتَمْيِيزِ الصَّلَاحِ _ الْقُوَّةَ الْعَاقِلَةَ، فَلَا يَصْدُرُ مِنْهُ فَعْلٌ

ص: 43

1- الكليني، الكافي، ج2، ص5، ح7؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج64، ص87، ح10.
2- المؤمنون، 10 - 11. روي عن النبي (صل الله عليه وآله): «ما منكم من أحد إلا وله منزلان: منزل في الجنة، ومنزل في النار، فإن مات ودخل النار ورث أهل الجنة منزله». الطبرسي، مجمع البيان، ج7، ص159؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج3، ص395. وعن الصادق (عليه السلام)، قال: «ما خلق الله خلقاً إلا جعل له في الجنة منزلاً، وفي النار منزلاً، فإذا سكن أهل الجنة وأهل النار النار، نادى منادٍ يا أهل الجنة أشرفوا فيشرفون علي أهل النار وترفع لهم منازلهم فيها، ثم يقال لهم: هذه منازلكم التي في النار لو عصيتم الله لدخلتموها، قال: فلو أن أحداً مات فرحاً لمات أهل الجنة في ذلك اليوم فرحاً لما صرف عنهم من العذاب، ثم ينادى منادٍ يا أهل النار ارفعوا رؤوسكم فيرفعون رؤوسهم فينظرون إلي منازلهم في الجنة وما فيها من النعيم، فيقال لهم: هذه منازلكم التي لو أطعتم ربكم لدخلتموها، قال: فلو أن أحداً مات حزناً لمات أهل النار حزناً فيورث هؤلاء منازل هؤلاء، ويورث هؤلاء منازل هؤلاء، فذلك قول الله عز وجل: (أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ). القمي، تفسير، ج2، ص89؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج3، ص395.

من الأفعال الإرادية إلا بعد تصويب العقل. وهذا هو ملاك اختيارية الأفعال، والفرق بين الإنسان والحيوان، كما لا يخفي. فافهم واغتنم عصمنا الله تعالى من الزلزل، وغفر لنا وإخواننا الذين سبقونا بالإيمان بحق محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

الأمر الخامس: في العلم الإجمالي

إشارة

هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في كونه منجزاً وموجباً لاستحقاق العقوبة علي المخالفة أو لا؟

وبعبارة أخرى: إذا علم العبد بحرمة المانع المردد بين المانعين، أو علم بوجوب إحدي الصلاتين (الجمعة أو الظهر). سواء كانت الشبهة موضوعية، كما إذا علم بخميرية أحد المانعين. أو حكمية، كما إذا تردد تكليفه بين القصر والتمام، أو بين الظهر والجمعة. فهل يكون علمه هذا منجزاً للتكليف المعلوم في البين أو لا؟

في المسألة أقوال

نسب إلي المحقق الخوانساري (قدس سره) والقمي (قدس سره) عدم تنجزه به مطلقاً، (1) وجواز المخالفة القطعية، وسيجيء الكلام فيما في هذه النسبة.

وذهب الشيخ (قدس سره) إلي كونه علّة تامّة لعدم جواز المخالفة القطعية، ومقتضياً لوجوب الموافقة القطعية، (2) بمعنى أنّه لو لم يمنع من اقتضائه مانع وارتكب المخالفة

ص: 44

1- الخوانساري، مشارق الشموس، ص 281 - 282؛ القمي، قوانين الأصول، ج2، ص25؛ حاشية المحقق القمي علي كلام الخوانساري (ص37).

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 21، 240.

الاحتمالية وصادف المعصية استحقَّ العقاب، ولكنَّ للشارع المنع من اقتضائه بالنسبة إلي الموافقة القطعية والإذن في المخالفة الاحتمالية. واختار المحقِّق الخراساني (قدس سره) كونه مقتضياً مطلقاً، فيجوز أن يمنع الشارع من اقتضائه ويرخص العبد حتي في المخالفة القطعية. (1)

وهنا وجه آخر هو المختار، وهو: كون العلم عدّة تامّة لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال، فلا- يجوز الترخيص في المخالفة وإن كانت احتمالية.

وأما الوجه الثالث من الوجوه المذكورة في كلام الشيخ (قدس سره) وهو الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأوّل دون الثاني، (2) فلم أفق علي وجود قائل به، كالوجه الرابع، وهو: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشئيين وبين اختلافه كوجوب شيء وحرمة آخر. (3)

وقبل الخوض في الكلام ينبغي التنبيه علي أمر وهو: أنّه لا ريب في أصولية البحث عن حجّية العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي.

ولا- اعتناء بما في بعض الكلمات من أنّ النزاع في العلم الإجمالي إنّما يكون من المسائل الأصولية إن كان مرجعه إلي إثبات الحكم به وعدمه، وأمّا إن كان راجعاً إلي استحقاق العبد للعقاب في صورة المخالفة، فهو بالمسائل الكلامية أشبه.

فإنّ المراد من أشبهيته بالمسائل الكلامية إن كان هو النزاع في جواز عقابه وعدم قبحه حتي يرجع النزاع إلي ما يصحّ صدوره عنه وما يمتنع.

ففيه: أنّ المبحوث عنه في الكلام جواز صدور فعل القبيح عن الله تعالي وعدمه -

ص: 45

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص35.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص22.

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص22.

فجوزه الأشعري لإنكاره الحسن والقبح العقليين، وأن الحسن ما صدر منه والقيح ما لم يصدر، وأنكره العدلية _ ولا يبحث في علم الكلام عن مصاديق ذلك وخصوصياته.

وإن كان المراد أن النزاع يرجع إلي المباحث المتعلقة بالمعاد، من جهة انتهاء هذا المبحث إلي البحث عن فعلية العذاب في الآخرة وعدمها.

ففيه: أن المبحوث عنه في المعاد ليس إلا أصل المعاد والجزاء والثواب والعقاب والعذاب، ولا يبحث فيه عن فعلية العذاب بالنسبة إلي كل واحد من المعاصي؛ لأن فعلية العذاب ليس أمراً يمكن الاطلاع عليه بخصوصياته.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الحكم كما ذكرنا سابقاً هو إنشاء الخطاب ليكون باعثاً للعبد وسبباً لتحركه، أو زاجراً له وموجباً لانتهاؤه عن الفعل، ولا تتم سببته لذلك وعلّيته للانبعث إلا في ظرف وصوله إلي العبد، فما لم يصل إليه لا يترتب عليه الانبعث أو الانزجار، ولا تتحقق له المرتبة الفعلية، بل ليس له إلا الشائنية والصلاحية لأن ينبعث العبد به، ويصير فعلياً في ظرف الوصول. وليس عدم صيرورته فعلياً في ظرف عدم وصوله إلي العبد مع كونه صالحاً لأن يكون باعثاً للعبد لقصور في ناحية الحاكم، بل لقصور الخطاب وعدم إمكان صيرورته سبباً للانبعث في صورة الجهل، ولذا لا يريد الأمر انبعث العبد بذلك الخطاب المتكفل لهذا الحكم إلا في صورة وصوله وعلم العبد به، مع كون حكمه مطلقاً وغير مقيّد بالعلم والجهل؛ فإن تقييده بالعلم موجب للدور، وبالجهل تكليف بالمحال. ولذا لا مانع من أن يوجب المولي الاحتياط أو ينصب طريقاً له في صورة الاحتمال حتي ينبعث العبد بأمره هذا بعد وصوله إليه أيضاً نحو التكليف الواقعي. وليس هذا إلا من جهة عدم تقييد الحكم بالعلم والجهل؛ لأنه لو كان مقيّداً بالعلم لما كان مجال للخطاب الثاني رعاية للخطاب الأول، كما لا يخفي.

لا يقال: لا يتوقف انبعاث العبد بالأمر علي العلم به ووصوله إليه بل يكفي في ذلك احتمال الأمر.

فإنه يقال: إن انبعاثه باحتمال الأمر أو تحيّل الأمر ليس انبعاثاً بالأمر؛ فإنه لا يتحقّق إلا في ظرف العلم ووصول الحكم إلي مرتبة الفعلية لأجل وصوله إلي العبد.

والحاصل: أنّ وصول الحكم إلي العبد موجب لفعليته وترتب الانبعاث عليه، بل ليس لفعليته غير وصوله إليه، فبعد وصول الحكم إلي هذه المرتبة لا مجال لعدم كونه فعلياً. ولا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والإجمالي؛ لأنّه علي الفرض ليس لفعليته مانع إلا عدم وصوله إلي العبد، وبعد وصوله لا مجال لعدم فعليته وترتب الانبعاث أو الانزجار عليه، سواء كان المعلوم مجملاً أم لا. فالحكم كما يكون موجباً لتحريك العبد وباعثاً له نحو الفعل إذا علم بالتكليف تفصيلاً، كذلك يكون باعثاً له أيضاً إذا علم به إجمالاً.

ولا مجال للقول بعدم إمكان انزجاره به مثلاً من جهة التردّد في المانع المعلوم حرّمته بين المشتبهين. لإمكان انزجاره بتركهما معاً.

نعم، إذا كانت الشبهة بدوية حيث لم يصل الحكم فيها إلي العبد، لا يمكن ترتّب الانبعاث أو الانزجار عليه، فلا يكون فعلياً وإن كان له شأنية ذلك، كما مرّ.

والحاصل: أنّا إذا فرضنا علم العبد بأنّ المولي بعثه بعثاً أكيداً إلي فعل معيّن، ولا يرضي بتركه هذا الفعل، ولكن متعلّق هذا البعث الأكيد والإرادة الحتمية اشتبه بين شيئين، فالوجدان حاكم بلزوم الإتيان بالمشتبهين تحصيلاً لما هو مطلوب المولي؛ لعدم وجود قصور في بعثه وخطابه، وإمكان موجبيته لانبعاث العبد وصلاحيته لتحريكه كما في العلم التفصيلي.

فلو لم يأت العبد بما هو مطلوب المولي لتركه كلا المشتبهين، وعاقبه المولي علي مخالفته هذه وعصيانه وخروجه عن رسم العبودية لم يكن ظالماً ولا عقابه عقاباً بلا برهان.

وكذا إذا ترك ما هو مطلوب المولي من جهة تركه أحد المشتبهين مع إتيانه بالآخر ، وأتفق كون ما تركه هو الواجب فللمولي أن يعاقبه علي ذلك ، لتحقق عصيانه وخروجه عن رسم العبودية، فهو عند العقل مستحق للعقاب.

فلو فرضنا أن أحد عبديه ترك كل واحد من المشتبهين وارتكب المخالفة القطعية ، والآخر لم يترك إلا واحداً منهما وارتكب المخالفة الاحتمالية ولكن اتفق كون المتروك هو الواجب في البين، فالعقل يحكم باستحقاقهما للعقاب علي وزان واحد ، من غير فرق بين من ارتكب المخالفة القطعية ، ومن ارتكب المخالفة الاحتمالية مع عدم كون الواجب ما أتى به. ولا نعني بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال وفعليته إلا هذا.

جواز المخالفة مع جعل البدل

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكر أنّه لا يتمّ القول بجواز المخالفة الاحتمالية مع جعل البدل؛ [\(1\)](#) فإنّ جعل البدل إن كان في مقام الواقع بأن يجعل شيئاً عدلاً له ولو بخطاب آخر في صورة عدم العلم التفصيلي بالمكلف به، فيرجع إلي الوجوب التخيري، فيكون المكلف مخيراً بينهما ، وهو خارج عن محلّ الفرض ، لأنّ الكلام واقع فيما إذا علم وجوب شيء معيّن وبعث المولي نحوه مع تردّد متعلّقه بين شيئين ، دون أن يكون كلّ واحد منهما متعلّقاّ لبعثه وزجره علي سبيل الترديد النفس الأمري. هذا، مضافاً إلي أنّ الشيخ(قدس سره) لا يجوز أخذ العلم بالموضوع في حكم نفس هذا الموضوع، [\(2\)](#) كأن يقال: إذا جزمت بالجزم التفصيلي بوجود الخمر فاجتنب عنه.

وإن كان المراد جعل البدل في مقام الظاهر، فبعد فرض فعلية الحكم الواقعي وعدم

ص: 48

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 242.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 3 - 4.

مانع عن انبعاث العبد به لا مجال لجعل البدل في مقام الظاهر والالتزام بشأنية الحكم وتأخره عن مرتبة الفعلية التي وصل إليها.

وما في بعض الكلمات من انخفاض موضوع الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي ، فإنّ موضوعه إنّما يكون الشكّ في التكليف وهو موجود بالنسبة إلى كلا المشتبهين.

ففيه: أنّ جعل الحكم الظاهري كما ذكرنا إنّما يصحّ في مورد يكون الخطاب المتكفل للحكم الواقعي قاصراً عن بعث المكلف نحو الفعل أو زجره عنه ، والشكّ الذي يكون موضوعاً للحكم الظاهري إنّما يكون كذلك إذا كان ملازماً لشأنية الحكم الواقعي وقصور خطابه عن البعث أو الزجر لا مطلقاً. ففي الحقيقة يكون موضوع الحكم الظاهري شأنية الحكم الواقعي وقصور خطابه عن بعث العبد وتحريكه نحو الفعل وإن كان هذا ملازماً للشكّ في الحكم الواقعي.

ثمّ إنّّه قد تلخّص من جميع ما ذكرناه أنّه في مورد العلم الإجمالي بالتكليف والقطع بتعلّق إرادة المولي علي سبيل الحتم بفعل شيء أو تركه ، لا مجال للقول بصحّة جعل البدل وجواز المخالفة ، لعدم الفرق بين المخالفة الاحتمالية والقطعية في ذلك. ولا يوجب تردّد هذا الشيء _ المعين المتعلّق لإرادة المولي _ بين شيئين صحّة جعل البدل وتجويز المخالفة ، مع حفظ العلم بتعلّق إرادته الحتمية به ، من غير فرق في ذلك بين الشبهة المحصورة وغيرها.

إن قلت: إنّ تجويز المخالفة والاكتفاء بأحد الطرفين واقع في الشرع ، مثل موارد إجراء قاعدة الفراغ ، وغيرها.

قلت: قد حقّقنا في مبحث الإجزاء(1) أنّ دليل قاعدة الفراغ ونظائرها من القواعد إنّما تجعل المأتيّ به الناقص في ظرف الشكّ فرداً للمأمور به كالفرد التام الأجزاء ، ولا

ص: 49

1- تقدّم في الصفحة 146 من المجلّد الأوّل من هذا الكتاب.

فرق بينهما في الامتثال والإجزاء، فلا يكون بدلاً عن الواقع ليكون المأمور به غيره واكتفي الشارع به عنه.

ثم إنه لا يذهب عليك: أن ما نسب إلي المحقق الخوانساري والقمي (قدس سره) من القول بعدم تنجز التكليف إذا تعلّق به العلم الإجمالي.

ليس في محلّه؛ فإنّ مرادهما عدم تنجز التكليف إذا قامت عليه حجة إجمالية غير العلم، فإنّ التكليف بشيء معيّن مشروط بالعلم التفصيلي بذلك الشيء، لأنّ الطاعة لا تحصل إلا بقصد التعيين، فلو أراد المولي ولم يبينه لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يتنجز التكليف بالحجة الإجمالية. ولا ضير في مخالفة هذا التكليف الذي قام عليه غير القطع من الحجج الإجمالية، إلا إذا قام عليه إجماع كالإجماع القائم علي عدم جواز ترك صلاتي الظهر والجمعة معاً بأن لا يأتي بواحدة منهما.

وأما إذا علم إجمالاً بأنّ المولي أراد فعلاً معيناً بالإرادة الحتمية غير المشروطة بشيء من العلم بذلك الشيء، فلا يسعه إلا تحصيل الموافقة القطعية.

فالمحقّقان المذكوران موافقان لنا في تنجز التكليف إذا تعلّق به العلم الإجمالي.

وأما إذا كان غير العلم من الحجج مجملاً، فلا مانع من جواز المخالفة القطعية فضلاً عن الاحتمالية، مثلاً: إذا تردّد الخمر بين مائعين، وكان دليل وجوب الاجتناب عن الخمر المعيّن في البين إطلاق «اجتنب عن النجس» أو «لا تشرب الخمر». أو دار الأمر بين وجوب صلاة الظهر والجمعة من جهة قيام رواية علي وجوب الظهر وقيام رواية أخرى علي وجوب الجمعة، ولم نقل بتساوقهما بالتعارض. فلا مانع فيما إذا كان من هذا القبيل من تجويز المخالفة الاحتمالية بل والقطعية، وسيجيء إن شاء الله تعالى توضيح ذلك في مبحث البراءة مفصلاً.

هذا كلّ في إثبات أصل التكليف بالعلم الإجمالي.

ثم إنّه حيث ذكر القوم هنا حكم الامتثال الإجمالي وكفاية الاحتياط، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلي بيان ما هو الحقّ في المقام، ولتوضيح المرام نقول:

إعلم: أنّه وإن كان ظاهر بعض الكلمات ربما يوجب توهم كبروية النزاع، ولكن لا-ريب في فساده؛ لأنّه لا مجال للقول بعدم كفاية الاحتياط والامتثال الإجمالي، فإنّ الاحتياط عبارة عن الإتيان بالمأمور به بجميع ما احتمال دخله فيه جزءاً وشرطاً من غير إخلال بشيء منه، بحيث يعلم مع الإتيان به بإتيان ما هو المطلوب للمولي وعدم الإخلال بشيء ممّا اعتبر وأخذ فيه شرطاً أو شرطاً، وكفايته غير قابلة للنزاع.

فمحلّ النزاع والكلام إنّما هو في الصغرى وإمكان الاحتياط وعدمه في موارد:

أحدها: فيما إذا علم دخل شيء في المأمور به شرطاً أو شرطاً، وشكّ في أنّ دخله فيه هل هو علي نحو الوجوب أو الاستحباب؟ فاختلفوا في تحقّق الاحتياط مع الإتيان بالجزء المشكوك في وجوبه واستحبابه من جهة الإخلال بقصد الوجه الذي احتمال دخله فيه.

متعلّقه القصر أو التمام ، فهل الإتيان بهما بداعي الأمر المتعلّق بأحدهما المعين واقعاً يكفي في حصول الامتثال؟ مع أنّ حاله حين الإتيان بكلّ منهما يكون حال من كان شاكاً في أصل تعلّق الأمر بأمر معين معلوم خارجاً ، لأنّه لا يعلم كون هذا مأموراً به أم لا ، وإن علم بعد الإتيان بهما بالإتيان بالمأمور به.

خامسها: فيما إذا شكّ في الجزء المأمور به بالأمر الضمنيّ مع دوران أمره بين المتباينين ، كالجهر والإخفات. وهذا نظير القسم الرابع إلا أنّ داعي الإتيان في هذا القسم _ بكلّ من الجزئين _ هو الأمر الضمنيّ الذي تعلّق بأحدهما بخلاف القسم الرابع ، فإنّ داعيه هو الأمر النفسي.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا في القسم الأوّل فلا إشكال في صحّة الاكتفاء بالاحتياط والامتثال الإجمالي ولو قلنا باعتبار قصد الوجه في المأمور به. ووجهه يظهر ممّا ذكرناه في مبحث الصحيح والأعمّ من أنّ الصلاة عنوانٌ عرضيٌّ مقولٌ بالتشكيك ذو مراتب ودرجاتٍ مختلفة في الشدّة والضعف والنقص والكمال ، يصدق علي مصاديقها المختلفة في الكمال والتمامية ، فالفرد الذي يتحقّق في ضمن تحقّق الأجزاء الواجبة والمستحبّة فردٌ لها ومعنون لهذا العنوان العرضي ، كما أنّ الفرد الخالي من الأجزاء المستحبّة مصداق لها أيضاً ، ففي كلّ واحد من المصاديق تكون حقيقتها محفوظة. فعلي هذا ، يكون ما هو مصداق الصلاة برتبتها الكاملة الشديدة بتمام أجزائه مأموراً به ، وكلّ جزء من أجزائه يكون واقعاً تحت الأمر بالكلّ ومتعلّقاً للأمر الضمنيّ الذي تعلّق به من جهة الأمر بالكلّ ، من غير فرق بين الأجزاء الواجبة والمستحبّة.

كما أنّ ما هو مصداقها بغير هذه المرتبة مع فقدّه لجميع الأجزاء المستحبّة يكون معنواً بعنوان الصلاة ، ويكون كلّ جزءٍ منه مأموراً به بالأمر الضمني ، وإن كان انطباق هذا العنوان علي ما هو جامع لجميع الأجزاء المستحبّة والواجبة أولى من غيره.

فبناءً على ذلك لا مانع من قصد وجوب الكلّ من جهة كونه مصداقاً للصلاة، وقصد وجوب أجزائه بالوجوب الضمني، ولو لا ذلك لما أمكن تصور معني صحيح لاستحباب الأجزاء المستحبة.

وبالجملة: ليس معني استحباب شيء في الصلاة إلا أن المكلف لو أتى بها في ضمن فردٍ فاقد للجزء المستحب غير صادق عليه الصلاة بمرتبها الكاملة كان مجزياً عنها مع كونه فاقداً لهذا الشيء المستحب، ولم يكن لأجل فقدانه هذا الجزء مصداقاً للصلاة بمرتبها الكاملة. ولو أتى بها في ضمن فرد كان واحداً للجزء المستحب انطبق عليه الصلاة بالمرتبة الكاملة.

وأما ما أفاد بعض من عاصرناه _ من الأعظم في مجلس ساعدنا التوفيق علي الالتقاء به _ في تصوير الأجزاء المستحبة من أن للصلاة ماهيتين إحداهما: المركبة من الأجزاء الواجبة وهي: الصلاة الواجبة المشتملة علي التكبير والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء الواجبة. وثانيها: المركبة منها ومن الأجزاء المستحبة، وهي: الصلاة المستحبة المتضمنة للصلوات الواجبة.

ففيه: ما أوردنا عليه في المجلس المذكور بأن الصلاة لو كانت ماهية صادقة علي جميع الأجزاء والشرائط الواجبة، فالأجزاء المستحبة ليست منها لا محالة. وإن كانت مركبة من الأجزاء المستحبة والواجبة، فلازمه تعلق الأمر بما هو المركب من الأجزاء والشرائط الواجبة والمستحبة وهو منافٍ لاستحباب الأجزاء المستحبة.

هذا كله في إمكان الاحتياط في القسم الأول. وأما غيره من الأقسام وما يمكن أن يقال بكونه مناطاً لعدم إمكان الاحتياط فيه غير ما يقال بكونه مناطاً في القسم الأول، وهو لزوم الإخلال بقصد الوجه، لإمكان تحقق قصد الوجه في هذه الأقسام وصفاً وغايةً، فلو دار الأمر بين المتباينين يحصل قصد الوجه إذا أتى بهما بقصد الصلاة

الواجبة عليه من بينهما، أو بقصد الصلاة المرددة بينهما لوجوبها. فإنَّ قصد الوجه ليس إلاَّ قصد المأمور به من حيث وجوبه واستحبابه، فلا مانع من تحقّقه فيما نحن فيه، لإمكان قصد الوجه بعد معلومية وجوب الصلاة المرددة بينهما أو استحبابها.

فما يمكن أن يقال بكونه مناطاً لعدم تمثّلي الاحتياط ليس إلاَّ الإخلال بقصد القربة لا قصد الوجه، لما ذكرنا. ولا قصد التعيين والتمييز؛ لأنَّ المراد من دخل قصد التمييز إن كان توقف تعيين بعض الأفعال وتمييزها عن الآخر بالقصد لكونه من العناوين القصدية التي لا تتحقّق إلاَّ به، كالتعظيم والظهيرية والعصرية وغيرها، فلا- ربط له بما نحن فيه؛ لأنَّ المأمور به إذا كان من هذا القبيل لا يتحقّق إلاَّ إذا أتى به مع القصد، ولا ينطبق عليه إلاَّ إذا أتى به كذلك.

وإن كان المراد أنَّ قصد التعيين موجب لتعيين المأمور به وتمييزه عن غيره، فمن الواضح أنَّ تميّزه وتعيينه لا يتوقّف علي قصد التعيين؛ لأنَّه بنفسه متعيّن ومتميّر عن غيره. ولا دخل لمعلومية كون الواجب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر في تميّزه، لأنَّه متميّر عن غيره علم المكلف به أم لم يعلم.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ المراد من اعتبار قصد التمييز هو أنَّ عدم معلومية المأمور به ولو بكونه مرّدداً بين المتباينين موجب للإخلال بقصد القربة، فإنَّه لا يتحقّق إلاَّ إذا أتى بالفعل بداعي أمره المعلوم تعلّقه به، لا ما إذا أتى به بداعي الأمر الذي تردّد متعلّقه بين الفعلين.

فعلي هذا، تمام الإشكال في غير القسم الأوّل من الأقسام راجع إلي لزوم الإخلال بقصد القربة وعدم كفاية قصد التقرب بما هو المطلوب من بينهما في تحقّق الامتثال والاحتياط.

ولا فرق في ذلك بين القول باعتبار قصد الوجه وعدمه.

فعلي القول باعتباره يشكل في كفاية الإتيان بالواجب المعين المرّدّد ظاهراً بين شيئين

بداعي التقرب إلى الله تعالى في تحقق الاحتياط، لعدم كفاية ذلك مع عدم قصد التقرب بما هو مأمور به بالخصوص حين الإتيان به.

وعلى القول بعدم اعتباره يشكل كفاية الإتيان بما علم مطلوبيته إجمالاً _ إما بنحو الوجوب أو الاستحباب _ في تحقق الاحتياط إذا أتى به بداعي الأمر المردد متعلقه بين المتباينين.

وكيف كان، فالذي ينبغي أن يقال في دفع هذا الإشكال هو: أنّ الفاعل إذا أتى بالفعل بداعي المحبوبة أو امثال الأمر بحيث كان محرّكه إلى الفعل تحصيل التقرب إليه، لا مجال للقول بعدم كفاية ذلك في الامثال وحصول التقرب. ولا نعني بالتقرب والتعبّد إلا أن يكون داعيه نحو العمل أمر المولي أو محبوبة الفعل أو غيرهما من الوجوه التي يمكن أن يقال بكفايته لتحقيق التقرب، ولذا لو أتى بأحد المشتبهين بهذا الداعي وتبين قبل الإتيان بالآخر كونه هو المأمور به، يكتفي به ولا يلزم الإتيان بالآخر.

ولا فرق فيما ذكر بين القول بتوصّلية المأمور به وتعبديته تمسكاً بالأصل اللفظي؛ لأنّ الأمر إنّما صدر ليكون داعياً نحو المتعلّق، أو بالأصل العملي وهو الاشتغال لوقوع الشكّ في كفاية الإتيان بالمتعلّق في حصول الغرض.

ووجه عدم الفرق هو أنّ كلامنا في المقام فيما تثبت عباديته، وقد ظهر لك إمكان الاحتياط في الموارد التي ذكرناها من غير إخلال بقصد القربة.

إن قلت: نعم، لا مانع من تحقق قصد القربة مع الامثال الإجمالي، ولكن من الممكن أن تكون معلومية الواجب في الخارج وعدم اشتباهه معتبرة في المأمور به.

قلت: لا وقع لهذا الاحتمال مع عدم وجود أثر له في الأخبار؛ لأنّ اعتباره كذلك مع عدم ذكره إخلال بالغرض، فمقتضي البراءة نفي اعتبار ذلك فيه، وإن لم يمكن نفيه بسبب التمسك بإطلاق المتعلّق، لأنّ العلم بالمأمور به متأخّر عن الأمر، فلا يمكن أخذه في متعلقه.

إن قلت: إن الإجماع قائم علي عدم جواز الاكتفاء بالامثال الإجمالي مع إمكان الامثال التفصيلي. (1)

قلت: إن دعوي قيام الإجماع في مثل هذه المسألة _ التي لم يبحث عنها في كتب القدماء بل ذكرها المتأخرون في كتبهم ، والظاهر أن أول من تكلم فيها صاحب «الإشارات» (2) _ مجازفة جداً.

ولو أريد منه بناء المشـرعة علي الامثال التفصيلي وجريان سيرتهم عليه دون الامثال الإجمالي.

فليس ذلك من جهة عدم صحّة الاكتفاء به ولا- كاشفاً عنه ، بل استقرار سيرتهم عليه إنّما هو لموافقته للطبع والعادة، لأنّ في الامثال الإجمالي كلفة ليست هي في التفصيلي.

إن قلت: نعم، لا- مانع من الاكتفاء بالامثال الإجمالي إذا لم يستلزم التكرار، وأما إذا استلزم التكرار فلا يجوز الاكتفاء به، لكونه لعباً بأمر المولي. (3)

قلت: لا اعتناء بهذا الإشكال؛ لأنّ عدم كونه لعباً بأمر المولي _ ولو استلزم التكرار _ بمكان من الوضوح.

ثم لا- يخفي عليك: أنّه كما لا- مانع من حصول التقرب إذا كان المأمور به مردداً بين شيئين يأتيان كلّ منهما بداعي الأمر الآذي تعلق بأحدهما المعين المردّد في الظاهر وتحقق الاحتياط فيه، لا- مانع أيضاً من حصوله لو أتى بهما بداعي امثال الأمر الآذي احتمل تعلقه بأحدهما. (4)

ص: 56

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 15.

2- وهو الحاج محمد إبراهيم بن محمد حسن الكافي الأصفهاني الكلباسي، صاحب «إشارات الأصول».

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 15.

4- يمكن أن يقال بعدم تحقق الاحتياط لو قلنا باعتبار قصد الوجه في صورة احتمال الأمر إذا لم يعلم أنّ مطلوبيته تكون علي نحو الوجوب أو الاستحباب لإخلاله حينئذٍ بقصد الوجه، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

هذا كلّه في كفاية الامتثال الإجمالي والمواقفة الإجمالية مع التمكن من المواقفة التفصيلية. وأمّا كفايته في صورة تعدّد الامتثال التفصيلي وإمكان الامتثال الظنيّ، سواء كان بالظنّ المعتمد أم لا، فلا ريب فيه.

هذا تمام الكلام في القطع، وسيأتي الكلام في غيره من المباحث إن شاء الله تعالى.

وفّقنا الله تعالى لطاعته وطاعة رسوله وأوليائه صلواته عليهم، وغفر لنا ولوالدنا ولأساتيدنا جميعاً بحقّ محمد وآله الطاهرين. اللهمّ صحّح بطفك نياتنا، واستصلح بقدرتك ما فسد منّا، وارزقنا عافية الدنيا والآخرة، وصلّ عليّ محمد وعترته الطاهرة يا أرحم الراحمين.

ص: 57

إشارة

في بيان ما يكون منجزاً من الأمارات، أو قيل بكونه كذلك

وقبل الخوض في البحث لابدّ من تقديم أمور:

الأمر الأوّل: في محلّ النزاع

إنّه وإن كان البحث في كتب القدماء واقعاً في إمكان التعبد بخبر الواحد، إلا أنّ ملاك النزاع _ كما ذكره المتأخرون _ يعمّه وسائر الأمارات، فلا وجه لتخصيصه به.

الأمر الثاني: في المراد من الإمكان

في بيان ما هو مرادهم من الإمكان المذكور في عنوان البحث، فنقول:

إعلم: أنّه تارة: يطلق الإمكان، ويراد منه الإمكان الذاتي وهو علي قسمين:

أحدهما: الإمكان الذاتي الخاصّ ويطلق علي ما كان ممكناً ذاتاً وليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، وفي مقابله الوجوب الذاتي الذي يطلق علي ما كان بحسب ذاته ضروريّ الوجود، والامتناع الذاتي الذي يطلق علي ما كان بحسب ذاته ضروريّ العدم.

ثانيهما: الإمكان الذاتي العامّ ويطلق علي ما كان سلب أحد طرفي الوجود والعدم

فيه ضرورياً، وسلب ضروره طرف الوجود يجمع الامتناع والامكان، وسلب ضروره طرف العدم يجمع الوجود والامكان.

وأخري: يطلق الإمكان ويراد منه الإمكان الاستعدادي وهو تهيؤ الشيء ليصير شيئاً آخر، باعتبار نسبه إلى الشيء المستعد له، كما يقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة. وهذا غير الاستعداد، فإنه يقال علي تهيؤ الشيء باعتبار نسبه إلى الشيء المستعد، كما يقال: إن النطفة مستعدة للإنسانية.

وثالثة: يطلق ويراد منه الإمكان المذكور في كلام الشيخ الرئيس وهو الاحتمال، (1) ويعبر عنه في لسان الأصوليين بالإمكان الذهني.

ورابعة: يطلق ويراد منه الإمكان الوقوعي بالمعني المصطلح عند الأصوليين، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه ولا وقوعه محال، وفي مقابله الوجود والامتناع الوقوعيان. وأهل المعقول يعبرون عن هذا الإمكان أيضاً بالإمكان الاستعدادي.

وربما يطلق الإمكان ويراد منه الإمكان الاستقبالي؛ لأن الشيء بوجود علته يكون ضروري الوجود وبعدها ضروري العدم، فلا يصح إطلاق الإمكان عليه إلا بلحاظ الاستقبال. (2)

وفيه: أنه لا تفاوت بين إطلاق الإمكان بلحاظ الحال وإطلاقه بلحاظ الاستقبال؛ لأنه بلحاظ الاستقبال أيضاً يكون ضروري الوجود بوجود علته وضروري العدم بعدها.

ص: 60

1- وعبارته: «كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يدرك عنه قائل البرهان». ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج3، ص418، النمط العاشر في أسرار الآيات، نصيحة.

2- انظر تفصيل البحث في أقسام الإمكان في «نهاية المرام في علم الكلام» للعلامة الحلبي المطبوع مع تحقيقنا (ج1، ص110 وما يليها). وأيضاً شرح الإشارات (الخواجة نصير الدين الطوسي، ج1، ص151) وما بعدها؛ والمباحث المشرقية (الفخر الرازي، ج1، ص211)؛ ونقد المحصل (الخواجة نصير الدين الطوسي، ص106).

وكيف كان لا- إشكال في أنّ مرادهم من الإمكان المذكور في كلماتهم في المقام ليس هو الإمكان الذاتي بكلا معنييه، ولا الإمكان الاستعدادي، ولا الإمكان المذكور في كلام الشيخ الرئيس، بل هو الإمكان الوقوعي، (1) فتدبر.

الأمر الثالث: في تأسيس الأصل

لا- يخفي عليك: أنّه لا أصل في المقام يتمسك به عند الشكّ في الإمكان الوقوعي. ولا فائدة في تأسيسه لعدم ترتّب أثر عليه، إذ مع قيام الحجّة علي اعتبار الأمانة يجب الأخذ بها، ومع قيامها علي عدم اعتبارها فلا بدّ من رفع اليد عن الدليل الظاهر في اعتبار الأمانة، ومع عدم قيام الحجّة علي اعتبارها لا ترتّب ثمرة علي تأسيس الأصل.

إن قلت: إنّ الأصل عدم التعبد بالأمانة وغيرها من الأحكام الظاهرية. (2)

قلت: أوّلاً: أنّ هذا الأصل إنّما يجري بعد إحراز المقتضي، وهو مفقود في المقام.

وثانياً: أنّ الإمكان ليس أثراً شرعياً حتي يثبت بهذا الأصل.

وثالثاً: أنّه لو سلّم ذلك فليس هذا الأصل غير الاستصحاب مع عدم معلومية الحالة السابقة فيه، لعدم معلومية وجود المانع من التعبد بالأمانة وعدمه في الزمان السابق حتي يستصحب.

الأمر الرابع: في استدلال ابن قبة للامتناع

إشارة

في بيان ما قيل أو يمكن أن يقال في استحالة التعبد بخبر الواحد وغيره من الأمارات بل وغيرها من الأحكام الظاهرية. والجواب عنه.

ص: 61

1- كما في نهاية الأفكار للعراقي، القسم الأوّل، من الجزء الثالث، ص 56.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 55.

فاعلم: أنه قد حكي عن ابن قبة الاستدلال علي عدم جواز التعبد بخبر الواحد بوجهين. (1)

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً.

وهذا كما تري قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة وحملية، حكم فيها بطلان التالي وهو: أنه لا يجوز في الإخبار عن الله تعالى، فالإخبار عن النبي مثله. واستدل لبطلان التالي بالإجماع.

والآذي ينبغي أن يقال فيه: إن المراد بجواز التعبد بالإخبار عن الله تعالى إن كان جواز تصديق المنتبي ولو لم يظهر لإثبات نبوته بيّنة وآية، فهذا أمر بطلانه ثابت بحكم العقل واتفاق العقلاء، ولا معني للتمسك بالإجماع لإثبات بطلانه إلا أن الملازمة بين المقدم والتالي محلّ الإنكار لعدم كونهما من باب واحد وعدم مناسبة وارتباط بينهما، فإنّ المدعي في باب حجّة خبر الواحد جواز التعبد بالخبر مع الدليل لا بدون الدليل حتي يدعي الملازمة.

وإن كان المراد من جواز التعبد في الإخبار عن الله تعالى جوازه مع قيام الدليل عليه، كما لو أخبر النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) _ الذي ثبتت نبوته بالمعجزة والآية _ بوجوب تصديق المنتبي في إخباره عن الله تعالى، فلا يبعد جوازه ولا مجال لدعوي الإجماع علي بطلانه.

ويظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) في الحاشية أنّ المراد بالإخبار عن الله تعالى _ المذكور في التالي _ ليس إخبار المنتبي، بل المراد أنه لو جاز التعبد بالخبر عن النبي لجاز

ص: 62

1- انظر الوجهين في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 24)؛ ومعارض الأصول (العلامة الحلي، ص 141)، وقد حكي عن الجبائي أيضاً، كما في فواتح الرحموت المطبوع في ذيل المستصفي من علم الأصول (بحر العلوم، ج 2، ص 131).

التعبّد به عن الله، كما إذا قال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كلّمَا أخبر سلمان عن الله تعالى، فاعملوا به. ولذا قال لا مانع منه ولا دليل علي امتناعه، ولكن لا دليل علي وقوعه. (1)

ولكنّ الظاهر أنّ المراد ما ذكرناه، لأنّ ابن قبة كان من علماء العامّة ثم استبصر وصار من الخاصّة، وبعيد أن يكون مراد مثله ما زعمه (قدس سره).

الوجه الثاني: أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً وبالعكس.

والذي ينبغي أن يقال في تقرير هذا الدليل وتشرّحه: إنّ القائل بجواز التعبّد بخبر الواحد أو الأمانة أو أحد طرفي الشكّ إمّا أن يقول بأنّه ليس لله تعالى أحكامٌ متعلّقة بالأشياء بعناوينها الأولى يشترك فيها العالم والجاهل أو لا، والأوّل هو التصويب المجمع علي بطلانه، مضافاً إلي دلالة الأخبار المتواترة عليه، وعلي الثاني إمّا أن يقول بأنّ حكم الله تعالى وإن كان بالنسبة إلي العالم والجاهل سواء، إلّا أنّ قيام الأمانة يكون سبباً لتغيّر الحكم عمّا هو عليه وارتقاعه، أو لا يقول بذلك، والأوّل هو التصويب الانقلابي، وهو وإن كان دون الأوّل في الفساد، إلّا أنّ الإجماع أيضاً قائم علي بطلانه مع دلالة الأخبار المتواترة عليه، وعلي الثاني (وهو القول بأنّ لله تعالى أحكاماً متعلّقة بالأشياء بعناوينها الأولى يشترك فيها العالم والجاهل من غير فرق بين قيام الأمانة علي طبقها أو علي خلافها، وعلم المكلف وجهله بها) يلزم من التعبّد بالأمانة أو أحد طرفي الشكّ إمّا محذور اجتماع المثلين لو كان الحكم الظاهري موافقاً للواقع، وهو محال، وإمّا محذور اجتماع الضدّين في صورة مخالفة الحكم الظاهري مع الواقعي، والتكليف بالمحال لو كان الحكم الواقعي واجباً والظاهريّ حراماً مثلاً، وتقويت

ص: 63

المصلحة الملزمة لو أدت الأمانة إلى حرمة ما هو واجب واقعاً، والإلقاء في المفسدة لو أدت إلى وجوب ما هو حرام واقعاً.

هذا، مضافاً إلى أن الأحكام الظاهرية كانت أم واقعية إنما هي تابعة للملاكات والمصالح، فالواجب الواقعي إنما وجب بملاحظة وجود مصلحة ملزمة فيه، والحرام الواقعي إنما حرم لوجود مفسدة شديدة فيه، فلو أدت الأمانة إلى حرمة الواجب الواقعي، فإما أن تكون حرمة بعد قيام الأمانة عليها بلا ملاك، أو تكون مع الملاك من جهة وجود المفسدة الشديدة، وعلي الثاني فالمصلحة الملزمة المؤثرة في الحكم الواقعي - وهو الوجوب - إما أن تكون مغلوبةً لهذه المفسدة بحيث تؤثر هذه المفسدة في رفع أثر المصلحة في الوجوب، فلا مجال لكون الفعل محكوماً بالوجوب واقعاً، بل هو حرام ظاهراً وواقعاً، وإن كان بالعكس فلا مجال لكون الفعل حراماً ظاهراً، بل هو واجب ظاهراً وواقعاً، وإن لم تكن لأحدهما غلبة علي الآخر، بل كان الملاكان علي السواء من غير تفاوت بينهما، فلا وجه للحكم بالوجوب والحرمة.

وكيف كان، فلا يكاد يفهم معني معقول للحكم الظاهري مع محفوظية الحكم الواقعي وكونه بحاله.

إذا عرفت حقيقة هذا الاستدلال فاعلم: أنه بعد ما بينا في مبحث اجتماع الأمر والنهي (1) وغيره من المباحث السابقة من عدم كون الحكم عارضاً لفعل المكلف وعدم كون معروضه الفعل الخارجي، بل إنما هو عرض يقوم بنفس المولي قياماً صدورياً؛ لأنه لو كان عارضاً لفعل المكلف للزم وجود العرض قبل المعروض، فإن الحكم موجود قبل صدور الفعل عن المكلف. ولا اعتناء بما قيل من لزوم محذور اجتماع المثليين في صورة إصابة الأمانة، لعدم استلزام أداء الأمانة إلى ما كان موافقاً للواقع لاجتماع

ص: 64

1- تقدّم في المجلد الأول، الصفحة 266.

المثلين في صالمثلين في صورة إصابة الأمانة، لعدم استلزام أداء الأمانة إلي ما كان موافقاً للواقع لاجتماع المثلين أصلاً.

فما هو المهم من المحاذير المذكورة ليس إلا محذور اجتماع الضدين، ومحذور اجتماع تمامية ملاك الحرمة مثلاً مع تمامية ملاك الوجوب إذا قامت الأمانة علي حرمة ما يكون واجباً واقعاً، فنقول بعون الله تعالى:

أمّا الجواب عن محذور لزوم اجتماع الملاكين بناءً علي الوجهين المذكورين في كلام الشيخ (قدس سره)، (1) _ وهو كون الملاك في باب حجّية الأمارات والتعبّد بها راجعاً إلي كونها طرقاً محضّة، وعدم كون مصلحة في حجّيتها إلا حفظ مصلحة الواقع ورعايتها؛ لأنّه ليس في باب التعبّد بالأمارات وجعل حجّيتها تأسيساً من الشارع _ فأظهر الأمارات وأوضحها الظواهر وخبر الواحد، مع أنّنا لو تأملنا في جميع ما استدّلوا به علي حجّية الخبر مثلاً لوجدناه خالياً عن تأسيس ذلك، بل ليس فيه إلا ما يدلّ علي ردع الشارع عن بعض الموارد، ويفهم من هذه الأدلّة كآية النبأ (2) وجود العمل علي طبق الأمانة وبناء الناس واستقرار سيرتهم عليه، وإنّما ردع الشارع عنه فيما إذا كان المخبر مثلاً فاسقاً، فحجّية الأمانة ليس إلا من جهة إمضاء الشارع ما عليه البناء وعمل العقلاء، ومن الواضح أنّ عملهم به ليس إلا لمجرّد كونه طريقاً إلي الواقع.

فالشارع حيث لم يرد انبعاث الجاهل من الخطاب، لأجل عدم إمكان انبعاثه منه وقصوره عن ذلك؛ فإنّ الانبعاث مشروط بالوصول فمع عدم وصول الحكم إلي المكلف لا يريد الحاكم انبعاثه منه _ وليس معني ذلك تقييد الحكم بصورة العلم، لأنّ علم المكلف بالحكم متأخّر عن الحكم، فلا يمكن أن يكون الحكم مقيداً به _ فالحكم

ص: 65

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 25 - 26.

2- الحجرات، 6.

ينشأ مطلقاً _ ومعني إطلاق عدم لحاظ علم العبد وجهله به في مقام إنشائه، لا ملاحظة إطلاقه بالنسبة إلي العالم والجاهل _ فلا بد للمولي الذي يريد إيصال عبده إلي المصالح الواقعية وحفظه عن الوقوع في المفاسد الواقعية من جعل حكم وإنشاء خطاب آخر كإيجاب العمل بالاحتياط أو العمل بخبر الواحد _ إذا كان في العمل بالاحتياط عسر، وهذا إنما يصحّ فيما إذا كانت إصابة الأمانة بنظر الشارع أغلب من غيرها، لأنّ في صورة كون غيرها كذلك يكون جعل الأمانة قبيحاً، وفي صورة تساوي الطرفين يكون لغواً، وحيث إنّه ليست في إيجابه العمل بالخبر مثلاً مصلحة إلاّ إيصال المكلف إلي المصالح الواقعية، ففي صورة الإصابة ليس الحكم إلاّ الحكم الواقعي، وفيما أخطأ لا يكون حكماً حقيقياً في البين بل يكون صورياً، ولمّا لم يتمكّن المكلف من التفرقة والتمييز بين الأمانة المصيبة وبين غيرها فلا بدّ من جعلها طريقاً مطلقاً حتي في صورة عدم الإصابة، إلاّ أنّه في هذه الصورة ليس جعلاً وحكماً واقعياً بل يكون صورياً محضاً، وليس له ملاك أصلاً. نعم، يكون له ملاك بحسب أصل الجعل الذي تعلق بالأمانة، فهو باعتبار بلا ملاك، وباعتبار آخر ذو ملاك. وكيف كان، ليس فيه ملاك الحرمة في صورة الخطأ إذا أدت إلي الحرمة، وملاك الوجوب إذا أدت إلي الوجوب أصلاً.

وممّا ذكرنا ظهر: دفع إشكال لزوم تقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة؛ فإنّ المصلحة إنّما تقوت لأجل جهل المكلف بالواقع وكذا الوقوع في المفسدة، ولا دخل لجعل الأمانة وعدمه في ذلك. (1) مضافاً إلي أنّه لا مانع من جلب الخير الكثير إذا كان مجامعاً ومستلزمًا للشّر القليل.

إن قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ لو قلنا بانسداد باب العلم، وأمّا في صورة الانفتاح فلا.

ص: 66

1- فيه تأمل. [منه دام ظلّه العالی].

قلت: فرق بين انفتاح باب الجزم وانفتاح باب العلم بالواقع، فيمكن أن يري العبد انفتاح باب علمه بالواقع مع كون علمه هذا جهلاً مركباً، ولا مانع من جعل الطريق بعد ما يري المولي عدم إصابة علم عبده وكونه جهلاً مركباً مطلقاً أو في أغلب الموارد.

هذا كله إذا قلنا في باب الطرق والأمارات بالطريقة المحضنة، كما هو أحد الوجهين المذكورين في كلام الشيخ (قدس سره).

وأما علي القول بالموضوعية والسببية: فإن أريد منه أن أداء الأمانة يوجب حدوث مصلحة في المؤدي مع عدم كونه في الواقع ذا مصلحة ومفسدة، حتى يكون الحكم مطلقاً تابعاً للأمانة، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن الأمانة حكم، فهو تصويب باطل عقلاً ونقلاً وإجماعاً. (1)

وإن أريد منه أن لله تعالي أحكاماً مشتركة بين العالم والجاهل، ولكن بسبب قيام الأمانة علي خلافها تحدث في الفعل مفسدة غالبية علي مصلحة الواقع، أو مصلحة غالبية علي المفسدة الواقعية، حتى يكون مرجعه إلي تغيير الحكم الواقعي عمّا هو عليه بسبب قيام الأمانة علي خلافه، فهو أيضاً تصويب باطل بالإجماع والروايات المتواترة.

ولو أريد منه أن قيام الأمانة لا يصير سبباً لتغيير الواقع، ولا يكون للأمانة القائمة علي الواقعة تأثير في الفعل، ولا توجب حدوث مصلحة فيه، ولا يكون نفس سلوك الطريق والعمل بالأمانة مشتملاً علي مصلحة موجبة لإيجاب الشارع العمل علي طبقها ليكون ملاك جعل الأمانة المصلحة السلوكية، بل المصلحة إنما هي في نفس الأمر بالسلوك والعمل علي طبق الطريق والأمانة، كما هو المذكور في بعض نسخ

ص: 67

1- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج2، ص 723 - 725؛ الشهيد الثاني، تمهيد القواعد، ص 322.

«الفرائد» المطبوع قرب وفاة الشيخ (قدس سره) (1) واختاره المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفاية (2) بزعم عدم ابتناء الأحكام علي المصالح في الأمور بها وكفاية وجود المصلحة في نفس الأمر، وعدم خروج ذلك عما استقرّ عليه رأي أهل العدل من ابتناء الأحكام علي المصالح والمفاسد النفس الأمرية.

ففيه: أنّ لا تصوّر وجود المصلحة في نفس الأمر مع عدم وجودها في الأمور به؛ لأنّه لا يمكن تحقّق الأمر والنهي من دون وجود مصلحة في الأمور به، فالأمر إنّما يصدر لأجل التّسبّب إلي وقوع الأمور به وانبعث المكلف نحوه وحصوله في الخارج، وليست له نفسية واستقلال، بل وجوده لا يكون إلا آلة وتبعاً لوجود الأمور به. ولو فرض استقلاله وعدم لحاظه كذلك، فهو خارج عن حقيقة الأمر والبعث. ولا تفاوت بين الأمر والنهي والإرادة والكرامة، فكما أنّ الإرادة لا نفسية لها ولا استقلال، وليست تلحظ إلا بتبع المراد، ولو فرض استقلالها وملاحظتها مستقلة لخرجت عن كونها إرادة، كذلك الأمر لا نفسية له ولا استقلال، لأنّه متفرّع علي إرادة وقوع الأمور به في الخارج ويصدر للتسبب له، فلو صدر لغير هذا يخرج عن كونه أمراً.

هذا، مضافاً إلي أنّه لو سلّم ذلك فلا تتدارك بهذه المصلحة، المصلحة الفاتئة علي المكلف، ولا معني لتداركها بها.

نعم، لا مانع من أن يقال بأنّها توجب تدارك المفسدة المترتبة علي نفس هذا الأمر بالسلوك، لكونه سبباً لتفويت الواقع أو وقوع المكلف في مفسدة الحرام الواقعي،

ص: 68

1- حوالي سنة 1280 - 1281 هـ.

2- قال في الكفاية (الخراساني، ج2، ص111): «... هذا، مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، بل إنّما هي تابعة لمصالح فيها، كما حقّقناه في بعض فوائدنا». وانظر: فوائد الأصول له (قدس سره) (ص 129، الفائدة 14 في الملازمة بين العقل والشرع)؛ وحاشيته علي فرائد الأصول (ص37).

فيتحقق الكسر والانكسار بين هذه المصلحة وتلك المفسدة ويترجح جانب المصلحة لكونها أقوى.

وإن كان المراد من القول بالموضوعية أنّ الأمانة لا-توجب تغيير الواقع، بل هو علي حاله إلا أنّ المصلحة إنّما تكون في سلوك الطريق المجعول، ويكون نفس العمل بالأمانة مشتتلاً علي مصلحة موجبة لإيجاب الشارع العمل علي وفقها، كما هو المذكور في بعض نسخ الفرائد المطبوع أولاً، وإن كان قد نقل عنه بعض تلامذته رحمه الله رجوعه عن هذا الوجه - لما أورد عليه بعض تلامذته - واختياره إمكان كون المصلحة في نفس الأمر بالسلوك، كما هو المذكور في بعض نسخه المطبوعة في سنة (1280).

وكيف كان، ففيه: أنّه ليس السلوك الذي تترتب عليه المصلحة خارجاً غير العمل علي طبق الأمانة وإتيان مؤدّاه، فالمصلحة تترتب علي المؤدّي لا بما أنّه مؤدّي، بل بما أنّه سلوك الطريق والعمل علي طبق الأمانة، وهذا يرجع إلي الوجه الثاني.

نقد القول بالمصلحة السلوكية

وتفصيل الكلام فيه: أنّ الأمانة إمّا أن تؤدّي إلي وجوب ما هو حرام واقعاً أو استحبابه، أو إلي حرمة الواجب الواقعي أو إلي كراهته، أو إباحة الحرام الواقعي، أو إلي غيره من الصور المفروضة في المقام. فلو أدّت إلي وجوب الحرام الواقعي فالمصلحة التي تترتب علي سلوك الأمانة إنّما تترتب علي هذا الفعل الذي هو حرام واقعاً، لأنّه لا معنى لسلوك الأمانة إلا إتيان هذا الفعل حيث إنّ معنونه، فهذه المصلحة السلوكية إمّا أن تكون غالبية علي مفسدة الواقع، فلا معنى لكون الفعل حراماً واقعاً بل هو واجب واقعاً؛ وإمّا أن تكون مغلوبة للمفسدة الواقعية، فلا معنى لكونه واجباً بل هو حرام واقعاً؛ وإمّا أن تكون مساوية لمفسدة الواقع، فيجب أن لا يكون حراماً ولا واجباً.

وأمّا لو أدّت إلي حرمة الواجب الواقعي، فإمّا أن يقال بترتب المفسدة علي الفعل الذي يكون واجباً واقعاً، فمع تقدير غلبته علي المصلحة الواقعية لا يكون غير الوجه الثاني؛ ولو قيل بترتب مصلحة علي الترك تتدارك بها مصلحة الواقع، فالترك ليس قابلاً لترتب مصلحة عليه.

ولو أدّت الأمانة إلي استحباب ما هو الواجب واقعاً، فيجب أن يصير سبباً لتأكّد مصلحة الوجوب، لا أن يكون مزاحماً لها، وفي صورة الترك لا يعقل ترتب مصلحة عليه.

وهكذا لو أدّت إلي كراهة ما هو حرام واقعاً.

وأما لو أدت إلي إباحة الحرام الواقعي، أو الواجب الواقعي، فلا معني لترتب المصلحة علي الفعل الذي أدت الأمانة إلي كونه مباحاً. وقس علي هذا سائر الفروض التي تكون من هذا القبيل.

نعم، هنا فرض آخر ربما يكون السبب لتوهم المصلحة السلوكية، وهو فيما إذا أدت الأمانة إلي وجوب صلاة الجمعة مثلاً، مع كونها حراماً واقعاً وكون الواجب الواقعي صلاة الظهر، فتتدارك بالمصلحة السلوكية المصلحة الفائتة وهي مصلحة صلاة الظهر، والمفسدة التي وقع المكلف فيها وهي مفسدة ارتكاب الحرام الواقعي.

ولكن ليس حال هذا الفرض خارجاً عن سائر الفروض؛ لأنه بعد فرض عدم وجود واجب غير إحدي الصلاتين فإما أن تكون المصلحة المترتبة علي صلاة الجمعة غالبية علي مفسدة فعلها وفوت مصلحة صلاة الظهر فيجب أن يكون الواجب الواقعي صلاة الجمعة، وإما أن تكون مساوية لهما فلا معني لوجوب إحدي الصلاتين إلا علي وجه التخبير، هذا.

ويمكن أن يقال: إن القول بالموضوعية والسببية علي هذا الوجه ربما لا يكون خالياً عن المناقضة، فإنّ مرجعه إلي الأمر بسلوك الطريق الذي في سلوكه مصلحة بما أنه

طريق إلي الواقع وسلوكه، ولازم ذلك ملاحظة الطريق موضوعاً للحكم علي نحو يكون فانياً في ذي الطريق، وملا-حظته في مقابل ذي الطريق وبحياله.

وكيف كان، فنحن لم نتعلّق وجهاً للوجه الثالث الذي ذكره الشيخ (قدس سره)، ولا نفهم تفاوتاً وفرقاً بينه وبين الوجه الأول علي نحو لا يرجع إلي التصويب المجمع علي بطلانه.

ولا يخفي عليك: أنا لم نجد أحداً من المحقّقين قال بالسببية والموضوعية في باب الأمارات والطرق.

وأنّ لازم القول بالموضوعية كون مؤدّي الأمانة حكماً واقعياً لا ظاهرياً. فالقول بالحكم الظاهري إنّما يكون صحيحاً علي القول بالطريقة ليس إلّا. هذا كلّه فيما يرجع إلي المحذور الملاكي، ودفعه.

وأما الكلام في المحذور الخطابي وهو لزوم اجتماع الضدّين، كاجتماع البعث مع الزجر، أو البعث الأكيد مع الزجر إذا كان غير الأكيد، أو عكس ذلك، أو البعث أو الزجر مع الترخيص.

فما قيل في دفعه وجوه:

أحدها: ما عن السيّد العلامة الميرزا الشيرازي، وتلميذه المحقّق السيّد محمد الأصفهاني. ومرجه إلي عدم وجود التضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي لاختلاف مرتبتهما، واجتماع الضدّين إنّما يكون ممتنعاً لو تحقّق في شيء واحد وفي مرتبة واحدة.

بيان هذا الوجه: أنّ ما هو الموضوع للحكم الواقعي ليس موضوعاً إلّا بعنوانه الأوّلي النفس الأمري ولا يكون متعلّقاً بالمكلف إلّا بعنوانه الأوّلي، فالحكم يتعلّق بموضوعه وبالمكلف بما هما عليه من العنوان الأوّلي الواقعي النفس الأمري، وإطلاقه يشمل تمام الحالات التي تعرض للموضوع أو للمكلف قبل تعلّق الحكم بهما، ولا-يشمل الحالات والأوصاف المتأخّرة عن الحكم، كالعلم والجهل والشك، فلا يمكن

لحاظ الموضوع مقيّداً بالعلم أو الجهل به، ولا ملاحظة إطلاقه بالنسبة إليهما؛ وما هو الموضوع للحكم الظاهريّ إنّما هو الموضوع بعنوان كونه مجهول الحكم أو مشكوك الحكم، فتكون مرتبته متأخرة عن الحكم الواقعي، ومع هذا الاختلاف في الرتبة لا مانع من تعلق البعث بأحدهما والزجر بالآخر. ألا ترى أنّ في مسألة الترتب ليس ملاك تصحيح طلب الضدّين إلّا اختلاف مرتبتهما، فإنّ الأمر بالأهمّ إنّما تعلق بأحد الضدّين مطلقاً، لكن لا- يشمل إطلاقه الحالات التي تعرض الموضوع بعد تعلق الحكم به كالعصيان، فلا يشمل إطلاقه ما هو الموضوع للأمر بالمهمّ لأنّه مقيّد بعصيان الأهمّ.

أقول: يمكن أن يقال بأنّ موضوع الحكم الواقعي وإن لم يشمل إطلاقه حال العلم والجهل بالإطلاق اللحاظي _ لأنّ ما لا يمكن لحاظ تقييده لا يمكن لحاظ إطلاقه _ إلّا أنّه بإطلاقه الذاتي محفوظ في ظرف الشكّ والجهل بالحكم الواقعي.

وقد بيّنا في المطلق والمقيّد (1) أنّ معني الإطلاق ليس إلّا إرسال الموضوع وعدم كونه مقيّداً بقيد، بمعنى كون الطبيعة تمام متعلّق الحكم، خلافاً لما ذهب إليه جماعة من الأصوليين ومنهم المحقّق الخراساني (قدس سره)، فإنّهم ذهبوا إلي أنّ الإطلاق عبارة عن جعل الموضوع آلة لملاحظة الخصوصيات، (2) ولازم ذلك ملاحظة الخصوصيات وهذا عين التقييد.

وأما علي ما اخترناه يكون الموضوع مطلقاً بالنسبة إلي جميع حالاته سواء كانت من الحالات المفروض وجودها قبل تعلق الحكم به ككون الصلاة مثلاً في مكان كذا وزمان كذا، أو بعده كالجهل والعصيان، فإطلاقه هذا محفوظ حتي في مرتبة الشكّ والجهل.

ص: 72

1- تقدّم في المجلّد الأوّل، الصفحة 426 _ 427.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 378 _ 383.

ولا يقاس ما نحن فيه بمسألة الترتب، فإن ما هو الملاك في صحّة القول بالترتب وعدم كون طلب الضدّين من قبيل التكليف بالمحال_ الذي هو الملاك في استحالة الأمر بالضدّين بعد كون الأمر بكل واحد منهما في حدّ ذاته ممكناً_ أن المولى حيث يري أن بعثه ليس ممّا لا ينفكّ عنه المبعوث إليه لإمكان عدم انبعث عبده منه، ولكن يمكن أن ينبعث العبد من الأمر بالمهمّ لأجل خصوصية تكون فيه فيأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ وفي ظرف عدم تأثير أمره بالأهمّ في انبعث العبد وعدم قابليته لذلك حتي لا يكون زمان عصيانه فارغاً. وهذا ممّا لا يري العقل مانعاً منه والوجدان حاكم بصحّته وإمكانه، فلا ينبغي أن يقاس بما نحن فيه، فإنّ تعلق أمرين بشيئين يمكن الإتيان بكل واحد منهما في ظرفه أمر ممكن بخلاف مسألتنا هذه، فإنّ التكليف الأوّل محفوظ حال التكليف الثاني.

هذا، مضافاً إلي أنّه لو كان ملاك إمكان الأمرين بالضدّين وعدم انتهائه إلي التكليف بالمحال اختلاف مرتبة الحكمين يكون عنوان أحدهما مقيداً ومشروطاً بعصيان الآخر، فيجب الالتزام بإمكانه إذا كان أحدهما مشروطاً بإطاعة الآخر أو العلم به، مع اتّفاق الكلّ علي عدم إمكانه.

ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراساني (قدس سره) في الحاشية، (1) بعد إفادة مقدمة ذكر فيها مراتب الحكم، وهو: أنّ التضادّ بين الأحكام إنّما يتحقّق فيما إذا وصلت إلي مرتبة الفعلية، وهي المرتبة الثالثة من المراتب الأربع التي ذكرها (قدس سره) للحكم، وأمّا في المرتبة الأولى والثانية فلا تضادّ بينها ولا تراحم بين إنشاء الإيجاب وإنشاء التحريم.

وعلي هذا، نقول: لا مضادّة بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ البعث الفعلي أو

ص: 73

الزجر الفعلي لا يكون إلا بالنسبة إلي مؤدّي الأمانة، وأما الحكم الواقعي فلم يصل بعدُ إلي مرتبة الفعلية لعدم وصوله إلي المكلف وعدم تجاوزه عن مرتبة الإنشاء، وقد مرّ عدم التنافر بين الحكم الإنشائي والفعلي.

إن قلت: إن تصوير الحكم الواقعي بهذه المرتبة وإن كان بمكان من الإمكان إلا أنه لا يدفع إشكال لزوم التصويب المجمع علي بطلانه.

قلت: كما يكون الإجماع قائماً علي اشتراك العالم والجاهل، كذلك الإجماع قائم علي عدم فعلية الأحكام بالنسبة إلي جميع المكلفين، كالجاهل بالحكم _ الذي تقوم عنده الأمانة مع خطأها _ . فالحكم بحسب المرتبتين الأوليين لا يختلف بحسب اختلاف الآراء والأزمان، وأما بحسب المرتبة الثالثة والرابعة فالإجماع قائم علي اختلافه.

فإن قلت: إذا لم يكن الحكم الواقعي الذي اشترك فيه الجاهل والعالم فعلياً، فلا يجب اتباعه إذا تعلقت به الأمانة وأصابت، ولا قبح في مخالفته، ضرورة عدم لزوم متابعة الخطاب التحريمي أو الإيجابي ما لم يصل إلي حد الزجر أو البعث الفعلي، وإنما يجب اتّباع الأمانة فيما لو كان مؤداه حكماً فعلياً لا حكماً شائياً.

قلت: وإن كان ما أفاد في الحاشية(1) في مقام الجواب عن هذا الإشكال ليس كافياً في دفعه، لكنّه أفاد أخيراً في دفع هذا الإيراد: أنّ للحكم في مرتبة الفعلية درجتين، الأولى: ما يعبر عنها بفعلية ما قبل التنجز، والثانية: ما يعبر عنها بفعلية حال التنجز، والأولي عبارة عن البعث أو الزجر إذا لم يصل إلي المكلف ولم يتعلّق به علمه، والثانية عبارة عن مرتبة وصوله إليه، فعلي هذا إذا تعلقت الأمانة بالحكم في هذه المرتبة تجب موافقته وتقبح مخالفته.(2)

ص: 74

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 37.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 49.

وقد أوردوا علي هذا الوجه أيضاً بأنه إن كان المراد من الحكم الشأني والمرتبة الشأنية مجرد الإنشاء من غير أن يكون للمولي بعث وزجر وترخيص فعلاً، كأن يكون له طومار مثبت فيه الأحكام الراجعة إلي عبيده مع عدم مخاطبتهم بها، فلا يدفع ما أفاده إشكال لزوم التصويب المجمع علي بطلانه، لأن الحكم في هذه المرتبة ليس حكماً حقيقة.

وإن كان المراد من شأنية الحكم أنه كلما وجد موضوعه في الخارج يكون محكوماً بهذا الحكم، فلا يرفع به محذور اجتماع الضدين، كما لا يخفي.

ولكن لنا أن نقول جواباً عن هذا الإيراد: إن تقييد الأحكام بالعلم موجب للدور، وبالجهل لغو؛ لأن في ظرف العلم لا يكون المكلف معنوياً بعنوان الجاهل، وفي ظرف الجهل لا فائدة له، فالحاكم ينشأ مطلقاً ومن غير تقييد بصورة العلم والجهل ولكن لا يريد انبعث المكلف إلا في ظرف العلم به لعدم إمكان انبعثه في غير هذا ظرف. وهذا لا يكون لقصور في ناحية الحاكم وبعثه وزجره، بل لأجل القصور في ناحية الخطاب. فلو أراد الأمر انبعثه مطلقاً يجب أن يتوسل بأمر آخر مثل إيجاب الاحتياط أو جعل الطريق أو غيرهما. فالحكم الواقعي الذي يشترك فيه العالم والجاهل هو الحكم الذي أنشأه مطلقاً وإن كان المولي لم يرد انبعث العبد منه إلا في ظرف وصوله إليه لعدم إمكان انبعثه إلا في ظرف العلم به، وإنما توسل بإيجاب الاحتياط أو جعل الطريق لحصول غرضه وهو انبعث العبد في ظرف الجهل أيضاً.

وأظن أن هذا مراد المحقق الخراساني (قدس سره) من الحكم الفعلي في مرحلة ما قبل التنجز، وهو المناسب لكلامه.

ثالثها: ما أفاده المحقق المذكور في الكفاية: (1) من أن ما هو المجمعول في باب الطرق

ص: 75

والأمارات ليس إلا الحجية، والحجية المجعولة غير مستتعبة للأحكام التكليفية، وفائدة جعل الحجية تنجز التكليف في صورة الإصابة وصحة الاعتذار في صورة الخطأ، فلا منافرة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي؛ لأن الأول وضعي غير مستتبع للحكم التكليفي، والثاني تكليفي محض، فلا مضادة بين جعل الأمانة حجة وبين وجوب فعل أو حرمة أو استحبابه أو كراهته أو إباحته.

والحاصل: أن معني وجوب العمل علي طبق الأمانة ليس إلا جعلها حجة. ولا فرق بين القطع _ وهو الحجّة الذاتية _ في كونها سبباً لتنجز التكليف إذا أصابت وصحة الاعتذار بها في صورة الخطأ وكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجريباً، وبين الحجّة المجعولة، فإنها أيضاً تكون كالحجّة الذاتية.

فبناءً عليه ليس في موارد الطرق والأمارات حكم من الأحكام الخمسة التكليفية حتي يستلزم محذور اجتماع الضدين في صورة الخطأ واجتماع المثليين في صورة الإصابة، بل ليس إلا الحكم الوضعي المجعول بجعل الشارع كسائر الأمور الاعتبارية الوضعية نحو الملكيّة وغيرها.

رابعها: ما أفاده المحقق المذكور أيضاً (1) بناءً علي الإباء عن الوجه السابق، والقول باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو القول بأنه لا- معني لجعلها إلا جعل تلك الأحكام وانتزاع الحجية من الأحكام التكليفية، فإن وجوب اتباع الأمانة ينحلّ إلي وجوب الفعل إذا كان مؤداها وجوبه، وحرمة إذا كان المؤدّي حرمة، ومن هذا ينتزع تنجز الواقع في صورة الإصابة ومعذورية المكلف في صورة الخطأ.

وهو: أن اجتماع الحكمين وإن كان يلزم إلا أنّهما ليسا بمثلين ولا ضدّين؛ فإنّ

ص: 76

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 49.

وجوب اتباع الأمانة طريقي له مصلحة بحسب نفسه وهو رعاية الواقع ووصول المكلف إلي الواقعات، من دون أن تكون بالنسبة إلي متعلقه بحسب كونه مؤدي للطريق إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة، بل أنشأ لأجل طريقيته إلي الواقع رعاية لحفظ الواقع من جهة كون موارد إصابته أكثر من الطرق التي يستعملها العبد كالقطع وغيره.

فبناءً علي هذا، إذا قامت الأمانة علي وجوب شيء أو حرمة مثلاً ففي صورة الإصابة ليس في البين حكم وإرادة إلا الحكم الواقعي والإرادة الواقعية، وأما الحكم الظاهري فيكون فانياً فيه فناء الطريق في ذي الطريق والمرأة في المرئي، وفي صورة الخطأ ليس في البين إلا حكم ظاهري صوري من غير أن يكون متعلقاً لإرادة المولي وكراهته، ومن غير أن تكون له في نفسه مصلحة لعدم كونه طريقاً إلي الحكم الواقعي، وإنما أمر المولي عبده به صورةً لأجل عدم إمكان تميز موارد إصابة الأمانة وعدمها، فأمر باتباع الأمانة مطلقاً لما تعلق به غرضه من حفظ الواقعات في موارد الإصابة. فعلي هذا، لا يلزم محذور اجتماع المثليين ولا الضدّين، لأنّه في صورة الإصابة يكون الحكم الظاهري مندكاً وفانياً في الحكم الواقعي، وفي صورة الخطأ لا يكون الحكم الظاهري إلا صورياً محضاً.

ولا يخفي عليك الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني؛ فإنّ الوجه الثاني مبني علي القول بفعلية الحكم الظاهري وإسقاط الحكم الواقعي عن الفعلية، وهذا الوجه مبني علي كون الحكم الواقعي فعلياً وعدم كون الحكم الظاهري حكماً كسائر الأحكام.

هذا كلّه في تقرير الوجوه التي أفادها المحقق الخراساني (قدس سره).

أقول: والذي ينبغي أن يقال تتميماً وتوضيحاً لما حقّقه المحقق الخراساني (قدس سره) (في الوجه الثاني والرابع) هو: أنّ روح الحكم ليس إلا إرادة المولي أو كراهته المطلقة

صدور الفعل عن جميع عباده أو تركه، ويكون المولي متسبباً للمراد بإنشاء الخطاب المطلق _ الذي لا يكون مقيداً بالعلم والجهل _ ولكن لا- يريد انبعث المكلف منه إلا في ظرف علمه به، وذلك لا لقصور في ناحية المولي بل لقصور الخطاب لأن ينبعث منه العبد في حال الجهل، ولكن حيث يري عدم كون هذا الخطاب باعثاً لانبعاثه إلا في صورة العلم فلا بد وأن يتوسل لحصول مراده إلي خطاب آخر مثل إيجاب الاحتياط أو إيجاب العمل علي طبق الأمانة.

وهذا الخطاب لا- ينشأ إلا من الإرادة التي أنشأ منها الخطاب الأول، فالمولي بكلا الخطابين يكون متسبباً لحصول مراده. ولا فرق بينهما أصلاً، ففي صورة قيام الأمانة علي الوفاق لا يكون حكماً في البين إلا الحكم الواقعي، وفي صورة قيامها علي الخلاف لا يكون هنا حكم أصلاً بل هو حكم صوري ظاهري.

فإذا نظرنا إلي الخطاب الأول وأنه لا يمكن أن يكون باعثاً للمكلف نحو المراد ولا يريد المولي انبعث عبده عنه _ مع كون إرادته مطلقة _ إلا في ظرف علمه به لقصور الخطاب عن البعث والتحرك في غير هذا الظرف، نقول: إن الحكم الواقعي إذا قامت الأمانة علي الخلاف شأني.

وإذا نظرنا إلي الإرادة التي تكون علة لإنشاء الخطابين وأنّ المولي أراد صدور الفعل من المكلف مطلقاً وأنّ دائرة إرادته تكون أوسع ممّا تكون الخطابات الأولية باعثة إليه، نقول: إن الحكم الواقعي فعلي.

فيوجه بهذا كلا الوجهين (الوجه الثاني والرابع)، إلا أنّ الوجه الرابع هو الأقرب.

وحاصل هذا الوجه: أنّ الحكم الواقعي يكون فعلياً في صورة علم المكلف به أو قيام الأمانة عليه، ولا يكون حكماً في البين إلا الحكم الواقعي الفعلي. وفي صورة الأمانة يكون الحكم الواقعي شأنيًا، والحكم الظاهري صورياً محضاً.

هذا كله بناءً علي كون الأحكام الظاهرية طريقية صرفة، كما هو الحق، وقد مرّ عدم صحّة القول بالموضوعية. (1)

تذنيبات

الأول: مرادنا من فعلية الحكم الواقعي فعليته في صورة إصابة العلم، أو الأمانة القائمة عليه. وأما في صورة المخالفة فلا فعلية له، بل هو باقٍ علي شأنه كما لا يخفي.

الثاني: أعلم: أنّ المناط لاستحقاق العقاب وصحّة احتجاج المولي علي العبد في صورة المخالفة، واحتجاجة علي المولي في صورة عدم إصابة الأمانة ووقوعه في مخالفة الواقع، هو: أمر المولي. كما لو أمره باتّباع الأمانة أو الأخذ بالحالة السابقة أو بأحد طرفي الاحتمال؛ فإنّ لازم هذا الأمر تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، ومعذوريته في صورة الخطأ إن قلنا بأنّ معذورية المكلف في صورة الخطأ من آثار الأمانة باتّباع الأمانة، ولم نقل باستناد معذوريته بجهله بالحكم الواقعي - كما قوّيناه في مبحث القطع - دون الأمانة.

وهذا، أي تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، هو معني حجّية الأمانة أو الاحتياط أو غيرهما.

وأما ما أفاد المحقّق الخراساني (قدس سره) من كون المناط: جعل الحجّية التي تكون من آثارها استحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، وتنجّز التكليف ومعذوريته في صورة الخطأ. (2)

ففيه: أنّ معني الحجّية إن كان تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة

ص: 79

1- تقدم في الصفحة 65 _ 66.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص44.

والمعدورية، فلا يكون هذا من الأمور الجعلية والاعتبارية. وإن كان معناها شيئاً آخر _ يكون تنجّز الواقع واستحقاق العقاب علي المخالفة في صورة الإصابة، والمعدورية في صورة عدمها أثره _ فنحن لا نتعقل هذا المعني.

ولا- يخفي: أنه لا- فرق بين الحجية _ في عدم كونها قابلة للجعل _ وغيرها من العناوين المذكورة في كلمات بعض المعاصرين (1) كالطريقة والمحرزية والوسطية في الإثبات.

هذا مضافاً إلي أن جعل الحجية، والوسطية أو الطريقة أو المحرزية منافٍ لما هو التحقيق من كون حجية الأمارات والأصول إمضائية وعدم كونها تأسيساً واقتراحاً من الشارع، وسيأتي إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك.

الثالث: لا- يخفي عليك: أن ما ذكرناه في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، إنما يجري فيما إذا كان مؤدّي الأمانة والحكم الظاهري وجوب فعل مع كونه حراماً في الواقع، أو العكس.

وبعبارة أخرى: ما ذكرناه إنما يجري إذا أدي الطريق أو الأصل إلي حكم في قبال الواقع مخالف له، كوجوب فعل مع كونه محكوماً بحكم آخر.

وأما إذا كان الحكم الظاهري دالاً علي توسعة موضوع الحكم الواقعي، وراجعاً إلي كيفية دخل جزء أو شرط في الأمور به وتوضيحه، كالأمارات والأصول الجارية في الشك في أجزاء الصلاة أو شرائطها في الشبهة الموضوعية، مثل قوله: «كلّ شيء طاهر حتي تعلم أنه قدر»، (2) فلا يتأتّي فيه ما ذكرناه من وجه الجمع والتوفيق، ولا حاجة إليه. ووجهه: أن

ص: 80

1- يقصد به المحقق النائيني (قدس سره) في فوائد الأصول (ج3، ص106 - 108).

2- المحدث النوري، مستدرك الوسائل، ج1، ص164، ب29، ح4. ومثله (بلفظ «نظيف» بدل «طاهر» في تهذيب الأحكام (الطوسي، ج1، ص284-285، ح199، ب12، باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات)؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج3، ص467، ب37، من أبواب النجاسات، ح4.

مثل قوله: «كلّ شيء... إلخ» يدلّ عليّ توسعة موضوع الحكم الواقعي _ وهو الصلاة مثلاً _ في ظرف الشكّ، وفردية الصلاة مع الطهارة المشكوكة للصلاة المأمور بها، وانطباقها عليها، من غير تفاوت بينها وبين الصلاة مع الطهارة الحقيقية. ولذا اخترنا في مبحث الإجزاء، إجزاء هذه الصلاة عن الواقع، وقلنا بأنّ منشأ توهم عدم الإجزاء ليس إلّا توهم كون هذه الصلاة مع الطهارة المشكوكة وفي حال الشكّ في طهارة البدن أو اللباس متعلّقاً لأمر خاصّ غير الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، والحال أنّه ليس في البين إلّا أمر واحد وهو الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة التي أحد أفرادها الصلاة مع الطهارة الواقعية، وأحدها الصلاة مع الطهارة المشكوكة، كما أنّ أحد أفرادها الصلاة مع الطهارة المائية في حال الاختيار وأحدها الصلاة مع الطهارة الترايبية في حال الاضطرار، كما يدلّ عليه قوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِيُوا وُجُوهَكُمْ...) الآية، (1) فما هو المأمور به في حال الاضطرار وفي حال الشكّ هو المأمور به في ظرف الاختيار وفي ظرف العلم، إلّا أنّ مصداق طبيعة الصلاة في حال الاختيار الصلاة مع الطهارة المائية، وفي ظرف الاضطرار مع الطهارة الترايبية، وفي حال الشكّ مع الطهارة المستصحبة مثلاً. فتوهم وجود أمر آخر في البين غير الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، ليس في محله.

وقلنا هناك أيضاً: إنّ ما وقع محلاً للنزاع في مبحث الإجزاء ليس إلّا فيما إذا كان للشارع أمر متعلّق بطبيعة كان لها فرد بحسب حال وفرد بحسب حال آخر، كالاختيار والاضطرار، أو العلم والجهل بوجود الشرط أو الجزء، وأنّ الإتيان بأحد الفردين في حال يجزي عن الإتيان بما هو فردها في حالة أخرى أم لا؟ وإلّا فلو قلنا بتعلّق أمر مستقلّ بكل واحد من الفردين، فلا يعقل القول بالإجزاء؛ فإنّه لا ريب في عدم إجزاء

ص: 81

الإتيان بما هو مأمور به بأمر عمّا هو المأمور به بأمر آخر، ويصير من قبيل الصلاة والصوم في عدم أجزاء كلّ واحد منهما عن الآخر.

وبالجملة: أدلّة الأصول والأمارات الجارية في الشكّ في أجزاء الصلاة أو شرائطها حاكمة علي الأحكام الواقعية، لكن ليس هنا أمران ظاهري وواقعي، بل أمر واحد تعلق بالواقعي.

إن قلت: إنّ معني الحكومة هو كون دليل الحاكم مفسّراً لدليل المحكوم إمّا بتضييق دائرته بلسان التخصيص وإفادة عدم شمول الحكم لجميع الأفراد ورفع حكم الخاصّ الذي يكون ملاكه مع ملاك الأحكام المتعلقة بسائر أفراد العامّ واحداً، أو بلسان التقييد وإفادة عدم كون الطبيعة المذكورة في دليل المحكوم تمام الموضوع للحكم.

وإمّا موسّعاً لها بإدخال ما كان خارجاً عنه. ولازم ذلك كون دليل الحاكم في عرض دليل المحكوم وفي مرتبته، مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا شكّ لكثير الشكّ» (1) الحاكم علي أدلّة سائر الشكوك. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لتأخّر دليل الحكم الظاهري _ كدليل الأصل مثلاً _ عن دليل اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعية بمرتبتين إحداهما الشكّ في الطهارة المأخوذة في موضوع الحكم الواقعي وثانيتها أخذ الطهارة في موضوع الحكم الواقعي، ولازم ذلك تعدّد الحكمين وعدم الأجزاء؛ فإنّ الحكم الواقعي باقٍ علي حاله، والحكم الظاهري بعد انكشاف الخلاف يزول بزوال موضوعه، فلا وجه للإجزاء.

قلت: نعم، وإن كان دليل الحكم الظاهريّ ودليل الحكم الواقعي ليسا في مرتبة

ص: 82

1- لم نعثر علي هذا النصّ، والظاهر أنّها قاعدة مصطادة من عدّة روايات، انظرها في وسائل الشيعة (الحرّ العاملي، ج8، ص 227-229، ب16، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة).

واحدة، ولكن بعد اتّفاق الكلّ علي ورود دليل الأصل وتسليم ظهوره اللفظي في جعل الحكم الظاهري، وعدم كون دليل الحكم الظاهري مخصّصاً أو مقيداً بالمعني المصطلح، يبقى الكلام في تقديم ظهور دليل الواقعي وظهور دليل الظاهري، والمدّعي هو تقديم الثاني علي الأوّل، وإلا يلزم لغوية الجعل في صورة الشكّ.

إن قلت: يكفي في عدم اللغوية كونه محكوماً بإتيان الصلاة ما لم ينكشف الخلاف، بل يمكن القول باستفادة ذلك من نفس أدلّة الأحكام الظاهرية لكونها مغيّاة بعدم كشف الخلاف؛ فإنّ قوله: «كلّ شيء نظيف حتي تعلم أنّه قذر»⁽¹⁾ مثلاً، بغايته يدلّ علي امتداد هذا الحكم إلي زمان العلم، لا مطلقاً.

قلت: أوّلاً: الغاية مسوقة لبيان عدم العلم بالواقع والشكّ فيه، ودخالة الشكّ في موضوع الحكم، لا لبيان عدم وجود حكم المغيّب بعد كشف الخلاف.

وثانياً: العلم بالتقديره مثلاً بعد الشكّ فيها يكشف عن فقدان الطهارة في الصلاة مثلاً، لا عن عدم ترتّب الأثر _ أعني انطباق عنوان المأمور به علي المأتيّ به _ وعدم إتيان المكلف بالصلاة المأمور بها؛ فإنّ المفروض انطباقه ظرف الشكّ ومن جملتها انطباق عنوان المأمور به المشروط بالطهارة عليه، وبعد ترتّب ذلك الأثر لا مجال لارتقاعه.

إن قلت: هذا إذا لم نقل في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بمقالة المحقّق الخراساني (قدس سره) في الكفاية من جعل الحجّة والعذرية،⁽²⁾ وإلا فلا مجال إلا للقول بعدم الإجزاء.

ص: 83

1- مرّ تخريجه آنفاً.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 44.

قبل العلم. فكشف الخلاف لا يوجب رفع ذلك الأثر بعد تسليم ظهور دليل الحكم الظاهري في توسعة الواقع، وأنه ظاهر في ترتب جميع آثار الطهارة مثلاً في

قلت: أمّا جعل الحجية فلا يمكن تصحيحه في المقام، لأنّ الفرض أنّ الحكم المتعلّق بالصلاة المركّبة من الأجزاء والشرائط الكذائية معلوم للمكلف، فلا معني لجعل الحجية وتنجز التكليف في صورة موافقة الحكم الظاهري مع الواقعي. وأمّا العذرية فهي بالنسبة إلي الأصول في بعض الموارد غير مستندة إلي الأصل، وإتّما تكون مستندة إلي الجهل، وفي بعض الموارد لا- يمكن فرضه أصلاً، كما لو أتى المكلف بالصلاة مع اللباس المشكوك في أول الوقت إستناداً إلي الأصل فبان عدم كونه طاهراً واقعاً في الوقت، فإنّه لا مجال لعذرية الأصل في مثله.

هذا مضافاً إلي أنّ جعل الشارع حكماً يوجب مخالفة الواقع، في غاية البعد. ومضافاً إلي خصوص الروايات الواردة في المقام، وعدم إمكان الالتزام بتحقيق العذر فقط دون تحقّق المأمور به، كما عن علي (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إني لا أبالي أبولّ أصابني أم ماء إذا لم أعلم» (1)، فإنّ الالتزام بأنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ترك الصلاة أصلاً وكان معذوراً في تركها، بعيد جداً.

إن قلت: إنّ الإجزاء منافٍ لجعل الأحكام الظاهرية علي نحو الطريقة؛ لأنّ مقتضى طريقة الحكم الظاهري عدم الحكم واقعاً في صورة الخطأ.

قلت: إنّما وإن لم نقل بكون الأوامر والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد التي تكون فيها، ولكن لا مانع من كون المصلحة في تحقّق الإطاعة بما هي إطاعة بالنسبة إلي العمل الذي عيّنه الشارع من بين الأعمال بعد ملاحظة المرجّحات، ومع ذلك لا منافاة بين الإجزاء وطريقة الأحكام الظاهرية، لحصول المصلحة علي كلّ حال.

والحاصل: أنّ بعد الفراغ من عدم كون دليل الحكم الظاهري مخصّصاً أو مقيداً بالمعني المصطلح، يبقى الكلام في تقديم دليل الحكم الظاهري أو الواقعي، وحيث إنّ

ص: 84

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج1، ص253-254، ح735؛ الطوسي، الاستبصار، ج1، ص180، ح629؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج3، ص467، ب37، من أبواب النجاسات، ح5.

دليل الحكم الظاهري إنّما دلّ علي توسعة موضوع الحكم الواقعي، وحكم بكون البدن واللباس المشكوك طهارته مثلاً بحكم الطاهر، فلا بدّ حينئذٍ من أحد المعنيين: فإمّا يكون المراد كون المصلّي كذلك معذوراً في المخالفة إذا خالف الحكم الظاهري الحكم الواقعي، ومستحقّاً للعقاب والتوبيخ من قبل المولي إذا تركها في صورة الإصابة. أو أنّ العمل الكذائي ينطبق عليه عنوان الصلاة. والأوّل غير معقول؛ إذ في صورة كشف الخلاف في الوقت لا مخالفة أصلاً فلا معني للعدر، ولا عذر في خارج الوقت فلأنّ جعل العذر متفرّع علي استناد مخالفة الواقع إلي الجهل وشبهه حتي يكون جعل العذر للامتنان والتسهيل موجّهاً، وأمّا هنا فتكون المخالفة مستندة إلي نفس هذا الحكم والجعل، فكيف يصحّ أن يكون نفس هذا الجعل الموجب للمخالفة جعلاً للعدر في صورة المخالفة؟

إن قلت: فما وجه الجمع هنا بين الحكم الظاهري والواقعي؟

قلت: لا يمكن التوفيق بينهما بأحد الوجهين المتقدمين.

أمّا كون الحكم الواقعيّ شأنياً والظاهريّ فعلياً؛ فلأنّ الشأنيّة هناك (1) حيث تكون متوقّفة علي عدم إمكان انبعاث العبد بالخطاب الأوّل في ظرف الشكّ تكون الإرادة الأوّلية المنكشفة بالخطاب الثاني شأنية في صورة عدم الإصابة لا محالة، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لتعيّن الأمر والمأمور به وتمكّن المأمور من تحصيل شرائطه الواقعية، وحكم العقل بلزوم تحصيلها لولا حكم الشارع بتوسعة الموضوع وجعل الحكم الظاهري.

وأما الوجه الثاني وهو كون الحكم الظاهريّ حجّة وعذراً وحكماً صورياً والواقعي حقيقياً، فلما مرّ من عدم تحقّق الحجّية والعذرية هنا من غير فرق بين انكشاف الخلاف في الوقت وخارجه.

ص: 85

1- أي في باب الإجزاء.

ولكن يمكن أن نلتزم بشأنية الواقع وعدم حكم فعلي للشارع غير الشأنية المصطلحة، فإنها كما ذكرنا لا تدفع الإشكال.

وتقريبه: أنه لا ريب في أن الأحكام لا بد لها من ملاكات ومصالح وأن العبد في مقام الامتثال يقع في الكلفة والمشقة، ولا تعارض المشقة والكلفة اللازمة _ التي يقتضيها طبع الحكم والإتيان بنفس الطبيعة _ المصلحة الثابتة في متعلق الحكم، بخلاف المشقة الزائدة علي هذه المشقة، كالمشقة الحاصلة من إتيان نفس الطبيعة وغيرها مقدّمة لها، فإنه يمكن معارضة المشقة الزائدة للمصلحة التي تكون في متعلق الحكم، فترفع اليد عن هذه المصلحة لمعارضتها مع هذه المشقة الزائدة، لنألا يقع المكلف فيها.

والحاصل: أن المستفاد من أدلة الأحكام الظاهرية أن الشارع لا يرضي بتحمّل المشقة زائداً علي الكلفة التي اقتضاها نفس الإتيان بالمأمور به، ورفّع اليد عن اشتراط الشرائط والأجزاء الواقعية في ظرف الشك، فيكون العلم بالنجاسة مضرّاً لا أن العلم بعدمها شرط.

إن قلت: إذا كان الحكم الواقعي في هذه الموارد شأنيّاً _ بالمعني المذكور _ والحكم الظاهري فعليّاً، فلا معني لجعل الحكم الواقعي وجعل الشرط ابتداءً وواقعاً الطهارة الواقعية، وأعمّ منها ومن الظاهرية ظاهراً وثانياً، وتنزيل المشكوك منزلة المعلوم، فلا ينبغي حينئذٍ إلا جعل الشرط أعمّ منهما واقعاً حتي يرجع إلي كون الشرط عدم العلم بالنجاسة.

قلت: من الممكن أن يكون الوصول إلي مصالح متعلّقات الأحكام غير مترتب علي وجود المتعلّق بجميع خصوصياته ومشخصاته في الخارج، وكان مترتباً علي شيء آخر هو حقيقة موضوع الأمر الواقعي وروحه مثل: عنوان الإطاعة أو الخضوع أو الخشوع وإظهار العبودية لله عزّ وجلّ، وكانت الخصوصيات والمشخصات الموجبة لاختلاف

صور العبادات كالأجزاء والشرائط من قبيل المشخّصات الفردية الخارجة عن حقيقة الطبيعة، إلا أنّ تعلق الأمر بهذه الخصوصيات والصور الخاصّة والهيئات المخصصة وتعيّنها لمكان وجود مصلحة مقتضية مؤثّرة في ذلك ما لم تراحمها مصلحة أقوى كمصلحة التسهيل أو دفع المشقّة الزائدة، فهذه المصلحة إنّما توجب تعيّن تلك الخصوصيات ما لم توجب هذه الخصوصيات كلفة زائدة علي المكلّف. فعلي هذا، لا بدّ من جعل الشرط واقعاً وابتداءً الطهارة الواقعية، وأعمّ منها ومن الظاهرية في ظرف الشكّ مثلاً. وهذا يكفي في مقام تصوير إمكان جعل الحكمين ولو لم يكن في عالم الإثبات دليل في البين، فتدبّر جيّداً.

تَمَمَّة

استشكل بعض الأعظم من المعاصرين _ كما في تقريرات بحثه _ علي مختار المحقّق الخراساني (قدس سره) في الكفاية في مبحث الإجزاء من إجزاء الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية إذا كان دليله أحد الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية لكون دليله حاكماً علي دليل الاشتراط ومبيّناً لدائرة الشرط وأنه أعمّ من الطهارة الظاهرية والواقعية. (1)

أولاً: بعدم استقامة ما أفاده علي مسلكه من تفسير الحكومة من كون أحد الدليلين مفسّراً للدليل الآخر علي وجه يكون بمنزلة كلمة «أعني» و«أردت» و«أي» وأشباهاها من أدوات التفسير، لوضوح أنّ قوله: «كلّ شيء طاهر» أو «حلال» ليس مفسّراً لما دلّ علي أنّ «الماء طاهر» و«الغنم حلال»، ولا لما دلّ علي أنّه يعتبر الوضوء بالماء المطلق الطاهر، والصلاة مع اللباس الطاهر المباح، وأمثال ذلك.

وثانياً: التوسعة والحكومة إنّما تستقيم إذا كانت الطهارة أو الحلّية الظاهرية مجعولة

ص: 87

أولاً، ثم يأتي دليل علي أن ما هو الشرط في الصلاة أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، حتي يكون هذا الدليل موسعاً وحاكماً علي أدلة اعتبار الطهارة الواقعية، مع أن المفروض عدم وجود دليل سوي نفس دليل قاعدة الطهارة وهو قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ»، وهو لا يمكن أن يكون معمماً أيضاً.

وثالثاً: الحكومة المتصورة في باب الطرق والأمارات والأصول غير الحكومة الموجبة للتوسعة أو التضيق؛ فإن الحكومة الموجبة للتوسعة والتضيق إنما تكون فيما إذا كان دليل الحاكم في مرتبة دليل المحكوم، ولا يكون الشك في المحكوم مأخوذاً في دليل الحاكم، وهي لا تتحقق إلا بالنسبة إلي أدلة الأحكام الواقعية بعضها مع بعض، كقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا شك لكثير الشك» (1) الحاكم علي قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن علي الأربع» (2).

وبعبارة أخرى، نقول: إن الحكمين اللذين يتكفلهما الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الأدلة الواقعية إنما يكون أحدهما موسعاً أو مضيقاً لموضوع الآخر لأجل كونهما مجعولين في عرض واحد؛ فإن الحكومة بمنزلة التخصيص، والحكم الخاص إنما يكون مجعولاً واقعاً في عرض جعل الحكم العام من دون أن يكون بينهما ترتب وطولية، فكان هناك حكم مجعول علي كثير الشك، وحكم آخر مجعول علي غيره، وإنما يسمي ذلك بالحكومة لا التخصيص لعدم ملاحظة النسبة بين الدليلين، وإلا فنتيجة الحكومة التخصيص.

وأما الحكمان اللذان يتكفلهما دليل الحكم الظاهري ودليل الحكم الواقعي،

ص: 88

1- مرّ تخريجه في الصفحة 82.

2- انظر الروايات بهذا المضمون في وسائل الشيعة (الحرّ العاملي، ج 8، ص 212، ب 8، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ص 216، ب 10).

فأحدهما _ وهو الذي يتكفله دليل الحكم الظاهري _ مجعول في طول الحكم الواقعي وفي المرتبة المتأخرة عنه، لأنّ الشك مأخوذ في موضوعه.

وبعبارة ثالثة: المجعول الظاهري إنّما هو واقع في رتبة إحراز الواقع والبناء العمليّ عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه علي ما هو عليه من التوسعة والتصديق، فلا يمكن أن يكون المجعول الظاهري موسّعاً أو مضيقاً للمجعول الواقعي مع عدم كونه في رتبته.

فبناءً علي هذا، لا تكون حكومة الحكم الظاهري علي الواقعي إلا في مقام الظاهر والإحراز، ولذا نسميه بالحكومة الظاهرية في مقابل الحكومة الواقعية، وهي القسم الأول. فيجوز ترتّب آثار الواقع عليه ما لم ينكشف الخلاف، وأمّا بعد كشف الخلاف فينكشف عدم وجدان المأتيّ به لشرطه، ومقتضي القاعدة عدم إجزائه عن الواقع.

وبالجملة: بعد انقسام الحكومة إلي قسمين ظاهرية وواقعية، يتوقف الإجزاء علي كون الحكومة في المقام واقعية مع أنّها مستحيلة لأجل أخذ الشكّ في موضوع أدلة الأصل، ولا ريب أنّ هذا يكون من الحكومة الظاهرية وهي غير مستلزمة للإجزاء.

ورابعاً: اختصاص الأصول دون الأمارات بذلك تخصيص بلا مخصّص، بل الأمانة أولى من الأصول بالحكومة المدّعاة في المقام وإجزائها عن الواقع، فإنّ الموجود في الأمانة جعل المحرز للواقع، وفي الأصل ليس إلا فرض المحرز وجعل آثار المحرز عند الشكّ لا جعل نفس المحرز.

وخامساً: لو كانت الحكومة كما ادّعاه المحقّق المذكور واقعية، قلنا بأنّ الطهارة المجعولة لقاعدة الطهارة واستصحابها موسّعة للطهارة الواقعية، فلا بدّ من ترتّب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطية، والحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة وعدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف والعلم بنجاسة الملاقي (بالفتح)، لأنّ الملاقي

حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضى التوسعة المستفادة من القاعدة أو الاستصحاب، مع أنه ممّا لم يلتزم به أحد. (1)

هذا، ولكن لا يذهب عليك ضعف ما أفاده المعاصر المذكور (قدس سره)، فإنّ المناقشة في عدم تحقّق الحكومة في المقام علي مختار المحقّق الخراساني (قدس سره) مناقشة لفظية؛ لأنّ المقصود تقدّم دليل الأصل علي دليل الاشتراط، وأنّه مبين لدائرة الشـرط بأنّه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، وأنّ مقتضى ملاحظة قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ... إلخ» مع أدلّة اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعية كون الشـرط في حال الشكّ أعمّ من الطهارة الظاهرية والواقعية، سواء استمرّ الشكّ أو لا. ولا دخالة لكون ذلك حكومة علي اصطلاح وعدم كونه كذلك علي اصطلاحه.

والحاصل: أنّ الإشكال متوجّه إلي المحقّق المذكور من حيث اعتباره في الحكومة كون الدليل الحاكم مفسراً للدليل المحكوم ومصدراً بأدوات التفسير، لأنّه يكفي في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلي المحكوم بحيث لو لم يكن المحكوم لكان لغواً، سواء كان موسّعاً لدائرة المحكوم بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو مضيّقاً له بإخراج ما يكون داخلياً فيه.

مضافاً إلي أنّه ربما لا يوجد دليل يكون مفسراً للدليل آخر ومصدراً بأدوات التفسير، إلّا أنّ هذا الإشكال لا يكون وارداً علي ما اختاره في المقام من تقديم دليل الأصل علي أدلّة الاشتراط، وأنّه يستظهر من ملاحظتهما معاً أعمية الشـرط في حال الشكّ، كما لا يخفي.

وأما ما أفاده في الإيراد الثاني، فهو أيضاً مؤاخذاً للمحقّق المذكور بظاهر عبارته،

ص: 90

والحال أن مراده أن مقتضى الاستظهار من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلُّ شَيْءٍ ظَاهِرٌ...» ودليل الاشتراط أن ما هو الشرط أعم من الواقعي والظاهري.

وبعبارة أخرى: فردية الصلاة مع الطهارة المشكوكة للصلاة الواقعة تحت الأمر ومصداقيتها لها في حال الشك، كفردية الصلاة مع الطهارة الواقعية لها. ومعنى ذلك أن القاعدة ناظرة إلى نفس دليل الصلاة وموسّعة لدائرة العنوان المترقب حصوله وانطباقه على المأتي به، فالحكم بالطهارة الظاهرية معناه الحكم بتحقق العنوان المترقب انطباقه على الفعل، وحصول ذلك العنوان في ظرف الشك، وبعد تحقق ذلك العنوان والحكم بكون المأتي به فرداً له لا معنى لانكشاف الخلاف.

وأما إيراده الثالث، ففيه: مضافاً إلى أنه لا معنى لتقسيم الحكومة إلى الظاهرية والواقعية، ما يظهر ممّا ذكرناه في التذنب الثالث، فإن دليل الأصل ودليل الحكم الواقعي وإن لم يكونا في عرض واحد، ولكن بعد اتفاق الكلّ علي ورود دليل الأصل وجعل الحكم الظاهري في مورد الشك وعدم كونه مخصّصاً أو مقيداً بالمعنى المصطلح، يجب الجمع بينه وبين دليل الحكم الواقعي بتقديم ظهور أحدهما، وحيث إنّ جعل الحكم الظاهريّ الدالّ علي توسعة موضوع الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون جعلاً للحجّة والعذرية كما مرّ تفصيله، فلا بدّ من القول بكون الصلاة المأتي بها كذلك فرداً لطبيعة الصلاة المأمور بها، وأنّ الشرط أعمّ من الطهارة الظاهرية والواقعية، فتدبر.

وأما الإيراد الرابع، فهو وإن كان وارداً علي ما سلكه المحقّق الخراساني (قدس سره) وذهابه إلى التفصيل بين الأصول والأمارات، ولكن يدفعه ما اخترناه من عدم الفرق بينهما في الإجزاء. (1)

ص: 91

وأما إيراد الخامس، فمدفوع بأن انطباق الصلاة علي الفرد المأتي به مع الطهارة الظاهرية في حال الشك بمقتضى قاعدة الطهارة لا يقتضي ترتب جميع آثار الواقع حتى بعد العلم وانكشاف الخلاف، فتدبر جيداً.

الأمر الخامس: في تأسيس الأصل فيما لا يعلم حجته

إعلم: أن بعد إثبات إمكان التعبد بغير العلم، ودفع الشبهات المتصورة في المقام، وبيان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، يقع الكلام في وقوعه في الأحكام الشرعية وعدمه، ولا بدّ قبل ورود في المطلب من تأسيس الأصل حتي يكون هو المعوّل عليه عند الشك وفقد الدليل علي وقوع التعبد بغير العلم، فنقول:

احتجّ الشيخ (قدس سره) علي حرمة التعبد والاستناد قولاً أو عملاً بالظن الذي لم يقم علي التعبد به دليل بالأدلة الأربعة.

قال: ويكفي من الكتاب قوله تعالى: (قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (1) دلّ علي أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلي الشرع فهو افتراء.

ص: 92

1- يونس، 59. لا يخفي عليك، أنّ الآيات في هذا المعني كثيرة، كقوله تعالى: (وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ) إلي قوله: (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة، 168 - 169). ومثل قوله تعالى: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي... الآية، إلي قوله تعالى: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (الأعراف، 32 - 33). ويمكن أن يقال: إنّ الآيات القرآنية المذكورة ليست في مقام إنشاء الحكم، ولا- يستفاد منها أنّ التعبد بغير العلم محرّم شرعاً كسائر المحرّمات الشرعية، بل الآيات إنّما تكون مسوقة للإرشاد إلي ما هو المرتكز في الأذهان من قبح التعبد والالتزام بما لم يعلم كونه من قبل الله تعالى من غير فرق بين الالتزام القولي والعملي، فإنّ الثاني أيضاً إذا كان علي سبيل الالتزام والتعبد يكون حاكياً عنه. ولا يرد علي ما ذكر كون أكثر هذه الآيات في مقام المحاجة مع الكفار، فإنّ ملاك الاحتجاج فيها استقلال العقل بقبح إسناد ما لم يعلم أنّه من جانب المولي إليه، فكّلها إرشاد إلي حكم العقل، كما لا يخفي. [منه دام ظلّه العالی].

ومن السنّة قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في عداد القضاة من أهل النار: «وَرَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ». (1)

ومن الإجماع ما ادّعه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام، فضلاً عن العلماء.

ومن العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولي ولو كان عن جهل مع التقصير.

نعم، قد يتوهم متوهم أنّ الاحتياط من هذا القبيل، وهو غلط واضح؛ إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولي علي أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتان ما بينهما، لأنّ العقل يستقل بفتح الأوّل وحسن الثاني.

والحاصل: أنّ المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به متديناً به. (2) انتهى كلامه (قدس سره).

وأورد عليه المحقّق الخراساني (قدس سره) بعدم ارتباط حرمة الالتزام بما يؤدّي إليه الظنّ من الأحكام ونسبته إليه تعالى بالمقام؛ لأنّ المقام واقع في حجّية الظنّ وغيره كأحد طرفي الشكّ وعدمها وليس بينها وبين صحّة الالتزام والاستناد ملازمة، فإنّ من الممكن أن يكون الظنّ حجّة مع عدم صحّة الالتزام والاستناد بمؤداه بأنّه حكم الله تعالى، كحجّية الظنّ علي تقرير الحكومة في حال الانسداد. كما أنّه لا مانع من عدم حجّيته وصحّة الالتزام والاستناد إليه تعالى إذا دلّ عليها دليل. (3)

ص: 93

1- الحديث مروى عن الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: «القضاة أربعة، ثلاثة في النار، وواحد في الجنة: رجلٌ قضى بجورٍ وهو يعلم به فهو في النار، ورجلٌ قضى بجورٍ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضى بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنة». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 22، ب 4، ح 6. [منه دام ظلّه العالی].

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 30 - 31.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 55 - 58. راجع أيضاً حاشيته علي فرائد الأصول (ص 41)؛ ودرر الفوائد (ج 2، ص 28).

فالذي ينبغي أن يقال في مقام تأسيس الأصل: إن الآثار المرغوبة من الحجّة، بل ما يكون منشأ لانتزاع الحجّة ككون شيء منجزاً للواقع فيما أصاب وعذراً فيما أخطأ، لا يتحقّق إلا في ظرف العلم بالحجّة وإحراز جعله حجّة وطريقاً مثبتاً، وإلا فمع عدم العلم وعدم اتّصافه بالحجّة فعلاً لا تكاد تترتب عليه الآثار المرغوبة، بل لا يتّصف بالحجّة لكون هذه الآثار منشأ لانتزاعها. ولو فرض جعله حجّة في الواقع، فالأصل يقتضي عدم حجّة ما شكّ في اعتباره بالخصوص شرعاً ولم يحرز التعمّد به واقعاً.

وليس هذا أصلاً من الأصول المعروفة، بل المراد عدم كونه حجّة جزماً ووجداناً، لحكم العقل بعدم حجّيته عند الشكّ.

ولا يخفي: أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني (قدس سره) حقّ، ولا اعتناء بما قد استشكل عليه بأنّ دخل العلم بحجّة شيء في حجّيته مستلزم للمحال، للزوم تقدّم الحجّة علي العلم بها وتأخرها عنه.

لأنّه يمكن أن يقال في جوابه: بأنّ الحجّة تكون مثل الإيقاعات كالطلاق والعتاق، فإنّ الطلاق بوجوده الاعتباري الذي يعتبره جميع العقلاء ويرتّبون عليه الآثار الخاصّة لا يتحقّق إلا بعد تحقّق شرائطه مع أنّه موجود في ذهن المطلق واعتباره، ويعتبره هو قبل أن يعتبره العقلاء منشأً للآثار الخاصّة، إلا أنّ العقلاء لا يعتبرونه إلا بعد إنشائه وتحقّق سائر شرائطه.

فعلي هذا، نقول: وجود الحجّة يكون مقدّماً علي العلم بها في اعتبار جاعلها، ولكن تترتب الآثار واعتبار وجودها عند جميع العقلاء بحيث يعاملون معها معاملة الحجّة موقوف علي العلم بها ويكون متأخراً عنه.

هذا لو قلنا بأنّ الحجّة قابلة للجعل، أمّا لو لم نقل به فالجواب سهل، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله في مبحث حجّة الظواهر.

وقبل ورود في المطلب ينبغي التنبيه علي أمور:

الأمر الأول: في كون البحث من الأصول

قد ذكرنا عند البحث عمّا هو الموضوع لعلم الأصول(1): أنّ جميع أرباب العلوم العقلية والنقلية _ سوي من شدّد من متأخري الأصوليين _ اتفقوا علي أنّ لكلّ علم موضوعاً علي حدة؛ وأنّ تمايز العلوم إنّما يكون بتمايز الموضوعات؛ وأنّ موضوع كلّ علم هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ولازم ذلك أن يكون موضوع العلم _ كما يكون جهة امتياز مسائل العلم عن مسائل سائر العلوم _ جهة وحدة لمسائله المختلفة أيضاً، لاشتراك جميع المسائل في كونها باحثة عن عوارض هذا الموضوع؛ وآته، أي موضوع العلم، يكون مقدّمًا في التحصّل علي مسائله، لأنّ المسائل إنّما تكون باحثة عن عوارض هذا الموضوع، فالمعلوم الأوّل _ الذي يجعله مدوّن العلم تجاه عقله لأن يبحث فيما يدوّنه من المسائل عن شؤونه المجهولة _ هو موضوع العلم. ألا تري أنّ النحويّ يجعل هيئة الكلمة من جهة آخرها تجاه عقله ويبحث عن مصاديقها؛

ص: 95

والصرفي يجعل هيئة الكلمة من غير جهة آخرها تجاه عقله؛ والمنطقي يجعل تجاه عقله المعلوم التصديقي الموصل إلي المجهول التصديقي، والمعلوم التصوري الموصل إلي المجهول التصوري؛ والحكيم يجعل الموجود بما هو موجود تجاه عقله.

ولا يخفي عليك: أن مرادهم _ كما ذكرنا _ من العارض ليس ما اصطاح عليه الطبيعيون، وقسموه إلي المقولات التسع، وقابلوه بالجواهر _ الذي إذا وجد وجد لا _ في موضوع _ بخلافه، فإنه إذا وجد وجد في موضوع. بل المراد منه العارض المصطلح عند المنطقي في باب الإيساغوجي الذي قسموه إلي الخاصة والعرض العام، وقابلوه بالذاتي المقسم إلي النوع والجنس والفصل وهو الخارج المحمول، أي الكلّي الخارج عن الشيء مفهوماً المتّحد معه وجوداً، مثل قولهم: الجنس عرضٌ عامٌ للفصل، والفصل خاصّةٌ غير شاملةٍ للجنس، وكلّ منهما عرضٌ بالنسبة إلي الآخر، وهما ذاتيان للنوع، فالعرض المنطقي إضافي، يعني كلّ مفهومٍ يحمل علي مفهومٍ آخر ويتّحد معه وجوداً عرضٌ بالنسبة إليه. بخلاف العرض المصطلح عند الطبيعي، فإنّ عرضيته ليست نسبية بل هو عرضٌ دائماً، كما أنّ الجوهر جوهرٌ دائماً.

وقد ذكرنا هناك أيضاً: أنّ الموضوع لعلم الأُصول وما يجعله الأُصولي تجاه عقله هو «الحجة في الفقه». وأنّ ما استشكله المحقّق القمّي (قدس سره) بأنّ لازم كون مرادهم بالأدلة هو الحجّية _ حتي يكون مرجع كلامهم كون الموضوع حيثية الحجّة في الفقه _ خروج المسائل الباحثة عن حجّية الحجج كخبر الواحد والإجماع والظاهر وغيرها عن مسائل العلم ودخولها في مبادئه، إذ الحجّية تكون علي هذا مقوِّمةً للموضوع لا من عوارضه.

مردودٌ؛ فإنّ منشأ هذا الإشكال عدم الالتفات إلي ما هو مراد القوم من موضوع العلم ومن عوارضه الذاتية، وتخيّل أنّ موضوع العلم يلزم أن يكون موضوعاً لمحمولات المسائل أيضاً.

وجوابه: أنه لا منافاة بين كون الحجّة محمولة في المسائل كخبر الواحد والظاهر، وكون البحث في تلك المسائل عن عوارض الحجّة، فإنّ عوارض الحجّة _ التي يبحث في مسألة حجّية الظاهر وخبر الواحد مثلاً عن عروضها واتّحادها مع الحجّة في نفس الأمر _ هي خبر الواحد والظاهر والإجماع وغيرها ممّا وقع موضوعاً في المسائل، لا الحجّية حتي يقال بأنّها مقوّمه للموضوع.

بل لنا أن نقول: بأنّ الظاهر أنّ القضايا الباحثة عن حجّية شيء وعدم حجّيته هي المسائل لهذا العلم، ولذا نرى أنّ الشافعي لم يذكر في رسالته التي صنّفها في أواخر القرن الثاني وهي أول ما صنّف في علم الأصول (فيما نعلم) غير مسألة حجّية الكتاب والسنة غير المنسوخين والإجماع وخبر الواحد والقياس والاجتهاد والاستحسان.

والحاصل: بناءً علي ما ذكرناه في بداية البحث (والكتاب) مفصّلاً⁽¹⁾ وأشرنا إليه هنا إجمالاً: لا ريب في كون مسألة حجّية الظواهر من المسائل الأصولية، فتدبّر.

الأمر الثاني: أقسام الألفاظ الموضوعية

إشارة

قد مرّ متّاً عند البحث في وضع الألفاظ أنّها علي قسمين⁽²⁾، أحدهما: ما وضع لأن يستعمل في إيجاد المعني، والآخر: ما وضع لأن يستعمل في حكايته وإفهامه.

والأول منهما، أي الألفاظ الموضوعية لإيجاد المعني، علي نحوين: لأنّه إمّا أن يكون اللفظ فانياً ومنديكاً في المعني والمعني منديكاً في معني تصوّري آخر، كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات؛ فإنّ أسماء الإشارة وضعت لإيجاد حقيقة الإشارة منديكاً في المشار إليه. فها هنا اندكا كان أحدهما: اندكاك «هذا» وغيره في حقيقة الإشارة التي

ص: 97

1- تقدّم في المجلّد الأوّل.

2- تقدّم في المجلّد الأوّل.

يستعمل اللفظ لإيجادها، والثاني: اندكالك المعني، أي حقيقة الإشارة في المشار إليه. ولا بد في المبهمات _ في تعيّن خارجاً _ من معيّن، وما به تتعيّن الإشارة هو: وجود المشار إليه، والإشارة إليه إمّا أن تكون بالامتداد الاعتباري كما في «هذا» وإمّا أن تكون بتقدّم الذكر كما في بعض الضمائر، وإمّا أن تكون بالحضور والمخاطبة، كما في بعضها الآخر، وتارة: تكون بالمعهدية كقولنا: «جاء الذي ضربناه».

وحيث إنّ الألفاظ المذكورة تكون مندكّة في معانيها المتصوّرة مستقلّة، فإذا كانت معهودية في البين فهي الجهة المعيّنة. ولو لم تكن جهة معيّنة في البين، فلا بدّ من القول بالتعميم ليحصل بذلك التعيّن في جميع أفرادها، كقوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «رفع عن أمّتي تسعة، ومنها ما لا يعلمون».(1)

وإمّا أن لا يكون اللفظ كذلك أي ليس له هذا الفناء والاندكالك، وهو ما وضع لإيجاد المعاني الاعتبارية، كقولنا: «بعث» و«أنكحت» و«أعقت» و«إضرب» لإنشاء البيع والنكاح والعتق وطلب الضرب وغيرها من المعاني التي ليس لها ما بحذاء في الخارج وإمّا تنتزع من جعل الجاعل وإنشائه. ومثل الحروف التي وضعت لأن يشار بها إلى ربط بين المرتبطين مندكّة فيهما، كما في مثل: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، فكلمة «من» تكون موضوعة لمعني لا نفسية له. والاستقلال والنفسية إمّا يكون للمرتبطين بسبب تصوّر السير مستقلاً متخصّصاً بخصوصية كون أوله من البصرة وآخره الكوفة، وتصورّ زيد متخصّصاً بخصوصية صدور السير الكذائي منه.

وليس بحذاء «من» _ منفرداً _ شيء، وإنّما يحصل منه المعني حين التركّب. ولذا لو

ص: 98

1- الصدوق، التوحيد، ص 353، باب 56، ح 24؛ الصدوق، الخصال، ص 417، ح 9، باب التسعة؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 36، باب 14، ح 4، فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شكّ فيه؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب جهاد النفس، ج 15، ص 369، ب 56، ح 1.

قال قائل: السير، الصدور، زيد، الابتداء، البصرة، الانتهاء، الكوفة، يتصوّر من كلّ منها معني بعضها جوهر وبعضها عرض وبعضها ارتباطات بالحمل الذاتي، من غير أن يفهم ارتباط بعضها مع بعض بنحو من أنحاء الارتباط. وأمّا لو قيل: «سار زيد من البصرة إلى الكوفة» فيفهم منه وجود سير مرتبط بزيد بسبب صدوره منه، وبالْبَصْرَةَ والكوفة بابتدائه من البصرة وانتهائه إلى الكوفة. ففي الأول لا يفهم من الكلمات المذكورة إلاّ تصوّر معانٍ منفردة، بخلاف الثاني.

قال قائل: السير، الصدور، زيد، الابتداء، البصرة، الانتهاء، الكوفة، يتصوّر من كلّ منها معني بعضها جوهر وبعضها عرض وبعضها ارتباطات بالحمل الذاتي، من غير أن يفهم ارتباط بعضها مع بعض بنحو من أنحاء الارتباط. وأمّا لو قيل: «سار زيد من البصرة إلى الكوفة» فيفهم منه وجود سير مرتبط بزيد بسبب صدوره منه، وبالْبَصْرَةَ والكوفة بابتدائه من البصرة وانتهائه إلى الكوفة. ففي الأول لا يفهم من الكلمات المذكورة إلاّ تصوّر معانٍ منفردة، بخلاف الثاني.

والحاصل: أنّ كلمة «من» وغيرها من الحروف وضعت لإفادة حقيقة الارتباط، كالاتداء وما هو بالحمل الشائع ابتداءً، لا مفهوم الابتداء وما هو الابتداء بالحمل الذاتي. وبعبارة أخرى: وضعت لإفادة ارتباط شيء بشيء آخر وكونهما مرتبطين بالحمل الشائع، فلا تكون في الخارج ولا في الذهن إلاّ بأن يكون الارتباط مندرجاً فيهما موجوداً بعين وجودهما. وهذا لا يمكن إلاّ بأن يكون اللفظ موضوعاً لأن يجعل في الكلام بجنب اللفظين الدالّين علي طرفي الارتباط، لا لأن يتصوّر بحذائه ذلك الارتباط حتي يخرج عن كونه ارتباطاً حقيقياً وينتقض الغرض، بل لأن يفهم بسببه ما يفهم من اللفظين من المعني متخصصين بخصوصية تكون منشأً لانتزاع ذلك الارتباط منهما إذا نظر العقل إليهما بنظر آخر غير هذا النظر الذي يكون الارتباط بحسبه ارتباطاً بالحمل الشائع ومندرجاً في الطرفين.

والثاني: علي قسمين:

قسمٌ: وضع لإفهام المعاني إفهاماً تصوّرياً، كالألفاظ المفردة، مثل: زيد، وعمرو، وبكر، وأمثال ذلك من الألفاظ التي تدلّ علي معانيها عند العالم بها ولو سمع من مجنون أو نائم وغيرهما. ومما وضع لإفادة المعاني التصوّرية: أسماء المبهمات كالموصلات، وأسماء الإشارة.

وقسم: وضع لإفهام المعاني التصديقية، والمراد بها المعاني الارتباطية التي هي النسب. والمراد من المعني الارتباطي الذي يدلّ عليه اللفظ كون المعني بحيث لا- يكون له ما بحذاء لا في الخارج ولا في الذهن بل نفس الارتباط الذي يكون بالحمل الشائع ارتباطاً، لا ما يكون بالحمل الأولي الذاتي ارتباطاً، وهذا كالمعاني الحرفية.

المراد من تبعية الدلالة للإرادة

إذا عرفت ذلك كلّ، فاعلم: أنّ الألفاظ الموضوعية لإفهام المعاني التصورية دلالتها على المعني لا تتوقف على إرادة المتكلم، ولا يحتاج إلى مزيد من كون اللفظ موضوعاً لهذا المعني التصوري. وأمّا الألفاظ الموضوعية لإفهام المعاني التصديقية فدالتها على المعني تتوقف على مقدمات: إحداها: وضع ألفاظ مفرداتها لمعانيها التصورية، ووضع هيئاتها التركيبية لإفهام المعني التصديقي.

ثانيها: كون المتكلم عاقلاً.

ثالثها: كونه مريداً لمعني اللفظ، وعدم احتمال كونه في مقام إغراء المخاطب بالجهل.

رابعها: علم المخاطب بعلم المتكلم بالوضع ومطابقة علمه الواقع.

ومما ذكرنا يظهر أنّ إرادة المعاني إنّما تكون من مقدمات دلالة اللفظ على المعني التصديقي، وهذا مراد (العلمين) (1) من أنّ الدلالة تتبع الإرادة، لا ما ذهب إليه المحقق الخراساني (قدس سره) من كون مرادهما أنّ دلالة الألفاظ على كونها مرادة للافظها تابعة لإرادتها منها. (2)

ص: 100

1- أي ابن سينا، وفي الشفاء، قسم المنطق، الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفن الأول، ص42؛ وشرح الإشارات (الخواجة نصير الدين الطوسي، ج1، ص32).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص23.

إشارة

إنّ اعتناء الإنسان بكلام كلِّ متكلمٍ إمّا أن يكون لأجل تحصيل التصديق بما يعلمه المتكلم كـ بعض الأمور الاعتقادية. فإذا كانت جميع المقدمات المذكورة قطعية تكون النتيجة أيضاً قطعية. ولو كانت جميعها أو بعضها ظنّية تكون نتيجتها ظنّية. وإن كانت جميعها أو بعضها احتمالية تكون النتيجة احتمالية، وهذا القسم خارج عن محط بحث الأصولي.

وإمّا أن يكون غرضه تحصيل العلم مقدّمةً للعمل.

فلو كان مقصوده من الاعتناء بكلام الغير وفهم مراده حصول العلم بأمر مقدّمةً للعمل به ممّا يكون راجعاً إلي الأمور الدنيوية من غير أن تكون في البين خصوصيات أخرى كمولوية المتكلم واستعلائه علي المخاطب وعبودية المخاطب له، كالتاجر الذي يسأل غيره عن قيمة جنس في بلد يريد حمل متاعه إليه، فالأخذ بظاهر قول المتكلم والاعتناء بالاحتمالات المتطرّقة فيه وعدمه يدور مدار الاهتمام بشأن سلته وعدمه، وهذا أيضاً خارج عن محلّ بحث الأصولي.

وأما إن كان غرضه تحصيل العلم بمراد المتكلم مقدّمةً للعمل به مع كون المتكلم صاحب مولوية واستعلاء عليه، وكان العمل بقوله واجباً علي المخاطب عقلاً كالعبيد بالنسبة إلي المولي الحقيقي، أو عرفاً كالموالي والعبيد العرفيين، وهذا هو الذي يكون محطّ نظر الأصولي ومورداً لكلامه دون غيره.

فإذا صدر من المولي كلامٌ ظاهرٌ في معني من المعاني ولم ينصب علي خلافه قرينة ولم يعمل العبد علي طبق ظاهر كلامه، فهل له الاحتجاج علي العبد ومؤاخذته علي ذلك، كما في قوله تعالى: (مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ)، (1) وهل يجوز العقل عقوبته إن

ص: 101

أراد المولي معاقبته، كما قال تعالي لإبليس: (إهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعاً) (1) لَمَّا خالف أمره سبحانه أو لا يصحّ له ذلك؟ وأيضاً هل يكون للعبد إذا عمل علي طبق ظاهر كلام المولي واعترض عليه المولي بأنّي ما أردت ظاهر كلامي بل أردت خلافه، الاحتجاج علي المولي بأنك لو أردت خلاف ما هو ظاهر كلامك فلمَ لم تنصب القرينة عليه أو لا؟

فإذا عرفت ذلك كلّ، فاعلم: أنّ الكلام في مبحث حجّية الظواهر يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في تعيين ظواهر الألفاظ وأنّ لفظ الصعيد مثلاً ظاهر في أيّ معني من المعاني.

والمقام الثاني: في حجّية الألفاظ الدائرة في السنة أهل المحاوراة الظاهرة في معانيها المخصوصة.

والكلام علي الأوّل يكون صغرياً، وعلي الثاني يكون كبرياً، وما يهّمنا البحث عنه هو المقام الثاني، فنقول وبالله نستعين:

إعلم: أنّ أقدم الأمارات وأشملها وأعمّها ظواهر الألفاظ، فإنّ عليه مدار مدنيّة الإنسان، وعليه تدور رحي أمورهِ الاجتماعية، فهو من أوّل يوم دخل في الحياة الاجتماعية أحسّ باحتياجه إلي ما به يُفهم مراده إلي غيره، ويستفهم مراد غيره، ولم يجد شيئاً أسهل وأخفّ مؤونة من الأصوات، فاخترها وسيلة لذلك، حتي صار بعض الألفاظ قالباً لبعض المعاني إمّا من جهة جعله كذلك، أو كثرة استعماله، أو غير ذلك.

ودلالة الألفاظ الظاهرة في معني من المعاني إذا كانت من الألفاظ المفردة أو المركّبات غير التامة لا تحتاج إلي أزيد من التلفّظ بها، كان المتلفّظ بها عاقلاً أم لا، فمجرّد التلفّظ بهذه الألفاظ موجد لتصوّر معانيها وحصولها في ذهن السامع العالم بظهورها في هذه المعاني.

ص: 102

وهذا بخلاف ألفاظ المركبات التامة، فإن دلالتها علي معانيها التصديقية تتوقف علي أزيد من ذلك، ككون الالفاظ عاقلاً حكيماً، وإن كان ارتكاز هذه المقدمات في أذهان العرف والعقلاء يغني عن عنايتهم بها، ولذا تري أنهم يحملون ظواهر كلام المتكلم الحكيم علي معانيها التصورية والتصديقية بمجرد استماعهم منه.

وممن يحتاج إلي استعمال الألفاظ وإفادة المعاني واستفادتها بسببه هم الموالى والعبيد؛ فإن المولى محتاج في مقام تفهيم مراده إلي العبد باستعمال الألفاظ، والعبد محتاج أيضاً في مقام فهم مراد المولى إلي معرفة ذلك من قبله، ولا يمكن ذلك عادة إلا بواسطة استعمال الألفاظ وما كان من هذا القبيل كالإشارة، وإن كان غير اللفظ لا يقوم هذا المقام ولا يؤدي هذه الوظيفة في جميع الموارد، بل لا يمكن الاتكال عليه عادة إلا في الموارد التي لا- يتمكّن المولى من إفهام مراده بتوسط الألفاظ، فما يكون غير الألفاظ من الوسائط حتي الكتابة لا يكون كاللفظ في إظهار ما في الضمير، ولا يكون مثله مناسباً لوضع الإنسان وحياته الاجتماعية. فاللفظ هو أسهل ما يمكن أن يتمسك الإنسان به لإظهار مراداته وأشمله. ولولا هذه الألفاظ لاختل نظام حياته الاجتماعية.

والحاصل: أن حجّية الظواهر إنّما تكون مقصورة بهذا المورد، أي الامور المربوطة بالموالى والعبيد دون غيره، فإنّه يصحّ للمولى أن يحتجّ علي عبده إذا خالف ظاهر كلامه، ولا يعدّ العقلاء عقابه لمخالفته هذه ظلماً وقبيحاً. وللعبد أن يحتجّ علي المولى إذا وافق ظاهر كلامه، وليس للمولى عقابه لو ارتكب خلاف مراده الواقعي بعد موافقته ظاهر كلامه.

وهذا بخلاف الألفاظ المستعملة بين سائر الناس، فإنّه ليس لأحدهم هذا الاحتجاج علي الآخر، وإنّما يعولون عليها لمكان احتياجهم إلي إفهام مراداتهم واستفادة مقاصد غيرهم.

وكيف كان، لا إشكال في حجّية ظواهر الألفاظ الدائرة بين الموالي والعبيد إذا كان صادراً من المولي في مقام إعمال المولوية، وحجّيتها غنية عن البيان، وعليها بناء العقلاء. (1)

الاستدلال بسيرة العقلاء علي حجّية الظواهر

وحيث إنّ بناء العقلاء هو عمدة ما استدلّ به في باب الظواهر وخبر الواحد، بل جميع ما ذكر من الأدلّة راجع إليه والمباحث المذكورة في الكتب الأصولية أكثرها إمّا تكون من المبادي، أو ممّا تتفرّع علي المباحث المتعلقة بنفس العلم، ومسألة حجّية الظواهر وحجّية خبر الواحد وما يتفرّع عليها من حجّية الشهرة والإجماع المنقول من أهمّ المسائل الأصولية ومورد الاحتياج في جلّ مباحث الفقه ولا ينبغي طي هذا الاستدلال وإهماله كما صنع بعض الأصوليين، فيجب علينا التكلّم فيه بمقدار يتّضح به المراد، فنقول:

يمكن تقرير هذا الاستدلال بوجهين:

أحدهما: أنّ العقلاء في أمورهم الاجتماعية من المعاشرات والمعاملات وغيرها استقرّ بناؤهم علي اتّباع الظاهر والعمل به، ويستكشف من عدم ردع الشارع عن تلك الطريقة المستمرة والسيرة المستقرّة جواز العمل بما يقتضيه الظاهر شرعاً.

ثانيهما: أنّ العقلاء في الخطابات الصادرة من الموالي لتحريك العبيد وبعثهم أو زجرهم استقرّت سيرتهم علي حجّية ظواهرها ما دام لم يتّخذ المولي طريقة أخرى في تفهيم مراداته غير الطريقة المتداولة بين سائر الموالي والعبيد.

ومعني استقرار طريقتهم وبنائهم علي الحجّية حكمهم بصحّة مؤاخذا العبد من

ص: 104

1- لا يخفي عليك، أنّ البحث في حجّية ظواهر الألفاظ يشمل أبواب الأقارير والعقود والإيقاعات وما يدور به نظام الاجتماع. [منه دام ظلّه العالي].

جانب المولي إذا خالف ظاهر خطابه، وعدم كونه في عقابه العبد علي ذلك ظالماً؛ وعدم صحّة مؤاخذه العبد إذا خالف مراده الواقعي مع موافقته مقتضي ظاهر كلام المولي، وكون عقابه في ذلك الفرض قبيحاً وظالماً.

الاستدلال بحكم العقل

لا يخفي: أنّ الوجه الثاني هو أمتن الوجهين، إلّا أنّ اللازم أن يعلم مرادهم من بناء العقلاء، وأنّ الاستدلال به يكون الاستدلال بما يقتضي بناء غيرنا من العقلاء، بمعنى أنّ كلّ أحد يرجع في ذلك إلي سائر العقلاء من غير أن يجد من نفسه وعقله هذا، حتى يكون الحدّ الأوسط في البرهان بناء غيره من العقلاء، وكان البرهان لـمياً، لأجل كون استقرار طريقتهم علّة لحجّية الظاهر، فيقال في مقام الاستدلال مثلاً: هذا ممّا استقرّت عليه طريقة العقلاء، وكلّ ما استقرّت عليه طريقة العقلاء فهو واقع، فهذا واقع.

أو يكون المراد من بناء العقلاء والاستدلال به حكم العقلاء بصحّة المعاقبة المذكورة واحتجاج المولي علي العبد، وقبحها إذا وافق العبد مقتضي ظاهر كلام المولي، حتى يكون مرجع الدليل إلي التحسين والتقييح العقلين، بمعنى تقييح العقل مؤاخذه المولي عبده إذا اتّبع ظاهر كلامه، وتحسينه مؤاخذه إذا خالف ظاهر كلامه. فكلّ واحد من العقلاء إذا راجع إلي عقله يجده حاكماً بقبح مؤاخذه المولي عبده واحتجاجة عليه في الصورة الأولى، وعدم قبحها في الصورة الثانية.

والحاصل: أنّ معني التمسك باستقرار سيرة العقلاء وبنائهم، ليس أنّ كلّ واحد ممّا إذا راجع إلي عقله لم يجد منه الحكم بحجّية الظواهر، حتى يتوقّف إثبات حجّيته علي استقرار سيرة العقلاء.

بل المراد من هذا الاستدلال: الاستدلال بضرورة العقل، وإطباق جميع العقول علي هذا الحكم، وكونه من الضروريات غير المحتاجة إلي إقامة البرهان والدليل.

فعلي هذا، يكون البرهان إثباتاً لاستفادة استقرار طريقة العقلاء من حجية الظواهر وحكم العقل بالتقييد والتحسين المذكورين، فيقال مثلاً: الظاهر ممّا يصحّ به احتجاج المولي علي عبده، وكلّ ما يكون كذلك فعليه استقرار طريقة العقلاء، فالاحتجاج بالظاهر ممّا استقرت عليه سيرة العقلاء.

حجّية الظواهر ليست ذاتية

ثم إنّ الظاهر أنّ ملاك حكم العقل واتّفاق العقلاء علي حجّية ظواهر الخطابات الصادرة من الموالي إلي العبيد لتحريكهم أو زجرهم ليس ذات الظاهر حتي يكون باب حجّية الظواهر كباب القطع في كون حجّيته ذاتية، بل ما هو المقتضي لذلك في مقام الثبوت وتامام الملاك: ما يري العقل من احتياج الإنسان في حياته الاجتماعية ونظم أمور معاشه ومعاده إلي تفهيم مقاصده لغيره، وتفهم مرادات غيره، مع عدم وجود طريق يكون وافياً لذلك عادة إلاّ التلفّظ بالألفاظ والتكلّم، فالعقل مع انسداد الطريق وانحصاره في ظواهر الألفاظ وعدم اتّخاذ المولي طريقة خاصّة لتفهم مراداته يحكم بحجّية ظاهر كلامه.

وكيف كان، فلا ريب ولا خلاف في حجّية الظواهر الصادرة من الموالي لتحريك العبيد أو زجرهم عند العقلاء، وعليها اتّفاق عقولهم.

كما أنّه لا ريب في عدم اعتنائهم باحتمال كون المتكلّم ساهياً أو غافلاً أو لاغياً، أو احتمال إرادة المتكلّم ترتّب غاية أُخري علي فعله غير ما هو غايته بحسب المتعارف؛ وذلك لأنّ بناء العقلاء استقرّ علي حمل الفعل الصادر من العاقل المختار علي صدوره مع الالتفات، ولأجل ترتّب فائدته عليه.

كما أنّهم لا يعتنون باحتمال احتفاف الكلام بما يوجب صرفه إلي غير معناه الظاهر

فيه، أو بما يوجب طرق الإجمال، أو احتمال كونه في مقام الإجمال والإهمال مع القطع بعدم وجود القرينة الصارفة.

ولا فائدة في البحث عن رجوع الأصول الجارية في هذه الموارد إلى الأصول العدمية كأصالة عدم وجود قرينة دالة على عدم إرادة المتكلم المعني الحقيقي؛ أو إلى الأصول الوجودية كأصالة الظهور، وهي عبارة عن بنائهم على اتباع الظاهر عند تطرق جميع هذه الاحتمالات.

إنما الخلاف واقع في مقامين:

أحدهما: التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره

ذهب بعض إلى اختصاص حجّة الظواهر بمن قصد إفهامه دون غيره.

ووجه احتمال أن يكون بين المتكلم والمقصود بالإفهام قرائن معهودة أتكل عليها المتكلم في مقام التخاطب.

ولا فرق في ذلك التفصيل بين كون غير من قصد إفهامه شريكاً مع المقصود بالإفهام في التكليف، وبين عدم كونه كذلك.

وهذا الوجه هو مختار المحقق القمي (قدس سره) (1) ونسب إلى ظاهر كلام صاحب المعالم (قدس سره). وقد بني عليه حجّة الظنّ المطلق، لأنّه بعد البناء على اختصاص حجّيتها بمن قصد إفهامه مع كون أكثر أدلّة الفقه بل جلّها ظواهر ألفاظ القرآن العظيم والروايات والأحاديث الواردة عن أهله (عليهم السلام) ينسب باب العلم والعلمي إلى الأحكام، فنحتاج إلى إجراء دليل الانسداد لإثبات حجّة الظواهر. (2)

ص: 107

1- القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 398.

2- العاملي، معالم الدين، ص 192. وقد صرح بذلك في الصفحة 112. ونسبه إليه الشيخ في الفرائد، ص 43.

وأما ما توهم بعض من أن منشأ ذهاب المحقق القمي (قدس سره) إلي القول بحجية الظن المطلق هو ضعف سند أكثر الروايات.

فليس في محلّه، لعدم عين ولا أثر من ذلك في كلماته.

ثانيهما: مقالة الأخباريين

اختار بعض إخواننا الأخباريين - رحمهم الله تعالى - عدم حجّية ظواهر الكتاب بدون التفسير عنهم (عليهم السلام) (1) حرصاً علي التمسك بالروايات والأخذ بما ورد عنهم عليهم الصلاة والسلام.

وسياتي في أنّ التمسك بالكتاب العزيز لا يمنع من التمسك بالأحاديث المروية عن أهله (عليهم السلام). ولا ينبغي لمسلم أن يرضي لنفسه بجعل الكتاب المبين - الذي تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم، (2) وأنزله الله علي عبده ليكون للعالمين نذيراً (3) - كتاباً من الكتب الرمزية، مع قيام ضرورة المسلمين واتّفاقهم علي خلاف ذلك، ومع كون الروايات الشريفة الدالّة علي فساد هذا التوهم الضعيف أكثر من أن تحصي.

والحاصل: أنّ الخلاف وقع في المقامين المذكورين.

توجيه الشيخ (قدس سره) لتفصيل القمي (قدس سره)

أما الكلام في التفصيل المنسوب إلي المحقق القمي (قدس سره)، فنقول: إنّ الشيخ (قدس سره) قد وجّه هذا التفصيل بأنّ الظاهر إنّما يكون حجّة إذا كان الكلام بحيث لو خلّي وطبعه مفيداً للظنّ النوعي بكون المراد ظاهره وما هو قالب له. وأما إذا لم يكن كذلك، فلا يكون حجّة عند العقلاء. والكلام الملقى لإرادة الإفهام والإفادة إنّما يكون كذلك - أي

ص: 108

1- انظر: هداية الأبرار (الكركي العاملي، ص 162).

2- إشارة إلي الآية 23 من سورة الزمر.

3- إشارة إلي الآية 1 من سورة الفرقان.

موجباً للظنّ النوعي _ لمن كان مقصوداً بالإفهام، لأنّه ليس في البين ما يوجب التردّد في حجّيته وكون الظاهر مراده إلاّ احتمال غفلة المتكلّم عن نصب قرينة صارفة عمّا يكون اللفظ ظاهراً فيه وقالباً له، واحتمال غفلة المخاطب عن الالتفات إليّ ما كان الكلام محفوظاً به من القرينة، ولا اعتناء بهما إمّا لوجود الظنّ بالخلاف أي بعدم الغفلة، أو عدم اعتناء العقلاء باحتمال الغفلة في أمورهم.

وأما إذا كان الشكّ في الحجّية وكون ظاهر اللفظ مراداً للمتكلّم لاحتمالات أُخري، كاحتمال اختفاء القرينة المنفصلة _ مع نصبها وعدم غفلة المقصود بالإفهام عنها _ عن غير المقصود بالإفهام لجهات موجبة للاختفاء، أو اتكال المتكلّم عليّ القرائن العقلية والحالية في إفهام من قصد إفهامه، واحتمال اختفاء القرينة المتّصلة بسبب تقطيع الكلام، فلا يكون الظاهر حجّة، لعدم كون الظاهر بحيث لو خلّي وطبعه موجباً للظنّ النوعي بالمراد، إذ الكلام ليس بحيث يدفع ذلك الاحتمال. فإنّ الواجب عليّ المتكلّم إلقاء الكلام عليّ وجه يفهم مراده عند من قصد إفهامه، أمّا إلقاء الكلام عليّ نحو لا يفهم مراده منه كلّ من سمع كلامه وحكي له، فلا يكون حجّة له لاحتمال اتكال المتكلّم في إفهام مراده عليّ القرائن الحالية أو المقالية التي اختفت عليّ غير من قصد إفهامه، أو القرائن المتّصلة مثل ما قال قبله أو بعده، أو احتمال كون الكلام بحيث لو نقل إلينا من أوّله إليّ آخره كان وافيّاً بمراد المتكلّم ولكن بعروض التقطيع صار ظاهره خلاف مراده.

ولا مجال لدفع هذه الاحتمالات بالتمسك بأصالة العدم أو أصالة عدم القرينة، لعدم حجّيتها في مثل المقام، لعدم حصول الظنّ بانتفائها في مثل المقام.

اللهمّ إلاّ أن يدّعي كون أصالة عدم القرينة حجّة من باب التعبد، ودون إثباتها خرط القتاد. (1)

ص: 109

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 41. وقد أجاب (قدس سره) عن التفصيل المذكور، ص 42. كما أجاب عنه المحقّق الخراساني (قدس سره) في حاشيته عليّ فرائد الأصول (ص 47).

إن قلت: نعم، لا يحصل الظنّ بانتفاء القرينة قبل الفحص عنها، وأمّا بعد الفحص وعدم وجدان القرينة فيحصل الظنّ بأنّ الظاهر هو المراد. قلت: مضافاً إليّ أنّه يمكن منع حصول الظنّ بالمراد، لا دليل عليّ حجّية هذا الظنّ لو سلّمنا حصوله، لعدم كونه مستنداً إليّ الكلام وكونه ظناً خارجياً حاصلاً من الفحص، ولا دليل عليّ حجّيته بالخصوص.

ولا يخفي عليك: أنّه عليّ هذا التوجيه يكون مقتضى التفصيل في محلّ ابتلائنا _ وهو ظاهر الكتاب والأخبار _ القول بحجّية كلّ ظاهر مقطوع كونه مراد المتكلّم، وعدم حجّية غيره؛ لأنّ الفرض أنّ من قصد إفهامه لا يشكّ في كون الظاهر مراد المتكلّم إمّا لاحتمال غفلة المتكلّم وهو مقطوع بعدم في محلّ الابتلاء، وإمّا لغفلة المخاطب وهو أيضاً مقطوع بعدم، لأنّ المخاطب لا يكون غافلاً عن حال نفسه إمّا يري نفسه غافلاً فلا يكون الظاهر حجّة بالنسبة إليه، وإمّا لا يري نفسه غافلاً فيقطع بعدم اختفاء شيء _ ممّا احتفّ بكلام المتكلّم _ عنه.

ردّ تفصيل القمّي (قدس سره)

وكيف كان، فالذي ينبغي أن يقال جواباً عن هذا التفصيل: عدم ابتناء بناء العقلاء في حجّية الظواهر عليّ جريان أصالة عدم القرينة، بمعنى أنّهم يبنون أولاً عليّ عدم وجود القرينة وعدم الغفلة بسبب الأصل، ثم يأخذون بظاهر اللفظ.

بل يتبعون ظاهر اللفظ ويحتجّون به في موارد الاحتجاج من غير توجه إليّ ذلك، لأنّ بناءهم استقرّ عليّ أنّ صدور الفعل من الفاعل وهو التكلّم بالإرادة والاختيار لأجل تحصيل غايته الطبيعية التي تترتب عليها وهو في المقام إفهام الغير وإفادة المعني الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه، وهذا كما تري ليس متوقفاً ومبتنئاً عليّ إجراء أصالة عدم الغفلة والقرينة.

والحاصل: أنّ التفصيل بين من قصد إفهامه وبين غيره إن كان لمجرّد ذلك، فلا وجه له أصلاً. ألا تري عدم صحّة اعتذار العبد _ إذا لم يكن مقصوداً بالإفهام ومع ذلك علم أنّ المولي أمره _ : بأنّي لم أكن مقصوداً بالإفهام.

وإن كان لاختلافهما من جهات أخرى، فإن كان لاحتمال وجود قرينة حالية اتكل عليها المتكلّم في إفهام مراده؛ فلا فرق في عدم الاعتناء به بين المقصود بالإفهام وغيره، فكما أنّ المقصود بالإفهام يأخذ بظهور اللفظ ولو لم يكن مخاطباً به، يأخذ غيره أيضاً بظهور اللفظ.

وإن كان لاحتمال اتكاله في إفهام مراده علي ما هو الموجود في ذهن من قصد إفهامه؛ فهذا الاحتمال أيضاً ممّا لا اعتناء به عند العقلاء. مضافاً إلي وجود هذا الاحتمال بالنسبة إلي من قصد إفهامه أيضاً، لاحتمال اتكال المتكلّم علي بعض ما في ذهن المقصود بالإفهام.

الفحص عن المخصّص وعدمه _ من غير فرق بين المقصود بالإفهام وبين غيره.

والحاصل: أنّا لم نجد فرقاً بينهما في حجّية الظهور، فهذا التفصيل بظاهره غير متين.

ثم إنّه قد أفاد بعض الأعاظم من المعاصرين _ كما في تقريرات بحثه _ بأنّا لو سلّمنا ما أفاده المحقّق القمي (قدس سره) من التفصيل، لكنّه لا- تتمّ النتيجة التي رتبها عليه من حجّية مطلق الظنّ، فإنّ الأخبار والروايات بالنسبة إلينا تكون مثل كتب التأليف والتصنيف، لأنّ نقلة الروايات في مبدء السلسلة كانوا هم المخاطبين بالكلام غالباً، وقد اعترف المفصّل بأنّ ظاهر الكلام حجّة في حقّهم، وبعد ذلك أودعت تلك الروايات في الأصول ثم في الجوامع والكتب، ولا بدّ أن يكون الراوي عن الإمام (عليه السّلام)

يودع أو ينقل ما سمعه من الكلام مع كل ما احتف به من القرائن الحالية والمقالية، لأن غرضه من نقله هو إفهام الغير، فتكون الكتب المودعة فيها الروايات كالكتب المؤلفة التي اعترف بحجية ظواهرها لكل من نظر فيها وقرأها. (1)

وفيه: أن المقصود بالإفهام في رواية رواها مثلاً محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) ليس إلا محمد بن مسلم، وأما محمد بن مسلم فيحكي ما صدر من الإمام (عليه السلام) وينقل لفظه، ومقصوده إفهام العلاء بأن الإمام قال هكذا، لا إفهام مراد الإمام، ومراد العلاء أيضاً في نقله إفهام صفوان أن محمد بن مسلم قال هكذا، وهكذا صفوان ومن روي عنه، وليس مرادهم من كلامهم إفهام ما أراد الإمام. فعلي هذا، لا يكون غير محمد بن مسلم – الذي هو مخاطب للإمام في المثال – مقصوداً بالإفهام بالنسبة إلي متن الرواية المنقولة عن الإمام (عليه السلام). هذا تمام الكلام في التفصيل المنسوب إلي المحقق القمي (قدس سره).

ردّ مقالة الأخباريين

وأما الخلاف الثاني المنسوب إلي بعض المتأخرين من المنتحلين للإمامية، فيرجع إلي منع حجّية ظواهر الكتاب بعد ما لم يكن لاحتماله عين ولا أثر عند أحد من المسلمين فضلاً عن العلماء المحققين، وذلك لوضوح أن الكتاب العزيز إنما أنزل لينذر به الكافرين والظالمين ويبشّر به المؤمنين، كما قال الله تعالى: (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ). (2)

ص: 112

1- الخراساني، فوائد الأصول، ج3، ص139.

2- الأنعام، 19.

ولا شك أنه بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ، وأنه هديٌّ وبيانٌ وتبيانٌ، ويهدي إلى صراطٍ مستقيمٍ، ويبشّر به المؤمنين، وينذر الكافرين، وتتشعّر منه الجلود، وأنّ أمر التبليغ والرسالة ما قام عمدها إلا بوسيلة القرآن وقراءة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) الآيات المنزلة عليه علي الناس، وقد أمر الله تعالى نبيه بإرسال عليّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ليقرا سورة البراءة علي المشركين. (1)

وبالجملة: لا ريب في حجّيته، ولا خلاف فيها بين المسلمين، ولم ينقل الخلاف إلا عن بعض المنتحلين إلى الإمامية من الأخباريين.

أدلة الأخباريين

وما يمكن أن يكون وجهاً لهذا التوهّم الفاسد ليس إلا أحد الوجوه الخمسة المذكورة في الكفاية (2):

أحدها: دعوي اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به.

وهذا الوجه يمكن أن يكون راجعاً إلي ما ذكره المحقّق القميّ (قدس سره)، فإنّ غير من خوطب به ليس مقصوداً بالإفهام.

ويمكن أن يكون راجعاً إلي:

الوجه الثاني من الوجوه الخمسة المذكورة، وهو: أنّه لأجل احتوائه علي مضامين

ص: 113

1- راجع: العياشي، تفسير، ج 2، ص 73 - 74، ح 4؛ الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل، ج 1، ص 240؛ الترمذي، سنن، ج 13، ص 164 - 165؛ أحمد بن حنبل، مسند، ج 1، ص 151؛ ج 3، ص 283؛ النسائي، خصائص أمير المؤمنين، ص 28 - 29؛ الطبري، تفسير، ج 10، ص 46؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج 3، ص 51 - 52؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 7، ص 29؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 2، ص 376، ترجمة أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ)؛ ابن الدمشقي، جواهر المطالب في مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، ج 1، ص 96.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 59 - 61.

عالية شامخة غامضة لا تكاد تصل إليها أيدي أولي الأفكار والأنظار غير الراسخين في العلم، كيف ولا يكاد يصل إلي فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى.

ثالثها: دعوي شمول المتشابه الممنوع عن اتّباعه للظاهر، ولا أقلّ من احتمال شموله لتشابه المتشابه. (1)

رابعها: دعوي أنّه وإن لم يكن منه ذاتاً إلا أنّه صار منه عرضاً؛ للعلم الإجمالي بطرّو التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر. (2)

خامسها: دعوي شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معني علي إرادة هذا المعني. (3)

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه مقالة الأخباريين.

والجواب عن كون احتواء الكتاب علي مضامين عالية شامخة موجباً لعدم وصول أيدي أولي الأفكار والأنظار غير الراسخين في العلم إليها، أولاً: أنّ الآيات المتضمّنة لتلك المضامين الشامخة إنّما هي غير آيات الأحكام الظاهرة في معانيها المتضمّنة لمطالب ليست أجنبية عن إدراك أحد من ذوي العقول من أهل اللسان، كقوله تعالى: (وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)؛ (4) وقوله تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)؛ (5) وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)؛ (6)

ص: 114

1- قال به السيّد الصدر كما في فرائد الأصول (ص 38).

2- انظر: البحراني، الدرر النجفية، ص 171.

3- انظر: الكركي العاملي، هداية الأبرار، ص 155؛ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص 191 - 192.

4- النساء، 22.

5- الإسراء، 32.

6- النساء، 23.

وقوله تعالى: (الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ). (11)

ومثل بعض الآيات الراجعة إلي الوعد والوعيد وغيرها.

وثانياً: قياس الكتاب المبين _ الذي أنزله الله نوراً وتبيناً وذكري للمؤمنين الذين إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً _ بكتب الأوائل قياس مع الفارق، فإنَّ الأوائل إنما كتبوا ما كتبوا لأجل استفادة أهل الأطلاع وطلبة العلوم خاصّة علي اصطلاحاتهم دون غيرهم، حتي أنّهم لو أرادوا أن يكتبوا ويبيّنوا مطالبهم الغامضة لاستفادة العامة لما يمكنهم ذلك، وهذا إنّما يكون من ضعف المتكلّم وضيق دائرة علمه وقدرته علي بيان مراده. ولكن أين هذا من القرآن المجيد فإنّه كتاب الله الذي أنزله لهداية عباده عالمهم وجاهلهم أبيضهم وأسودهم، وقد بيّن الله تعالي بقدرته الكاملة المطالب العالية _ التي لا يمكن أداء حقّ بيانها إلاّ بالقاء الخطابات المفصّلة البليغة _ في آية مختصّرة بأحسن بيان وأجود تقرير، يستفيد منه العالم والجاهل، ويبعث كلّاً منهما إلي العمل ويسوقهما إلي طريق الكمال والحركة والتفكير، ويوقظ النفوس من نوم الغفلة، وتحركّ به العواطف، وتستعدّ به النفس الإنسانية لقبول الإفاضات الربانية.

وتأثير القرآن في ذلك إنّما هو من وجوه إعجازه، فإنّه قد بلغ في ذلك حدّاً لم يمكن أن يبلغ إليه كلام الب _ شر. فالقرآن هو السبب لتحويل أخلاق عرب الجاهلية إلي الأخلاق الكاملة الإنسانية. كما يجد المتتبع في كتب التاريخ أنّه لا يوجد سبب لرقّي العرب _ في الجهات الروحانية والاجتماعية والسياسية وغيرها، ورفضها أشدّ العادات الذميمة والأخلاق الرذيلة، وتخلّقها بالأخلاق الملكوتية، وتجنّبها عمّا ينافي شعار

ص: 115

1- النور، 2.

التقوي والفقهِ والأمانة وغيرها _ إلا القرآن، فهو القائم بهذه الوظيفة في زمان قليل جداً. كما أن تأثيره في النفوس في زماننا هذا أيضاً أكثر من كل كلام وبيان، حتى أنه لا يمكن قياس الأخبار والأحاديث في هذه الفوائد بالقرآن المجيد حتى الأخبار النبوية (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والخطب والكلمات العلوية (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مع كونها في غاية المتانة والبلاغة.

نعم، توجد في القرآن المجيد بعض الآيات الراجعة إلى الأمور التكوينية التي ليس فهم حقيقتها قريباً من أفق أذهان جميع الناس؛ ومصالحة النبوت لا تقتضي إظهار حقيقتها صراحةً، لعدم اهتداء عقول غالب الناس إلى فهمها إما لكونها مخالفة لما يكون عندهم كالضروريات والأمر المحسوسة، أو لنقصان استعداداتهم وإدراكاتهم. ومع ذلك كله قد أدّى حقّ البيان في هذه الآيات أيضاً بقدر ما تقتضيه مصلحة النبوة.

ويمكن أن يكون المراد من المتشابه هذا النوع من الآيات، وليس هذا القسم محلاً للابتلاء. هذا، مع أن الأخبار أيضاً متضمنة لهذه المطالب العالية الغامضة.

والحاصل: أنه لا اعتناء بهذا الكلام، أي كون احتواء القرآن علي المضامين الشامخة مانعاً عن حجّية ظهوراته، لكونه مخالفاً لحكمة إنزال القرآن وكونه معجزاً، ومخالفاً للسيرة القطعية من المسلمين خلفاً عن سلف، وعمل النبي الأكرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كقراءته الآيات الكريمة علي الناس.

وأما الجواب عن كون الأخذ بالظاهر تفسيراً بالرأي

فهو: أن التفسير هو كشف القناع وليس منه حمل الكلام علي ظاهره.

نعم، لو كان الكلام يحتمل وجوها وحملناه علي بعضها، أو كان ظاهراً في معني وحملناه علي غيره فهذا من التفسير بالرأي.

فلا يقال لمن قال بحرمة منكوحة الأب لقوله تعالى: (وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ

أَبَاؤُكُمْ)، () أو حرمة نكاح الأم لقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، () أو محبوبة الإحسان إلي الوالدين لقوله تعالى: (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)، () أو وجوب جلد الزاني والزانية لقوله عز اسمه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي...)() الآية، أنه فسر القرآن.

وبالجملة: فالتفسير هو القول بغير العلم وليس هو الأخذ بظاهر الكلام.

وأما الاستدلال بالعلم الإجمالي

ففيه: أنه ليس لنا علمٌ إجماليٌّ بطرُقِ التخصيص والتقييد لعمومات الكتاب ومطلقاته، أو وجود قرينة التجوّز مع قطع النظر عن المراجعة إلي كتب الأخبار ممّا بأيدينا فلا مجال لدعوي هذا العلم قبل المراجعة إليها.

نعم، يمكن دعوي العلم الإجمالي بطرُقِ التخصيص أو التقييد لبعض عمومات الكتاب أو مطلقاته، ولكنّه بعد المراجعة إلي الأخبار والظفر بموارد التخصيص والتقييد ممّا في أيدينا ينحل إلي العلم التفصيلي والشكّ البدويّ.

ص: 117

وأما الاستدلال ببعض الأخبار الدالة علي أنّ علم القرآن إنّما يكون عند من خوطب به دون غيره _ الّذي هو السبب العمدة في ذهاب الأخباريين إلي عدم حجّية ظواهر الكتاب _ ففيه: أنّه ليس المراد منها عدم حجّية الظواهر وعدم جواز التمسك بالكتاب مطلقاً، لمخالفته لسيرة كافة المسلمين والأئمة(عليهم السلام) وأصحابهم، لأنّهم كثيراً ما يستدلّون بظواهر القرآن ويرشدون أصحابهم إلي الرجوع إليه، وعرض الأحاديث والروايات عليه، كما يظهر ذلك لمن تتبّع كتب الأحاديث.

بل المراد من هذه الأخبار مذمّة الناس من الّذين تركوا أحد أركان الحجج وعمدتها واكتفوا بالكتاب والسنة دونه ويفتون بالقياس فيما ليس حكمه المذكوراً في الكتاب والسنة من دون أن يرجعوا في ذلك إلي العترة مع كونهم مأمورين بذلك، ومقتضي حديث الثقلين(1) حجّية قولهم وتوافقهما وعدم افتراقهم عن الكتاب. وهذا غير مسألة الخلافة والرئاسة، فإنّه مع قطع النظر عن ذلك _ والقول بأنّ الخلافة والرئاسة العامّة _ كما زعمه العامّة _ ليست إلّا من قبيل السلطنة والأمانة وتحقّق بإجماع الأمة واتّفاقهم علي تولية واحد لها، وليست من المناصب الإلهية حتي يكون طريق إثباتها منحصرأً بالنصّ _ كما تقوله الفرقة المحقّقة الإمامية _ يجب القول بحجّية أقوال أهل البيت(عليهم السلام) وفتاويهم وأحكامهم لحديث الثقلين.

فالأخبار المذكورة إنّما وردت لذمّ هذه الطائفة، لا من يتمسك بأذيال ولاية الأئمة(عليهم السلام) ويهتدي بهداهم ويستضيء بنورهم ويذهب إلي تخصيص عمومات الكتاب وتقييد مطلقاته بالروايات الصادرة عنهم.

وليس معني هذه الروايات عدم حجّية الظواهر مطلقاً حتي بعد المراجعة إليهم(عليهم السلام) وإلي رواياتهم وعدم الظفر بقريئة التجوّز أو المخصّص والمقيّد.

ص: 118

1- يأتي تخريجه في الصفحة 124.

والحاصل: أنّ الأخبار كما تنادي به رواية مخاطبة الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مع أبي حنيفة (1) وقاتادة (2) إنّما وردت في ذمّ أبي حنيفة وقاتادة ومن يحذو حذوهما ممّن يجلس مجلس الفتوي ويفتي من غير أن يراجع إحدي الحجج وهو قول العترة صلوات الله عليهم، ويستغني عنهم، ويدّعي الاستقلال في فهم الكتاب والسنة، ولا يأخذ بما صدر عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ممّا يدلّ علي تخصيص عمومات الكتاب أو تقييد مطلقاته أو يكون قرينة علي التجوّز.

ولا نظر لها إلي من ليس كذلك ممّن يأخذ بفتوي أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ويأخذ بما صدر عنهم من الفتاوي والأحكام وما هو مقيّد لإطلاقات الكتاب أو مخصّص لعموماته.

ومن الواضح: أنّ مجرد طرّو التخصيص أو التقييد لا يصير سبباً لعدم حجّية الظواهر، وإلا فلا فرق في ذلك بين الكتاب والروايات، فكما أنّه في الروايات لا يصير ذلك سبباً لسقوطهما عن الحجّية كذلك الكتاب لا يسقط عن الحجّية بمجرد ذلك.

الاستدلال بأخبار التحريف

إن قلت: لا مجال للتمسك بظواهر الكتاب مع وقوع التحريف، للعلم الإجمالي

ص: 119

1- قال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟». قال: نعم، قال: «فبم تفتيهم؟». قال: بكتاب الله وسنة نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، قال: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف النسخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، ويحك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويحك! ولا هو إلا عند الخاصّ من ذرية نبيّنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وما ورثك الله من كتابه حرفاً». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 47-48، ب 6، ح 27.

2- قال أبو جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لقاتادة: «أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «بلغني أنّك تفسّر القرآن؟» قال، نعم، إلي أن قال: «ويحك يا قاتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرت من الرجال فقد هلكت وأهلكت. ويحك يا قاتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 185، ب 13، ح 25.

باحْتِطاف بعض الآيات الظاهرة في معني من المعاني بما يفيد خلافه، أو وقوع بعض الزيادات المغيرة للمعني.

قلت: أما الزيادة، فالضرورة قائمة علي خلافها، ولا أظنّ أحداً يلتزم بها.

وأما النقيصة، فربما يحتمل لما نقل عن بعض المؤرخين من العامة في كيفية جمع القرآن في زمان خلافة أبي بكر بتوسط زيد بن ثابت، مع أنّ كلّ ما نقل عنهم هؤلاء ليس إلا روايات مرسلّة ضعيفة(1).

ولما روي من أنّ أمير المؤمنين(عليه السلام) بعد وفاة الرسول(صلى الله عليه وآله) قال: «لا أضع ردائي حتي أجمع القرآن»، لأنّ رسول الله أمره بجمعه وأوصاه به(2)، وقد أتى به بعد جمعه إلي المسلمين، فلم يقبلوا منه وقالوا حسبنا ما عندنا، وقال(عليه السلام): «لا يظهر ذلك إلا بعد خروج...» الحديث.

ولبعض روايات أخري تقضي البديهة بتأويلها أو طرحها لما فيها ممّا يخالف القطع والضرورة، كما في بعضها من نقص ثلث القرآن، أو ربعة، أو نقص أربعين إسماً في سورة «تبت» منها أسماء جماعة من المنافقين.

ومن الوضوح أنّ ذلك مخالف لبديهة العقل؛ لأنّه لو كان ذلك ممّا أبرزه النبي(صلى الله عليه وآله) قرأه علي المسلمين وكتبوه، كما قرأ عليهم الآيات المنزلّة عليه، لافتضح المنافقون، مع أنّ النبي(صلى الله عليه وآله) لم يكن مأموراً إلا بالستر عليهم. ولقامت الحرب علي ساق، وكان في ابتداء الإسلام من الفتن ما ظهر بعد وفاة النبي(صلى الله عليه وآله). مع أنّه لو كان لتواتر نقله؛ لأنّهم

ص: 120

-
- 1- انظر هذه الروايات في صحيح البخاري (ج3، ص206؛ ج5، ص31؛ ج6، ص22، 98؛ ج8، ص177)؛ كنز العمال (المتقي الهندي، ج2، ص575-576، 581)؛ مسند أحمد (ج5، ص188)؛ سنن الترمذي، (ج4، ص347)؛ تاريخ المدينة المنورة (ابن شبة النميري، ج3، ص1001). يدعي زيد بن ثابت في هذه الروايات أنّه فقدت آيات من القرآن وجدها عند خزيمة بن ثابت الأنصاري.
 - 2- انظر: ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف، ج7، ص197؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج13، ص127-128.

كانوا يضبطون جميع آياته وحروفه وكلماته تمام الضبط، فكيف يغفلون عن مثل ذلك؟! ولعرف بين الكفار والمعاندين من أعظم معائب الإسلام والمسلمين. وكان القرآن غير محفوظ، وقد أخبر الله بحفظه. ولعرف بين الشيعة وأعدائهم من أعظم الأدلة علي خروج الأولين من الدين؛ لأنّ النقص علي تقدير ثبوته مستند إليهم.

ثم العجب كلّ العجب من قوم يزعمون أنّ الأخبار محفوظة في الألسن والكتب في مدّة أكثر من ألف وثلاثمائة سنة وأنّه لو حدث فيها نقص لظهر، ويحكمون بنقص القرآن وخفائه في جميع الأزمان.

أقول: احتمال النقيصة مع كونه مرجوحاً بعيد في نفسه؛ لأنّ ما روي في بعض الروايات أنّه من القرآن، يكون من حيث المضمون ومن حيث الأسلوب والعبارة والإنشاء علي نحو لا يكاد يحتمل من له أدني معرفة بأساليب الكلام أنّه من القرآن وصدر من المصدر الذي صدر منه الكتاب المجيد. بل لو قيس ما نقلوه مع الكلمات الفصيحة المنقولة عن الفصحاء والأدباء لرأينا رتبته أدني من هذه المقايسة أيضاً، فكيف بالكلام المعجز الصادر عن الله تعالي النازل علي رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بلسان عربي مبين؟!!

وأيضاً احتمال مخالفته لما ثبت من أنّ أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَام) وسائر الأئمة صلوات الله عليهم كثيراً ما يستشهدون بالقرآن المجيد، ويقرّرون أصحابهم علي الاستدلال به، وأنّ هذا القرآن هو القرآن الذي أنزل علي النبي، كما يظهر ذلك بالمراجعة إلي الروايات ونهج البلاغة وكثير من الأدعية مثل بعض أدعية الصحيفة السجّادية، كدعائه عند ختم القرآن، وغيره. (1) والروايات الدالة علي وجوب الأخذ بالقرآن، كقوله: «إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم...» الخبر، (2) وخبر الثقلين، وغيرهما.

ص: 121

1- الصحيفة السجّادية، دعاء 42 (ص 174 - 182).

2- الكليني، الكافي، ج 2، ص 599؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 6، ص 171.

هذا، مع أنّ هذا الاحتمال الضعيف المرجوح البعيد ليس مضرّاً بما نحن بصدده، وهو حجّية ظواهر آيات الأحكام، لأنّ العلم الإجمالي بالتحريف لو فرضنا تماميته وقبلناه مماشاةً مع الخصم ليس إلّا في غير آيات الأحكام ممّا تكون الدواعي علي إسقاطه موجودة، كإسقاط كلمة «في عليّ» من قوله: (بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ). (1) وأمّا ما ليس لهم داعٍ علي تحريفه كآيات الأحكام فليس متعلّقاً للعلم الإجمالي أصلاً.

ولو سلّم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، فليس هذا العلم منجزاً مؤثراً لكون بعض أطرافه وهو آيات غير الأحكام خارجاً عن محلّ الابتلاء فيصير بالنسبة إلي آيات الأحكام شكّاً بدوياً، كما لا يخفي.

اختلاف القراءات

ثم إنّ الاختلاف في القراءات وإن كان لا- يوجب الشكّ في جواز القراءة لكل واحد منها، لكون جواز القراءة بكل واحد من القراءات المعروفة السبعة بل والثلاثة الأخرى في زمان الصادق (عليه السلام) من المسلّمات عند جميع الشيعة فضلاً عن غيرهم، ولكن في مقام التمسك لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن ولا مجال لإعمال القواعد المقرّرة في باب الخبرين المتعارضين بالنسبة إلي اختلاف القراءات، لعدم كونه من هذا الباب.

هذا تمام الكلام في حجّية الظواهر. (2)

والحمد لله ربّ العالمين، وصليّ الله علي محمد وآله أجمعين. اللهم اغفر لنا ولوالدينا وللمعلّمينا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولمن استغفر لنا وترحم علينا بحقّ محمد وآله.

ص: 122

1- المائدة، 67.

2- وإن شئت المزيد في صيانة الكتاب من التحريف راجع كتابنا: «مع الخطيب في خطوطه العريضة». [منه دام ظلّه العالي].

إعلم: أن الخبر ما يحتمل الصدق والكذب، (1) أي يكون له واقع يطابقه أو لا- يطابقه؛ ولا يلزم فعلية ذلك، بل يكفي كونه في حد ذاته كذلك.

وفي مقابله الإنشاء، لأنه ليس له واقع يطابقه أو لا يطابقه، ولا يحتمل الصدق والكذب.

وهو (أي الخبر) علي قسمين: المتواتر، و خبر الواحد.

الخبر المتواتر وأقسامه

أما المتواتر، (2) فهو: الخبر الذي أخبر به جماعة كان تواطؤهم علي الكذب ممتنعاً عقلاً أو عادة. (3)

ص: 123

1- الجرجاني، التعريفات، 96.

2- المتواتر: اسم فاعل، مشتق من التواتر، أي التتابع، تقول: تواتر المطر، تتابع نزوله. وتواترت الخيل، إذا جاءت يتبع بعضها بعضاً. لسان العرب، ج 5، ص 275، مادة «وتر»: المعجم الوسيط، ج 2، ص 1009.

3- قال السرخسي: المتواتر: هو أن ينقله قوم لا- يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم علي الكذب، لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إلي أن يتصل برسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ). السرخسي، أصول، ج 1، ص 282. وعرفه الخطيب بقوله: هو ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حداً يعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق الكذب منهم محال، وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذر، وأن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأن أسباب القهر والغلبة والأمر الداعية إلي الكذب منتفية عنهم. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص 32.

وقد قسّم في لسان أساتيدنا وأساتيد أساتيدنا إلي الإجمالي والتفصيلي.

والمراد بالإجمالي، هو: إخبار جماعة عن القضايا المتفرقة - التي بينها جامعٌ واحدٌ أو لازمٌ جميعها مطلبٌ واحدٌ - بحيث يمتنع تواطؤهم علي الكذب، ويقطع بصدق واحدٍ منها.

وأما التفصيلي، فهو: إخبار جماعة - يمتنع تواطؤهم علي الكذب - عن مطلبٍ واحدٍ، سواء كان المخبر عنه قول شخص، أو غيره كوجود زيد وطلوع الشمس وغيرهما.

فإن كان المخبر عنه قول أحد، وكان إخبارهم عنه نفس الكلام واللفظ بأن أخبروا كلّهم عن اللفظ الصادر من شخص يسمّى بـ: «التواتر اللفظي» كما ربما يقال في قول: «إنّما الأعمال بالنيّات»، (1) فإنّ نقلة هذا اللفظ عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) جماعة يمتنع تواطؤهم علي الكذب.

ص: 124

1- لكنّ الظاهر عدم كونه منه؛ لأنّ سنده ينتهي إلي شخص واحد عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فهو بذلك خبر واحدٍ. هذا، مضافاً إلي أنّه مطعونٌ جدّاً. والأولي بالمثال للمتواتر، أحاديث الثقلين المتواترة، وحديث الولاية، وأحاديث المهديّ، والسفينة، والأمان، وغيرها. [المقرّر دام ظلّه العالي]. والحديث المذكور «إنّما الأعمال بالنيّات» كما أفاد المقرّر المحترم - مد ظلّه العالي - ليس متواتراً لفظاً ولا معنيّاً. وإنّما تعرفه العامّة من غرائب الحديث ومتفرّداته، إذ هو متفرّد في السند ويستمرّ التفرّد في جميع رواته، حيث انفرد به علقمة بن وقاص عن عمر؛ وانفرد به عن علقمة، محمد بن إبراهيم التيمي؛ وانفرد به يحيى بن سعيد عن محمد؛ ثم انتشر بعد يحيى بن سعيد، وهو من صغار التابعين المتوفّي سنة 143 أو 144 أو 146هـ. والحديث أخرجه البخاري في أوّل صحيحه، ومسلم في الإمارة (ج6، ص48) من حديث عمر. فالصحيح من المثال ما ذكره المقرّر المحترم - دامت بركاته - من الأحاديث فهي كلّها متواترة لفظاً ومعنيّاً عند الرواة ومحدّثي الفريقين. فحديث الثقلين - مثلاً - قد رواه عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) 33 صحابياً و19 تابعياً وأكثر من 300 من علماء ومشاهير وحفظة الحديث لدي أهل السنّة من القرن الثاني حتي القرن الرابع عشر. راجع: مسلم النيسابوري، صحيح، ج4، ص1874، ح36-37؛ الترمذي، سنن، ج5، ص662، ح2786، 2788، 3786؛ البيهقي، سنن، ج2، ص148، ج7، ص30؛ ج10، ص114؛ الدارمي، سنن، ج2، ص889، ح3198؛ أحمد بن حنبل، مسند، ج4، ص30، ح11104، ص36، ح11131، ص54، ح11211؛ ج7، ص84، ح19332؛ ج8، ص138، ح21634، ص154، ح21711، ص118، ح11561؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج3، ص109، 148؛ النسائي، خصائص أمير المؤمنين، ص150، ح79؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج8، ص443؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج2، ص194؛ الطبراني، المعجم الصغير، ج1، ص131-135؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج3، ص65-67، ح2678-2681؛ السيوطي، الدر المنثور، ج2، ص60؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج1، ص172، 185-189، باب الاعتصام بالكتاب والسنة؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص95-126، 132؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج9، ص163؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة، ج3، ص136/2739 و219/2907؛ الهيثمي، الصواعق المحرقة، ص228؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص383؛ ابن الأثير، جامع الأصول، ج9، ص158؛ المرعشي النجفي، شرح إحقاق الحقّ، ج9، ص309-375؛ الصدوق، الخصال، ص65/97، 457-460/2؛ الطوسي، الأمالي، ص255، 548؛ الصدوق، كمال الدين، ص234-241؛ الصدوق، معاني الأخبار، ص90؛ المفيد، الأمالي، ص135؛ الصدوق، الأمالي، ص500، ح15؛ الخزّاز القميّ، كفاية الأثر، ص92، 128، 137، 163. ومن الأحاديث المتواترة لفظاً ومعنيّاً عند العامّة حديث الحوض، عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قال: «ليردنّ عليّ ناس من أصحابي الحوض حتي إذا عرفتهم

اختلجوا دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك». رواه خمسون من الصحابة فيهم أبو بكر وعمر وأبو سعيد الخدري وأنس وابن عمر وابن مسعود وجابر بن عبد الله وأبو هريرة وغيرهم. وقد جمعها الحافظ أبو بكر البيهقي في كتابه «البعث والنشور» بأسانيدھا وطرقھا.

وإن كان إخبارهم عمّا أفاده بالكلام، وكان غرضهم من الإخبار الإخبار عن معني اللفظ والكلام يسمّى بـ «التواتر المعنوي».(1)

وكيف كان، فلا إشكال في حجّية الخبر المتواتر لحصول القطع بصدوره، ولا اعتناء

ص: 125

1- هذا وما أخذته في أوائل أمري من والدي المحقق العلامة الفقيّد _ شكر الله مساعيه الجميلة في إعلاء كلمة الإسلام، والذبّ عن الدين، ودفع المبدعين والمبطلين _ في تقسيم المتواتر هكذا: المتواتر الإجمالي هو: المتواتر المعلوم وجوده بالإجمال بين أخبار باب واحد من الأخبار. والتفصيلي: ما علم بالتفصيل وبخصوصه. والمتواتر المعنوي هو: القدر المشترك والجامع بين أخبار كثيرة يحصل العلم منها به، كالأخبار الدالة على شجاعة أمير المؤمنين، وجود حاتم. واللفظي: ما يدلّ على لفظ معين وهو: أخبار يحصل العلم بسبب تواترها بصدور لفظ كتواتر قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه». فالتواتر الإجمالي والتفصيلي يشملان ما كان المخبر عنه قول الشخص أو فعله، والمعنوي يشمل الفعل دون القول، كما أنّ اللفظي يشمل اللفظ دون الفعل. [منه دام ظلّه العالی].

بعدم حصوله لبعض غير المستقيمين في الاستعداد والسليقة، (1) ومن وقع في ظلمة الشكّ والوسوسة وصار من السوفسطائية. (2)

خبر الواحد وأقسامه

وأما خبر الواحد، فهو: ما ليس بمتواتر.

وقد قسّموه إلي تقسيمات عديدة:

منها: تقسيمه إلي المستفيض، وهو: الخبر الذي كان رواه أكثر من ثلاثة أو ثلاثة وأكثر، وغير المستفيض.

ومنها: تقسيمه إلي المحفوف بالقرائن القطعية، وغيره.

ولا ريب في أنّ خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن القطعية غير مفيد للقطع وإن كان المنقول عن بعض من العامّة كأحمد بن حنبل إفادة كلّ خبرٍ للقطع؛ (3) ونقل أيضاً

ص: 126

1- زعم إبراهيم النّظام المعتزلي، أنّه لا- حجّة في الخبر المتواتر، وأجاز وقوعه كذباً. راجع: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 241؛ ابن المرتضي، طبقات المعتزلة، ص 49؛ البغدادي، أصول الدين، ص 11، 20.

2- قال الغزالي، أما إثبات كون المتواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر، خلافاً للسُّننية حيث حصروا العلوم في الحواس، وأنكروا هذا. وحصروا باطل. الغزالي، المستصفي، ج 1، ص 251. راجع أيضاً: الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 69. والسُّننية، فرقة ضالّة منسوبة إلي سومان بلد بالهند، كان يعبد أهله صنماً، كسره السلطان محمود بن سبكتكين. يقولون بتناسخ الأرواح، ولا يجوزون علي الله بعث الرسل، ويقولون بقدوم العالم، ولا يؤمنون إلا بما يثبت بالحواس الخمس، ولهم مناقشات مع علماء الإسلام حول نظرية المعرفة. كذا في الفرق بين الفرق (البغدادي، ص 241)؛ الفرق الإسلامية للبشيشي (ص 86)؛ الفهرست (ابن النديم، ص 408)؛ تحقيق ما للهند (البيروني، ص 19).

3- نسب كثير من علماء العامّة إلي أحمد بن حنبل، أنّه يذهب إلي أنّ أحاديث الآحاد تفيد العلم، منهم الإسفراييني، وابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، والسبكي، والشوكاني. ونقل ابن حزم وابن القيم وابن تيمية وغيرهم أنّ الفقيه المالكي ابن خويز منداد ذكر في كتابه «أصول الفقه» أنّ مالكا صرّح بأنّه يري أنّ أحاديث الآحاد تفيد العلم. وهذا قول داود الظاهري أيضاً. راجع: آل تيمية، المسوّد في أصول الفقه، ص 242؛ ابن قيم الجوزي، الصواعق المرسلّة، ج 2، ص 274 و 27؛ الأمدي، الاحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 107.

عن بعض الأخباريين إفادة الأخبار المنقولة في الكافي القطع، وعن بعضهم ما في الكافي والفقهاء، وعن بعضهم ما فيهما وفي التهذيب والاستبصار، وعن بعضهم الآخر إفادة كل خبر للقطع سواء كان من الأخبار المدونة في الكتب الأربعة أو غيرها. وهذا الادعاء أيضاً - كادعاء عدم إفادة المتواتر القطع - لا يصدر إلا عمّن ليس له سليقة مستقيمة، ويحصل له القطع من غير تحقّق موجه.

وأما حجّية الخبر غير المحفوف بالقرائن القطعية، فلا ريب فيها في الجملة.

والمشهور بين العامة في تمام الأعصار - قولاً وعملاً - حجّية خبر الواحد،⁽¹⁾ كما يظهر ذلك عند المراجعة إلي كتبهم الفقهية مثل: موطأ مالك وغيره، حتى أنّهم ربما اتفقوا علي فتوي مع كون مستندها منحصرًا بخبر الواحد مثل: مسألة منجزات المريض، فإنهم اتفقوا علي أنّها من الثلث لا الأصل لرواية واحدة رويها عن عمران بن حصين عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)،⁽²⁾ وكثيراً ما يعتذرون عمّن أفتي في مسألة علي خلاف رواية بعدم وصولها إليه، كما اعتذر محمد بن الحسن الشيباني - أحد تلامذة أبي حنيفة - عن كون فتوي أستاذه في خيار المجلس علي خلاف الخبر المروي عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وهو: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع»،⁽³⁾ بعد ما رواه الشافعي بسنده المتصل إلي النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بأنّ أبا حنيفة لو وصل إليه هذا الخبر لعدل عن هذه الفتوي.

ص: 127

1- قال الغزالي: «تواتر واشتهر من عمل الصحابة والعلماء من العمل بخبر الواحد في وقائع شتّى لا تنحصر...». المستصفي، ج 1، ص 276.

2- انظر منتقي الأخبار مع نيل الأوطار، ج 6، ص 48.

3- أخرجه أحمد في المسند (ج 2، ص 183)؛ وأبو داود في السنن (ج 3، ص 736)، كتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين، ح 3456؛ والترمذي في السنن (ج 3، ص 541)، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا، ح 1247 وغيرهم. وانظر فتوي أبي حنيفة في شرح معاني الآثار (الطحاوي، ج 4، ص 12 - 17)؛ وشرح فتح القدير (ابن الهمام السيوسي، ج 6، ص 257 - 259)؛ وغيرهما.

وكيف كان، فالمسألة بينهم من المسلمّات، لأنّهم لم ينقلوا الخلاف فيها بل نقلوا اتّفاق جميع الأصحاب علي العمل بخبر الواحد.

نعم، نقل الشافعي: أنّ قائلاً طالبه بالدليل علي حجّية الخبر، ونقلوا عن بعض متكلميهم وعن الخوارج القول بعدم الحجّية، ونسبوه أيضاً إلي الإمامية، (1) هذا.

والظاهر: أنّ أصحاب رسول الله التابعين كانوا متّقين علي العمل بخبر الواحد، ولم ينقل منهم خلاف إلاّ في بعض الموارد عن أبي بكر وعمر. (2)

وأما الإمامية، فالمشهور بين متكلميهم نفي الحجّية، (3) ولذا كثيراً ما يجيبون عن الاستدلال بالأخبار غير المتواترة بأنّها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً. وأما المحدّثون والفقهاء منهم وهم معظمهم، وأصحاب الأئمّة صلوات الله عليهم فيعملون بالخبر وإن لم يكن متواتراً. (4)

ولا ريب في تحقّق الشهرة بين جميع أصحابنا في جميع الأعصار علي حجّية خبر الواحد.

ص: 128

1- انظر: الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 41؛ النووي، شرح صحيح مسلم، ج 1، ص 131؛ آل تيميّة، المسوّد في أصول الفقه، ص 238.

2- بل المشهور والمسلم عنهما أنّهما كانا يمتنعان عن رواية سنّة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، فراجع كتاب: أضواء علي السنة المحمدية؛ وكتابتنا: أمان الأئمّة من الضلال والاختلاف؛ وغيرهما. [منه دام ظلّه العالي]. روي عن أبي بكر أنّه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبه في الجدّة حتي شهد معه محمد بن مسلمة. أبو داود السجستاني، سنن، ج 2، ص 16، باب 5؛ الطوسي، العدّة في أصول الفقه، ج 1، ص 119. وروي عن عمر أنّه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتي شهد معه أبو سعيد الخدري. رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه، وأبو داود. انظر أيضاً: الطوسي، العدّة في أصول الفقه، ج 1، ص 119.

3- راجع: الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج 2، ص 529؛ ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع، ص 28؛ ابن إدريس الحلبي، السرائر، ج 1، ص 50.

4- راجع: الطوسي، العدّة في أصول الفقه، ج 1، ص 100؛ العلامة الحلبي، مبادئ الوصول إلي علم الأصول، ص 205 - 207؛ العاملي، معالم الدين، ص 188؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 271.

وأما الإجماع الذي ادّعه السيد، (1) فسيأتي ما ينبغي أن يقال فيه، (2) فإنه لا يخلو من الغموض. مع أن الشيخ ادّعى الإجماع علي حجة الخبر، فإن الشيخ رحمه الله تتلمذ عند السيد رحمه الله من سنة 413 إلى 436، ومع ذلك ادّعى الإجماع علي حجة الخبر في مقابل الإجماع الذي ادّعه أستاذه السيد رحمه الله وأن العمل بخبر الواحد كالعمل بالقياس في قيام الضرورة علي بطلانه.

ولا يصح رفع التنافي بما زعمه بعض الأعلام من المعاصرين، حيث قسّم الخبر إلي الموثوق الصدور وإلي غيره، وأن الإجماع المدّعي علي حجة الخبر قائم علي حجة الخبر الموثوق الصدور، والإجماع المدّعي علي عدم حجّيته قائم علي عدم حجة الخبر غير الموثوق بالصدور؛ (3) لعدم المجال لحمل الإجماع المدّعي علي عدم الحجّية علي ما حمّله.

أدلة المنكرين لحجة خبر الواحد وقدها

وكيف كان، فقد استدّلوا علي عدم حجة الخبر:

أولاً: بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم، (4) كقوله: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...)(5) الآية، وقوله تعالي: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)، (6) وغيرهما.

ص: 129

1- الشريف المرتضي، رسائل، ج3، ص309؛ ج1، ص24.

2- يأتي في الصفحة 168 وما يليها.

3- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص290، نقله عن بعض المتأخرين وردّ عليه. وأوله الشيخ (قدس سره) أيضاً بأن معقد الإجماع، الأخبار التي يرويها المخالفون.

4- قال في الكفاية (الخراساني، ج2، ص79): «فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم حجة الخبر، واستدلّ لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم...». راجع أيضاً: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص288.

5- الإسراء، 36.

6- يونس، 36.

وفيه: أن أتباع الخبر ليس أتباع غير العلم، بل هو أتباع العلم، لأننا نتبع الخبر بعد قيام الدليل القطعيّ علي حجّيته ووجوب أتباعه، لا بدونه. نعم، لو لم يتم دليل علي حجّيته يكون أتباعه عملاً بالظنّ وغير العلم، وأمّا معه فيكون أتباعه العلم، وتكون النسبة بين ما يدلّ علي حجّية الخبر وهذه الآيات نسبة الورود.

والحاصل: أنّه لا فائدة للاستدلال بهذه الآيات؛ فإنّه لا يخلو إمّا أن لا تقوم حجّة علي اعتبار الخبر، فلا حاجة إلي هذا الاستدلال، فإنّ الشكّ في الحجّية يغنينا عن الاستدلال علي عدم جواز العمل، وإمّا أن يقوم الدليل علي حجّيته كما يدعيه القائل باعتبار خبر الواحد، فليس إذن أتباعه أتباع غير العلم.

فإن قلت: ما يدلّ علي جواز أتباع الخبر يكون مخصّصاً للآيات الناهية لا وارداً عليها، فإنّ الأدلّة الدالّة علي جواز العمل بالخبر إنّما تقتضي جواز أتباع الظنّ وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف. (1)

قلت: إذا كان موضوع الدليل _ الذي توهم كونه مخصّصاً للعام _ خارجاً عن موضوع دليل العامّ قبل ورود هذا الدليل كما يكون بعد وروده خارجاً، كقوله: «لا تكرم زيداً» و«أكرم العلماء» إذا لم يكن زيد من العلماء تكون النسبة بين الدليلين التخصّص، ومعني ذلك في الحقيقة عدم وجود ارتباط بينهما، بل عدم تحقّق نسبة بينهما، وأنّ كلّ واحدٍ منهما غير الآخر وغير مرتبطٍ به. وهذا، بخلاف التخصيص، كقوله: «لا تكرم زيداً العالم»، فإنّه يدلّ علي عدم وجود الحكم الثابت لهذا الفرد بمقتضي «أكرم العلماء».

وأما في الورود فليس الفرد الخارج بسبب الدليل الوارد خارجاً عن موضوع العامّ

ص: 130

قبل وروده، بل إنّما يخرج بسبب ورود هذا الدليل عن موضوعه، لا خروجاً تعدياً بل خروجاً تكوينياً، كما إذا دلّ الدليل علي وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإنّ مقتضى دلالة الدليل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال عن شمول قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «مَا لَا يَعْلَمُونَ» تكويناً وكون التكليف به مقطوعاً، مع أنّه لولا هذا الدليل يكون واقعاً تحت عموم قوله: «مَا لَا يَعْلَمُونَ» وكان مرفوعاً.

نعم، لا مانع من القول بكون ورود أيضاً قسماً من التخصيص، فيقال: إنّ علي قسامين، فتارة: يكون موضوع دليل خارجاً عن تحت الآخر قبل وروده كما يكون خارجاً بعده. وتارة: لا يكون خارجاً قبله بل يكون بحيث لو لم يرد هذا الدليل يبغي مندرجاً فيه، ولكن بعد ورود هذا الدليل خرج من موضوع الدليل الآخر تكويناً.

فعلي هذا، نقول جواباً عن الإشكال: إنّ العمل بخبر الواحد وإن كان في نفسه اتّباع غير العلم ومتابعة الظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً، وداخلاً تحت موضوع الأدلّة الدالّة علي حرمة اتّباع غير العلم، وتكون أدلّة الاعتبار الدالّة علي جواز اتّباع مفاده مع كونه غير موجب للعلم بالحكم الشرعيّ الواقعيّ مخصّصة للأدلّة المانعة، إلّا أنّ أصل الأدلّة الدالّة علي حجّية الأمانة ووجوب اتّباعها يكون وارداً علي هذه الأدلّة المانعة عن اتّباع الظنّ، لحصول القطع بالحكم الشرعيّ الظاهري وهو وجوب اتّباع الأمانة بعد قيام الدليل القطعيّ علي حجّيتها، فيصير العمل بالخبر بهذا الدليل الدالّ علي هذا الحكم الظاهريّ خارجاً عن تحت موضوع دليل عدم الجواز تكويناً لعدم كون هذا العمل عملاً بغير العلم.

وثانياً: بالأخبار، مثل: ما يدلّ علي طرح الخبر المخالف للكتاب، أو الخبر الذي لم يكن موافقاً له، أو عدم صدور ما كان كذلك عنهم (عليهم السلام). (1)

ص: 131

1- تقدّم تخريج هذه الأخبار في المجلّد الأوّل.

وفيه: أنّ الظاهر من هذه الطائفة أنّها صدرت لردّ الأخبار المزعومة المناقضة للكتاب والأحاديث المكذوبة التي دسّوها في الروايات كثير من أرباب الآراء الفاسدة والمقاصد الباطلة وجماعة من المنتحلين إلي التشييع، لأن يفرّقوا بين الشيعة ويميلوا الناس عن أنمتهم لإبطال أمرهم وتحقير كلمتهم بين الناس وإطفاء نورهم (وَيَأْبِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ). (1) فهذه الأخبار إنّما صدرت في مقابل هؤلاء، وما يكذبون عليهم (عليهم السلام).

كما أنّ الظاهر أنّ جلّ هذه الروايات المزعومة راجعة إلي أصول الدين وما ينافي التوحيد الإسلامي وسائر مبانيه المحكمة المسلّمة عند الكل. وأنّ مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وستة نبيّه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)» (2) راجع إلي الردع عن الأخذ بهذه الروايات.

ومثل: ما ورد عنهم من الأخبار في علاج الخبرين المتعارضين ووجوب الأخذ بما كان موافقاً للكتاب وطرح المخالف. (3)

وأنت خبير بأنّه لا ربط لهذه الأخبار بمحلّ الكلام، بل تدلّ علي حجّية الخبر في الجملة.

ومثل ما يدلّ علي طرح الخبر الذي لم يوجد له شاهد أو شاهدان من الكتاب. (4)

وفيه: أنّ فساد الاستدلال بهذه الأخبار _ مع كونها أخبار آحاد بل ربما لا تتجاوز عن اثنين _ لإثبات عدم حجّية الخبر أوضح من أن يخفي.

اللهمّ إلا أن يقال بأنّنا إنّما أن نقول بحجّية الخبر أم لا، فعلي الثاني لا كلام بيننا؛ وأمّا

ص: 132

1- التوبة، 32.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 123، ب 9، ح 47.

3- الكليني، الكافي، ج 1، ص 69، ح 3 و 4 باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 109-111، ب 9، ح 10 و 12 و 14 وغيرها.

4- الكليني، الكافي، ج 1، ص 69، ح 2، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب؛ ج 2، ص 222، ح 4، باب الكتمان؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 110، 112، ب 9، ح 11 و 18.

علي الأول فتكون هذه الأخبار نافية لحجّية الخبر فتقع المعارضة بينهما، فلا يبقى ما يدلّ علي الحجّية.

وفيه: أنّ بعد قيام الدليل القطعي علي حجّية الخبر _ كما سيأتي إن شاء الله تعالى (1) _ لا مجال لمعارضة هذه الأخبار معه.

وثالثاً: بالإجماع، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. (2)

وحاصل الكلام: أنّ إثبات عدم حجّية الخبر مع عدم قيام دليل قطعي عليها غير محتاج إلي إقامة البرهان، لكونه موافقاً للأصل؛ ومع قيام الدليل القطعي فلا مجال إلاّ للأخذ به.

فعلي هذا، ينبغي لنا طيّ المقال وصرف عنان الكلام إلي بيان ما أفادوا لإثبات حجّية الخبر.

أدلة حجّية خبر الواحد

استدلّوا لإثبات حجّية الخبر بالأدلة الأربعة، فنبدأ في بيانها، وعلي الله التوكّل وبه الاعتصام:

أما الكتاب

آية النبا

إعلم: أنّه استدلّ لحجّية خبر الواحد بآيات من الكتاب الكريم، منها قوله

ص: 133

1- أنّفاً تحت عنوان «أدلة حجّية الخبر».

2- يأتي في الصفحة 168 وما يليها.

تعالى فى سورة الحجرات: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ). (1)

وقد أفيء فى مقام الاستدلال بهذه الآية بأنه قد علق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالخبر، فينتفى عند انتفائه. فإذا انتفى وجوب التبين والاستيضاح عند مجيء غير الفاسق به فإما أن يجب القبول وهو المطلوب، وإما أن يجب الرد وهو فاسد للزوم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق. (2)

ولكن لا يخفى عليك: أنه ليس التبين وطلب الوضوح والتثبت فى خبر الفاسق واجباً نفسياً بالأصالة، ولا يفهم من الآية كونه واجباً نفسياً رأساً، لعدم كون الآية فى مقام بيان وجوب هذا التثبت وكونه كسائر الواجبات الشرعية، بل الظاهر أن الآية مسوقة لبيان حرمة العمل بالخبر الذى جاء به الفاسق قبل التثبت وهذا لا إشكال فيه.

وإما الإشكال فى أن الاستدلال بهذه الآية هل يكون مبنياً على مفهوم الشرط أو الوصف؟ ويظهر من الكفاية أن الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط، فىكون الموضوع لحرمة العمل هو النبأ الذى جىء به إذا كان الجائى به فاسقاً، فبانتفاء هذا القيد ينتفى الحكم. (3)

وفيه: أن الظاهر أن القضية المستفاد من الآية مسوقة لبيان تحقق الموضوع مثل: «إن رزقت ولداً فاختنه»، ولا يؤخذ الموضوع فيه _ خارجاً _ مفروض الوجود حتى يكون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء الجزاء، فليست الآية من قبيل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الماء إذاً

ص: 134

1- الحجرات، 6.

2- هكذا ذكره كثير من الأصوليين، كما فى قوانين الأصول (القمي، ج 1، ص 433).

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 83؛ الخراساني، فوائد الأصول، ج 3، ص 169؛ العراقي، نهاية الأفكار، القسم الأول من الجزء الثالث، ص 111 - 112.

كان قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»، فإنّ موضوعه وهو «الماء» محقّق الوجود في الخارج، فبانتفاء الشرط ينتفي حكمه. أمّا شرط وجوب الختان _ أعني رزق الولد _ لو انتفي فلا ينبغي أن يقال بانتفاء حكمه، لعدم وجود أصل موضوعه في البين.

والآية أيضاً تكون في مقام إفادة أنّ مجيء الفاسق بالنبأ لو تحقّق يحرم العمل به قبل التثبت، لا أنّ النبأ إذا كان الجائي به فاسقاً يحرم العمل به، فلا ينبغي الالتفات إلي الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط ولو فرضنا لها مفهوماً، ولا يكون إلا من السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك نقول: إنّ القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع إذا كان وجود الجزاء _ المذكور فيها _ متوقفاً علي وجود الشرط مثل: «إن ركب الأمير فخذ ركابه»، فإنّ وجوب أخذ الركاب لا يتحقّق إلا إذا ركب الأمير، ومع عدم الركوب لا يمكن تحقّق الجزاء؛ وهذا بخلاف «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ وجوب إكرام زيد لا يتوقّف علي المجيء بل هو ممكن مع عدم مجيئه، فالقضية الأولى لا تكون مسوقة لإفادة المفهوم بل لبيان تحقّق الموضوع، بخلاف القضية الثانية.

وما يستفاد من الآية هو كونها مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ الجزاء معلق فيها علي مجيء الفاسق بالخبر، فيكون وجوب التبين متوقفاً علي مجيء الفاسق بالخبر، أمّا مع عدم مجيئه بالخبر فلا- يمكن تحقّق التبين. ومجرد ذكر الشرط في حيز الشرط لا- يوجب كون القضية ذات مفهوم.

فعلي هذا، لا يتمّ الاستدلال بمفهوم الشرط، لعدم كون القضية مسوقة لإفادة المفهوم.

نعم، لو كان الموضوع في القضية الشرطية المستفادة من الآية نفس النبأ، وعلّق الجزاء علي الشرط، كما لو قيل في جواب من سأل عن حكم النبأ: «إذا جاء به الفاسق فتبين» يتمّ الاستدلال بالمفهوم. وأمّا في مثل الآية التي ظاهرها أنّها مسوقة لبيان تحقّق الموضوع فليس أخذ المفهوم في محله.

والحاصل: أن القول بالمفهوم من جهة الجملة الشرطية هنا لا يتم إلا بالتمحل والتكلف.

وهكذا من جهة الوصف: فإن القضية الوصفية ليست ذات مفهوم عند المتأخرين، خصوصاً إذا كان الوصف المذكور فيها غير معتمد علي الموصوف. هذا كله بناءً علي مسلك المتأخرين، وكون المفهوم قسماً من المدلول بالدلالة الالتزامية، كما أفادوا وقالوا بأن حجّيته _ لو ثبت أصله _ غنيّة عن البيان، وصاروا في مقام إثبات أصل المفهوم من طريق ظهور ذكر العدة في انحصارها، وجعلوا النزاع في باب المفاهيم صغروباً.

وأما بناءً علي ما حقّقناه في مبحث المفاهيم _ تبعاً لقدماء الأصوليين _ من عدم كون المفهوم من سنخ المنطوق أصلاً، بل هو مستفاد من إتيان المتكلم بقيد زائد في كلامه لكونه فعلاً اختيارياً يفعله الحكيم لغاية وفائدة، وغايته الظاهرة في الكلام إفادة معني القيد الزائد الذي أتى به في كلامه، فيستفاد من هذا القيد دخالته في الحكم صوتاً لفعل الحكيم عن اللغوية، ولا يفيد ذلك أكثر من دخالة القيد وأنّ المقيد بما هو هو لا يكون موضوعاً للحكم، فلا مانع من ضمّ قيد آخر إليه وقيامه مقامه، كما أفاده السيّد (قدس سره). ولا فرق في ذلك بين ما كان القيد الزائد المأتي به في الكلام من أدوات الشرط أو الوصف أو الغاية؛ لأنّ كلّها في ما ذكر علي وزان واحد، ولذا تري القدماء في مقام الاستدلال بالآية المذكورة لم يفرّقوا بين مفهوم الوصف والشرط، وإنّما أفادوا بأنّ اشتمال الكلام علي القيد الزائد مفيد لدخله في الحكم.

فعلي هذا، لا مانع من القول بالمفهوم من جهة اشتمال الآية علي قيد زائد وهو الوصف المذكور فيه؛ فإنّ ذكره يدلّ علي دخالته في الحكم، فإنّ النبأ لو كان تاماً في الموضوعية لكان الإتيان بقيد «كون الجائي به فاسقاً» لغواً، فيستفاد من الإتيان بهذا القيد دخل صفة فسق الجائي بالنبأ في موضوع وجوب التبين، وأنّه ليس بنفسه _ ومجرّداً _ مركباً لحكم الشارع بوجوب التبين.

ولا يأتي هذا التقريب في الشرط، لما قد ذكرنا من أنه إذا كان الجزاء متوقفاً علي وجود الشرط لا يمكن أخذ المفهوم ولا تكون القضية مسوقة لإفادة المفهوم، بل القضية إذا كان كذلك تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

والحاصل: أن الوصف المأتي به في الآية يدلّ علي دخله في الحكم، وعليه يتّجه القول باستفادة المفهوم من الآية. هذا تمام الكلام في بيان ما يمكن أن يقال في مقام الاستدلال بمفهوم آية النبأ، والله تعالي أعلم.

نقد الاستدلال بآية النبأ

وقد أوردوا علي استفادة المفهوم والاستدلال به بوجوه نذكر بعضاً منها.

أحدها: ما عن بعض المتقدّمين كالشيخ (قدس سره) في العدة (1) وغيره، (2) وهو: أنّ الإتيان بالوصف وكلّ قيدٍ زائدٍ إنّما يدلّ علي المفهوم ودخل القيد في الحكم إذا لم تكن في البين قرينة علي خلاف ذلك، كأن تكون للقيد المأتي به فائدة ظاهرة عرفاً غير دخله في الحكم، مع أنّها موجودة في ما نحن فيه وهي عبارة عن: التعليل المذكور في ذيل الآية، فإنّه يدلّ علي أنّ ما هو العلة لوجوب التبين ليس إلاّ عدم إصابة القوم في الجهالة والوقوع في الندامة، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق.

هذا مضافاً إلي إمكان أن يكون ذكر ذلك القيد لإظهار فسق الوليد؛ (3) فإنّ مورد

ص: 137

1- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج1، ص111.

2- الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج2، ص535 - 536.

3- هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي، أمّه أروي بنت كرز بن ربيعة أمّ عثمان بن عفّان، ولّاه عثمان الكوفة، وعزله بسعيد بن العاص، توفي بالرقّة ودفن بالتليح. انظر: ابن الأثير الجزري، أسد الغابة، ج5، ص90-92. وبنو المصطلق: هم فخذ من قبيلة خزرج العربية الشهيرة.

نزول الآية كان إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، وذكر الوصف إنّما يكون لأجل التنبيه علي فسق هذا الفاسق. (1)

ثانيها: أنّ من المعلوم كون المعلول تابعاً لعلته في العموم والخصوص، فالعلة كما تخصّص مورد المعلول تكون معتممة له أيضاً، فإنّ التعليل المذكور في قولنا مثلاً: «لا تأكل الرّمان لأنّه حامض» كما يخصّص الحكم بالأفراد الحامضة من الرّمان، يكون معتمماً له بالنسبة إلي غير الرّمان ممّا يكون متّصفاً بالحموضة.

فعلي هذا، لا يصحّ التمسك بالمفهوم مع وجود التعليل المذكور في ذيل الآية، فإنّ حرمة العمل بقول الفاسق بدون التبيّن قد علّلت بمقتضى هذا التعليل بكونه معرضاً لإصابة القوم بالجهالة الموجبة لحصول الندامة، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق وإن كانت معرضية خبر الفاسق لذلك أكد من جهة أنّ احتمال الخلاف في نبا الفاسق يكون لأجل احتمال تعمّده الكذب ولأجل خطئه واشتباهه، وفي نبا العادل لأجل احتمال اشتباهه دون تعمّده، ولو سلّم ذلك فلا مجال لإنكار ضعف احتمالته.

وأجيب عن هذا الإشكال بكون النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص المطلق فيجب أن يحمل العامّ علي الخاصّ.

وفيه: أنّ حمل العامّ علي الخاصّ إنّما يكون لأجل نصوصية الخاصّ وظهور العامّ في مورد الخاصّ فيحمل العامّ علي الخاصّ حملاً للظاهر علي النص، وليس ظهور الجملة في المفهوم أقوى من ظهور العامّ حتي يحمل العامّ عليه. هذا مضافاً إلي أنّ التعليل المذكور مانع عن انعقاد ظهور الجملة في المفهوم حتي يقال بتعارضهما وحمل إحداهما علي الآخر.

ص: 138

1- قال ابن حجر: «لا- خلاف بين أهل العلم بالتأويل أنّ قوله عزّ وجلّ: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...) نزلت في الوليد». ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج 11، ص 125. راجع أيضاً: البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 2، ص 117؛ الطبري، تفسير، ج 26، ص 78 _ 79؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج 6، ص 321.

وقد يجاب عنه: بأنّ الجهالة المذكورة ليس معناها عدم العلم حتي يكون مشتركاً بين العمل بخير العادل والفاسق، بل المراد منها هو السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن العقلاء، وهذا غير موجود في العمل بخير العادل. (1)

وفيه أولاً: أنّ هذا خلاف الظاهر من لفظ الجهالة.

وثانياً: لو سلّمنا احتمال هذا اللفظ لهذا المعني يصير التعليل مجملاً، ومعه لا يمكن التمسك بالمفهوم لوجود ما يصلح للقربنية علي إرادة الخلاف. ولا يرفع هذا الإشكال وجود القدر المتيقن؛ لأنّ إجمال التعليل مانع عن انعقاد ظهور للمعلّل.

وربما يجاب عن هذا الإشكال بأنّ وزان ذيل الآية ووزان سائر الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وأتباع الظنّ واحد، ولكن يخصّص هذا العموم بظهور الجملة في المفهوم. (2)

وقد أجب أيضاً عن الإشكال المذكور بأنّ العلة الموجبة لوجوب التبين وإن كانت إصابة القوم بجهالة ومعرضية خير الفاسق لإصابة القوم بها، ولكن ليست هذه بنفسها علة لوجوب التبين بل بملاك حصول الندامة علي الأخذ بقول الفاسق والعمل علي طبقه، والظاهر أنّ الندامة المذكورة هي الندامة الأخروية الحاصلة من رؤية العذاب وحين المحاسبة، كما قال الله تعالي: (وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لِمَا رَأَوْا الْعَذَابَ) (3) لا الندامة الدنيوية، وحيث إنّ ملاك الندامة الأخروية غير معلوم لنا ولا يعلم إلّا من قبل الشارع يصير التعليل مجملاً ولا يمكن استفادة عمومته لخبر غير الفاسق، فلا مانع من استفادة

ص: 139

1- راجع: الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص86؛ الخراساني، فوائد الأصول، ج3، ص172.

2- لا يخفي عليك ما في هذا الجواب أيضاً ممّا أورده السيّد الأستاذ دام ظلّه وعلاه علي الجواب الأول، فإنّ هذا الجواب أيضاً راجع إليه، فالجواب الجواب والإيراد عليه الإيراد. وليس حاضراً في ذهني خصوص ما أورده علي هذا الجواب. [منه دام ظلّه العالي].

3- سبأ، 33.

المفهوم لانعقاد ظهوره، فالتعليل يكون شبيهاً بالإيعادات المذكورة في بعض الآيات بعد بيان الأحكام ليكون مؤكداً في البعث والزرع.

وفيه أولاً: أنا لا نسلّم أن يكون المراد بالندامة الأخرى، بل المراد بها الندامة الدنيوية.

وثانياً: أنه وإن كانت سببية الأفعال للعذاب والعقاب وحصول الندامة في الآخرة علي الأعمال لا تعلم إلا من قبل الشارع وبيانه، إلا أنه قد بين في الآية الشريفة كون إصابة القوم بجهالة علة لحصول الندامة وهي مشتركة بين خير العادل والفاسق، كما لا يخفي.

وقد أجاب بعض من أعظم المعاصرين عن التعارض المذكور بين التعليل وظهور الجملة في المفهوم بحكومة المفهوم علي التعليل؛ لأنّ المفهوم يدلّ علي إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وكون الأخذ به أخذاً بالعلم تشريعاً وجعله محرزاً للواقع وكاشفاً عنه، فلا يشمل عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم بل لحكومة المفهوم عليه وكونه كالمفسّر له. فأقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضي أن يكون خبر العدل علماً في عالم التشريع وموجباً لتضييق موضوع عموم التعليل وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع وحجةً، فلا تعارض بينهما، لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى منه. (1)

وفيه أولاً: أنّ اتصال التعليل بصدر الآية مانع عن ظهوره في المفهوم، ودليل علي أنّ الإتيان بالقيّد الزائد إنّما يكون لأجل إفادة نكتةٍ أخرى.

وثانياً: سلّمنا أنّه مقيدٌ للمفهوم وأنّ خبر العادل لا يجب فيه التبيين، ولكن ليس للمفهوم لسانٌ حتي يقال بكونه كالمفسّر لدليلٍ آخر وناظراً إليه وحاكماً عليه، هذا.

ص: 140

ويمكن أن يقال: إن الإتيان في الكلام بقيدٍ زائدٍ يدلّ علي دخله في الحكم مع ذكر التعليل الشامل لهذا القيد وغيره لا يكون عند العرف خالياً عن التهافت والمناقضة، فلو كان الكلام صادراً من المتكلم الحكيم يوجهونه علي نحو يصير خارجاً عن التهافت واللغوية. وفي المقام يمكن أن يقال بأن العرف حيث يري أنّ احتمال كون خبر الفاسق علي خلاف الواقع ينشأ من تعمّده الكذب وإلقاء الغير في خلاف الواقع ومن احتمال النسيان والخطأ، وأما في خبر العادل فلا ينشأ إلا من احتمال نسيانه وخطأه، وأما احتمال تعمّد الكذب فهو بالنسبة إليه بعيدٌ للغاية ولا يعتني به، يحكم بأن مناسبة التعليل لوجوب التبيّن في خبر الفاسق دون العادل هي وجود احتمال تعمّد الكذب في خبر الفاسق دون العادل وعدم الاعتناء باحتمال الخطأ والنسيان فكأنهم يفرضون الخبر _ الذي لا يتطرّق إليه احتمال كونه علي خلاف الواقع وإصابة القوم بجهالة إلا من جهة احتمال النسيان والخطأ _ كالعلم في عدم تطرّق احتمال الخلاف إليه، وعدم كون العمل به إصابة القوم بجهالة، ولا يعتنون بالاحتمال المذكور في مقام العمل، ولهذا أتى بالقيد في الآية تنبيهاً علي الفرق الموجود بين الفاسق والعادل الذي هو الموجب لحرمة العمل بخبر الفاسق قبل التبيّن وجوازه في خبر العادل.

ثالثها: ما لا يختصّ بمفهوم آية النبأ بل أورد علي مطلق ما استدللّ به علي حجّية الخبر وهو: أنّ الآية وغيرها إنّما تقتضي حجّية الخبر إذا كان بلا واسطة، وأما الأخبار مع الواسطة فليست مشمولةً لها لانصراف النبأ عن الخبر مع الواسطة، وليست الروايات والأخبار المرويّة عن الأئمة (عليهم السلام) إلا كذلك، فلا تشملها أدلّة حجّية الخبر. (1)

وفيه: أنّ إخبار الشيخ رحمه الله عن خبر المفيد وإخبار

ص: 141

الصدوق عن خبر الكليني وكذا الكليني إلي أن ينتهي إلي الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، كَلَّهَا أَخْبَارُ بِلَا وَاسِطَةٍ، فَإِنَّ الشَّيْخَ أَخْبَرَ عَنِ الْمَفِيدِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَهُوَ أَخْبَرَ عَنِ خَبَرِ الصَّدُوقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالصَّدُوقُ أَخْبَرَ عَنِ الْكَلِينِيِّ بِلَا وَاسِطَةٍ وَكَذَا الْكَلِينِيُّ إِلَيَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَيَّ الْإِمَامَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فَلَيْسَ فِي الْبَيْنِ خَبْرٌ مَعَ الْوَأَسِطَةِ حَتَّى يُقَالَ بَانَصْرٍ رَافِ النَّبَأِ عَنْهُ، بَلْ كُلٌّ وَاحِدٌ خَبْرٌ بِلَا وَاسِطَةٍ. وَكَأَنَّهُ تَوَهَّمَ هَذَا الْمَسْتَشْكَلُ أَنَّ أَدْلَةَ حُجِّيَّةِ الْخَبَرِ إِنَّمَا تُشْمَلُ نَفْسُ الْخَبَرِ الْمَرْوِيِّ عَنِ الْإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَتَنْصَرَفُ إِلَيَّ الْخَبَرِ بِلَا وَاسِطَةٍ فَلَا تُشْمَلُ الرِّوَايَاتُ الْمَأْثُورَةُ عَنْهُمْ بِوَسَائِلٍ أَوْ وَاسِطَتَيْنِ.

إن قلت: نعم، ولكن شمول دليل الحجية لخبر الصدوق الذي أخبر به الشيخ متوقف علي كونه محرزاً بالوجدان مع أنه ليس محرزاً بالوجدان. نعم، إخبار الشيخ (قدس سره) عن الصدوق محرز بالوجدان وأما خبر الصدوق وسائر الوسائط فليست محرزة كذلك بل إنما يراد إحرازها بالتعبد وبسبب دليل الحجية. ولو قلنا بكفاية إحرازها بالتعبد وبسبب دليل الحجية في ترتب الحكم عليه يلزم أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه، وهو محال.

وبالجملة: لا يكاد أن يشمل الحكم فرداً تتوقف فرديته علي نفس الحكم ويكون ثبوته في مورد فردٍ آخر.

فلو قلنا بأن الحكم بتصديق العادل يجعل خبر الصدوق الذي أخبر به الشيخ محرزاً تعبداً، وقلنا بشمول هذا الحكم، أي الحكم بتصديق خبر العادل، لذلك أي خبر الصدوق _ الذي أحرز بنفس الحكم بتصديق خبر العادل _ يلزم أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه، لتوقف فردية خبر الصدوق علي فردية خبر الشيخ.

قلت: نعم، وإن كان لا يجوز أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه، إلا أن لنا أن نقول بأن الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ _ الذي يكون محرزاً لخبر الصدوق تعبداً _ ليس نفس الحكم بوجوب تصديق خبر الصدوق بل هو غيره، والحكم الذي يمتنع أن

يكون مثبتاً لموضوعه هو نفس حكم ذلك الموضوع، ولكن لا - مانع من إثبات موضوع بسبب حكم موضوع آخر، وبعد ثبوته يترتب عليه حكمه كما فيما نحن فيه؛ فإنَّ بسبب الحكم بوجوب تصديق خبر الشيخ أحرز خبر الصدوق، وهو موضوعٌ لوجوب تصديقه الذي يكون وجوبه غير وجوب تصديق خبر الشيخ.

هذا مضافاً إليَّ أنَّ خبرية خبر الصدوق بوجوده الخارجي وفرديته للحكم بوجوب التصديق كذلك لا تكون متوقَّفةً عليَّ الحكم وثبوته في مورد فرد آخر، بل إنَّما تكون خبريته بوجوده العلمي متوقَّفةً عليَّ ثبوت الحكم لبعض الأفراد، وهذا لا مانع منه. (1)

إن قلت: نعم، ولكن التعبد بالخبر وبكلِّ أمانة إنَّما يصحَّ إذا كان للموضوع - الذي قامت عليه الأمانة - بنفسه أثرٌ حتى يترتب عليه ذلك الأثر بسبب التعبد، وإلا فلو لم يكن له أثرٌ لما صحَّ جعله طريقاً والتعبد به، فالتعبد بخبر العدل القائم عليَّ عدالةٍ أحدٍ ووجوب تصديقه يجوز لأجل ما يترتب عليَّ عدالته من الآثار من جواز الصلاة خلفه والطلاق عنده ووجوب قبول شهادته ونحو ذلك.

فعلي هذا، لا بدَّ من أن يكون ترتب الأثر عليَّ الموضوع مفروغاً منه حتى يصحَّ التعبد بالأمانة عليَّ ذلك الموضوع، فبناءً عليَّ ذلك لا مانع من التعبد بخبر زرارة عن الإمام (عليه السلام) بوجوب شيءٍ أو حرمة ما يترتب عليه من وجوب هذا الشيء أو حرمة. وأمَّا إذا كان الخبر خيراً مع الوساطة كخبر المفيد عن الصدوق الذي أخبر به الشيخ فلا يترتب عليه أثرٌ شرعيٌّ حتى يجوز التعبد بخبر الشيخ الذي أخبر عنه، ولا يجوز الحكم بوجوب تصديقه.

ولا يكفي في ترتب الأثر الشرعي عليَّ خبر الصدوق نفس هذا الحكم بوجوب

ص: 143

التصديق، لأنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً له قبل دليل الحجّية، بل لم يجرى إلا من قبل دليل الحجّية، فيتوقّف الحكم بوجود تصديق خبر الشيخ علي كون خبر الصدوق - الذي أخبر به الشيخ - محكوماً بوجود التصديق، وكونه محكوماً بوجود التصديق متوقّف علي هذا الحكم.

قلت: نعم، هذا إنّما يتمّ إذا كان الحكم بوجود التصديق بلحاظ الأفراد وأشخاص الآثار، ولكن لنا أن نقول: إنّ الحكم إنّما يكون بلحاظ طبيعة الأثر وكون القضية طبيعية، دون لحاظ خصوصيات الآثار، فيسري الحكم علي هذا إلي نفس هذا الحكم ضرورة سراية الطبيعة إلي جميع أفرادها. (1)

إن قلت: سلّمنا ذلك، ولكن الحكم بوجود تصديق خبر الشيخ متوقّف علي الحكم بوجود تصديق خبر الصدوق مثلاً، وهو متوقّف علي كونه محرراً بالتعبّد، وكونه كذلك متوقّف علي الحكم بوجود تصديق خبر الشيخ، وهذا دور.

قلت: كما أنّ في قيام الطريق علي الحكم الواقعي أو موضوعه تكون مرتبة الحكم الواقعي متقدّمة علي الأمانة، والحكم الظاهري واقعاً في طول الحكم الواقعي ولا- يتوقّف وجود الحكم الواقعي علي الحكم الظاهري، لأنّه موجود إمّا علي نحو الشأنية أو الفعلية؛ كذلك إذا قام الطريق علي الطريق والحكم الظاهري علي الحكم الظاهري يكون الحكم الظاهري الذي قام عليه الطريق بحسب الرتبة متقدّماً علي طريقه، مثلاً: إذا أخبر زارة عن الإمام (عليه السّلام) بشيء يكون ما أخبر به من الحكم الواقعي كوجوب هذا الشيء أو حرمة متقدّماً علي إخبار زارة ويكون إخبار زارة الذي هو الطريق للحكم الواقعي متقدّماً علي الطريق القائم عليه وهو إخبار حريز عن زارة، وإخباره

ص: 144

عن زرارة أيضاً متقدماً علي الطريق القائم عليه وهو إخبار حمّاد، وهو أيضاً يكون متقدماً علي إخبار أحمد بن محمد عنه، وهو أيضاً متقدّم علي خبر محمد بن يحيى عنه، وهو متقدّم علي خبر الكليني عنه. فعلي هذا، وإن كان الحكم بوجوب تصديق الكليني مثلاً وشمول «صدق العادل» له متوقفاً علي الحكم بوجوب تصديق خبر محمد بن يحيى لكنّه ليس متوقفاً علي وجوب تصديق خبر الكليني، لكونه موجوداً بنحو الشأنية أو الفعلية مع قطع النظر عن قيام خبر الكليني عليه.

فإن قلت: إنّ هذا يتمّ لو لم يكن شمول الحكم لخبر الكليني ومحمد بن يحيى وأحمد بن محمد وجميع الوسائط في عرضٍ واحدٍ، أمّا مع كون شموله لجميع أخبار الوسائط علي حدّ سواءٍ وعدم وجود ترتّبٍ وطوليةٍ بينها فلا يكفي ما قلت في الجواب. وبعبارة أُخري: لا يمكن إنشاء الحكم بلحاظ الأفراد الطولية؛ لأنّ هذه الأفراد إنّما تتولّد بعد شمول الحكم لها، دون الأفراد العرضية لإمكان لحاظها في مقام جعل الحكم.

قلت: هذا إذا لم تكن القضية المنشأة للحكم من القضايا المحصورة الحقيقية، فإنّها لو كانت كذلك فلا مانع من شمول الحكم لجميع الأفراد العرضية والطولية. (1)

ولا يخفي عليك: أنّه لا يلزم في جعل وجوب التصديق وترتيب الأثر علي خبر العادل كونه ذا أثرٍ شرعيّ عملي، بل يكفي في ذلك انتهاؤه إلي الأثر الشرعي العملي فهذا يكفي مصحّحاً لجعل الحكم. هذا تمام الجواب عن هذا الإشكال.

وأما ما جاء في بعض كلمات الأكابر في مقام الجواب عن هذا الإيراد بأنّه يكفي في دفع الإشكال كون كلّ واحد من الوسائط جزء الموضوع لدخله في ثبوت قول الإمام، فيشملة الحكم بوجوب التصديق لأجل هذا الأثر. (2)

ص: 145

1- راجع أيضاً: العراقي، نهاية الأفكار، القسم الأول من الجزء الثالث، ص 123 - 124.

2- النائيني، فوائد الأصول، ج 3، ص 178.

ففيه: أن هذا إنما يتم إذا قامت الأمارات المتعددة علي أجزاء موضوع حكمٍ واحدٍ، مثل: قيام خبرٍ علي إخبار زيد بكذا، وقيام خبرٍ آخر علي عدالته، فيشمل كلاً منهما دليلٌ التعبد بالخبر لإثبات ما هو الموضوع للحكم الشرعي بسببهما، وهو خبر العادل. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأن خبر كل واحدٍ من الكليني ومحمد بن يحيى وأحمد بن محمد وحماد وزرارة يكون خبراً مستقلاً وموضوعاً خاصاً لوجوب تصديق خبر العادل.

رابعها: وهو مما أورد علي الاستدلال بخصوص آية النبأ: أن الالتزام بصحة هذا الاستدلال يستلزم خروج المورد عن عموم المفهوم مع أن العام نص في مورده، وإخراج مورده وتخصيصه به مستهجنٌ قبيحٌ؛ وذلك لأن مورد نزول الآية الشريفة هو الإخبار بالارتداد وهو كغيره من الموضوعات الخارجية لا يثبت إلا بالبينة وخبر العدلين لا عدلٌ واحدٌ، سيما في مثل المورد الذي يكون من الأمور المهمة في نظر الشرع، فلا بد من تخصيص عموم المفهوم علي نحو ينطبق مع المورد، ومع تخصيصه يسقط الاستدلال به لحجية خبر الواحد.

وقد أجاب الشيخ (قدس سره) عن هذا الإشكال كما يستفاد من رسائله أولاً: بعدم كون المورد داخلاً في المفهوم بل هو داخلٌ في المنطوق، فإن المورد هو إخبار الوليد الفاسق بارتداد بني المصطلق، والآية تدل بمنطوقها علي وجوب الفحص والتبين في خبر الفاسق سواء كان في الموضوعات الخارجية أو الأحكام، ولا ربط لذلك بمسألة عدم إثبات الموضوعات الخارجية إلا بالبينة، ولا يكون هذا إخراجاً لمورد الآية عن عموم المنطوق.

وثانياً: لو أغمضنا عن هذا، وقلنا بأن أصل الإخبار عن الارتداد يكون مورداً للحكم بوجوب التبين إذا كان الجائي به فاسقاً وعدم وجوب التبين إذا كان عادلاً، نمنع كون ذلك تخصيصاً ومن إخراج المورد المستهجن، بل غاية الأمر كونه تقييداً

للحكم في طرف المفهوم، وكون حجّة خبر العدل الواحد مقيداً بقيام خبر عدل آخر علي طبقه أيضاً. (1)

ولا يخفي عليك: ما في جوابه الأول؛ فإنّ المفهوم ليس حاله حال غيره من الأدلّة الابتدائية مثل عموم المنطوق في الآية الشريفة، بل هو ما يستفاد من الخصوصية الموجودة في المنطوق وهي إتيان المتكلم بقيد زائد في المنطوق، وليس له استقلاليةً ونفسيةً كالمنطوق، بل هو تابعٌ للمنطوق ومن لوازمه وخواصه، فيكون تابعاً للمنطوق في الإطلاق والاشتراط والتعميم والتخصيص والسعة والضيق.

وأما جوابه الثاني ففيه: أنّ البيّنة القائمة علي الموضوعات حجّة واحدة وليس كلّ واحدٍ من الخبرين حجّة بشرط ضمّ الآخر به، كما لا يخفي.

آية النفر

ومن جملة الآيات التي استدللّ بها علي حجّة خبر الواحد آية النفر.

قال الله تبارك وتعالى في سورة البراءة: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). (2)

تفاسير مختلفة للآية

إعلم: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستفاد من ظاهر الآية أنّها في مقام بيان كمال التأكيد والترغيب إليّ تحصيل العلم والتفقه في الدين، وأنّه من الحوائج المهمّة لنوع الإنسان،

ص: 147

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 76 - 77.

2- التوبة، 122.

ويقتضي لشدة أهميته والاحتياج إليه أن ينفر جميع الناس للتفقه في الدين وإنذار قومهم إذا رجعوا إليهم إلا أن مزاحمته مع القيام بسائر الأمور الحياتية والمدنية منعت عن تأثيره في وجوب النفر علي الجميع للتفقه في الدين، فحينئذٍ يجب أن يعامل معه معاملة سائر الأمور الحياتية المهمة، وأن ينفر من كل فرقة وجمعية وأهل كل صقع وبلد بعضهم لتحصيل العلم وتعلم الأحكام، كما يتعهد كل واحد منهم شأناً من شؤونهم وحاجة من حوائجهم، وعليه بنوا نظام معاشهم وتمدّنهم، وإذا كان هذا حالهم في أمر الدنيا فكيف بما كان مؤثراً في مصلحة دنياهم وآخرتهم ونظم جميع جهاتهم الروحانية والجسمانية وكمال القوة العلمية والعملية وهو: التفقه في الدين، فيجب بحكم الآية أن ينفر من كل فرقة طائفة.

ولا يصغي إلي ما قيل بأن مقتضي سياق آيات سورة البراءة كون هذه الآية أيضاً في مقام بيان وجوب النفر إلي الجهاد والمقاتلة مع الأعداء وما يحصل منه من الفوائد للنافرين والمتخلفين.

فإنه مضافاً إلي أن ملاحظة وحدة السياق بهذا النحوي في القرآن الذي أنزله الله تعالى منجماً مرجوحة في نفسها، ومما يقطع بخلافه، فيه: أن سورة البراءة وإن كانت نزلت لذلك وكانت فيها آيات كثيرة راجعة إلي الجهاد والمقاتلة مع المشركين إلا أنها متضمنة لآيات كثيرة أخرى متضمنة بيان الأحكام وغيرها من المطالب، كقوله تعالى: (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَي أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ... (1) الآية).

وقوله سبحانه: (إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ... (2) الآية).

ص: 148

1- التوبة، 17.

2- التوبة، 18.

وآية: (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ آلِ حَاجٍ... الآية) (1)، وغيرها من الآيات في هذه السورة المباركة.

فوحدة السياق ولو كانت ممّا يعتني به في موارد من الكتاب الكريم إلا أنّها ليست قاعدةً عامّةً شاملةً لجميع آيات الكتاب حتي تفسّر لأجلها الآية بالآيات السابقة عليها ويترك ما هو الظاهر منها، وقد ورد أنّ الآية يمكن أن يكون صدرها في أمرٍ وذيلها في أمرٍ آخر. نعم، وحدة السياق أيضاً كسائر القرائن وما يحفّ به الكلام لها دخلٌ - حسب الموارد - في استظهار المراد، ولكنّها ليست في جميع الكتاب قرينة علي حمل ما تكون الآية ظاهرةً فيه بنفسها علي غيره.

ولا يخفي عليك: أنّ المراد بالإنذار المذكور في الآية الشريفة - الذي جعل كالتفقه في الدين وفي عرضه فائدة للنفر وغاية له - ليس مجرد الإنذار والتخويف وتلاوة آيات العذاب عليهم من غير بيان الأحكام والتكاليف، لعدم ترتّب ثمرّة وفائدةٍ علي هذا الإنذار، بل المراد من الإنذار تبليغ الأحكام وتعليم الناس، وتذكيرهم بأنهم لم يخلقوا عبثاً ولم يهملوا كالبهائم، وأنّ الله تعالى جعل عليهم - لحفظ مصالحهم ووصولهم إلي مقام الكمال - تكاليف في جميع أمورهم، وبيان ما يجب عليهم وما يحرم، وما يهديهم إلي طريق الرشد والكمال ويبعدهم عن الغي والضلال، وهذا هو المراد من الإنذار المذكور في قوله تعالى: (وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ)، (2) وفي قوله عزّ اسمه: (وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرْيِ وَمَنْ حَوْلَهَا): (3) فإنّ المراد من إنزال القرآن ليس مجرد إنذار القوم ومن بلغ وأُمّ القري ومن حولها بتلاوة آيات العذاب والعقاب، بل الإنذار بهذا المعني إنّما يكون من توابع تبليغ المعارف والأحكام وتنبية الناس وسوقهم إلي

ص: 149

1- التوبة، 19

2- الأنعام، 19.

3- الأنعام، 92.

سبيل الكمال، لعدم ارتداع أكثر الناس عن المعاصي والسيئات بمجرد النهي وعدم قيامهم بأداء الواجبات والحسنات بمجرد الأمر، فلا بد من الإنذار والتوعيد بالعقاب والعذاب علي المخالفة والعصيان، هذا.

وأيضاً لا يخفي عليك: أنّ المراد بالحذر ليس مجرد التخوّف والتحدّر القلبي، بل المراد منه هو التحدّر في العمل. هذا ما يستفاد من ظاهر الآية بحسب العرف وما يفهم أهل اللسان.

وربما تفسّر الآية الشريفة علي نحو آخر (1) وهو: أنّ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كان إذا خرج غازياً لم يتخلف عنه إلا المنافقون والمعذرون، فلمّا أنزل الله تعالي عيوب المنافقين وبين نفاقهم في غزوة تبوك، قال المؤمنون: والله لا نتخلف عن غزاة يغزوها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) ولا سرية أبداً، فلمّا أرسل رسول الله السرايا إلي الغزوة نفر المسلمون جميعاً وتركوا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وحده، فأنزل الله سبحانه: (وَمَا كَانَ آلُ الْمُؤْمِنِينَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً... (2) الآية.

وهذا التفسير خلاف ظاهر الآية الشريفة وإنما فسرت به اهتماماً بحفظ وحدة السياق. والدليل علي كونه خلاف الظاهر: أنّ المستفاد من قوله: (وَمَا كَانَ آلُ الْمُؤْمِنِينَ لِيَنْفِرُوا) (3) هو النفي، وأنّه ليس لهم أهلية النفر كافة وشأنية ذلك، أو ليس لهم كافة قصد ذلك علي قول بعض أهل الأدب، ولا يستفاد منها النهي، فإنّ النهي يستفاد من أمثال المقام إذا دخلت اللام علي المنهي، كقوله عزّ من قائل: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ

ص: 150

1- كما في مجمع البيان (الطبرسي، ج 5، ص 126) وفيه عن الباقر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في شأن نزول الآية المباركة: «كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة، وتقيم طائفة للتفقه، وأن يكون الغزو نوباً». وانظر هذا التفسير أيضاً في قوانين الأصول (ج 1، ص 438)؛ والفصول الغروية (الأصفهاني، ص 272)؛ وفرائد الأصول (الأنصاري، ص 79).

2- التوبة، 122.

3- التوبة، 122.

وَمَنْ حَوَّلَ هُمُ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَّخِلَفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، (1) وأما إذا دخلت علي الفعل مثل هذه الآية ومثل: (مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ) (2) و (مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ آلَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَي مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ) (3) و (لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَكُمْ هُمْ) (4) فتدل علي النفي.

هذا مضافاً إلي أن المستفاد من قوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ

فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) هو الترغيب والتحرير علي النفر، وعلي هذا التفسير لا يبقى مجال للترغيب، كما لا يخفي.

والحاصل: يرد علي هذا التفسير أولاً: أنه خلاف ما يستفاد من ظاهر جملة: (وَمَا كَانَ آلَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً)، حيث إن المستفاد منها النفي وعدم كون المؤمنين أهلاً لأن ينفروا كافةً لكونه سبباً لاختلال النظام.

وثانياً: أنه مخالف لما يستفاد من جملة: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ)

وهو كون المتكلم في مقام التحريص والترغيب إلي النفر. مع أنه لا معني للفظه «لولا» التحضيضية بمقتضي هذا التفسير.

وثالثاً: يلزم أن يكون الضمير في قوله: «ليتفقها» و«لينذروا» راجعاً إلي غير المذكورين في الكلام وهم المتخلفون.

ورابعاً: هذا التفسير لا يخلو من الاعوجاج وعدم الاستقامة، ومن كان له أنس بكلام الله تعالي وبلاغته في بيان المطالب والمقاصد يعرف مرجوحية هذا التفسير.

هذا مع أن الأمر ليس خارجاً كذلك، فإن التاريخ الإسلامي محفوظ ومضبوط بحمد الله تعالي ولم يكن الحال كما ذكر، حتي أن في الغزوات لم يكن المؤمنون نافرين

ص: 151

1- التوبة، 120.

2- الأنفال، 33.

3- آل عمران، 179.

4- النساء، 168.

للجهاد جميعاً بل ربما يتسامح كثيرٌ منهم في أمر الجهاد، ولهذا كثر نزول الآيات في ترغيبهم إلى الجهاد وذم المتقاعدين عنه، فضلاً عن السـرايا التي لم يكن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) ليخرج إلى الجهاد معها.

هذا مضافاً إلى أن أمر الجهاد ليس أمراً من الأمور العادية بل كان من الأمور المهمة، وتجهيز الجيوش والعساكر وتنظيم أمر المجاهدين لم يكن إلا بأمر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وما كان أمراً يعمل فيه كلُّ أحدٍ علي رأيه وسليقته ومن غير استئذان عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

وبالجملة: فهذا التفسير ممّا يمكن دعوي القطع علي خلافه.

وأما ما قيل في تفسير الآية بوجهٍ آخر وهو: أن المراد تحريض المؤمنين علي أن ينفر من كلِّ فرقةٍ منهم طائفةٌ للجهاد ليتفقهوا في الدين، أي: ليروا آيات الله تعالي في غلبة المسلمين علي أعدائه، ونصرته إياهم عليهم.

أو ليتفقهوا في الدين، أي: يتعلمون من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أحكام الدين حتي يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم.

فهو أيضاً خلاف الظاهر؛ لأنّ الغاية في الآية هي التفقه في الدين، وعلي هذا التفسير تكون غايته الجهاد مع الأعداء.

فما هو الظاهر ليس إلا التفسير الأوّل، والله هو العالم.

نكته

ثم إنّه ينبغي الإشارة إلي نكته وهي: أنّه قد قلنا بأنّ المراد من الإنذار ليس مجرد الإيعاد بالعقاب، بل المراد منه هو التبليغ والتعليم وبيان الأحكام الشرعية، وإتّما عبّر عنه بالإنذار ليكون أوقع في النفوس، فاعلم: أنّ ذلك يتصوّر علي ثلاثة أوجه:

أحدها: بنحو التذكير وهو شغل الوعّاظ، فإنّ الوعظ عبارة عن: تنبيه الناس بما هو مركز في أذهانهم ومعلومّ لهم ولكنهم غفلوا عنه وصرفت الاشتغالات الدنيوية توجّههم عنه، فالواعظ يتعلّم المطالب التي كانت من هذا القبيل ويعلم الناس ويذكرهم إذا جلس علي كرسي الوعظ والإرشاد.

ثانيها: تعليم الفقيه وتبليغه، وهو ليس إلا بيان نتيجة ما تعلّمه وإظهار رأيه وما استقرّ عليه نظره في مقام الاجتهاد والحكم الشرعي، ولا يكون حجة إلا لمن يقلّده.

ثالثها: نقل الحديث من غير أن يكون نظر الناقل إلي بيان رأي نفسه. وهذا تارة: يكون نقل الحديث بألفاظه من غير تصرفٍ فيها سواء علم مضمون ما ينقله أم لا. وتارة: يكون نقلاً بالمعني، بمعنى أن لا يكون مراده نقل ألفاظ الإمام بل نقل معني ما سمعه منه بنحو كان نقله هذا مفهوماً ومفيداً لما قاله الإمام (عليه السلام) بألفاظه. هذا تمام الكلام فيما هو راجع إلي تفسير الآية.

كيفية الاستدلال بآية النفر

وأما الكلام في بيان الاستدلال بالآية علي حجّية خبر الواحد، فنقول:

استدلّ علي حجّية الخبر بالآية الشريفة بتقريب: أنّ مقتضى كلمة «لولا» التحضيضية وجوب النفر لتعلّم الأحكام والتفقه في الدين ووجوب تبليغ الأحكام وإنذار الناس ووجوب التحذّر والعمل بالأحكام عند التبليغ مطلقاً؛ لإطلاق وجوب الإنذار وعدم كونه مقيداً بإفادته للعلم، وإطلاق كلمة «طائفة» وعدم تقييدها بجمع يكون تواطؤهم علي الكذب محالاً عقلاً أو عادة، وإفادة قوله: «لينذروا» وجوب الإنذار علي كلّ واحد من النافرين بما هو هو لا بما أنّه أحد النافرين _ الذين يوجب إخبار جميعهم العلم بالمنخبر به _ لعدم معهودية ذلك،

ولوضوح أنّ المراد ليس وجوب الإنذار علي كلّ واحد بما أنّه أحد الجميع، بل بما أنّه منذر ومبلّغ، كما لا يخفي. (1)

إشكال الشيخ علي الاستدلال بالآية

استشكل الشيخ (قدس سره) علي الاستدلال بالآية بوجوه:

أحدها: يرجع إلي الشكّ في شمول الآية إذا كان المنذر واحداً، فيمكن أن يكون وجوب التحذّر متوقفاً علي حصول العلم وليس في الآية إطلاقاً يثبت به وجوب الحذر مطلقاً.

ثانيها: راجع إلي عدم شمول الآية لما استدلّوا بها علي حجّيته وهو خبر الواحد بتقريب: أنّ الآية إنّما تكون مسوقة لبيان وجوب التفقّه وتعلّم أحكام الله تعالي والأمر الديني الواقعي والتحريض علي التعلم والتعليم لحفظ أحكام الله الواقعية عن المهجورية وإخراجها من زاوية الخمول والمستورية والمجهولية، فلا تدلّ علي أزيد من وجوب الحذر عقيب الإنذار بهذه الأمور الدينية الواقعية، ومع عدم العلم بأنّ الإنذار هل وقع بهذه الأمور أو غيرها خطأً أو عمدًا من المنذر (بالكسر) لا يجب الحذر، فينحصّر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إخباره عن أحكام الله تعالي.

ثالثها: أنّه لو سلم دلالة الآية علي وجوب الحذر عند إنذار المنذرين ولو لم يفد العلم، لكنّه يمكن منع دلالتها علي وجوب العمل بالخبر من حيث أنّه خبر ووجوب الحذر عند نقل الراوي ومن يتحمّل الحديث والرواية، فإنّه من الممكن أن يكون وجوب الحذر عقيب إنذار الوعاظ لكون الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف وهو من

ص: 154

1- راجع: القمّي، قوانين الأصول، ج 1، ص 435؛ الأصفهاني، الفصول الغرويّة، ص 272؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ص 78.

شأن الوعّاظ لا- الرواة والمحدثين، فتكون الآية مسوقةً لبيان إلزام التعلّم والتفقه وما يتوقّف عليه أداء شغل الوعظ بين الناس من تعلّم الأحكام والآيات وكلّ ما يرتبط بالأمر الديني ووجوب الإرشاد والتنبية والتذكير، ووجوب الحذر والاتعاظ عند وعظ الوعّاظ، أو عقيب بيان حكم الله تعالى بنحو الإفتاء وأنه ذات حكم الله تعالى لا أنّه خبرٌ كما هو شأن الفقيه، ويدلّ عليه قوله عزّ اسمه: (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ)، (1) فإنّ التفقه عبارة عن: تعلّم أحكام الله وحقيقة التكاليف والوظائف الشرعية. فعلي هذا، يكون الحذر واجباً علي المقلّد دون غيره، وتكون الآية مسوقة لبيان وجوب التفقه وتعلّم الأحكام والإفتاء ووجوب قبوله علي المقلّدين، هذا... (2)

ويمكن الجواب عن الإشكال الثالث: بأنّ التزام كون الآية في مقام إلزام الوعظ والاتعاظ؛ بعيداً للغاية.

وأما كونها في مقام بيان وجوب تحصيل الأحكام علي نحو هو من شأن الفقيه.

ففيه: أنّه ليس ما بين شأن الفقيه وشأن نقلة الأخبار في زمن النبيّ والأئمّة - صلوات الله عليهم - كثير فاصلة، وأكثر ما اتفق في تلك الأزمنة ليس إلّا سماع الأحكام من المعصومين (عليهم السلام) ونقل قولهم إلي الغير للعمل به. نعم، ربما كان بين نقلة الأخبار من كان عالماً بحقائق الأحكام كما هو شأن الفقيه في ذلك الزمان. ولذا ربما نرى أنّ رجلاً سأل من الإمام حكماً وسمع جوابه عنه، ولكن بعد نقله هذا الحديث إلي من له بصيرة بعلوم أهل البيت وفقههم لا يعمل به ويقول بأنّه أعطاه من جراب النورة، والإمام أيضاً يصدّقهم في هذا العمل، كما ورد في من سأل عن حكم إرث البنت إذا كان للميت أخ، وجواب الإمام (عليه السّلام) بتصنيف تركته، وردّ الأصحاب ذلك

ص: 155

1- التوبة، 122.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 80 - 81 .

وأنّ الإمام أعطاه من جراب النورة وأنّ الحكم كون تمام المال للبت، وبعد أخذه بذلك وردّ تمام المال إلي البنت سألت عن الإمام فأجابه بصحّة ما قالوه. (1)

والحاصل: أنّه ليس في تلك الأزمنة كثير فرق بين ناقل الأخبار والفقهاء، كما هو الحال في زماننا، لأنّ في زماننا بواسطة بعده عن عصور الأئمّة الطاهرين (عليهم السلام) لا بدّ في فهم الأحكام من الاطلاع علي علم الرجال وأصول الفقه والدراية وغيرها، وصار هذا الاحتياج سبباً لكون الفقيه باصطلاحنا غير المحدث، فإنّ الثاني ربما يكون محتاجاً إلي الأوّل في تعلّم الأحكام والرجوع إليه في مقام التقليد، بخلاف زمان الأئمّة (عليهم السلام)، فإنّ كثيراً ما يطلق علي المحدثين ونقله الأخبار لفظ الفقهاء، وكان من ينفر إلي الإمام ويسأله عن المسائل العامّة الابتلاء مرجعاً لغيره، لكن لا علي نحو المتداول في زماننا في مرجعية الفقهاء، بل بما أنّه ناقل لرأي الإمام وحالكٍ لِمَا سَمِعَ منه، فكان شأنهم شأن نقلة الفتوي في زماننا هذا.

ولقائل أن يقول: إنّ الاستفادة من الآية الشريفة ربما يكون وجوب تحصيل العلم بالأحكام أزيد من ذلك، فإنّ التفقّه ليس شأن نقلة الأخبار والمحدثين ولا يطلقون عنوان الفقيه عليهم حتي في أزمنة الأئمّة (عليهم السلام)، بل المراد بالفقه هو العلم بالأحكام الشرعية وحقائقها.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّ تحمّل الحديث يكون علي أنحاء:

أحدها: تحمّل خصوص الألفاظ بسماعها عن أحد من غير فرق بين أن يكون المتحمّل ممّن يري حجّية قول من تحمّل عنه، أو لم يكن كذلك؛ ومن غير فرق بين أن يفهم للكلام الذي يتحمّله ظهور في العرف، أو يعرف حجّية ظهوره إذا كان عالمياً

ص: 156

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ج26، ص101، ب4، ح3، ص104-106، ب5، ح4 و7.

بظهوره العرفي، وبين أن لا يفهم ذلك؛ ومن غير فرق بين أن يكون عارفاً بكون ما يحمله أو يتحمّله عامّاً بالنسبة إلى غيره أو خاصّاً، فلا يكون في البين إلا مجرد نقل الألفاظ.

ثانيها: أن يكون نقلاً بالمعنى بأن يكون الذي يتحمّل الحديث ممّن يفهم مراد المتكلّم من كلامه وعالمّاً بحجّية ظهوره العرفي، وكان غرضه من تحمّل الحديث إفادة معناه وما استفاده من ظاهر الكلام بحسب الظهور العرفي من غير أن يكون كلام من يتحمّل عنه حجّة عنده.

ثالثها: أن يكون الحامل للحديث حاملاً له بأن يراه حجّة ويعرف ما كان عامّاً أو خاصّاً أو مطلقاً أو مقيداً بالنسبة إليه، وكان غرضه من نقل الحديث إفادة معناه وما هو عقيدة من تحمّل عنه، فهو وإن كان ربما ينقل الحديث بألفاظٍ سمعها إلا أنّ نظره إلى نقل معناه وبيان ما هو رأي غيره وعقيدته دون الألفاظ.

والظاهر أنّ القسمين الأولين ليسا من التفقه وإن كان ربما يعتني بهما أيضاً كثير اعتناء خصوصاً في الأزمنة السالفة، فإنّه كان لأمثال هؤلاء المحدثين شأنٌ عظيمٌ بين الناس، وكانت لهم مكانةٌ عظيمةٌ، حتى أنّ مثل المأمون - الخليفة العباسي - حينما ورد سفيان بن حرب - أحد المحدثين - ببغداد - كما في تاريخ بغداد - جعله مورداً للاحترام والتكريم، وأمر بعقد مجلس قرب دار الخلافة لأن يملّي الرجل الحديث، وكان يجتمع عليه جماعات كثيرة لأخذ الحديث بحيث احتاج إلى عدّة من المستملين، والمأمون نفسه أيضاً يستمع الحديث في مكانه المخصوص. (1)

وكيف كان، يعدّ هذا القسم من تحمّل الحديث من الشؤون المهمّة، ولا مانع من

ص: 157

1- لم يكن مثل ذلك من الحكّام المتغلّبين على الأمة بالاستبداد والاضطهاد غالباً إلا من الأغراض السياسية فنراهم لم يفعلوا ذلك إلا للمحدثين المؤيدين لطغيانهم وقبائح أعمالهم، وكان أكثر همهم في ترويح هؤلاء أن يمنعوا الناس عن الرجوع إلى أهل البيت أعدل الكتاب عليهم السلام. [المقرّر دام ظلّه العالّي].

القول بشمول حديث: «من حفظ علي أمتي حديثاً» (1) له، إلا أنه مع ذلك ليس هذا القسم من تحمّل الحديث تفقّهاً ولا إنذاراً.

وأما القسم الثالث، فهو داخل في التفقّه ويطلق علي متحمّله الفقيه وتشمله الآية الشريفة.

فإنّ التفقّه وتعلّم الأحكام في الصدر الأوّل كان بالنسبة إلي زماننا في غاية السهولة. فإنّ من يتشرف بالحضور عند النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) مثلاً ويسمع منه الأحكام أوّلاً لا يحتاج إلي علم الرجال وملاحظة حال الرواة ونقله الحديث. وثانياً بواسطة حضوره في مجلس الإمام ووجود القرائن الحالية والمقالية ربما لا يشكّ في جهة صدور قول الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وأنّ الكلام صدر لبيان حكم الله الواقعي أو غيره، أو أنّه هل يكون لهذا الكلام معارضٌ أو خاصٌّ أو مقيدٌ أم لا، حتي يحتاج إلي الفحص من الأدلّة وبعد الفحص وعدم الظفر بعمل بمقتضى الأصل من الحكم بعدم وجود المعارض أو عدم كونه في مقام التقيّة مثلاً، ومع الشكّ أيضاً لا يحتاج إلي إتعاب النفس والتفحص لحضور الإمام عنده وإمكان السؤال منه غالباً. وثالثاً: لا يخفي عليك: أنّ الفقه في زماننا هذا قد بلغ مدارجه وحاز مكانه اللائق به من الدقّة والمتانة ونهاية الاستحكام، وحيث لم يكمل في الصدر الأوّل ولم يدرج مدارجه ربما لا يحتمل في الألفاظ الصادرة من الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من إطلاقها وتقييدها وعمومها وخصوصها وظاهرها وأظهرها ما نحتمله، ولا يصير الكلام مورداً للدقّة وكمال العناية به، ولا ملاحظة جميع الجهات الراجعة إلي الكلام كما يلاحظ في زماننا، فإنّ لملاحظة هذه الجهات دخلاً كثيراً في فهم الروايات واستنباط الأحكام، وحيث كان الفقه في زمانهم في مراتبه الأوّلية ربما لم ينقدح في أذهان كثيرٍ من الفقهاء ما ينقدح في أذهان من تأخّر عنهم.

ص: 158

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 1، ص 95؛ ج 4، ص 79؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 99.

وبالجملة: فالفقيه بالنسبة إلى كلِّ زمان بحسب هذه الملاحظات ربما يحتاج إلى ما لا يحتاج إليه غيره في غير هذا الزمان. وهذا ليس سبباً لعدم كون من يتحمّل الحديث علي النحو الثالث من الفقهاء؛ لأنّ الفقه في تلك الأزمنة ليس إلّا هذا. وإن شئت فقل: إنّ هذا النحو من تحمّل الحديث اجتهادٌ صغيرٌ سهلٌ.

إذا عرفت ذلك تعلم: أنّ الآية إنّما تدلّ علي وجوب النفر للنفقة في الدين علي أهل كلِّ زمانٍ بحسب حالهم، ووجوب الإفتاء والإنذار علي الفقهاء، والتحدّر العملي وقبول رأيهم علي غيرهم.

وأما وجوب تحمّل الحديث علي النحو الأوّل والثاني فليس المراد من الآية ظاهراً.

وبالجملة: فرق بين المحدث الذي شغله تحمّل الحديث والتحديث، وبين المجتهد والمفتي والفقيه الذي من شأنه الإفتاء.

فإنّ الأوّل ربما يتحمّل الحديث ويحدّث بما تحمّله من غير أن يعتقد حجّية كلام المتكلّم، بل ومن غير أن يكون عالماً بمفاد ما يخبر به بحسب المتفاهم العرفي وإنّما ينقل ما سمعه من غيره، ولذا لو سئل عن حجّية كلامه لغيره فليس له أن يجيب بحجّيته، ولا يكون مخبراً عن اعتقاده ورأيه في نقله وإخباره. وأيضا المحدث بعد التحديث لو مات أو زال عقله لا يضرّ ذلك بما حدّثه، ولا تزول حجّية حديثه وخبره بما أنّه خبرٌ وحديثٌ.

بخلاف المجتهد والمفتي والفقيه، فإنّه يخبر عن عقيدته ورأيه. ولو حدّث بحديث فيحدّث به بما أنّه مستند رأيه وعقيدته، ولذا لو سئل عن حجّيته يجيب بكونه هكذا. وأيضا المجتهد والفقيه إذا مات أو تبدّل رأيه أو اختلّ عقله تزول آثار فتواه ولا يجوز الأخذ بفتواه وعقيدته، فإنّها تزول بموته أو غيره من أسباب زوالها، ولا دليل علي حجّيتها لمقدّديه بعد زوالها، ولا علي بقائها بعد موته لعدم معلومية كفيات ما بعد الموت وتفصيلاته، ولذا نرى في مسألة الإجماع اتفقوا علي كفاية إجماع العلماء في عصرٍ

واحدٍ لعدم احتسابهم آراء الأموات رأياً واعتقاداً لهم بعد الموت، فلا يعتبرون لموافقة آرائهم مع آراء الأحياء دخلاً في تحقّق الإجماع، ولا يعتنون بمخالفتهم. (1)

والحاصل: أنّ المحدث غير المفتي، والتحديث ونقل الخبر غير الإفتاء. نعم، لا مانع من اجتماعهما في مورد واحدٍ، كما إذا أخبر فقيهٌ في مقام نقل رأيه وفتواه بخبرٍ يرويه عن المعصوم عليه الصلاة والسلام. ولكن كثيراً ما يتفق انفكاكهما عن بعضهما، كما لا يخفي.

فتلخّص من جميع ما ذكر: أنّ الصواب ذكر الآية الشريفة في مباحث الاجتهاد والتقليد دون مبحث حجّية خبر الواحد، لعدم ارتباطها بحجّية الخبر من حيث إنّه خبرٌ، فافهم وتأمل.

وأما الإشكال علي الاستدلال بالآية بمنع إطلاقها في وجوب التحذّر إمّا من جهة أنّ القدر المتيقّن ممّا يستفاد من الآية وجوب التحذّر في الجملة. وأمّا إطلاقه بحيث يشمل وجوبه ولو لم يكن الإنذار مفيداً للعلم فمحلّ تأملٍ، بل منع. وإمّا من جهة أنّ الآية مسوقة لأجل التوتئة والتمهيد لتعليم الأحكام وتبليغها ونشرها ووجوب بيانها صوتاً لوقوع التعطيل في الشريعة سواءً كان مفيداً للعلم أم لا. ولا يستفاد منها غير التحريض علي إخراج أحكام الله الواقعية من حجاب الاستتار وتقّتها وإنذارها ووجوب التحذّر عند الإنذار والإبلاغ إذا كان ما يبلغه المبلّغ والمنذر من الأحكام الواقعية.

ففي الحقيقة تكون الآية متكفّلة للترغيب في كون بعض الناس واسطة بين المعصوم وسائر الناس في بيان الأحكام، ومؤدّياً لما هو وظيفته. ولا ملازمة بين هذا ووجوب التحذّر مطلقاً عند تبليغ كلّ مبلّغٍ وحجّية قوله ولو لم يكن مخبراً عن الأحكام الواقعية. فعلي هذا، يقيد وجوب التحذّر بصورة إفادة العلم ليس إلّا.

ص: 160

1- لا يستقيم هذا إلّا علي بعض المباني في الإجماع، فتأمل. [منه دام ظلّه العالی].

ففيه: أن الآية مسوقة للتسبب إلي التفقه وتعلم الأحكام، ووجوب الإبلاغ والإنذار والحذر العملي، والتحريض علي نفر طائفة من كل فرقة ليتفقهوا في الدين، والتفقه في الدين أمر يقتضي نفر الجميع له إلا أن امتناعه عادةً ولزوم اختلال النظام من وجوب نفر علي الجميع منع من ذلك وصار موجباً لوجوب نفر البعض علي سبيل الكفاية.

ولا يتم منع إطلاقها إلا بالتصرف في ظاهرها إما بتقييد الطائفة علي جماعة كثيرة لا يمكن تواطؤهم علي الكذب عادةً، وهو كما تري. أو تقييد وجوب الحذر بصورة حصول العلم بما ينذر، وهو مستلزم لنقض الغرض والوقوع في المفسدة التي أوجب دفعها تخصيص وجوب التفقه بالبعض مع وجود المقتضي لوجوبه علي الجميع؛ فإن الغرض – من النفر والترغيب إليه ووجوبه كفايةً علي البعض لأجل وجود المانع عن وجوبه العيني علي الكل – هو التفقه في الدين وتبليغ الأحكام إلي المتخلفين الذين لم يتمكنوا من النفر لأجل إخلاله بوضع معاشهم ونظم أمورهم، وعلي هذا لو كان وجوب التحذر مقيداً بصورة العلم يكون منافياً لإطلاق الطائفة الصادقة علي الواحد فما زاد.

وربما لا يتفق عدم احتمال الخلاف في إخبار المنذر، وعليه فإما أن يجب علي المنذر (بالفتح) القبول أم لا، وعلي الثاني، فإما أن لا يجب عليه تحصيل العلم مقدماً للتحذر العملي وإما أن يجب، ولا سبيل إلي الأول، وعلي الثاني فليس له طريق إلا نفر كل واحدٍ من المكلفين وتفقهم، وهو مستلزم لنقض الغرض واختلال أمورهم الاجتماعية.

لا يقال: إن من الممكن تحصيل العلم بإخبار جماعة من النافرين.

فإنه يقال: ليس امتناعه عادةً وإخلاله بالنظام بالنسبة إلي جميع المتخلفين أقل مرتبةً من تطرق ذلك في نفرهم؛ لعدم كونهم غالباً بهذه الكثرة، وعدم إمكان الاطلاع علي رأي جميعهم غالباً.

فإن قلت: يمكن منع الإطلاق بالروايات الواردة في تفسير الآية الكريمة، كصحيحة يعقوب بن شعيب، وعبد الأعلى، ومحمد بن مسلم الدالة علي وجوب النفر لمعرفة الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مع الاستشهاد لوجوبه بالآية الشريفة. (1)

وجه المنع: أن معرفة الإمام ليست ممّا يكتفي فيه بغير العلم وما يفيد الظن بل هي مقيدة بالعلم، ومقتضي ذلك كون الآية في مقام وجوب النفر للتفقه والإنذار بعد الرجوع ووجوب التحذّر في الجملة، والقدر المتيقن منه وجوبه إذا أفاد العلم.

قلت: (2)

فذلكة: في نقد وجوه أُخري للاستدلال بالآية

لا يخفي عليك: أنّهم استدّلوا بالآية الشريفة تارة: بأنّ كلمة «لعلّ» حيث يمتنع استعمالها في معناها الحقيقي وهو الترجي لا متناعه في حقّه تعالى، فهي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم، وأنّها استعملت في طلب الحذر.

وفيه: أنّ استعمال «لعلّ» في الطلب أو بداعي الطلب هنا خلاف البلاغة؛ فإنّه عدول عمّا يقتضيه سياق الكلام ويناسب المقام، فإنّ الآية إنّما تكون في مقام إفادة وجوب النفر وترتب التفقه عليه، وبيان كون التفقه لتحذّر نفس المتفقهين غاية له، وأنّ الإنذار غاية للتفقه لحصول التحذّر للمنذرين (بالفتح)، وكون التحذّر غاية

ص: 162

1- الكليني، الكافي، ج 1، ص 378 - 380، ح 1 - 3، باب ما يجب علي الناس عند مضيّ الإمام؛ العياشي، تفسير، ج 2، ص 117، ح 159.

2- لم أحفظ هنا ما أفاده سيّدنا الأستاذ (قدس سره) في الجواب. ويمكن أن يقال، إنّ الاستدلال بالآية علي وجوب النفر لمعرفة الإمام يمكن أن يكون بالأولوية في خصوص وجوب النفر، وأنّه إذا وجب النفر إلي النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لمعرفة الأحكام وجب النفر لمعرفة شخص الإمام بالأولوية القطعية، وكذا وجوب الإنذار والإخبار. وهذا المعني لا ينافي ما استفاد من منطوق الآية من وجوب النفر والإنذار والقبول ولو لم يحصل منه العلم. [منه دام ظلّه العالي].

للإنذار؛ ولو قيل بكونها في مقام جعل الوجوب والإلزام وطلب التحذّر بعد قوله: (إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ) يلزم منه قطع سياق الكلام، كما لا يخفي.

إن قلت: إذا لم يكن هذا معناها فما هو المستعمل فيه كلمة «لعل» في المقام مع أنّها بمعناها الحقيقي وهو الترجّي محالّ في حقّه تعالي؟

قلت: إنّما تستعمل كلمة «لعل» لإفادة ترتّب مدخولها علي غيره ممّا يكون مذكوراً قبلها وكونه في معرضية الترتّب والحصول، وحيث إنّ جميع الناس لا يحذرون بل بعضهم يحذر وبعضهم لا يحذر يكون الحذر عند الإنذار في معرض الحصول وعدمه. ولا يجب أن يستعمل اللفظ في الترجّي الذي يكون مستعملاً جاهلاً بوقوع الشيء المترجّي، بل يكفي كونه في معرضية الترتّب والحصول وإن كان المتكلم يعرف من يحذر ومن لا يحذر بعينه ولا يكون جاهلاً بالحال.

وتارة أخرى: استدلو بأنّ الإنذار واجب لكونه غاية للنفر الواجب، وإذا ثبت وجوبه وجب التحذّر وإلا يلزم لغوية وجوب الإنذار.

وأجاب في الكفاية عن هذا الوجه: بعدم انحصار فائدة الإنذار بوجوب التحذّر مطلقاً حتى يلزم اللغوية، بل يمكن تقيده بصورة إفادة الإنذار العلم لو لم نقل بكونه مشروطاً به. (1)

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ وجوب التحذّر الذي توهم كونه غايةً للواجب أو لوجوبه إمّا أن يكون حكماً ظاهرياً أو حكماً واقعياً، فإن كان حكماً ظاهرياً، ففيه: _ مضافاً إلي أنّ ظاهر الآية كون الحذر غايةً لوجوب الإنذار أو الإنذار نفسه، لا وجوب الحذر _ أنّ وجوب الحذر ليس ممّا يترتّب علي وجوب الإنذار، لأنّهما في عرضٍ واحدٍ. وإن كان المراد كونه غايةً للإنذار، فوجوب الحذر ليس ممّا وقع غايةً له ويترتّب عليه.

ص: 163

وأما إن كان حكماً واقعياً، ففيه: أن الوجوب الواقعي للحدز ليس غايةً لوجوب الإنذار أو الإنذار نفسه، بل هو ممّا يترتب علي وجوب الأحكام الثابتة والواقعية ليس إلا، لا علي وجوب الإنذار.

وثالثة: يستدلّ بها بأنّ الحدز وقع في الآية غايةً للنفر الواجب، والغاية المترتبة علي فعل الواجب مطلوبة للشارع وواجبةً شرعاً.

لا يقال: إنّ الإنذار يجب أن يكون بالأحكام الواقعية، والحدز والعمل أيضاً إنّما يجب إذا كان الإنذار بها.

فإنّه يقال: تقييد وجوب العمل بالعلم بكون الإنذار بالأحكام الواقعية موجب لنقض الغرض، كما مرّ ذكره. (1)

ثمّ إنّّه لا يخفي عليك الفرق بين ما قلنا في وجه عدم دلالة الآية علي حجّية الخبر بما هو خبر وكونها في مقام حجّية الفتوي، وبين ما أفاده الشيخ (قدس سره) وغيره في وجه ذلك. فإنّ جهة إشكالنا راجعةً إلي ما يستظهر من لفظ التفقّه، وعدم شموله لمجرّد نقل الخبر والحديث. وجهة إشكاله راجعةً إلي ما يستفاد من لفظي الإنذار والحدز، وأنّ المحدثين والمخبرين ليس شأنهم الإنذار، وليس مقام حديثهم مقام الحدز.

ولكن فيه: أنّ منشأ هذا التوهم حسابان أنّ المراد من الإنذار هو: التهديد والتوعيد والتخويف، ومن الحدز: التخوّف القلبي، مع أنّه بمكان من الضعف والفساد، كما مرّ (2). فإنّ المراد من الإنذار في المقام هو الإبلاغ، كما هو المراد من قوله سبحانه: (وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخَسِّرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ)، (3) وقوله عزّ من قائل: (وَأَوْجِي

ص: 164

1- مرّ في الصفحة 161.

2- مرّ في الصفحة 150.

3- الأنعام، 51.

إِلَىٰ هَذَا الْقُرْآنُ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ). (1) والمراد من الحذر هو العمل علي وفق الإبلاغ لا مجرد التخوف القلبي، والله هو العالم.

الاستدلال بالسنة علي حجة خبر الواحد

من الأدلة التي تمسكوا بها لإثبات حجة خبر الواحد، السنة.

وليعلم: أن ما يظهر من أصول الشافعي المسمي بالرسالة تمسكه لحجة خبر الواحد بالسنة فقط، ولم يذكر الآيات من الأدلة أصلاً. ويظهر من ذلك أن الاستدلال بالآيات لم يكن معهوداً بينهم في الصدر الأول، فلا مجال لاستنكار إنكار تمامية الاستدلال بالآيات لكونه إنكاراً لما تمسك به الأوائل لحجة خبر الواحد. وعلي كل حال، فلا يجب علينا إلا متابعة الدليل، فلو لم يتم الاستدلال بالآيات فليس لنا أن نلتزم بتماميته، ذكرها القدماء من جملة الأدلة أم لم يذكروها.

ولا يخفي عليك: أن تمسكه بالروايات إن كان بأخبار الآحاد بحيث كان دليلاً علي حجة خبر الواحد هو خبر الواحد نفسه، فلا إشكال في فساده واستحالته. وإن كان استدلاله بها من باب دعوي تواترها، فيما يراد منه التواتر اللفظي أو المعنوي أو الإجمالي.

فإن أريد بالتواتر في المقام التواتر اللفظي؛ فلا إشكال في عدم تحقق هذا التواتر، ومن ادّعه فلا تسمع دعواه، لأنه لا يوجد لفظ دالّ علي حجة الخبر متواتراً بأن أخبر جماعة – يمتنع عادة تواطؤهم علي الكذب – بصدور هذا اللفظ الدالّ علي هذا المعني من المعصوم (عليه السلام).

وإن أريد به التواتر المعنوي بأن أخبر جماعة – يمتنع تواطؤهم علي الكذب عادة –

ص: 165

عن المعصوم بحجية خبر الواحد، لكن لا بلفظ واحد بل بألفاظٍ مختلفةٍ بحيث كان غرضهم من إخبارهم بذلك مجرد نقل حجّة خبر الواحد عن المعصوم من دون عناية باللفظ الصادر منه؛ فهو أيضاً غير متحقّق في المقام قطعاً.

وإن كان المراد من دعوي التواتر دعوي التواتر الإجمالي، كأن يدّعي دلالة الروايات الكثيرة الواردة في الموارد المختلفة _ التي تكون بحيث يتمتع تواتر رواة كلّ واحدة منها علي الكذب، ويقطع بصدق واحدة منها _ علي حجّية خبر الواحد بالالتزام، بأن كان لازم جميع هذه الروايات المختلفة حجّية خبر الواحد؛ فهو ممّا ينبغي الاعتناء به ويصغي إليه وإن كان علي مدّعيه إثباته.

فعلي هذا، لا يتم الاستدلال بالأخبار علي حجّية خبر الواحد إلا إذا ثبت تواترها الإجمالي.

ولا يخفي عليك: أنّ لدعوي ذلك مجالاً إذا كان المدّعي من الإمامية لسعة دائرة السنّة عندنا، فإنّها عبارة عن قول النبي والأئمّة صلوات الله عليهم وفعلمهم وتقريرهم، بخلاف العامة، فإنّهم جعلوا أنفسهم _ من هذه الجهة _ في ضيقٍ وتركوا الرجوع إلي العترة _ التي أمروا بالرجوع إليها _ فالسنّة عندهم عبارة عن قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وفعله وتقريره.

وإذ قد عرفت ذلك، فاعلم: أنّ ما يظهر من الشيخ (قدس سره) في رسائله هو التمسك لحجّية الخبر بطوائف أربع من الروايات:

الأولي: بعض ما ورد في الخبرين المتعارضين المسمّي بالأخبار العلاجية مثل: ما رواه صاحب عوالي اللئالي. (1)

الثانية: ما يستفاد منه إرجاع بعض الناس إلي بعض الرواة مثل: زرارة، ومحمد بن

ص: 166

1- وهي المرويّة عن العلامة المرفوعة إلي زرارة.

مسلم، وأبي بصير، وغيرهم.

الثالثة: ما يستفاد منه الإرجاع إلى الرواة بطريق العموم لا إلى أشخاص معيّنين. فالفرق بين هذه الطائفة والطائفة الثانية أنّ في الثانية أمروا بالرجوع إلى أشخاص معيّنين بخلاف الطائفة الثالثة.

الرابعة: بعض الأخبار الدالّة علي الأمر بأخذ الأخبار أو كتابتها وغير ذلك؛ فإنّه يستفاد منها وجوب الأخذ بما يرويه الراوي أو ما كتبه أحد الرواة، لأنّ فائدة حفظ الروايات وكتابتها ليس إلاّ الأخذ بها.

وقد أفاد الشيخ (قدس سره) بأنّه وإن لم يمكن الاستدلال بكلّ فردٍ فردٍ من هذه الروايات إلاّ أنّه يمكن الاستدلال بمجموعها. (1)

وفيه: أنّ المجموع ليس إلاّ الأفراد، فإن لم تكن الأفراد قابلة لأن يستدلّ بها فكيف يكون المجموع قابلاً له؟ هذا.

ويمكن أن يزداد علي الطوائف التي ذكرها الشيخ (قدس سره) من الأخبار طوائف أخرى:

إحداها: الروايات الواردة في احتجاجات الأئمّة (عليهم السلام) مع علماء المخالفين في باب القضاء. (2)

ثانيها: الروايات الدالّة علي أنّ الأئمّة (عليهم السلام) يبعثون بعضاً من خواصّهم أو أصحابهم لتبليغ الأحكام وبيان الفتاوي. (3)

ثالثها: الروايات الدالّة علي أنّ الشيعة يبعثون رجلاً من بينهم للاستفتاء

ص: 167

1- الأنصاري، فراند الأصول، ص 84 - 88. وقد فصلّ فيه بذكر الروايات وتحليلها، فراجع.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 19، ب 3، ح 9، ص 47-48، 51، ب 6، ح 27، وح 33، وغيرها كثيرة في كتاب القضاء.

3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 33، ب 5، ح 8.

وسؤال الأحكام عن الأئمة (عليهم السلام) وأنهم كانوا يعملون بما يخبرهم من أرسلوه لسؤال عن الأحكام.

رابعتها: الأخبار الدالة علي أنّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) إذا اختلفوا في مسألة من المسائل واستند الآخذ بأحد طرفي المسألة في مقابل الآخر برواية يرويها عن المعصوم قبل منه ولا يردّ مختاره في المسألة (1). نعم، ربما يردّ قوله لعدم إفادة ما رواه لرأيه، ولكن لا يردّون روايته قدحاً في سندها. فتدل هذه الطائفة بالالتزام علي إمضاء الأئمة (عليهم السلام) العمل بخبر الواحد.

وغير هذه الطوائف من الروايات التي يطّلع عليها المتتبع في الروايات في موارد كثيرة. فظهر ممّا ذكرنا صحّة دعوي التواتر الإجمالي في المقام، وإمكان إثبات تواتر هذه الروايات الكثيرة إجمالاً.

الاستدلال بالإجماع لحجّة خبر الواحد

إشارة

من الأدلة التي أقاموها لإثبات حجّة خبر الواحد: الإجماع. ويمكن ادّعاؤه تارة: بقيام إجماع جميع العلماء قولاً علي حجّة الخبر. وإجماعهم حجّة من جهة ملازمة ذلك مع المجمع عليه إمّا من جهة العلم بدخول الإمام في المجمعين، وإمّا من جهة قاعدة اللطف، أو الحدس، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله في مبحث الإجماع المنقول.

وتارة: يمكن ادّعاؤه بأنّ العلماء أجمعوا علي العمل بالخبر. وبعبارة أخرى: ادّعي

ص: 168

1- انظر: الكليني، الكافي، ج6، ص423، ح7؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج27، ص37-38، ب6، ح2 و ص206-208، ب86، ح14، ح1، وأبواب القراءة في الصلاة، ب46، ح2، وأبواب صلاة المسافر، ب25، ح33، وأبواب المواقيت، ب8، ح13 و ح33 و ب18، ح19، وأبواب القبلة، ب2، ح2، وكتاب المواريث، أبواب موجبات الإرث، ج26، ص86، ب8، ح4، وكتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادة، ب2، ح12، وكتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي، ب30، ح1 و2، وغيرها كثير.

إجماعهم العملي علي حجّية الخبر، وبنائهم علي العمل به. والمراد منه إمّا استقرار سيرتهم وبنائهم بما أنّهم علماء، بمعنى أنّ كلّ واحد واحد منهم بما أنّه عالم بحجّية الخبر عامل به، فهو راجع إلي ادّعاء الإجماع القولي. وإمّا أن يكون المراد استقرار سيرتهم بما أنّهم مسلمون، ومعناه كون العمل بالخبر ممّا استقرّ عليه عمل المسلمين دون غيرهم، كالصلوات الخمس في أوقاتها المخصصة. وإمّا أن يكون المراد به استقرار بنائهم بما أنّهم عقلاء، حتي يكون راجعاً إلي حكم العقل بحجّية خبر الواحد.

تقريرات الشيخ للإجماع

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشيخ قد ذكر في تقرير الإجماع وجوهاً:

أحدها: إجماع العلماء جميعاً _ عدا السيّد وأتباعه _ علي حجّية خبر الواحد.

ثانيها: دعوي إجماع العلماء علي نحو يكون السيّد وأتباعه داخلين في المجمعين، وتقريه:

إمّا بادّعاء إجماع العلماء علي وجوب العمل بالخبر غير العلمي في مثل زماننا هذا وشبهه ممّا انسدّ فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإنّ الظاهر أنّ السيّد إنّما منع عن حجّية الخبر غير العلمي سواء كان في الكتب المعروفة أم لا، لعدم الحاجة إلي مثل هذا الخبر في زمانه لوجود قرائن مفيدة للعلم. (1)

وإمّا بادّعاء حجّية الأخبار المدوّنة في الجوامع المعتبرة ووجوب العمل بها عند الكلّ وإن كانت وجه وجوب العمل بها عند السيّد وابن إدريس احتفافها بالقرائن المفيدة للعلم.

ثالثها: استقرار سيرة المسلمين بما أنّهم مسلمون وإجماعهم علي استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات، وهذا كاشف عن مطابقة ذلك للواقع قطعاً.

ص: 169

1- راجع إبطال العمل بأخبار الآحاد، رسائل الشريف المرتضي، ج3، ص312.

والفرق بينه وبين بناء العقلاء: أن السيرة عبارة عن تداول فعل بين المسلمين وإجماعهم علي عمل بما أنهم مسلمون، بحيث يعدّ ذلك ممّا يمتازون به عن غيرهم ويختصّون به دون غيرهم، وذلك علامة مطابقة ما استقرّت سيرتهم عليه مع الواقع قطعاً.

رابعها: دعوي إجماع أصحاب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) علي العمل بخبر الواحد إجماعاً عملياً.

خامسها: استقرار طريقة العقلاء بما أنهم عقلاء علي ذلك، وهو أيضاً كاشف قطعي عن مطابقة ما استقرّت عليه السيرة مع الواقع.

وقد أفاد في طريق تحصيل الإجماع علي الوجه الأوّل بأنّ طريق تحصيله أحد الوجهين علي سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: تتبّع أقوال جميع العلماء من زمان الشيخين إلي زماننا هذا، فيحصل من ذلك القطع بالاتّفاق، وهو كاشف عن رضا الإمام (عَلَيْهِ السَّلَام) بالحكم، أو وجود نصّ معتبر عند الكلّ.

ثانيهما: تتبّع الإجماعات المنقولة.

ثم ذكر ادّعاء الشيخ الإجماع علي حجّية خبر الواحد، وذكر كلامه المحكي عنه في العُدّة (1) بطوله. وذكر أيضاً ادّعاء الإجماع من السيّد رضيّ الدين عليّ بن طاووس، ومن العلامة والمجلسي قدس سرّهم.

وأفاد في جواب الإشكال _ بأنّ ذلك لا يفيد القطع بتحقيق إجماع العلماء _: أنّ هذا الإجماع _ مضافاً إلي كون مدّعيه هؤلاء الأكابر من العلماء _ معتضد بقرائن كثيرة تدلّ علي صدق مضمونه، وتوجب القطع بتحقيقه.

منها: ما ادّعاه الكشي من إجماع العصابة علي تصحيح ما يصحّ عن جماعة (2) فإنّه لا معني للتصحيح المجمع عليه إلا عملهم به.

ص: 170

1- الطوسي، العُدّة في أصول الفقه، ج 1، ص 126 - 127.

2- الكشي، رجال، ص 206 و 322 و 466.

ومنها: دعوي النجاشي كون مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب. (1) وهذا كلامٌ يدلُّ علي عمل الأصحاب بخبر الواحد إذا كان راويه ثقة. وليست مقبولة مراسيله لأجل القطع بالصدور، بل لأجل أنه لا يروي إلا عن الثقة، كما لا يخفي. وقد ادَّعي الشهيد في الذكري أيضاً هذا الاتفاق. وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق: أنَّ الأصحاب عملوا بمراسيل البرنطي.

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة «خلاصة الاستدلال» التي صنَّفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوي الإجماع علي المضايقة، وأنها ممَّا أطبقت عليه الإمامية إلا نفرٌ يسيرٌ من الخراسانيين. قال في مقام تقريب الإجماع: إنَّ ابني بابويه، والأشعريين كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب، والقميين أجمع كعلي بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة؛ لأنَّهم ذكروا أنه لا يحلُّ ردُّ الخبر الموثوق برواته. انتهى.

فهو، _ أي ابن إدريس (قدس سره) _ استدلل علي مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلي العمل برواية الثقة.

ومنها: كلام المحقق (قدس سره) في المعتبر الذي يستفاد منه بأنَّ العلماء قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل وإن لم يكن مفيداً للعلم. (2)

ومنها: ما ذكره الشهيد _ رفعت درجته _ في الذكري، والمفيد الثاني ابن شيخنا الطوسي (قدس سره) من عمل الأصحاب بشرائع الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه (قدس سره) عند إعواز النصوص تنزيلاً لفتاويه منزلة رواياته.

ص: 171

1- النجاشي، رجال، ص326، رقم، 887.

2- المحقق الحلِّي، المعتبر، ج1، ص29.

ومنها: شهادة المحدث المجلسي (قدس سره) في البحار بأن عمل أصحاب الأئمة (عليهم السلام) بالخبر غير العلمي متواتر بالمعني.

ومنها: ما ذكره البهائي (قدس سره) بأن الصحيح عند القدماء: ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه. وذكر فيما يوجب الوثوق أموراً لا تفيد إلا الظن. ومعلوم أن الصحيح هو المعمول به، وليس هذا مثل الصحيح عند المتأخرين في أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخللٍ آخر، فالمراد أن المقبول عندهم ما تركز إليه النفس وتثق به. (1)

هذا ملخص ما أفاده الشيخ _ رضوان الله تعالى عليه _ في المقام في عدة صفحات. (2)

نقد كلام الشيخ الأنصاري

أقول: أما الإجماع القولي علي حجّية خير الواحد.

ففيه: أولاً: لو فرض تحقق الإجماع القولي، فهو إما يفيد صحّة المجمع عليه إذا لم يكن من المسائل الفرعية. وأمّا إذا كان من المسائل الفرعية التي استنبطوا حكمها من الأصول ومن باب تطبيق الكبرى علي الصغرى وردّ الفرع علي الأصل، فلا يفيد صحّة المجمع عليه، لعدم كشف ذلك عن وجود دليل معتبر، ولعدم كونه موجباً للحدس وحصول القطع برأي الإمام (عليه السلام).

كما أنه لا حجّية للإجماع إذا كان المجمع عليه من المسائل العقلية، ولذا نرى أن قدماء العلماء من أهل المعقول وغيرهم من قبل الإسلام إلي عصـرنا هذا أجمعوا علي كون الصوت مثلاً غير قارّ بالذات، مع أنه قد ثبت في عصـرنا هذا خلاف ذلك بالحس.

وثانياً: لا طريق لتحصيل ذلك الإجماع علي الوجه الأول الذي ذكره؛ فإنّا بعد تتبّع

ص: 172

1- البهائي، مشرق الشمسيين، ص 269.

2- الأنصاري، فراند الأصول، ص 88 - 98.

كلمات العلماء لم نظفر علي كلمات القائلين بحجّية الخبر إلا قليل منهم.

وأما ثبوته من طريق تتبّع الإجماعات المنقولة.

فهو أيضاً كذلك؛ فإنّ مجرد نقل بعض العلماء الإجماع علي ذلك مع كون حالهم في الظفر بأقوال العلماء حالنا، وعدم عثورهم علي أقوال كثير من العلماء، بل ربما يمكن أن يكون الظفر بأقوال العلماء في زماننا أسهل من زمانهم، كما لا يخفي.

هذا مضافاً إلي أنّ الإجماع الذي ادّعاه الشيخ _ رضوان الله عليه _ كما أفاد الشيخ الأنصاري (قدس سره) لا يفيد إجماع من بعده من العلماء واتّفاقهم علي ذلك، وهكذا إجماع غيره ممّن ادعي الإجماع.

ومضافاً إلي أنّ الشيخ لم يدع الإجماع القولي، بل ادعي الإجماع العملي كما ينادي بذلك قوله: «والذي يدلّ علي ذلك إجماع الفرقة» إلي قوله: «إلي زمان جعفر بن محمد (عليها السّلام) الذي انتشر منه العلم وكثرت الرواية من جهته».

وهكذا السيد الجليل رضيّ الدين بن طاوس والعلامة والمجلسي (قدس سره) فإنّهم إنّما ادّعوا الإجماع العملي لا القولي.

وأما ادّعاء إجماع المسلمين علي العمل بالخبر، وادّعاء إجماع الصحابة كما ادّعاه الشافعي فغير مفيدٍ لعدم تحقّق إجماع المسلمين ولا الصحابة علي العمل بالخبر بما أنّهم مسلمون، بل بما أنّهم عقلاء. نعم، لو ثبت إجماعهم علي العمل بخصوص الأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة يمكن دعوي ذلك.

وأما ادّعاء الإجماع علي حجّيته حتي من السيّد (قدس سره) وأتباعه، لانسداد باب القطع بالأحكام بالنسبة إلي زماننا دون زمانه بأنّه ذهب إلي عدم حجّية الخبر في مثل زمانه دون زماننا.

ففيه: أنّه لا فرق في انسداد باب القطع والعلم بين زماننا وزمانه بل وزمان المعصومين (عليهم السلام)، لعدم تمكّن المسلمين الساكنين في البلاد النائية والممالك البعيدة غالباً

من درك فيض حضورهم وسعادة زيارتهم، فلم يكن لهم طريقٌ إلا الروايات الواردة عنهم. مع أنّ الروايات ما كانت مجموعة ومضبوطة مثل زماننا، بل ربما كان عند أحدٍ حديثٌ وعند الآخر حديثان وعند غيره أزيد أو أقلّ، بخلاف زماننا فإنّ الجوامع الأربعة وغيرها من الكتب تكون بيد أكثر أهل العلم، فيمكن أن يدّعي أنّ إفتتاح باب العلم في زماننا هذا تكون دائرته أوسع من زمان السيّد(قدس سره) وأتباعه.

وكيف كان، فالإنصاف عدم تمامية هذه الوجوه لإثبات حجّية الخبر.

ومثلها الآيات والأخبار، فإنّ استفادة حجّيته _ ولو إمضاءً _ من الآيات لا تخلو من إشكالٍ.

وأما الأخبار فاستفادة ذلك منها لا تكون إلا إمضاءً من باب عدم الردع بعد قيام سيرة العقلاء علي العمل بالخبر كما تدلّ عليه رواياتٌ كثيرةٌ دالةٌ علي عمل الأصحاب بالخبر بمرئي ومسمعٍ من المعصومين(عليهم السلام) مع أنّهم لم يردعواهم عن ذلك.

وكيف كان، فما هو عمدة الدليل في باب حجّية الخبر بل ربما يرجع إليه أكثر الأدلّة _ التي أقاموها علي حجّية الحجج _ هو بناء العقلاء.

سبب إنكار المتكلّمين حجّية خبر الواحد

لا يخفي عليك: أنّ ما هو المتداول في ألسنة الأصحاب مثل المفيد والمرتضى وابن قبة وعامة المتكلّمين(1) إلي زمان الشيخ _ رضوان الله عليه _ وتلامذته عدم جواز

ص: 174

1- راجع: الشريف المرتضى، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج2، ص529؛ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، ص38. وقال المفيد رحمه الله: «لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه علي البيان، وهذا مذهب جمهور الشيعة وكثير من المعتزلة والمحكمة وطائفة من المرجئة، وهو خلاف لما عليه متفقهة العامة وأصحاب الرأي. المفيد، أوائل المقالات، القول في أخبار الآحاد، ص122.

العمل بخبر الواحد، وبذلك يردّون كثيراً _ في مقام الاحتجاج علي العامة حينما تمسّكوا بالأخبار _ بأنّها أخبار آحاد لا تقيّد علماً ولا عملاً وقد تكرر ذلك في ألسنتهم.

والشيخ أول من ردّ علي ذلك وكسر صولة هذه العبارة، ويبيّن ما هو الحقّ في المقام ومراد الأصحاب بقوله في العدة: «وأما ما اخترته من المذهب فهو: أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أو عن واحدٍ من الأئمة (عليهم السلام)، وكان ممّن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله، ولم تكن هناك قرينة تدلّ علي صحّة ما تضمّنه الخبر، لأنّه إن كانت هناك قرينة تدلّ علي صحّة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً _ ونحن نذكر القرائن فيما بعد _ جاز العمل به... إلخ». (1)

وليس معني ما ذكره تقييد الحجّية بما إذا كان مروياً عن النبي والأئمة صلوات الله عليهم وكان الراوي ممّن لا يطعن في روايته وسديداً في نقله ولم تكن هناك قرينة تدلّ علي صحّة ما تضمّنته الرواية؛ فإنّ لزوم كون الخبر مروياً عن النبي ممّا اتفق عليه الكلّ، وكفاية كونه مروياً عن أحد الأئمة أيضاً من جهة أنّهم بمنزلته في ذلك وحجّية قولهم لخبر الثقلين وغيره، وكذا استحكام الراوي وكونه ممّن لا يطعن في روايته، وكذا عدم وجود القرينة فإنّ مع القرينة ليس الاتكال علي الخبر بل علي القرينة.

نعم، ما يكون قيداً لحجّية الخبر علي ما اختاره هو كونه مروياً من طرق أصحابنا القائلين بالإمامة.

ثم إنّ بعد ما أفاد إجماع الفرقة المحقّقة علي العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم من عهد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) ومن بعده من الأئمة إلي جعفر بن محمد (عَلَيْهَا السَّلَام) قال: «فإن قيل: كيف تدعون الإجماع علي الفرقة المحقّقة في العمل بخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّها لا تري

ص: 175

1- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 126.

العمل بخبر الواحد، كما أنّ المعلوم من حالها أنّها لا تري العمل بالقياس، فإن جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر؟ قيل لهم: المعلوم من حالها أنّها لا ينكر ولا يدفع أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم وطريقة أصحابهم فقد بيّنا أنّ المعلوم خلاف ذلك، وبيّنا الفرق بين ذلك وبين القياس أيضاً، وأنّه لو كان حظُّ العمل بخبر الواحد معلوماً لجري مجري العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك». (1)

ولا يخفي عليك: أنّ الإشكال بحسب الظاهر واردٌ علي الشيخ - رضوان الله عليه - ولكن المتبّع البصير يري أنّه أجاد فيما أفاد، فإنّ الإمامية قد ابتلوا بقومٍ كان تمام أساس مذهبهم من الأصول والفروع مبنياً علي خبر الواحد وهم العامة، فإنّ الروايات المتواترة قليلة جداً بل لا يبعد ادّعاء عدم وجودها أصلاً، فالخبر المعروف المروي عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «إنّما الأعمال بالنيات» من الأخبار التي ذكر كثيرٌ من علمائهم في كتبهم تواتره بل ربما كان في نظرهم بحيث لم يكن في جهة التواتر خبراً أقوى منه بل ربما لا يعرفون خبراً متواتراً غيره إلا أنّنا بعد التتبّع التام وجدنا انتهاء سند هذا الخبر إلي شخص واحدٍ وهو عمر بن الخطاب.

فعلي هذا، يتمسّد كون في الأصول والفروع بكلّ خبر واحد ويقولون بعدالة كلّ واحد من الصحابة، ولذا دخل في مذهبهم سيّما في الأصول المطالب العجيبة والعقائد السخيفة التي قامت الضرورة علي بطلانها كالتجسيم وغيره من الخرافات التي جلّ شأن الإسلام ونبوّه الكريم من أن يسندها إليه تعالي. تعالي الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

وبالجملة: فالقوم من أول الأمر تمسّد كوا بخبر الواحد في أمر الخلافة التي هي من أهم الأمور، وهو ما رواه أبو بكر عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «الأئمة من قريش». (2)

ص: 176

1- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج1، ص127 - 128.

2- قال: الفخر الرازي: «إنّ الأنصار لما طلبوا الإمامة، احتجّ عليهم أبو بكر بقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «الأئمة من قريش». الفخر الرازي، المحصول، ج2، ص357.

واستند هو أيضاً في منع فاطمة (عَلَيْهَا السَّلَامُ) عن فلك بما رواه نفسه وحده عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «نحنُ معاشرَ الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة». (1)

وكثيراً ما يرجعون إلى الناس في حكم ما يتفق من الحوادث والوقائع، فإذا أخبر أحد: أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فعل كذا، أو قال كذا، يأخذون به، كما نرى هذا كثيراً بالنسبة إلى أبي بكر وعمر. ومن الواضح: أنه لا بدّ لهم من ذلك، لعدم وجود مستندٍ عليّ مذهبهم لفقههم كما يكون للإمامية وهو الإمام المعصوم الذي لا تخلو الأرض منه في عصر من أعصار التكليف. والإمامية في مباحثاتهم ومجادلاتهم مع العامة لم يروا بداً إلا نفي حجّية خبر الواحد بالمرّة، فإنّ مع الاعتراف بحجّية الخبر في مقام الاحتجاج لا بدّ لهم من التسليم، لعدم إمكان الخدشة في سند الروايات الواردة من طرقهم حتي ما رواه أمثال أبي هريرة والوليد بن عقبة - الذي نزلت الآية في فسقه - ومعاوية والمغيرة بن شعبة وعمران بن حطان الخارجي، (2) فإنّ تفسيق هؤلاء في مثل تلك الأزمنة يؤدي إلى فتنٍ عظيمةٍ ومفاسدٍ كبيرةٍ، فلذا أنكروا في مقابلهم حجّية الخبر رأساً، مع عملهم فيما بينهم بما كان وارداً من طرقهم عن النبي والأئمة (عليهم السلام).

ولأجل ما في هذه الأخبار المروية عن طرق العامة ممّا لا يقبله عقلٌ سليمٌ ولا يوافقهُ كتاب الله الكريم ظهر مذهب الاعتزال، وقامت المعتزلة علي خلاف الأشاعرة، ووقعت بينهم الوقائع والفتن العظيمة، ورمت الأشاعرة المعتزلة بالتكفير والزندقة والإلحاد

ص: 177

1- السيوطي، الفتح الكبير، ج3، ص349؛ الشوكاني، المنتقى من الاخبار، ج2، ص474؛ الشافعي، مسند، ص108. وقال الفخر الرازي في بحث الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقاً أو كذباً: «إنّ الصحابة عملوا علي وفق خبر الواحد... (إلي أن قال:) فيبانه من وجوه، الأوّل: رجوع الصحابة إلي خبر الصديق في قوله عليه الصلاة و السلام: «الأنبياء يُدفنون حيث يموتون»، وفي قوله: «الأئمة من قريش»، وفي قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث». المحصول، ج4، ص368 - 369.

2- راجع في ذلك كتابنا: «أمان الأمة من الضلال والاختلاف». [منه دام ظلّه العالي].

والرجوع عن سنّة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وغير ذلك من الافتراءات، ونسبت المعتزلة الأشاعرة إلي الجمود والإعراض عن حكومة العقل بالمرّة، والعقائد الباطلة التي لا يشكّ في بطلانها من له أدنى التفات بما يحكم به العقل مستقلاً. وتفصيل ذلك خارج عن وضع الكلام.

ص: 178

إعلم: أن من المسائل المنفرعة علي مسألة حجّية الخبر مسألة الإجماع.

وهو لغةً يستعمل في معنيين: (1)

أحدها: العزم، ومنه ما روي عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الليل». (2)

ثانيها: الاتفاق، ومنه قولهم: «أجمع العلماء علي كذا» إذا اتفقوا عليه.

وما يضاف إليه علي هذا المعني إن كان أهل حرفة وطبقة خاصّة، فلا يرتبط بما نحن فيه، لعدم كون هذا الإجماع ممّا يحتجّ به. وأمّا إن أُطلق وأضيف إلي أمة نبيّنا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)،

ص: 179

1- الأشعري، اللمع في أصول الفقه، ص 179؛ الفخر الرازي، المحصول، ج 4، ص 19؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 2، ص 349.

2- بهذا اللفظ وبلفظ: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» و«من لم ينو الصيام من الليل فلا صيام له». ورد في التلخيص بحاشية المجموع (ج 6، ص 304)؛ كما أورده النووي فيه (ج 6، ص 288)؛ وفي الجامع الصغير، السيوطي، ج 2، ص 645؛ رواه أحمد في المسند عن حفصة (ج 6، ص 287)؛ والدارقطني (سنن، ج 2، ص 152)؛ والبيهقي عن عائشة (السنن الكبير، ج 2، ص 316)؛ وأخرجه ابن ماجة عن حفصة كما في الفتح الكبير، (السيوطي، ج 3، ص 346)، وكذا أخرجه النسائي عنها (السنن الكبير، ج 2، ص 116-117)؛ كما في الفتح الكبير (السيوطي، ج 3، ص 238)، وصحيح ابن خزيمة (ج 3، ص 212-213)؛ وابن حجر في الدراية (ج 1، ص 275، ح 359).

فهو الذي وقع الخلاف في حجّيته، وذهبت العامة إلى حجّيته، وحكي عن النّظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر القول بعدم حجّيته. (1)

واختلف من قال بحجّيته في تفسيره، فذهب داود الظاهري وكثير من أصحاب الظاهر إلى أنّه عبارة عن اتّفاق الصحابة دون غيرهم من أهل الأعصار. (2) وذهب أنس بن مالك ومن تابعه إلى أنّه عبارة عن اتّفاق أهل المدينة، وهو حجّة في كلّ عصرٍ من الأعصار. وفسّره الأكثر بأنّه عبارة عن إجماع أهل الحلّ والعقد من المسلمين علي مطلب في عصرٍ واحدٍ.

الاستدلال لحجّة الإجماع بالكتاب

استدلوا لحجّة الإجماع تارة:

بقوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْهُدَىٰ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا). (3)

فإنّه تعالى جمع في الوعيد بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ولا شك في حرمة مشاققته استقلالاً، فلا بدّ من أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين مثله، وإلا لم يحسن الجمع بينهما.

كما أنّه لا ريب في كون سبيل المؤمنين عبارة عن أقوالهم وفتاويهم وسلوكهم في الأمور الدينية.

ص: 180

1- راجع: المفيد، أوائل المقالات، ص 121، القول في الإجماع؛ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 2، ص 601 - 602؛ الغزالي، المستصفي، ج 1، ص 325؛ السرخسي، أصول، ج 1، ص 295؛ الفخر الرازي، المحصول، ج 4، ص 35؛ الآمدي، الاحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 200.

2- (2) انظر نفس المصادر.

3- النساء، 115. وانظر الاستدلال بهذه الآية وغيرها من الأدلّة والإشكالات عليها في المصادر المذكورة آنفاً.

وأجيب عنها بوجه:

منها: منع كون اللام في المؤمنين للاستغراق.

ومنها: أنه لا يستفاد من الآية إلا حرمة اتباع غير سبيلهم ومخالفتهم، لا وجوب موافقتهم.

ويمكن أن يقال: إن سبيل المؤمنين عبارة عما عليه المؤمنون بما أنهم مؤمنون وما هو مقتضى إيمانهم لا مطلق ما عليه المؤمنون.

وأخري بقوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ). (1)

وقوله: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا). (2)

وجه الاستدلال بهما: اقتضاء كونهم أمةً وسطاً وخير أمةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ عدم اجتماعهم علي الباطل لوجود المنافاة بينهما.

وفي الاستدلال بهما أيضاً مضافاً إلي أن في بعض القراءات: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ»، (3) و ورود بعض الروايات علي أن المراد بها أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، وكونهم واسطة بين الخلق والخالق، وأن المخاطب بخطاب (جَعَلْنَاكُمْ) في الآية الثانية الأئمة الطيبين (عليهم السلام): أن ظاهر الآية الأولى كونها مسوقة لأجل الترغيب إلي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. والثانية مسوقة لأجل الدعوة إلي الطريق السوي الوسط العدل، والترغيب إلي أتباعه، وهو الطريق الذي دعانا إليه نبينا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، فلا ربط لهما بالإجماع، ولا مجال للاستدلال بهما.

ص: 181

1- آل عمران، 110.

2- البقرة، 143.

3- العياشي، تفسير، ج1، ص195، ح 128 و 129؛ القمي، تفسير، ج1، ص110؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج4، ص2؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج1، ص371، ذيل الآية.

وهكذا حال سائر الآيات التي استدلووا بها، كقوله تعالى: (وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ). (1)

فإنَّ الأُمَّةَ تقع علي الواحد وعلي الجماعة. وتقع علي جميع الأُمَّة علي وجه الاستغراق، والشاهد علي ذلك قوله في حق إبراهيم: (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا)، (2) وقوله عز من قائل: (وَلَمْ يَأْمُرْ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ). (3)

فيمكن أن يكون المراد واحداً من الأُمَّة، فلا دلالة لها علي حجبة الإجماع بما هو إجماع بل تدل علي حجبة هذا الواحد ويمكن أن يكون المراد بالأُمَّة الأنبياء.

الاستدلال لحجبة الإجماع بالسنة

إشارة

واستدلوا بالسنة، وهي ما رووه عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أنه قال: «لا تجتمع أمتي علي الخطأ» أو «لا تجتمع أمتي علي الضلالة» أو «ما كان الله ليجمع أمتي علي الخطأ» أو «لم يكن الله ليجمع أمتي علي الخطأ». وقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «يد الله علي (أو مع) الجماعة» و«كونوا مع الجماعة». (4)

وجه الاستدلال بها: أن المراد باجتماع الأُمَّة ليس اجتماع الجميع من الأول إلي يوم القيامة؛ فإنَّ معه تنتفي فائدة هذا الكلام ويصير لغواً. وليس أيضاً اجتماع الموجودين وغيرهم ممن انقضت زمانهم؛ لعدم صدق الاجتماع علي توافق المعدومين مع الموجودين. فالمراد به هو اجتماع أهل عصرٍ واحدٍ والموجودين من الأُمَّة علي مسألة واحدة.

ص: 182

1- الأعراف، 181.

2- النحل، 120.

3- القصص، 23.

4- انظر هذه الأحاديث في المصادر المذكورة في هامش الصفحة 202، خصوصاً هامش رقم 9 من كتاب المحصول (الفخر الرازي، ج 4، ص 83)، تحقيق طه جابر فياض العلواني.

وأجيب عن الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً بضعف سندها، حتى أنّ الشافعي لم يذكرها في أدلة حجّة الإجماع.

وما يتراءى من بعض الروايات المذكورة في كتب أصحابنا كالاحتجاج من إسناد هذا الحديث إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فيمكن أن يكون ذلك في مقام الاحتجاج علي العامة، وتعليم الشيعة الاستدلال علي بطلان مذهب مخالفينهم بما هو مقبول عندهم.

هذا مضافاً إلي ما في هذه الروايات من اضطراب المتن وضعف السند أيضاً، فراجع.

وثانياً: بعدم تمامية دلالة لاحتمال أن يكون عدم اجتماعهم علي الخطأ من جهة وجود المعصوم فيهم، لا أن يكون الإجماع بما هو هو حجّة كما هو مذهب العامة.

إن قلت: هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها أنّ اجتماع الأمة بما هم أمة حجّة لا بما أنّ الإمام فيهم وواحدتهم.

قلت: كما يمكن أن يكون المراد به اجتماع الأمة بما هم أمة، يمكن أن يكون المراد به اجتماعهم بما أنّ الإمام المعصوم فيهم، وليس لأحد الاستظهارين تقدّم علي الآخر، مع أنّ الدليل موافق لنا. هذا بعض من الكلام في وجه حجّة الإجماع عند العامة، والجواب عنه.

الإجماع عند الإمامية

وأما الإمامية، (1) فليس هذا الإجماع عندهم حجّة رأساً وبنفسه لو تحقّق، بل بملاك دخول الإمام في المجمعين، وكونه واحداً من الفقهاء وأهل الحلّ والعقد، لعدم خلوّ

ص: 183

1- راجع: الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج2، ص 628 .

زمان التكليف من إمامٍ معصومٍ علي ما تقتضيه أصول مذهبهم، بل هم أركان الأرض (1) وأمانٌ لأهلها (2) وأعدال الكتاب (3) وسفن النجاة. (4)

لا- يقال: إذا كان ملاك حجّية الإجماع عندكم رأي الإمام المعصوم من غير أن يكون لغيره دخل في الحجّية فما وجه عنوان الإجماع في كتبكم وذكره في كلماتكم وعدّه من جملة الأدلّة؟

فإنّه يقال: إنّ القوم، أي العامّة سبقونا في طرح مسألة الإجماع في كتبهم، فذكرناها ورددنا عليهم وأوضحنا ما هو الحقّ فيها، ولو لم يسبقنا هؤلاء في ذلك لم تذكر هذه المسألة في كتبنا.

هذا مضافاً إلي أنّ بعضهم كصاحب الغنية والسيد (قدس سره) (5) إنّما أرادوا بالإجماع المتكرّر ذكره قول المعصوم (عليه السّلام)، والتعبير بالإجماع عن قول المعصوم لمكان كون تصنيفاتهم غالباً في مقابل العامّة وفي أوساطهم الفقهية، فيمكن أنّهم أرادوا بذلك الجري علي مجراهم في كتبهم حتي لا يدخل النزاع الواقع بينهم في الإمامة - التي من لوازمها حجّية قول المعصوم في جميع الأعصار - في كلّ واحدة من المسائل الفقهية، فذكروا في

ص: 184

1- الكليني، الكافي، ج1، ص198، ح3، و196، ح1، و197، ح2؛ المفيد، الاختصاص، ص21؛ الصّفّار، بصائر الدرجات، ص199، ح1؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج6، ص28، ح53؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج2، ص591، ح3197؛ ابن قولويه القمي، كامل الزيارات، ص45.

2- أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، ج2، ص671، ح1145؛ الديلمي، فردوس الأخبار، ج4، ص311، ح6913؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص71، ح1؛ الطوسي، الأمالي، ص379، ح812؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج3، ص162، ح4715.

3- بمقتضي حديث الثقلين، وقد سبق تخريجه.

4- الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج3، ص163، ح4720؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص94، ح5؛ الطوسي، الأمالي، ص60، ح88؛ الطبري، بشارة المصطفى، ص63، ح145.

5- راجع: الشريف المرتضي، الانتصار، مقدّمة المؤلّف؛ الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ص630.

أول كتبهم مرادهم من الإجماع وما يقتضيه أصول مذهبهم، وعبروا عن قول الإمام بالإجماع، وأشاروا إلي أن مرادهم ليس ما أراده العامة. هذا كله فيما يتعلّق بالإجماع بالمعني الذي فسّر به في كلمات العامة وهو: إجماع أهل الحلّ والعقد من أمة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) في عصرٍ واحدٍ علي أمرٍ.

وأما إجماع غيرهم كاتّفاق طائفةٍ خاصّةٍ، فإن كانوا غير الفقهاء والعلماء كأهل الحرف والصنائع فلا كلام في عدم حجّية إجماعهم.

وأما إن كان ذلك اتّفاق علمائنا، أي علماء الإمامية علي مطلب، فقد قيل بحجّيته لوجهين:

أحدهما: قاعدة اللطف، كما أفاد الشيخ (قدس سره) وهي: أنّ علماء الإمامية إذا اتّفقوا علي مطلبٍ وكان خلاف الواقع يجب علي الإمام – بمقتضي هذه القاعدة – الإظهار أو إلقاء الخلاف، فحيث وقع الاتّفاق نقطع بموافقة قول الإمام لأقوال المجمعين لا محالة.

ونقل مخالفة السيّد (قدس سره) لهذا البيان، ومَنعه لزوم موافقة الإمام لما استقرّ عليه رأي علمائنا واتّفقوا عليه، أو إلقاء الخلاف إذا كان رأيه مخالفاً لرأي هؤلاء المجمعين.

وأجاب عن بيان السيّد (قدس سره) بأنّ ذلك لو تمّ لبطلت جميع استدلالات أصحابنا بالإجماع، وأنت خير بأنّ بطلان استدلال من استدلّ بالإجماع لا يوجب القول بحجّيته. (1)

فهذا الكلام بظاهره غير مستقيم، وقد استشكل عليه بعده أكثر الفقهاء.

ثانيهما: دعوي الحدس، بتقريب: أنّ اتّفاق جميع فقهاءنا مع اهتمامهم ودقّتهم في الفتاوي وعدالتهم كاشفٌ عن موافقة فتواهم لرأي الإمام وملازمٌ لقول المعصوم إمّا لكون نفس ذلك الاتّفاق كاشفاً عن إصابتهم للواقع وموافقة رأيهم لرأي الإمام، أو

ص: 185

1- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج2، ص631.

لملازمة ذلك لوجود دليلٍ معتبرٍ، أو روايةٍ معتبرةٍ عند الكلِّ وكشف ذلك الاتفاق عنه.

وفيه: أنّ المسألة المجمع عليها إن كانت من المسائل العقلية أو المسائل التي للعقل دخل في استنباطها فليس لازمه القطع برأي الإمام أو وجود روايةٍ معتبرةٍ؛ لأننا نرى أنّ أهل المعقول كثيراً ما أجمعوا علي أمرٍ عقليٍّ مع ظهور خلافه وبطلانه بعد زمانٍ طويلٍ، وهذا كاتفاقهم في كثيرٍ من المسائل المذكورة في الطبيعيات مع ظهور بطلان ما اتفقوا عليه في زماننا.

وإن لم يكن كذلك كالأصول المتلقاة، فدعوي ملازمة إجماعهم للقطع برأي الإمام أو وجود دليلٍ معتبرٍ قريبةٌ جداً. وأمثلة ذلك كثيرة في الفقه، مثل مسألة العول والتعصيب التي ذهبت الإمامية فيها إلي خلاف العامة، ولذا قلنا مكرراً: إنّ في المسائل التفريعية لا اعتناء بدعوي إجماع الفقهاء، بل لا اعتداد بإجماعهم لدخالة العقل في استنباط أحكامها، بخلاف الأصول المتلقاة والمسائل المعنونة في كتب القدماء لعدم دخل شيءٍ في استنباطها إلا السمع والنقل، وليس للعقل فيها سبيلٌ. فما ليس طريقه منحصرًا في السمع والنقل بل يكون العقل دخيلاً أيضاً في استنباطه ليس إجماعهم فيه كاشفاً عن رأي الإمام ومستلزماً لوجود دليلٍ معتبرٍ أو روايةٍ معتبرةٍ. بخلاف المسائل النقلية المحضّة، فإنّه لا مانع من الملازمة المذكورة فيها، ومن يدعيها فليس بمجازفٍ. هذا تمام الكلام في أصل الإجماع.

الإجماع المنقول

وأما الكلام في الإجماع المنقول، فقد ذكر الشيخ (قدس سره) لمنع حجّيته مقدّمتين:

إحداهما: أنّ أدلّة حجّية خبر العادل لا تدلّ علي مزيد من إلغاء احتمال تعمد الكذب في خبر العادل، وجعله بالنسبة إليه كالعدم بخلاف الفاسق. وأمّا احتمال

الخطأ والاشتباه فلا فرق في تطرّفه بين خبر العادل والفاسق، ولا دلالة للأدلة المذكورة علي نفيه.

نعم، لا اعتناء بهذا الاحتمال من جهة الأصل _ وهو بناء العقلاء علي عدم الاعتناء بذلك الاحتمال _ إذا كان المخبر به أمراً حسياً، أو كان من الأمور الحدسية التي تكون مبادئها أموراً حسية كالإخبار عن شجاعة زيد وسخاوة عمرو، فإن شجاعة زيد مثلاً تعرف بسبب بعض الأمور الحسية مثل مواقفه ومقاماته في الحروب ومبارزته الأبطال والشجعان، ففي مثل هذا لا يعتني العقلاء باحتمال الخطأ. وأمّا إذا كان المخبر به أمراً حدسياً من دون أن تكون مبادئه من الأمور الحسية بل كان استنباطاً واجتهاداً، فليس لرفع اليد وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال أصلٌ وبناءً من العقلاء.

ثانيتها: أنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة بل العامّة _ الذين هم الأصل له ويدعون أنّه الأصل لهم (1) _ هو: اتّفاق جميع أهل العصر، أو اتّفاق أهل الحلّ والعقد، أو اتّفاق جميع العلماء في عصرٍ واحدٍ علي أمرٍ (2). إلّا أنّه حجّة عند العامّة بنفسه بحيث يكون قول كلّ واحدٍ من المجمعين جزءاً من الحجّة (3). وعند الإمامية حجّة لكونه مشتقاً علي قول المعصوم، وفي الحقيقة الحجّة عندهم قول الإمام لا أقوال غيره من المجمعين.

والمدعي للإجماع إن كان ينقل قول الإمام وقول غيره من العلماء، بحيث يكون

ص: 187

1- قال مؤلّف موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (ج 1، ص 27): «الإجماع مقطوع به في دين الله عزّ وجلّ وأصل عظيم من أصول الدين...».

2- راجع: البخاري، كشف الأسرار، ج 3، ص 423؛ الأمدي، الاحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 254؛ الفخر الرازي، المحصول، ج 4، ص 20؛ ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج 2، ص 211؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 85، 269-270.

3- قال في موسوعة الإجماع (ج 1، ص 33): «والحقّ أنّ علي جمهرة أهل العلم هو أنّ الإجماع لا يختصّ بالصحابة وحدهم دون غيرهم، أو أحدهما، أو أهل أيّ مصر، أو آل البيت...، لأنّ هؤلاء جزء من كلّ...».

طريقه لاستكشاف قول الإمام أقوال غيره من العلماء، يكون مستنده لاعتبار هذا الإجماع _ من حيث نقل المنكشف والمسبب وهو قول الإمام وعلم حاكه بقوله _ إما قاعدة اللطف، أو التقرير وإن كان ذلك أيضاً راجعاً إلي قاعدة اللطف، أو الملازمة العادية بين قول المجمعين وبين قول الإمام لتضاء العادة باستحالة توافقتهم علي الخطأ مع كمال بذل الجهد والوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام، واستحالة توافق المرؤوسين عادةً علي رأي يكون مخالفاً لرأي رئيسهم، أو الملازمة الاتفاقيه.

وإن كان ناقلاً لقول الإمام وقول غيره لكن لا- علي النحو المذكور من الطولية وكون العلم بقول الإمام مترتباً علي العلم بأقوال غيره من العلماء، بل علي نحو من العرضية بأن يحصل قول الإمام من طريق الحسّ باستماع قوله في ضمن استماعه أقوال جماعة لا يعرفهم بأعيانهم، فيحصل له القطع بقول المعصوم. فدلالة الإجماع علي قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) تكون بالتضمن. وهذا القسم من الإجماع في غاية القلّة لو لم نقل بعدم وقوعه واتّفاقه جزماً.

وأنت خبيرٌ بعدم كفاية واحدٍ من هذه الوجوه لإثبات حجّية نقل الإجماع من حيث المنكشف والمسبب.

أمّا إذا كان اعتباره عند ناقله من جهة الحسّ واشتماله علي قول الإمام للعلم بدخوله في المجمعين لاستماع الحكم من جماعةٍ كان الإمام فيهم وإن كان لا يعرفه بعينه، فهو ممّا لا يتفق إلا نادراً، بل يمكن دعوي عدم اتّفاقه جزماً.

وأما اشتماله علي قول الإمام من جهة قاعدة اللطف أو التقرير، فهي مردودة عند المحقّقين من المتأخّرين.

وأما اشتماله علي قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بدعوي وجود الملازمة بين تطابق رأي الفقهاء ورأي الإمام، فهو يبتني علي الحدس الذي قد يتفق لنا وقد لا يتفق. هذا ملخص ما أفاده

الشيخ (قدس سره) في نفي حجّية الإجماع المنقول من حيث المنكشف (1). وأمّا من حيث الكاشف فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

ولا يخفي عليك: أنّ المتراءي من كلامه (قدس سره) أنّه توهم حصّر بحثهم عن حجّية الإجماع المنقول بالإجماعات المنقولة المتحقّقة في زمان الغيبة، وأنّ الإمام الذي يكون قوله مستنداً لحجّية الإجماع هو إمام العصر _ أرواحنا فداه _ دون غيره، ولذا في بيان إمكان كون مستند علم الحاكي بقول الإمام هو الحسّ مثلّ بما إذا سمع الحكم من الإمام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام. مع أنّه لا فرق فيما هو مستند الإجماع بين زمان الغيبة وغيره من الأعصار السابقة وأزمة الحضور. وليس في كلمات القدماء حصر العلم بدخول الإمام باستماع ناقل الإجماع قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في ضمن جماعة لا يعرفهم بأعيانهم، بل كما يمكن أن يكون هذا وجه علم الحاكي بقول الإمام يمكن أن يكون وجه علمه دلالة الروايات المأثورة عنهم. وإنّما ادّعوا الإجماع لأجل كون كتبهم في معرض ملاحظة علماء العامّة وفقهائهم فأوا أنّ التمسك بالروايات والأخبار المروية عن أهل البيت (عليهم السلام) في كلّ مسألة يوجب تجديد النزاع الواقع بينهم في الخلافة والإمامة في كلّ بابٍ من الفقه، فادّعوا الإجماع تخلصاً من تجديد هذا النزاع في الفقه واكتفاءً بما ذكره في غير الكتب الفقهية من الكتب الكلامية والأصولية، لوجود ما هو الملاك في حجّية الإجماع عندنا وهو قول الإمام. ومع ذلك يشيرون إليّ ذلك، أي أنّ المراد من هذا الإجماع ليس اتّفاق جميع الأمّة أو جميع الفقهاء، كما أشار إليه ابن زهرة في الغنية في مقام الاستدلال للمسألة بقوله: «الإجماع المتكرّر ذكره» وغيره بقوله: «الإجماع المشار إليه».

ص: 189

وغيرهم هو الإجماع المشار إليه في صدر الكتاب وهو قول الإمام. ولذا تري أنهم في مثل مسألة العول والتعصيب(1) وحرمان الزوجة مع وجود الروايات المتواترة يتمسكون بالإجماع، مع أن من الواضح عدم كون مراد ناقله أنه تشرف بحضور الإمام في ضمن ملاقاته جماعة لم يعرفهم بأعيانهم، بل المراد حصول العلم برأي الإمام لهذه الروايات المتواترة القطعية، هذا.

ويشهد علي ما ذكرناه ما يجده المتدبر في كلمات الشيخ(قدس سره)، فإنه بعد ما ذكر في العدة عدم كون ملاك حجية الإجماع عندنا ما هو ملاك لحجيته عند العامة، وتعرض لما تمسك به العامة لإثبات مذهبهم وأبطل ما ذهبوا إليه وأجاب عن استدلالاتهم، قال: «فصل: في كيفية العلم بالإجماع ومن يُعتبر قوله فيه».

إذا كان المعتبر في باب كونهم حجة قول الإمام المعصوم(عليه السلام)، فالطريق إلي معرفة قوله شيان:

أحدهما: السماع منه، والمشاهدة لقوله.

والثاني: النقل عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك أيضاً قوله.

هذا إذا تعين لنا قول الإمام(عليه السلام)، فإذا لم يتعين لنا قول الإمام ولا يُنقل عنه نقلاً يوجب العلم، ويكون قوله في جملة أقوال الأمة غير متميزٍ منها، فإنه يحتاج أن ينظر... إلخ». (2)

وليس في كلامه ما يستفاد منه انحصار طريق العلم بقول الإمام لناقل الإجماع بالأمر التي ذكرها الشيخ الأنصاري(قدس سره)، كما ينادي بأعلي صوته استدلاله في الخلاف

ص: 190

-
- 1- راجع مراتب الإجماع لابن حزم (تحقيق حسن أحمد أسبر)، ص174، كتاب الفرائض. وانظر حول هذه المسألة كتابنا «مع الشيخ جاد الحق شيخ الجامع الأزهر». [منه دام ظلّه العالی].
 - 2- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج2، ص628.

بالإجماع، فإن مراده ليس إلا قول الإمام المستكشف عن النص القطعي الذي يستكشف منه قول غيره من فقهاءنا.

ولا وجه لأن يقال بأن مراده - في كل مسألة من هذه المسائل - من دعوي الإجماع نقل قول الإمام وغيره علي أحد النحويين المذكورين.

الأ- تري أنه قال في الخلاف (في مسألة العدول من الفرادي إلي الجماعة، وفي مسألة صلاة ذات الرقاع) بالجواز للأصل، (وفي صلاة الجماعة أيضاً) قال بجوازه للأصل، وقال في محل آخر من صلاة الجماعة:

(مسألة، فيها ثلاث مسائل:

أولها: من صلّى بقومٍ بعض الصلاة ثم سبقه الحدث فاستخلف إماماً فأتّم الصلاة جاز ذلك، وبه قال الشافعي في الجديد. (1))

وكذلك إن صلّى بقومٍ وهو محدثٌ أو جنبٌ ولا- يعلم حال نفسه ولا- يعلمه المأموم ثم علم في أثناء الصلاة حال نفسه، خرج واغتسل واستأنف الصلاة. وقال الشافعي إذا عاد أتم الصلاة، فانعقدت الصلاة في الابتداء جماعة بغير إمام ثم صارت جماعة بإمام.

الثانية: نقل نيّة الجماعة إلي الانفراد قبل أن يتمّ المأموم يجوز ذلك، وتنقل الصلاة من حال الجماعة إلي حال الانفراد، وبه قال الشافعي. (2)) وقال أبو حنيفة: تبطل صلاته. (3))

الثالثة: أن ينقل صلاة الانفراد إلي صلاة جماعة، فعندنا أنه يجوز ذلك، وللشافعي

ص: 191

1- النووي، المجموع، ج 4، ص 242، 245؛ السرخسي، المبسوط، ج 1، ص 169، 180؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ج 3، ص 216؛ ابن قدامة، المغني، ج 1، ص 779.

2- الوجيز، ج 1، ص 58؛ النووي، المجموع، ج 4، ص 245 - 246.

3- شرح فتح القدير، ج 1، ص 260؛ النووي، المجموع، ج 4، ص 247.

فيه قولان أحدهما: لا يجوز، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه. (1) والثاني: يجوز، وهو الأصح عندهم، وهو اختيار المزماني مثل ما قلناه).

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد ذكرناها في الكتاب الكبير، ولأنه لا مانع يمنع منه، فمن ادّعى المنع فعليه الدلالة. (2) انتهى. (3)

وقد تتبّعنا بالتتبع التام كتابيه الكبيرين التهذيب والاستبصار فلم نجد فيهما روايةً يمكن أن تكون مدركاً لهذه المسائل إلا روايات الاستخلاف وهي لا تدل إلا على المسألة الأولى، ولا دلالة لها على ما ذكره في الفرع الثاني والثالث؛ (4) إلا أنه استفاد حكم المسألة الثالثة وهو العدول من الانفراد إلى الجماعة من هذه الأخبار من جهة أنّ

ص: 192

1- النووي، المجموع، ج 4، ص 208؛ الوجيز، ج 1، ص 58.

2- الطوسي، الخلاف، ج 1، ص 551 - 552.

3- وجدت في هامش بعض نسخ الخلاف لبعض الأفاضل الأعلام نقل العبارات الآتية عن سيّدنا الأستاذ المحقّق الطباطبائي دام ظلّه وعلاه، أحبّ نقلها بلفظه في المقام توضيحاً لما أفاده في مجلس البحث، وهذا لفظه: «أقول: أمّا المسألة الأولى فقد وردت فيها أخبار الفرقة وعليه إجماعهم كما ذكره. وأمّا الثالثة فلم نجد عليها نصّاً لا في كتابه ولا في غيره، ولا أفتي بها فقيهة. نعم، يوجد في كلام بعض المتأخّرين تجويزها تمسكاً بإطلاقات ما دلّ على فضل الجماعة، فإنّها تعمّ الجماعة في الكلّ والبعض، وبأخبار الاستخلاف حيث إنّ الصلاة تصير فرادي ثم جماعة. وهو استنباط ضعيف؛ لأنّ الإطلاقات واردة لبيان جهة أخرى، وصيرورة الصلاة فرداً في مورد الاستخلاف ممنوعة. وأمّا الثانية، فلم نجد فيها خبراً سوى ما رواه الحلبي وعلي بن جعفر في جواز تسليم المأموم قبل الإمام عند عروض الحاجة، وإثباتها به محلّ إشكال لاختصاصه بالتسليم وبمورد العذر، مع أنّه ليس من العدول إلى الانفراد بل أتى ببعض الأقوال من الصلاة قبل الإمام وتمّت صلاته قبله، لأنّ ما قدّمه كان آخر أفعالها. حسين ط». [منه دام ظلّه العالی].

4- انظر من روايات الاستخلاف في تهذيب الأحكام (الطوسي، ج 3، ص 283 - 284، ح 843). وأمّا رواية عليّ بن جعفر، فهي سؤاله عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) عن الرجل يكون خلف إمام فيطول في التشهد فيأخذه البول، أو يخاف عليّ شيء أن يفوت، أو يعرض له وجع كيف يصنع؟ قال: «يسلم وينصرف ويدع الإمام». الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 3، ص 283، ح 842.

صلاة المؤتمين بعد صيرورتها فرادي بسبب عروض عارضٍ للإمام تصير جماعةً لصحة ائتمامهم فيما بقي من الصلاة بمن استخلفه الإمام السابق أو استخلفوه بمقتضى هذه الروايات. واستفاد حكم الفرع الثاني وهو جواز العدول من الجماعة إلي الفرادي من صيرورة صلاة المؤتمين بالإمام الذي حدث له حادث فرادي بعد حدوث الحادث.

والحاصل: أنّ الشيخ رحمه الله في هذه المسائل تمسك بالإجماع مع وضوح عدم وجود مستندٍ له لقول الإمام إلا الأخبار، وما جعله مدركاً لحكم هذه المسائل، ومبني دعوي الإجماع ليس إلا أخبار الاستخلاف.

فظهر من جميع ما ذكر أنّ اشتمال الإجماع علي قول الإمام وكونه معتبراً من حيث المنكشف ليس منحصراً في استماع قول الإمام في ضمن استماع أقوال جماعة لا يعرفهم بأعيانهم، ولا غير هذا الوجه ممّا قيل بكونه كاشفاً عن رأي الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في زمن الغيبة.

مما قيل بحجّيته ومنجزيته بالخصوص: الشهرة الفتوائية.

واستدلّ علي حجّيتها بمرفوعة زرارة، (1) ومقبولة عمر بن حنظلة. (2)

والاستدلال بالمرفوعة مبنيّ علي كون المراد من قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» مطلق المشهور فتويّ كان أو روايةً. أو علي كون إناطة الحكم بالاشتهار دليلاً علي حجّيته في نفسه.

وأما المقبولة، فوجه الاستدلال بها: أنّ المراد بالمجمع عليه المأمور بأخذه بقرينة قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور» ليس ما يكون كذلك حقيقةً، بل ما يكون كذلك عرفاً ومسامحةً، فيكون التعليل المذكور في الرواية وهو قوله (عليه السلام): «فإنّ المجمع

ص: 195

1- وهي: عن زرارة، قال: قلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»، قلت: يا سيّدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «خذ بما يقوله أعدلهما...» الحديث.

2- عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في حديث: «ينظر إلي ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنّا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه...» الحديث. الكليني، الكافي، ج 1، ص 67 _ 68 ، ح 10؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6 ، ص 301-303، ح 845؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 10، ح 2؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 106، ب 9، ح 1.

عليه لا ريب فيه» دالاً علي كون المشهور مطلقاً مما يجب العمل به. ومع ما ذكر لا اعتناء بكون مورد التعليل الشهرة في الرواية.

وقد أجاب الشيخ رحمه الله عن الاستدلال بالرواية الأولى: بأنه يرد عليه، مضافاً إلي ضعفها حتي أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني: أن المراد بالموصول ليس إلا خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق المشهور، ألا تري أنك لو سئلت عن أن أي المسجلين أحب إليك؟ فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون فيه الاجتماع أكثر بيتاً كان أو سوقاً أو خاناً.

هذا مع أن الشهرة الفتوائية لا تتحقق في طرفي المسألة، فقله: «يا سيدي إنهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد علي أن المراد الشهرة في الرواية الحاصلة، بأن تكون الرواية مما اتفق الكل علي روايته أو تدوينه، وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

ومن هنا يعلم الجواب عن الاستدلال بالمقبولة، وأنه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه علي المشهور وبالعكس حتي تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر، فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إطلاقاً حادثاً مختصاً بالأصوليين، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه «شهر فلان سيفه» فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ ولا يعرفه الباقي. (1) هذا ملخص ما أفاده الشيخ (قدس سره).

وتوضيح الكلام وبيان ما هو الحق في المقام يقع في مقامين:

ص: 196

المقام الأول: في ما هو أول المرجّحات، فهل هو الشهرة الفتوائية أو الشهرة بحسب الرواية؟

والمقام الثاني: في حجّية الشهرة الفتوائية _ ولو لم تكن علي طبقها رواية _ وعدمها.

أمّا المقام الأول: فيمكن أن يدّعي أنّ الإرجاع إلي ما هو المجمع عليه وأخذه في مقابل الشاذّ إن كان بملاحظة كون الرواية ممّا اتّفقوا علي روايتها أو تدوينها _ كما ذكره الشيخ (قدس سره) أثناء كلامه _ وإن كان ربما يستظهر خلافه ممّا ذكره ثانياً في ذيل كلامه بقوله: «فالمراد أنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحدٌ منهم»؛ فإنّ معرفة الرواية وعدم إنكارها ظاهرٌ في كون مضمونها كذلك، إلا أنّ الحقّ موافقة ما أراده من هذه العبارة مع عبارته الأولى.

فيمكن دعوي عدم استقامة ما يستفاد من الرواية بحسب هذا البيان، فإنّ المراد من المجمع عليه إن كان اتّفاق الكلّ علي روايته وتدوينه فيجب ترجيح الرواية به ولو كان الخبر المشهور بحسب الرواية شاذّاً بحسب الفتوي بأن كان رأي أكثر الأصحاب علي خلافه وبطلان مضمونه، ومثل هذا لا ينبغي أن يكون مرجّحاً. والشاهد علي ذلك التعليل المذكور في الرواية وهو قوله (عليه السّلام): «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّ ما يصحّ أن يتّصف بكونه ممّا ليس فيه ريبٌ هو مضمون إحدى الروايتين لا لفظها.

إن قلت: إنّ هذا مخالف لظاهر الرواية، فإنّ الظاهر من لفظ المجمع عليه ما اتّفق عليه الكلّ من إحدى الروايتين، وهو يتّفق في الرواية لإمكان اتّفاقهم في روايتها أو تدوينها مع رواية بعضهم ما يعارضها أيضاً، ولا يتّفق ذلك في الفتوي لعدم إمكان اتّفاق الكلّ علي رأي مع كون رأي بعضهم غيره.

قلت: المراد بكون المجمع عليه ليس اتّفاق الكلّ لعدم وجود رواية بهذه الصفة، ولو وجدت فليس ممّا يعتني بشأنه لقلّته، وليست في الأخبار المتعارضة رواية اتّفق

جميع القدماء علي تدوينها أو روايتها. فالمراد من المجمع عليه والمشهور أن تكون الرواية بحسب المضمون أو بحسب اللفظ بحيث يعرفها هذا الراوي وذلك الراوي وغيرهما من الرواة، بخلاف الشاذ فإنه ممّا لا يعرفه هذا الراوي وذلك وغيرهما من الرواة ولكن يعرفه الشاذ من الرواة دون غيره.

فإن قلت: يمكن أن يكون مورد الرواية ممّا توافق فيه الشهرة الفتوائية والروائية، فلا مجال لحملها علي الأولي والقول بكونها بنفسها أول المرّجات.

قلت: ما هو الملاك في الحكم بالترجيح ليس إلا الشهرة في الفتوي دون غيرها، لكونه بالنسبة إليها كالحجر بجنب الإنسان، فالشهرة الفتوائية مرّجة سواء كانت الرواية مشهورة أم لا.

إن قلت: إن هذا الاستظهار خلاف ما ذكر في الرواية وهو كون الخبرين مشهورين لعدم إمكان كونهما مشهورين بحسب المضمون، وهذا بخلاف الشهرة في الرواية لإمكان كونهما مشهورين وممّا اتفق الكلّ علي روايته وتدوينه.

قلت: إن الخبرين مشهوران بحسب المضمون إذا كان مضمون كلّ واحدٍ منهما ممّا أفتي به كثيرٌ من الأصحاب وكان معروفاً عندهم بحيث لا يكون من الأقوال والآراء الشاذة.

هذا ملخص الكلام في المقام الأول وهو: كون الشهرة في المضمون أول المرّجات وهو مطابق لعمل الفقهاء؛ فإنهم يأخذون في مقام التعارض بالخبر الذي يكون مشهوراً بحسب المضمون.

وأما المقام الثاني: وهو حجّية الشهرة الفتوائية ولو لم تكن علي طبقها رواية.

فيمكن أن يقال بعد ما ذكرنا أنه لا دخل لوجود الخبر في مرّحية الشهرة بل هي بنفسها كذلك، كما هو مقتضى التعليل المذكور في قوله (عليه السلام): «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، فإن الشهرة ممّا لا ريب فيه، ولا دخالة لوجود الخبر وعدمه في كونها هكذا.

إن قلت: فعلي هذا، يلزم أن تكون مخالفة العامة أيضاً كذلك؛ فإنّ وجوب الأخذ بما خالفهم أيضاً معلّل بأنّ فيه الرشاد وأنّ الرشيد في خلافهم، كما في غير هذه الرواية، ولا دخل لكون الرشيد في خلافهم بين وجود الخبر وعدمه، فلو دار الأمر بين الأخذ بفتوي الموافق لهم وفتوي المخالف لهم يجب الأخذ بفتوي المخالف.

قلت: ما ذكرت إنّما يتوجّه إذا كانت فتوي المخالف للعامة متعيّنة، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة وكان أحدهما مخالفاً لهم والآخر موافقاً. أمّا مع عدم كونها متعيّنة لاحتمال كون الفعل الذي هو بحسب الفتوي الموافقة لهم حراماً واجباً كان أو مباحاً أو مكروهاً أو مستحبّاً، فلا يمكن الإحالة إليه، وهذا بخلاف فتوي المشهور فإنّها تكون بنفسها متعيّنة، هذا.

ولكنّ الظاهر عدم صحّة إلغاء الخصوصية بالمرّة. نعم، لا مانع من إلغاء خصوصية كون الخبر الذي يكون مشهوراً بحسب المضمون «أحد الخبرين المتعارضين» فلو لم يكن منهما يجب العمل به أيضاً ويكون حجة إذا كان مشهوراً بحسب المضمون. ولكن يشكل القول بكون الاشتهار بحسب المضمون بنفسه حجة ولو لم يكن علي وفاقه خبراً، لاحتمال دخالة وجود الخبر في حجّيته.

وبهذا يمكن الاستدلال علي ما يتكرّر كثيراً في كلام متأخري المتأخّرين من جبر ضعف السند بفتوي المشهور ولو لم يستندوا في فتواهم إلي هذا الخبر الضعيف. فالاشتهار بحسب المضمون يكون جابراً لضعف سند الخبر وسبباً لحجّيته ووجوب الأخذ به.

هذا، ويمكن أن يقال في مقام حجّية الشهرة: إنّ الفتاوي المذكورة في الكتب الفقهية علي ثلاثة أقسام:

إحداها: الفتاوي المتلقّاة بنفسها من المعصوم التي لا يعمل في معرفتها استنباط ولا يتوسّط النظر في فهم ما أريد منها.

ثانيتها: الفتاوي المتلقاة من المعصوم التي لابد من إعمال النظر والاستنباط في معرفتها، لوجود الإجمال والإبهام فيها.

ثالثها: الفتاوي التفريعية، والفروع التي تستنبط من الأصول الأولية الفقهية.

ولاً- ريب في عدم حجّية الشهرة في المسائل التفريعية التي لم يرد فيها نصّ بالخصوص، وإنّما استنبطوا حكمها من الروايات والأخبار الواردة عنهم (عليهم السلام) بسبب إعمال النظر والاستنباط.

وكذا لا حجّية في الفتاوي المتلقاة التي تكون من القسم الثاني؛ فإنّها تكون بمنزلة محفظةٍ حاويةٍ لأشياء كثيرةٍ أخذتها الرواة وأوصلوها إلينا يدّاً بيد، فعلينا فتح باب هذه المحفظة وتحصيل العلم بما فيها من الذخائر والمطالب.

وأما في الفتاوي المتلقاة التي تكون من القسم الأول، فعدم الاعتناء بفتوي المشهور من القدماء فيها في غاية الإشكال؛ فإنّ ديدنهم ودأبهم في كتبهم ليس إلّا ذكر الأحكام الصادرة عنهم (عليهم السلام) من دون إعمال النظر واستعمال الاستنباط، بل لا يتجاوزون في مقام ذكر الفتوي الألفاظ الواردة في الروايات.

نعم، قد عدل الشيخ (قدس سره) (1) عن هذه الطريقة في كتابه المبسوط، لما ذكر في أوّله من أنّه كتبه دفعاً لإيراد العامّة علينا من خلوّ فقها عن المسائل التفريعية وسدّ باب الاجتهاد في مذهب الشيعة، من جهة كوننا من أصحاب النصّ.

ولأجل ما ذكر من استقرار عادتهم علي ذكر الأحكام الصادرة عن المعصومين (عليهم السلام) في كتبهم من دون إعمال النظر والاجتهاد، ربما يقال بالنسبة إلي بعض كتبهم الفتوائية: بكون الفتاوي المذكورة فيها عبارات الروايات وألفاظها. فلو أفتي المشهور في مسألة

ص: 200

1- الطوسي، المبسوط، ج 1، ص 3.

علي أحد طرفيها، بل أفتي عدّة منهم كابني بابويه والشيخين وأمثالهم، فليس للفقهاء عدم الاعتناء بفتواهم والجرأة علي مخالفتهم؛ فإنّ اشتهاار المسألة عندهم كاشف عن وجود دليلٍ معتبرٍ، خصوصاً لو ضمّ إلي ذلك دقّتهم في الفتاوي وعثورهم علي الجوامع الأوّلية التي ليست بأيدينا.

ومع ذلك كلّه، لا ينبغي الاغترار بمجرّد ذلك والأخذ بكلّ شهرةٍ في كلّ مسألة، بل يجب الوقوف والتأمّل عند الموارد والمسائل بحسبها، وتتبع كلمات القوم والتدبّر فيها.

والله تعالي أعلم بالصواب، ونسأل منه التوفيق والعصمة عن السيّئات، ونعوذ به من كلّ زلّةٍ وسوءٍ في الدنيا والآخرة، ونسأله أن يحفظ ديننا، ويرزقنا العلم والعمل، ويغفر لنا ولأساتيدنا ولوالدينا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ويصلّي علي محمدٍ وآله الطاهرين.

إعلم: أن دليل الانسداد علي ما أفاد الشيخ(قدس سره) مركّب من أربع مقدمات.(1) وزاد عليها المحقّق الخراساني(قدس سره) مقدّمةً أُخري وجعلها الأولى منها.(2) والشيخ(قدس سره) وإن لم يجعل هذه المقدّمة من المقدمات إلاّ أنّه ذكرها في ضمن كلماته، ولعلّ وضوحها هو السبب لعدم ذكرها في ضمن المقدمات. وزاد المحقّق المذكور علي المقدّمة الرابعة ذكر ملاك حكم العقل بلزوم الموافقة الظنيّة وهو: قبح ترجيح المرجوح علي الراجح. وكيف كان، لا بدّ لنا من ذكر هذه المقدمات والكلام فيها، ثم بيان أصل دليل الانسداد إن شاء الله تعالي، فنقول:

الأولي منها: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الـشريعة (وهذه هي المقدّمة التي أضافها المحقّق الخراساني(قدس سره)).

ثانيها: انسداد باب العلم والعلمي إلي كثيرٍ من هذه التكاليف.

ثالثها: عدم جواز إهمالها وترك التعرّض لامثالها.

ص: 203

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 111 - 112. وكذلك درر الفوائد (الخراساني، ج 2، ص 64).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ص 114 - 115.

رابعتها: (1) عدم وجوب الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة. كما لا يجوز الرجوع إلي الأصل الجاري في كل مسألة، ولا إلي فتوي الذي يري انفتاح باب العلم.

أما عدم وجوب الرجوع إلي الاحتياط، فلأنه موجبٌ لاختلال النظام وتعطيل الأمور الاجتماعية الراجعة إلي مديّة نوع الإنسان. ولأنه مستلزم للعسر والحرَج المنفيين، وعدم وفاء عمر المجتهد باستقصاء موارد الاحتياط وتعليمه المقلّدين، فإن طرق الاحتياط تختلف بحسب الوجوه والاعتبارات المختلفة، مثلاً في التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ما يقتضيه الاحتياط في نفسه هو ترك التطهير به، لكن إذا لم يكن له غير هذا الماء فالأحوط التطهير به مع التطهير بالتراب. وأيضاً إذا لم يكن له غير هذا الماء ولم يجد التراب فالأحوط التطهير به وأداء الصلاة وقضاؤها مع التطهير بغيره من المياه، وهكذا. فيختلف الاحتياط في المسألة بحسب الوجوه المتصورة. وهذا ممّا لا يمكن استقصاؤه للمجتهد والمقلّد. هذا مضافاً إلي إجماع العلماء علي عدم وجوب الاحتياط.

لا يقال: إنّ إجماعهم لو كان فليس في صورة الانسداد بل هو قائمٌ علي عدم وجوبه في حال الانفتاح.

فإنّه يقال: لا فرق في ذلك بين الحالتين وإن كان ليس لهم تصرّح بذلك في حال الانسداد، إلّا أنّ الإجماع التقديري قائمٌ علي ذلك، فإنّه لا شك في أنّه لو سئل كلّ واحد منهم عن وجوب الاحتياط في حال الانسداد أيضاً لما أفتي إلا بعدم وجوبه.

وأما الرجوع إلي الأصل الجاري في كل مسألة، فلا يجوز لمنافاته مع علمنا الإجمالي.

وأما الرجوع إلي الغير، فهو أيضاً لا يجوز لكونه من قبيل رجوع العالم إلي الجاهل دون العكس، كما هو واضح.

ص: 204

خامستها: أنه بعد الحكم ببطان لزوم الاحتياط، وهكذا الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة أو إلي من كان يري انفتاح باب العلم، يستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنّية لتلك التكاليف المعلومة، وإلا لزم الحكم بكفاية الامتثال الشكّي والوهمي مع التمكن من الموافقة الظنّية، وهو باطلٌ لقبح ترجيح المرجوح علي الراجح.

والأولي أن يقال في بيان هذه المقدّمة: بأنّه بعد بطان الرجوع إلي الاحتياط أو الأصل الجاري أو إلي تقليد غيره ممّن يري باب العلم أو العلمي منفتحاً، يحكم العقل بلزوم الموافقة الظنّية وعدم الاكتفاء بالموافقة الشكّيّة أو الوهمية لا لقبح ترجيح المرجوح علي الراجح لعدم كون قبحه معلوماً، بل لاستقلال العقل باستحقاق عقاب تارك الموافقة الظنّية لو وقع في المخالفة وعدم استحقاقه في صورة ترك الموافقة الشكّيّة والوهمية مع وجود الإطاعة الظنّية إذا دار الأمر بين الموافقة الظنّية وبين الموافقة الشكّيّة والوهمية.

فإن قلت: إنّ مقتضى ذلك كما أفاد الشيخ(قدس سره) ليس إلا عدم جواز ترك المخالفة الوهمية، إلا أنّه لا يقتضي الاكتفاء بالموافقة الظنّية وترك الموافقة الشكّيّة، فلا محيص عن الاحتياط في جانب الموافقة الظنّية والشكّيّة وتركه بالنسبة إلي الوهمية.

قلت: نعم، ذلك صحيح إن لم تستلزم مراعاة الاحتياط بالنسبة إلي الإطاعة الشكّيّة العسر والحرص المنفيين واختلال النظام مع أنّها كذلك لكثرة مواردها، هذا.

ولكن يمكن منع كون مراعاة الاحتياط في الموارد المشكوكة مستلزماً للعسر والحرص، كما أفاد الشيخ(قدس سره). (1)

أقول: يمكن أن يقال جواباً عن استدلالهم بدليل الانسداد لحجّية مطلق المظنّة: بأنّ

ص: 205

المراد من العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة إن كان العلم بأن الشارع كلفنا بتكاليف بعثية وزجرية كثيرة مجهولة، وأراد انزجارنا عن أفعال خاصة وانبعثنا نحو أفعال خاصة أخرى بحيث لا يرضى بتركها علي كل حال، فلازمه وجوب الاحتياط، لما قد ذكرنا سابقاً من أنه إذا علم إجمالاً بتعلق تكليف زجري أو بعثي من جانب المولي وتردد متعلقه بين أمرين أو أمور فإما أن يكون الامتثال الإجمالي اليقيني مقدوراً للمكلف ويكون متمكناً من فعل كل واحد منها، أو لا يكون مقدوراً له. فعلي الأول يجب بحكم العقل الامتثال القطعي الإجمالي. وأما علي الثاني فلو لم يمكن له التعرض للامتثال أصلاً ولو بنحو الإجمال يكون في وقوعه في المخالفة القطعية معذوراً، لعدم تمكّنه لا- من الموافقة القطعية ولا- الاحتمالية منها؛ وإن كان متمكناً من الموافقة الاحتمالية فيجب عليه بحكم العقل تحصيلها، فلو تركها واتفق وقوعه في المخالفة يستحق العقوبة، كما أنه لو أتى بالامتثال الاحتمالي ووقع مع ذلك في المخالفة يكون معذوراً. هذا إذا كان كل واحد من الطرفين مساوياً.

وأما إذا كان احتمال كون التكليف في طرف أرجح، فلا بد بحكم العقل من الإتيان بالراجح دون غيره. ولو أتى بالمرجوح ولم يأت بالراجح واتفق وقوعه في مخالفة المولي فلا- مانع من عقابه من طرف المولي عقلاً. ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان العلم متعلقاً بتكليف مردد بين أمور أو تكاليف مرددة بين أمور.

وإن كان المراد من العلم الإجمالي العلم الإجمالي بتعلق إرادة الشارع بانبعث العبد نحو هذه الأفعال الخاصة وانزجاره عن أفعال خاصة أخرى، لكن بقدر ما يقتضي طبيع كل حكم من غير عروض عارض له وطرو طارئ عليه، كاختفائه وعدم تعلق علمنا به تفصيلاً، فلازمه عدم وجوب الاحتياط.

نعم، يمكن أن يكون المراد العلم الإجمالي بهذه التكاليف لا علي النحو الأول

ولا علي النحو الثاني، بل بنحو لا يرضي الشارع بتركها بالمرّة وعدم التعرّض لامثالها أصلاً.

وعلي كلّ حالٍ بعد تسليم وجود العلم الإجمالي بتكاليف كثيرة ووجوب التعرّض لامثالها، وعدم وجوب الاحتياط بل عدم إمكانه في الجملة بمقتضى المقدمّة الرابعة، ووجوب الامثال الإجمالي الظني بمقتضى المقدمّة الخامسة، نقول: إنّ بعد الورود في الفقه ومراجعتنا إلي موارد قيام الطرق والأمارات _ من ظاهر الكتاب وخبر الواحد والشهرة وغيرها _ يحصل لنا الظنّ بوجود التكاليف المعلومة بالإجمال في موارد قامت الطرق والأمارات عليها، فتجب رعاية الاحتياط في هذه الموارد.

ويمكن أن يقال: بأننا نمنع العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة في مؤدّيات الطرق والأمارات وغيرها، بل ما يحصل للمتّبع المتفحص في كتب الأخبار هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة في مؤدّيات الطرق والأمارات المعتمدة دون غيرها؛ فإنّ منشأ العلم الإجمالي ليس إلّا ملاحظة تلك الروايات والآيات الدالّة علي وجود أحكام كثيرة من الواجبات والمحرمات، فلا منشأ للعلم الإجمالي الكبير، بل ما يحصل عند تفحص كتب الأخبار والآيات الراجعة إلي الأحكام ليس إلّا العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة في مورد هذه الآيات والأخبار وغيرها من مؤدّيات الطرق والأمارات المعتمدة، ولازمه لزوم الاحتياط في هذا المقدار دون غيره.

ويمكن أن يقال أيضاً: بانحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، فإنّ بعد مراجعة كتب الأخبار وغيرها من الطرق والأمارات المعتمدة يحصل لنا العلم بوجود تكاليف كثيرة في مؤدّيات هذه الطرق بمقدارٍ يمكن انطباق ما علم إجمالاً أولاً عليه، فينحلّ العلم الإجمالي الكبير بهذا العلم الإجمالي الصغير، ولازمه لزوم الاحتياط في موارد الطرق والأمارات المعتمدة، وعدم مانع من إجراء الأصول في غير هذه الموارد.

ولا يخفي عليك: ما في هذا البيان من الفرق بينه وبين انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، من جهة نهوض الأدلة علي حجية الظنون الخاصة الوافية بمعظم الفقه بمقدار يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليه، فينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي في غير مؤديات الظنون الخاصة؛ فإن لازم هذا البيان العمل بمقتضى الطرق والأمارات المعتمدة بدليل خاص، ولازم البيان الأول هو الاحتياط. هذا كله بالنسبة إلي المقدمة الأولى والثانية.

وأما المقدمة الثالثة: فما جعلوه دليلاً علي عدم جواز ترك التعرض لامثال التكاليف من لزوم الخروج من الدين. (1) فإن كان مرادهم كون ذلك بمنزلة كبري كليّة محرّمة، فليس له معني محصّلاً، لعدم كون ذلك محرّماً من المحرّمات. وإن كان مرادهم أنّ تارك التعرض لامثال هذه التكاليف المعلومه بالإجمال يعدّ عند العرف خارجاً من الدين، فهو يرجع إلي دعوي الضرورة علي وجود التعرض لامثال الأحكام.

وأما المقدمة الرابعة: ففي الإجماع التقديري المدّعي لعدم وجوب الاحتياط التام: (2) أنّ الإجماع يجب أن يكون مدركاً لحصول العلم، وفي ما نحن فيه جعل العلم مدركاً لتحقق الإجماع. ودعواه علي هذا النحو يرجع إلي دعوي وضوح ذلك بحيث لو سئل من المصنّفين والعلماء لأجابوا كذلك، وهذا ليس استدلالاً بالإجماع، بل هو استدلال بالضرورة والوضوح، ويمكن إنكاره من جانب الخصم.

وأما الاستدلال له بأن الاحتياط يوجب اختلال النظام. فبالنسبة إلي الاحتياط التام لا كلام فيه. وأمّا فيما لا يوجب ذلك، فقد استدلل الشيخ (قدس سره) بقاعدة نفي العسر

ص: 208

1- الأنصاري، فرائد الأصول (المقدمة الثانية) ص 113. وقال: إنّه تعبير في لسان بعض مشايخه.

2- الأنصاري، فرائد الأصول (المقدمة الثالثة)، ص 118.

والحرج (1)، فإنَّ المستفاد من أدلّتها عدم وجود العسر والحرج في الإسلام، ولازم ذلك عدم وجود حكم يستلزم الحرج والعسر في الإسلام ووجود أحكام لولاها تحقّق العسر والحرج.

وأما المحقّق الخراساني (قدس سره) فاختار أنّ المستفاد من أدلّتها وكذا أدلة نفي الضرر إنّما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، (2) فيكون مفادها نفي الحكم المترتب علي موضوع قد يكون ضررياً أو حرجياً وقد لا يكون بلسان نفي هذا الموضوع.

ولقائل أن يقول: إنّ أدلّتها لو كانت في مقام نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان مفادها نفي الحكم المترتب أو المترقب لموضوع العسر والحرج بلسان نفي أصل العسر والحرج، وفساده واضح.

ولا يقاس المقام بقوله في حديث الرفع: «ما استكرهوا عليه، وما اضطروا إليه»، فإنَّ حرف الموصول للإشارة إلي صلتها. وقد قلنا بأنَّ الفرق بين «ما» الموصولة والموصوفة هو: أنّ الأولى معناها ما يعبر عنه بالفارسية بـ «آن چیز» والثانية بـ «چیزی». وكيف كان، ليس ما نحن فيه من قبيل رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه.

فالتحقيق: أنّ ما أفاده الشيخ (قدس سره) هو الحقّ والأظهر، كما لا يخفي. هذا كلّه فيما يتعلّق بالمقدمة الأولى والثانية والثالثة (والرابعة علي مختار المحقّق الخراساني (قدس سره)).

وأما الكلام في المقدمة الرابعة (والخامسة علي مختار المحقّق المذكور)، فنقول _ بعدما بيّناه من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير _ : لا حاجة إليها لوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير أي مؤدّيات الطرق والأمارات الخاصّة.

وهكذا الكلام بالنسبة إلي المقدّمة الخامسة، ولا حاجة في الحكم بلزوم الإطاعة

ص: 209

1- الأنصاري، فرائد الأصول (المقدّمة الثالثة، ص 118).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 118.

الظنية وعدم الاكتفاء بالشكّية والوهمية بقبح تقديم المرجوح علي الراجع؛ فإنّ نفس كون العبد مستحقاً للعقاب _ في صورة الأخذ بالتكاليف المشكوكة والموهومة دون المظنونات _ من المستقلّات العقلية، فلا يحتاج استحقاقه للعقاب إلي قاعدة أُخري تكون ملاكاً لحكم العقل، لعدم الفرق بين المقام وبين سائر المستقلّات العقلية.

هذا مضافاً إلي أنّ قبح تقديم المرجوح علي الراجع لو كان من المستقلّات العقلية فإنّما هو في قبح تقديم المرجوح الخارجي علي الراجع الخارجي، كما إذا أمر المولي عبده بإعطاء درهمٍ لشخصٍ وتردّد بين عمرو الفاضل العادل وبين زيدٍ الذي ليس بعالمٍ، فأعطي زيداً وفضّل المفضول علي الفاضل، وأمّا تقديم المرجوح الذهني علي الراجع الذهني مثل ما نحن فيه، فليس قبيحاً.

وكيف كان، لا حاجة إلي ذلك بعد استقلال العقل بصحّة مؤاخذه المولي عبده علي المخالفة في صورة الاكتفاء بالموافقة الوهمية أو الشكّية وترك الإطاعة الظنيّة.

ثم اعلم: أنّه علي تقدير تمامية المقدمات، فليس مقتضاها إلاّ تبعيض الاحتياط؛ لكون العلم الإجمالي منجزاً ومقتضياً للاحتياط في جميع الأطراف إلاّ أنّ محذور اختلال النظام ولزوم العسر والحرص المنفئين صار سبباً لرفع اليد عن الاحتياط التامّ وتبعيضه في المظنونات في الموارد التي قامت الطرق والأمارات علي التكليف فيها بناءً علي انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير، أو مطلق المظنونات لو لم نقل بانحلاله، لا حجّية المظنّة كالقطع، لعدم إفادة المقدمات حجّية الظنّ رأساً كالعلم.

فما ربما يدّعي أنّه يستفاد من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) من كون مفاد دليل الانسداد _ علي تقدير تماميته _ حجّية المظنّة، وأمّا لو قلنا بعدم تمامية دلالة علي رفع اليد عن الاحتياط التامّ إلاّ بقدر ما يوجب العسر والحرص لا مطلقاً، فيجب تبعيض الاحتياط في جانب المشكوكات أيضاً.

فليس بظاهره مستقيماً؛ لأنَّ عدم رفع اليد عن الاحتياط رأساً لازم العلم الإجمالي من غير فرق بين القول بلزوم العسر والخرج واختلال النظام في مراعاته في الموارد المشكوكة والموهومة أو في مراعاته في الموارد الموهومة خاصّة، فتدبّر.

تقرير آخر لدليل الانسداد

تقرير آخر لدليل الانسداد(1)

إعلم: إنَّ الذي ينبغي أن يقال: إنَّ تقرير دليل الانسداد بهذا النحو الذي استقرت عليه عادة متأخري المتأخرين ليس مناسباً للشريعة الكاملة الإسلامية، وإنَّما يكون مناسباً لشريعة تكون جميع أحكامها راجعة إلى الأمور العبادية وما هو وظيفة العبد فيما بينه وبين خالقه، كشريعة المسيح التي ليست فيها أحكام راجعة إلى السياسات والانتظامات وقطع المحاكمات والمنازعات وغيرها من شؤون الحياة الاجتماعية والانفرادية؛ فإنَّ المقدّمة الثانية - وهي عدم جواز إهمال تلك التكاليف المعلومة بالإجمال وترك التعرّض لامثالها - لا تناسب إلا شريعة كانت جميع أحكامها أو أكثرها راجعاً إلى العبادات، لا مثل الشريعة الإسلامية الجامعة الكافلة لجميع ما يحتاج إليه نوع الإنسان في أمر معاشه ومعاده وسياساته ومعاملاته وغيرها، فإنَّ أكثر تلك الأحكام ليست من الأمور العبادية المحضّة حتى نجعل أنفسنا بالنسبة إليها كالرهبان ونستدلّ لعدم جواز ترك التعرّض لامثال.

وهكذا المقدّمة الثالثة - وهي استلزام الاحتياط والامثال الإجمالي للعسر والخرج مع وجوبه لولا استلزامه لهما - فإنّه لا معني للاحتياط في الأحكام الراجعة إلى المعاملات والمرافعات وإجراء الحدود والديات والقضاء وغيرها.

ص: 211

1- وهو مناسب لمسلك القدماء، وقدّ من علينا سيّدنا الأستاذ أدام الله ظلّه وعلاه بيانه وتحقيقه، وكم له من مثل هذه الفوائد الجليّة في الأصول والفقه وغيرهما من العلوم ممّا لعلّه لم يتفطن إليها غيره من معاصريه بل المتأخرين. (منه دام ظلّه العالی)

ولذا ليس في لسان من تقدّم علي المحقّق جمال الدين الخوانساري(قدس سره) ذكر هذه المقدمات(1). فما هو المناسب لشريعتنا في تقريره، وهو المذكور في كلام من تعرّض لهذا الدليل قبل المحقّق المذكور: أنّ مقتضى آية النفر وأشباهاها من الآيات كآية الكتمان وغيرها، والأخبار الكثيرة: وجوب تعلّم الأحكام وتعليمها ووجوب الاستفتاء والإفتاء والقضاء، وأنّ صاحب الشريعة لم يجعل الناس في أمورهم الدنيوية والأخروية مطلق العنان ولم يرض بفوت فوائد أحكامه عن الناس، بل أوجب عليهم التعليم والتعلم حفظاً لتلك الفوائد وإيصالها للناس، فإذا انسدّ باب العلم بهذه الأحكام أو بطرقها المعلومة حجّيتها من جانب الشرع، فإنّما أن يقال بالاكْتفاء بالأحكام المعلومة المقطوعة المسلمة، فهو باطل بصريح هذه الآيات والروايات كقوله(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «بعثت أنا والساعة كهاتين»(2) الدالّة علي بقاء دين الإسلام إلي يوم القيامة، وغيرها من الروايات، فإنّ الاكْتفاء بهذا المقدار القليل من الأحكام مرغوب عنه قطعاً لاستلزامه فوت جلّ فوائد الأحكام لو لم نقل بفوات كلّها عن الناس. وإمّا أن يقال بتحصيل تلك الأحكام ووجوب تعليمها وتعلّمها علي نحو لا يكون القول به والإفتاء به قولاً بغير علمٍ، فهو لا يمكن إلّا من الطرق المتعارفة المتداولة التي لا يكون الإفتاء وتعليم الأحكام فيها إفتاءً بغير علمٍ لإطلاق العلم علي مثل هذا في القرآن والأخبار كقوله تعالي: (أَوْثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ). (3)

ص: 212

1- يقول الشيخ الأنصاري(قدس سره): «لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجّية الظنّ الخبري غير انسداد باب العلم، وأمّا الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ إلي شيء آخر غير الظنّ فإنّما هي أمور احتملها بعض المدقّقين من متأخري المتأخّرين، أولهم فيما أعلم المحقّق جمال الدين الخوانساري حيث أورد علي دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلي البراءة واحتمال الرجوع إلي الاحتياط، وزاد عليها بعض من تأخّر احتمالات آخر». الأنصاري، فرائد الأصول، ص112.

2- السيوطي، الجامع الصغير، ج1، ص126؛ النووي، المجموع، ج4، ص516؛ المتّقي الهندي، كنز العمال، ج14، ص190، 194-195، 547.

3- الأحقاف، 4.

فظهر أنّ مع انسداد باب العلم ووجوب التفقّه والتعلّم وحرمة الكتّمان ووجوب الإفتاء وبيان حكم الله لا بدّ من الرجوع إلى هذه الطرق المتداولة والقول بحجّيتها عند الشارع العالم ببقاء أحكامه إلى يوم القيامة.

والحاصل: أنّ تقرير دليل الانسداد علي النحو المذكور في كلمات من تأخّر عن المحقّق الخوانساري ليس مناسباً للشريعة الإسلامية، وليس الكلام في أنّ للشارع أحكاماً فعلية ليس لنا إليها طريقٌ حتّى تصل النوبة إلى مقام الامتثال ووجوب الامتثال الإجمالي والاحتياط. بل ما هو مناسبٌ للشريعة الإسلامية الحاوية للأحكام التكليفية والوضعية بكثرتها الراجعة إلى جميع الشؤون الحياتية ويستفاد من كلمات من تعرّض لدليل الانسداد ممّن تقدّم علي المحقّق الخوانساري (قدس سره) هو: أنّنا إنّما أن نقول بفعلية الأحكام الشرعية وإرادة الشارع انتفاع عبّده بفوائد هذه الأحكام أم لا، ولا سبيل إلى الثاني، فعلي الأوّل فإنّما أن نقول بفعلية خصوص ما قام عليه الطريق القطعي دون غيره أم لا، ولا سبيل إلى الأوّل لكونه مؤدياً إلى فوت فوائد هذه الأحكام الكثيرة في جلّ أبواب الفقه ونقض غرض الشارع وهو انتظام أمور الناس بسبب الرجوع إلى هذه الأحكام، ولذا أوجب علي الناس التفقّه والتعليم وحرّم الكتّمان، وعلي الثاني لا بدّ أن يكون الطريق إلى إحرازها بعد انسداد باب العلم إلى جلّ الأحكام أو بطرقها المعلومة حجّيتها عند الشارع: الطرق المتعارفة الظنّية دون غيرها، لدوران الأمر بين فعلية ما قام عليه الطريق الظنّي ومتابعة الظنّ أو متابعة الوهم، ولا شكّ في كون العقل قاطعاً بحجّية الظنّ وعدم جواز الاكتفاء بالوهم.

ولا يخفي عليك: أنّ مع هذا البيان لا معني للمقدّمة الثالثة وهي إبطال العمل بالبراءة، ولا المقدّمة الرابعة وهي إبطال الاحتياط، ولا معني لدوران الأمر بين الامتثال الظنّي والشكّي والوهمي كما ذكر في المقدّمة الخامسة، فإنّه إنّما يتصوّر بالنسبة إلى جميع الأحكام بعد عدم إمكان الاحتياط والتعرّض لامتثال الشكّي والوهمي والظنّي.

وأما علي ما ذكرنا في دور الأمر في كلّ واقعة بين الأخذ بالظنّ أو الوهم، فالمفتي والقاضي

والسائس في مقام الفتوي والقضاء وإجراء السياسة يدور أمره بين الأخذ بالطريق الظنّي أو الوهمي. ولا ريب في أنّ العقل قاطع بفعالية الحكم إذا قام عليه الطريق الظنّي.

وأيضاً لا حاجة إليّ المقدّمة الأولى _ وهي دعوي العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة _ لكون احتمالها أيضاً منجزاً، هذا.

تنبيهات دليل الانسداد

إشارة

وهنا ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: هل مقتضى التقرير الثاني لدليل الانسداد حجّة الظنّ من باب الكشف ومقام إحراز التكليف أو الحكومة ومقام الامتثال.

يمكن أن يقال: إن كان المراد من الكشف أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة تأسيساً لإحراز الواقع، فليس لازم هذا البيان حجّيته كذلك.

وإن كان المراد أنّه بعد بقاء فعالية الأحكام وعدم اختصاص فعليتها بصورة قيام الطريق القطعي على الحكم ووجوب الإفتاء والقضاء ورفع المخاصمات وإجراء السياسات، يقطع العقل بحجّة الظنّ وإمضاء حجّيته للكشف عن الواقع من طرف الشارع من الصدر الأوّل. لا يقال: إنّ الانسداد في الأعصار المتأخّرة لا يلازم الانسداد في عصر الحضور والصدر الأوّل.

فإنّه يقال: لا فرق في الانسداد بين الأزمنتين، لو لم نقل بأنّ الوصول إليّ الأحكام في زماننا أسهل من الأزمنة الماضية.

ثمّ إنّه لا يأتي على البيان الثاني في ردّ القول بالكشف ما أفاده الشيخ (قدس سره) في ضمن بيان المقدّمات التي ذكرها لدليل الانسداد: (1) أنّ وجوب الامتثال وكيفيّته ليس أمره بيد

ص: 214

الشارع بل العقل حاكمٌ بوجوب امتثال أوامر المولي علي العبد، وتقدّم الإطاعة القطعية التفصيلية علي الإجمالية وهي علي الظنّية التفصيلية وإن كان يحتمل عدم تقدّمها عليها وكونها في عرضٍ واحدٍ، أو تقدّم هذه عليها وهما علي الإطاعة الاحتمالية.

والمترائي منه في ضمن كلماته كون نتيجة دليل الانسداد الحكومة لا الكشف.

وأفاد لبطلان كون النتيجة هي الكشف وجوهاً ثلاثة، (1) نشير إليها في التنبيه الثالث.

والغرض هنا أنّ ما ذكره من كون العقل حاكماً بوجوب إطاعة المولي، لا ريب فيه؛ فإنّه ليس للإطاعة نفسيةً واستقلالاً حتي تكون موضوعاً للوجوب، فإنّها أمرٌ منتسبٌ إلي أمر المولي أو نهيه، وعبارةً عن إتيان الفعل بداعي أمر المولي، ومعه كيف يمكن الأمر بها ليصير ذلك الأمر داعياً للمكلف، فيكون صيرورة هذا الأمر داعياً له معدماً لموضوع الإطاعة التي هي موضوع لذلك الأمر الثانوي. وأيضاً يحتاج في إثبات وجوب إطاعة الأمر الثاني إلي أمرٍ آخر بإطاعة هذا الأمر إلي أن يتسلسل، فيلزم أن يكون العاصي بترك الصلاة مثلاً مرتكباً لمعاصي كثيرة.

والحاصل: أنّه لا- معني للأمر بالإطاعة مولوياً. نعم، لا مانع منه إرشاداً كقوله سبحانه وتعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ). (2) ومن هنا يظهر بطلان القول بكليّة قاعدة الملازمة وهي: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع».

فعلي هذا، ليس الحاكم بلزوم الامتثال إلا العقل، وليس للشرع دخلٌ في ذلك. وإذا كان هو الحاكم بأصل لزوم الامتثال وقبح ترك إطاعة أمر المولي، فهو الحاكم أيضاً في كفيّة الامتثال ومراتبه.

ولكن أنت خيرٌ بأنّ هذا البيان - وإن يقال قبال تقرير دليل الانسداد علي ما ذكره

ص: 215

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 140.

2- آل عمران، 32، 132؛ النساء، 59؛ وآيات أخرى.

المتأخرون والقول بأنّ نتيجته الكشف _ لا يجيء علي الوجه الصحيح _ الّذي قرّره في بيان دليل الانسداد _ فإنّنا قد قلنا بأنّ الأحكام الشرعية إمّا أن تكون فعليةً مطلقاً بمعنى: أنّ الشارع أراد ترتب منافعها عليها، وكونها مرجعاً للمكلفين في جميع أمورهم، وملاكاً وميزاناً لدفع الاختلافات والمخاضات، ووصول كلّ ذي حقّ إليّ حقّه، ومبني لحفظ النظام، وغيرها من الفوائد الدنيوية والأخرية مطلقاً، أي ولو لم يكن إليها طريق. وإمّا أن يقال بفعليتها مع وجود الطريق إليها. ولا سبيل إليّ الأوّل.

وعليّ الثاني: فإنّما نقول بأنّ الشارع أراد انتفاع المكلفين بهذه الأحكام إذا قام إليها طريقٌ قطعيٌّ وثبت بالعلم والقطع، أم لا.

فعليّ الأوّل، يلزم حرمانهم عن فوائد كلّ الأحكام وتقويت منافعها، ومن المقطوع أنّه لا يريد ذلك، فيدور الأمر بين أن يكون المرجع هو الطرق الظنيّة المتعارفة، أو الرجوع إليّ العقل، ولا ريب في تعيّن الأوّل. فإنّ الرجوع إليّ العقل وكونه ملاكاً في استنباط الأحكام بالحرص والتخمين والاستحسان أمرٌ مرغوبٌ عنه وقبيحٌ شرعاً وعقلاً، قال الله تعالى: (وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ). (1)

فلا مجال لتطرّق الاستحسانات والتخمينات العقلية في استنباط الأحكام الإلهية، فإنّ العقل قاصر عن الإحاطة بجميع المصالح والمفاسد، وإدراك تمام ملاكات الأحكام ومناطاتها. ألا- تري أنّ العالم الخبير في كلّ فنّ يري إحالة إدراك بعض المطالب العالية الغامضة إليّ الجاهل غير المطلع عليّ هذا الفنّ قبيحاً، ويرى حكومته وإظهار رأيه رجماً بالغيب والحرص والتخمين. فكيف إذا كان ذلك الأحكام الإلهية

ص: 216

الصادرة من منبع الوحي الكافلة لجميع مصالح البشر، وما لعقل الإنسان من الشأن والقدر حتى يكون له شأنية الردّ والقبول في ذلك. ولو كانت له هذه الأهلية فلا حاجة إلي بعث الأنبياء بالشرائع والأحكام.

فعلي هذا، ليس مفاد دليل الانسداد أزيد من حجّية الطرق الظنّية المتعارفة وإمضائها من قبل الشارع. وليس مرادهم من الاستدلال به إثبات مطلق الظنّ بحيث يكون واجباً علي كلّ من يتصدّي للاستنباط والاجتهاد المراجعة إلي قلبه، فإن وجد منه الظنّ إلي طرفٍ دون آخر يأخذ بالطرف الراجح في نظره.

ومن هنا يظهر: أنّ إخراج الظنّ القياسي من تحت دليل الانسداد ليس محتاجاً إلي تجسّم الاستدلال؛ فإنّه خارج من الأول، لعدم كون المرجع العقل حتي تكون حجّية الظنّ القياسي داخلة، ولعدم كونه من الطرق الظنّية المتعارفة، وإنّما استند إليه العامّة لمكان قلّة الروايات المرويّة عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) في الأحكام من طرقهم _ فإنّها لا تزيد عن أربعمئة حديث _ وتركهم التمسك بقول العترة التي أمروا بالتمسك بها، فألجأهم ذلك إلي العمل بالقياس وهو: استفادة حكم ما لا رواية فيه عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عن حكم أشباهه ونظائره ممّا ثبت حكمه عندهم بروايةٍ. وحيث إنّ ذلك أيضاً لا يفي باستنباط جميع الأحكام الراجعة إلي أبواب الفقه أضافوا علي العمل بالقياس العمل بالاستحسان فيما ليس له شبيه ولا نظير في الروايات. وحيث إنّ العمل بالقياس ليس من الاستحسان المحض ورفع اليد عن النقل بالمرّة بزعمهم كان العامل بالقياس بينهم أكثر من العاملين بالاستحسان وإن كان لا فرق بينهما في البطلان لما ذكرنا من أنّ ذلك ليس من شأن العقل، وعدم اطلاعنا علي ملاكات الأحكام الشرعية والمصالح والمفاسد بحسب الموارد المختلفة التي لا يعلمها كما ينبغي إلاّ الله علام الغيوب. فافهم واغتنم ما في هذا التنبيه.

التنبية الثاني: عدم حجية مطلق الظنّ

قد ظهر ممّا ذكرنا في تقرير دليل الانسداد وما ذكرنا في ضمن التنبية السابق: أنّه ليس مفاد هذا الدليل طريقية مطلق الظنّ في إحراز الحكم، بمعنى أنّ كلّ أحد يرجع في إحرازه إلي نفسه ويأخذ بكلّ طرفٍ يكون راجحاً عنده مطلقاً. ولا طريقية مطلق الطريق الظنّي، ولا مطلق النقل من الشارع. بل المستفاد منه حجّية النقل الذي تعارف الأخذ به بين العقلاء.

فإنّ القول بكون النتيجة طريقية مطلق الظنّ، مخالفٌ لما يستفاد من آية النفر وغيرها ممّا يدلّ علي وجوب الفحص عن الأحكام ووجوب تحصيلها. مضافاً إلي أنّ نتيجة هذا الدليل ليست الرجوع إلي حكم العقل والاستحسانات والأقيسة.

وبالجملة: فلا يستفاد منه مزيد من طريقية النقل الذي تعارف بين العقلاء الأخذ به؛ فإنّه بعد عدم كفاية النقل القطعي في إحراز الأحكام لا بدّ من التنزّل إلي النقل الظنّي المتعارف الأخذ به عند العقلاء، كما لا يخفي.

فعلي هذا، لا حاجة لإخراج القياس عن نتيجة دليل الانسداد إلي بيان الوجوه السبعة. وقد ذكرنا في ذيل التنبية السابق ما يناسب ذكره في ما يرجع إلي هذا التنبية مفصّلاً.

التنبية الثالث: نقاش مع صاحب المعالم (قدس سره) والشيخ الأنصاري (قدس سره)

لا- يخفي عليك: أنّ ما ذكرناه في تقرير دليل الانسداد مناسبٌ لما ذكره صاحب المعالم (قدس سره)، فإنّه في مقام ذكر أدلّة حجّية خبر الواحد جعل الدليل الرابع منها دليل الانسداد. (1) فإنّه لا يستفاد منه أكثر من حجّية الخبر وإن كان يظهر من بعض عباراته كون الظنّ مرجعاً، فإنّه أفاد في ما إذا دار الأمر بين الأخذ بالخبر المفيد للظنّ والأخذ بالظنّ الأقوي منه بلزوم الأخذ بالظنّ الأقوي.

ص: 218

ولكنّه ظهر لك ممّا فصّ لناه _ من عدم كون الأحكام فعلية مطلقاً بل ومع قيام الطريق القطعي إليها، وأنه لا تفاوت في انسداد باب العلم بين زماننا وعصر النبي والأئمة (عليهم السلام) والأعصار المتقدّمة علي عصرهم لو لم نقل بانفتاحه في زماننا بالنسبة إلي الأزمنة السابقة لسهولة العثور علي الروايات بسبب جمعها مع الترتيب والتنظيم في الكتب المدوّنة بعدما لم تكن كذلك وكانت متفرّقة عند الرواة _ : أنّ الشارع أراد فعليّة أحكامه وانتفاع عبيده منها من طريق النقل الموجب للظن النوعي _ المعتمد عند العقلاء الاتّكال عليه _ لا مطلق النقل ولو لم يكن ناقله موثقاً، أو ضابطاً، أو ولو كان ناقله ممّن يحصل له العلم والظنّ بما لم يحصل لغالب الناس، ولا مطلق الظنّ ولو كان حاصلًا من الاستحسانات والقياسات والجفر والرمل والرؤيا، بل الظنّ الموجب للظنّ النوعي الذي لا يعدّ العامل به عاملاً بغير العلم بل يعدّ أنّه عامل بالعلم، كما أطلق العلم علي مثل هذا الظنّ في سورة الأنعام: (أَمْ تَقُولُونَ عَلَيّ اللّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)؛ (1) وفي آية أُخري: (أَوْ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ)؛ (2) فإنّ المراد بالعلم القابل للإخراج والعلم المأثور هو النقل المعتمد.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ (قدس سره) من أجوبته الثلاثة عن كون نتيجة دليل الانسداد الكشف. (3)

أمّا وجهه الأوّل، وهو: أنّ المقدمّات المذكورة لا تستلزم جعل الظنّ _ مطلقاً أو بشـرط حصوله من أسباب خاصّة _ حجّةً من قبل الشارع، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامثال.

ص: 219

1- البقرة، 80 .

2- الأحقاف، 4.

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 140.

ففيه: أنه إن أراد _ بجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامثال _ جعل الطريق تأسيساً، فهو مسلّم. وإن أراد جوازه حتّى إمضاءً، فممنوعٌ.

وأما الوجه الثاني، وهو: أنه علي مبني الكشف لا يجب أن يكون الظنّ حجّةً بجعل الشارع، بل من الممكن جعله طريقاً آخر غير مفيدٍ للظنّ فمن أين ثبت جعل الظنّ حجّةً من قبله؟

ففيه: أنه بعد القطع بعدم جعله طريقاً غير هذه الطرق المتعارفة، لا مجال للاعتناء بهذا الاحتمال.

وأما الوجه الثالث، وهو: أنّ تعيين بعض الظنّون من بينها، كالظنّ الحاصل من النقل، لا يتمّ إلا بضميمة الإجماع، مع أنّ هذا خلاف تسمية هذا الدليل بالدليل العقلي.

وفيه: أنه ليس في هذا كثير إشكالٍ، فبعد تمامية الدليل سمّه ما شئت.

والحاصل: أنّ نتيجة دليل الانسداد هي: كون النقل الّذي يعتمد عليه العقلاء مرجعاً في إحراز الأحكام، كما مرّ ذكره في التنبيه الثاني. والقول برجوع هذا الدليل أيضاً إلي بناء العقلاء قريبٌ جدّاً. نعم، يوجد فرقٌ بينهما وهو أنّ في تقرير دليل العقل لا تذكر مقدّمة انسداد باب العلم إلي الأحكام، لكونها مركوزة في أذهان العقلاء وابتناء حكمهم علي حجّية خبر العادل عليها، وفي دليل الانسداد يصـرّحون بتلك المقدّمة، وهذا لا يمنع من رجوع هذا الدليل إلي بناء العقلاء. فلا مانع من أن نقول برجوع جميع الأدلّة إلي بناء العقلاء. أمّا الآيات من أنّ واحدة منها لا تدلّ علي حجّيته تأسيساً. وهكذا حال الأخبار. وأمّا الإجماع، فقد ظهر أنّ الإجماع القولي ليس في البين، وأنّ ما هو في البين هو الإجماع العملي واستقرار طريقتهم علي العمل بالخبر، ولا ريب في أنّ ذلك ليس بما أنّهم مسلمون أو فقهاء بل بما أنّهم عقلاء، كما هو دأب أهل سائر الفرق والمذاهب.

التنبيه الرابع: نتيجة دليل الانسداد

لا يخفي عليك: أنهم اختلفوا في أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي حجّة الظنّ بطريقيّة الطريق أو حجّة الظنّ بالواقع أو حجّة كليهما. (1) فاختر الأوّل بعضهم كالشيخ محمد تقي صاحب الحاشية (2) وأخيه المحقّق صاحب الفصول (3) قدّس سرّهما. واختار الثاني شريف العلماء رحمه الله. والشيخ وغيره اختاروا الثالث. (4)

ولكن بعد ملاحظة ما تلوناه عليك لا وقع لهذا الاختلاف ويسقط البحث رأساً، فإنّ مقتضى ما ذكر حجّة الظنّ النقلية التي توجب الظنّ عادةً، وليس في حجّة الظنّ تأسيساً من الشارع وجعلاً مستقلاً، لمعلومية أنّ ذلك لو كان لنقل إلينا لتوفّر الدواعي علي نقله وكونه من أهمّ ما يحتاج إليه الناس في أمر دينهم وعدم وجود سببٍ لاختفائه، وهذا بخلاف إيكال الناس إلي حالهم وما هو المتعارف بينهم من الأخذ بالطرق النقلية، فإنّ إمضاء ما استقرّت عليه طريقتهم ليس أمراً نقلياً بل هو أمرٌ يعرف من بناء المسلمين بما استقرّت عليه سيرتهم من الأخذ بالظنون النقلية ومعاملتهم في ما هو بينهم وبين صاحب الشرع بحسب ارتكازهم علي نحو ما هو المتعارف بينهم بالنسبة إلي سائر الموالي والعبيد. فعلي هذا، لا مجال للاختلاف المذكور.

التنبيه الخامس: انحصار الطرق الظنّية في الخبر

إعلم: أنّ الطرق النقلية الظنّية المتعارفة منحصرة في الخبر، بل حجّيتها نتيجة جميع

ص: 221

- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 125.
- 2- الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 391.
- 3- الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 277.
- 4- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 128-129.

المباحث المذكورة في مبحث حجّية الظنّ. فإنّ الإجماع المنقول لوقيل بحجّيته فإنّما هو باعتبار كشفه ونقله عن قول المعصوم (عليه السلام). وكذا الشهرة إنّما تعتبر لكونها سبباً للقطع بوجود خبر معتبر مذكور في الجوامع الأولى.

نعم، مبحث حجّية الظواهر ليس راجعاً إليّ مبحث الخبر.

وربما يقال: بأنّ استقرار طريقة العقلاء عليّ الأخذ بظواهر الكلمات أقوى من الأخذ بالطرق النقلية، خصوصاً هذه الطرق النقلية التي كثرت الوسائط فيها بين الناقل والمنقول عنه خصوصاً في أعصارنا، فلو لم نقل بعدم استقرار طريقتهم عليّ الأخذ بمثل هذه الطرق لا مجال لإنكار ضعف استقرار طريقتهم عليّ ذلك.

ولا يخفي عليك: أنّ هذا الكلام بظاهره متينٌ لولا ما بيّناه في دليل الانسداد من كون حجّية هذه الطرق النقلية _ وإن بلغت الوسائط ما بلغت _ هو مقتضي وضع الشريعة الكاملة الإسلامية وبقاء أحكامها إليّ يوم القيامة لقوله: «بعثت أنا والساعة كهاتين»، (1) مع عدم وجود طريق متعارف عند العقلاء غير النقل.

هذا تمام الكلام في دليل الانسداد. ولا يخفي عليك أنّا وإن ابتعدنا عمّا هو المذكور في كلمات المتأخّرين وخالفنا مسلكهم، إلاّ أنّه لا اعتناء به بعد قربنا إليّ ما هو المقصود من دليل الانسداد في المقام.

والحمد لله أولاً وآخراً وأصليّ عليّ رسوله وآله الهادين المعصومين. وأسأله أن يوقّفنا لصالح الأعمال، وما يوجب رفع الدرجات وحطّ السيئات وغفران الخطيئات. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولمعلّمينا وللمؤمنين والمؤمنات.

ص: 222

1- النووي، المجموع، ج4، ص516؛ السيوطي، الجامع الصغير، ج1، ص126؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج14، ص190، 194-195، 547.

1. القرآن الكريم.
2. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، علي بن عبد الكافي (م. 756ق.).
3. الاحكام في أصول الأحكام، الآمدي، علي بن محمد (م. 631ق.)، الرياض، المكتب الإسلامي، 1387ق.
4. الاختصاص، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414ق.
5. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، محمد بن علي (م. 1250ق.).
6. الاستبصار، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1390ق.
7. أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير الجزري، علي بن محمد (م. 630ق.)، طهران، مؤسسة إسماعيليان.
8. إشارات الأصول، الكلbasي، محمد إبراهيم بن محمد حسن (م. 1262ق.)، طهران، الطبعة الحجرية، 1245ق.
9. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، حسين بن عبد الله (م. 428ق.)، قم، نشر البلاغة، 1383ش.

10. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (م. 852ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415ق.
11. أصول السرخسـي، السرخسـي، محمد بن أحمد (م. 483ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414ق.
12. اعتقادات فرق المسلمين والـمشركين، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1413ق.
13. الأمالي، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة البعثة، 1417ق.
14. الأمالي، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، دار الثقافة، 1414ق.
15. الأمالي، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.
16. أمان الأمة من الضلال والاختلاف، الصافي الكلبايگاني، لطف الله، قم، المطبعة العلمية، 1397ق.
17. الانتصار، الشريف المرتضي، عليّ بن حسين (م. 436ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1415ق.
18. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.
19. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(عليهم السلام)، المجلـسي، محمد باقر (م. 1111ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403ق.
20. البداية والنهاية، ابن كثير، إسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408ق.
21. البرهان في تفسير القرآن، البحراني، السيّد هاشم الحسيني (م. 1107ق.)، طهران، مؤسّسة البعثة، 1416ق.

22. بشارة المصطفي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لشيعة المرتضي (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، الطبري، محمد بن أبي القاسم (م. 525ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1420ق.
23. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (عليهم السلام)، الصّفّار، محمد بن حسن (م. 290ق.)، طهران، مؤسّسة الأعلمي، 1404ق.
24. تاريخ المدينة المنوّرة، ابن شبة النميري، عمر بن شبة (م. 262ق.)، قم، دار الفكر، 1410ق.
25. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أحمد بن عليّ (م. 463ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417ق.
26. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، عليّ بن حسن (م. 571ق.)، بيروت، دار الفكر، 1415ق.
27. تحقيق ما للهند، البيروني، أبو ريحان محمد بن أحمد (م. 440ق.)، بيروت، عالم الكتب، 1403ق.
28. التذكرة بأصول الفقه، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.
29. التعريفات، الجرجاني، عليّ بن محمد (م. 816ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، 1412ق.
30. تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، محسن بن مرتضي (م. 1091ق.)، طهران، مكتبة الصدر، 1416ق.
31. تفسير العيّاشي، العيّاشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
32. تفسير القمّي، الفيض الكاشاني، محسن بن مرتضي (م. 1091ق.)، طهران، منشورات الصدر، 1415ق.

33. تمهيد القواعد، الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العاملي (م. 965ق.)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1416ق.
34. التوحيد، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1398ق.
35. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1364ش.
36. تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن عليّ (م. 852ق.)، بيروت، دار الفكر، 1404ق.
37. جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير، مبارك بن محمد (م. 606ق.)، بيروت، دار الفكر، 1403ق.
38. جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، محمد بن جرير (م. 310ق.)، بيروت، دار المعرفة، 1412ق.
39. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، بيروت، دار الفكر، 1401ق.
40. جواهر المطالب في مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، ابن الدمشقي، محمد بن أحمد (م. 871ق.)، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، 1415ق.
41. حاشية كتاب فرائد الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، قم، مكتبة بصيرتي.
42. خصائص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب 7، النسائي، أحمد بن شعيب (م. 303ق.)، طهران، مكتبة النينوي الحديثة.
43. النخصال، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1403ق.

44. الخلاف، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، مؤسّسة النـشر الإسلامي، 1414ق.
45. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1404ق.
46. درر الفوائد، الحائري اليزدي، عبد الكريم، قم، مؤسّسة النـشر الإسلامي، 1408ق.
47. الدرر النجفية، البحراني، يوسف بن أحمد (م. 1186ق.)، بيروت، دار المصطفى لإحياء التراث، 1423ق.
48. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضي، عليّ بن حسين (م. 436ق.)، طهران، جامعة طهران، 1346ق.
49. رجال الـكشّي، الـكشّي، محمد بن عمر (م. قرن 4)، مشهد، جامعة مشهد، 1409ق.
50. رجال النجاشي، النجاشي، أحمد بن علي (م. 450ق.)، قم، مؤسّسة النـشر الإسلامي، 1416ق.
51. رسائل الشريف المرتضي، الشريف المرتضي، عليّ بن حسين (م. 436ق.)، قم، دار القرآن الكريم، 1405ق.
52. سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (م. 275ق.)، دار إحياء السنة النبويّة.
53. سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، بيروت، دار الفكر، 1403ق.
54. سنن الدارقطني، الدارقطني، عليّ بن عمر (م. 385ق.)، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1417ق.

55. سنن الدارمي، الدارمي، عبد الله بن الرحمن (م. 385ق.)، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349ق.
56. السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن حسين (م. 458ق.)، بيروت، دار الفكر، 1416ق.
57. شرح إحقاق الحق، المرعشي النجفي، السيد شهاب الدين (م. 1411ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1409ق.
58. شرح الإشارات والتبسيهات، الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد (م. 672ق.)، قم، نشر البلاغة، 1383ش.
59. شرح الشمسية، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. 776ق.)، إيران، الطبعة الحجرية، 1304ق.
60. شرح الكوكب المنير، ابن النجار، محمد بن أحمد (م. 972ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية.
61. شرح المطالع في المنطق، قطب الدين الرازي، محمد بن محمد (م. 776ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي.
62. شرح المنظومة، السبزواري، هادي بن مهدي (م. 1289ق.)، قم، مكتب العلامة، 1369ش.
63. شرح صحيح مسلم، النووي، محيي الدين بن شرف (م. 676ق.)، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407ق.
64. شرح فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي (م. 1250ق.).
65. شرح معاني الآثار، الطحاوي، أحمد بن محمد (م. 321ق.)، القاهرة.
66. الشفاء (المنطق)، ابن سينا، حسين بن عبد الله (م. 428ق.)، قم، مكتبة المرعشي النجفي، 1405ق.

67. شواهد التنزيل، الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله (م. 506ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1411ق.
68. صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة، محمد بن اسحاق (م. 311ق.)، المكتب الإسلامي، 1412ق.
69. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل (م. 256ق.)، بيروت، دار الفكر، 1401ق.
70. صحيح مسلم، المسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج (م. 261ق.)، بيروت، دار الفكر.
71. الصحيفة السجادية، الإمام علي بن الحسين (عَلَيْهَا السَّلَامُ).
72. الصواعق المحرقة، الهيثمي، أحمد بن حجر (م. 974ق.).
73. الصواعق المرسله علي الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزي، محمد بن أبي بكر (م. 691ق.).
74. الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230ق.)، بيروت، دار صادر.
75. العدة في اصول الفقه، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، مطبعة تبريز، الطبعة الحجرية، 1314ق.
76. عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي (م. 880ق.)، قم، مطبعة سيّد الشهداء (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، 1403ق.
77. الفتح الكبير، السيوطي، جلال الدين (م. 911ق.).
78. فرائد الاصول، الأنصاري، مرتضي (م. 1281ق.)، تبريز، الطبعة الحجرية، 1314ق.
79. الفرق الإسلامية، البشيشي، محمود، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1350ق.

80. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث.
81. فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل (م. 241ق.)، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1403ق.
82. فوائد الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1407ق.
83. الفوائد الطوسيّة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (م. 1104ق.).
84. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، بحر العلوم، محمد بن محمد (م. 1225ق.)، قم، دار الذخائر، 1368ش.
85. الفهرست، ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب (م. 438ق.)، طهران، منشورات المروي، 1392ق.
86. قوانين الأصول، القمي، الميرزا أبو القاسم بن الحسن (م. 1231ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، الطبعة الحجرية، 1378ق.
87. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1363ش.
88. كامل الزيارات، ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد (م. 367ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1417ق.
89. كشف الأسرار، البخاري، عبد العزيز بن أحمد (م. 730ق.).
90. كفاية الأثر في النصّ علي الأئمّة الاثني عشر(عليهم السلام)، الخزاز القمي، علي بن محمد (م. 400ق.)، قم، منشورات بيدار، 1401ق.
91. كفاية الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1414ق.

92. الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (م. 463ق.)، المدينة المنورة، المكتبة العلمية.
93. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، علاء الدين عليّ (م. 975ق.)، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق.
94. اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، إبراهيم بن عليّ (م. 476ق.).
95. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.).
96. مبادي الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404ق.
97. المبسوط في فقه الإمامية، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، المكتبة المرتضوية، 1388ق.
98. المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد (م. 483ق.)، بيروت، دار المعرفة، 1406ق.
99. مجمع البحرين، الطريحي، فخر الدين (م. 1085ق.)، طهران، المكتبة المرتضوية، 1375ش.
100. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، فضل بن الحسن (م. 548ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، 1373ش.

ص: 255

101. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، عليّ بن أبي بكر (م. 807ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408ق.
102. المجموع شرح المهذب، النووي، محيي الدين بن شرف (م. 676ق.)، دار الفكر.
103. المحصول في علم أصول الفقه، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412ق.

104. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم الاندلسي، علي بن أحمد (م. 456ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية.
105. مستدرك الوسائل، المحدث النوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، بيروت، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1408ق.
106. المستدرك علي الصحيحين، الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (م. 405ق.)، بيروت، دار المعرفة.
107. المستصفي في علم الأصول، الغزالي، محمد بن محمد (م. 550ق.)، قم، دار الذخائر، 1368ش.
108. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (م. 241ق.)، بيروت، دار صادر.
109. مسند الشافعي، الشافعي، محمد بن إدريس (م. 204ق.).
110. المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، القاهرة، مطبعة المدني.
111. مشارق الشمس في شرح الدروس، الخوانساري، حسين بن محمد (م. 1099ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
112. مشرق الشمسيين وإكسير السعادتين، البهائي، محمد بن حسين (م. 1031ق.)، قم، مكتبة بصيرتي.
113. المصباح، الكفعمي، إبراهيم بن علي (م. 905ق.)، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1418ق.
114. المصنّف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة الكوفي، عبد الله بن محمد (م. 235ق.)، بيروت، دار الفكر، 1409ق.
115. معارج الأصول، المحقق الحلبي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، 1403ق.

116. معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي، حسن بن زين الدين (م. 1011ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
117. معاني الأخبار، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1361ق.
118. المعترف في شرح المختصر، المحقّق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء (عليه السّلام)، 1364ش.
119. المعتمد في أصول الفقه، البصريّ، محمد بن عليّ (م. 436ق.)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403ق.
120. المعجم الصغير، الطبراني، سليمان بن أحمد (م. 360ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1404ق.
121. المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد (م. 360ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1404ق.
122. المغني، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (م. 620ق.)، بيروت، دار الكتاب العربي.
123. مفاتيح الجنان، المحدّث القمي، عبّاس (م. 1359ق.).
124. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404ق.
125. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، محمد بن عليّ (م. 588ق.)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1376ق.
126. منتقى الأخبار، الشوكاني، محمد بن عليّ (م. 1250ق.).
127. نقد المحصّل (تلخيص المحصّل)، الخواجة نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد (م. 672ق.).

128. نهاية الأفكار، العراقي، ضياء الدين (م. 1361ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1405ق.
129. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.).
130. نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار، الشوكاني، محمد بن عليّ (م. 1250ق.)، بيروت، دار الجيل، 1973م.
131. وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (م. 1104ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1414ق.
132. هداية الأبرار إلي طريقة الأنمة الأطهار (عليهم السلام)، الكركي العاملي، حسين بن شهاب الدين (م. 1076ق.).
133. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
134. ينابيع المودّة لذوي القربي، القندوزي، سليمان بن إبراهيم (م. 1294ق.)، دار الأسوة، 1416ق.

المقصد السادس: في المنجّر للحكم الشرعي شرعاً أو عقلاً. 7

الأمر الأول: المراد من «المكلف» في تقسيم الشيخ. 9

الأمر الثاني: مراتب الحكم 11

الأمر الثالث: تقسيم حالات المكلف إلي القطع وغيره 15

المقام الأول: في القطع. 21

الأمر الأول: أصولية مبحث القطع. 21

الأمر الثاني: معني حجّية القطع. 24

الأمر الثالث: قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي. 25

الأمر الرابع: في التجري.. 30

تحرير محلّ النزاع. 31

ردّ مقالة المحقّق الخراساني (قدس سره). 35

تفصيل صاحب الفصول (قدس سره). 37

الأمر الخامس: في العلم الإجمالي. 44

في المسألة أقوال. 44

جواز المخالفة مع جعل البدل. 48

الامتثال الإجمالي. 51

المقام الثاني: في الظن. 59

الأمر الأول: في محلّ النزاع. 59

الأمر الثاني: في المراد من الإمكان. 59

الأمر الثالث: في تأسيس الأصل. 61

الأمر الرابع: في استدلال ابن قبة للامتناع. 61

تقد القول بالمصلحة السلوكية. 69

تذنيبات.. 79

تتمّة. 87

الأمر الخامس: في تأسيس الأصل فيما لا يعلم حجّيته. 92

فصل: في حجّية ظاهر كلام الشارع. 95

الأمر الأول: في كون البحث من الأصول. 95

الأمر الثاني: أقسام الألفاظ الموضوعية. 97

المراد من تبعيّة الدلالة للإرادة 100

الأمر الثالث: تحرير محلّ النزاع. 101

الاستدلال بسيرة العقلاء علي حجّية الظواهر. 104

الاستدلال بحكم العقل. 105

حجّية الظواهر ليست ذاتية. 106

ردّ تفصيل القمّي (قدس سره). 110

ردّ مقالة الأخباريين. 112

أدلة الأخباريين. 113

الاستدلال بأخبار التحريف.. 119

اختلاف القراءات.. 122

فصل: في حجّية خبر الواحد 123

الخبر المتواتر وأقسامه. 123

خبر الواحد وأقسامه. 126

أدلة المنكرين لحجّية خبر الواحد ونقدها 129

أدلة حجّية خبر الواحد 133

أمّا الكتاب.. 133

آية النبا 133

نقد الاستدلال بآية النبا 137

آية النفر. 147

تفاسير مختلفة للآية. 147

نكتة. 152

كيفية الاستدلال بآية النفر. 153

إشكال الشيخ علي الاستدلال بالآية. 154

فذلكة: في نقد وجوه أخرى للاستدلال بالآية. 162

الاستدلال بالسنة علي حجّية خبر الواحد 165

الاستدلال بالإجماع لحجّية خبر الواحد 168

تقريرات الشيخ للإجماع. 169

نقد كلام الشيخ الأنصاري.. 172

سبب إنكار المتكلمين حجّية خبر الواحد 174

فصل: في الإجماع. 179

الاستدلال لحجّة الإجماع بالكتاب.. 180

الاستدلال لحجّة الإجماع بالسنة. 182

نقد الاستدلال بالسنة. 183

الإجماع عند الإمامية. 183

الإجماع المنقول. 186

فصل: في حجّة الشهرة 195

فصل: في دليل الانسداد 203

تقرير آخر لدليل الانسداد 211

تنبيهات دليل الانسداد 214

التنبيه الثاني: عدم حجّة مطلق الظنّ. 218

التنبيه الثالث: نقاش مع صاحب المعالم (قدس سره) والشيخ الأنصاري (قدس سره). 218

التنبيه الرابع: نتيجة دليل الانسداد 221

التنبيه الخامس: انحصار الطرق الظنّية في الخبر. 221

مصادر التحقيق. 223

ص: 238

آثار سماحة آية الله العظمى الصافي الكلبايگاني مدظله الوارف

الرقم	اسم الكتاب	اللغة	الترجمة
القرآن و التفسير			
١	تفسير آيه فطرت	الفارسية	—
٢	القرآن مصون عن التحريف	العربية	—
٣	تفسير آية التطهير	العربية	—
٤	تفسير آية الانذار	العربية	—
٥	پیام های قرآنی	الفارسية	—
الحديث			
٦	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ثلاث مجلدات	العربية	الاردية/الانجليزية/ الفارسية
٧	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ست مجلدات	الفارسية	—
٨	فضائل العترة الطاهرة <small>عليهم السلام</small>	العربية	—

٩	غيبة المنتظر	العربية	—
١٠	قبس من مناقب أمير المؤمنين <small>عليه السلام</small> (مئة وعشر حديث من كتب عامة)	العربية	—
١١	پرتوی از فضائل امیرالمؤمنین <small>عليه السلام</small> در حديث	الفارسية	—
١٢	أحاديث الأئمة الاثني عشر، أسنادها وألفاظها	العربية	—
١٣	أحاديث الفضائل	العربية	—
الفقه			
١٤	توضیح المسائل	الفارسية	—
١٥	منتخب الاحكام	الفارسية	—
١٦	احكام نوجوانان	الفارسية	الانجليزية
١٧	جامع الاحكام	الفارسية	—
١٨	آيين قضاوت در اسلام (استفتائات قضایی)	الفارسية	—
١٩	استفتائات پزشکی	الفارسية	—
٢٠	مناسک حج	الفارسية	العربية
٢١	مناسک عمره مفرده	الفارسية	العربية

—	الفارسية	هزار سؤال پيرامون حج	٢٢
—	الفارسية	پاسخ کوتاه به ٥٧٠ پرسش از احكام	٢٣
—	الفارسية	احكام خمس	٢٤
—	الفارسية	اعتبار قصد قربت در وقف	٢٥
—	الفارسية	رساله در احكام ثانويه	٢٦
—	العربية	فقه الحج في أربع مجلّدات	٢٧
—	العربية	هداية العباد في المجلّدين	٢٨
—	العربية	هداية السائل	٢٩
—	العربية	حواشى على العروة الوثقى	٣٠
—	العربية	القول الفاخر في صلاة المسافر	٣١
—	العربية	فقه الخمس	٣٢
—	العربية	أوقات الصلاة	٣٣
—	العربية	التعزير (أحكامه وملحقاته)	٣٤
الفارسية	العربية	ضرورة وجود الحكومة	٣٥
—	العربية	رسالة في معاملات المستحدثة	٣٦
—	العربية	التداعى في مال من دون بينة ولا يد	٣٧
—	العربية	رسالة في المال المعين المشتبه ملكيته	٣٨

—	العربية	حكم نكول المدعى عليه عن اليمين	٣٩
—	العربية	ارث الزوجة	٤٠
—	العربية	مع الشيخ جاد الحق فى ارث العصبه	٤١
—	العربية	حول ديات ظريف ابن ناصح	٤٢
—	العربية	بحث حول الاستسقام بالأزلام (مشروعية الاستخارة)	٤٣
—	العربية	الرسائل الخمس	٤٤
—	العربية	الشعائر الحسينية	٤٥
اذريجان	الفارسية	آنچه هر مسلمان بايد بداند	٤٦
—	العربية	الرسائل الفقهية من فقه الإمامية	٤٧
—	العربية	الإتقان في أحكام الخلل والنقصان	٤٨
اصول الفقه			
—	العربية	بيان الأصول في ثلاث مجلدات	٤٩
—	العربية	رسالة في الشهرة	٥٠
—	العربية	رسالة في حكم الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية	٥١
—	العربية	رسالة في الشروط	٥٢

العقائد والكلام			
العربية	الفارسية	عرض دين	٥٣
—	الفارسية	بهسوى آفريدگار	٥٤
—	الفارسية	الهيأت در نهج البلاغة	٥٥
—	الفارسية	معارف دين	٥٦
—	الفارسية	پيرامون روز تاريخى غدیر	٥٧
—	الفارسية	ندای اسلام از اروپا	٥٨
—	الفارسية	صبح صادق	٥٩
—	الفارسية	نگرشی بر فلسفه و عرفان	٦٠
—	الفارسية	نیایش در عرفات	٦١
—	الفارسية	سفرنامه حج	٦٢
—	الفارسية	شهيد آگاه	٦٣
—	الفارسية	امامت و مهدويت	٦٤
—	الفارسية	نوید امن و امان/١	٦٥
العربية	الفارسية	فروغ ولايت در دعای ندبه/٢	٦٦
—	الفارسية	ولايت تكوينی و ولايت تشريعی/٣	٦٧
—	الفارسية	معرفت حجّت خدا/٤	٦٨

٦٩	عقیده نجات بخش ٥/	الفارسیة	—
٧٠	نظام امامت و رهبری ٦/	الفارسیة	—
٧١	اصالت مهدویت ٧/	الفارسیة	العربية
٧٢	پیرامون معرفت امام ٨/	الفارسیة	—
٧٣	پاسخ به ده پرسش ٩/	الفارسیة	اذریجان
٧٤	انتظار، عامل مقاومت و حرکت ١٠/	الفارسیة	—
٧٥	وابستگی جهان به امام زمان ١١/	الفارسیة	—
٧٦	تجلی توحید در نظام امامت ١٢/	الفارسیة	—
٧٧	باورداشت مهدویت ١٣/	الفارسیة	—
٧٨	به سوی دولت کریمه ١٤/	الفارسیة	الانجليزية
٧٩	گفتمان مهدویت ١٥/	الفارسیة	العربية
٨٠	پیام های مهدوی ١٦/	الفارسیة	—
٨١	توضیحات پیرامون کتاب عقیده مهدویت در تشیع امامیه	الفارسیة	الانجليزية
٨٢	گفتمان عاشورایی	الفارسیة	—
٨٣	مقالات کلامی	الفارسیة	—
٨٤	صراط مستقیم	الفارسیة	—
٨٥	إلى هدى كتاب الله	العربية	—

—	العربية	ايران تسمع فتجيب	٨٦
—	العربية	رسالة حول عصمة الأنبياء والأئمة <small>عليهم السلام</small>	٨٧
—	العربية	تعليقات على رسالة الجبر والقدر	٨٨
—	العربية	لمحات في الكتاب والحديث والمذهب في ثلاث مجلدات	٨٩
—	العربية	صوت الحق ودعوة الصدق	٩٠
—	العربية	ردّ أكذوبة خطبة الإمام علي <small>عليه السلام</small> ، على الزهراء <small>عليها السلام</small>	٩١
الاردية/ فرنسا	العربية	مع الخطيب في خطوطه العريضة	٩٢
—	العربية	رسالة في البداء	٩٣
—	العربية	جلاء البصر لمن يتولى الأئمة الاثني عشر <small>عليهم السلام</small>	٩٤
—	العربية	حديث افتراق المسلمين على ثلاث وسبعين فرقة	٩٥
—	العربية	مَن لهذا العالم؟	٩٦
—	العربية	بين العلمين، الشيخ الصدوق والشيخ المفيد	٩٧
—	الفارسية	داورى ميان شيخ صدوق و شيخ مفيد	٩٨

—	العربية	مقدّمات مفصّلة على «مقتضب الاثر» و «مكيال المكارم» و «منتقى الجمال»	٩٩
—	العربية	أمان الأمة من الضلال والاختلاف	١٠٠
—	العربية	البكاء على الامام الحسين <small>عليه السلام</small>	١٠١
—	العربية	النقود اللطيفة على الكتاب المسمّى بالأخبار الدخيلة	١٠٢
—	الفارسية	پیام غدیر	١٠٣
التربية			
—	الفارسية	عالی ترین مکتب تربیت و اخلاق یا ماه مبارک رمضان	١٠٤
—	الفارسية	بهار بندگی	١٠٥
—	الفارسية	راه اصلاح (امر به معروف و نهی از منکر)	١٠٦
—	الفارسية	با جوانان	١٠٧
التاريخ			
—	الفارسية	سیرحوزه های علمی شیعه	١٠٨
—	الفارسية	رمضان در تاریخ (حوادث تاریخی)	١٠٩
السيرة			

—	الفارسية	پرتوی از عظمت امام حسین <small>عليه السلام</small>	۱۱۰
—	الفارسية	آينه جمال	۱۱۱
—	الفارسية	از نگاه آفتاب	۱۱۲
—	الفارسية	اشک و عبرت	۱۱۳
التراجم			
—	الفارسية	زندگانی آيت الله آخوند ملا محمد جواد صافی گلپایگانی	۱۱۴
—	الفارسية	زندگانی جابر بن حيان	۱۱۵
—	الفارسية	زندگانی بوداسف	۱۱۶
—	الفارسية	فخر دوران	۱۱۷
الشعر			
—	الفارسية	ديوان اشعار	۱۱۸
—	الفارسية	بزم حضور	۱۱۹
—	الفارسية	آفتاب مشرقين	۱۲۰
—	الفارسية	صحيفة المؤمن	۱۲۱
—	الفارسية	سبط المصطفى	۱۲۲
—	الفارسية	در آرزوی وصال	۱۲۳

المقالات والمحاضرات			
—	الفارسية	حديث بيدارى (مجموعه پیامها)	١٢٤
—	الفارسية	ديدارها و رهنمودها	١٢٥
—	الفارسية	حديث خوبان	١٢٦
—	الفارسية	شب پرگان و آفتاب	١٢٧
—	الفارسية	شب عاشورا	١٢٨
—	الفارسية	صبح عاشورا	١٢٩
—	الفارسية	با عاشورايبان	١٣٠
—	الفارسية	رسالت عاشورايبى	١٣١

سرشناسه: صافي گلپايگاني، لطف الله، 1298 -

Safi Gulpaygan, Lutfullah

عنوان و نام پديدآور: بيان الاصول / تاليف لطف الله الصافي گلپايگاني مدظله العالي.

مشخصات نشر: قم: مکتب تنظيم و نشر آثار آيت الله صافي گلپايگاني دام ظلّه، 1439 ق. = 1396 -

مشخصات ظاهر: 3 ج.

شابک: دوره 0-60-7854-600-978 ؛ 630000 ريال: ج. 1 0-57-7854-600-978 ؛ 630000 ريال: ج. 2 600-978-

4-59-7854-600-978 ؛ ج. 3 4-59-7854-600-978

وضعيت فهرست نويسي: فيپا

يادداشت: عربي.

يادداشت: چاپ دوم.

يادداشت: ج. 2 - 3 (چاپ دوم: 1439 ق. = 1396) (فيپا).

يادداشت: کتاب حاضر تقريرات درس آيت الله سيدحسين بروجردي است.

يادداشت: کتابنامه.

يادداشت: نمايه.

موضوع: اصول فقه شيعه

موضوع: *Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

شناسه افزوده: بروجردي، سيدحسين، 1253 - 1340.

رده بندي کنگره: 8/BP159/8/ص 26 ب 9 1396

رده بندي ديويي: 297/312

شماره کتابشناسي ملي: 4942697

اطلاعات رکورد کتابشناسي: فيپا

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

بيان الأصول

تأليف المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى الشيخ لطف الله الصافي الكلپايگاني مدّظله العالی

الجزء الثالث

ص: 4

اشارة

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: في أصالة البراءة

الفصل الثاني: في أصالة التخيير

الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط

الفصل الرابع: في الاستصحاب

ص: 5

قال في الكفاية في تعريف الأصول العملية: «المقصد السابع: في الأصول العمليّة، وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل... إلخ».(1)

ولا يخفي: أنّه حيث جعل تمايز العلوم بتمايز الأغراض الداعية إلي التدوين، وجعل الغرض من علم الأصول معرفة القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط، أو التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل، أشار هنا بأنّ كون مسائل الأصول العمليّة من هذا العلم إنّما هو باعتبار كونها ممّا ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل. وقد أشبعنا الكلام في ما هو الملاك الأصولية المسألة عند التعرّض لموضوع العلم (وهو الحجّة في الفقه) فلا نعيده في المقام، ومنه نعلم دخول هذه المسألة في مسائل هذا العلم، فراجع.

وقد أوردنا علي ما أفاد بقوله: «فإنّ مثل قاعدة الطهارة... إلخ»(2) بعدم كون قاعدة الطهارة من الأحكام الكليّة، لاختصاصها بالشبهات الموضوعية.

فأجاب(قدس سره): بأنّها وإن كانت كذلك إلّا أنّ الطهارة حيث تكون ممّا لا يعلم حقيقتها

ص: 7

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص165.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص165.

إلا من قبل الشرع تكون بهذا الاعتبار من الأحكام الكلية. (1) وكيف كان، فالبحث عنها ليس بمهم؛ لعدم جريانها في جميع الأبواب بخلاف الأربعة (أي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب).

وأفاد بقوله: «لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني...» إلخ، (2) أن لا حاجة إلي عقد مسائل متعدّدة بعد وحدة الملاك، (3) كما فعل الشيخ (قدس سره)، (4) فإنه قد تكلم أولاً في الشبهة التحريمية في ضمن مسائل أولها فيما لا نص فيه. وثانيتها: فيما إذا كان النصّ مجملاً. وثالثتها: في تعارض النصّين.

وثانياً: في الشبهة الوجوبية أيضاً في ضمن مسائل. مع اتّحاد ملاك البحث في الجميع، فإنّ إجمال النصّ وتعارض النصّين سواء كانا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية ملحقان بفقدان النصّ. نعم، بناءً على التخيير في تعارض النصّين لا وجه لإلحاقه بما لا نصّ فيه، لمكان وجود الحجة المعتبرة وهو أحد النصّين.

ويمكن أن يقال: إنّ في مسألة تعارض النصّين بناءً على التوقّف لا مجال لأصل البراءة إلا في بعض موارد، فإنه ليس معني التوقّف سقوطهما عن الحجّية بالمرّة، بل معناه عدم كون كلّ واحد منهما حجّة في تعيين مؤداه في مقابل الآخر، وإلا فلا ترفع اليد عن حجّيتهما في

ص: 8

1- ذكر المحقّق الخراساني (قدس سره) إشكال السيّد البروجردي (قدس سره)، والجواب عنه في هامش الكفاية (مؤسسة آل البيت)، ص 337 بقوله: «لا يقال: إنّ قاعدة الطهارة مطلقاً، تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية، فإنّ الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع. فإنه يقال: أولاً: نمنع ذلك، بل إنّهما من الأحكام الوضعية الشرعية، ولذا اختلفتا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لتشريعهما، كما لا يخفي. وثانياً: إنّهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل علي أحدهما كانت حكمية، فإنه لا مرجع لرفعهما إلا الشارع، وما كانت كذلك ليست إلا حكمية».

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 167.

3- كما صرح بذلك في هامش الكفاية (مؤسسة آل البيت (عليه السلام))، ص 338.

4- انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 192 وما يليها.

نفي الثالث، فالرجوع إلى الأصل إنّما يجوز إذا كان موافقاً لأحد النصين، كما لا يخفي.

وأما قوله: «جاز شرعاً وعقلاً»، فيحتمل أن يكون مراده أنّ فعل ما شكّ في حرمة وترك مشكوك الوجوب يجوز عقلاً، بمعنى عدم وقوع المكلف في تبعة ترك التكليف وهو استحقاق العقوبة، لعدم كون الاحتمال موجباً لذلك. وشرعاً بمعنى عدم إيجاب الاحتياط الطريقي من قبل الشرع.

ويحتمل أن يكون المراد من الجواز الشرعي عدم كون التكليف فعلياً بحيث تعلّقت به الإرادة الفعلية، حتى يكون فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب في صورة وجود التكليف مخالفةً للمولي وعصياناً له، بل هو باقٍ في مرتبة الاقتضاء والإنشاء. ومن الجواز العقلي عدم تنجّز التكليف بمعنى عدم كون مخالفته خروجاً عن رسم العبودية وطغياناً علي المولي حتى يستحقّ بذلك العقاب.

وأما احتمال كون الجواز العقلي بمعنى عدم تبعة للمكلف في ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب، والجواز الشرعي بمعنى الحكم الظاهريّ المجعول في ظرف الشكّ، فهو خلاف التحقيق؛ فإنّ حكم العقل بعدم وقوع العبد في تبعة ترك التكليف متوقّف علي حكمه بعدم تنجّز التكليف وجوازه بهذا المعنى، ومع عدم حكمه بعدم تنجّز التكليف لا مجال لحكمه بعدم وقوعه في تبعة تركه.

وأما الحكم الظاهري، فلا فائدة في جعله. مضافاً إليّ أنّه لا دليل عليه، فإنّ مثل حديث الحجب، (1) والرفع (2) إنّما يدلّ علي رفع ما لا يعلمون، أو ما حجب الله علمه عن العباد، ولا دلالة لهما علي الحكم الظاهريّ أصلاً؛ وما هو مثل: «كل شيء لك حلال...» إلخ فلا يجري إلّا في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، هذا.

ص: 9

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 163، ب 12، ح 33.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ج 15، ص 369، ب 56، ح 1.

ومما ذكرنا ظهر أنّ تحرير محلّ النزاع يمكن علي أنحاء:

أحدها: أنّ الاحتمال هل يكون منجزاً أو لا؟ بمعنى أنّ احتمال التكليف هل يكون موجباً لتنجز التكليف المحتمل لو كان في البين، فيصحّ للمولي عقاب العبد لو لم يأت بمحتمل الوجوب أو أتي بمحتمل الحرمة ويعدّ خارجاً عن رسوم العبودية وطاغياً علي المولي أو لا؟

ثانيها: أنّه هل أوجب الشارع الاحتياط الطريقي في موارد الشكّ في التكليف أو لا؟

والفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل: أنّ النزاع في الأوّل يكون كبروياً بأنّ الشكّ في التكليف هل يكون منجزاً له أو لا؟ وفي الثاني يكون صغروباً وهو أنّ الشارع هل أوجب الاحتياط الطريقي في مورد احتمال التكليف أو لا؟ بعد اتّفاق الطرفين علي تنجز التكليف مع وجوب الاحتياط الطريقي.

ثالثها: أنّ التكليف هل يكون مع الشكّ فيه منجزاً، إمّا لكون الاحتمال منجزاً، أو لجعل الشارع الاحتياط الطريقي أو لا؟

والوجه الأوّل هو محلّ نزاع القدماء في أصالة البراءة ومورد لجريانها عندهم، وقد يعبر عنها في كلماتهم بحكم العقل أو استصحاب حال العقل.

ومرادهم من استصحاب حال العقل: أنّ العقل قبل بعث النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بالشرع مستقلّ بعدم كون الاحتمال منجزاً وعدم تنجز التكليف به، فبعده أيضاً حاله حال ما قبل الشرع، فيستصحب حاله قبل الشرع إلي ما بعده.

وأما الوجه الثاني، فقد حدث الاختلاف فيه بين المتأخّرين من الأخباريين في الشبهة التحريمية، لما زعموا من دلالة بعض الأخبار علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية دون غيرها.

ولا يخفي عليك: أنه بناءً علي الوجه الأول - في تحرير محلّ النزاع - لا مجال للاستدلال بالأخبار، والدليل عليه منحصرٌ في حكم العقل واستقلاله له بقبح مؤاخذه المولي عبده بالمخالفة المترتبة علي عدم الاعتناء باحتمال التكليف.

وأما ما في أسنتهم في مقام الاستدلال علي البراءة من قبح العقاب بلا بيان، فهو عين المدّعي، إلا أن يراد منه استقلال العقل بذلك.

وبناءً علي الوجه الثاني لا مجال للاستدلال بالدليل العقلي، بل الدليل علي عدم إيجاب الاحتياط ليس إلا الأخبار.

وأما علي الوجه الثالث فيجب اختصاص الدليل العقلي لإثبات عدم كون الاحتمال منجزاً للتكليف، والأدلة النقلية لإثبات عدم وجوب الاحتياط. فما استقرّ عليه مشي المتأخرين كالشيخ والمحقق الأستاذ في الكفاية من ذكر الأدلة الأربعة دليلاً علي البراءة علي حدّ سواء؛ ليس في محلّه، كما لا يخفي.

ثم إنه لا- يخفي عليك: أن ما ذكره المحقق الأستاذ في عبارته المذكورة التي صدرت تحريراً لمحلّ النزاع في أصل البراءة وهو قوله: «ولم تنهض حجة عليه جاز شرعاً وعقلاً... إلخ».

لا يستقيم بحسب الظاهر، فإنّ الحجة عبارة عمّا ينجز التكليف ويوجب استحقاق العقاب علي مخالفة التكليف الواقعي، وعليه فمعني هذه العبارة أنّه لو شكّ في وجوب شيء أو حرمة ولم ينجز ذلك التكليف المحتمل ولم يقدّم عليه ما يوجب استحقاق العقاب علي مخالفته، لم يكن ذلك التكليف منجزاً وليس العبد في مخالفته مستحقاً للعقاب. وهذا ليس أمراً يتنازع فيه، لضرورته وعدم تطرّق احتمال الخلاف فيه؛ فإنّ التكليف إذا لم يكن منجزاً لم يكن منجزاً.

فعلي هذا، لا بدّ أن يكون غرضه من هذه العبارة: أنّه لو شكّ في تكليف إلزامي ولم

يقم علي أحد طرفيه دليل، جاز عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، ولا يكون مجرّد الاحتمال منجزاً للتكليف الواقعي.

لا يقال: إنّ مجرّد الاحتمال والشك لا يمكن أن يكون منجزاً للتكليف، ولا أظنّ أحداً يلتزم به حتي يقع ذلك محلاً للنزاع.

فإنّه يقال: إنّ هذا وإن كان يوجد في كلمات بعضهم ولكن لا- أصل له، لإمكان كون الاحتمال منجزاً، بل هو واقع في بعض الموارد كاحتمال صدق مدّعي النبوة، فإنّه منجزٌ وموجبٌ لاستحقاق العقاب علي عدم الاعتناء بالتحقيق والتفحص وتحصيل المعرفة لو اتفق كون من يدّعي النبوة صادقاً (دون من لا يحتمل ذلك أصلاً كالمسلم المعتقد بخاتمية دين الإسلام وأنّ محمداً(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) خاتم النبيين). ومثل احتمال وجود التكليف في الشريعة، فإنّه بنفسه ملزمٌ للفحص ومنجزٌ للتكاليف الواقعية. نعم، ليس في الشك جهة كشف عن الواقع كالظنّ فلا يصحّ جعله حجةً بملاحظة جهة كشفه كالظنّ فإنّه ترجيح بلا مرجح.

وإذا قد عرفت ذلك كلّه، فاعلم: أنّ الكلام يقع تارةً في أصل البراءة علي الوجه الأوّل - الآذي ذكر في تحرير محلّ النزاع - فنقول: إنّ الوجدان أعظم شاهدٍ علي أنّ العبد إذا احتمل توجه تكليفٍ إليه من جانب المولي وتفحص عنه ولم يجده لم يستحقّ في مخالفة هذا التكليف - بعد الفحص عنه وعدم الظفر به - العقاب، وليس للمولي توبيخه لمخالفته هذه، ولا يعدّ عند العقلاء خارجاً عن رسوم العبودية وطاغياً علي المولي، فليس هذا الاحتمال منجزاً لذلك التكليف بعد الفحص وعدم الظفر به.

ولا فرق في ذلك بين كون عدم ظفره بهذا التكليف لعدم بيان المولي رأساً، أو لعدم وصول البيان إلي العبد. فإنّ العقل لا يري تفاوتاً بينهما في حكمه بعدم تنجز هذا التكليف، فكما أنّ التكليف لا يصير منجزاً مع احتمال نسيان المولي بيانه ولو علم عدم

صدور بيانٍ منه، كذلك لا يصير منجزاً مع عدم العثور علي بيانه مع الفحص وإن احتمل صدوره منه واختفاؤه عنّا لبعض الجهات الموجبة للاختفاء. فليس احتمال صدور البيان مع الفحص وعدم الظفر به إلا كاحتمال النسيان في صورة العلم بعدم صدور البيان.

وأما الاستدلال علي هذا بقبح العقاب بلا بيان فليس إلا مصادرة بالمطلوب ومن جعل الدليل عين المدّعي، لرجوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان أيضاً إلي حكم العقل بعدم استحقاق العقاب بمجرد احتمال التكليف بعد الفحص وعدم الظفر.

وربما يستدلّ لعدم كون الاحتمال منجزاً للتكليف بما قد مرّ تحقيقه منّا، وملخصه: أنّ فعلية الحكم لا تتصوّر إلا في ظرف العلم به؛ فإنّ الحكم عبارة عن إنشاء الخطاب متسبباً به لانبعث العبد؛ وروحه وحقيقته عبارة عن إرادة انبعثه أو انزجاره في ظرف علمه بذلك الخطاب ووصوله إليه، فإنّه لا يمكن إرادة انبعثه عنه أو انزجاره به مطلقاً، حتي في صورة الجهل به، لعدم إمكان انبعثه أو انزجاره كذلك، ولذا لو كان المولي مهتماً بحفظ تكاليفه وأراد فعلية أحكامه وانبعث عبده نحوها مطلقاً، يجب عليه جعل حكم آخر طريقي كإيجاب العمل بالأمانة أو الأخذ بالحالة السابقة أو غيرهما.

لا يقال: انبعث العبد نحو ما كلفه به ليس منحصراً بصورة العلم به بل يمكن انبعثه في ظرف احتمال التكليف.

فإنّه يقال: إنّ الانبعث في ظرف احتمال التكليف ليس مسبباً عن حكم المولي وتكليفه، فإنّه ليس معلولاً لوجود التكليف، بل ربما يحتمل التكليف وينبعث العبد من هذا الاحتمال ولا يكون تكليف في البين أصلاً، بخلاف صورة وصوله إلي العبد فإنّ الانبعث في ظرف وصوله مسبب عن وصول التكليف وهو مسبب عن نفس هذا التكليف.

فعلي هذا، لا تصير خطابات المولي فعلياً إلا في ظرف العلم بها ووصولها إلي العبد، لعدم إرادة انبعائه منه إلا في هذا الظرف. وتستحيل فعلية الحكم وإرادة انبعاث العبد من الخطاب في ظرف الجهل، لاستحالة انبعائه عنه في صورة الجهل به وإن كان يمكن انبعائه عن احتمال التكليف.

فظهر: أنّ في صورة الاحتمال لا- يكون التكليف فعلياً، لعدم إرادة المولي انبعاث العبد عن خطابه في هذا الظرف، لعدم إمكان انبعائه كذلك. وإذا لم يكن التكليف فعلياً لا يكون منجزاً بحيث يستحق العقاب علي تركه، هذا.

ولكن لا حاجة إلي هذا البيان بعدما ذكرنا من استقلال العقل بعدم تنجز التكليف بمجرد الاحتمال، وكون ذلك من البديهيات التي لا يحتاج إثباتها إلي توسيط شيء وتجشم استدلال.

نعم، هنا أمور (1) قيل بكون كل واحد منها وارداً علي هذه القاعدة العقلية ومنجزاً للتكليف المحتمل وموجباً للعلم باستحقاق العقاب في ظرف الاحتمال، بعضها بل كلها - غير واحد منها - تجري في الشبهة التحريمية، وواحد منها تجري فيها وفي الشبهة الوجوبية.

الأمر الأول: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل

وتقريره علي نحو يعمّ الشبهة الوجوبية أيضاً: أنّ احتمال الوجوب أو احتمال الحرمة ملازمٌ لاحتمال الضرر، أي العقاب علي ترك الواجب المحتمل وفعل محتمل الحرمة، والعقل حاكمٌ بوجوب دفع الضرر المحتمل وقبح ترك محتمل الوجوب وفعل محتمل الحرمة، لاحتمال الضرر في ترك الأول وفعل الثاني، فبمقتضى قاعدة الملازمة (وهي: كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة) نستكشف حكم الشرع

ص: 14

1- أولها في هذه الصفحة، وثانيها في الصفحة 16، وثالثها في الصفحة 18، ورابعها في الصفحة 35.

بحرمة مخالفة التكليف المحتمل. فعلي هذا ولو سلّم عدم كون نفس احتمال التكليف منجزاً له، لكن يجب الحكم بتنجزه بمقتضى هذه القاعدة.

وفيه: أنه بعد استقلال العقل بعدم تنجز التكليف بمجرد الاحتمال لا نحتمل ضرراً في ترك التكليف المحتمل، ولا ملازمة بين احتمال التكليف واحتمال الضرر والعقاب، وهذا واضح لا ستره عليه.

وأما تقريره علي نحو يختص بالشبهة التحريمية، فبيانه: أن في ترك ما يحتمل حرمة احتمال الوقوع في الضرر، ولا- نعني به العقاب والمؤاخذه - التي ملاك صحتها تحقق عنوان المخالفة والطغيان والخروج عن رسوم العبودية - بل المراد منه احتمال الوقوع في المفسدة الموجبة لتحريم الفعل، وهي ضررٌ قطعاً ويجب دفعه ويحرم ارتكابه عقلاً، فيكون شرعاً كذلك لقاعدة الملازمة.

لا يقال: إن ما هو المسلّم وجود المصلحة في التكليف وهي كما يمكن أن تكون إيصالاً إلي مصلحة الفعل المأمور به وحفظاً عن مفسدة الفعل المنهي عنه يمكن أن تكون راجعةً إلي جهةٍ أُخري. وهذا مضافاً إلي أنّ المفسد المترتبة علي الأفعال المحرمة - التي توجب تحريمها من قبل الشرع - ليست كلّها راجعة إلي الفاعل بل كثيراً ما تكون راجعةً إلي غيره، كالمفسد الاجتماعية التي تترتب علي بعض المحرّمات، ولا يجب عقلاً دفع الضرر عن الغير.

فإنّه يقال: إنّ ذلك لا يدفع احتمال الضرر المذكور، فإنّ من المحتمل أن تكون مصلحة تحريم هذا الفعل - الذي احتملت حرمة - حفظ المكلف عن وقوعه في مفسدته، ومن المحتمل أن تكون المفسدة المترتبة علي الفعل راجعةً إلي فاعله دون غيره.

والآذي ينبغي أن يقال في الجواب: إنّ دفع الضرر المحتمل غير الأ-خروي لا- يكون حسناً ولا- تركه قبيحاً مطلقاً حتي في صورة قيام الاحتمالات غير العقلية، بل ربما يكون الاعتناء به قبيحاً في هذه الصورة.

وأما إن كان من الاحتمالات العقلانية، فلا يكون عدم الاعتناء به قبيحاً بحيث يكون موجِباً للمؤاخذه واستحقاق التوبيخ والذم واللوم، كالظلم والعدوان، ومورداً لاشتمزاز العقل وانزجاره، ولا يكون الاعتناء به حسناً بحيث يكون فاعله مستحقاً للمدح والثواب، كالعدل وغيره، ولا يحكم علي من جعل نفسه في معرض الضرر بالعقاب والعذاب وإن كان يعدّ عند العرف بأنه هو المقدم علي هذا الضرر والباعث لوروده مع كونه مدركاً له ومختاراً في حفظ نفسه ومفطوراً علي الفرار عنه. (1)

هذا، وربما يتمسك لوجوب دفع الضرر المحتمل بحكم الشارع.

وهو في غاية الفساد، لعدم وجوبه شرعاً. بل لم يثبت وجوب دفع الضرر المقطوع به شرعاً مطلقاً وبالنسبة إلي جميع الموارد، فضلاً عن دفع الضرر المحتمل. ولو سلّم وجوب دفع المقطوع منه مطلقاً، فصورة احتماله تكون من باب الشبهة الموضوعية، فلا يجب فيه الاحتياط.

الأمر الثاني: أصالة الحظر

إنّ الأصل في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع هو الحظر، وحيث إنّ مدرك ذهاب القائلين بالحظر إلي هذا القول حكم العقل بقبح التصرف فيما هو ملكٌ للغير وتحت سلطانه بدون إذنه، فيستكشف من قاعدة الملازمة حكم الشرع علي تحريمه

ص: 16

1- ولا فرق في ذلك، أي في الفرار عن الضرر، بين الإنسان والحيوان فهذا الأمر جبليّ لهما. وليس هذا من قبيل قبح الظلم وحسن العدل الذي توافقت عليه عقول العقلاء لأجل إدراك المصالح وحفظ الناس عن الوقوع في المفساد. ويمكن أن يقال: إنّ دفع الضرر المحتمل لا يجب بالمعني المذكور إذا كان الضرر شخصياً، أمّا إذا كان نوعياً فيمكن ادّعاء وجوب دفعه وقبح تركه وتوافق آراء العقلاء عليه، كقبح الظلم وحسن العدل. ولكن لقائل أن يقول: إنّ وجوب دفعه ليس مطلقاً بل يختلف بحسب الموارد من الأهميّة وعدمها. ولو سلّم فهو إنّما يجب إذا كان مقطوعاً به دون غيره. [منه دام ظلّه العالی].

أيضاً. فالانتفاع من الأعيان الخارجية لا- يجوز إلا بإذن الله تعالى، فإنَّ كلَّ ما في دار التحقُّق والوجود ملكٌ له وهو مالكة، فالانتفاع من الأعيان الخارجية تصرفٌ في ملكه وسلطانَه، وهو بلا إذنٍ منه قبيحٌ عقلاً وظلمٌ، فيكون حراماً شرعاً للقاعدة المذكورة. وبعد ذلك لا مجال للقول بعدم استحقاق العقاب وعدم تنجِّز التكليف المحتمل وإباحة ارتكاب محتمل الحرمة عقلاً وشرعاً، فإنَّه إنَّما يتمُّ إذا لم يكن في البين منجِّزٌ للتكليف غير احتماله. فلا منافاة بين القول بعدم تنجِّز التكليف بمجرد الاحتمال وبين الحكم بتنجِّز محتمل الحرمة لهذه القاعدة.

وفيه: أنَّه وإن وقع الاختلاف بين العلماء في أنَّ الأصل في الأفعال قبل الشرع هل هو الحظر أو الإباحة (وغيرهم من قبل الشرع ليس قبل شرع الإسلام أو شريعةٍ أُخرى، بل غرضهم قبل أن يصدر من الشارع بالنسبة إليه تكليفٌ وحكمٌ من الأحكام الخمسة)، وقد ذهبت معتزلة بغداد، وابن أبي هريرة من الشافعية، وجماعة من قدماء الإمامية إلي الحظر، ولكن ليس لهم علي ذلك حجة قاطعة فإنَّهم استدلُّوا - كما ذكر - بأنَّ التصرف في الأعيان الخارجية تصرفٌ في ملكه سبحانه وهو قبيحٌ وحرامٌ عقلاً وشرعاً. ومن يري منهم تعميم ذلك الحظر بالنسبة إلي جميع أفعال المكلف يقول: إنَّ العبد أيضاً ملكٌ لخالقه وما أُوتي من نعمة البصر واليد واللسان وغيرها من الأعضاء والقوي الظاهرة والباطنة ملكٌ له فلا يحسن صرفها بدون إذنه ويستتبح العقل التصرف فيه، وهكذا حال الشرع لقاعدة الملازمة.

ولكن لنا أن ننكر أصل حكم العقل بالحظر بالملاك المذكور بالنسبة إلي العبيد ومولاهم الحقيقي، فإنَّ التصرف في ملك الغير إنَّما يحكم عليه بالقبح لو كان منطبقاً مع عنوان من العناوين المقبحة العقلية كالظلم، وإلا فليس كلُّ تصرفٍ في ملك الغير قبيحاً وحراماً عقلياً. نعم، إذا كان ذلك التصرف خلاف غرض المولي ومزاحماً مع سلطانه ومالكيته يصير قبيحاً بملاك وقوعه تحت عنوان الظلم.

وأما إذا لم يكن كذلك، كتصرفات العباد غير المنافية لمالكية مالك السماوات والأرضين وسلطانه فلا يكون قبيحاً وظلماً. ويؤيد ذلك قوله تعالى: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (1) وغيرها من الآيات، فإن هذه الآية ليست في مقام إنكار تحريم زينة الله التي أخرجها لعباده من جانب الشرع، أو إنشاء حكم الحلية وجواز الانتفاع عمّا أخرج له لعباده. بل هي في مقام بيان عدم وجود مناطٍ ودليلٍ من العقل والشرع علي ذلك، وتوبيخ من يحرم علي نفسه ما أخرج له لعباده من غير دليلٍ عقلي ولا شرعي، وأنّ الأفعال والانتفاع ممّا أخرج له لعباده بحسب الطبع الأوّلي ليس حراماً، ولا يكون المنتفع منه مع عدم صدور حكم حرّمته من الشرع مستوجباً للتقيح عند العقل. وإلا فلو كان ذلك عند العقل قبيحاً لصحّ الجواب عن الاستفهام المذكور في الآية بأنّ العقل حاكمٌ بقبح التصرف في ملك الله تعالى من غير إذنٍ منه.

الأمر الثالث: وجوب الاحتياط

استدلّ الأخباريون بالآيات والروايات علي وجوب الاحتياط الطريقي في الشبهات التحريمية الحكمية، ولو تمّ الاستدلال بها يكون منجزاً للتكليف المحتمل التحريمي وإن لم يكن مجرد احتمال له منجزاً له. وحيث إنّ الأخباري ذهب إلي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية دون الموضوعية والشبهات الوجوبية، فلا بدّ لمن يراجع ما استدللّ عليه من الكتاب والسنة من ملاحظة مقدار دلالة هذه الأدلّة وأنّها علي تقدير تماميتها هل تختصّ بالشبهات التحريمية الحكمية أو تعمّها وغيرها من الشبهات الوجوبية والموضوعية.

ص: 18

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنهم استدّلوا علي وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية بالآيات القرآنية والروايات.

الآيات التي استدّل بها للاحتياط والجواب عنها

أمّا الآيات التي استدّل بها علي الاحتياط فطائفتان:

إحدهما: ما دلّت علي النهي عن القول بغير علمٍ، كقوله تعالى: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَيَّ اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ). (1) وقوله عزّ من قائل: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ). (2) وغيرهما من الآيات الكثيرة التي ربما تبلغ ستّة عشر آيةً. بتقريب: أنّ الحكم بالجواز والترخيص في ما يحتمل حرمة قول بغير علمٍ.

وجوابه يظهر ممّا أسلفناه، (3) فإنّنا لا نقول في محتمل الحرمة بالجواز الشرعي، ولا ندّعي ترخيص الشارع ارتكاب محتمل الحرمة حتي يقال بأنكم تقولون علي الله ما لا تعلمون، بل نحن ندّعي أنّ العقل مستقلّ بأنّ العبد لو احتمل التكليف بعد بذل جهده في سبيل الفحص عن الحكم ولم يطلع علي ما يدلّ عليه من الأدلّة، فليس مستحقّاً للعذاب والعقاب لو ارتكب ما يحتمل حرمة أو ترك ما يحتمل وجوبه. وليس معني ذلك ترخيص الشارع ارتكاب محتمل الحرمة والحكم بالجواز الشرعي.

هذا مضافاً إلي أنّ هذا الدليل ناهضٌ علي الأخباري، فإنّ القول بوجوب الاحتياط، والتفكيك بين الشبهة الوجوبية والتحريمية وبين الموضوعية والحكمية، قول بغير علمٍ.

ص: 19

1- البقرة، 169.

2- الإسراء، 36.

3- تقدم في الصفحة 9.

ثانيتها: ما تدلّ بظاهرها علي وجوب الاحتياط والتورّع والانتقاء، كقوله تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسَّ تَطَعْتُمْ). (1) وقوله سبحانه: (وَاتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تَقَاتِهِ). (2) وقوله تعالى: (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ). (3) وقوله عزّ شأنه: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ). (4) وقوله تعالى: (فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ). (5)

والجواب: أمّا عن الآيات الثلاثة الأولى، فبمنع كون التقوي والجهاد في الله حقّ جهاده إتيان العبادات الاختراعية وتحريم المحلّلات وأخذ طريق التصييق وإدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين ولو كان بعنوان الاحتياط، بل حقيقتها عبارة عن كمال الاهتمام والمراقبة في فعل الواجبات وترك المحرّمات وحضور العبد لذلك وقيامه بوظيفة العبودية. ولا دخالة لفعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة في ذلك. وليس ترك الأوّل وفعل الثاني مخالفاً للتورّع والتقوي، وإلّا يجب أن يكون العالم بجميع الأحكام الممثل لها غير حائز لصفة التقوي.

وأيضاً لا ريب في أنّه لا يستفاد من هذه الآيات إيجاباً مستقلةً، كسائر الأوامر والنواهي الراجعة إلى الموضوعات المختلفة، وإلّا يلزم أن يكون الآتي بالصلاة آتياً بواجبين، أحدهما: ما وجب بالأمر بنفس الصلاة، وثانيهما: ما تعلق بعنوان الانتقاء.

فالمستفاد منها: أنّ المتكلّم يكون في مقام تنبيه العباد وتذكيرهم بأنّ المكلف يجب أن يتحرّز ويجتنب عن مخالفة التكليف الإلهية، ويبدل غاية جهده في فعل الواجبات وترك المحرّمات بأن لا يترك من الواجبات شيئاً ولا يعمل بواحدٍ من المحرّمات.

ص: 20

1- التغابن، 16.

2- آل عمران، 102.

3- الحجّ، 78.

4- البقرة، 195.

5- النساء، 59.

والغرض من هذه التنبيهات إيقاظ الغافلين من نومة الغفلة، وسوق من لا يعظّم أمر أحكام الله إلي تعظيمها والجري علي وفقها. فلا يستفاد من هذه العبارات أزيد ممّا يكون الواعظ في مقام بيانه من بيان ما يكون باعثاً لرغبة الناس إلي الطاعات وانزجارهم عن السيئات.

ولا- أظنّك أن تحتلّم بأنّ هذه الآيات الكثيرة والروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) بكثرتها، مثل ما روي عن أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - في المواعظ والخطب المشتملة علي الأمر بالتقوي، تكون في مقام إيجاب التقوي، لأنّ كلّها - كما تنادي بذلك المراجعة إلي كتب الروايات والمواعظ الصادرة عنهم (عليهم السلام) - في مقام الإرشاد والترغيب والتحريض، وإيجاد الدواعي في المكلفين لفعل الواجبات وترك المحرمات.

هذا، ولو احتمل أحدٌ خلاف ذلك، وحمل هذه الآيات علي كونها في مقام إنشاء إيجاب التقوي - كسائر الخطابات الواردة في غير هذا المورد - فلا فرق حينئذٍ في ذلك - أي وجوب الإلقاء - بين الشبهات التحريمية والوجوبية، وبين الشبهة الحكمية والموضوعية، ولا وجه للتفصيل بينهما كما زعمه الأخباري.

وأما الجواب عن الاستدلال بالآية الرابعة: فبأنّ المراد من التهلكة إن كان التهلكة الأخرية فنقطع بعدمها. وإن كان المراد التهلكة الدنيوية، فالمحرّم هو الإلقاء في التهلكة المعلومة، وأمّا ما لم يعلم وجود التهلكة فيه فالشبهة بالنسبة إليه موضوعية.

وأما الاستدلال بالآية الخامسة ففيه أولاً: أنّ من الممكن أن يكون المراد ممّا تنازعا فيه الشبهة الموضوعية، فإنّه يجب فيه الرجوع إلي القضاة المنصوبين من جانب الله والرسول، لا- قضاة الجور ومن تولّي أمر القضاء من جانب غير المنصوب من قبل الله تعالي وهو الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

وثانياً: لو سلمنا أنّ المراد منه هو الشبهة في الحكم، فلا يستفاد منه إلا وجوب التسليم لأمر الله تعالى وأمر الرسول. ولا منافاة في ذلك مع القول بالبراءة وعدم استحقاق العقاب علي فعل محتمل الحرمة بعد الفحص عمّا صدر عن الله والرسول واليأس عن الظفر.

هذا مضافاً إلي عدم الوجه في التفصيل بين الشبهة التحريمية الحكمية وغيرها.

هذا تمام الكلام في الآيات التي استدلت بها الأخباريون.

الروايات التي استدلت بها للاحتياط والجواب عنها

وأما الروايات: فقد جمعها بعضهم كصاحب الوسائل - عليه الرحمة - في كتاب القضاء، (1) وهي وإن كانت تبلغ - قبل إسقاط ما تكرر منها وما ليس مرتبطاً بما نحن فيه - 68 حديثاً، إلا أنّ جملة منها غير مرتبطة بالمقام. وجملة منها في مقام الرد علي العامة ومن يأخذ بالقياس والاستحسان ويستقل في استنباط الأحكام، ولا يري للأئمة المعصومين (عليهم السلام) ما لهم من المقام في بيان أحكام الله ولا يرجع إليهم، ويريد الهدي من تلقاء نفسه. وجملة منها راجعة إلي الوقوف عند الشبهات التي يظهرها أهل الأهواء والبدع ومن ينتحل الإسلام - ممّا يكون شبيهاً بالدليل والبرهان وليس منه - مثل ما يري كثيراً في كلمات هؤلاء من الصدر الأوّل إلي زماننا هذا.

وثلاثة منها - وهي: ما رواه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». (2)

ص: 22

1- (1) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 154-175، ب 12، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوي....

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 163، ب 12، أبواب صفات القاضي، ح 33.

وما رواه عن حفص بن غياث قال: قال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «من عمل بما علم كفي ما لم يعلم». (1)

وما رواه عن محمد بن علي بن الحسين قال الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى». (2) - تدلّ علي خلاف مطلوب الأخباري.

وأجاب عن هذه الروايات بأجوبة غير كافية، منها: حمل هذه الأخبار علي الشبهات الوجوبية. (3) وجملتها منها راجعة إلي النهي عن القول بغير علم.

وجملتها أخرى واردة في الشبهات البدوية قبل الفحص.

وبعضاً منها واردة في الشبهات الموضوعية، كما رواه عن الصدوق (رحمه الله) من أن أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) خطب، فقال: «إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها، رحمة من الله لكم فاقبلوها». ثم قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «حلالٌ بيّنٌ وحرامٌ بيّنٌ وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». (4)

وقد جعل صاحب الوسائل ذيلها روايةً مستقلةً وجعلها الرواية 27 من هذا الباب. (5)

وبعضاً منها ليس خالياً عن الإبهام والإجمال، كرواية رواها سلام بن المستنير عن أبي جعفر الباقر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: «قال جدي رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): أيّها الناس حلالي حلالي حلالي حلالي يوم القيامة، وحرامي حرام إلي يوم القيامة، ألا وقد بينهما الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبينتُهما لكم في سنتي وسيرتي، وبينهما شبهاتٌ من الشيطان وبدعٌ بعدي، من تركها صلح له أمر دينه

ص: 23

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 164، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 35.
- 2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 173-174، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 67.
- 3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 163-164، أبواب صفات القاضي، ب 12، ذيل الحديث 33.
- 4- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 68.
- 5- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 161، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 27.

وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها وقع فيها وأتبعها كان كمن رعي غنمه قرب الحمي...» الحديث. (1)

وبالجملة: فما يمكن أن يدّعي ارتباطه بالمقام ودلالته علي ما ذهب إليه الأخباريون هي الروايات التي التقطها الشيخ (رحمه الله) من هذه الروايات وجعلها طوائف: (2)

إحداها: ما يكون مفادها مفاد الآيات، وتدلّ علي حرمة القول والعمل بغير علم. (3) وقد مرّ الجواب (4) عنها عند ذكر الجواب عن استدلالهم بالآيات.

ثانيها: الأخبار الدالّة علي التوقّف. وقد ذكر منها اثني عشر حديثاً.

ثالثها: أخبار الاحتياط. وذكر منها سبعة أحاديث.

رابعها: أخبار التثليث.

ولا يخفي عليك: أنّ الطائفة الرابعة ترجع إلي الطائفة الثانية، وليست طائفةً مستقلةً؛ فإنّ اختلاف التعابير لا يوجب اختلاف المضمون وتكثير الأقسام.

فعلي هذا، تجب الملاحظة والتأمّل في طائفتين من الروايات، إحداهما: أخبار الاحتياط. وثانيتهما: أخبار التوقّف.

أمّا أخبار الاحتياط، فأكثرها مراسيل لا يعتمد عليها، مثل: ما روي في الوسائل عن خطّ الشهيد (قدس سره) في حديثٍ طويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله جعفر بن محمد (عليهما السلام) يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتناً وتجربةً، وإياك أن تعمل

ص: 24

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 169، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 52.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 205.

3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 155، 161، 163-164، ب 12، ح 3 و 4 و 22 و 32 و 35 وغيرها.

4- تقدّم في الصفحة 19 - 20.

برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس». (1)

وما أرسله الشهيد في الذكرى أيضاً وحكي عن الفريقين، قال النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «دع ما يريبك إلي ما لا يريبك». (2)

وما أرسله أيضاً عن الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لك أن تنظر الحزم، وتأخذ بالحائطة لدينك». (3)

وما أرسله الشهيد (قدس سره) أيضاً عنهم (عليهم السلام): «ليس بناكبٍ عن الصراط، من سلك سبيل الاحتياط». (4)

هذا مضافاً إلي عدم دلالتها علي وجوب الاحتياط.

أمّا رواية عنوان البصري، فإنه كان رجلاً متقشفاً من تلامذة مالك بن أنس، وقد صرف مدّة من عمره في المدينة لأخذ الفقه عن مالك، ولم يكن يعرف الإمام الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالإمامة. ولكنّه أراد أن يزوره ليستفيد منه، فلم يأذن له، فدخل المسجد وصلّى ودعا الله أن يرقّق قلب جعفر بن محمد الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عليه، وبعد أن حصل الإذن تشرفّ بزيارته وسأله عن مسائل فأجابها عنها، وقال له الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «سل العلماء ما جهلت...»، الحديث.

وهذا كما تري لا يدلّ علي وجوب الاحتياط في محتمل الحرمة أو الوجوب، بل كلام صدر عن الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) موعظةً لهذا الشخص الذي لا يري للإمام امتيازاً عن الناس، ولا يعرفه بالمقام الذي أقامه الله فيه. ومن الواضح أنّ بهذه الكلمات والبيانات

ص: 25

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 172-173، أبواب صفات القاضي، باب 12، ح 61.
- 2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 173، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 63.
- 3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 173، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 65.
- 4- لم يذكره في الوسائل، وانظره في جامع أحاديث الشيعة (البروجردي، ج 1، ص 332).

يجب أن يوعظ وينذر مثل هذا الشخص الذي يدعي العلم والفقہ ولا يحترز عن الفتوي ولا يرجع إلى أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

وأما ما روي من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «دع ما يريبك إلي ما لا يريبك» فإثما يدلّ علي الإرشاد إلي حسن الاحتياط واستحبابه.

وأما الروايتان الأخيرتان، فليس فيهما دلالة علي وجوب الاحتياط بمعني وجوب ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب. غير أنّ ذكر لفظ الحائظ والاحتياط فيهما صار سبباً لتوهم ذلك؛ فإنّ المراد من اللفظين هو الاحتفاظ والاهتمام بأمر الدين.

وكذا الرواية المنقولة عن أمالي المفيد الثاني عن الرضا (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «أنّ أمير المؤمنين قال لكميل بن زياد: أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت». (1) فإنه ليس المراد من هذا الاحتياط المأمور به إلا القيام بأمر الدين من العمل بما أوجب فيه وترك ما حرم. وأما رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو علي كلّ واحدٍ منهما جزاء؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحدٍ منهما الصيد». قلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرُوا فعليكم بالاحتياط حتي تسألوا عنه فتعلموا». (2)

ففيها أولاً: أنّها لا تدلّ إلا علي وجوب الاحتياط في الفتوي والتحرّز والاجتناب عنه قبل السؤال والفحص.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك فلا تدلّ إلا علي وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أو غير الارتباطيين، لو لم نقل بكونهما كذلك في المقام.

ص: 26

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 167، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 46.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 154، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 1.

وأما رواية عبد الله بن وضّاح وهي: أنه كتب إليّ العبد الصالح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يسأله عن وقت المغرب والإفطار؟ فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك». (1)

فظاهرة في الشبهة الموضوعية الوجوبية، والانتظار - مع الشك في تحقّق المغرب - للصلاة هو مقتضى الاستصحاب. والمراد بالأخذ بالحائطة لدينك ليس الاحتياط المذكور في كلامنا، بل هو الأخذ بما يحفظ به دينه وهو الانتظار عملاً بالاستصحاب.

ومما ذكرنا ظهر: أن دعوي استفاضة الروايات الدالة عليّ الاحتياط لا يصدر إلاّ عمّن ليس له اطلاع بالروايات.

وأما أخبار التوقّف، فبعضها لا دلالة له عليّ وجوب الاحتياط في العمل، كرواية حمزة بن طيّار أنه عرض عليّ أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كفّ واسكت». ثم قال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلاّ الكفّ عنه والتثبّت والردّ إليّ أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه عليّ القصد، ويجلوا عنكم فيه العمي ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى: (فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (2)

فإنّ الظاهر منها أن الموضوع الذي بلغ منها كان متضمّناً لبعض المطالب المعضلة من الأصول أو الفروع التي لا ينبغي لأمثال حمزة بن طيّار إظهار الرأي فيها، ويجب أن يعرف حقيقتها وما هو الحقّ فيها من قبل المعصوم العالم بحقائق مثل هذه الأمور من قبل الله تعالى.

وبعضها عليّ وجوب التوقّف عند الفتوي وحرمة القول بغير علم أدلّ وأظهر، مثل: رواية جابر عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في وصيّة له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم

ص: 27

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 166-167، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 42.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 155، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 3؛ والآية 43 سورة النحل؛ و 7 سورة الأنبياء.

فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتي نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، فإذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه إلي غيره...»، الحديث. (1)

ورواية زرارّة عنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: سألت أبا جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ما حجّة الله علي العباد؟ قال: «أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون». (2)

ورواية الميثمي - الذي عبّر عنه الشيخ الأنصاري بالمسمعي - عن الرضا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في حديث اختلاف الأحاديث قال: «وما لم تجدوه في شيءٍ من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولي بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتي يأتاكم البيان من عندنا». (3)

نعم، في عدّة منها الأمر بالتوقّف عند الشبهة معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة؛ أو ذكر هذه الجملة مستقلةً وابتداءً كما في مقبولة عمر بن حنظلة؛ (4) ورواية الزهري؛ (5) ورواية السكوني؛ (6) ورواية مسعدة بن زياد؛ (7) ورواية أبي شيبة؛ (8) ورواية جميل بن دراج؛ (9) ورواية عبد الأعلى. (10)

ولكن يمكن أن يقال - مضافاً إلي أنّ اشتغال بعض هذه الروايات علي عبارات مثل:

ص: 28

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 168، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 48.
- 2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 163، أبواب صفات القاضي، ح 32.
- 3- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 165، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 36.
- 4- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 157، أبواب صفات القاضي، ح 9.
- 5- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 154-155، أبواب صفات القاضي، ح 2.
- 6- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 171-172، أبواب صفات القاضي، ح 57.
- 7- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 159، أبواب صفات القاضي، ح 15.
- 8- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 158، أبواب صفات القاضي، ح 13.
- 9- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 119، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح 35.
- 10- العياشي، تفسير، ج 2، ص 115، ذيل الآية 115 من سورة البراءة (التوبة).

«وترك حديثاً لم تروه خيرٌ من روايتك حديثاً لم تحصه» (1) ربما يصير سبباً لإجمال هذه العبارة -: إن المراد بالشبهة ما يحتمل فيه الهلكة، لا مطلق الشبهة ولو لم يحتمل فيها الهلكة.

وإن أغمضنا عن ذلك، وقلنا بأن المراد بالشبهة خصوص الشبهة التحريمية، وأن الهلكة الأخرى هي الهلكة الأخرى، كما يريد الأخباري. فليس في هذه الأخبار ما يمكن أن يدعي دلالة علي خصوص الشبهة التحريمية الحكمية دونها والموضوعية، كما يظهر للمتأمل في الأخبار.

اللهم إلا أن يقال بأن النبوي المذكور في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة (2) - مع قطع

ص: 29

- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 154-155، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 2.
- 2- وهي ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم إلي عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلي السلطان أو إلي القضاة، أيجل ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلي الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ). قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران الي من كان منكم ممن قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما يحكم الله استخفّ وعلينا قد ردّ، والرادّ علينا الرادّ علي الله وهو علي حدّ الشرك بالله». قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكون الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: «الحكم ما حكم به عدلها وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلي ما يحكم به الآخر». قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما علي الآخر؟ قال: «ينظر إلي ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلي الله. قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): حلالٌ بينٌ، وحرامٌ بينٌ، وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم». قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة». قلت: جعلت فداك، رأيت إن كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد». فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: «ينظر إلي ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيتروك ويؤخذ بالآخر». قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتّي تلقي إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» [منه دام ظلّه العالی]. راجع: الكليني، الكافي، ج 1، ص 67-68، ح 10؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ح 845؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 8-11، ح 2؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 106-107، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح 1.

النظر عن احتفائه بكلام الإمام، وما يقتضي سياق أصل الرواية، واستشهاد الإمام بالنبويّ المذكور - يدلّ علي المطلوب.

ولا يرد علي الاستدلال به ما يرد علي الاستدلال بأصل المقبولة من شمولها للشبهات الحكمية والموضوعية بقسميهما، بل تشمل غير التكاليف من الأمور الوضعية. ومن اختصاصها بالشبهات التي يكون الوقوع في الهلكة بالنسبة إليها مقطوعاً كالإفتاء بغير علم؛ فالوقوف عند الشبهة والامتناع من الإفتاء خيرٌ من الاقتحام في الهلكة وهو الإفتاء بغير علم.

والحاصل: أنّه يمكن أن يقال بصحّة استناد الأخباري إلي هذا النبويّ في خصوص الشبهة التحريمية. والقول بعدم دخل صدر المقبولة وذيلها في ما يستفاد من مضمونه. أو بكون هذا النبويّ روايةً مستقلةً رواها عمر بن حنظلة هنا عن الإمام (عليه السّلام).

وقريبٌ منه في هذه الدلالة رواية جميل بن صالح عن الصادق عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): - في كلام طويلٍ - «الأمر ثلاثة: أمرٌ تبين لك رشده فاتّبعه، وأمرٌ تبين لك غيّه فاجتنبه، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلي الله عزّ وجلّ». (1)

ومرسلة الصدوق قال: وخطب أمير المؤمنين (عليه السّلام)، فقال: «إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلّفوها، رحمةً من الله لكم فاقبلوها. ثم قال: حلالٌ بينٌ، وحرامٌ بينٌ، وشبهاتٌ بين ذلك،

ص: 30

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 162، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 28.

فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». (1)

فعلي هذا، أوضح الروايات دلالة علي ما يريد الأخباري هذا النبوي الذي لم يتعرض لذكره بعض من صار في مقام الجواب عن الأخبار التي استدلت بها الأخباري كالمحقق الأستاذ صاحب الكفاية، ومن تعرض لذكره لم يأت في مقام الجواب بما كان حاسماً للإشكال، فيجب علينا أن نبين وجه الاستدلال به أولاً والجواب عنه ثانياً إن شاء الله تعالى، فنقول:

أما تقريب الاستدلال به: فغاية ما يمكن أن يقال هو: أن المستفاد من هذا النبوي أن لنا حلالاً بيناً من حيث الحكم، وأفعالاً كلبية حليتها مبينة، وأفعالاً كلبية حرمتها مبينة، وشبهات بين ذلك، أي أفعال كلبية غير مبينة من حيث الحكم، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات الواقعية التي تكون في هذه الشبهات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات الواقعية التي تكون في مورد هذه الشبهات وهلك من حيث لا يعلم، أي يقع فيما يقع فيه مرتكب الحرام من الخروج عن زي العبودية ورسوم الرقية واستحقاق العذاب والعقاب.

وليس المراد من الشبهات جميعها، بل جنسها ولو كانت شبهة واحدة، كما أن المراد بالمحرمات أيضاً ليس كلها بل جنسها، فلو أخذ بشبهة واحدة يقع في الحرام، أي يصير في معرض الوقوع في الحرام وجعل نفسه في مورد ارتكاب الحرام.

وليس المراد من الوقوع بالإشراف علي الحرام حتي يكون استعمال الوقوع فيه علي سبيل مجاز المشارفة كما ذكره الشيخ، وتحتاج تمامية الاستدلال إلي الكبرى الكلية

ص: 31

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 68.

الحاكمة علي أنّ الإشراف علي الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم حراماً. فإن قلت: إنّ الرواية ظاهرة في الإرشاد إلي أنّ ارتكاب الشبهة موجبٌ للوقوع في الهلكة التي تكون فيها مع قطع النظر عن هذا البيان، وهي تارة تكون أخروية وأخري دنيوية، كالشبهات غير المقرونة بالعلم الإجمالي وقبل الفحص.

قلت: نعم، صدرها إلي قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «فمن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات» ظاهر في الإرشاد، ولكن قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وهلك من حيث لا يعلم» يدلّ علي وجود الهلاكة والعذاب في مورد الشبهة إذا صادف ارتكابها الحرام الواقعي.

فإن قلت: إنّ هذا - لو تمّ - يدلّ علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً موضوعيةً كانت أم حكيميةً، لظهور النبويّ في حصر الحلال والحرام فيما هو بيّنٌ وما ليس كذلك.

قلت: لم يذكر في الرواية ما هو مقسمٌ لهذه الأقسام حتي يستفاد منه أنّها من الشبهة الحكمية أو الموضوعية، وليس بينهما جامعٌ.

فإن قلت: ما المانع من أن يكون المراد من النبويّ والمستفاد منه أنّ لنا حلالاً بيّناً بحسب الخارج وحراماً بيّناً بحسب الخارج وشبهاتٍ بين ذلك أيضاً في الموضوع، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات أي الوقوع في الحرام البيّن الخارجي، ومن لم يجتنب منها يقع في الحرام البيّن الخارجي ويجتري علي ارتكابه بخلاف من ترك الشبهات؛ فإنّ جرّأته علي ارتكاب الحرام المعلوم في الخارج ليس بهذه المثابة.

ويؤيّد ذلك ما رواه الصدوق عن أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في خطبته، إلّا أنّه ينافي قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وهلك من حيث لا يعلم».

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأنّه بعد فرض عدم ذكر مقسمٍ للشبهات الحكمية والموضوعية في الرواية وإمكان حملها علي الشبهات الموضوعية، فلم لا نقول بأنّ المراد منها: أنّ لنا

حلالاً- بيئاً بحسب الخارج وحراماً كذلك وشبهاتٍ بين ذلك؟ فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات الواقعية التي تكون فيما بين المشتبهات، ومن ارتكب هذه الشبهات، أي المصاديق المشكوك كونها تحت بعض العناوين المحرّمة، يقع في المحرّمات الواقعية التي تكون فيما بينها. ولا- منافاة لهذا الاحتمال مع قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «وهلك من حيث لا- يعلم» وكيف كان: فلا ترجيح لأحد الاحتمالين علي الآخر.

قلت: لا مانع من هذا الاحتمال في نفسه، إلا أنّ للأخباري أن يقول: الظاهر هو الاحتمال الأول.

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالنبويّ.

والتحقيق في الجواب أن يقال أولاً: إنّ الحرام الفعلي ما تعلّق به زجر المولي وإرادته الحتمية، ولا يتحقّق ذلك إلا إذا كان للعبد إليه طريقٌ ووصل نهبي المولي إليه. وأمّا ما ليس له طريقٌ إليه أصلاً ولم يصل إليه حتي بعد الفحص فليس حراماً فعلياً، ولا يشمل عنوان محتمل الحرمة حقيقةً، بل هو من الحلال البيّن، للعلم بعدم تعلّق زجر فعليٍّ من المولي إليه وعدم تعلّق إرادته الحتمية بتركه، ومع ذلك كيف يحتمل حرمة ويدخل تحت الشبهات التي تكون بين الحلال والحرام البيّنين. فالمراد بالمشتبهات ما يحتمل في مورده فعلية زجر المولي وإرادته الحتمية المتعلقة بتركه، وهو لا يكون إلا في الشبهات البدوية قبل الفحص. وأمّا بعد الفحص وعدم الظفر بالطريق فيحصل القطع بعدم فعلية زجر المولي وعدم تعلّق إرادته الحتمية بتركه. فالمشبهة بالحرام لا يكون إلا ما يحتمل في مورده فعلية زجر المولي، وهو لا يتحقّق إلا في الشبهات البدوية التي يحتمل وجود الطريق إلي الحكم الشرعيّ الذي يكون في موردها. فعلي هذا، لا مانع من القول بظهور الهلاكة المذكورة في قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وهلك من حيث لا يعلم» في الهلاكة الأخروية، لكنّ المراد بها الهلاكة التي تكون للمشبهة مع قطع النظر عن هذه

العبارة وهي لا تكون إلا في الشبهات البدوية. وكون هذه الرواية في مقام إيجاب الاحتياط وجعل الطريق إلي الأحكام الواقعية التي ليس إليها طريق مع قطع النظر عن إيجاب الاحتياط الطريقي، خلاف الظاهر؛ فإن ظاهرها كونها في مقام الإرشاد إلي ما يحكم العقل به وهو لزوم الاجتناب عن الهلاكة التي تكون في المشتبهات مع صرف النظر عن هذه العبارة.

وثانياً: لو تم الاستدلال بهذه الرواية يجب القول بالاحتياط حتي في الشبهات الوجوبية؛ فإن هذه الرواية النبوية بهذه العبارة ليست مرويةً إلا في ضمن مقبولة عمر بن حنظلة وهي باعتبار موردها - وهو اشتباه الحكم الوضعي الذي يكون منشأً لانتزاع حكمٍ تحريميٍّ ومنشأً لانتزاع حكمٍ وجوبيٍّ - تشمل الشبهات الوجوبية أيضاً.

وثالثاً: لو قلنا بدلالة هذا النبوي علي وجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية من جهة كون ارتكابها معرضاً لوقوع المرتكب في الحرام المشتبه، لكنّه تعارضه رواياتٌ كثيرةٌ دالةٌ علي عدم مانعٍ من ارتكاب الشبهة من جهة الوقوع في الحرام المحتمل الذي يكون في مورده.

فغاية الأمر يستحبّ الاجتناب عنها لحصول ملكة التحفظ والقدرة علي ترك المحرّمات. ولأنّ فعل المشتبهات ربما يصير باعثاً لوقوع مرتكبها في المحرّمات المعلومة، فإنّ المعاصي حمي الله ومن يرتع حول الحمي يوشك أن يقع فيه كما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في ضمن خطبته: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». (1)

ورابعاً: لا ريب في أنّ وجوب الاحتياط لو كان مجعولاً في الشريعة لنقل إلينا

ص: 34

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، أبواب صفات القاضي، ب 12، ح 68.

ولعرفه جميع المسلمين؛ لشدة الابتلاء به وعموم البلوي، واستقرت عليه سيرتهم الكاشفة عن وجود نصٍّ أو نصوصٍ معتبرة في المسألة، مع أنه لم يوجد من هذا رسمٌ ولا أثرٌ لا في الكتب ولا في عمل المسلمين، ولم يوجد خبرٌ يدلُّ عليه، إلا هذا الخبر الذي أشكل في دلالته، بل لم يذكر هذا الموضوع في كلمات السابقين، وإنما حدث هذا التوهم في أوائل القرن الحادي عشر عند تداول شرب التبناك، وذهاب بعض الأخباريين إلي حرمة فصار سبباً لإحداث القول بوجوب الاحتياط في مطلق الشبهات التحريمية الحكمية، مع أن شبهة حرمة شرب التنن ليست من الشبهات الحكمية بل شبهة موضوعية، فإن شرب التبناك لم يكن في زمن النبي والأئمة (عليهم السلام) متداولاً حتى يرد فيه بخصوصه حكمٌ ويكون الشك فيه داخلياً في الشك في الحكم، بل لو شك في كونه منشأ الشك إلا كونه واقعاً تحت بعض العناوين المحرمة مثل: «الخبائث» (1) أم لا، فيكون بهذا الاعتبار من الشبهات الموضوعية، ولا ارتباط له بالشبهات الحكمية. هذا تمام الكلام في استدلالهم بالأخبار.

الأمر الرابع: وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي

من الأمور التي قيل بكون كل واحدٍ منها وارداً علي حكم العقل بعدم تنجز التكليف المحتمل بعد الفحص وعدم الظفر به بمجرد الاحتمال، هو: العلم الإجمالي بوجود محرّماتٍ كثيرة في الشريعة، ومقتضاه وجوب الاحتياط في الموارد المشتبهة.

وفيه: مضافاً إلي كون ذلك منقوضاً بالشبهات الوجوبية، لعدم وجهٍ لاختصاص العلم الإجمالي بالتكاليف التحريمية، أننا ننكر هذا العلم الإجمالي الواسع المتعلق

ص: 35

1- في قوله تعالى: (وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ). الأعراف، 157.

بوجود التكاليف الوجوبية والتحريرية فيما بين مؤدّيات الطرق والأمارات، وفيما ليس بين مؤدّيات الطرق ممّا ليس إليه طريقٌ؛ فإنّ من كان عالماً ببعث النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وتبليغه أحكام الله تعالى يعلم إجمالاً بوجود تكاليف في الشريعة بحيث لو تفحص عنها من طرقها لوصل إليها. ولا يري مجالاً لاحتمال وجودها في الطرق المتعارفة المتداولة، لاستلزام ذلك نقض الغرض ولزوم اختراع الشرع طريقةً أُخري في تبليغ مقاصده ومراداته غير ما استقرّ عليه بناء العقلاء وسيرتهم. وكيف يصحّ جعل حكمٍ وتكليفٍ مع عدم وجود طريقٍ إليه؟ ولو فرضنا احتمال ذلك فهو احتمالٌ بدويٌّ يزول بعد المراجعة إلى الطرق والأخبار. وعلي فرض بقائه ليس منجزاً للتكليف.

ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بوجود هذا العلم الإجمالي الواسع، فنقول: إنّ بعد الرجوع إلى الطرق والأمارات المثبتة للتكاليف نعلم إجمالاً بوجود هذه التكاليف بين مؤدّيات الطرق والأمارات بالمقدار المعلوم بالإجمال أولاً، ومعه ينحلّ العلم الإجمالي الكبير إلى هذا العلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعيةٍ فيما بأيدينا من الطرق بالمقدار المعلوم بالإجمال أولاً وعدم وجود غير ما بأيدينا من مؤدّيات الطرق والأمارات ممّا ليس إليه طريقٌ.

ولا نقول بانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بعد الرجوع إلى الأمارات والظفر بالطرق المثبتة للتكاليف بالمقدار المعلوم بالإجمال، حتى يقال بعدم الانحلال علي القول بالسببية والموضوعية في باب الأمارات مطلقاً، وأمّا علي القول بالطريقة أو جعل المنجزية والحجّية فينحلّ لو كان ما نحن فيه من أقسام الصورة الأولى من صور العلم الإجمالي - التي سيأتي ذكرها في التنبيه الآتي - وأمّا في سائر الصور فانحلاله محلّ للمناقشة والإشكال كما يأتي.

تنبيه: في تنقيح معني الانحلال(1)

إعلم: أنّ العلم الإجمالي متقومٌ من علمٍ متعلّق بالمعلوم بالإجمال كالجنس المرّدّد في كونه إناء عمرو أو إناء زيدٍ مثلاً، وترديد هذا المعلوم بين شيئين أو أشياء، وإذا انحلّ العلم الإجمالي إلي العلم التفصيلي فلا يبقى ذلك التردد ولا يعقل بقاؤه؛ فإنّ فرض بقائه مساوئق لفرض عدم انحلاله.

لا يقال: فما معني قولهم: إنّ العلم الإجمالي ينحلّ إلي العلم التفصيلي والشكّ البدويّ؟

فإنّه يقال: هذا الشكّ البدويّ الآذي يبقى بعد الانحلال ليس الشكّ الآذي به يتقوم العلم الإجمالي، فإنّه يزول بمجرد الانحلال، بل هذا الشكّ زائدٌ علي هذا الشكّ. كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بالبول واحتملنا نجاسة الآخر منهما بالدم، ثم علمنا تفصيلاً ما تنجس منهما بالبول؛ فإنّ العلم الإجمالي وإن انحلّ وزال الشكّ الآذي هو مقومٌ له إلا أنّ الاحتمال والشكّ الآذي كان لنا في نجاسة الآخر بالدم باقٍ علي حاله، وليس هذا الشكّ البدويّ أثر الانحلال بل هو الشكّ الآذي كان موجوداً مع العلم الإجمالي غير التردد الآذي كان أحد مقوميه. ولذا لو لم يكن مع العلم الإجمالي هذا الشكّ، كما إذا علم غصبيّة أحد الإناءين ولم يحتمل غصبيّة الآخر منهما ثم علم تفصيلاً غصبيّة أحدهما، ينحلّ العلم الإجمالي إلي العلم التفصيلي من غير أن يكون في البين شكّ بدويّ. فتارةً: ينحلّ العلم الإجمالي إلي التفصيلي من دون أن يكون معه شكّ بدويّ، وتارةً: يكون معه ذلك. فالمراد من الشكّ البدويّ الشكّ غير المقارن للعلم الاجمالي.

وليعلم: أنّ العلم الإجمالي لا ينحلّ إلي التفصيلي إلا في موردٍ كان تقدّم العلم

ص: 37

1- ليس له كثير فائدة لخصوص المقام، وإنّما تعرّض سيّدنا الأستاذ العلامة - دام ظلّه وعلاه - لذكره هنا لمجرد مناسبة له بالمقام وعدم وجود بحثٍ مستقلٍّ عنه في الأصول مع كونه ممّا يحتاج إليه في كثير من الموارد. [منه دام ظلّه العالي].

التفصيلي مانعاً عن حدوث العلم الإجمالي حتي يكون حدوثه متأخراً عنه مانعاً عن بقائه، فإذا علمنا بغصبيّة أحد الشئيين ثم علمنا تفصيلاً غصبيّة أحدهما المعين ينحل العلم الإجمالي. وأمّا إذا علمنا بغصبيّة أحد الكبشين ثم علمنا تفصيلاً بكون واحدٍ منهما جالاً لا ينحلّ علمنا الإجمالي. وهذا كلّ واضحٍ والتعرّض له إنّما هو لاحتمال خفائه عن بعضٍ. وبعد ذلك نقول:

إنّ العلم الإجمالي تارةً: يتعلّق بغصبيّة إناء زيدٍ من الإناءين المعلوم كون واحدٍ منهما ملكاً لعمره والآخر لزيدٍ، ويتعلّق العلم التفصيلي بأنّ هذا الواحد المعين هو إناء زيدٍ، ففي هذه الصورة ينحلّ العلم الإجمالي بغصبيّة ما هو منهما إناء زيدٍ بالعلم التفصيلي بما هو إناء زيدٍ، وأمّا الشكّ البدويّ بالنسبة إلي غصبيّة إناء عمره فهو باقٍ علي حاله!

ذا احتملنا غصبيّته مع العلم بغصبيّة إناء في البين إلي العلم التفصيلي والشكّ البدويّ بالنسبة إلي إناء عمره لو احتمل غصبيّته.

وتارةً: يتعلّق بغصبيّة أحدهما، ويتعلّق العلم التفصيلي بكون أحدهما المعين - كإناء زيدٍ - غصباً، وفي هذه الصورة أيضاً ينحلّ العلم الإجمالي وإن كان انحلاله في الصورة الأولى أوضح.

وثالثةً: يتعلّق بعنوانٍ ويتعلّق التفصيلي بعنوانٍ آخر، كما إذا تعلّق العلم الإجمالي بكون خمسة شياه من قطع غنمٍ مغصوبةً وعلم تفصيلاً بكون خمسةٍ منها شربت من لبن الخنزيرة حتي اشتدّ عظمها، فهل ينحلّ العلم الإجمالي في هذه الصورة أيضاً أو لا؟

يمكن أن يقال بأنّ ما يجب أن يكون العبد بصدده هو الاجتناب عن الحرام ومبغوض المولي وتحصيل الأمن من عقوبته من غير فرقٍ بين أن يكون مندرجاً تحت عنوان الغصب أو غيره، فبعد هذا العلم التفصيلي يعلم تفصيلاً بوجوب اجتنابه عن هذا الحرام المعين ويشكّ في حرمة غيره، وهذا معني انحلال العلم الإجمالي إلي التفصيلي.

ولكنّ الأقوي عدم الانحلال في هذه الصورة إذ لا تمنع بين العلمين، لقيام الحجّة علي تكليفين أحدهما: وجوب الاجتناب عن الغنم المغصوبة المردّدة في البين مثلاً والآخر: وجوب الاجتناب عن الغنم الجلالة مثلاً، ولا انحلال هنا لبقاء العلم الإجمالي بغصيبة أحد الغنمين مع العلم التفصيلي بكون أحدهما المعين جلالاً. فكلّ من العلمين مؤثّر في تنجّز خطابٍ خاصٍّ وحجّةٍ علي تكليف المولي ولا تمنع بينهما، فلو أكل من لحم الغنم المعينّ المعلوم كونه جلالاً واتّفق كونه هو المغصوب ارتكب حرامين ووقع في مخالفة تكليفين. ولو اتّفق عدم كونه غصباً - ولكن بسبب ارتكابه الطرف الآخر وقع في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال - يكون عاصياً أيضاً.

وأما أنّ همّ العقل هو الاجتناب عن الحرام ومبغوض المولي ولا فرق في ذلك بين كون حرمة من جهة الغصب أو جهة أخرى.

فيه: أنّ العصيان والطغيان لا يتحقّق إلا بارتكاب ما هو الحرام بالحمل الشائع كالمغصوب والجلال، وهو الذي يتعلّق التكليف بالاجتناب عنه ويكون منهياً عنه، لا مفهوم الحرام وما هو الحرام بالحمل الأولي، وبعد هذا نقول: إنّ العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن المغصوب المردّد بينهما موجبٌ لتنجّزه وحجّةٌ عليه، والعلم التفصيلي بوجوب الاجتناب عن أحدهما المعينّ المعنون بكونه جلالاً موجبٌ لتنجّز التكليف بوجوب الاجتناب عن هذا الجلال، ولا تمنع بينهما أصلاً.

ورابعةً: يتعلّق العلم الإجمالي بما هو أعمّ ممّا هو متعلّق العلم التفصيلي، كما لو تعلّق العلم الإجمالي بحرمة أحد الكبشين وتعلّق العلم التفصيلي بكون أحدهما المعينّ غصباً. أو بالعكس بأن يكون متعلّق العلم التفصيلي أعمّ ومتعلّق العلم الإجمالي أخصّ، كما لو تعلّق العلم الإجمالي بغصيبة أحد الغنمين وتعلّق العلم التفصيلي بحرمة أحدهما المعينّ. وفي انحلاله وعدمه في هذه الصورة وجهان: من عدم تمنعٍ ومطاردةٍ بين العلمين،

واستقلال العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بسبب العلم الإجمالي، وعدم موجبٍ لانحلال ذلك العلم؛ ومن انطباق التكليف المعلوم بالإجمال علي المعلوم بالتفصيل، وعدم موجبٍ لوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر بعد الانطباق، فيتعيّن الاجتناب عن المعلوم بالتفصيل ويصير الطرف الآخر مشكوكاً.

وربما يقال - بالنظر إلي الوجه المذكور في عدم انحلال العلم الإجمالي في هذه الصورة - بعدم انحلاله في الصورة الثانية أيضاً. فما يكون الانحلال بالنسبة إليه مسلماً هو الصورة الأولى. ولا فرق فيما ذكرنا بين تقدّم العلم الإجمالي علي التفصيلي وعدمه؛ وبين تقدّم حدوث المعلوم بالإجمال علي المعلوم بالتفصيل وعدمه.

هذا كلّه إذا كانت الحجّة علي التكليف علماً وقطعاً. وأمّا إذا كانت الحجّة غيره من المنجزات، فعلي القول في باب الأمارات بالموضوعية والسببية، لا معني للانحلال أصلاً في جميع الصور حتي في الصورة الأولى. وأمّا علي القول بالطريقة ووجوب الجري علي وفق الطريق، وهكذا علي القول بجعل المنجزية والحجّة ينحلّ في الصورة الأولى حكماً؛ فإنّ معني قيام الأمانة علي كون هذا الإناء المعين إناء زيد كون ذلك إناءه دون الآخر، ومقتضي ذلك سقوط العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عن الإناء النجس المراد بين كونه إناء زيد وإناء عمرو، عن رتبة تنجيز التكليف إذا كان في الطرف الآخر. وأمّا في سائر الصور، فعلي القول بالانحلال الحقيقي فيها ينحلّ حكماً أيضاً، وعلي القول بعدم الانحلال فلا انحلال هنا حكماً أيضاً.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكر عدم وجود منجزٍ للتكليف المحتمل بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل، وأنّ احتمال التكليف لا يكون موجباً لتنجزه بحيث يعدّ عدم الاعتناء به ومخالفته خروجاً عن رسوم العبودية وزيّ الرقيّة حتي يترتب عليه استحقاق العقاب.

فالحق في المسألة هو البراءة وعدم استحقاق العبد للعقاب علي مخالفة التكليف المحتمل. وقد استدلوا عليها مع ذلك بالآيات والأخبار.

الاستدلال للبراءة بالآيات

أما الآيات، فمنها قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا). (1)

وتقريب الاستدلال بها: أنّ المستفاد من الآية عدم العذاب في ارتكاب ما يكون مبعوضاً لله تعالى - فعلاً كان أو تركاً - قبل بعث الرسل، وأنّ هذا من سنن الله تعالى. وليس لبعث الرسول دخل في ذلك إلا لأجل أنّ تبين الأحكام والتكاليف بتوسط الرسول، وكونه وسيلة لتبيين الأحكام وتبليغها وإيصالها إلي المكلفين. فيكون المراد عدم التعذيب علي ارتكاب المبعوض قبل البيان. ونفي التعذيب وإن كان يمكن أن يكون نفياً لفعليته لا- نفياً لاستحقاقه، إلا أنّ مناسبة المقام تقتضي كونه نفياً للاستحقاق؛ فإنّه في مقام أنّ الله تعالى لا يفعل ذلك ولا يعذب عبده قبل البيان وليس من شأنه هذه الأفعال. هذا مضافاً إلي أنّه لو قلنا بكونه نفياً لفعلية العذاب قبل البيان يلزم كون فعليته ثابتة بعد البيان مع أنّ فعليته بعده غير معلومة. (2)

واستشكل علي الاستدلال بهذه الآية الكريمة بإشكالات من قبيل: أنّها ظاهرة في نفي الفعلية لا نفي الاستحقاق وهو أخص منه، ونفي الأخص أعم من نفي الأعم. ومن قبيل: دخالة عدم بعث الرسول في نفي العذاب، لا مطلق عدم البيان.

ص: 41

1- الإسراء، 15.

2- لا دلالة لنفي الفعلية قبل البيان علي ثبوتها بعده، وعدم الإخبار بنفيها بعده يمكن أن يكون لأجل فائدة. ولو سلّم دلالة علي ثبوتها بعد البيان، فيكفي ثبوتها علي سبيل الجزئية وفي بعض الموارد، وهو مسلّم. [منه دام ظلّه العالی].

ومنها قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا). (1)

والاستدلال بهذه الآية متوقف علي بعض التكاليف؛ فإن الاستثناء مفرغ لعدم ذكر المستثني منه في الكلام، فلو كان المراد بالموصول التكليف يجب أن يكون المستثني منه أيضاً التكليف، حتى يكون المراد منه: لا يكلف الله نفساً تكليفاً إلا تكليفاً آتاه، أي أعلمها، وهذا كله خلاف الظاهر؛ فإن ظاهرها كون المراد بالموصول المال لا التكليف. وعلي فرض كون المراد به التكليف يستلزم الدور، فإن التكليف بناءً علي هذا متوقف علي الإعلام ووصوله إلي المكلف، ووصوله موقوف علي التكليف.

وأجيب عن هذا الدور بأن المراد من التكليف الأول التكليف الفعلي، أي لا يكلف الله نفساً تكليفاً فعلياً إلا تكليفاً وصل إليه.

وعلي كل حال التمسك بمثل هذه الآية للمطلوب لا يخلو عن تكلف.

ومنها قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَـهُمَّ مَا يَتَّقُونَ). (2)

والظاهر أن هذه الآية علي ما استدلل له أدل من غيرها؛ فإن مفادها أن الله تعالى لا يضل قوماً، أي لا يحرمهم عن توفيقه والإعانات الباطنية التي تسوق الإنسان إلي الكمالات، بعد هدايتهم ببعث النبي وبيان المعارف والعقائد بسبب ارتكابهم مبعوضاً حتى يبين لهم ما يتقون، أي حتى يبين لهم أحكامه وما يجب فعله عليهم وما يحرم ارتكابه، وليس من شأنه الإضلال الذي هو قسم من العقوبة علي اكتساب السيئات والخروج عن رسم العبودية بعد هدايتهم ببعث النبي، إلا أن يبين لهم ما يتقون وارتكابهم خلاف ما أمروا به وما نهوا عنه واستحقاقهم للإضلال والحرمان عن

ص: 42

1- الطلاق، 7.

2- التوبة، 115.

الإعانات الباطنية؛ فإنه علي هذا لا يكون إضلالهم وعقوبتهم علي خلاف ما يكون الله تعالى أهلاً له.

ومنها قوله تعالى: (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ). (1)

ولكن الاستدلال بها علي ما نحن بصده لا يتم علي جميع الاحتمالات المتطرقة فيها؛ فإن المراد بالهلكة والحياة إما يكون الروحانية منهما أو الجسمانية، أو يكون المراد من إحداهما الروحانية ومن الأخرى الجسمانية، وعلي جميع هذه التقادير فإما أن يكون قوله تعالى: (عَنْ بَيِّنَةٍ) متعلقاً بقوله تعالى: (لِيَهْلِكَ) و(يَحْيِيَ) أو متعلقاً بـ «من هلك» و«من حي».

فلو كان متعلقاً بالأول يكون معناه علي احتمال أن يكون المراد بالهلاك والحياة الروحانية منهما أن ما فعل الله تعالى ممّا هو مذكور في صدر الآية وهو قوله تعالى: (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافْتُمْ فِي الْأُمِّيَّةِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا) (2) إنما فعل لإبراء الحق وإظهار الواقع؛ فإن غلبة فئة قليلة علي فئة كثيرة خصوصاً مع ما كان عليه المشركون من القوّة والشوكة والسلاح يعدّ من الأمور الخارقة للعادة، وفعل الله كلّ ذلك حتي يهلك من هلك عن بيّنة ويحيي من حي عن بيّنة، كما هو الشأن في إظهار غيره من خوارق العادات. وعلي احتمال أن يكون المراد منهما الهلكة والحياة الجسمائيتين يكون المفاد: أن ما أنعم الله علي النبيّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) والمسلمين في غزوة بدر من نصرتهم علي المشركين مع قلة عدد المسلمين إنما يكون لأجل أن يهلك من هلك من المشركين عن بيّنة ويحيي من حي من المسلمين عن بيّنة.

ص: 43

1- الأنفال، 42.

2- الأنفال، 42.

وأما لو كان قوله: «عن بيّنةٍ» متعلقاً بـ «من هلك» وبـ «مَنْ حَيٌّ» يكون المعنى أنّ الله غلب المسلمين علي المشركين ليهلك الهلكة الجسمانية - علي احتمال - من هلك عن بيّنةٍ وهم أعداء النبي والمسلمين؛ فإنّهم قد رأوا من الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) المعجزات الباهرات ومع ذلك لم يؤمنوا، فيكون هلاكهم عن بيّنة، ويحيي بالحياة الجسمانية من حيّ بالحياة الروحانية عن بيّنةٍ وهم المسلمون، أو ليهلك بالهلاك الروحاني - علي الاحتمال الآخر - من هلك عن بيّنة، ويحيي بالحياة الروحانية من حيّ عن بيّنة لمزيد بصيرته وثقته بصدق النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

هذا، ولكن لا يتم الاستدلال بواحدٍ من هذه الاحتمالات علي البراءة؛ فإنّه ليست في الآية دلالة علي أنّ الهلكة لا تتحقّق في جميع الموارد إلّا عن بيّنة، فيمكن أن لا تكون الهلكة الراجعة إلي الفروع كالهلكة الراجعة إلي الأمور الاعتقادية التي لا تتحقّق إلّا عن بيّنة. هذا بعض الكلام في الآيات.

الاستدلال للبراءة بالأخبار

استدلّوا للبراءة بروايات لا معارضة لها مع ما استدلّ به الأخباري من الأخبار علي وجوب الاحتياط - لو سلّم تماميته - مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»؛ (1) وقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «الناس في سعة ما لم يعلموا»، (2) فلا نطيل الكلام بذكرها. نعم، ينبغي إرسال الكلام في حديث الرفع لما فيه من الفائدة.

ص: 44

-
- 1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 163، ب 12، ح 33.
 - 2- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 1، ص 424؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 326، ح 604.

إعلم: أنّ الكلام في هذا الحديث الشريف يقع في طيّ أمور:

الأمر الأول: في سند الحديث وألفاظه

إعلم: أنّه قد روي شيخنا الكليني ثقة الإسلام - رضوان الله تعالى عليه - عن الحسين بن محمد، (1) عن محمد بن أحمد النهدي، (2) رفعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وضع عن أمتي تسع خصال: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما أستكرهوا عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد (أو بيد خ، أو يديه خ)». (3) والحديث مرفوع كما هو مذكور في سنده، ويظهر من طبقة النهدي مضافاً إلي ما قيل فيه، هذا.

وروي شيخنا الصدوق في الخصال، والتوحيد قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار (4) - رضي الله عنه - قال: حدثنا سعد بن عبد الله، (5) عن يعقوب بن يزيد، (6) عن حماد بن عيسى، (7) عن حريز بن عبد الله، (8) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول

ص: 45

-
- 1- ثقة له كتاب، من الطبقة الثامنة.
 - 2- أبو جعفر القلانسي، كوفي ثقة له كتب من السابعة.
 - 3- الكليني، الكافي (كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمة، ج2، ص335، ح2؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج1، ص325، ح559؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ج15، ص370، ب56، ح3.
 - 4- القمي، الظاهر كونه من الثقات من التاسعة.
 - 5- الأشعري القمي، جليل القدر شيخ هذه الطائفة... من الثامنة.
 - 6- الكاتب الأنباري، ثقة من السابعة.
 - 7- الجهني ثقة صدوق... من الخامسة وطال عمره حتي عاصر السادسة.
 - 8- السجستاني أبو محمد الأزدي الكوفي، له كتاب، ثقة من كبار الخامسة.

الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): رفع (وضع في التوحيد) عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة» (1) وسنده صحيح. واحتمال كونه وما قبله واحداً لا يرد.

وفي الفقيه: قال النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «وضع عن أمتي تسعة أشياء: السهو، والخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، والطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة». (2)

وعن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، (3) عن إسماعيل الجعفي (4) عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ست خصال»، وذكر نحوه (أي نحو ما في الخصال والتوحيد) إلي قوله: «وما اضطروا إليه». (5)

ورواه في البحار عن فضالة، (6) عن سيف بن عميرة، (7) عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ستة: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا عليه».

ص: 46

-
- 1- الصدوق، التوحيد، ص 353، ح 24؛ الصدوق، الخصال، ص 417، ح 9، باب التسعة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ب 56، ح 1؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 326، ح 601.
 - 2- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 325، ح 600.
 - 3- أبو جعفر شيخ القميين ووجههم... من السادسة.
 - 4- وجه من وجوه أصحابنا من الخامسة إن كان هو ابن عبد الخالق.
 - 5- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 326.
 - 6- ابن أيوب، ثقة من السادسة.
 - 7- التخمي الكوفي، له كتاب، واقفي من الرابعة.

وعن دعائم الإسلام: قال جعفر بن محمد (عَلَيْهَا السَّلَامُ): «رفع الله عن هذه الأمة أربعاً: ما لا يستطيعون، وما استكروها عليه، وما نسوا، وما جهلوا حتى يعلموا». (1)

وعن الاختصاص: قال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «رفع عن هذه الأمة ست»؛ وذكر مثل ما ذكر إسماعيل الجعفي عنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ). (2)

الأمر الثاني: في المراد من المرفوع

إعلم: أنه بعد ما لا يمكن بالضرورة إسناد الرفع إلي المذكورات حقيقة وإخباراً عن الواقع، لاستلزامه الكذب والإخبار عما هو خلاف الواقع، فلا بد أن يكون إسناده إليها إما بتقدير المؤاخذة؛ (3) حتى يكون المرفوع المؤاخذة، والرفع مسنداً إليها.

وإما بلحاظ رفع المؤاخذة عليها وكونها مرفوعةً من باب نفي ما يقتضيه إثبات أمرٍ بنفي ذلك الأمر. وبعبارة أخرى: رفع المؤاخذة برفع ما يمكن المؤاخذة عليه، ليكون مصحح نفي المذكورات عدم المؤاخذة عليها.

وإما بلحاظ نفي الأثر الظاهر لكلٍ منها، أو تمام الآثار المترتبة علي كلٍ منها، بنفي المؤثر بلحاظ نفي الأثر، فيكون إخباراً عن عدم تأثير المؤثر في إيجاد أثره، أو عدم كونه مؤثراً مطلقاً.

وإذا لم يكن المتكلم جالساً علي كرسي التشريع يكون كلامه محمولاً علي الإخبار والرفع التكويني وظاهراً فيه. وإذا كان شارحاً يكون كلامه علي الصور الثلاث

ص: 47

1- المغربي، دعائم الإسلام، ج2، ص95، ح299؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج5، ص304، ح15؛ راجع أيضاً: البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج1، ص326، ح602؛ المحدث النوري، مستدرک الوسائل، ج16، ص47، ح19096.

2- المفيد، الاختصاص، ص31؛ راجع أيضاً: المجلسي، بحار الأنوار كتاب العقل والعلم، ج2، ص274، ح18.

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص195 - 196.

الأخيرة ظاهراً في التشريع، وعلي الصورة الأولى يكون ظاهراً في الإخبار عن الرفع التكويني. فاحتمالها مرجوح جداً لا يعاب به. بل في الصورة الأولى من الصور الثلاث إذا كان رفع المذكورات بلحاظ رفع المؤاخذة عنها أيضاً يكون ظاهراً في الإخبار عن الرفع التكويني لا الإنشاء والتشريع.

فإن قلت: إن ما ينبغي أن يكون مرفوعاً من قبل الشارع وإن كان هو الحكم الشرعي، إلا أن لازم رفعه رفع المؤاخذة، فأخبر عن وجود الملزوم بوجود اللازم، فلا ينافي استفادة الرفع التشريعي من الحديث الشريف كون المراد من رفع المذكورات رفع المؤاخذة عنها.

قلت: هذا لا يستقيم؛ لأنه إذا كان الغرض والمراد الأصلي الإخبار عن وجود الملزوم فكيف يكون المراد وجود اللازم؟ ولماذا لم يخبر عنه بلا واسطة اللازم؟

اللهم إلا أن يقال: إن الكلام جري مجازاً، فأريد الملزوم بالإخبار عن وجود اللازم.

وفيه: منع الظهور، كما لا يخفي.

هذا مضافاً إلي أن إسناد الرفع إلي هذه المذكورات، كما أفاده الشيخ (قدس سره)، بلحاظ رفع المؤاخذة لا يستقيم بالنسبة إلي جميعها؛ فإن رفع المؤاخذة بالنسبة إلي الثلاثة الأخيرة (الحسد والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق) يصح بلحاظ رفع واحدة منها في عالم التشريع وفرضها كأن لم تكن، فلا يتعلّق بها حكم يكون العبد مأخوذاً بمخالفته، وقد كان فيها اقتضاء جعل الحكم والمؤاخذة عليه. وبعبارة أخرى: رفع المؤاخذة عليها بلحاظ رفعها وعدم لحاظها موضوعاً لحكم في عالم التشريع مع وجود اقتضاء ذلك فيه.

وأما «ما لا يطيقون»، فلا يصحّ تعلّق الرفع به بلحاظ رفع المؤاخذة، لعدم صحّة المؤاخذة علي ما لا يطيق - فعلاً كان كما في الواجبات، أو تركاً كما في المحرّمات - فلا بدّ من أن يكون رفعه بلحاظ رفع حكمه لا المؤاخذة.

وأما النسيان، (1) والخطأ، (2) وما اضطرّوا إليه، وما استكروها عليه، فلا مانع من كون المراد من رفعها رفع المؤاخذة والعقوبة عليها. كما لا مانع من كون المراد من رفعها عدم ترتب أثرها الظاهر، أو آثارها الظاهرة عليها.

وعلي هذا، لا يتم إطلاق القول بأن رفع المذكورات في الحديث يكون بلحاظ رفع المؤاخذة عليها، لعدم تمامية ذلك في بعضها، كـ «ما لا يطيقون».

وأما إن كان المراد رفع أظهر الآثار، فهو بالنسبة إلي الثلاثة الأخيرة وإن كان هو «الحرمة»، وبالنسبة إلي ما «لا يطيقون» «الإلزام»، لكن ليس لما اضطرّوا إليه وما استكروها عليه أثرٌ خاصٌّ ظاهرٌ، بل يختلف بالنسبة إلي الموارد التي ينطبق عليها عنوان الاضطرار والإكراه، فليس لهما أثرٌ ظاهرٌ بهما، بخلاف الحسد، والطيرة، والوسوسة، وما لا يطيقون.

الأمر الثالث: المراد من المرفوع في غير «ما لا يعلمون»

والذي ينبغي أن يقال: إنّه بعد التأمل في الحديث الشريف يعلم أنّ إسناد الرفع إلي جميع المذكورات ليس علي سياقٍ واحدٍ، فينبغي إفراد كلّ واحدٍ منها عن الآخر.

وتقدّم الكلام في غير «ما لا يعلمون» فنقول: أمّا رفع الطيرة، والحسد، والتفكّر في الخلق، فالمراد برفعها رفع هذه العناوين حقيقةً في عالم التشريع، وعدم ملاحظتها موضوعاً لحكم شرعيّ مع وجودها في عالم التكوين. فهذه الثلاثة جعلت في عالم التشريع كأن لم تكن وكما لو لم توجد، فلم يترتب عليها حكمٌ، ولم يتعلّق بها نهْيٌ.

ص: 49

1- النسيان: الذهول عمّا يعلم، كحرمة شيءٍ أو وجوبه، أو كون شيءٍ مال الغير، أو خمراً.

2- الخطأ: الجزم علي خلاف الواقع.

فالمراد من رفعها رفع حكمها بلسان نفي موضوعها. وبعبارةٍ أُخرى: رفع تأثيرها في الحكم بتحريمها باعتبار نفيها وعدمها.

وأما ما اضطرّوا إليه، وما استكروهوا عليه، والنسيان، والخطأ، فيمكن أن يكون رفعها برفع الحكم التكليفي أو رفع جميع الآثار حتي يشمل آثارها التكليفية والوضعية.

وهذا هو الأقرب وإن كان ربّما يستبعد ذلك بملاحظة أنّ رفع الحكم الوضعي فيما اضطرّوا إليه يكون علي خلاف الامتنان. مع أنّ الحكم امتنانيّ لأجل التوسعة علي العباد.

ولكن يمكن دفع هذا بأنّ الاضطرار تارة يكون إلي النتيجة، كما لو باع ماله لتحصيل نقدٍ يدفعه للظالم ليخلص ابنه من السجن، أو احتاج إليه لدفعه إلي غريمه، ففي مثل هذا رفع الاضطرار مخالفٌ للامتنان. بخلاف ما إذا اضطرّ إلي السبب، كالبيع مثلاً، فإنّه يكون رفعه موافقاً للامتنان. والمراد بما اضطرّ إليه هو القسم الثاني، لا الأول.

هنا فروع

الفرع الأول: الفرق بين فقرات الحديث

لا- يخفي عليك الفرق بين الخطأ والنسيان، وبين ما اضطرّوا إليه وما استكروهوا عليه من جهة وجود الموصول في الأخيرين وعدمه في الأولين، فيشمل رفع الخطأ والنسيان الأحكام الوجوبية والتحريمية. إلا أنّ النسيان في طرف الفعل الواجب عدّة لتركه، لكون الفعل الاختياري متوقفاً علي التصوّر والتصديق والعزم والإرادة والاختيار فنسيانه عدّة لتركه؛ وفي طرف الحرام والترك لا يكون متعلّق النسيان الفعل، مثل شرب الخمر، ولا يكون مستنده نسيان الفعل بل يكون مستنداً إلي نسيان الحكم الكلي أو الجزئي أو سبب الحكم.

الفرع الثاني: رفع النسيان لا ينفي وجوب القضاء

إذا نسي واجباً ليس له قضاء ولا يترتب علي تركه - شرعاً - أمرٌ آخر كالكفارة، فلا يشمل حديث الرفع، لما قلنا من أنّ الاستفادة منه الرفع التشريعي ولا يدلّ علي رفع المؤاخذه، لأنّها وعدمها من الأمور التكوينية. وأمّا إن كان تركه موجباً لوجوب القضاء أو كان ذلك مشكوكاً فيه، ففي دلالة رفع النسيان في الحديث علي عدم وجوب القضاء إشكالاً. والأقوي عدم شموله؛ لأنّه متوقّف علي دلالة علي جعل الترك والعدم كالوجود، وهو متوقّف علي صحّة تعلّق الرفع بالعدم وهو غير معقول، لأنّ العدم ليس شيئاً حتي يرفع، فلا يتعلّق الرفع إلا بالأمر الموجود دون المعدوم، فالعدم لا يكون رافعاً ولا مرفوعاً ولا يؤثّر ولا يتأثّر ولا يحصل ولا يحصل.

لا يقال: إنّ معني رفع العدم تشريعاً - بهذه القرينة العقلية - رفع حكمه الشرعي.

فإنّه يقال: ليس العدم موضوعاً لحكمٍ حتي يصحّ رفعه بلسان رفع موضوعه، وثبوت القضاء مترتّب علي فوت الوجود.

هذا مضافاً إلي أنّه لو قلنا بشمول حديث الرفع لأمثال هذا المورد، فلا يشمل قضاء الصلاة لخروجه عن تحته بما ورد بالخصوص علي وجوب قضاء الصلاة إذا فاتت بالنسيان والنوم وغيرهما، هذا.

وربما يقال لوجه منع شمول الحديث لما إذا كان الترك موجباً للقضاء: إنّ معني رفع النسيان والخطأ وتنزيلهما منزلة العدم هو: أنّ الفعل الصادر علي أحد الوجهين يكون كأن لم يصدر علي هذا الوجه.

وهذا المعني بظاهره فاسدٌ، لاستلزامه ترتيب آثار العمد علي الفعل الصادر عن الخطأ والنسيان، وذلك ينافي الامتنان والتوسعة، فلا بدّ وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن الخطأ أو النسيان كشراب الخمر - والعياذ بالله - ، يعني جعل الفعل كالعدم وكأنّه لم يصدر من هذا الشخص.

فيوافق مفاده مفاد رفع ما استكروهوا عليه وما اضطرّوا إليه وما لا يطيقونه، فإنّ المرفوع في هذه الثلاثة هو الفعل الآذي وقع عن الإكراه والاضطرار.

ثم إنّ الأحكام وضعية كانت أو تكليفية إمّا أن تكون مترتبةً علي الفعل بلحاظ صرف الوجود أو بلحاظ مطلق الوجود، فإن كانت مترتبةً عليه بلحاظ مطلق الوجود كشراب الخمر، فلا ريب في سقوط الحكم بمجرد النسيان أو الخطأ كما أنّه باقٍ علي تنجزه بالنسبة إلي سائر أفراده. وأمّا إن كانت مترتبةً عليه بلحاظ صرف الوجود، ففي شمول حديث الرفع له إشكالاً، فإنّ المنسيّ ليس محكوماً بحكمٍ حتي يرفع ويكون المراد من رفعه رفع حكمه، بل المتعلّق للوجوب صرف الوجود وفرد الكلّي وهو لم يصّر منسيّاً، وليس المنسيّ شيئاً حتي يكون محكوماً بحكمٍ ويكون المراد من رفعه رفع حكمه.

وحاصل ما ذكر: أنّ الأحكام الوجوبية حيث تكون مترتبةً علي موضوعاتها بلسان صرف الوجود، فلا ترفع بنسيانها فيما إذا لم يكن النسيان مستوعباً لتمام الوقت، وكذلك إن لم يكن مستوعباً لتمامه لأنّ المنسيّ ليس محكوماً بحكمٍ حتي يرد برفعه رفعه. فيختصّ رفع النسيان والخطأ بالأحكام التحريمية. (1)

ص: 52

1- أقول: لعلّ ما ذكر ليس وافياً بمراد السيّد الأستاذ ولا بعض الأعلام الآذي حكي عنه في مجلس الدرس، والله هو العالم بمرادهما. وكيف كان، فقد أجاب السيّد الأستاذ عنه بأنّ الأحكام الوجوبية أيضاً ترتفع بالنسيان والخطأ كالأحكام التحريمية، فكما أنّ فيما لا يطيقون ليس المرفوع أمراً وجودياً، فإنّ ما لا طاقة للمكلّف به لم يوجد ومع ذلك هو مرفوعٌ برفع حكمه، فليكن المنسيّ كذلك فهو مرفوعٌ برفع حكمه أيضاً. هذا مضافاً إلي أنّ النسيان الذي يكون علة لترك الواجب يتعلّق بنفس الواجب، والنسيان الذي يكون علة لفعل الحرام يتعلّق بحكمه أو سببه. وبعبارة أخرى: المنسيّ في الأول نفس الواجب، وفي الثاني حكمه، فلو كان ممّا لا بدّ للمناقشة فيه فليناقش في الثاني. نعم، لا يبعد دعوي اختصاص ذلك بالأحكام التحريمية بالنسبة إلي الإكراه والاضطرار لمناسبة الحكم والموضوع. أقول: يمكن أن يقال بالفرق بين ما لا يطيقون والنسيان، فإنّ في الأول لا يمكن أن يكون المرفوع أمراً وجودياً بخلاف النسيان، فإنّ المنسيّ في الأحكام التحريمية وجوديّ ولا يلزم معه لغوية الرفع وما ذكره (قدس سره) من الفرق كأنه ليس بفرقٍ، والله هو العالم. [منه دام ظلّه العالّي].

إذا نسي جزءاً من الصلاة فهل مقتضى رفع النسيان رفع جزئته أو لا؟

ربما يقال: بأن لازم الأمر بمجموع الوجودات المعيّنة واعتبارها أمراً واحداً تعلق أبعاضه بها؛ لأنّ كلّ واحد من الأجزاء يكون متعلقاً لبعض الأمر وواجباً بالأمر المتعلق بالكلّ الشامل لجميع الأجزاء الملحوظة بلحاظه. وهذا معني القول بكون الجزء واجباً بالوجوب الضمني كما ذكرناه في مبحث مقدّمة الواجب، فإنّ الجزء ليس واجباً بالوجوب الغيري ولا النفسي، ولكنّه واجب بالوجوب الضمني. وعلي هذا لا مانع من رفع جزئية الجزء المنسيّ وجوبه برفعه. ولا فرق في كون المرفوع جزء المأمور به أو كلّه، فيرفع بالأوّل بعض الحكم، وبالثاني كلّه. وإذا رفع بعض الحكم المتعلق بهذا الجزء يكون تمام المأمور به سائر الأجزاء فتبقي تحت الأمر.

وأظنّ أنّ هذا مراد شيخنا الأستاذ (قدس سره) في الكفاية من كون حديث الرفع قاضياً برفع الجزئية؛ فإنّ منشأ انتزاع الجزئية هو بعض الحكم المتعلق بهذا الجزء، وبعد رفع بعض الحكم برفع الجزء المنسيّ ترتفع جزئته.

ولا يرد عليه: أنّ جزئية الجزء ليست منسيّة حتى ترتفع بحديث الرفع بخلاف جزئية ما شكّ في جزئته، فإنّ المجهول هو جزئية ذلك الشيء فترتفع.

فإنّ جزئية الجزء وإن لم تكن مرفوعة ابتداءً إلا أنّها مرفوعة برفع منشأ انتزاعها وهو بعض الحكم المتعلق بهذا الجزء المنسيّ. وهكذا الكلام في جزئية ما شكّ في جزئته، فإنّ الرفع لا يتعلّق بالجزئية لعدم كونها قابلة للرفع ابتداءً بل هو متعلق ببعض الحكم المشكوك تعلّقه بهذا الجزء الذي هو منشأ لانتزاع جزئته، كما لا يخفي. (1) هذا،

ص: 53

والأقوي عدم استفادة رفع جزئية الجزء من حديث الرفع، فإنّ المستفاد منه جعل ما وجد كالعدم، لا جعل ما لم يوجد كالموجود. هذا مضافاً إليّ أنّ رفع جزئية الجزء في حال النسيان لا يفيد كون المأمور به ما بقي من الأجزاء، بل يرجع ذلك إليّ عدم الإتيان بأصل المأمور به ورفعته في حال النسيان، وهو لا يقتضي رفعه بعد النسيان.

الأمر الرابع: في المراد من رفع «ما لا يعلمون»

هذا كلّه في المرفوعات المذكورة في الحديث غير «ما لا يعلمون».

وأما الكلام في «ما لا يعلمون» الذي هو المقصود من ذكر الحديث الشريف في المقام، فنقول فيه:

إعلم: أنّ الشيخ (قدس سره) قد أورد عليّ كون المراد من رفع ما لا يعلمون رفع الحكم أولاً: بأنّ الظاهر من الموصول بقرينة السياق هو الموضوع، أي فعل المكلف كشرب المائع الذي لا يعلم أنّه شرب الخمر أو الخلّ، فلا يشمل الحكم المجهول للموضوع المعلوم. وثانياً: بأنّ تقدير المؤاخذه لا يلائم عموم الموصول للحكم والموضوع، أو خصوص الحكم؛ لأنّه لا معني للمؤاخذه عليّ نفس الحكم المجهول بخلاف الموضوع المجهول، فإنّه يمكن المؤاخذه عليه. (1)

والجواب عن الوجه الأوّل: أنّ قرينة السياق والعطف لاتقضي إلّا إثبات ما ثبت للمعطوف عليه للمعطوف أيضاً، أو نفي ما نفي عنه عن المعطوف. ولا يجب أن يكون المعطوف عليه والمعطوف من ماهية واحدة. ففي المقام لا نحتاج إليّ أزيد من كون «ما لا يعلمون» كغيره من المذكورات التي عطف عليها، ومثل هذا كثيرٌ في الكلمات.

ص: 54

وأما ما أفاده ثانياً، ففيه أولاً: أنّ الظاهر من هذه التعبيرات - كما قلنا - هو الرفع التشريعي لا التكويني، والمؤاخذه ليست من الأمور التشريعية.

وثانياً: إن كان المراد من تقدير المؤاخذه تقدير (المؤاخذه علي) في كل من المذكورات، فهو ممنوع. وإن كان المراد منه أنّ رفع المؤاخذه علي هذه المذكورات كناية عن رفع ما يوجبها من التكاليف والأحكام، فيقال: لا حاجة إلي ذلك بعد إمكان إسناد الرفع إلي ما يوجبها.

فتلخص: أنّه ليس في البين شيء يمنع من شمول «ما لا يعلمون» للحكم المجهول؛ وقد قلنا سابقاً: إنّ المبهمات كأسماء الإشارة والموصولات والضمائر إنّما وضعت للإشارة، وأنّ اللفظ الدالّ علي الإشارة يكون فانياً في الإشارة، وهي فانية في المشار إليه وهو معني اسمي مستقل، فلذا يصحّ أن يقع لفظ الإشارة محكوماً عليه وبه؛ وأنّ المشار إليه لابد وأن يكون متعيّناً بنحو من التعيين لعدم إمكان الإشارة إلي غير المتعيّن. فعلي هذا لو كان المشار إليه متعيّناً كجاء الآذي أبوه فاضلٌ - ممّا يكون متعيّناً بصلته - يكون المشار إليه هذا المتعيّن، وإن لم يكن له هذا التعيّن يكون المشار إليه جميع أفراد صلته، كقوله (صَلِّ لِي اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «ما لا يعلمون». فعلي هذا كلّ، يشمل «ما لا يعلمون» الحكم المجهول، والموضوع المجهول.

أقول: إلي هنا انتهى ما استفدنا من سيّدنا الأستاذ الأعظم سيّد الطائفة وزعيم الفرقة المحقّقة أعلي الله في فراديس الجنان درجاته في أصول الفقه.

ونسأل الله تعالى أن يوفّقنا لما يحبّ ويرضي

ويصلّي علي محمّد وآله الطاهرين.

لَمَّا انتهي بحث سيّدنا الأستاذ الأكبر (قدس سره) وتدرّسه في بلدة قم المباركة عَشْرَ آلِ مُحَمَّدٍ - صلوات الله عليهم أجمعين - إليّ ما أفاد في حديث الرفع، ومنعته كثرة مشاغله وما صار عليّ عاتقه من مهامّ الأمور الإسلامية والوظائف العامّة وإصلاح أمور المسلمين والذبّ عن الدين والسعي في إعلاء كلمة الله، عن إتمام مباحثه الأصولية - رسمياً وتدرّساً - ولم يتعرّض لروايات الباب إلّا لحديث الرفع، رأيت أن ألحق بما كتبه عنه سائر المباحث إليّ آخر الكفاية واستفدت في ذلك ما اسندته في طي المباحث الي السيّد الأستاذ (قدس سره) من تقارير درسه ممّا أملاه عليّ ثلثة من الفضلاء في بلدة بروجرد وقد كتبها بعض أفاضل تلامذته حاشيةً عليّ كفاية الأصول - ممزوجاً بما يخطر ببالي القاصر - إن شاء الله تعالى، والله هو الموقّ والمعين. وكان الشروع في ذلك ليلة الخميس، السادس والعشرين من جمادي الأولى، من شهر سنة 1422 الهجرية القمرية في بلدة دماوند، فنقول:

ص: 56

ومن الروايات التي استدلت بها علي البراءة: الحديث المعروف بحديث الحجب وهو ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم».(1)

ولا يخفي عليك: أنّ ما يحتمل أن يكون المراد من الحديث وجوهٌ يستدلّ ببعضها علي المطلوب.

أحدها: أن يكون المراد منه: أنّ كلّ شيءٍ من الأمور الواقعية التي اقتضت الحكمة الإلهية عدم علم العباد بها وحجب عنهم العلم بها، فهو موضوعٌ عنهم (2) إمّا بالوضع التكويني؛ لأنّ العباد عاجزون عن معرفة بعض الحقائق المحجوبة عنهم، لعلّ هذه الحقائق وارتقاعها عن وصول فهم البشر إليها.

وإمّا أن يكون المراد أنّهم غير مكلفين بفهم ما حجب الله علمه عنهم، فليس عليهم أن يتكلفوا فهماً لوقوعهم بذلك في معرض الضلالة والاعتقادات الباطلة.

وبعبارة أخرى: معني الحديث الإرشاد إلي عدم كون الحقائق العالية في معرض وصول عقل البشر وعلمهم إليه، ودفع توهم كونهم مكلفين مثلاً بمعرفة كنهه تعالي. وهذا وجهٌ في الحديث، لا مجال لردّ احتمالاه.

ص: 57

-
- 1- الصدوق، التوحيد، ص 413، باب التعريف والبيان والحجّة والهداية، ح 9؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 163، ب 12، ح 33 عن الصدوق والكليني.
 - 2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 199.

ثانيها أن يكون المراد: أنّ التكاليف المستور علمها عن جميع العباد موضوعة عنهم (دون ما كان مستوراً عن بعضهم دون بعض). فالملاك جهل الجميع دون البعض، لإمكان رجوع الجاهل منهم إلي العالم ورفع جهله بالرجوع إليه، ولازم ذلك وضعه عمّن لا يمكن له الرجوع إلي غيره ورفع جهله به.

ثالثها: أن يكون المعني: أنّ كلّ تكليف صار مجهولاً للعبد ومحجوباً عنه لعدم وصوله إليه وعدم الطريق إليه، فهو موضوع عنه.

ولا يخفي: أنّ النتيجة علي المعني الثاني والثالث واحدة.

ولكن أظهر الاحتمالات بملاحظة إسناد الحجب إلي الله تعالي هو الاحتمال الأوّل، فيكون الحديث مرتبطاً بالمعاني العالية في باب المعارف القدسية ممّا كلّما نتكلم فيه وتصور أنّه هو كذلك، فلا يكون كما تصوّره، بل هو أقدس وأعلي وأجل وأعظم منه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المناسب لقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو موضوع عنهم» المعني الثالث والثاني دون الأوّل، فتدبّر.

حديث: «كلّ شيء لك حلال...»

ومنها: الحديث المنقول في الكفاية: «كلّ شيء لك حلال حتي تعرف أنّه حرام بعينه». (1)

وجه الاستدلال به: دلالته علي حليّة ما لم تعرف حرّمته ولو كان من جهة عدم

ص: 58

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص176. ولم أجده بهذا اللفظ في الجوامع الروائية، وما يوجد قريباً منه لا يتم الاستدلال به في المقام، مثل: رواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء هو لك حلال حتي تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب...»، الحديث. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج17، ص89، أبواب ما يكتسب به، ب4، ح4. وصحيح عبد الله بن سنان: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلال أبداً حتي تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج17، ص87-89، أبواب ما يكتسب، ب4، ح1)، وعلي هذا يسقط الاستدلال به. [منه دام ظلّه العالي].

الدليل علي حرمة (سواءً كانت الشبهة موضوعيةً أو حكميةً)، وعدم الفصل قطعاً بين الحلّية وعدم وجوب الاحتياط، لمنافاة الحكم بالحلّية مع إيجاب الاحتياط. وعدم الفصل بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية وعدم وجوبه في الشبهة الوجوبية، للإجماع علي عدم وجوبه في الشبهة الوجوبية.

حديث: «الناس في سعة ما لم يعلموا»

ومنها: الخبر المرسل: «الناس في سعة ما لم يعلموا». (1)

وجه الاستدلال به (بغض النظر عن ضعفه بالإرسال)، سواء كان لفظ «ما» فيه موصولة أم مصدرية، أنّهم في سعة.

فإن كانت «ما» موصولة يدلّ علي أنّهم في سعة ما هو مجهول الحكم ما لم تعلم حرمة.

وإن كانت مصدرية يدلّ علي أنّهم في سعة ما داموا غير عالمين، فيدلّ علي عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الاحتياط لو كان واجباً لما كانوا في سعة أصلاً.

فيدفع به ما هو ظاهر في وجوبه، لأنّ الحديث نصّ في كونهم في سعة، وما يدلّ علي وجوب الاحتياط - لو قلنا بدلالته - ظاهر فيه، فترفع اليد عن الظاهر بالأظهر والنصّ.

إشكال الشيخ والجواب عنه

ثم إنّه قد استشكل الشيخ (قدس سره) علي الاستدلال بالآيات والروايات: بأنّه لو قبلنا دلالتها علي المطلوب فإنّما تدلّ علي عدم التكليف المجهولة - التي لم يعلم المكلف بها - بالعقل أو النقل. ولكن إذا فرض وجود دليلٍ معتبرٍ علي وجوب الاحتياط، كما يقوله

ص: 59

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج1، ص424؛ المحدث النوري، مستدرک الوسائل، ج18، ص20، ب12، من أبواب مقدّمات الحدود، ح4؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج1، ص326، ح604؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، ج3، ص493، ب50، ح11، وأبواب الذبائح، ب38، ح2.

الأخباري، فيخرج به «ما لا يعلمون» عن كونه كذلك وينقلب إلي ما يعلمون، ويكون ما دلّ علي وجوب الاحتياط وارداً عليه نافياً لموضوعه وموجباً لانقلاب موضوعه. (1)

وفيه: أنّ ذلك يرد علي الاستدلال لو كان الاحتياط واجباً نفسياً، وأما إذا كان طريقاً فتقع المعارضة بين ما يدلّ علي عدم وجوب الاحتياط مثل: قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «الناس في سعة...»، وما يدلّ علي وجوبه؛ لأنّ الأوّل يدلّ علي عدم الضيق من جهة ما لا يعلم، والثاني يدلّ علي الضيق من جهته بوجوب الاحتياط الطريقي - الّذي وجب للجهل وعدم العلم بالواقع - فيقع التعارض بينهما. ولا ريب في أنّ الأوّل نصّ في عدم وجوب الاحتياط كما مرّ.

لا يقال: يمكن الجمع بينهما بحمل ما يدلّ علي وجوب الاحتياط علي وجوبه في الشبهات التحريمية، وتقييد ما يدلّ علي عدم وجوبه مطلقاً.

فإنّه يقال: إنّ تخصيص ما يدلّ علي وجوب الاحتياط - علي القول به - بالشبهة التحريمية تخصيصٌ بلا مخصصٍ. مضافاً إلي أنّه يمكن أن يقال: إنّ من التخصيص بالأكثر المستهجن، لكثرة الشبهات التحريمية وقلة الوجوبية. هذا مضافاً إلي أنّ بعض الروايات الدالّة علي البراءة وعدم وجوب الاحتياط وارداً في خصوص الشبهات التحريمية نصّاً أو ظاهراً، وإنّما نقول به في الشبهات الوجوبية لعدم الفصل والإجماع.

حديث: «كلّ شيء مطلق...»

ومنها: ما أرسله الصدوق عن مولانا الصادق (عليه السلام) قال: «كلّ شيء مطلق حتّي يرد فيه نهي». (2)

ص: 60

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 194، 195، 202.

2- الصدوق من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 317، ح 22، ب 45 في وصف الصلاة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 173-174، ب 12، ح 67؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، أبواب المقدمات، ج 1، ص 328، ح 613، ب 8، ح 15.

ودلالته علي المطلوب موقوفة علي كون المراد من الورد: العلم - أو ما بحكمه - بالنهي حتي يكون مفاده بيان حكم مجهول الحكم والمشكوك في كونه منهياً عنه. بخلاف أن يقال: إن المراد من الورد الورد الأولي الواقعي، فإنه إخبار عن أن الأشياء بحسب الواقع ونفس الأمر إنما تكون علي الإباحة حتي يرد فيها النهي، فيكون مفاده الإخبار بأن الأصل قبل الشرع هو الإباحة لا الحظر. وحيث إن الظاهر من حال الشارع كونه في خطابه وإقائه الكلية في مقام التشريع دون الإخبار فلا يبعد استظهار كون المراد منه: بيان الحكم الظاهري وتكليف الشاك في الحكم الواقعي.

ولكن يمكن أن يقال: إنه علي الاحتمال الثاني أيضاً يمكن كونه في مقام التشريع وبيان الإباحة الشرعية لجميع الأشياء حتي يكون الحديث دليلاً علي أن الأصل الأولي العقلي وإن كان الحظر إلا أن الأشياء كلها بحكم الشرع محكومة بالإباحة الواقعية الشرعية حتي يرد النهي من الشارع وتصير محكومة بالحرمة. وعليه يكون ما ورد من النهي عن الأشياء مخصصاً لعموم مثل هذا الدليل. ولا تعارض بينه وبين أدلة الاحتياط ولا ما يدل علي الأحكام الظاهرية؛ لأن موردهما الشك في النواهي الواردة علي هذا الأصل، بخلاف ما إذا كان المراد الاحتمال الأول فإنه يقع التعارض بينه وبين أدلة الاحتياط.

وكيف كان، فالقائل باستظهار الأول هو الشيخ، (1) والقائل بالثاني هو المحقق الخراساني. (2) وقد أورد هو علي نفسه بأن مطلوب من يقول بالأول يحصل علي القول

ص: 61

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 199.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 177.

بالثاني أيضاً؛ لأنه عليه بمقتضى الحديث إما أن يكون عالمًا بورود النهي فالحكم الحظر، وإما أن يكون عالمًا بعدم وروده فالحكم الإباحة، وإن شككنا في وروده فبضم أصالة عدم الورد تثبت الإباحة. فنتيجة الاستظهارين تكون واحدة.

وأجاب عن هذا الإيراد بأن الحكم بالإباحة علي الأول يكون لأجل أنه مجهول الحرمة ظاهراً وهو حكم ظاهري وعلي الثاني يكون بعنوان أنه لم يرد فيه النهي واقعاً.

فإن قلت: لا فرق في الحكم بالإباحة بين أن يكون بهذا العنوان أو بذلك، فالمكلف غير ممنوع من ارتكاب ما وقع فيه. قلت: يحصل الفرق في مجهولي التاريخ - إذا ورد النهي في زمانٍ ثم نسخ بالإباحة في زمانٍ آخر، أو بالعكس وجهل المتقدم والمتأخر منهما - حيث لا يمكن إجراء الأصل لإثبات كل واحدٍ منهما للتعارض، كما عليه الشيخ، أو لعدم تحقق أركان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، فعلي القول الأول فيما هو مفاد الحديث نقول بالإباحة، وعلي الثاني يشكل إجراء استصحاب عدم ورود النهي، لما ذكر علي المبينين.

فإن قلت: إن لم يمكن إجراء استصحاب عدم ورود النهي في الفرض، يمكن إثباته بعدم القول بالفصل بين المشتبهات.

قلت: إثبات الإباحة لهذا الفرض لإثباتها في غيره بالاستصحاب بتوسيط عدم القول بالفصل، لا يصح إلا علي القول بالأصل المثبت؛ لأن هذه الوسطة ليست بأمرٍ شرعيّ يثبت بالأصل الجاري في غير محلّ الفرض، كما هو المفروض.

ولكن يمكن أن يقال: نعم، يتم ما ذكر لو كان الإيراد مبنياً علي القول بعدم الفصل بين المشتبهات، فيلزم إما رفع اليد عن الاستصحاب في مجهولي التاريخ والقول بعدم إثبات الإباحة مطلقاً، أو القول بإجرائه فيه والقول بالإباحة مطلقاً، فتأمل جيداً.

أُمور مهمّة (1)

الأمر الأوّل: الأصل الموضوعي يمنع عن إجراء البراءة

لا- تجري أصالة البراءة إذا كان في البين أصلٌ موضوعي يحرز به الحكم إثباتاً أو نفيّاً، سواءً كان منشأ الشكّ أمراً كان بيانه من شؤون الشرع مثل قابلية الحيوان للتذكية وعدمها، فإنّ مثلها لا يعلم إلّا ببيان الشارع، أم كان الشكّ في أمرٍ خارجيّ كالشكّ في وقوع التذكية علي حيوانٍ أحرزت قابليته لها.

والوجه في ذلك: أنّ جريان الأصل الموضوعي مانعٌ عن بقاء الواقعة مجهولة الحكم، ويجعلها معلومة الحكم فلا تشملها أدلّة البراءة النقلية كما لا تشملها أدلّة البراءة العقلية، لأنّها إنّما تجري في مورد فقدان البيان والأصل الموضوعي بيانٌ لها.

وبالجملة: بعد قيام الدليل أو الأصل المعتبر ينتفي ما هو الموضوع لإجراء البراءة وهو عدم وجود منجزٍ للواقع دون ما إذا وجد، سواء كان هو العلم أو ما يقوم مقامه من دليلٍ معتبرٍ شرعيٍّ أو أصلٍ معتبرٍ.

وعلي هذا، إذا شككنا في حيوانٍ - ذبح بفري أوداجه الأربعة وسائر الشرائط - من جهة قابليته للتذكية التي هي أيضاً من شرائط التذكية، لا تجري فيه أصالة البراءة عمّا يترتب علي غير المذكي من الحرمة، لورود أصلٍ موضوعيٍ عليها وانتفاء الشكّ في حرمة العلم بها أو ما يقوم مقام العلم شرعاً وهو استصحاب عدم وقوع التذكية علي الحيوان المذكور.

الأمر الثاني: إشكال الاحتياط في العبادة

لا ريب في حسن الاحتياط في الشبهات التحريمية والوجوبية العبادية وغيرها، إلّا

ص: 63

أنه في الشبهة الوجوبية لما كان الاحتياط لا يتحقق إلا بالإتيان بالفعل بجميع أجزائه وشرائطه، يشكل تحققه إذا كان عبادياً ودار الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، بل بين الوجوب وغير الحرام، لأن من الشرائط المعتبرة فيها نية القربة وهي تتوقف على العلم بالأمر المفروض انتفاؤه.

ورد ذلك تارة: (1) بأن الأمر بالفعل الآذي يؤدي به احتياطاً ولا احتمالاً كونه متعلقاً لأمر المولي وإن كان لا يعلم تعلق الأمر به بعنوانه الأولي، لكنه متعلق به بعنوان الاحتياط لحسنه المستتب للأمر به بقاعدة الملازمة، ويكفي في وقوعه عبادةً بنية القربة الإتيان به بقصد إطاعة ذلك الأمر.

ورد هذا: بأن تعلق الأمر الاحتياطي بالفعل فرع تحقق الاحتياط به، ومادام لم يثبت ذلك لم يثبت الأمر به، فتحقق الاحتياط بالفعل من مبادئ الأمر به ولا يتحقق الأمر بدونه، وتحقق الأمر به متوقف على تحقق الاحتياط به.

هذا مضافاً إلى أنه يقال: (2) إن الأمر بالاحتياط ليس أمراً مولوياً يترتب على الإتيان به الثواب والقربة، بل هو إرشادي، كالأمر بالإطاعة، ولا يوجب إتيان الفعل بقصد القربة والامتنال؛ لأن الأمر الحقيقي الذي موافقته بقصده توجب القربة هو الأمر المتعلق بالفعل الداعي إليه والآذي يكون محرّكاً للعبد نحوه، والأمر بالاحتياط إرشادٌ إلى حسن الإتيان بالفعل المحتمل كونه مأموراً به، كالأمر بالطاعة، غير أن الثاني إرشادٌ إلى الفعل المعلوم كونه مأموراً به، والأول إرشادٌ إلى المحتمل كونه كذلك. وبالجملة: حسن الاحتياط لا يكون كاشفاً عن تعلق الأمر المولوي به بنحو اللزم، كما أن ترتب

ص: 64

1- نقله فرائد الأصول (الأنصاري، ص 228).

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 228.

الثواب عليه لا يكون كاشفاً بنحو الإنّ، بل هو نحو من الانقياد والطاعة لو لم يصادف الواقع ويستحقّ فاعله المدح والثواب، فتأمل.

وتارة أخرى يقال: بأنّ الاحتياط - كما أفاده الشيخ (قدس سره) - هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعني الاحتياط بالصلاة: الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلّق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر، ومن هنا تتّجه الفتوي باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلّد كونه ممّا شكّ في أنّه عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبة. ولو أريد بالاحتياط معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبة لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتي يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوي علي خلافه. فعلم أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيّة الداعي. (1)

وأورد عليه: سيّدنا الأستاذ (قدس سره) في الحاشية علي الكفاية.

أولاً: بأنّ ذلك مستلزم للقول بخروج العبادة عن كونها عبادة وصيرورتها واجباً توصّلياً، مع أنّ موضوع البحث هو الفعل التعبّدي لا التوصّلي.

وثانياً: بعدم الدليل علي حسن الاحتياط في العبادات بدون قصد القربة فيها، لأنّه في العبادة ليس من الاحتياط بشيء.

وثالثاً: بأنّ ذلك التزامٌ بالإشكال، وهو عدم إمكان الاحتياط في العبادة.

ورابعاً: بأنّ ذلك مستلزمٌ لما لا يلتزم به الشيخ (قدس سره) أيضاً من كفاية الامتثال بنفس العمل بغير قصد القربة ولو أتى به رثاءً أو بداعي نفساني. (2)

ص: 65

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 229.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 246.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ كَفَايَةَ الْإِيتِيَانِ بِالْفِعْلِ الْمَطَابِقِ لِلْعِبَادَةِ يَسْتَفَادُ مِنْ تَرْغِيبِ الشَّارِعِ فِي الْعِبَادَةِ مَعَ عَدَمِ إِمْكَانِ الْإِيتِيَانِ بِهِ بِنِيَّةِ الْقُرْبَةِ بِدَلَالَةِ الْاِقْتِضَاءِ. وَمَا ذَكَرَ غَايَةَ مَا يُمْكِنُ الْإِيتِيَانُ بِهِ فِي الْعِبَادَاتِ احْتِيَاظًا، فَتَأَمَّلْ.

هَذَا كُلُّهُ عَلِيٌّ الْقَوْلُ بِكَوْنِ الْقُرْبَةِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي الْعِبَادَةِ مِثْلَ سَائِرِ الشَّرَائِطِ وَالْأَجْزَاءِ الْمَعْتَبَرَةِ فِيهَا مَأْخُودَةً فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ وَوَاقِعَةً تَحْتَ الْأَمْرِ بِهَا كَسَائِرِ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ. وَأَمَّا عَلِيٌّ الْقَوْلُ بِعَدَمِ اخْتِصَادِ الْقُرْبَةِ فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ، وَالْبِنَاءُ عَلِيٌّ أَنَّ مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ فِيهَا أَوْسَعُ مِمَّا يَحْصُلُ بِهِ الْغَرَضُ، غَيْرَ أَنَّ الْعَقْلَ يَدُلُّنَا عَلِيٌّ اِعْتِبَارَ الْقَصْدِ الْمَذْكُورِ فِي حَصُولِ الْغَرَضِ، فَيَكُونُ الْإِيتِيَانُ بِالْاِحْتِيَاظِ - كَمَا أَفَادَهُ فِي الْكَفَايَةِ - بِإِمْكَانٍ مِنَ الْإِمْكَانِ، ضَرُورَةَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْإِيتِيَانِ بِمَا اِحْتَمَلَ اِعْتِبَارَهُ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ بِتَمَامِهِ وَكَمَالِهِ، غَايَةَ الْأَمْرِ أَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ يَأْتِيَ بِهِ عَلِيٌّ نَحْوَ يَكُونُ مَحْصَلًا لِلْغَرَضِ، وَيَكْفِي فِي ذَلِكَ الْإِيتِيَانُ بِهِ بِدَاعِيِ اِحْتِمَالِ الْأَمْرِ وَاحْتِمَالِ الْمَحْبُوبِيَّةِ. (1)

وَفِي تَقْرِيرَاتِ سَيِّدِنَا الْأُسْتَاذِ (قَدَسَ سِرُّهُ): أَنَّهُ إِذَا قُلْنَا بِكَفَايَةِ اِحْتِمَالِ الْأَمْرِ فِي حَصُولِ الْغَرَضِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَكُونَ نِيَّةُ الْقُرْبَةِ مَأْخُودَةً فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ أَمْ لَا - تَكُونُ مَأْخُودَةً فِيهِ، وَكَذَلِكَ إِنْ قُلْنَا بِعَدَمِ الْكَفَايَةِ وَقُلْنَا بِلِزُومِ الْجُزْمِ فِي الْقَصْدِ فِي حَصُولِ الْغَرَضِ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ وَالْوَجْهَيْنِ. (2) اِنْتَهَى.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى نَقُولُ: إِنَّ الْعِبَادِيَّةَ وَالْقُرْبَةَ إِنْ كَانَتْ تَتَحَقَّقُ بِإِيتِيَانِ الْفِعْلِ بِدَاعِيِ اِحْتِمَالِ الْأَمْرِ بِهِ، فَهِيَ كَمَا تَتَحَقَّقُ إِذَا لَمْ يَكُنْ قَصْدُ الْقُرْبَةِ مَأْخُودًا فِي الْمَأْمُورِ بِهِ وَأَتَى بِهِ اِحْتِيَاظًا وَبِدَاعِيِ اِحْتِمَالِ أَمْرِ الْمَوْلِيِّ، تَتَحَقَّقُ إِذَا أَتَى بِمَا تَكُونُ الْقُرْبَةُ وَالْعِبَادِيَّةُ مَأْخُودَةً فِيهِ بِاحْتِمَالِ الْأَمْرِ بِهِ.

ص: 66

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص 195 - 196.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 247.

وبعبارة ثالثة: يتحقّق الاحتياط بفعل - لو كان هو المأمور به كان قصد القربة مأخوذاً فيه بنحو الجزئية أو الشرطية - باحتمال الأمر به، وإن لا يكفي احتمال الأمر في تحقّق الاحتياط وحصول الغرض، فلا فرق بين القول بأخذ القربة في المأمور به في العبادة والقول بعدم اعتباره، فتدبّر.

ثم إنّه لا يخفي عليك فساد التمسك (1) - لإثبات جريان الاحتياط في العبادات - بأخبار «من بلغه ثواب...»؛ فإنّ هذه إن قيل بدلالاتها علي استحباب العمل الذي ورد في الترغيب عليه خبرٌ ضعيف بعنوان نفسه أو بعنوان كونه مورداً للخبر، فهذا ليس من الاحتياط بشيء. وإن قيل بدلالاتها علي حسن الاحتياط، فيعود الإشكال في العبادات.

ص: 67

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 229.

حيث انتهى الكلام إلي هذه الأخبار فلا بأس بإجراء الكلام في دلالتها، فنقول: قد أفتي المشهور - كما أفاده في الكفاية (1) - باستحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب كسائر المستحبات، فتستكشف بطريق الإنّ ووجود المعلول العلة، أي يستكشف بالثواب المترتب علي نفس الفعل استحبابه الذي هو العلة لترتب الثواب عليه استحباباً شرعياً كسائر المستحبات، فهو يكون مأموراً به بالأمر النديبي. وهذا ظاهر صحيح هشام بن سالم المروي في المحاسن عن أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قال: «من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لم يقله»، (2) فإنّ الظاهر منه ترتب الثواب علي نفس العمل لا بعنوانه الثانوي وإتيانه احتياطاً وانقياداً. خلافاً للشيخ (قدس سره)، (3) فإنه يري أنّ ترتب الثواب علي العمل ليس بعنوانه الأوّلي بل بعنوان الانقياد والإطاعة، وعليه يستكشف بطريق الإنّ أنّ الاحتياط في موردٍ قام الخبر عليه يكون مستحباً وإن كان الخبر ضعيفاً، وذلك بدعوي دلالة بعض أخبار الباب علي ذلك، ففي بعضها: «من بلغه ثواب من الله

ص: 68

-
- 1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص200.
 - 2- البرقي، المحاسن، ج1، ص25؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج2، ص256، ح3؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب مقدّمة العبادات، ج1، ص81، ب18، ح3.
 - 3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص230.

عز وجلّ عليّ عملٍ فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه» (1).

ولكن يمكن أن يقال بعدم التنافي بين الخبرين، لعدم تقيّد صحيح هشام فهو مطلق في ترتّب الثواب وإن لم يكن احتياطاً والتماساً لذلك الثواب، وعدم استفادة كون الثواب مقيداً بكونه ملتمساً له.

هذا مضافاً إليّ أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار الباب باختلاف مضامينها تدلّ عليّ الترغيب في فعل ما ورد الخبر بترتّب الثواب عليه ولا حاجة إليّ استكشاف الأمر النديبي بطريق الإنّ لأنّه لا موقع للترغيب إلّا إذا كان العمل مطلوباً ومحبوباً عند من يرغّب إليه، وهذا هو الاستحباب. فلا يلزم في إثبات الاستحباب الأمر بالفعل، كما لا يجب ذلك في إثبات الوجوب، وكذا الحال في النهي.

وبعد ذلك كلّه يمكن أن يقال: إنّ استفادة الاستحباب من هذه الأخبار تدور مدار استفادة كونها في مقام التشريع لا الإخبار، وما هو الظاهر منها أنّها إخبار عن سعة تفصّل الله عليّ عباده، وأنّه لا يخيّب رجاء من رجاءه.

ويمكن أن يقال: إنّ الترغيب إليّ إتيان كلّ عملٍ بلغ عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) له ثوابٌ، يوجب ورود كثير من الأعمال المباحة عملاً وفي عالم الظاهر في دائرة العبادات والشرعيات واشتغال الناس بها وانصرافهم بها عن الأمور الأصلية والمقاصد الشرعية، وبعيد من حكمة الشارع فتح باب ذلك.

ولذلك نقول: إنّ القدر المتيقّن من هذه الأخبار أنّ من بلغه ثواب عليّ عملٍ ثبت رجحانه وجوباً أو ندباً، أو عليّ تركٍ ثبت مرجوحيته تحريماً أو تنزيهاً، فأتي بالأول

ص: 69

1- الكليني، الكافي، ج2، ص87، ح2؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب مقدّمة العبادات، ج1، ص82، ب18، ح7.

وترك الثاني التماساً لدرك الثواب الذي بلغه عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يكون له هذا الثواب، والله هو العالم.

الأمر الثالث: أنحاء تعلق النهي وإجراء البراءة فيها

لا يخفي عليك أنه علي ما أفاد السيد الأستاذ (قدس سره) من أن النهي عبارة عن الزجر عن الفعل، ينحلّ الحكم إلي أحكام عديدة. فعلي هذا، يجب ترك كل فرد كان اندراجه تحت ما تعلق به الزجر معلوماً دون ما جهل كونه مصداقاً له، سواءً لاحظ الحاكم الطبيعة مرآة للأفراد أو لاحظها بما هي هي.

ووجه ذلك أن الزجر عن الطبيعة - إذا لم تكن مقيّدة بقيدٍ خاصّ - يشمل جميع أفرادها؛ لأنّ كل فردٍ منها يكون نفس الطبيعة مع مشخصات زائدة عليها، فإذا كانت الطبيعة مزجورة عنها باعتبار كونها مبغوضةً للزاجر يكون كل فرد منها مزجوراً عنه، وإذن فلا وجه للتفصيل المذكور في الكفاية، (1) فتجري البراءة في كل فردٍ شكّ كونه من الطبيعة.

نعم، علي ما بني عليه في الكفاية من أن معني النهي هو طلب الترك، يمكن في مقام الثبوت أن يقال: إن النهي عن شيء إذا كان بمعني طلب تركه في زمانٍ أو مكانٍ - بحيث لو وجد في ذلك المكان أو الزمان ولو دفعةً لما امتثل أصلاً - كان اللازم علي المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشكّ معه في تركه إلا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به. (2)

وبعبارة أخرى: إذا كان الحاكم طلب ترك الطبيعة علي النحو المذكور وشكّ في

ص: 70

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 200.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 200.

شيء في كونه من أفراد الطبيعة ومصاديقها، لا يجوز إجراء البراءة بالنسبة إليه؛ لأنّ مع الإتيان به لا يحصل اليقين بالامتثال. وهذا بخلاف ما إذا كان طلب منه ترك كلّ فردٍ منها، فإنّه لا يجب عليه ترك ما شكّ في كونه فرداً منها، ولا يجب عليه ألاّ ترك ما علم أنّه فردها. إلّا أنّ الظاهر في مقام الإثبات كون النواهي علي الصورة الثانية، فتجري علي هذا المبني أيضاً البراءة الشرعية والعقلية في الفرد المشكوك، والله هو العالم.

الأمر الرابع: حسن الاحتياط مطلقاً

لا يخفي حسن الاحتياط مطلقاً حتي فيما قامت الحجّة علي عدم الوجوب في الشبهة الوجوبية، أو عدم الحرمة في الشبهة التحريمية، سيّما إذا كان في الأمور المهمّة كالدماء والفروج، فما دام احتمال فوت الواقع باقياً يحسن رعايته والإتيان بالمحتمل.

نعم، إذا كان ذلك مخلاً بالنظام وطراً عليه عنوانٌ ثانويٌّ محرّمٌ فلا يجوز ولا يكون حسناً، ولكن إذا علم أنّ رعاية الاحتياط في أمرٍ ما ينتهي إلي ما يرضي به الشارع فهو حسن وعليه ينبغي قبل ذلك ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً.

إشارة

قال في الكفاية: إذا دار الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمة لعدم نهوض حجة علي أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه. (1)

أقول: إن السيد الأستاذ (قدس سره) - علي ما كتب عنه الفاضل المقرّر - أفاد بأنّ البحث تارة: يلاحظ بالنسبة إلي نفس الحكم الواقعي من الوجوب والحرمة من حيث تنجزه وعدمه. وأخري: يلاحظ بالنسبة إلي الشكّ في الحكم الواقعي وأنّه هل هو الحرمة أو الوجوب. وثالثة: بالنسبة إلي الالتزام القلبي.

وأفاد في المورد الأول بأنّه لا شبهة في تنجز الحكم الواقعي للعلم التفصيلي بجنسه والعلم الإجمالي بنوعه، إلّا أنّه لمّا لم يكن نوع الحكم معلوماً بالتفصيل وكان مردداً بين الحرام والواجب وباعتبار وحدة متعلّقهما ودوران الأمر بين المحذورين، لا يمكن الاحتياط. فلا بدّ من الكلام فيما هو التكليف بحسب الظاهر وهو المورد الثاني وهو حكم الواقعة ظاهراً، (2) وفيه وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم في هذه الواقعة البراءة نقلاً وعقلاً لعموم النقل وحكم العقل بقبح العقاب علي خصوص الوجوب أو الحرمة للجهد به.

ص: 73

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص203.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 255 - 256.

ثانيها: وجوب الأخذ بأحد الحكمين تعييناً.

ثالثها: وجوب الأخذ به تخييراً.

رابعها: التخيير بين الفعل والترك عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً في مقام الإفتاء.

أو مع الحكم بالإباحة شرعاً. والظاهر أنّ هذا هو الوجه الخامس.

والفرق بين الوجوه المذكورة: أنّ الأوّل يقتضي عدم تنجّز الحكم الواقعي، سواء كان وجوبياً أو تحريمياً، لأنّه لا يثبت بجريان البراءة حكم ظاهري.

ومقتضي الوجه الثاني الحكم الطريقي الظاهري المنجّز للحكم المجهول، فإنّه إن كان الواقع المجهول حراماً يتنجّز بذلك الحكم الظاهري. والوجه الثالث أيضاً كذلك، أي يقتضي حكماً طريقياً ظاهرياً. غاية الأمر أنّ الحكم الواقعي تنجّزه تابع لاختيار المكلف، فما اختاره من الحكمين يتنجّز عليه في صورة الإصابة، ويكون عذراً في صورة الخطأ، سواء كان التخيير بدوياً أو استمرارياً.

والوجه الرابع لا يكون مقتضياً لعدم التنجّز بطريق كان الوجه الأوّل مقتضياً له؛ لأنّه باعتبار البراءة العقلية إنّما يكون دالاً علي عدم تنجّز الحكم الواقعي بمعنى عدم إيجاب الاحتياط الطريقي، فإنّ الحكم بصرف الاحتمال لا يكون منجّزاً، وباعتبار البراءة العقلية يكون دالاً علي أنّ صرف الاحتمال لا يكون سبباً للتنجّز. وعلي هذا، فالعقاب علي مخالفة المجهول يكون عقاباً بلا بيان.

أمّا الوجه الرابع، فهو أيضاً دالّ علي عدم التنجّز، لكن لا باعتبار عدم سببية صرف الاحتمال للتنجّز؛ لأنّ الحكم الواقعي في مثل المقام معلومٌ بجنسه وإن كان بنوعه محتملاً، ومعلومية الحكم بجنسه تكفي في تنجّزه عقلاً، لأنّه إذا علم إجمالاً بحرمة شرب التنن مثلاً، ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا شبهة عند العقل بلزوم ترك الأوّل وفعل الثاني لمكان العلم الإجمالي، والمقام يكون كذلك، والدالّ علي عدم تنجّزه

أمرٌ آخر وهو عدم إمكان الموافقة والمخالفة القطعيتين في المقام، وعدم ترجيح بينهما عند العقل، وهو الحاكم بعدم التنجز والتخيير بين الفعل والترك. فحكم العقل بالتخيير في المقام ليس من باب عدم تنجز الحكم باعتبار كونه مشكوكاً بل باعتبار عدم إمكان الجري علي طبق المعلوم إجمالاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ أصحّ هذه الوجوه هو الوجه الرابع، أي حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، لعدم إمكان الاحتياط، وعدم الترجيح بين الفعل والترك. ولعدم الدليل علي سائر الوجوه.

أمّا الوجه الثاني والثالث، فلا دليل يدلّ علي وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً أو تعييناً ظاهراً، من حيث كونه حكماً ظاهرياً وطريقاً إلي الواقع.

وأمّا الوجه الأول، فهو ضعيفٌ، لأنّ مجري البراءة العقلية والنقلية ما إذا كان الحكم مشكوكاً فيه حتي من جهة جنسه، أمّا إذا كان معلوماً ولو بجنسه فلا- تجري البراءة فيه، وإجراؤهما في طرفي العلم الإجمالي لا يجتمع مع العلم الإجمالي. غاية الأمر أنّ العقل لمّا يري أنّه لا بدّي من ارتكاب الفعل أو تركه وعدم الترجيح، بينهما يحكم بالتخيير.

ولا يتوهم أنّ ما يدلّ علي التخيير في باب تعارض الخبرين يدلّ علي ذلك حتي يكون التخيير شرعياً، لأنّ حجّة الخبر إن كانت من باب السببية والموضوعية يدخل تعارض الخبرين في باب المتزاحمين فيقال بالتخيير، وليس هنا كذلك، لأنّه لا يكون في البين إلاّ حكمٌ واحدٌ معلومٌ في الواقع. وإن كان من باب الطريقة فالقول بالتخيير فيه أو تعيين أحدهما مختصّ بخصوص مورده لقيام الدليل عليه، دون مقامنا هذا.

وأمّا القول بالإباحة الشرعية، فيمكن أن يوجّه بشمول مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ» له. وفيه: أنّ مثله إنّما يجري في غير مورد العلم الإجمالي بنوع التكليف والعلم التفصيلي بجنسه. مضافاً إلي أنّ شموله لمثل المقام بعد

حكم العقل بالتخيير لغوً لا فائدة فيه. ومضافاً إلي أن الحديث المذكور وأمثاله مثل: «كلّ شيءٍ مطلقٌ» لا يفيد إلا نفي احتمال التحريم، ويبقى طرف الوجوب علي حاله لا يشمل، فلا يكون دليلاً علي إباحة ما علم بالإجمال وجوبه أو حرمة وجواز الفعل والترك فيه، فافهم.

نبيه: عدم اختصاص النزاع بالتوصّيات

هل يختصّ ما ذكر من النزاع بما إذا كان الواجب توصّلياً - كما اختاره الشيخ (1) - لعدم إمكان المخالفة القطعية إذا كان كذلك، بخلاف ما إذا كان الواجب تعبدياً لإمكان المخالفة القطعية لإمكان إتيان الواجب بغير قصد التقرب والتعبد، فإذا أتى به كذلك تتحقّق المخالفة القطعية، أي فعل الحرام وترك الواجب.

بل يمكن أن يقال: بأنّه إذا كان الواجب تعبدياً واعتبرنا في نيّة القربة به الجزم وعدم كفاية الإتيان به احتمالاً ورجاءً، فتجب عليه الموافقة الاحتمالية بتركه، لأنّ بفعله تتحقّق المخالفة القطعية، لأنّه علي فرض وجوبه غير مقدور له لا يمكن له الإتيان به، فهو تاركٌ للواجب من غير اختيارٍ، وعلي فرض حرمة إن أتى به يكون فاعلاً للحرام فتتحقّق به المخالفة القطعية، بل علي ذلك يتعيّن عليه تركه لدوران الأمر بين المخالفة القطعية والموافقة الاحتمالية.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ ما هو الملاك في حكم العقل بالتخيير ليس هو عدم إمكان المخالفة القطعية كما إذا كان الواجب توصّلياً، بل الملاك عدم إمكان الموافقة القطعية وعدم إمكان التحرّز عن المخالفة الاحتمالية، وهو حاصلٌ إذا كان الواجب توصّلياً، وإذا كان تعبدياً أيضاً لا يمكن الموافقة القطعية ولا التحرّز من المخالفة

ص: 76

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 236.

الاحتمالية، فإذا لم يكن ترجيح للفعل أو الترك علي الآخر، يتخبر المكلف بينهما، ولا فرق في ذلك بين كون الواجب توصلياً أم تعبدياً.

وإن كان هنا ترجيح معلوماً لأحدهما دون الآخر، فلا بد من الأخذ بذوي المرجح.

وأما إذا لم يكن الترجيح معلوماً وكان محتملاً، مثلاً: إذا كان الوجوب المحتمل في المقام أكد من الحرمة بحيث لو وقع التزاحم بينه وبين الحرام يقدم عليه فهل يوجب ذلك تقديمه والأخذ به، أو كان الأمر بالعكس وكانت الحرمة كذلك؟ فيه وجهان:

وجه التخير: أن مجرد احتمال الترجيح لا يوجب تعيين ما يحتمل ترجيحه، لأنه لا يجعله أقرب من الآخر إلي الواقع. واحتمال كونه هو الواقع لا يرجح بذلك علي احتمال كون الآخر واقعاً.

ووجه التعيين: استقلال العقل بالتعيين، كما هو كذلك في دوران الأمر بين التعيين والتخير. (1)

أقول: يمكن منع ذلك؛ لأنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخير فالعقل مستقل بالتعيين لأن الإتيان بالطرف الذي هو مأمور به متعيّناً أو مخيراً بينه وبين غيره موجب للقطع بأداء التكليف، بخلاف المقام فإن الإتيان بذوي الترجيح المذكور لا يوجب القطع بالامتنال وأداء الواقع، فكيف يستقل العقل بتعيينه عليه؟

اللهم إلا أن يقال: إن مفسدة الوقوع في مخالفة الواقع وضرر تركه - لو كان هو الواقع - أشد من مفسدة الوقوع في ترك الآخر، والعقل في مثل ذلك يختار ما إن كان هو الواقع يدفع به الضرر الأشد، مثاله: إن كان الواجب هو الواقع تكون كفارة تركه صيام شهرين، وإن كان الحرام هو الواقع تكون كفارة فعله صيام شهر واحد.

وبالجملة: فالعقل مستقل باختيار ذي المرجح وإن لم يحصل مثل باب دوران الأمر

ص: 77

بين التعيين والتخيير المتيقن بالامثال. فالمقام وإن لم يكن من مصاديق الدوران المذكور إلا أنه مثله من جهة وقوع الشك في الجزم بالمعدورية، فإنه إن أتى بذي المرجح يحصل له الجزم بالمعدورية، وإن أتى بغيره لا يحصل له هذا الجزم.

ثم لا يخفي عليك: أن ما ذكرنا يجري فيما إذا كان الترجيح أو احتمالاه في جانب المحتمل، أما إذا كان في جانب الاحتمال كأن يكون أحد الحكمين مظنوناً بالظن غير المعبر دون الآخر، فلا ريب في أن العقل مستقل بالأخذ بالمظنون.

إشارة

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب والتحريم، فتارةً: يكون لتردده بين المتباينين. وأخرى: لتردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين. فالكلام يقع في مقامين.

وقبل ورود في الكلام عنهما ينبغي بيان ما هو المراد منهما حتي لا يعرض الشك في مورد أنه من أيهما.

فنقول: المراد بالمتباينين: شيان بينهما بينونة تمنع عن انطباق عنوان كل واحدٍ منهما علي الآخر، مثل: صلاة الظهر وصلاة العصر، ومثل: الصوم والصلاة، ومثل: الحجّ والزكاة، سواءً كان هذا الاقتران بينهما بالذات أو ببعض الخصوصيات.

وأما الأقل والأكثر فهما: ما يكون الأكثر حاوياً للأقلّ علي نحو كان الأكثر هو الأقلّ مع شيءٍ زائدٍ من دون أن يكون الزائد مانعاً عن انطباق عنوان المأمور به علي الأقلّ، فإن كان المأمور به هو الأقلّ وأتي بالزائد معه لا يبطل به. إذا عرفت ذلك فنبدأ ببسط الكلام في مقامين.

إعلم: أنه إذا تعلّق العلم بالوجوب أو الحرمة وتردّد متعلّقه بين شيئين أو أشياء، فإمّا أن نعلم بكونه منجزاً من جميع الجهات، حتي مع تردّده بين شيئين أو أشياء كثيرة، بحيث كانت المصلحة الكامنة في متعلّقه - الداعية للأمر به والبعث نحوه - تامّة مطلقاً ولا يرضي المولي بتركه مطلقاً، أو كانت المفسدة التي فيه كذلك ولا- يرضي المولي بفعله مطلقاً وإن تردّد بين أطراف كثيرة، فلا محيص عن الاحتياط والإتيان بجميع الأطراف في الصورة الأولى، وترك جميع الأطراف في الصورة الثانية. فإن ترك الموافقة القطعية في الصورة الأولى وأتي ببعض الأطراف وترك البعض ووقع في مخالفة المولي، يكون عاصياً ولا يكون معذوراً. وكذا في الصورة الثانية إن ترك بعض الأطراف وأتي ببعض آخر ووقع في ارتكاب الحرام.

فلا- مجال لإجراء البراءة والتمسك بعموم ما دلّ علي الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة في أطراف العلم لمناقضتها مع العلم المذكور، ولمناقضة الترخيص في الفعل مع التحريم الفعلي، والترخيص في الترك مع الإيجاب الفعلي. ولا فرق فيما ذكر بين كون الشبهة محصورة وغيرها.

وإمّا أن نعلم بعدم كون التكليف فعلياً بهذه المثابة؛ فلا مانع - علي ما أفاده في الكفاية(1) - عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلّة البراءة للأطراف. بل لا حاجة للتمسك

ص: 80

بها لعدم موقع لجريان البراءة - التي مجراها التكليف المشكوك - في هذا الفرض الذي تقطع بعدم التكليف.

نعم، لو شككنا في كون التكليف من أيّهما، يتعيّن الرجوع إلي البراءة هنا إذا كان التكليف محرزاً بالقطع، هذا.

وأما إذا كان المحرّز للتكليف حجة شرعية، كما إذا قامت الأمانة علي حرمة الخمر وشككنا في أنّ حرمة فعلية مطلقاً ولا يرضي المولي بشره وإن تردّد بين مائعين وأكثر، فلا بدّ من ملاحظة الدليل الدالّ علي حرمة الخمر، وأنّه هل يكون دالاً علي تحريمه مطلقاً وإن تردّد بين مائعين أو لا؟ وعلي فرض الإطلاق لا بدّ من ملاحظة معارضه إن وجد له معارض، وعلاج التعارض بينهما إن أمكن. وإلا فإذا لم يكن للدليل إطلاق، أو كان ولكن صار معارضاً بدليل آخر ولم يمكن علاج التعارض الواقع بينهما تجري البراءة العقلية. وأما النقلية فما كان منها ناظراً إلي الشبهة الموضوعية مثل: «كلّ شيء هو لك حلال حتي تعلم الحرام منه بعينه»⁽¹⁾ فيجري، سيّما إذا كان الشكّ في الإطلاق، بل مع إطلاق دليل الحرمة أيضاً يجري مثله، لحكومة مثل: «كلّ شيء...» علي إطلاق دليل التحريم، دون ما إذا كان مثل حديث الرفع الناظر إلي الشبهة الحكمية.

ص: 81

1- الكليني، الكافي، ج5، ص313، ح40، باب النوادر من كتاب المعيشة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب ما يكتسب به، ج17، ص89، ب4، ح4.

التنبيه الأول: الاضطرار إلي غير معيّن يمنع فعلية التكليف

لا ريب في أنّ الاضطرار إلي ترك واجبٍ معيّنٍ أو فعلٍ حرامٍ معيّنٍ موجبٌ لجواز الترك في الأوّل وجواز ارتكاب في الثاني. وأمّا إذا اضطرّ إلي ارتكاب بعض الأطراف فيما علم حرمة إجمالاً، أو ترك بعض الأطراف فيما علم وجوبه إجمالاً، فلا ريب في الحكم وجواز العمل علي مقتضى الاضطرار في نفس المضطرّ إليه إذا كان معيّنًا، أو ما يختاره من الأطراف إذا كان الاضطرار إلي أحدها لا علي التعيين. وفي غيرهما من الأطراف يجوز ارتكابه لانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في المضطرّ إليه معيّنًا أو اختياراً والشكّ البدويّ في سائر الأطراف، لأنّه لا يبقى للمكلف بعد الاضطرار إلي بعض الأطراف علم بالتكليف الفعلي في غيره. هذا، إذا كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي بالتكليف وكان مسبقاً به. وأمّا إذا كان الاضطرار سابقاً علي العلم الإجمالي أو مقارناً له فاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو المضطرّ إليه يكون مانعاً من العلم الإجمالي بالتكليف، فلا حكم للعقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل القطع بالبراءة اليقينية، لعدم العلم بالاشتغال اليقيني.

هذا مضافاً إلي أنّه يمكن أن يقال: إنّّه إذا اضطرّ إلي غير معيّنٍ من الأطراف، فالحكم بوجوب الاحتياط وتنجز الواقع يستلزم التناقض؛ فإنّ الزجر الفعلي مثلاً عن

الخمير المرذود بين مائعين يناقض الترخيص الفعلي لارتكاب أحدهما تخييراً لإمكان مصادفة ما يختاره الحرام الواقعي.

فإن قلت: فما الفارق بين المقام وبين ما إذا فقد أحد الأطراف بعد العلم الإجمالي مع أنّ الحكم هناك هو الاحتياط ووجوب الاجتناب عن الباقي؟

قلت: الفرق بين هنا وهناك أنّ عدم الاضطرار إلي مخالفة التكليف من حدود التكليف وقيوده، فهو إنّما يكون مكلفاً إذا لم يكن مضطراً إلي مخالفة التكليف من أول الأمر، وإلا لا يتوجه إليه التكليف من أول الأمر. بخلاف فقد المكلف به، فإنّ عدمه ليس من قيود التكليف حتي ينتفي بانتفائه، بل ينتفي بانتفاء موضوعه. (1)

هذا، ولكن الشيخ (قدس سره) قد فصل وقال - فيما إذا كان الاضطرار بعد العلم - : «الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلي اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات، (2) انتهى.

ومراد من ذلك: أنّ الاضطرار قبل العلم يكون مانعاً من حصول العلم الإجمالي بالتكليف، بخلاف ما إذا كان بعد العلم فإنّ التكليف بوجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي صار منجزاً بالعلم به السابق علي حدوث الاضطرار، ومقتضي الجمع بينه وبين الترخيص في المضطرّ إليه، جواز ارتكابه ولزوم الاجتناب عن الباقي.

وفيه: أنّه كما يكون الاضطرار السابق علي العلم مانعاً عن تنجز الحكم الواقعي باعتبار احتمال كون متعلّقه هو ما اضطرّ إليه، يكون مانعاً عن بقاء تنجزه إذا كان

ص: 83

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص216، 218.

2- الأنصاري، فرائد الاصول، ص254.

مسبقاً بالعلم، لعدم بقاء العلم - الذي كان موجِباً لتنجّز التكليف المرّد في البين - بعروض الاضطراب واحتمال كونه هو المضطرّ إليه.

وأفاد السيّد الأستاذ (قدس سره) في توجيه كلام الشيخ كما قرّره المقرّر الفاضل: «إنّ الحكم الواقعي المفروض تنجّزه بالعلم، سابقٌ علي عروض الاضطراب مرّد بين أن يكون متعلّقاً بهذا الفرد القصير عمره وبين أن يكون متعلّقاً بالفرد الذي يكون عمره طويلاً، فإن كان بحسب الواقع متعلّقاً بالفرد القصير يكون تنجّزه إلي هذا الحدّ، وإن كان متعلّقاً بالفرد الطويل يكون تنجّزه للتالي، فكلّ من الفردين - بقصر أحدهما وطول الآخر - يكون طرفاً للعلم الإجمالي الذي يكون منجّزاً للحكم المرّد، وخروج هذا الفرد ببعض أزمنة وجوده عن متعلّق الحكم لا يوجب خروجه عنه مطلقاً بجميع أزمنة وجوده حتي يكون الحكم باعتبار احتمال التصادف مشكوكاً وغير منجّز.

والحاصل: أنّ هذا الفرد قبل عروض الاضطراب يكون طرفاً لفردٍ لا يكون معروضاً للاضطراب ويجب الاحتياط بحكم العقل في كليهما بحسب القصر والطول». (1) انتهى.

هذا، وجاء في هامش الكفاية: أنّ الاضطراب لو كان إلي أحدهما المعين، فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجّز، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالاً المرّد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطراب إنّما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المرّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض. وهذا

ص: 84

بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلي أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمل. (1)

وخلاصة ما أفاد: أنّ المعلوم بالإجمال في التكليف المرّد بين ما يعرضه الاضطرار وما هو المطلق يكون في الطرف الذي يعرضه الاضطرار محدوداً به. فهو مكلفٌ إمّا بما هو محدودٌ بعروض الاضطرار، أو بما هو مطلقٌ عن ذلك. وذلك - أي كونه محدوداً به - لا يوجب عدم تنجز التكليف به، كالتكليف المرّد بين القصير والطويل؛ فإنّ تردّد التكليف بين حرمة فعلٍ من يوم السبت إلي يوم الأحد؛ وحرمة فعلٍ آخر من يوم السبت إلي الخميس مثلاً، لا يوجب عدم تنجزه بالعلم به.

وإذا كان أحد المعينين من طرفي المعلوم بالإجمال المعينين معروضاً للاضطرار، كما إذا علم بكون أحد المائعين خمراً ثم اضطرّ إلي ارتكاب أحدهما المعين، فحرمة ذلك المعين إن كان هو المكلف به محدودةً إلي زمان عروض الاضطرار إليه، فهو مكلفٌ بالاحتياط والاجتناب عنه إلي زمان عروض الاضطرار، كما هو مكلفٌ بالاجتناب عن الآخر مطلقاً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ التكليف في الجانب الذي يعرضه الاضطرار إذا كان منحلاً بتكاليف عديدة كحرمة شرب الخمر، لا ينحلّ العلم الإجمالي به بعروض الاضطرار لأحد جانبي العلم في بعض أفراده. وأمّا إذا كان العلم الإجمالي تعلّق بكون أحد المائعين خمراً ثم اضطرّ إلي ارتكاب أحدهما المعين فلا ريب في أنّ الاضطرار إليه رافع للتكليف بالاجتناب عنه، فينحلّ به العلم الإجمالي بالتكليف بينهما بجواز المضطرّ إليه والشكّ البدويّ في حرمة الآخر.

ص: 85

1- الخراساني، كفاية الأصول (مؤسسة آل البيت عليهم السلام)، ص 360، الهامش 1.

ويمكن دفع ذلك: بأن هذا إنما يتم لو علم بعد العلم الإجمالي - بكون أحدهما خمراً - أن أحدهما المعين المضطر إليه من أول الأمر: وأما إذا عرض الاضطرار إليه بعد العلم فيكون الحكم بوجود الاجتناب محدوداً بعروض الاضطرار، وفي مثله لا ينحل العلم الإجمالي بحدوث الاضطرار.

اللهم إلا أن يقال: إن المكلف به هنا ليس إلا الاجتناب عن المانع المعين، فإذا صار المكلف مضطراً إليه يرتفع التكليف بالاجتناب عنه. ويكشف عروض الاضطرار عن كون التكليف بالاجتناب عنه مرفوعاً وإن كان يجب عليه الاجتناب ظاهراً مادام لم يعرض الاضطرار.

وبعبارة أخرى نقول: إن الحرام إذا كان مردداً بين شيئين يحتاج تحقق الاجتناب عنه - لو كان في كل منهما - إلي زمان أزيد من الزمان الذي يتحقق العصيان فيه، بحيث يمكن تحقق عصيانه في هذا الزمان وفي هذا وهذا، ولكن الامتثال والاجتناب عنه لا يتحقق إلا بتركه في جميع هذه الأزمنة، فإذا اضطرر المكلف إلي إتيانه في بعض هذه الأزمنة يسقط التكليف به أي بالمردد بينهما، في الطرف المضطر إليه لأجل الاضطرار، وفي الطرف الآخر لسقوط العلم الإجمالي عن تنجز التكليف به، لاحتمال كون المضطر إليه هو المكلف به، والشك في كونه هو الآخر. فأين هذا من دوران الأمر بين المحدود والمطلق، والقصير والطويل؟! فتأمل.

التنبيه الثاني: تنجز العلم الإجمالي بشرط الابتلاء بتمام الأفراد

لا-ريب في أن النهي عن شيء إنما يصح إذا كان ذلك محل ابتلاء المكلف؛ لأن فائدة النهي الزجر عن المنهي عنه فإذا لم يكن محل الابتلاء، لا يتحقق الزجر والانزجار ولا النهي والانتهاه. ففي العلم الإجمالي بحرمة أحد شيئين أو أشياء إذا كان بعض

الأطراف خارجاً عن الابتلاء لا يتنجز به التكليف بالمعلوم بالإجمال، لاحتمال كونه في غير محلّ الابتلاء، فيقع الشكّ الابتدائي في حرمة غيره.

وبعبارةٍ أُخرى: يصير الشكّ الواقع فيه من الشكّ في التكليف لا المكلف به.

وهكذا إذا شككنا في كون بعض الأفراد في العلم التفصيلي بالمكلف به، أو بعض الأطراف في العلم الإجمالي محلّ الابتلاء أو خارجاً عنه، ففيه أيضاً يرجع الشكّ في الصورة الأولى إلي الشكّ في التكليف في خصوص الفرد المشكوك كونه محلّ الابتلاء، وفي الصورة الثانية أيضاً يرجع إلي الشكّ في التكليف؛ لأنّه إذا كان الحرام في الجانب المشكوك كونه محلّ الابتلاء لا تتنجز حرمة، لاحتمال كونه خارجاً عن محلّ الابتلاء و عدم تعلّق النهي به، فهو علي فرض كونه واقعاً تحت النهي إذا شكّ في كونه محلّ الابتلاء يكون تعلّق النهي به مشكوكاً، فلا يكون العلم الإجمالي بتعلّق النهي به أو بغيره المعين موجباً لتنجز النهي عنه إن كان متعلّقاً به، وفي الطرف الآخر أيضاً يكون الشكّ فيه بدوياً.

هذا، ولكن الشيخ الأنصاري (قدس سره) قال: إذا شكّ في قبح التنجيز [أي كونه خارجاً عن محلّ الابتلاء أو داخلاً فيه] فيرجع إلي الإطلاقات. فمرجع المسألة إلي أنّ المطلق المقيّد بقيدٍ مشكوك التحقّق في بعض الموارد لتعدّر ضبط مفهومه علي وجهٍ لا يخفي، مصداقٌ من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية، هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأفوي الجواز، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلّا ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين علي تقدير العلم بكونه الحرام.

إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة (1) كون الماء وظاهر

ص: 87

1- عن أخيه أبي الحسن (عَلَيْهِ السَّلَامُ) الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناؤه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً بيّناً فلا يتوضأ منه». الكليني، الكافي، ج 3، ص 74، ح 16، باب النوادر من كتاب الطهارة؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 1، ص 150 - 151، أبواب الماء المطلق، ب 8، ح 1.

الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه إذ يبعد حملها علي خروج ذلك من قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النص، فافهم. (1)

هذا، وأفاد السيّد الأستاذ في وجه ما ذكره الشيخ قدّس سرّهما: أنّ ما ذكره هنا مبنيّ علي ما ذكره في المطلق والمقيّد من أنّ عنوان المقيّد إذا كان مبهماً موجباً الشكّ في بعض مصاديقه يقيّد المطلق بما هو القدر المتيقّن للمقيّد فيتمسك في غيره بظهور المطلق في الإطلاق. والمقام من هذا، لأنّ إطلاق الخطاب يشمل كلّ فردٍ من أفراد العنوان المأخوذ في موضوع الخطاب وما لا يكون من أفراده محلّ الابتلاء يخرج عنه بدليلٍ لبيّ وهو عدم شمول الخطاب ما هو خارجٌ عن محلّ الابتلاء، وهذا عنوانٌ مبهمٌ يقتصر في الخروج عن تحت العنوان الذي هو موضوع الخطاب بما هو المتيقّن خروجه عنه. (2)

وأجاب السيّد الأستاذ عنه: بأنّ صحّة التمسك بالإطلاق تتوقّف علي صحّة الإطلاق وجواز الزجر والنهي وعدم كونه لغواً ومن تحصيل الحاصل، وإذا كان ذلك مشكوكاً فيه لا يجوز الحكم بشمول الإطلاق.

وبعبارةٍ أُخري: إطلاق الحكم يشمل من أفراد ما كان داخلياً في محلّ الابتلاء دون ما كان خارجاً عنه أو شكّ في كونه داخلياً فيه، فمقتضي الأصل عدم حرمة. هذا مضافاً إلي أنّ التقييد العقلي يكون بمنزلة التقييد اللفظي المتّصل، يسري إبهامه إلي المطلق ويمنع من استقرار ظهوره في مقام الشكّ، والله هو العالم. (3)

ص: 88

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 252.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 276 - 277.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 276 - 277.

لا-ريب في أنه مع العلم بفعلية التكليف من جميع الجهات، سواءً كان متعلقه مردداً بين أمورٍ محصورةٍ أم غير محصورةٍ، يجب الاحتياط بالاجتناب عن جميع الأطراف أو الإتيان بجميعها. هذا إذا كان متعلق العلم نفس التكليف.

ولا يستدرك ذلك بما إذا كانت كثرة الأطراف في موردٍ موجبةً لعسر موافقته القطعية باجتنبان كلِّها أو ارتكابه، كما هو ظاهر كلام الكفاية. (1)

لأنَّ الأمر لا يخلو من صورتين: فإمّا يكون التكليف مشكوكاً لا يعلم بعث الشارع نحو الفعل أو زجره عنه، فلا علم بفعليته مطلقاً؛ وإمّا أن تكون فعلية التكليف مطلقاً معلومةً، فلا وجه للاستدراك والاستثناء.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ مفروض كلامهم في المقام هو العلم بما هو حجة علي التكليف لا العلم بنفس التكليف، كما هو ظاهر عباراتهم. وإذا كان مرادهم ذلك، أي العلم بالحجة التي تقوم علي الحكم وتدلّ بإطلاقها علي الوجوب أو الحرمة وإن كانت أطراف الشبهة كثيرة، فيمكن أن يقال: إذا كانت هذه موجبة لعسر الموافقة القطعية والاحتياط التام لا يكون التكليف معها فعلياً. وذلك لا يوجب تناقضاً، لأنَّ من الممكن العلم بحجةٍ تدلّ بإطلاقها علي التكليف مطلقاً، وتقييد إطلاقها بحجةٍ أُخري، لأنَّ العلم بالحجة بإطلاقها أو عمومها لا يمنع من تقييدها أو تخصيصها بحجةٍ أُخري. فإذا ثبت العسر في موافقة التكليف الذي دلّت عليه الحجة، سواءً كانت الدلالة عليه بالإجمال أو التفصيل، ترفع اليد عن إطلاقها بالحجة الأقوي، وهي هنا وقوع المكلف في العسر بالاجتناب عن جميع الأطراف. هذا إذا أحرز أن كثرة الأطراف موجبة للعسر.

وأما إذا شك في أن كثرة الأطراف وصلت إلي حدّ توجب العسر أم لا، فالمرجع إطلاق دليل الحكم؛ لأنّ ظهور المطلق بعد انعقاده حجةً ومتبعٌ لا يجوز التخلف عنه إلا بمقدارٍ قام الدليل الأقوي علي خروجه عن تحت الإطلاق. فإنّ إطلاق دليل الأحكام الواقعية يقتضي ثبوت الحكم لموضوعه مطلقاً ولو مع الجهل وعروض بعض العوارض والطوارئ كالعسر والحرّج، إلا إذا قام الدليل الأقوي من النصّ أو الإجماع أو السيرة القطعية علي عدم تنجز الحكم عند طرق بعض الطوارئ، كاشتباه موضوعه بين أطراف غير محصورة بحيث يستلزم تنجزه العسر علي المكلف. فيقتصر في رفع اليد عن إطلاق الدليل بمقدارٍ دلّ الدليل الأقوي علي خروجه عن الإطلاق، دون غيره.

التنبيه الرابع: حكم ملاقي بعض أطراف المعلوم بالإجمال

إنّما يحكم العقل بوجوب الاحتياط بالاجتناب عن الأطراف في الشبهة التحريمية والإتيان بها في الوجوبية؛ لأنّ اليقين بالامتنال يكون متوقفاً علي تركها أو فعلها، ولا يتعدّي الحكم إلي غيرهما. وإن كان واقعاً محكوماً بحكم أحد الطرفين.

ففيما علم بنجاسة أحد المائين يكفي في امتثال النهي المتعلّق بشرب النجس في البين ترك شربهما، أمّا الماء الذي لاقى أحدهما فلا يجب الاجتناب عنه وإن كان هو في الواقع يكون محكوماً بحكم ما لاقاه.

فيجب الاجتناب عن الملاقي - بفتح القاف - الماء الذي كان طرف العلم الإجمالي، ويجوز ارتكاب الملاقي - بكسر القاف - الماء الثالث. وذلك لحصول القطع باجتنب النجس في البين وامتنال التكليف بالاجتناب عن الطرفين، وأمّا الملاقي - بالكسر - فالشبهة بالنسبة إليه بدويّة، فإنّه لو صار نجساً بالملاقة يكون التكليف بالاجتناب عنه تكليفاً آخر، لكونه نجساً آخر.

ويستفاد من الكفاية في المسألة: (1) أنه إن كان الملاقي - بالكسر - خارجاً عن الأطراف يكون الشكّ بدوياً لا يوجب الاجتناب عنه، كما لو وقعت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بالنجس فلا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وذلك لأن مقتضى العلم الإجمالي المذكور ليس إلا الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - وطرفه الآخر، دون الملاقي - بالكسر - وإن كان هو محكوماً بحكم الملاقي لو كان هو النجس المعلوم بالإجمال، فالملاقي - بالكسر - في هذه الصورة حيث يكون خارجاً عن الأطراف لا يجب الاجتناب عنه.

وقد يكون الملاقي خارجاً عن الأطراف دون الملاقي - بالكسر - كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين ولاقي أحدهما المعين مع ما يقع طرفاً بعد ذلك للعلم الإجمالي بنجاسته أو بعض أطراف العلم الأول؛ فإنّ الملاقي - بالفتح - وإن كان طرفاً للعلم الثاني إلا أنه لا يكون تعلق العلم الإجمالي الثاني به منجزاً لوجوب الاجتناب عنه إن كان نجساً واقعاً، وذلك لأنّ طرفه من أطراف العلم الإجمالي الأول المنجز به. وعلي هذا، يكون الملاقي - بالكسر - واجب الاجتناب دون الملاقي - بالفتح - لعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي المنجز.

وكما إذا حصلت الملاقاة أولاً كأن لاقى شيء أحد المائعين وصارا متعلقين للعلم الإجمالي بنجسٍ بينهما وخرج الملاقي - بالكسر - حال حدوث العلم عن مورد الابتلاء، ففي حال حدوثه يكون الملاقي - بالفتح - واجب الاجتناب دون الملاقي، فإن صار مبتلياً به بعده يكون الشكّ في وجوب الاجتناب عنه من الشكّ البدويّ، كما أنه إذا لم يخرج الملاقي - بالكسر - عن محلّ الابتلاء يكون هو والملاقي طرفاً واحداً للطرف الآخر، وهذه الصورة هي الصورة الثالثة المذكورة في الكفاية.

ص: 91

هذا، ولكن السيّد الأستاذ أورد عليّ أستاذه (قدس سره): بأنّ الحكم بعدم لزوم الاجتناب في المقام ليس مبتنئاً عليّ ما أفاد، أي خروج الملاقي عن الأطراف، بل الحقّ في المقام ما حقّقه الشيخ (قدس سره) (1) من عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي مطلقاً من غير فرق بين تقدّم العلم عليّ الملاقاة أو تقدّمها عليه؛ فإنّ الأصل المسببي في الملاقي - بالكسر - يجري مطلقاً بعد عدم جريان الأصل السببي بالمعارضة في طرفي الشبهة. وهذا ظاهرٌ في صورة تقدّم العلم بالنجاسة عليّ العلم بالملاقاة. وأمّا في صورة تقدّم العلم بالملاقاة عليّ العلم بالنجاسة فإنّه وإن كان يحصل العلم إمّا بنجاسة الملاقي والملاقي أو طرفه إلا أنّ الأصل الذي هو في رتبة الأصل الجاري في الطرف هو الأصل الجاري في الملاقي - بالفتح - وهما يسقطان بالتعارض والحكم فيهما الاحتياط بالاجتناب عن كلا الطرفين وفي الملاقي - بالكسر - تجري أصالة الطهارة.

هذا مضافاً إليّ أنّه يرد عليّ الكفاية، كما أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره): أنّه بعد حصول العلم بالنجاسة والملاقاة يحصل العلم بنجاسة الملاقي والملاقي أو الطرف الآخر، فيكون كلاهما طرفاً للآخر، كما إذا وقعت قطرة من الدم في هذا الإناء المعين أو في الإناءين الآخرين، فيحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلّها حتيّ الملاقي كما يحكم بوجوب الاجتناب عن الإناء المعين والإناءين الآخرين في المثال المذكور. نعم، الفرق بين المثال والمقام وجود المؤمن في المقام وهو الأصل الجاري في الملاقي دون المثال، فتدبّر جيّداً.

هذا، وأمّا الاستدلال بلزوم الاجتناب عن الملاقي بقوله تعاليّ: (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ). (2)

ففيه: أنّ شمول الآية الكريمة لملاقي الرجز المعلوم بالتفصيل ممنوعٌ، فكيف به إذا كان بالعلم الإجمالي! والله وليّ التوفيق.

ص: 92

1- الأنصاري، فرائد الأصول، 253 - 254.

2- المدبّر، 5. استدللّ بها ابن زهرة في الغنية (ص 46)؛ ونقل عنه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 252-253).

لا يخفي عليك: أنّ مرادهم في المقام من الأكثر ما هو مشتمل علي الأقلّ وحاويه مع شيء زائدٍ عليه، لكن لا تكون زيادته علي الأقلّ مانعةً عن صحّة الأقلّ.

وبعبارةٍ أُخري: الأقلّ: ما لوحظ لا بشرطٍ عمّا يزداد عليه بالإتيان بالأكثر. والأكثر: ما هو مشروطٌ بما كان الأقلّ لا بشرطٍ عنه.

ومعني الارتباط بينهما: أنّ المأمور به لو كان الأكثر فلا بدّ وأن يوتي به، فإن أتى بالأقلّ لم يأت بالمأمور به.

ومن ذلك يعلم: أنّ ذلك في الصلاة لا- يكون إلّا في الأجزاء غير الركنية كوجوب السورة. وأمّا فرض الشكّ بين الأقلّ والأكثر في أركان الصلاة، فهو من الشكّ في المتباينين.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشيخ (قدس سره) اختار في المسألة البراءة العقلية.

ودليله علي ما اختاره - حسبما ذكره السيّد الأستاذ قدس سرهما - هو: أنّنا نعلم بالتفصيل بتوجّه الأمر - بكّله أو ببعضه - إلي الأقلّ وإن شكّ في تعلّقه بالزائد، والعلم بتوجّه الأمر به ولو كان ببعضه يكفي في تنجّزه ووجوب امثاله عند العقل، وحرمة مخالفته بخلاف الزائد، للشكّ في تعلّق الأمر به.

وليس معني ذلك أنّه علم إجمالاً بوجوب الأقلّ والأكثر ثم انحلّ العلم الإجمالي بالتفصيلي في الأقلّ والشكّ البدوي بالنسبة إلي الأكثر، حتي يرد عليه ما يأتي من

الكفاية. وهذا ما يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ، (1) إلا أنه يستفاد من بعض كلماته أن الدليل علي البراءة في المقام هو الانحلال المذكور، وهذا ما قاله في آخر كلامه بلفظه:

«وبالجملة: فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام». (2) ثم قال بعد سطور: «ولا عبرة به بعد انحلاله إلي معلوم تفصيليٍّ ومشكوكٍ». (3)

ووجه الانحلال عنده: أن الأقل واجبٌ مطلقاً إما بالوجوب النفسي أو بالوجوب المقدمي، وأما الأكثر فإن كان واجباً فلا يكون إلا بالوجوب النفسي، فالأقل واجبٌ تفصيلاً معلومٌ وجوبه، والأكثر وجوبه مشكوك.

وبعبارة أخرى: وجوب الأقل منجزٌ يجب علي المكلف امتثاله دون الأكثر؛ فإن وجوبه النفسي مشكوك مجهولٌ فلا يجوز العقاب علي تركه، لأنه عقابٌ بلا بيان.

هذا، واختار المحقق الخراساني في المسألة: لزوم الاحتياط - بالإتيان بالأكثر - عقلاً؛ (4) لأنّ تعلق التكليف بالأقل أو الأكثر يكون نظير المتباينين يجب الخروج عنه تعلق بالأقل أو بالأكثر، إلا أنه في المتباينين - المصطلح قبال الأقل والأكثر - لا يمكن الاحتياط ولا يخرج المكلف عن عهدة التكليف المرّد بينهما إلا بإتيان كلّ منهما مستقلاً، وفي الأقل والأكثر الارتباطيين يتحقق الاحتياط والامتثال بالإتيان بالأكثر ولا يجب عليه أن يأتي بالأقل مستقلاً وبالأكثر كذلك.

ص: 94

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 272 - 274.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 274.

3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 274.

4- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 228.

فالأقلّ والأكثر الارتباطيان قسمٌ من المتباينين لا-قسيمهما؛ وذلك لأنّ الملحوظ في كلّ منهما - إن كان هو المأمور به - غير ما هو الملحوظ في الآخر، إن كان هو المأمور به فالملحوظ في الأقلّ - إن كان هو المأمور به - تسعة أجزاء وهو غير الملحوظ في الأكثر وهو عشرة أجزاء - إن كان هو المأمور به - فهما في مقام الجعل متباينان لا يمكن إجراء البراءة عن تعلّق الحكم بأحدهما دون الآخر، فبالعلم الإجمالي نعلم تعلّق الأمر إمّا بالمركب من تسعة أجزاء أو عشرة أجزاء، فكلّ منهما طرفٌ للعلم وليس العقاب علي ترك كلّ واحدٍ منهما - لو كان هو المأمور به - عقاباً بلا بيان.

نعم، الملحوظ في الأقلّ - إن كان هو المأمور به - وما جعله الأمر تحت أمره لا بشرط عن الزيادة عليه، ولكنّه بما هو ملحوظ عند تعلّق الأمر به غير الأكثر، ولكن في مقام الامتثال يكتفي بالأكثر ويتحقّق الاحتياط بالإتيان به، ولا يجب الإتيان بكلّ منهما مستقلاً كغيرهما من المتباينين، فافهم وتدبّر في ذلك حتي لا تتوهّم كما توهّمه البعض أنّ كون النسبة بين الأقلّ والأكثر التباين تقتضي الاتيان بكل منهما مستقلاً.

فما تنبّه إليه بعض المعاصرين فإنّما أن يكون من إفادات المحقّق الخراساني (قدس سره)، أو من إفادات تلميذه العظيم السيّد الأستاذ (قدس سره) وإن كان الغالب علي الظنّ أنّه من المحقّق الخراساني، بل هو مذكورٌ في كلمات صاحب الحاشية (1) كما أشار إليه أستاذنا المحقّق مقررّ بحث الشيخ النائيني في فوائد الأصول. (2) شكّر الله مساعي الجميع، وجزاهم عن الإسلام خير الجزاء، وغفر لنا زلاتنا، فإنّه الغفور الغفار.

ثم إنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) أجاب عن الانحلال المذكور في كلام الشيخ: بأنّ الانحلال بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ والشكّ في الأكثر يلزم من وجوده العدم؛

ص: 95

1- الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص 449.

2- النائيني، فوائد الأصول، ج 4، ص 152، الفصل الرابع من فصول دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وذلك لأنّ العلم التفصيلي بوجود الأقل لا يحصل إلا إذا كان الأكثر واجباً بالوجوب الفعلي، حتى يكون الأقل علي فرض عدم وجوبه بالوجوب النفسي واجباً بالوجوب التبعي ويكون واجباً علي كلّ تقدير، وفرض فعلية وجوب الأكثر لا يجتمع مع الانحلال والشك في وجوب الأكثر، ويلزم من فرض الانحلال عدم وجوب الأكثر ومن عدم وجوب الأكثر عدم الانحلال. (1)

هذا، وأفاد السيّد الأستاذ في وجه عدم وجوب الاحتياط وجواز الاكتفاء بالأقل بما هو قريب ممّا قال عنه بأنّه يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ (قدس سره) وإن كان ظاهر بعض كلماته الاخرى أنّ الوجه لذلك هو الانحلال.

وكيف كان، فقد أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره): بأنّ المركّب الاعتباري الجعلي يعتبر باعتبار أمورٍ وأشياء متشعبة شيئاً واحداً تكون تلك الأشياء أجزاءها، فهو كثيرٌ بالكثرة الحقيقية وواحدٌ بالوحدة الاعتبارية، فإذا تعلّق الأمر بهذا المركّب ينسبط علي أجزائه بحيث يري كلّ جزءٍ منه مأموراً به واجب الإتيان به، وتعلّق الأمر بها يكون بعين تعلّقه بالمركّب. فإذا شككنا في وقوع شيءٍ تحت هذا الأمر، أو أنّ المعتبر اعتبره في المركّب يكون الأصل عدم اعتباره جزءاً، كما أنّ الأصل براءة الذمّة عقلاً عن الإتيان به. وبعبارة أخرى: انبساط الأمر علي الأقل معلومٌ وعلي الأكثر مشكوك. (2)

ص: 96

1- يمكن أن يقال: إنّ في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين لا يتنجّز بالعلم بالدوران وجوب الأكثر إن كان الواجب في الواقع الأكثر؛ لأنّ ذلك يكون إن كان الأقل علي فرض وجوب الأكثر غير واجب، وفي المقام الأقل واجب وإن كان الأكثر أيضاً واجباً، فالأقل واجب علي كلّ حال علي فرض تعلّق الوجوب به مستقلاً أو في ضمن الأ-كث-ر، ومعني دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين العلم بوجود الأقل والشك في الأكثر، وانحلال العلم بالدوران ليس إلا هذا. وبعبارة أخرى: قبل انحلال العلم بدوران الأمر بين الأقل والأكثر كان التكليف مردداً بين الأقل والأكثر وكان الأكثر مجري البراءة دون الأقل، لأنّ جريان البراءة في الأقل منافٍ لأصل التريديد دون الأكثر وبعدما يعبر عنه بالانحلال أيضاً التريديد علي حاله. [منه دام ظلّه العالي].

2- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص285-286.

لا- يقال: إن الإتيان بالأقلّ لا- يوجب رفع الشكّ بالامتنال به، لأنه إذا كان الأكثر مأموراً به يكون تحقّق امتثال الأمر بالأقلّ منوطاً بالأكثر لارتباطه به، فيجب الإتيان بالأكثر لتحصيل العلم بامتثال الأمر المتعلّق بالأقلّ. (1)

فإنّه يقال: إذا كان الأمر منبسطاً علي الأجزاء يتحقّق بإتيان كلّ جزء منه امتثالاً مقداراً من الأمر، وهذا المقدار يكفي في تحقّق الامتنال وكون العبد في مقام الانقياد والإطاعة. ولا دخل لإتيان ما يحتمل دخله في المأمور به في امتثال الأمر. وبعبارة أُخري: القدر المتيقّن ممّا وقع تحت الأمر هو هذا الجزء المرتبط بسائر الأجزاء المعلومة، ويكفي في امتثال الأمر به الإتيان به.

هذا، وتظهر النتيجة للمباني المذكورة أولاً: أنّه إذا أتى بالأقلّ وكان المأمور به بحسب الواقع الأكثر فعلي ما بني عليه المحقّق الخراساني يكون معاقباً بترك الأكثر، وأمّا علي مبني الشيخ وما بني عليه السيّد الأستاذ فهو معذورٌ لا يستحقّ المؤاخظة.

وثانياً: إن لم يأت لا بالأكثر ولا بالأقلّ فهو يستحقّ العقوبة علي الأقلّ علي القول بعدم وجوب الاحتياط، وعلي الأكثر علي القول بوجوب الاحتياط وكون المأمور به في الواقع الأكثر، وإلا فلا يستحقّ العقوبة إلاّ علي الأقلّ، والله هو العالم.

هذا كلّّه بحسب حكم العقل والبراءة العقلية.

الأصل الشرعي في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

وأما الكلام بحسب النقل والبراءة الشرعية، فاعلم: أنّه قد حكى في تقريرات

ص: 97

1- راجع: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 357؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 4، ص 161؛ العراقي، نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 387-388.

سيّدنا الأستاذ (1) اتّفقهم علي جريان البراءة العقلية في المقام حتي عن مثل المحقّق الخراساني القائل بعدم جريان البراءة العقلية، وإن كان الظاهر منه فيما أفاده في هامش الكتاب العدول عن ذلك، كما يأتي بيانه.

ولا يخفي عليك جريان البراءة الشرعية علي مبني السيّد الأستاذ وما ربما يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ قدّس سرّهما من انبساط الأمر والوجوب علي الأجزاء. فكلّ منها واقع تحت الأمر ويسقط باتيانه مقدار منه ويطاع المولي بحسبه، فإذا شكّ في كون جزءٍ زائدٍ علي الأجزاء المعلومة تحت الأمر، يرفع وجوبه بمثل حديث الحجب والرفع، ويكفي في الامتثال الإتيان بالأجزاء المعلومة الواقعة تحت الأمر؛ فإنّ العقاب علي ترك غيرها عقابٌ بلا بيانٍ. مضافاً إلي أنّ مقتضي وقوع أدلّة البراءة مثل حديث الرفع في طول الأحكام الأولية ذلك. فالحديث كما يرفع وجوب الجزء المشكوك يدلّ أيضاً علي جواز الاكتفاء بسائر الأجزاء.

وعلي القول - في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين - برجوع ذلك إلي العلم بوجوب الأقلّ نفسياً أو تبعياً أيضاً تجري البراءة عن وجوب الأكثر.

وأما من يقول بعدم جريان البراءة العقلية مثل المحقّق الخراساني، فإنّه يقول بأنّ عموم مثل الحديث رافعٌ لجزئية ما شكّ في جزئيته، وأنّ بمثله يرتفع الإجمال والتردد بين الأقلّ والأكثر ويعيّن به الأقلّ.

والإشكال علي ذلك بأنّ المرفوع بحديث الرفع لا يكون إلّا ما هو مجعولٌ بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة ليس من آثار الجزئية بل هو من آثار بقاء الأمر الأوّل بعد العلم به. مضافاً إلي أنّه أثرٌ عقلي من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

ص: 98

مدفوعٌ: بأنّ الجزئية وإن لم تكن مجعولة بنفسها إلا أنّها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها، وهذا يكفي لصحة رفعها.

لا يقال: الأمر الانتزاعي إنّما يرتفع برفع منشأ انتزاعها وهو هنا الأمر الأوّل الذي تعلّق بجميع الأجزاء، فإذا رفع هذا الأمر فما هو الأمر الدالّ علي وجوب الخالي عن هذا الجزء.

فإنّه يقال: نعم، وإن كان ارتفاع الأمر الانتزاعي يكون بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أنّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة علي بيان الأجزاء نسبة الاستثناء المتّصل بها، ومعه تكون الأدلة الدالة علي بيان الأجزاء دليلاً علي وجوب سائر الأجزاء بالنسبة إلي الجاهل ببعضها.

وبعبارةٍ أُخري: يستفاد من الأدلة بعد ضمّ حديث الرفع إليها أنّ صلاة العالم بجميع أجزائها هي المركّبة من جميع الأجزاء، وصلاة الجاهل ببعض الأجزاء هي المركّبة من الأجزاء المعلومة، والجزء المشكوك خارج عنها.

هذا، ولكنّ المحقّق الخراساني كأنه عدل عن صحّة التمسك بالبراءة الشرعية في المقام في ما أفاد في وجه ذلك، فقال: «لا يخفي: أنّه لا مجال للنقل في ما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنّه ينافيه دفع الجزئية المجهولة، وإنّما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعاً. وبالجملة: الشكّ في الجزئية والشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين إلا أنّ مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية، ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم. (1) انتهى.

وفيه: أنّه علي مبني السيّد الأستاذ وما يستفاد من مطاوي كلمات الشيخ قدس سرهما التكليف بالأقلّ معلومٌ بالتفصيل والأكثر مشكوكٌ فيه. هذا مضافاً إلي أنّ

ص: 99

1- الخراساني، كفاية الأصول (مؤسسة آل البيت عليهم السلام)، ص 366، الهامش 1.

الانحلال الذي منعه لا يتوقف علي تنجز التكليف علي تقدير تعلّقه بالأكثر أو الأقل، بل هو عبارة عن وجوب ذات الأقل مطلقاً وعلي كلّ تقدير وإن لم يكن التكليف علي تقدير كونه الأكثر بالنسبة إلي خصوصه منجزاً، ففي الواقع يحصل العلم الإجمالي بوجوب الأقل إمّا تبعاً أو مستقلاً، ولا منافاة بين ذلك وبين عدم تنجز الأكثر بالخصوص، فتدبر.

ص: 100

هنا أمورٌ ينبغي التنبيه عليها:

التنبيه الأول: دوران الأمر بين المطلق والمشروط

إنّه قد وقع الاختلاف في الشكّ في شرطية شيءٍ للمأمور به، فاختار الشيخ (قدس سره) (1) جريان البراءة فيه مطلقاً عقلاً ونقلًا، وسواءً كان الشرط منتزعاً عن ذات المشروط باعتبار بعض الحالات الذاتية أو الصفات العارضية، كالإنسانية للحيوان، والإيمان للرقبة؛ أو كان منتزعاً من شيءٍ مغايرٍ للمقيّد، كالصلاة المقيّدة بالطهارة المنتزعة عمّا يوجبها من الوضوء والغسل والتيمّم.

واختار بعضهم عدم جريان البراءة العقلية فيه مطلقاً، كعدم جريان النقليّة منها في الأوّل، وجريانها في الثاني، وهو مختار المحقّق الخراساني (2).

أمّا عدم جريان البراءة العقلية، فإنّ المقام أولي بعدم جريانها فيه من الشكّ في الجزئية؛ لأنّه نظير المتباينين، ولا يمكن أن يكون المطلق أي الصلاة اللا بشرط عن الطهارة أو الحيوان اللا بشرط عن الإنسانية متّصفاً باللزوم والمقدّمية للصلاة المشروطة بالطهارة وللحيوان المقيّد بالإنسانية، فإنّ الأجزاء التحليلية لا تتّصف باللزوم من باب المقدّمة، فالصلاة المتضمّنة للطهارة المشروطة بها هي عين وجودها لا

ص: 101

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 284.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 238.

مقدمتها، وكذلك الحيوان المقيّد بوجوده للإنسان، أو الرقبة المقيّدة بقيد الإيمان هو عين وجود الحيوان وعين وجود الرقبة.

وبالجملة: لا تجري في المقام البراءة العقلية.

وأما النقلية، فتجري في خصوص ما كان قيد المأمور به منتزعاً عن أمرٍ خارجٍ عنه، كالطهارة المنتزعة من أسبابها، فيقال مثلاً: إنَّ شرطية الطهارة - التي تنتزع من الوضوء - ممّا لا يعلم، فهي مرفوعة برفع منشأ انتزاعها. بل يمكن رفعها أولاً، وبه يرفع وجوب منشأ انتزاعها.

وكيف كان، فقد عرفت في ما حكينا قبل ذلك عن هامش الكفاية أنّ المحقّق الخراساني عدل عمّا أفاد في متن الكتاب من جريان البراءة النقلية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء، وقال: لا مجال للنقل في ما هو مورد لحكم العقل بالاحتياط... إلخ. (1)

هذا، ولا يخفي عليك: أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني في وجه عدم جريان البراءة العقلية (2) إنّما يرد علي الشيخ لو كان مبناه في جريانها انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي، وأما إذا كان دليله هناك ما أشرنا إليه - في الشكّ في الجزئية - من أنّ وجوب الأقلّ بالوجوب الضمني الانبساطي الشامل لجميع الأجزاء معلومٌ تفصيلاً والزائد عليه مشكوكٌ مرفوعٌ بالأصل، فهنا يجري هذا الدليل أيضاً، فيقال: إنّ العقل كما هو هناك حاكمٌ بقبح العقاب علي ترك الجزء المشكوك، لعدم تنجّز الأمر به لعدم تعلّق العلم به وحاكمٌ بتنجّز الأقلّ؛ فهنا أيضاً هو حاكمٌ بقبح العقاب علي ترك الخصوصية والقيد المشكوك اعتباره في المأمور به بعد إتيانه بما هو فاقد لتلك الخصوصية. وهذه

ص: 102

1- انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص126، الهامش 1.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص238.

الخصوصية وإن كانت تنتزع عن الذات وهي عينها - وليست كالجزم المشكوك التي هي غير سائر الأجزاء حقيقةً - إلا أن العقل يري تقييد المأمور به بهذا الأمر الانتزاعي وملاحظته كذلك مساوئ لملاحظته غيره، فهو بهذا اللحاظ يكون مأموراً به ويقع الشك في كونه مأموراً به وتقييد المأمور به؛ فلهذا تجري بالنسبة إليه قاعدة العقاب بلا بيان إن لم يعلم به، ويصح العقاب علي إتيان المقيد (بالفتح) به فاقداً له.

وبناءً علي ذلك إذا تعلّق الأمر بمطلقٍ وشكّ في تقييده بأمرٍ، سواءً كان التقييد منتزِعاً عن نفس الذات أو عن أمرٍ خارجٍ عن الذات، فالعقل مستقلٌ بلزوم الإتيان بالمطلق وعدم جواز تركه رأساً، كما هو مستقلٌ بعدم جواز العقاب علي ترك الإتيان به في ضمن الخاصّ. وهذا ما يستفاد من كلام الشيخ (قدس سره)، فراجع وتأمل في كلامه زيد في علوّ مقامه. وعلي هذا المبني تجري في نفي وجوب القيد المشكوك البراءة العقلية كالتقليدية، والله هو الموقّق للصواب.

التنبيه الثاني: الشكّ في الجزئية أو الشرطية في حال النسيان

إذا شكّ في جزء أو شرط أنّه هل هو جزء أو شرط للمأمور به في حال نسيانه هذه الجزء أو الشرط أم هو مختصّ بحال كونه ذاكراً له؟

وبعبارة أخرى: هل هو مثل ما إذا شكّ في أصل جزئية شيء أو شرطيته؟ فيقال فيه ما ذكرناه من الأقوال فيه من البراءة العقلية والشرعية عنه، لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر في حال النسيان بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل؛ أو يقال بعدم جريان البراءة العقلية ووجوب الاحتياط بالإعادة، وجريان البراءة التقليدية، بل وعدمها أيضاً، لعدم انحلال العلم المذكور؛ أو يقال بوقوع كلّ جزء من الأجزاء تحت الوجوب المنبسط علي جميع الأجزاء، فيكون الشكّ في الجزء المنسي من الشكّ البدوي، والأقلّ واجباً بالوجوب الضمني، وقد مرّ تفصيل ذلك كلّهُ.

ولكن الظاهر أنّ كلّ ما ذكر مبنيّ علي إمكان توجيه الخطاب إلي الناسي، فالانحلال المذكور متوقّف عليه، وأصل دوران التكليف بين الجزء المنسيّ وسائر الأجزاء أيضاً يتوقّف علي إمكان خطابه والتفات الناسي إلي نسيانه.

ومن الواضح أنّ خطاب الناسي بهذا العنوان يلزم منه عدمه وانقلابه إلي عنوان الذاكر. ومن جانب آخر المركب الخالي من هذا الجزء الذي هو المأمور به للناسي أيضاً لا- يمكن تعلق الخطاب به؛ لأنّه أيضاً يلزم من وجوده عدمه، لأنّه حين عدم التفاته وغفلته لا يمكن توجيه الخطاب نحوه بمثل: «يا أيّها الغافل» و«يا أيّها الناسي»، ولو التفت بهذا الخطاب يخرج عن غفلته ونسيانه ويدخل في الذاكرين.

فعلي هذا، لا يدخل المقام في بحث البراءة والاحتياط، وليس البحث عنه كالبحث في أصل الشكّ في الجزئية والشرطية والأقلّ والأكثر. فالمركب الخالي من الجزء المنسيّ الذي يأتي به الناسي ليس المأمور به أصلاً؛ وإن دلّ دليل علي صحّته لا بدّ وأنّ يحمل علي وقوعه بدلاً منه.

وبالجملة: فتصوير كون الفاقد للمنسيّ مأموراً به والناسي مخاطباً به في غاية الإشكال؛ لأنّ توجيه الخطاب نحو الناسي بهذا العنوان يكون لغواً لا- يوجب التفاته إلي الخطاب وبعثه به نحو الفعل لغفلته عن نسيانه، وعلي فرض التفاته إلي نسيانه يخرج عن كونه ناسياً ومخاطباً لخطابه بعنوان الناسي.

وقد قيل للتفصّي عن هذا الإشكال وجوه يأتي الإشارة إليها: (1)

ص: 104

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 286 - 288؛ الكلاخري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 22؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 24؛ الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 156؛ النائيني، فوائد الأصول، ج 4، ص 210؛ الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 2، ص 279؛ العراقي، نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 420؛ الخراساني، درر الفوائد، ج 2، ص 141.

فمنها: أن يقال بإمكان أخذ الناسي عنواناً للمكلف وتكليفه بما عدا الجزء المنسي والناسي وإن يمنعه النسيان من الالتفات إلي ذلك الخطاب لعدم التفاتة إلي نسيانه، ولا- يمكنه امتثال الأمر المتوجّه إليه بهذا الخطاب لكن امتثال الأمر لا يتوقف علي أن يكون المكلف ملتفتاً إليه بخصوصه والعنوان الآذي خوطب به، بل يكفي في ذلك الإتيان بالفعل المأمور به بأيّ عنوان توهم كونه مخاطباً به من باب الخطأ في التطبيق، فهو في الواقع قصد الأمر المتوجّه إلي ما عدا الجزء المنسي الآذي توهمه بعنوان لا ينطبق عليه، وهو في الواقع معنون بعنوان خوطب هو به.

وأجيب عن ذلك بأنّ فائدة الأمر البعث والتحريك به نحو الفعل ومثل هذا لا يكون سبباً للانبعث والتحريك ولا يكون أمراً حقيقة.

ومنها: أن يقال: يمكن أن يكون أمر الناسي بما عدا الجزء المنسي بعنوان آخر يلازم نسيان الجزء الخاصّ. وقد مثّل له البعض بأن يكون بلغميّ المزاج دائماً ينسي السورة، فيخاطبه بهذا العنوان في الأمر بما عدا الجزء المنسيّ.

ولا يخفي: أنّ ذلك مجردّ الفرض لا يوجد عنوان كان ملازماً لنسيان الجزء من السورة والذكر وسائر الأجزاء غير الركنية.

ومنها: ما نذكره بلفظ أستاذنا المحقّق الكاظمي (قدس سره) في ما كتبه تقريراً لأبحاث أستاذه، فقال: «الوجه الثالث: هو ما أفاده المحقّق الخراساني (1)» وارتضاه شيخنا الأستاذ، وحاصله: أنّه يمكن أن يكون المكلف به في الواقع أولاً في حقّ الذاكر والناسي هو خصوص بقية الأجزاء ما عدا الجزء المنسيّ، ثم يختصّ الذاكر بتكليف يخصّه بالنسبة إلي الجزء الذاكر له ويكون المكلف به في حقّه هو العمل المشتمل علي

ص: 105

الجزء الزائد المتذكّر له، ولا محذور في تخصيص الذاكر بخطاب يخصّه، وإنّما المحذور كان في تخصيص الناسي بخطاب يخصّه...» إلى آخر كلامه، (1) فراجع إن شئت.

هذا، وأمّا السيّد الأستاذ (قدس سره) فقد حكى عنه المقرّر الفاضل ونسبه إليه، وقال: إنّه ما أفاده السيّد الأستاذ وخطر ببالي القاصر، وهو: أنّ الصلاة التي أمر بها جميع المكلفين علي اختلاف أصنافهم - من الحاضر والمسافر، والعاجز والقادر، والذاكر والناسي، وفقد الماء وواجده، والظاهر من الخبث، وواجد الساتر، وغير هؤلاء، لها أفراد مختلفة بحسب هذه الحالات ينطبق علي الجميع عنوان الصلاة التي هي المأمور بها، ولا يحتاج كلّ فرد منها إلي أمر خاصّ به حتي لا يمكن توجيه خطاب خاصّ إلي الناسي، ولا يلزم أن يكون الناسي الذي ما يأتي به من الأجزاء عدا الجزء المنسيّ ملتفتاً إلي نسيانه وأنّ هذه الأجزاء إنّما تكون منطبقاً لعنوان الصلاة وفرداً لها لنسيانها الجزء الخاصّ، بل يكفي كونها في هذا الحال فرداً للصلاة ومصداقاً له.

وهذا كلّّه بحسب مقام الثبوت، وكون البحث في المقام أيضاً البحث عن البراءة والاحتياط. وعلي هذا، إن دَلّ الدليل في مقام الإثبات علي عدم جزئية المنسيّ حال النسيان مثل «حديث الرفع» (2) مطلقاً، و«لا تعاد» (3) في الصلاة يحكم بالامتنال وعدم وجوب الإعادة، والبراءة عن الجزء المنسيّ.

وبالجملة: يقال فيه ما قلنا في الشكّ في أصل الجزئية والشرطية. والله هو العالم.

ص: 106

- 1- الأنصاري، فرائد الأصول، ج4، ص213.
- 2- مرّ تخريجه في الصفحة 45 وما يليها.
- 3- عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»، ثم قال: «القراءة سنّة، والتشّهّد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة». الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج1، ص339، ب49، في أحكام السهو في الصلاة؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج2، ص152، ح598/55، باب9، في تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب القراءة في الصلاة، ج6، ص91، ب29، ح5.

إعلم: أنّ زيادة الجزء بما أنّه جزء لا يضرّ بالمركّب؛ لأنّ الجزء ما له دخل في تحقّق المركّب، سواء حصل في ضمن وجود أو وجودين أو أكثر، فالمركّب يتحقّق بوجود طبيعة الجزء وإن كثرت أفراده، فالزائد علي الفرد الأوّل يكون لغواً لا مبطلاً وقاطعاً ولا مانعاً.

فالشكّ في زيادة الجزء كاليقين بها لا حكم له.

نعم، إذا كان الشكّ - في زيادة الجزء - راجعاً إلي الشكّ في كونها مانعة أم لا؟ يجري فيه حكم الشكّ في الجزء والشرط، فالأصل البراءة العقلية والنقلية منه، بناءً علي أنّ المانع ما اعتبر مفسداً للعمل بعد تماميته وصحّته كما قد يستظهر من أدلّته، وبناءً علي كون المانع ما اعتبر عدمه شرطاً للعمل بحيث يكون لعدمه دخل في حصول العمل علي وجهه، كما ذهب إليه الشيخ والمحقّق الخراساني، فالأصل عليه أيضاً هو البراءة.

إلا أنّ المبني مخدوش من حيث إنّ الشرط لا بدّ وأن يكون مؤثراً فيما هو المقصود، وعدم المانع - كسائر الأعدام - ليس له تأثير وتأثر، هذا بحسب مقام الثبوت. وبحسب مقام الإثبات أيضاً الأدلّة الدالّة علي الموانع تدلّ علي خلاف ذلك. وإن قام دليل بظاهره يدلّ علي شرطية عدم شيء لا بدّ من حملة علي خلاف ظاهره، وكون وجود ما عدمه في الظاهر اعتبر شرطاً مانعاً.

وعلي كلّ حال، فقد أفاد الشيخ (قدس سره): بأنّه إن زيد جزءً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان كالسجود، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوي ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في

الأثناء؛ لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل عليّ الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به - وهو ما عدا تلك الزيادة - لم يقصد الامتثال به. (1)

وأما صاحب الكفاية، فقال: لو كان عبادة وأتى به كذلك (يعني مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً، وقصوراً أو تقصيراً، أو سهواً) عليّ نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.

وأما لو أتى به عليّ نحو يدعوه إليه عليّ أيّ حال، كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله؛ فإنّ تشريعه في تطبيق المأتيّ مع المأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب عليّ كلّ حال. (2)

وخلاصة ما أفاد: أنّ الشكّ واقع في جزئية عدم الزيادة أو شرطيته، فيدخل في الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين الجاري فيه البراءة الشرعية دون العقلية عليّ مبناه من عدم الانحلال.

نعم، إذا دخل في التشريع بأن كان العمل عبادة، فيحكم بالبطلان. إلاّ أنّه تردّد بين ما إذا أتى به عليّ نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما أتى به، فيبطل مطلقاً وإن كان له دخل فيه في الواقع؛ أو يبطل إذا لم يكن دخل للزائد فيه، لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة بخلاف الصورة الأولي، ولكن مع الشكّ في الحال يجب الإعادة لقاعدة الاشتغال. وقد أفاد: أنّه لو أتى به عليّ نحو يدعوه إليه عليّ كلّ حال، سواء كان للزائد دخل في المأمور به أو لم يكن، صحّ.

ص: 108

1- الأنصاري، فراند الأصول، ص 288، 289.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 244.

ولكن فيه: أنّ عمله بالزيادة في الواجب تشريعاً يقع مبعوضاً للمولي، ولا يمكن التعبد والتقرب إليه بما هو مبعوض له، فتدبر.

التنبيه الرابع: دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين مانعته

إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً للمأمور به أو مانعاً، أو بين أن يكون جزءاً له أو مانعاً، فهل مقتضى الأصل فيه البراءة أو التخيير أو الاحتياط؟

فنقول: أمّا البراءة فليس المقام مورد جريانها؛ لأنّها تجري في الشك في التكليف، وهنا يكون الشك في المكلف به.

وأما التخيير، فما قيل في وجهه: أنّ الأمر دار بين المحذورين فلا يمكن الموافقة القطعية، فلا بدّ من الاحتمالية، وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين علي الآخر فهو مخير بين الفعل والإتيان بالمأمور به معه أو بدونه.

لا يقال: يمكن الموافقة القطعية بالتركرار.

فإنّه يقال: إنّه مستلزم لفوات ما يعتبر في العبادة من القصد التفصيلي والجزم بكون ما يأتي به مأموراً به.

ولكن يضعف هذا الجواب أولاً بعدم الدليل علي اعتبار الجزم في النية. وثانياً بأنّ هذا المحذور حاصل علي القول بالتخيير أيضاً؛ لأنّ كون ما اختاره المأمور به الواقعي مشكوك فيه، لأنّ التخيير يكون بحكم العقل وليس شرعياً.

وعلي ذلك كلّه، الأمر دائر في المقام بين المتباينين، لا الأقلّ والأكثر حتي يقال بالبراءة، ولا المحذورين حتي يقال بالتخيير، فلا بدّ من الاحتياط بالتركرار. والله هو العالم.

التنبيه الخامس: في تعذر الجزء أو الشرط

إذا كان شيء جزءاً أو شرطاً للمركّب منه و من غيره مطلقاً حتي في حال العجز

عنه، يسقط الأمر به إن عجز عن هذا الشيء. وإذا كان جزءاً أو شرطاً له في صورة التمكن منه، لا يسقط باقي الأجزاء بالعجز عنه كما هو واضح؛ لأنّ المأمور به في حال العجز سائر الأجزاء، هذا في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإن كان هنا دليل علي كونه هو المأمور به من الأوّل مثل: «لا صلاة إلا بطهور»، (1) فالمتّبع الدليل فيحكم بسقوط الأمر إذا كان

عاجزاً عن تحصيل الطهارة. كما أنّه لو دلّ الدليل علي وجوب الصلاة مطلقاً مثل: «الصلاة لا تسقط بحال» فإن عجز مثلاً عن القيام لا يسقط الأمر بسائر الأجزاء بالعجز عنه.

وإن صار ذلك مورد الشكّ، فلم يدر أنّ الجزء الذي عجز عنه جزء له حتي في حال العجز عنه ليكون الأمر بالمركبّ منه ساقطاً به، أو أنّه جزؤه في حال التمكن منه؟ فمقتضي الأصل البراءة عن الباقي عقلاً ونقلاً، لكون الشكّ في وجوبه شكّ بدويّ.

هذا، وقد يقال بالتمسك بالاستصحاب للحكم بوجوب الباقي؛ فإنّه كان قبل العجز عن هذا الجزء واجباً، فالآن يكون هو كما كان ويستصحب وجوبه السابق.

وفيه: أنّ ذلك لا يتمّ إلا علي القول بصحّة القسم الثالث من استصحاب الكلّي والجامع بين الوجوب المرفوع بالعجز والحادث المحتمل قيامه مقامه. (2) أو أن يقال بالمسامحة العرفية (3) في تعيين الموضوع في الاستصحاب لا الدقّة العقلية إذا كان ما يتعدّر ممّا يتسامح به عند العرف، فيقال ببقاء الوجوب النفسي المتعلّق بتمام الأجزاء ببقاء سائر الأجزاء. وبعبارة أخرى يقال ببقاء الموضوع ببقاء الباقي من الأجزاء.

ص: 110

-
- 1- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 58، ح 1، باب 14، فيمن ترك الوضوء..؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 1، ص 49-50، ح 144، ص 209، ح 605؛ ج 2، ص 140، ح 545، 566؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب الوضوء، ج 1، ص 365، ب 1، ح 1.
 - 2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 294، 397؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 249.
 - 3- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 294، 397؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 249.

لا يقال: إنَّ المستصحب الوجوب الضمني أو الغيري الذي كان الباقي محكوماً به قبل حدوث العجز.

فإنه يقال: إنَّه كان متفرعاً علي الحكم النفسي المتعلّق بالجميع وهو مشكوك البقاء، لعدم بقاء موضوعه بالعجز عن بعض أجزائه، فلا يصحّ الحكم ببقاء الفرع مع الشكّ في بقاء الأصل.

أقول: اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ ذلك من القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنّ وجوب الباقي من الأجزاء يكون باقياً إن كان الوجوب المتعلّق بهذا الجزء مشروطاً بالتمكّن منه، وإن كان مطلقاً فالوجوب المتعلّق بسائر الأجزاء يرتفع بارتقاعه بالعجز، فعلي هذا يستصحب الوجوب الكلّي الجامع بينهما.

قاعدة الميسور

إعلم: أنّه قد استدلّ علي وجوب باقي الأجزاء علي العاجز بما يعبر عنه بقاعدة الميسور. وبناءً عليها لا يسقط واجب بمجرد العجز عن بعض أجزائه، فضلاً عن أفرادها إذا كان المأمور به علي نحو العامّ المجموعي. وأمّا إذا كان علي وجه العامّ الاستغراقي فلا ريب في عدم سقوط سائر الأفراد.

وهذه القاعدة إن ثبتت، فهي قاعدة شرعية تعبدية ليست عقلية.

واستدلّ عليها مضافاً إلي الاستصحاب المذكور - وإن كان هو مخصوصاً بموضوعات يتسامح العرف فيه في الحكم ببقائه، نظير استصحاب كثرة الماء وقتله - بروايات ضعيفة السند ادّعي جبر ضعف إسنادها بالعمل.

وردّ ذلك بعدم العمل بها في غير باب العبادات، بل ولم يعملوا بها في غير الصلاة كالصوم والحجّ، بل في باب الصلاة أيضاً ذلك بدليل خاصّ بأنّها لا تسقط بحال.

وكيف كان، فمن هذه الروايات، المرويّة في عوالي اللئالي - وهو كتاب لا يعتمد عليه، حتى أنّ مثل صاحب الحدائق (رحمه الله) تصدي للقدح عليه، ومن لاحظته يري أنّ مؤلّفه جمع فيه الغتّ والسّمين. وما نسبه إلي أمير المؤمنين (عليه السّلام): «الميسور لا يترك بالمعسور».

(1)

بيان الاستدلال به: أنّ المراد منه النهي بلسان النفي ودعوي ظهوره في النهي المولوي وما يجب معسوره، حتى يصدق عدم سقوط ميسوره به، ونسبة السقوط إلي المندوب وإن كان جائزاً إلا أنّه في الواجب أظهر.

وبهذا يمكن الجواب عمّا ذكره من الإشكال في الكفاية، (2) وهو: أنّ شمول الميسور للمندوب يمنع عن اختصاصه بالواجب والدلالة علي اللازم. مضافاً إلي ما أفاده بنفسه (3) من جواز كون المراد منه: أنّ الحكم الميسور - واجباً كان أو مندوباً - لا يسقط بالمعسور.

وأفاد بعض الأجلّة بما حاصله: أنّ المراد: أنّ الميسور من المعسور مطلوب لا يسقط الطلب المتعلّق به بسقوطه عن المعسور، والوجوب أو الندب ليس داخلياً في مفهوم الطلب، وإتّما يستفاد الوجوب بحكم العقل بلزوم الإطاعة والنهي بترخيص الشارع ترك المأمور به. لا يقال: إنّ النهي - سواء كان مولوياً أو إرشادياً - يتعلّق بفعل المكلف وما هو تحت قدرته واختياره، وسقوط الواجب أو ثبوته في ذمّة المكلف ليس تحت اختياره، فما معني النهي عن سقوطه؟

فإنّه يقال: المراد منه أنّ الميسور حيث لا يسقط بالمعسور، لا يجوز تركه.

مضافاً إلي أنّه نهى عن إسقاط الميسور عملاً لا تشريعاً.

وبالجملة: إنّ المراد تشريع عدم السقوط، فهو الدليل علي وجوب الميسور. وإن

ص: 112

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج4، ص58، ح205.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص252.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص252.

كان المراد النهي عن عدم سقوط الميسور يكون المراد إسقاطه عن العمل وتركه. وبالجملة: المفهوم من هذه الجملة هو النهي عن ترك الميسور لأجل تعذر الميسور.

واستشكل في الاستدلال به أولاً: أنه لم يظهر منه أن المراد منه عدم سقوط الميسور من الأجزاء بالمعسور منها، فلعل المراد منه عدم سقوط أفراد العام بما يعسر الإتيان به منها.

وثانياً: علي فرض دلالة علي المطلوب يلزم منه كثرة التخصيص المستهجن لكثرة الموارد الساقطة فيها الميسور بالمعسور. اللهم إلا أن يقال: إن الموارد المذكورة ليس الميسور من الأجزاء عرفاً ميسوراً للمأمور به.

ومنها: ما روي عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) في حديث: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». (1)

والاستدلال به متوقف علي كون المراد من «شيء» المركب من الأجزاء. (2) وتكون كلمة «ما» موصولة، مفعولاً لقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «فأتوا»، حتي يكون مفاد الحديث: وجوب الإتيان بالمقدور من الأجزاء والشرائط.

ولكنه لا ينطبق علي مورد الرواية؛ فإن السائل عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) سأله عن وجوب الحج في كل عام، فأجابه بقوله: «ويحك... فإذا أمرتكم...». هذا مضافاً إلي أن بعض النسخ ليس فيه كلمة «منه»، وعليه تكون كلمة «ما» زمانية.

ومنها: ما عن أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَام) أنه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله». (3)

وما يمكن أن يكون المراد منه هو أن يكون المراد من كلمة «كل» المذكورة فيه في

ص: 113

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج4، ص58، ح206؛ الطبرسي، مجمع البيان، ج1، ص343، ذيل الآية 101 من سورة المائدة؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج6، ص490؛ ج12، ص444؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج4، ص81.

2- الأصفهاني، نهاية الدراية، ج2، ص298.

3- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج4، ص58، ح207.

الفقرتين كلّ الأفراد علي سبيل الاستغراق، أو كلّ أبعاض الشيء علي نحو العامّ المجموعي، أو كان الأوّل علي الأوّل، والثاني علي الثاني، أو بالعكس.

أمّا الوجه الأوّل، فالمراد منه ما لا يدرك كلّ أفرادها ويدرك بعضها لا يترك كلّ أي بعضه الذي يدرك.

وأمّا الوجه الثاني، فالمراد منه أنّ ما لا يدرك بجميع أجزائه ويدرك ببعضها لا يترك كلّها أي بعضها الذي يدرك.

وأمّا الوجه الثالث والرابع، فلا يستقيم بهما المعني والارتباط بين الجملتين.

ص: 114

إعلم: أنه وإن حكي عن بعض أن الشرط في جواز إجراء كل واحد من الاحتياط والتخيير والبراءة الفحص واليأس عن الظفر به؛ وذلك لتوهم اعتبار نيّة الوجه بالتفصيل في العبادات. إلا أنه ردّ بعدم دليل عليّ اعتباره، بل القطع حاصل لعدم وجوده في الأخبار، ولا- يكون فيه إجماع محقق، فالأصل عدم اعتباره. مضافاً إليّ أن القصد والنيّة من شؤون الإطاعة والامتثال، والحاكم فيها هو العقل وهو لا يعتبر في حصول الامتثال إلا قصد إطاعة أمر المولي ولو أتى به رجاءً وكان داعيه احتمال أمر المولي.

وبالجملة: لا ريب في أن الاحتياط بإتيان جميع ما يحتمل دخله في المأمور به يكفي في الامتثال ولا ريب في حسنه. وأمّا توهم (1) كون الاحتياط بتكرار الفعل عبثاً أو لعباً بأمر المولي، وهو ينافي قصد الامتثال والتقرب فمدفوع بمنع كونه كذلك إذا كان بداعٍ عقلائيّ ولو كان ذلك تحصيل القطع بإدراك الواقع. هذا كلّ في إجراء الاحتياط.

وأمّا البراءة: فالعقلية منها لا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجّة عليّ التكليف؛ لوضوح أن العقل لا يستقلّ بجواز إجرائها قبل الفحص واليأس، بل مستقلّ بعدم جواز إجرائها واستحقاق العبد للعقاب لو وقع في مخالفة المولي.

ص: 115

وأما البراءة العقلية: فلا ريب في انصراف أدلتها إلى صورة الفحص عن الحجّة علي التكليف وعدم الظفر بها، فلا إطلاق لها يشمل صورة عدم الفحص، لاستلزامه تقويت أكثر مقاصد الشارع سيّما مع العلم الإجمالي بثبوت تكاليف بين موارد الشبهات لو فحص عنها لظفر بها. هذا مضافاً إلى الإجماع⁽¹⁾ وقيام السيرة المستمرة علي ذلك. ويدلّ عليه أيضاً من الآيات والروايات ما دلّ علي وجوب التفقّه والتعلّم وتحصيل العلم بالحلال والحرام. ولا ريب في تقديم هذه الأدلة علي أدلة البراءة وتقييدها بها.

وأما التخيير العقلي: فالكلام فيه هو الكلام في البراءة العقلية.

هذا كلّه في شرط العمل علي طبق البراءة والتخيير.

بقي الكلام في آثار البراءة إن عمل بها قبل الفحص، ثم بيان أحكامها بعد العمل بها كذلك.

استحقاق العقاب في إجراء البراءة قبل الفحص ومناطه

أما الكلام في آثار العمل بها قبل الفحص، فلا شكّ في استحقاق العقاب إن وقع في مخالفة المولي.

نعم، قد وقع الكلام بينهم في أنّ ذلك يكون بترك التعلّم، أو يكون علي مخالفة الواقع، فيه قولان:⁽²⁾

أحدهما مبنيّ علي كون وجوب التعلّم والتفقّه نفسياً، كما هو مختار الأردبيلي⁽³⁾

ص: 116

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 300 - 301.

2- وذهب المحقّق النائيني إلي كونه علي ترك التعلّم المؤدّي إلي ترك الواقع. فوائد الأصول، ج 4، ص 285.

3- الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج 1، ص 342؛ ح 2، ص 110. وهكذا نسب إليهِ وإلي تلميذه صاحب المدارك، في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 302).

وصاحب المدارك، (1) وصاحب الكفاية. (2) وقد تفصّوا به عن الإشكال الوارد علي القول بأن استحقاق العقاب يكون علي مخالفة الواقع وهو أنّه علي هذا القول في الواجب المشروط والمؤت كالحجّ لا يجب تحصيل المقدمات قبل حصول الشرط أو حضور الوقت، فإن أدّي ذلك إلي عدم التمكن من الإتيان بالواجب كيف يصحّ القول باستحقاق العقاب علي تركه وإن التفت إلي الخطاب الواقعي بعدهما. وبالجملة لا يتنجز بالنسبة إليه الخطاب أوّلاً لعدم تمكنه من الامتثال. وثانياً لأنّه بعدما ترك التعلّم يكون جاهلاً وغافلاً عنه ولا يمكن تنجز الخطاب الواقعي المطلق بالنسبة إلي الجاهل والعالم بالنسبة إليه لأنّ تنجزه متفرّع علي علمه به. وعلي ذلك يرد هذا الإشكال علي القول بالواجب المعلّق، بل وعلي سائر الواجبات المطلقة فلا يكون مصحّحاً لاستحقاق العقاب في البين إلا القول بوجوب التعلّم نفسياً.

ثانيهما: أنّ وجوب التعلّم إرشادي ويكون الاستحقاق علي مخالفة الواقع إن أدّي ترك التعلّم إليه.

ومما أخذ علي القائل بالوجوب النفسي أنّه مستلزم لاستحقاق التارك للتعلّم - الواقع في مخالفة الواقع - عقابين أحدهما علي ترك التعلّم، وثانيهما علي مخالفة الواقع؛ في حال كون العالم بالتكليف التارك له عصيانياً مستحقاً لعقوبة واحدة، مع أنه يمكن دعوي القطع بخلافه.

والذي يختلج بالبال في ردّ الإشكال الذي توهمه القائل بالوجوب النفسي للتعلّم: أنّه يكفي في صحّة العقاب علي وقوع المكلف في مخالفة الواقع كونه متذكراً بأنّ للشارع خطابات واقعية مطلقة غير مقيدة بالعلم والجهل والالتفات والغفلة، لأنّ

ص: 117

1- العاملي، مدارك الأحكام، ص 123.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 256.

تقييدها بها مستلزم للدور، فيجب عليه التعلّم؛ لأنّ الشارع أنشأ هذه الخطابات ليعلم المكلّف بها. بل يكفي في وجوب أن يكون في مقام التعلّم أن يكون شاكّاً في ذلك، فلا يجوز له عدم الاعتناء بما يحتمل اعتناء المولي به، ويكفي في استحقاقه العقاب علي مخالفة الواقع تركه التعلّم.

لا يقال: إذا كان شاكّاً في أمر المولي وخطابه إليه يكون العقاب علي مخالفته العقاب بلا بيان.

فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك مطلقاً وإن ترك الفحص الممكن عن أمره، وإلا فهو كاشف عن عدم اعتنائه بأمر المولي واستخفافه به، فعبوديته للمولي واعتناؤه بأمره تقتضي ذلك. والله هو العالم.

حكم الجاهل بعد إجراء البراءة

وأما الكلام في أحكام العمل بالبراءة قبل الفحص، فاعلم: أنّ السيّد الأستاذ (قدس سره) أفاد بأنّ الأحكام المترتبة علي العمل بها قبل الفحص إمّا تلاحظ بالنسبة إلي من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، وإمّا بالنسبة إلي المجتهد.

أما المقلّد فتارة: يقع البحث في تكليف نفسه. وأخري: في حكم يفتي به المفتي إذا استفتاه المقلّد من الواقعة.

أما المقلّد نفسه، فلا ريب في أنّه بعد العمل إذا التفت إلي أنّ له أحكاماً فشكّ لذلك في صحّة عمله، يجب عليه الرجوع إلي مجتهد يجب الرجوع إليه في هذا الحال، أي حال الشكّ والسؤال، فما أفناه به فيه هو الحجّة له وعليه.

وأما المفتي، فيلاحظ تفاصيل الواقعة، فإن رأي أنّ عمل المقلّد وقع مطابقاً لفتوي من فتواه حجّة في حقّه حين العمل ومطابقاً لفتوي نفسه، فلا إشكال في صحّة عمله

ظاهراً، فيفتي بصحّته. وأمّا إن اختلفت الفتويان، فإن وقع مخالفاً لرأي من كان رأيه حجّة في حقّه حين العمل، وموافقاً لرأي من رأيه حجّة حين التذكّر والسؤال، كأن كان رأي الأوّل بطلان الصلاة بلا سورة، وهو أتى بها فاقدة لها، ورأي الثاني عدم وجوب السورة وصحّتها بدونها، فإن كان مستند رأي المفتي الثاني القطع أو الدليل القاطع الذي يكون بحيث يقطع به بخطأ الأوّل، فلا ريب في أنّ الواجب عليه أن يفتي بصحّته، فإنّه يري عمله مطابقاً للواقع وإن كان مخالفاً لرأي من كان يجب عليه تقليده حين العمل، فإنّ مخالفة العمل للطريق لا تضرّ بصحّة العمل إذا كان مطابقاً للواقع.

وأما إن كان مستند رأي المفتي أصل البراءة من وجوب السورة مثلاً، فلا يجوز له الإفتاء بصحّة العمل؛ فإنّ البراءة إنّما تجري إذا لم تكن حجّة علي الحكم، وقول المفتي السابق بالوجوب كان عن حجّة، فلا يجوز للمفتي الذي يقول بعدم الوجوب بالبراءة الفتوي بالصحّة؛ لأنّ العامل يري عمله باطلاً مخالفاً للحجّة ومطابقته للواقع مشكوكة.

وهكذا يجري الكلام في الخبرين المتعارضين المتكافئين علي القول بالتحخير الشرعي، فإنّ الحجّة علي الحكم ما يختاره المفتي، وما اختاره المفتي الأوّل جزئية السورة وهو حجّة للمقلّد ويكون عمله السابق مخالفاً للحجّة، وما اختاره المفتي الثاني حجّة له لا تنفي به حجّة فتوي الأوّل ولا كونها علي خلاف الواقع، فلا تؤثر في ثبوت عدم الجزئية في زمان العمل، لأنّ حجّة أحد المتعارضين إنّما تكون من زمان اختياره لا قبله. مضافاً إلي أنّ حجّة كلّ واحد منهما باختيار هذا المجتهد أحدهما والآخر غيره لا تعارض حجّة الآخر.

هذا كلّه في صورة المخالفة مع رأي السابق والموافقة مع اللاحق.

وأما صورة المطابقة مع رأي السابق والمخالفة مع اللاحق، فالحكم بالصحّة مبنيّ علي القول بالإجزاء. مضافاً إلي كفاية مجرد موافقة العمل مع الحكم الظاهري وعدم

اعتبار البناء عليه في الإتيان بالعمل، وهذا هو نتيجة التحقيق في المسألة لظهور أدلة الأصول والأمارات علي الإجزاء ولو بالموافقة الاتفاقية، وقد مرّ البحث عن ذلك في مبحث الإجزاء.

ثم إنّ ما ذكر، كلّه في العبادات. وأما المعاملات فوقوع المعاملة علي طبق الأمر الظاهريّ والحجّة، ككون العقد بالفارسية سبباً للملكيّة، في مقام الشبوت ممكن.

وفي مقام الإثبات أيضاً، فمقتضي أدلّة الأصول والإطلاقات حصول الملكية بذلك. إلا أن يقال بأنّ المعاملات تعتبر وجودات باقيات إلي زمان المفتي اللاحق وبعده، ويكون الوجود البقائي منها كالوجود الحدوثي منها يحتاج في ترتّب الآثار عليه إلي فتوي المفتي اللاحق. ولكن ذلك وجه ضعيف لا يوافق سماحة الشريعة وقوة أحكامها.

تتمّة:

إعلم: أنّه قد خرج عن الكليّة المذكورة - أي وجوب الإعادة أو القضاء علي الجاهل المتمكّن عن التعلّم إذا وقع في مخالفة الواقع - موردان، أحدهما: الإتمام في موضع القصر. وثانيهما: الجهر أو الإخفات في موضع الآخر. وأصل الحكم منصوص عليه (1) والمفتي به بين الأصحاب (2) فلا ريب في صحّة صلاة الجاهل بوجوب القصر تماماً، والجاهل بوجوب الجهر إخفاتاً، أو الجاهل بوجوب الإخفات جهراً، سواء كان قاصراً أو مقصراً.

ص: 120

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج3، ص226، ب23، الصلاة في السفر، ح571/80؛ ج2، ص162، ب9 (تفصيل ما تقدّم ذكره في الصلاة من المفروض والمسنون، ح635/93) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صلاة المسافر، ج8، ص506 - 507، ب17، ح4 وأبواب القراءة في الصلاة، ج6، ص86، ب26، ح1.

2- انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ج1، ص117، 193؛ الطباطبائي، رياض المسائل، ج1، ص162 و257 - 258؛ الأنصاري، كتاب الصلاة، ص126-127، 403.

ولذا أشكل الأمر في مقام الثبوت من جهتين:

إحدهما: أنه إذا كان الأمر الواقعي متعلقاً بالإخفات أو الجهر تكون الصلاة المأمور بها والمنجز عليها غير ما أتى بها، والمأتي بها غير المأمور بها، فكيف يحكم بصحتها مع أن صحّة المأتي بها تتوقف علي كونها علي طبق ما أمر بها؟!!

وثانيتهما: أنه كيف يجوز العقوبة علي ترك الصلاة المأمور بها مع إمكان إعادتها، وبعبارة أُخري: إن كانت الصلاة المأتي بها موجبة لسقوط الأمر فما وجه استحقاق العقوبة؟ وإن لم تكن كذلك فما وجه عدم وجوب الإعادة؟!!

وأجاب السيّد الأستاذ عن الأولي أولاً: بأنه يجوز أن تكون تلك الصلاة مأموراً بها علي نحو الترتّب، فهي تكون صحيحة لأنّها وقعت علي وفق الأمر الترتّبي. (1) وثانياً: أن الصحّة ليست عبارة عن وقوع الفعل علي وفق الأمر، بل يكفي في صحّته كون الفعل واجداً لمصلحة تامة في حدّ ذاته، وعدم الأمر به لمزاحمته مع ما يكون أقوى منه وأتمّ.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني: أن استحقاق العقوبة لأجل أن المكلف فوت المصلحة الأقوي الكامنة في الفعل ولا يمكن استيفائها بعد استيفاء المصلحة الكامنة فيما أتى به من الجهر مثلاً في موضع الإخفات. (2)

وأورد علي ذلك ما أفاده في الكفاية بقوله: «إن قلت: علي هذا يكون كلّ منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

ص: 121

1- وأجاب به كاشف الغطاء أيضاً في كشف الغطاء (في المبحث الثامن عشر)، ص 27. ونقل عنه الشيخ في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 309)، ثم ردّ عليه في المصدر نفسه. وكذا ردّ عليه في فوائد الأصول (النائيني، ج 4، ص 293).

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 328.

وردّه: بأنّه ليس سبباً لذلك. غايةً أنّه يكون مضاداً له، والضدّ ليس سبباً لعدم ضده، بل يكون مقارناً له، ومجرد المقارنة لا يجعله حراماً حتى يوجب فساده. (1)

ولكنّ السيّد الأستاذ أفاد بأنّ كلّ واحد منهما سبب لتفويت الآخر، لا من باب التضادّ؛ فإنّ الضدّين - كما أفاد - ليس كلّ منهما سبباً للآخر، ولكن حقيقة التضادّ الواقع بين الضدّين عدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد وفي موضوع واحد، وفي المقام يكون كلّ منهما سبباً لعدم الآخر في هذا الزمان وفي بعده من الأزمنة الأخرى. وبعبارة أخرى: تفويت الواقع بالصلاة المأتيّ بها ليس من جهة عدم اجتماعه معها بالذات ومضادّتهما، فإنّه يمكن اجتماعهما معاً بإتيان الواقع في الزمان اللاحق، بل يكون لأجل عليّة ما أتى به لفوت الواقع، وعليّ هذا تقع هذه الصلاة علّة لفوت الواقع مبغوضة للمولى لا يصحّ التقربّ بها إليّ المولى. (2)

وبعد ذلك أفاد في مقام الذبّ عن هذا الإشكال: أنّ الدليل الذي يدلّ علي صحّة ما أتى به الجاهل يكشف عن عدم كون العمل عصيانياً للواقع؛ لأنّ العمل الصادر عنه في هذا الحال يكون وافياً بتمام مصلحة الواقع في غير حال الجهل به، فهو يكون مسقطاً للأمر الواقعي، فلا يكون في البين تفويت وعصيان.

وأما دعوي الإجماع علي أنّ الجاهل المقصّر مستحقّ للعقاب حتي في هذه الموارد الثلاثة.

فممنوعة (3) في خصوصها ولو بلحاظ ما ذكر. فليس للمولى - إذا كان ما أتى به عبده في هذا الحال وافياً بتمام مراده - عقوبة العبد علي ترك ما أمر به، مع أنّه لم يفوت من غرضه شيئاً. اللهمّ إلا أن يكون ذلك بتجرّبه عليه. فلم تتحقّق من العبد معصية

ص: 122

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص261 - 262.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص329 - 330.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص329 - 330.

حقيقية، وإنّما تكون عدم موافقة العبد أمر مولاه موجباً لجواز عقوبته إذا كان عدم الموافقة زائداً علي ذلك مفوّتاً لغرض المولي.

تذنيب

قد ذكر هنا لجواز إجراء الأصل شرطان آخران: (1)

أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعيّ آخر، كما إذا كان شاكاً في اشتغال ذمّته بدين بحيث إن كانت ذمّته مشغولة به يمنع ذلك الدين من حصول الاستطاعة، إلاّ أنّه لو أجري أصالة البراءة عن هذا الدين تحصّل له الاستطاعة.

والوجه في ذلك: أنّ الأصل المذكور إنّما شرّع امتناناً علي العباد، وليست في إجراءاته لنفي تكليف إذا كان موجباً لإثبات تكليف آخر منّة علي العبد.

والجواب عن هذا الشرط: أنّ أدلّة البراءة بإطلاقها تجري في الشبهة البدويّة مثل اشتغال ذمّته بدين لعمرو، وذلك وإن كان ملازماً لتعلّق تكليف آخر به مثل الحجّ المشروط بالاستطاعة لا يمنع من إجراء البراءة عن اشتغال ذمّته بالدين. أمّا البراءة العقلية، فإنّه بحكم العقل لا يكون مستحقاً للعقوبة علي ترك أداء الدين المجهول اشتغال ذمّته به. وأمّا النقلية، فأدلّتها مطلقة. والملازمة بين نفي الدين وحصول الاستطاعة لا تمنع من إجراء هذا الأصل. ولا ينافي كون نفي «ما لا يعلمون» امتناناً مطلقاً.

ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر علي آخر.

وهذا الشرط أيضاً ليس في محلّه؛ لأنّ الموضوع للبراءة هو خلوّ الواقعة عن دليل اجتهاديّ، لا ما إذا كان هنا دليل اجتهاديّ، ففيما إذا حبس شاة فمات ولدها، أو

ص: 123

1- ذكرهما الفاضل التونسي في الوافية (ص 79)، في شروط التمسك بأصالة البراءة. ونقلهما عنه الشيخ (قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 311).

أمسك رجلاً فهربت دابته، لا تجري أصالة البراءة لنفي ضمان الحابس والممسك، لا لأن ذلك موجب للضرر علي المالك، بل بالدليل الاجتهادي مثل «من أتلّف مال الغير فهو له ضامن»،⁽¹⁾ أو «الممسك ضامن للمالك»، فلا موضوع للبراءة إذا كانت هناك قاعدة الضرر، أو أي دليل اجتهادي آخر، فتدبر.

وهاهنا صار المجال للاستطرد بذكر قاعدة الضرر كما فعله الشيخ⁽²⁾ وتلميذه المحقق الخراساني،⁽³⁾ فنبدأ ببيان هذه القاعدة.

ص: 124

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 313.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 313.

3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 265.

إعلم: أنّ مفاد قاعدة لا ضرر علي الإجمال، بغضّ النظر عن تفاصيله وما قيل في شموله أو عدم شموله لبعض الموارد، ثابت بحكم العقل، لا يجوز أن تكون شريعة الإسلام الجامعة الكاملة المنزهة عن النقصان خالية عن مثله، فكمال الشريعة يقتضي حكمها به.

وقد دلّت عليها الأخبار المستفيضة القطعية، بل المتواترة.

منها: ما يكون - علي ما أفاده سيّدنا الأستاذ، وهو خرّيت صناعة علوم الحديث ومعرفة أسانيدها وصحاحها وضعافها وعللها ومسانيدها ومراسيلها - أصحّ سنداً وأوضح دلالة، (1) وهو: ما رواه غير واحد عن زرارة في قصة سمرة بن جندب عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق (2) وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلي عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمرة! لا تزال تفجأنا علي حال لا نحبّ أن تفاجئنا عليه، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقي إلي عذقي. قال: فشكاه الأنصاري إلي رسول الله (صلي الله عليه وآله)، فأرسل إليه رسول الله (صلي الله عليه وآله) فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك

ص: 125

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 332؛ وكذا أفاد الشيخ (قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 313 - 314).

2- عذق، كفلس: النخلة بحملها.

تمرّ عليه وعلي أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله! أستأذن في طريقي إليّ عذقي؟ فقال له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) خَلَّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عَذَقٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا، فقال: لا، قال: فلك إثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعداق، فقال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فأبي، فقال: خَلَّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عَذَقٌ فِي الْجَنَّةِ، قال: لا أريد، فقال له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارٌ عَلَيَّ مُؤْمِنٌ. قال: ثم أمر بها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فقلعت ثم رمي بها إليه، وقال له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): انطلق فاغرسها حيث شئت». (1) ثم إنَّ السَّيِّدَ الْأَسْتَاذَ - كما حكى عنه المقرّر الفاضل (2) - أفاد بإمكان القطع بصدور قضية «لا ضرر ولا ضرار» مضافاً إليّ أنّ

ص: 126

1- الكليني، الكافي، ج 5، ص 294، كتاب المعيشة، باب الضرار، ح 8؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 22، ص 135، ح 118؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب إحياء الموات، ج 25، ص 428 - 429، ب 12؛ ح 3 - 4. واعلم: أنّ هذا الحديث الذي رواه الكليني (قدس سره) وفيه التعبير المذكور «لا ضرر ولا ضرار عليّ مؤمن»؛ وهو الحديث الثامن في الباب سنده هكذا: عليّ بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة. والرواية بنفسها ضعيفة السند بالإرسال وبعض رجاله (عليّ بن محمد بن بندار)، فإنّه مسكوت عنه في كتب الرجال، إلا أن يجعل كونه من شيوخ مثل الكليني أمانة عليّ وثاقته وصحة الاعتماد عليه، وهذا يكفي وكذا تعبير أبي عبد الله عمّن روي عنه ب- «عن بعض أصحابنا» مشعر بالمدح. فالرواية معتبرة يحتجّ بها. وهناك رواية أخرى في الكافي نحو هذه الرواية وهي الثانية من هذا الباب، رواها عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر (عَلَيْهِ السَّلَامُ) (الكليني، ج 5، ص 292 - 293، ح 2)، ومراده هنا من العدة: عليّ بن إبراهيم، وعليّ بن محمد بن عبد الله بن أذينة، وأحمد بن عبد الله، وعليّ بن الحسن. وعبد الله بن بكير وإن كان فطحياً، إلا أنّه ثقة كثير الرواية عنهم (عليهم السلام). وقيل فيه: أجمعت الصحابة عليّ تصحيح ما يصحّ عنه. فلتكن هذه الرواية أصحّ الروايات في هذا الباب سنداً. ولكنّ الأمر سهل، فإنّ الأخبار يقوّي بعضها بعضاً، فهذه الرواية تجعل رواية عليّ بن محمد بن بندار في مرتبتها. وفي هذه الرواية: «قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لِلْأَنْصَارِيِّ: إِذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» وليس فيها «عليّ مؤمن». [منه مدّ ظله العالی].

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية عليّ كفاية الأصول، ج 2، ص 334.

المشهور عملوا بها، وهذا بنفسه يكفي في صحّة الاحتجاج بها والعمل عليها، وهذا ممّا لا شبهة فيه، إلا أنّ الكلام وقع في جهات:

الجهة الأولى: في معنى الضرر

قال في الكفاية: إنّ الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكية، كما أنّ الأظهر أن يكون الضرر بمعني الضرر جيء به تأكيداً، كما يشهد به إطلاق المضارّ علي سمرة، وحكي عن النهاية لا فعل الاثني... إلخ». (1)

وبعبارة أخرى: التقابل بين الضرر والنفع هو عبارة عن عدم وصف لموضوع كان ينبغي أن يكون له ويوجد متّصفاً بذلك الوصف، سواء لوحظ ذلك بالنسبة إلي شخص الموضوع أو نوعه أو جنسه، فعدم الشيء - في مقابل وجوده حيث تكون له شأنية حصوله - يكون من الضرر، والمقابلة بينهما تكون مقابلة العدم والملكية كالعمي بالنسبة إلي البصر.

ولكن أفاد السيّد الأستاذ بأنّ هذا المعني خلاف التحقيق؛ لأنّ الضرر عند العرف أمر وجوديّ يعبر عنه بالنقص. كما أنّ ما يقابله أي النفع أمر وجوديّ وهو زيادة رأس المال. بل يعتبر بينهما الوساطة وهو عدم تغيير رأس المال وبقاؤه علي حاله من دون نقص ولا زيادة. (2)

وفيه: أنّ تصديق ذلك لا يخلو من الإشكال، فإنّ علي ذلك إذا كان رأس المال مثلاً مائة درهم ثم رجع إلي تسعين يكون الأمر الوجودي هو التسعين الذي يعبر عنه بالنقص، دون العشرة التي نقصت من رأس المال، مع أنّ العرف يعتبر هذه العشرة نقصاً، وهي التي كانت من شأنها البقاء. والنفع يكون علي ذلك ما يزيد علي المائة،

ص: 127

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص266.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص334.

والواسطة بقاء رأس المال علي حاله. إلا أن يقال: إن الضرر عبارة عن عدم النفع، أي عدم الزائد علي المأة وما كان من شأنه أن يكون ويزيد.

وعلي الوجهين ليس الضرر أمراً وجودياً، بل هو عدم أمر وجودي كان من شأنه أن يوجد.

والظاهر أن الضرر يطلق علي الأول إن أريد منه الضمان، فإنه إذا تنزل بفعل شخص رأس ماله الذي كان مأة إلي تسعين هو يكون ضامناً للعشرة التي نقصت عنه إن كان بالعين دون القيمة.

وأما إذا لم يحصل لصاحب رأس المال بفعل غيره ما كان مترقباً من الزيادة فلا يكون ضامناً. نعم، لا يجوز له ذلك تكليفاً.

فعلي الأول يكون معناه: لا ضرر غير المتدارك. وعلي الثاني: لا يجوز الضرر ومنع النفع. والله هو العالم.

الجهة الثانية: في معني لا ضرر

إعلم: أن كلمة «لا» في قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «لا ضرر ولا ضرار» لما كانت لنفي الجنس ونفي مدخولها لابد وأن تكون مستعملة في غير معناه الحقيقي، لوجود مدخولها في الخارج وهو قرينة علي أن المراد غير معناه الحقيقي.

وقد قيل في ما هو المراد منها وجوه وأقوال:

أحدها: أن يكون المراد من النفي: النهي عن الضرر، سواء كان بنفسه أو غيره، فيكون معناه تحريم الإضرار بالنفس وبالغير، وهذا نظير قوله تعالي: (لَا زُفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْ-حَجِّ) (1) وهذا مختار صاحب الجواهر.

ص: 128

وهو خلاف الظاهر.

ثانيها: أن يكون المراد منه نفي الضرر غير المتدارك⁽¹⁾ ليكون معناه أنه لن يصل من أحد ضرر إلي غيره إلا وهو متدارك بالشرع ويجبره الشارع ويدفع بحكمه.

وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ لاستلزامه استعمال الضرر وإرادة خصوص الغير المتدارك.

ثالثها: أن المعني عدم تشريع الضرر، وأن الشارع لم يشرع حكماً فيه الضرر، سواء كان تكليفاً كالوضوء الضروري، أو وضعياً مثل لزوم البيع مع الغبن، وهذا مختار الشيخ الأنصاري⁽²⁾.

وفيه أيضاً أنه خلاف الظاهر؛ لمكان احتياجه إلي تقدير وإضمار.

رابعها: أن المراد منه - كما أفاد في الكفاية⁽³⁾ - نفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاءً كنايةً عن نفي الآثار والأحكام المترتبة علي الموضوعات.

وبعبارة أخرى: نفي الآثار والأحكام بالإرادة الجدّية المبرزة بالإرادة الاستعمالية وبنفي الحقيقة استعمالاً. ومثل هذا الاستعمال شائع في المحاورات، نظير قوله (علّيته السّلام): «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»؛⁽⁴⁾ و«يا أشباه الرجال ولا رجال»⁽⁵⁾. وهذا تأكيد لعدم ترتّب الأثر علي العمل بنفي أصل العمل، وهو من البلاغة في الكلام؛ فإنّ نفي ما يترتّب علي العمل من الأثر بنفيه حقيقةً بليغ جدّاً.

ص: 129

-
- 1- ذهب إليه السيّد مير فتاح (الحسيني المراغي، العناوين، ص 198)؛ وشيخ الشريعة الأصفهاني (قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص 44).
 - 2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 314؛ ورسالة قاعدة لا ضرر (المطبوعة في المكاسب)، ص 373.
 - 3- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 268. راجع أيضاً: حاشيته علي فرائد الأصول (ص 169).
 - 4- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب أحكام المساجد، ج 5، ص 194، ب 2، ح 1؛ المغربي، دعائم الإسلام ج 1، ص 148 في ذكر المساجد.
 - 5- نهج البلاغة، الخطبة 27 (ج 1، ص 70).

ولكن ضعف هذا الوجه أيضاً، - كما في تقريرات سيّد الأستاذ: (1) بأن نفي الحكم والأثر بنفي الموضوع إنّما يصحّ إذا كان الحكم المنفيّ حكم نفس الموضوع مثل: عنوان الصلاة في قضية «لا- صلاة لجار المسجد»، وأمّا إذا كان ذلك بلسان نفي موضوع لنفي حكم موضوع آخر، فلا- يصحّ. وفي المقام لا ينفي بنفي الضرر حكمه، بل ينفي به الحكم المترتب علي الموضوعات والأفعال بعناوينها الأولى مثل وجوب الوضوء، وذلك لا يصحّ وغير شائع في المحاورات، فالحكم الثابت لعنوان الضرر مثلاً علي الغير لا يكون منفيّاً حتي يريد بنفيه نفيه، والحكم الثابت للوضوء الضرري أي وجوبه، ليس هو حكم الضرر بل هو حكم الوضوء. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الوضوء الضرري من أفراد الوضوء الواجب.

وكيف كان، فيمكن أن يقال: إنّ عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقةً ولا ادعاءً قرينة علي أنّ المتكلّم أراد واحداً من هذه الوجوه. ويمكن أن يقال: إنّ الأظهر منها بمناسبة مقام الشارع نفي الأحكام الموجبة للضرر.

هذا، ومما ذكر ظهر ما هو النسبة بين أدلّة الضرر والأحكام الأولى، وأنّ الأولى حاكمة علي الثانية مطلقاً (2) وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، كالوضوء الواجب بالحكم الأولي، والضرر المنفيّ بالحكم الثانوي.

نعم، إذا كان دليل الحكم الأولي دالاً علي ثبوت الحكم مطلقاً وبنحو العليّة التامة يكون دليل الحكم الثانوي منصرفاً عنه لا يكون حاكماً عليه وإن لم نقل بالانصراف يكون محكوماً له.

هذا بالنسبة إلي نسبته مع الحكم الأولي. وأمّا مع الحكم الثانوي الآخر كدليل نفي

ص: 130

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص337.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص315.

العسر والخرج، فالنسبة بينهما تكون التعارض، فيلاحظ الدليل الأرجح والأقوي إن كان في البين، وإلا فالمرجع لرفع التعارض ما قرّر بالأخبار.

هذا، إن كان التعارض بوجود مقتضى واحد بين المتعارضين لا يعلم أنّه لأيهما يكون بالخصوص، وهو الملاك في باب التعارض بخلاف باب التزامهم، فإنّ فيه يكون المقتضى موجوداً في كليهما فلا بدّ من ملاحظة ما هو الأقوي من المقتضيين وتقديمه علي الآخر إن كان، وإلا فهو بالخيار. (1)

ولا- حول ولا قوّة إلا بالله. وهاهنا نختم الكلام في البراءة ونسأل الله تعالى معرفة آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين؛ فإنّها البراءة من النار، قال رسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «معرفة آل محمد براءة من النار، وحبّ آل محمد جواز علي الصراط، والولاية لآل محمد أمان من العذاب». (2)

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين. اللهم اغفر ذنوبنا، وكفرّ عتّا سيئاتنا، وتوفّنا مع الأبرار.

ص: 131

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص271.

2- الحموي، فرائد السمطين، ج2، ص257؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ج1، ص78، ح16؛ وغيرهما.

إشارة

ولابدّ فيه من تقديم أمور:

الأوّل: اعلم: أنّ كلما تهم حول تعريف الاستصحاب وإن تفاوتت واختلفت في اللفظ (1) إلا أنّها متّحدة بالمعني والمضمون، فله عندهم معني واحد ومرادهم منه فارد وهو: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه؛ أو بتعبير جاء في تقريرات السيّد الأستاذ (قدس سره) أنّه: حكم الشرع ببقاء ما ثبت في مقام الشكّ في بقاءه؛ أو غير ذلك. هذا هو الاستصحاب بحسب الاصطلاح. والتعريفات كما قيل (2) من شرح الاسم وليس بالحدّ والرسم.

والظاهر أنّه لا خلاف بينهم في إمكانه، ولذا يجوز البحث عن وقوعه أو نفيه، وهذا مع غصّ النظر عمّن يقول باستحالة التعبد بالظنّ مطلقاً.

ثم إنّّه لا يضرّ بما قلنا من وحدة مرادهم من الاستصحاب اختلافهم فيما هو دليله

ص: 133

-
- 1- راجع: الشهيد الأوّل، ذكري الشيعة، ص 5؛ البهائي، زبدة الأصول، ص 72؛ الخوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس، ص 76؛ القمّي، قوانين الأصول، ص 275؛ العاملي، معالم الدين، ص 231؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 366.
 - 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 274.

من بناء العقلاء، أو الظنّ الحاصل عن ملاحظة ثبوت شيء سابقاً، أو الأخبار، فلا يوجب ذلك اختلافهم في المدلول كما لا يخفي.

الثاني: لا يخفي عليك: أنّ البحث عن حجّية الاستصحاب بحث عن مسألة أصولية لوقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي. وليس مفاده حكم العمل بلا واسطة ولذا قد لا يكون مجراه إلّا الحكم الأصولي كالحجّية.

وبالجملة: يبحث في حجّية الاستصحاب عن قاعدة كلّية تنطبق علي مصاديقها وهي: حجّية وجوب شيء أو حرمة مثلاً في زمان سابق للحكم ببقائه عند الشكّ في بقاءه في الزمان اللاحق.

هذا، وعلي القول بكون موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه - كما تبه عليه السيّد الأستاذ وتبعه بعض الأعلام من معاصريه في حاشيته علي الكفاية - يقال في أصولية المسألة: إنّ البحث في الاستصحاب واقع في أنّ وجوب شيء في زمان هل يكون حجّة علي بقاءه في زمان شكّ في وجوبه.

وكيف كان، فلا فائدة لهذا البحث إلّا اصطلاحياً وأنّ البحث عن حجّية الاستصحاب ليس من المبادي ولا من المسائل الفقهية بل يكون من المسائل الأصولية.

هذا، إن قلنا بأنّ علم الأصول علم مستقلّ، وأمّا إن قلنا بأنّه عبارة عن عدّة مسائل من علوم متفرّقة لها دخل في الاستنباط فالأمر واضح.

الثالث: لا-ريب في أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أمران: اليقين بثبوت شيء والشكّ في بقاءه، ولا-يمكن ذلك إلّا باتّحاد القضائيّة المشكوكة والمتيقّنة من حيث المحمول والموضوع، فإنّه لو كان متعلّق إحداهما غير ما هو المتعلّق للأخري لا يصدق علي الشكّ العارض الشكّ في بقاء المتيقّن.

ومن جانب آخر: الشكّ المذكور لا يطرأ إلّا من جهة وقوع التغيّر في بعض ما كان

عليه المتيقن؛ إذن فكيف يتحقق ما يعتبر في جريانه من اتحاد القضيتين؟ فإن لم يحدث في المتيقن التغيير لا يطرأ الشك في البقاء وإن طرأ التغيير ينتقض به الاتحاد المذكور.

ويجاب عن ذلك بأن الاتحاد المذكور إن كان بنظر العقل وبالدفقة العقلية يرد الإشكال وينتقض اتحاد القضيتين ولا يبقى معه مورد لإجراء الاستصحاب. ولكن إذا كان ذلك بنظر العرف - كما هو كذلك - لا يبقى مجال لهذا الإشكال، لأن التغيير الحادث في المستصحب لا يكون من مقوماته بل يكون من خصوصياته فلا يمنع من صدق كونه هو هو وأنه الذي كان محكوماً بكذا، ويكفي هذا الاتحاد العرفي لأن لا يدخل الحكم بالبقاء في إسراء الحكم من موضوع إلي موضوع آخر، بل يري العرف المستصحب باقياً علي ما كان ويحكم ببقائه سواء كان موضوعاً لحكم أو كان نفس الحكم.

فإن قلت: هذا يجري في الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية الثابتة بالنقل دون الأحكام الشرعية التي مدركها العقل وكذا نفس حكم العقل، فلا مناص فيه من قبول الإشكال؛ لأن ملاك الحكم الشرعي الذي مدركه حكم العقل هو ملاك مدركه والعقل لا يشك في حكمه فإن كان ملاك في حال الشك باقياً يحكم ببقائه وإن لم يكن موجوداً لا يحكم به، فإذا لم يحكم العقل ببقاء حكمه كيف يحكم ببقاء الحكم الشرعي الذي مدركه هذا الحكم العقلي؟

وأجيب عن هذا الإشكال بأن الملازمة بين الحكمين يكون في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت، إذ من المحتمل أن يكون الحكم الشرعي المستكشف عن حكم العقل دائرته أوسع مما يكون بنظر العقل فلا تكون للخصوصية المفقودة عند الشرع دخل في موضوعيته للحكم وإن كان بنظر العقل في مقام الإثبات له دخل في حكمه.

وبعبارة أخرى: العقل قد حكم به وهو كان واجداً للخصوصية الكذائية ولا يحكم به في حال فقدانه لها في مقام الإثبات ولكن لا يحكم بعدم الحكم ثبوتاً لفاقد

الخصوصية، فالحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل كالحكم الشرعي الثابت بالنقل لا فرق بينهما في الحكم ببقائه عند الشك فيه لظروف بعض الحالات التي لا يراها العرف من مقوماته إلا أن الدليل علي إحداهما العقل وعلي الآخر النقل.

وبالجملة: بعد ما لا يري العرف التغير الذي حصل فيه من مقوماته ويحتمل سعة دائرة المستصحب في حكم الشرع وبقائه لا مانع من الحكم ببقائه كسائر الموارد، والله هو العالم.

اعلم أنه قد استدلل علي حجّية الاستصحاب باستقرار بناء العقلاء علي العمل به، وبالظنّ الحاصل من الثبوت في السابق (1) وبالإجماع، (2) وبالروايات الشريفة، فنقول:

أمّا الإجماع والظنّ المذكور فبطلان التمسك بهما غنيّ عن البيان. أمّا الإجماع، فالمناقشة فيه ظاهرة صغروياً وكبروياً.

وأمّا الظنّ، فهو أيضاً مخدوش، بمنع الصغري والكبري؛ لأنّ مجرد الثبوت في السابق لا يوجب الظنّ بالبقاء. وإن أوجبه فلم يقد دليل علي حجّيته إلاّ علي القول بحجّية الظنّ المطلق.

وأمّا استقرار بناء العقلاء، فقد منع استقرار بنائهم عليه تعبدًا، بل لعله يكون رجاءً واحتياطاً أو ظناً كما قيل ولم يثبت رضا الشارع به. وعدم الردع وإن كان يكفي لذلك إلاّ أنّه يكفي في الردع ما ورد في الكتاب والسنة من النهي عن اتباع غير العلم والعمل بالظنّ.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ هذه النواهي لا تشمل مثل ما نحن فيه الذي استقرّ عليه بناء العقلاء، بل ربما يقال: إنّ أمثال هذه البناءات لا تقبل الردع عنها ولا المنع منها كاستقرار سيرتهم علي العمل بالأصول اللفظية وبخبر الواحد، بل يمكن أن يقال

ص: 137

1- راجع: العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلي علم الأصول، ص 250 - 251؛ وحكاه الشيخ الأنصاري عن النهاية (فرائد الأصول، ص 329)؛ وادّعاه أيضاً العاملي (معالم الدين، ص 231).

2- العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلي علم الأصول، ص 251؛ كما في شرح مختصر الأصول (الإيجي، ص 453).

باستقرار عملهم علي الثابت السابق، سيّما إذا كان مقتضياً للبقاء، كما قرّاه السيّد الأستاذ. فالعقل والعقلاء يرون للمولي توبيخ عبده وذمّه إن ترك الأمر الذي كان ثابتاً عليه إذا كان فيه اقتضاء البقاء.

وكيف كان، فالعمدة من الدليل هنا الأخبار فنجري الكلام فيها مستعيناً من الله تعالي، فنقول:

الأخبار الدالة علي الاستصحاب

صحيحة زرارة الأولي:

فمنها: صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو علي وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء». قلت: فإن حرك إلي جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتي يستيقن أنه قد نام، حتي يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه علي يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ولكن ينقضه بيقين آخر». (1)

أقول: قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا» جزء لقول زرارة: «فإن حرك...» أي لا- يوجب ذلك (يعني تحريك شيء في جانبه وهو لا يعلم به) عليه الوضوء، ويبنى عليه حتي يستيقن أنه قد نام أي نامت عينه وأذنه وقلبه، فيجب عليه قبل هذا الاستيقان البناء علي وضوئه. فإلي هنا يدل علي وجوب البناء علي وضوئه لو شكّ في تحقّق النوم الغالب علي العين والأذن والقلب بالخفقة أو الخفقتين، فلا تستفاد منه القاعدة الكلية التي تعمّ سائر أبواب الفقه، بل سائر النواقض للوضوء.

ص: 138

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج1، ص8، كتاب الطهارة، ب1، الأحداث الموجبة للطهارة، ح11؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، ج1، ص245، ب1، ح1.

ثم إن قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وَالَا» يعني وإن لم يستيقن أنه قد نام فجزاؤه مقدر أي لا يجب عليه الوضوء، وهو محذوف معلوم من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لَا» في جواب سؤاله «فإن حُرِّكَ إلي...»، وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) «فهو علي يقين من وضوئه» بمنزلة العدة للجزاء أي عدم وجوب الوضوء، فأقيمت مقامه. وهي تكون الصغرى للكبرى الكلية المذكورة بقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك». وقد جاء في القرآن الكريم والمحاورات العربية حذف الجزاء وذكر علته مقامه، مثل قوله تعالى: (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ). (1)

وعلي هذا البيان تتم دلالة الصحيح علي حجّة الاستصحاب في جميع الأبواب.

فإن قلت: لماذا لا يكون قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو علي يقين من وضوئه» جزءاً للشرط حتي يكون معناه: إن لم يستيقن أنه قد نام فهو علي يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك فيه ولكن ينقضه بيقين آخر. وعلي هذا تنحصر دلالة الرواية علي عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك دون عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك؟

قلت: مجرد الاحتمال لا يكفي في صحّة استظهار المعني من اللفظ. وظاهر الشرط كونه علّة للجزاء، وعدم يقينه بالنوم ليس علّة لكونه علي يقين من وضوئه، بخلاف عدم وجوب الوضوء فإنّ علته عدم اليقين بالنوم واليقين علي كونه مع الوضوء.

لا يقال: من المحتمل كون الجزاء قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» وعليه أيضاً لا تستفاد منه القاعدة الكلية ويختصّ بباب الوضوء.

فإنّه يقال: إنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر ومردود أيضاً، لمكان الواو في صدر هذه الجملة، فإنّه غير معهود تصدير الجزاء بالواو، لأنّه يوجب الاختلال في نظام الكلام.

ص: 139

فالوجه: ما ذكر من أنّ الشرط المستفاد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وإلا» إن لا يستيقن بالنوم، والجزاء مقدّر وهو «فلا يجب عليه الوضوء»، قام مقامه ما هو العلة له وهو كونه «علي يقين من وضوئه».

فإن قلت: هذا يتم لو كانت الألف واللام في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» للجنس مع أنّ كونه مسبوqاً باليقين بالوضوء بقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو علي يقين من وضوئه» يقتضي كونها للعهد، وعلي هذا البيان أيضاً لا دلالة فيها علي القاعدة الكلّية.

قلت: الظاهر من مثل هذه الجملة كون المراد منها أمراً ارتكازياً كلياً غير المختصّ بمورد دون آخر. واختصاصه بخصوص مورد مستلزم للتعبّد الخاصّ وإدخال المورد تحته، وهو إنّما يصحّ إذا كان ذلك مبيّناً قبل ذلك معلوماً عند المخاطب.

هذا مضافاً إلي إمكان أن يقال: إنّ في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فهو علي يقين من وضوئه» إن كان «من وضوئه» متعلّقاً باليقين يكون المراد من اليقين اليقين بالوضوء، فتختصّ القاعدة بالوضوء. وأمّا إن كان متعلّقاً بالظرف دون المظروف، بعبارة أخرى متعلّقاً بقوله: «علي يقين» يكون المعني: أنّه من وضوئه علي يقين لا من وضوئه الذي تعلّق به اليقين علي يقين، فتدلّ علي حجّية اليقين مطلقاً، وعلي هذا يستقيم الاستدلال ولو كان اللام للعهد، وعليه لا مجال لإنكار دلالة الصحيحة علي قاعدة الاستصحاب، فتدبّر.

وأما الإضمار الواقع في سنده فليس مضراً كما صرّح به أساتذة علم الحديث بعد ما كان مضمراً مثل زرارة الذي لا يسأل في الشرعيات عن غير الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) سيّما بهذه الخصوصيات.

تذنيب: ظهر لك ظهور الرواية في الدلالة علي القاعدة الجارية في جميع الأبواب.

وأما عند من يقصر دلالتها بباب الوضوء فإنّها بضميمة الروايات (1) الواردة في موارد خاصّة أخرى أيضاً تدلّ علي القاعدة الكلّية، ويستفاد من الجميع أنّ الحكم غير مختصّ بباب دون باب وأنّ تلك الموارد المختلفة كلّها داخله تحت القاعدة الكلّية الشاملة للجميع بملاك واحد.

التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع

ثم إنّه قد وقع الكلام بينهم في مقدار شمول هذه الرواية وغيرها من الروايات، فمثل الشيخ الأنصاري اختار عدم شمولها لما يكون منشأ الشك في البقاء الشك في اقتضاء المقتضي للبقاء، مثل الشك في بقاء السراج من جهة الشك في استعداده للبقاء. بخلاف ما إذا كان ذلك معلوماً وشك في حدوث الرافع مثل هبوب الرياح، أو في رافعية الموجود. فاختار اختصاصها بهذا وعدم جريانها في الشك المسبّب عن الشك في اقتضاء المقتضي. (2)

ص: 141

1- هناك روايات متعدّدة تدلّ علي المقصود عبّر عنها الشيخ الأنصاري بالمستفيضة (فرائد الأصول، ص 329)؛ والوحيد البههاني بالمتواترة (حاشيته علي المعالم، الصفحة الأخيرة منها)، سيأتي بعضها في المتن، وبعضها الآخر كما يلي: ما روي عن عليّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، أنّه قال: «من كان عليّ يقين فأصابه شكّ فليمض عليّ يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ». (المفيد، الارشاد، ج 1، ص 302؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 272). وصحيحة عبد الله بن سنان، قال: سألت أبي عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وأنا حاضر: إني أُعير الذمّي ثوبي، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «صلّ فيه ولا تغسله لأجل ذلك، فإنّه أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتي تستيقن أنّه نجسه». الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 2، ص 361، ح 1495؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 3، ص 521، أبواب النجاسات، ب 74، ح 1. وعن بكير قال: قال لي أبو عبد الله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا استيقنت أنّك قد توضأت فيياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتي تستيقن أنّك قد أحدثت». الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 1، ص 102، ح 268. وعن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قال: «إنّ الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين ألبته فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتي يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 2، ص 757-758؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 62.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 361.

واختار صاحب الكفاية شمولها مطلقاً سواء كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في استعداد المقتضي، أو في حدوث الرفع أو في مانعية الموجود. (1)

وجه القول الأوّل: أنّ اليقين والشكّ إذا كانا متعلّقين بأمر في زمان واحد يصحّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ، كما هو كذلك في الشكّ الساري. وأمّا إذا اختلف زمانهما وتعلّق اليقين بأمر في زمان ثمّ شكّ في بقائه في زمان متأخّر عنه فلا يصحّ النهي عن نقض اليقين بذلك الشكّ، فإنّه لم يكن للشكّ يقين حتى لا ينقضه بالشكّ، وبالنسبة إليّ الزمان المتقدّم فاليقين به عليّ حاله لم يعرض بالنسبة إليه شكّ حتى ينهي عن نقض اليقين به بالشكّ، ففي الاستصحاب لا نقض لليقين المتقدّم حتى ينهي عنه بالشكّ المتأخّر عنه.

وبعبارة أخرى: اليقين السابق لم يعرضه الشكّ والشكّ المتأخّر لم يعرض اليقين. فعليّ هذا، حيث لا يصحّ إسناد النقض إليّ اليقين لأنّ اليقين السابق في ظرف وجوده لا ينقض بالشكّ اللاحق، بل كما قلنا يصحّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ إذا كانا متّحدين زماناً، فلا بدّ وأن يكون النقض مسنداً إليّ المتيقّن ويكون المتيقّن ما هو مستحكم ومستمرّ بذاته حتى يستحسن النهي عن نقضه بالشكّ في حدوث الرفع له، فلا يشمل الشكّ في اقتضاء المقتضي لأنّ النهي عن نقض اليقين فيه بالشكّ كأنّه بلا موضوع.

وجه القول الثاني: أنّه لا وجه للعدول عن ظاهر اللفظ الدالّ عليّ إسناد النقض إليّ اليقين، وحمل الحقيقة عليّ المجاز، لأنّ اليقين أمر بنفسه متقن متين محكم وإن كان متعلّقه لم يكن بمبرم.

والإشكال بأنّه يشترط في إسناد نقض اليقين إليّ الشكّ اتّحاد زمانهما وفي

ص: 142

الاستصحاب يكون الأ-مر بالعكس ويجب تعدّد زمانهما فلا- ينقض اليقين في الزمان المتقدم المتعلّق بأمر بالشكّ في بقائه في الزمان المتأخّر.

يمكن أن يجاب عنه أنّ ذلك يصحّ بغضّ النظر عن لحاظ الزمان بالنسبة إلي اليقين والشكّ فهما قد تعلّقا بأمر واحد أي وجود المتيقّن وإن كان اليقين تعلّق بوجوده الحدوثي والشكّ بوجوده البقائي ولكن ذلك لا ينفي تعلّقهما بذات وجود الشيء، وبهذا اللحاظ يصحّ في العرف أن يقال: لا تنقض يقينك بذات شيء بالشكّ في ذاته.

هذا، ولكن السيّد الأستاذ(قدس سره) بعد ما بيّن وجه القولين أفاد بأنّ الصحيحة ظاهرة في حجّية الاستصحاب بالنسبة الي الشكّ في الرفع - لا بالوجه الذي أشرنا إليه بل - لأنّ ما أخذ في الصحيحة موضوعاً للاستصحاب والحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ فيه هو الرفع.

وبعبارة أخرى: موضوع الكلام في الصحيحة الشكّ في الرفع لا الشكّ في أصل وجود المستصحب، وذلك لأنّ قوله(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وإلّا» يستفاد منه وإن لا يستيقن أنّه قد نام أي شكّ في حدوث الناقض فلا يجب عليه الموضوع، أي لا ينقض يقينه بعدم حدوث الناقض بالشكّ فيه؛ لا أنّه لا ينقض يقينه بالطهارة والموضوع التي فيها اقتضاء الدوام والاستمرار بالشكّ فيها.

وبعبارة أخرى: الشكّ المفروض في الصحيحة شكّ في الناقض لا المنقوض فلا يشمل الشكّ في اقتضاء المقتضي.

ولعلّ الاختلاف وقع بين مثل الشيخ وصاحب الكفاية لأنّهما اعتبرا الشكّ الواقع في الحديث، الشكّ في الموضوع، فيجيء فيه ما ذكرناه، دون الشكّ في النوم.

وحاصل الكلام أنّ ما تدلّ عليه الصحيحة حكم الشكّ في الرفع والناقض وأنّ الشكّ فيه لا يوجب رفع اليد عن اليقين السابق بوجوده، ولا تدلّ عليّ أزيد من

ذلك كما إذا كان الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في اقتضاء المستصحب للبقاء وعدمه، فتدبر.

ولا يخفي عليك: أن ما ذكر هو الذي يساعده الاعتبار، فإن للشك احتمالين، أحدهما: متعلق بالوجود والآخر بالعدم، واحتمال العدم هو الذي يكون ناقضاً للوجود وترتيب الأثر عليه يكون نقضاً ويكون النهي عن النقض وارداً عليه وهو احتمال الناقض، وأما احتمال وجوده فهو مؤكّد للبقاء، لا يكون ترتب الأثر عليه نقضاً حتى يرد عليه النهي.

لا يقال: إن الشك في الرواية اعتبر مضافاً إلي الموضوع لا الناقض.

فإنه يقال: هذا الاحتمال في حدّ نفسه ليس ببعيد إلا أنه خلاف ظاهر الرواية، فتأمل.

في المراد من المانع

إشارة:

هل الاستفادة من الرواية إلغاء احتمال المانع بعد إحراز وجود المقتضي والمقتضي، وهو الحكم بعدم الاعتناء بالشك في حدوث النوم بعد إحراز الموضوع المقتضي للطهارة وحصول مقتضاها به؟ وذلك هو مورد السؤال في الرواية، وهو القدر المتيقن منها أو أنها تدلّ علي أعم من ذلك فإذا احتمل وجود المانع حين حصول المقتضي وقبل حصول المقتضي - بالفتح - يحكم بإلغاء هذا الاحتمال؟ مثلاً علي القول باقتضاء الملاقة النجاسة ومانعية الكرية عنها فيقال بنجاسة الماء لدلالة الصحيحة علي إلغاء احتمال المانع مطلقاً، فتدلّ علي القاعدة المسماة بقاعدة المقتضي والمانع القاضية بوجود المقتضي - بالفتح - بمجرد وجود المقتضي، فلا يضرب باعتبارها احتمال وجود المانع قبل حصول المقتضي - بالفتح - .

ص: 144

ومقتضي التحقيق: عدم دلالتها علي إلغاء احتمال المانع مطلقاً، بل مقصورة علي مورد السؤال وهو احتمال حدوث المانع بعد إحراز وجود المقتضي - بالفتح - كما هو الظاهر من الرواية. والله هو العالم.

صحيحة زرارة الثانية

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة المضمرة أيضاً علي ما في التهذيب ولفظها:

قال: قلت له: «أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من مني، فعلمت أثره إلي أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك». قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تعيد الصلاة وتغسله»، قلت: «فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته»؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تغسله وتعيد»، قلت: «فإن ظننت أنه أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه»؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لم ذلك؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، قلت: «فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله»؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي تري أنه قد أصابها حتي تكون علي يقين من طهارتك»، قلت: «فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه»؟ قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك»، قلت: «إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة»؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت علي الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك». (1)

ص: 145

1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج، ص 421 - 422، باب زيادات تطهير البدن والثياب، من النجاسات، ح 1335/8.

ورواها الصدوق (قدس سره) في العلل بسند حسن مذكور فيها اسم الإمام المروي عنه (عَلَيْهِ السَّلَامُ). (1)

والكلام فيها يقع في جهات

الأولي: في تقريب الاستدلال بها وهو ما ذكر في مقام الاستدلال بالصحيح السابق وأن المراد من الحديث بيان القاعدة الكلية الارتكازية ودرج المورد المذكور فيه في تلك القاعدة، فلا حاجة إلي تكراره.

الثانية: أنه جاء في المورد الأول من الرواية: «قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه»؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: «لم ذلك»؟ قال (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت علي يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، وهذه الفقرة تحتمل إحدي القاعدتين إما الاستصحاب وإما قاعدة اليقين.

بيان ذلك: أنه معتبر في الاستصحاب تعدد زمان المتيقن وزمان المشكوك بمعنى لزوم كون زمان المشكوك متأخراً عن زمان المتيقن وإن كان نفس زمان اليقين والشك متحداً، فإذا كان المراد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت علي يقين من طهارتك» اليقين السابق علي ظن إصابة النجاسة يكون قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فليس ينبغي لك...» دليلاً للاستصحاب.

ومن جانب آخر: يعتبر في قاعدة اليقين اتحاد زمان المتيقن مع زمان المشكوك وإن كان زمان اليقين والشك فيهما متعدداً. وبعبارة أخرى: يعتبر فيها اتحاد المتيقن والمشكوك زماناً واختلاف اليقين والشك فيهما زماناً.

ص: 146

وبعبارة ثالثة: في قاعده اليقين لا يتعدّد المتيقّن والمشكوك بتعلّق اليقين بالمتيقّن في زمان والشكّ بالمشكوك في زمان آخر، بخلاف قاعدة الاستصحاب حيث يتعدّد المتيقّن والمشكوك بتعلّق اليقين بالمتيقّن في زمان وتعلّق الشكّ بالمشكوك في زمان آخر.

فالفقرة المذكورة من الحديث تنطبق علي قاعدة اليقين إن كان المراد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنّك كنت علي يقين من طهارتك» اليقين الحاصل بالفحص بعد الظنّ بالإصابة.

فعلي كون الفقرة ناظرة إلي قاعدة الاستصحاب لا يزول - برؤية الدم بعد الصلاة - اليقين السابق علي ظنّ إصابة النجاسة، بخلاف ما إذا كان المستفاد منها قاعدة اليقين، فاليقين الحاصل بالفحص بعد الظنّ بالإصابة يزول برؤية الدم بعد الصلاة لا محالة.

وكيف كان لا-ريب في ظهور الفقرة في الاستصحاب. واحتمال كونها ناظرة إلي قاعدة اليقين وكون اليقين في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنّك كنت علي يقين من طهارتك» اليقين الحاصل بالفحص، ضعيف جداً.

الجهة الثالثة: قد استشكل الشيخ علي الاستدلال بالفقرة لحجّية الاستصحاب، وحاصله: أنّ مفاده عدم جواز نقض اليقين بالشكّ كما هو الظاهر من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فيها: «لأنّك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، مع أنّ إعادة الصلاة بعد العلم بعدم وقوعها مع الطهارة المشروطة بها ليس نقضاً لليقين بالشكّ، بل هي عين نقض اليقين باليقين، فكيف يعلّل عدم وجوب الإعادة بأنّها نقض لليقين بالشكّ. نعم، يصحّ أن يعلّل به جواز الدخول في الصلاة لأنّه يلزم من عدم جوازه نقض اليقين بالشكّ، كما لا يخفي. (1)

وأجيب: بأنّه من الممكن أن يكون الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أراد بيان ما هو شرط للصلاة في حال

ص: 147

الشك في الطهارة وأشار بقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لأنك كنت...» أن الشرط في حال الشك إحراز الطهارة لا نفسها ووجودها الواقعي، فيجب أن يعمل به وهو مجزئ عمّا هو عليه، وترك العمل به قبل كشف الخلاف، نقض لليقين بالشك. وبعبارة أخرى: أنه كان في حال العمل واجداً لما هو الشرط أي إحراز الطهارة واليقين بإجزاء ما أتى به، وبعد الانكشاف يشك في وجوب الإعادة ولا يجوز له نقض اليقين بالإجزاء وعدم وجوب الإعادة بالشك فيه، والمفروض أنه لا ينكشف بانكشاف عدم كونه مع الطهارة عدم كونه مع ما هو الشرط في الصلاة، لأن الشرط فيها هو إحراز الطهارة لا نفسها ووجودها الواقعي. (1)

فإن قلت: علي هذا الفرض إذا كانت الطهارة المستصحبة ليست مشروطة بها الصلاة فليست هي بحكم شرعي ولا موضوعاً لحكم شرعي فما هو الوجه في صحّة هذا الاستصحاب وتسميته به علي خلاف الاصطلاح؟

قلت: يمكن الجواب عن ذلك بأن مقتضى الأدلّة الأولى اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعية، والاكتفاء بإحرازها في حال الشك يكون بدلالة مثل هذه الرواية والجمع بينها وبين الأدلّة الأولى. ففي الحقيقة الطهارة بنفسها هي الشرط الواقعي الاقتضائي غير فعلي حتي في حال الشك، ولكن لا يمنع ذلك من استصحابها في ذلك الحال والحكم بعدم وجوب الإعادة بعد كشف الخلاف لكفاية إحرازها ولكون الشرط في هذا الحال أعم من الواقع وإحرازه، وإنما اكتفي بالإحراز في مورد الشك لأجل التوسعة علي المكلفين وكثرة الابتلاء بالنجاسة والله هو العالم.

هذا إذا كان التعليل في الحديث الشريف بلحاظ حال الفراغ من الصلاة، وعليه يكون الاستصحاب ملحوظاً بنحو الموضوعية.

ص: 148

ويمكن أن يقال: إنَّ التعليل كان بلحاظ حال الصلاة لأنه في حال الصلاة يكون مأموراً بعدم الإعادة ومقتضي حرمة النقض في حال الصلاة مع كون الأمر الظاهري مقتضياً للإجزاء هو عدم وجوب الإعادة.

والقول بوجوب الإعادة بعد كشف الخلاف مستلزم لرفع اليد عن حرمة نقض اليقين بالشك الثابتة في حال الصلاة التي دَلَّ دليلها علي الإجزاء مطلقاً. فراجع في ذلك إن شئت ما ذكرناه في بحث الإجزاء.

فإن قلت: إنَّه لا فائدة لاستصحاب الطهارة بعد كفاية عدم العلم بالنجاسة في صحّة الصلاة.

قلت: يمكن أن يقال: إنَّ ما تحقّق فيه الإجماع كفاية عدم سبق العلم بالنجاسة إذا أتى بالصلاة في حال الغفلة وعدم الالتفات، وأمّا إذا التفت فلا بدّ من إحراز الطهارة علماً أو ما هو قائم مقامه شرعاً، والمفروض في السؤال هو صورة الالتفات، والله هو العالم بالصواب.

الجهة الرابعة: اعلم: أنه إن تقصّي عن الإشكال المذكور في الجهة الثالثة بما ذكرنا فيها فهو، وأمّا إن بقي الإشكال علي حاله فلا يوجب ذلك إشكالاً في دلالة الرواية علي حجّية الاستصحاب؛ لأنَّ أمرها دائر بين دلالتها علي قاعدة الاستصحاب دون اليقين، أو علي قاعدة اليقين فإن كان مدلولها الأوّل فهو، وإن كان الثاني فتدلّ علي الاستصحاب بالأولية والفحوي، لأنَّ اليقين لمّا يكون حجّة في قاعدة اليقين مع سريان الشكّ إليه ولا يجوز رفع اليد عنه بالشكّ الساري إليه، فكيف أنت باليقين الثابت في حال الشكّ في المتيقّن! فتدبّر.

صححة زرارة الثالثة

ومنها: صححة ثالثة لزرارة: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز

الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويثبت علي اليقين فينبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات». (1)

والاستدلال بها يثبت علي كون المراد من اليقين اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، ومن الشك الشك في إتيانها.

وفيه: (2) أن ذلك خلاف مذهب الإمامية الحق من وجوب الإتيان بالركعة المفصلة لا المتصلة.

وما كتبه المقرّر الفاضل: بأنه خلاف ظاهر الرواية، فإنّ الظاهر منها لزوم الإتيان بالعمل علي نحو يحصل اليقين بالامثال وعدم الاعتداد بالشك في الامثال وفي مفروض السؤال يحصل العلم بالفراغ بالبناء علي الرابعة وإتمام الصلاة ثم الإتيان بركعة مفصلة وبه يحصل الفراغ، فأين هذا من الاستصحاب؟ (3)

ففيه: أنه لم لا يحصل العلم بالفراغ بعد الإتيان بركعة متصلة سيّما بمعونة دلالة الدليل؟ فالإشكال كلّه يرجع إلي أنه علي المذهب الحق لا يحصل بذلك الفراغ، وليس الإتيان بالركعة المتصلة علاجاً للواقعة وإلا فمقتضي الاستصحاب عدم الإتيان بالرابعة وبقاء اشتغال الذمة بها.

وهل يمكن الذبّ عن هذا الإشكال بأن يقال: إنّ أصل ترك الإتيان بالركعة الرابعة مفصلة أو متصلة خلاف الاستصحاب، والإتيان بها كذلك واجب بحكم

ص: 150

1- الكليني، الكافي، ج3، ص 351 - 352، ح3؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج8، ص 216-217، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب1، ح3؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب الصلاة، باب أحكام السهو في الصلاة وما يجب منه إعادة الصلاة، ج2، ص 186، ح 740/41.

2- انظر الإشكال من الشيخ الأنصاري (قدس سره) في فرائد الأصول (ص 331).

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 362.

الاستصحاب، والرواية مطلقة في كونها مفصلة أو متصلة فتقيّد بما دلّ علي لزوم كونها مفصلة.

وأما الإشكال في الاستدلال بالرواية بأنها من الأخبار الخاصّة الدالّة علي خصوص ما وردت فيها، فلا يستفاد منها العموم، وإلغاء خصوصية المورد فيها غير واضح.

فيرد بأنّ إلغاء الخصوصية يكون بمناسبة ورود الحكم بالاستصحاب في موارد متعدّدة مختلفة، وانطباق قضية: «لا تنقض اليقين بالشك» علي غير مورد، بل دلالة نفس القضية علي عموم مفادها وعدم اختصاصها بمورد دون مورد.

ومنها: ما رواه الخصال عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان علي يقين فشكّ فليمض علي يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين». (1)

واحتمل ظهورها في قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان اليقين والشكّ الذي هو في قاعدة اليقين، فلا يمكن اجتماعهما في زمان واحد.

ودعوي تداول هذا التعبير بالنسبة إلي الاستصحاب، لا يجعله ظاهراً في الاستصحاب.

وقوله (عليه السلام): «فليمض علي يقينه» ليس ظاهراً في اليقين الفعلي لو لم نقل بكونه ظاهراً في اليقين السابق الزائل بالشكّ الساري. ويمكن دعوي ظهوره في عدم رفع اليد عن اليقين مطلقاً سواء زال بالشكّ أو كان باقياً، فعلي كلّ حال يدلّ علي الاستصحاب.

ومنها: خبر الصفّار عن علي بن محمد القاساني، قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الآذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية». (2)

ص: 151

1- الصدوق، الخصال، ص 619.

2- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 4، ص 159، ح 445/17، ب 41، باب علامة أول شهر رمضان وآخره.

وتقريب دلالة علي الاستصحاب أنّ المراد من اليقين فيه اليقين بشعبان ومن الشكّ الشكّ في زواله بدخول شهر رمضان.

لا يقال: إنّ ذلك موقوف علي كون شهر شعبان عنواناً واحداً وشيئاً فardاً يصدق عليه أنّه كان متيقناً وشكّ في بقائه، وأمّا إذا لم يكن كذلك فليس في البين يقين سابق متعلّق بيوم شكّ فيه أنّه من شعبان أو شهر رمضان.

فإنّه يقال: لا يبعد دعوي كون شعبان عند العرف عنواناً واحداً تعلّق به اليقين وشكّ في بقائه.

اللهمّ إلا أن يدعي أنّ الرجوع إلي الأخبار الواردة في يوم الشكّ يوجب القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا يجب الصوم والإمساك إلا إذا حصل اليقين بدخول شهر رمضان فراجع في ذلك جامع أحاديث الشيعة. (1) ولكن حكي عن السيّد الأصفهاني أنّه قال: إنّني راجعت الأخبار المنقولة في ذاك الباب فما وجدت في شيء منها شاهداً علي كون متعلّق اليقين هو دخول شهر رمضان.

ومنها: قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في مؤثقة عمّار: «كلّ شيء طاهر حتي تعلم أنّه قدر...». (2)

وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «الماء كلّ طاهر حتي تعلم أنّه قدر». (3)

وقوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتي تعرف الحرام بعينه». (4)

ص: 152

1- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج2، ص384، ب12، من أبواب ما ينقض الوضوء وما لا ينقض.

2- المحدّث النوري، مستدرک الوسائل، ج2، ص583، ح4، باب30، من أبواب النجاسات؛ الصدوق، المقنع، ص15؛ الصدوق، الهداية، ص65، ب11، مع اختلاف يسير.

3- الكليني، الكافي، ج3، ص1، ح2-3، باب طهور الماء؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج1، ص134، أبواب الماء المطلق، ب1، ح5، باختلاف يسير.

4- الكليني، الكافي، ج5، ص313، ح39-40، مثله باب النوادر من كتاب المعيشة؛ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج7، ص226، ح988 و989؛ ج9، ص79/337؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج17، ص88-89، أبواب ما يكتسب به، ب4، ح1 و4 مثله.

إعلم: أنّهم قد اختلفوا في مدلول هذه الأخبار، فمنهم من قال: بدلالتها علي الاستصحاب بكون مدلول المغيبي الحكم الواقعي كالحلية الواقعية أو الطهارة الواقعية، ومدلول الغاية استمرار الحكم إلي حصول العلم بطروّ ضده أو نقيضه، لا تحديد الموضوع.

ومنهم من قال: إنّ مفادها تأسيس القاعدتين الطهارة والحلية في ما شكّ في طهارته أو حليته من غير لحاظ الطهارة أو الحلية السابقة، ودلالتها علي ذلك تكون بالمغيبي والغاية جميعاً، والغاية تدلّ علي تحديد الموضوع.

والقول الثالث: أن تكون في مقام تأسيس القاعدتين والاستصحاب جميعاً أيضاً بمجموع الغاية والمغيبي.

والقول الأوّل مختار صاحب الكفاية. والثاني مختار الشيخ والسيد الأستاذ (قدس سره).

ولا يخفي عليك: عدم صحّة القول الثالث عقلاً، لأنّه يوجب استعمال اللفظ في المعنيين والجمع بين اللحاظين؛ فإنّ المقصود بالقاعدتين هو إثبات الطهارة والحلية لمشكوك الطهارة أو الحلية، والاستصحاب استمرار الحكم الواقعي والطهارة الثابتة للموضوع بعنوانه الأوّلي، ولا جامع بين الاستصحاب وبين القاعدة التي موضوعها الشكّ في الحكم الواقعي. ولا- يمكن اجتماع ثبوت الطهارة سابقاً باعتبار الاستصحاب، وعدم ثبوتها باعتبار الموضوع للقاعدة للزوم اجتماع النقيضين. وعلي ذلك يدور الأمر بين كون مفاد الأخبار القاعدتين أو الاستصحاب.

وأفاد السيد الأستاذ (قدس سره) أنّ الأخبار ظاهرة في القاعدتين، لأنّ الأخبار ظاهرة في تقييد أصل الحكم لا استمرارها. وبعبارة أخرى: إنّها ظاهرة في تحديد الموضوع.

وذلك لأنّ إرادة الاستصحاب منها تحتاج إلي إضمار لفظ الاستمرار ولحاظ الثبوت واقعاً. ولأنّ الظاهر من الروايات أنّها بجميعها من صدرها وذيلها تكون لبيان حكم واحد لا أن يكون الصدر دالاً علي حكم والذيل دالاً علي حكم آخر، فتدبر.

لا يخفي عليك أن في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «حتي تعلم أنه قذر» احتمالان، أحدهما: أن يكون «قذر» فيه فعل الماضي. ثانيهما: أن يكون صفة مشبهة علي وزن «فعل» بكسر العين كخشن.

ويقوي الأول قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في ذيل الرواية: «فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم ليس عليك» وعلي ذلك، فالرواية تختص بالشبهة الموضوعية إذا كان الشك في القذارة العرضية وأما الشبهات الحكمية أو الموضوعية التي يكون الشك فيها في نجاسة الشيء أو طهارته بالذات كالمائع المردد بين البول والماء لا يشملها الحديث، لدلالة قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «حتي تعلم أنه قذر» بنحو الفعل الماضي علي الشك في عروض النجاسة.

الكلام في الأحكام الوضعية

إنّ من الأقوال التي أحصيت في الاستصحاب (1) القول بالتفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية، (2) وحيث لا فائدة في البحث عن سائرهما - بعد ما استقر الاستدلال علي حجّية الاستصحاب بالروايات من زمان والد شيخنا البهائي إلي زماننا هذا - اقتصرنا في الكلام عن هذه الأقوال المفصلة بالبحث عن التفصيل المذكور، لأنّه بعد إطلاق الروايات لا مجال لتلك التفصيلات والأقوال.

وأما الأحكام الوضعية فلا بدّ من الكلام عنها وأنها هل تكون من الأحكام؟ وهل تنحصر موارد بعضها ببعض العناوين؟ أو أنّها تشمل كلّ ما يكون بالوضع؟ وهل تشمل

ص: 154

1- ذكر منها أحد عشر قولاً في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 328).

2- إنّه تفصيل مهمّ علماً وعملاً يستفاد من كلمات الفاضل التونسي صاحب الوافية، ص 201؛ ونقل عنه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 348).

ما كان مستقلاً بالوضع؟ أو يعمّ ما ينتزع من التكليف؟ وعليّ كلّ حال ينبغي البحث عنها، والله هو الهادي إلي الصواب، فنقول: الكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى: تعريف الحكم

اختلفت كلماتهم في تعريف الحكم، فعن بعضهم تعريفه: بأنه خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير. وهذا لا يشمل الأحكام الوضعية ويختصّ بالأحكام الخمسة التكليفية، ولذا زادوا عليه «الوضع».

ومع ذلك أورد عليّ هذا التعريف: بأنّ الحكم لا ينحصر في الخطابات اللفظية بل يعمّها والأفعال الصادرة عن الشارع في مقام بيان الحكم وإنشائه مثل الوضوءات والصلوات البيانية.

هذا مضافاً إليّ أنّ الحكم ليس ظاهر الخطاب، بل الخطاب دالّ عليه والحكم مدلوله.

ولعلّ التعريف الأسدّ والأخصر ما حكى المقرّر الفاضل عن السيّد الأستاذ (قدس سره) وهو: أنّ الحكم ما جعله الشارع بالجعل الاستقلالي أو التبعية. (1) وهذا التعريف جامع شامل للحكم التكليفي والحكم الوضعي.

كيفية جعل الأحكام الوضعية

الجهة الثانية:

هل الأحكام الوضعية مجعولة بالجعل الاستقلالي بتعلّق الجعل بنفس عناوينها، أو

ص: 155

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية عليّ كفاية الأصول، ج2، ص370.

مجعولة بالجعل التبعية بتبع جعل الأحكام التكليفية ومنتزعة عنها؟(1)

وليس المراد كونها منتزعة من جعل نفس عناوينها والخطاب المتعلق بها، فإنّ الأحكام التكليفية أيضاً كذلك منتزعة من جعل نفس عناوينها والخطابات المتعلق بها كقوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) فإنّ حكم وجوب الصلاة منتزع منه. بل المراد من كونها منتزعة انتزاعها من الأحكام التكليفية وأنها مجعولة بالجعل التبعية.

أنحاء الوضع

وإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوضع علي أنحاء:

فمنها: ما لا يقبل الجعل التشريعي. وعدّه من أنحاء الوضع مبنيّ علي المسامحة وباعتبار عدم إمكان وقوع الوضع بالنسبة إليه كما يأتي.

ومنها: ما يقبل الجعل التبعية دون الاستقلالي.

ومنها: ما يقبل التبعية كما يقبل الاستقلالي.

فالأوّل منها: كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب للتكليف وشرطه ومانعه ورافعه، فهذا القسم خارج عن وصول يد التشريع إليه لا مستقلاً؛ لأنّ هذه العناوين تنتزع من ذوات ما هو السبب أو الشرط أو المانع أو الرافع، وهذه أمور واقعية موجودة في الخارج لا تنفك عنها خصوصياتها وما تنتزع عنها من العناوين.

ولا تبعاً للتكليف، لتأخّر التكليف عنها كتأخّر وجود كلّ شيء عن سببه وشرطه ومانعه، ولتهافت انتزاع رافع الشيء عن نفسه.

وبالجملة: هذه العناوين ليست مجعولة أصلاً، لا تبعاً ولا استقلالاً.

ص: 156

1- كما ذهب إليه الشيخ في الفرائد (ص 350)، ونسبه إلي المشهور. وفصل المحقق الخراساني بين شرائط التكليف وشرائط المكلف به في الكفاية (ج 2، ص 303 وما يليها) فراجع.

فهذا القسم خارج عن البحث بأنه الأحكام الوضعية هل هي مجعولة بالاستقلال أو تبعاً للأحكام التكليفية، لأنّ مثل هذا البحث يأتي فيما تناله يد الجعل التشريعي، فما ليس كذلك يكون خارجاً عن البحث ولا يطلق عليه الحكم فضلاً عن كونه تكليفاً أو وضعياً.

وأما الثاني: فهو كالجزيئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء للمكلف به وشرطه ومانعه. فهو - علي ما في الكفاية - ليس مجعولاً بنفسه؛ لأنّ اتّصاف الشيء بهذه الأمور لا يعتبر قبل تعلّق الأمر به فلا يكون الاتّصاف بها إلا باعتبار كونها مأخوذة في متعلّق الأمر، فتكون مجعولة بتبع الأمر والتكليف. (1)

وأورد عليه السيّد الأستاذ (قدس سره) كما في الحاشية: بأنّ الجزء مثلاً لا يكون جزءاً من المأمور به قبل تعلّق الأمر به، ولكنّه جزء لما تعلّق به الأمر، وما هو متقدّم علي الأمر ويتوقّف عليه الأمر فهو جزء للصلاة التي ينطبق عليه عنوان المأمور به بعد تعلّق الأمر بها لا يمكن أن يكون متأخراً عن الأمر به، فاعتبار السورة - مثلاً - جزءاً للصلاة مجعول مستقلّ قبل تعلّق الأمر بها، وباعتبار تعلّق الأمر بها يكون جزءاً للمأمور به. وعلي هذا، يصحّ أن يقال: إنّ الجزيئية مجعولة بنفسها لا يمكن أن تكون مجعولة بالتبع، للزوم تأخّر ما حقّه التقدّم وتقدّم ما حقّه التأخّر، فتدبّر.

وأما الثالث: فاعلم: أنّ في مثل القضاء والحجّية والنيابة والحرّية والرقيّة والزوجية والملكية وغيرها من الاعتبارات يمكن الجعل التشريعي، وليس هنا ما يدلّ علي عدم إمكانه كما كان في القسم الأول، بل وقوعه في الخارج أيضاً ممّا لا ريب فيه.

وإنّما الكلام في أنّ جعل هذه العناوين يكون بالاستقلال، أو هي مجعولات بتبع

ص: 157

جعل الأحكام، أو منتزع عن الأحكام؟ والتحقيق أنها منشآت بأنفسها. فولاية الولي نشأت بنفسها ليست منتزعة عن جواز تصرفاته ولا يتبع الحكم بجوازه. وكذا مثل الحرّية منشأة بإنشاء المولي، والزوجية بالعقد، والملكية أيضاً بالعقد. فربما تتحقّق هذه العناوين ولم تتحقّق الأحكام. وربما تتحقّق الأحكام ولم تتحقّق هذه العناوين.

وبالجملة: فهذه الولاية الكبرى والإمامة العظمى الثابتة للنبي والولي ناشئة بنفس إنشائها من الله تعالى، ولا شك في أنّ جعلها للنبي والولي من جانبه تعالى جعل مستقلّ ليس منتزعاً من الأحكام التكليفية وجواز تصرفهما في الأمور، بل الأمر هنا بالعكس ويكون التكليف تابعاً للوضع، هذا.

قال صاحب الكفاية هنا: وهمّ ودفع، (1) وكأنّه أراد به دفع الإشكال عمّن يقول بأنّ الملكية من الاعتبارات المجعولة بالإنشاء التي تكون علي اصطلاح أهل المعقول من خارج المحمول، لأنّه ليس بحذائه شيء في الخارج مع أنّ الملك باصطلاحهم من المحمول بالضميمة وهو لا يتحصّل بالإنشاء بل بأسباب خارجية، كالتعمّم والتقمّص والتنغّل.

وحاصل دفعه: أنّ الملك مشترك بين الملكية الحاصلة بالإنشاء، وهو غير الملك الحاصل بتلك الأسباب المصطلح عند أهل المعقول. (2)

ص: 158

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 306.

2- إنّ مقوله «الملك» عند أهل المعقول، هي ما تسمّى أيضاً تارة ب- «له» وأخري ب- «الجدة» ورابعة ب- «القضيّة». وقال العلامة الحلّي (قدس سره): «ولخفائها عبّر المتقدّمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة وقد عرفوها بأنّها نسبة الجسم إلي الجسم المنطبق، علي بسيطه أو علي جزء منه، إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به. وقالوا أيضاً في تعريفها: نسبة الجسم إلي الجسم المنطبق عليه، وهو ضروري في وجود الجسم علي أحسن أحواله وحفظه ودفع الآفات عنه. وقالوا أيضاً: الملك عبارة عمّا يحصل للجسم بسبب نسبته إلي مالكة، أو لبعضه، ينتقل بانتقاله، كالتختم والتقمّص. انظر مصادر هذه التعاريف في هامش نهاية المرام في علم الكلام، ص 391.

وبعبارة أخرى للملك معنيان بأحدهما يكون من خارج المحمول وهو: كونه مجعولاً -بمجرد الإنشاء والاعتبار. وبالأخرى يكون من المحمولات بالضميمة كالتعمم والتقمص والتلبس. ولا-ريب في أن إطلاق الملك علي الأول حسب اللغة وعده من خارج المحمول حسب الاصطلاح وعلي الثاني يكون علي حسب الاصطلاح فقط.

وهذا إشكال علي أهل المعقول حيث اختصوا الملك الذي ظاهر معناه اللغوي هو ما يوجد بالإنشاء بما يوجد بأسباب أخرى بحيث يخرج منه ما هو بأصل المعني اللغوي الملك.

وكيف كان، فالمعني والمراد لا يختلف باختلاف الاصطلاحات، فالملكية منشأة بالاستقلال وإن لم تكن من الملك الذي اصطلمه من يسمي بالاصطلاح من أهل المعقول، فالحقيقة لا تتغير ولا تتبدل بالاصطلاح.

وصاحب الكفاية كأنه أراد الدفع عن الأصوليين وأنهم لم يطلقوا الملك في غير موضعه، ولم يدافع عن أهل المعقول بأنهم أطلقوا الملك في غير موضعه، كأنه يري أنه يجب علي الجميع متابعة اصطلاحات أهل المعقول.

ونعم ما قال الشيخ صاحب الذريعة في توصيف كفاية الأصول: وقد أدخل المسائل الفلسفية في الأصول أكثر ممن قبله من مؤلفي الرسائل والفصول والقوانين. (1) انتهى. والله هو العاصم، وشكر الله مساعيه ومساعي الجميع.

هذا، وبعد ما ذكرناه من التفصيل في حال الوضع فاعلم: أنه لا مجال للاستصحاب إذا كان علي النحو الأول الذي قلنا: إنه خارج من أقسام الوضع، وذلك لأنه من الواجب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، والسببية والشرطية والمانعية للتكليف ليست من ذلك.

ص: 159

وترتب التكليف - الذي هو حكم شرعي - عليها لا- يجزي، لأنه ليس من ترتب الحكم علي موضوعه بل يكون من ترتب المعلول علي علته وهو ترتب عقلي لا شرعي.

وأفاد السيد الأستاذ بأن ذلك يتم إن كان الاستصحاب جارياً في نفس العلة.

أما إذا كان جارياً في علية العلة فيجوز إجراء الاستصحاب فيه، وذلك لأن حقيقة علية شيء لشيء آخر إصداره إياه وصدور المعلول منه، وكلّ منهما بحسب الحقيقة عين الآ-خر كالإيجاد والوجود وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم، فاستصحاب العلية حقيقة ترجع إلي استصحاب المعلول أي نفس التكليف، فلا- مانع من استصحابه لأنه حكم شرعي، فتأمل فإن الحكم بالاستصحاب علي وجود أركانه كموضوعه علي هذه الدقائق البعيدة من الأذهان والقول بشمول الأدلة له ليس خالياً من الإشكال، كما قيل مثل ذلك في استصحاب عدم الأذلي.

ثم إنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل فإنه يصحّ التعبد به في حال الشكّ، وكذا في ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفع يده الشارع ولو بالتبع. نعم، لو كان متبوعه مجري الاستصحاب يكفي جريان الاستصحاب فيه كما هو الشأن في كلّ شكّ مسببي، فلا محلّ لإجراء الاستصحاب فيه إذا كان جارياً في سببه، والله هو العالم.

التنبيه الأول: اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب

المعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا يجري في حق الغافل، فمن أحدث وغفل ولم يحدث له شك في بقاء حدثه وصلّي لا يجري استصحاب الحدث في حقه بشكّه بعد الصلاة في أنّه تطهّر قبل الصلاة أم صلّي محدثاً بل يحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ. بخلاف من أحدث والتفت وشك في الطهارة فإنّ الاستصحاب يجري في حقه، فإن لم يتطهّر وغفل وصلّي يحكم بطلان صلاته.

نعم، يمكن إجراء الكلام فيما إذا شك في الطهارة وبني علي الحدث بحكم الاستصحاب وغفل عن كونه محدثاً وصلّي ثم بعد الصلاة شك في أنّه تطهّر وصلّي أم صلّي مع الحدث، فهل في هذه الصورة تجري قاعدة الفراغ كالصورة الأولى، لأنّه لا فرق في الغفلة عن الحدث بين ما إذا كان معلوماً بالوجدان أو بالأصل؟ أو أنّ المسألة تبتني علي تحقيق مورد قاعدة اليقين؟ فالكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في أنّ قاعدة الفراغ هل تختصّ بما إذا حدث الشك بعد الفراغ من العمل ولم يكن مسبقاً بالشك قبل العمل، أو تعمّ ما إذا كان مسبقاً بالشك قبل العمل وإن غفل عنه حين العمل؟

حكي المقرّر الفاضل عن السيّد الأستاذ: أنّه لا إطلاق لروايات باب قاعدة الفراغ

تشمل الصورة الثانية، بل تكون ظاهرة في الشكّ الحادث بعد العمل مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «كَلَّمَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَطَهورك فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً فَاَمْضِ فِيهِ» فَإِنَّ قَوْلَهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً» ظاهر في حدوث الشكّ بعد العمل. ووجه ذلك الظهور أيضاً القرينة المغروسة في أذهان أهل العرف من أنّ من عمل عملاً إنّما يعمله جامعاً لأجزائه وشرائطه فلا يترك شيئاً منه إلا لعروض غفلة، ومع الشكّ والترديد لا يتمشّي منه العمل، وإذا حصل له الشكّ بعد العمل لا يعتني به، وهذه قرينة مانعة عن الإطلاق. (1)

أقول: فيه: أنّ في الحدث الثابت بالأصل أيضاً إذا غفل عنه يحكم بكون العمل واقعاً جامعاً للشرائط لمغروسة ما ذكر في الأذهان.

المقام الثاني: في أنّه علي فرض شمول أدلّة القاعدة ما إذا كان منشأ الشكّ سابقاً علي العمل، هل يجري الاستصحاب في حقّ من أحدث ثم شكّ في رفعه وغفل وصلّي ثم شكّ بعد الصلاة في صحّتها باعتبار الشكّ السابق علي الصلاة، أو تجري في حقّ قاعدة الفراغ؟

قد أفاد السيّد الأستاذ (قدس سره): أنّ حكومة القاعدة علي الاستصحاب إنّما تكون إذا كان مجراه بعد العمل باعتبار الشكّ الطارئ بعده. وأمّا إذا كان مجراه الشكّ السابق علي العمل فيجري الاستصحاب دون القاعدة، لأنّ مجراها بعد العمل.

وبالجملة: في الشكّ الحادث بعد الفراغ إذا لم يكن مسبباً من الشكّ السابق علي العمل فقاعدة الفراغ هي الحاكمة علي الاستصحاب فلا يجري استصحاب الحدث بالنسبة إلي الصلاة. بخلاف الشكّ السابق، فإنّه مجري الاستصحاب ولا تجري فيه القاعدة. (2)

ص: 162

1- . الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 383.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ص 383.

ولكن بعد ذلك يمكن أن يقال: إذا كان منشأ القاعدة الارتكاز المذكور فالغفلة عن الحدث المعلوم بالأصل أولي بجريان القاعدة فيه من الغفلة عن الحدث المعلوم بالوجدان.

وبعبارة أخرى: الغفلة عن الحدث المشكوك فيه - وإن كان مجري الأصل - أولي بإجراء القاعدة فيه وعدم الاعتناء به من الحدث المعلوم بالوجدان. اللهم إلا أن يكون ذلك بالتعبد المحض. والله هو العالم.

التنبيه الثاني: في الإشكال علي جريان الاستصحاب

في الإمارات

قد أشكل علي جريان الاستصحاب في الأحكام التي قامت الإمارات والطرق المعتبرة علي ثبوتها، فأحرز حدوثها بها لا بالوجدان، وشكّ في بقائها بعد البناء علي حدوثها؛ وذلك لعدم اليقين بالحدوث، بل وعدم الشكّ في البقاء لأنه فرع اليقين بالحدوث، والمعتبر في الاستصحاب اليقين بالحدوث والشكّ في بقاء المتيقّن.

وأفاد السيّد الأستاذ(قدس سره) هنا: (1) أن ما يمكن أن يؤخذ في موضوع الاستصحاب والتعبد بالبقاء في مقام الثبوت والواقع إمّا أن يكون نفس ثبوت الشيء واقعاً وإن لم يكن ثبوته محرزاً، فصحة جريان الاستصحاب واقعاً يدور مدار الثبوت واقعاً وإن كان جريانه بحسب الظاهر لعله يحتاج إلي طريق محرز وبدونه لا يجري. نعم، يترتب عليه صحة جريان الاستصحاب فعلاً علي تقدير الثبوت فيما كان هناك أثر شرعي مترتب علي هذا العنوان، وهذا هو الوجه الذي اختاره المحقق الخراساني(قدس سره) في مقام الإثبات. (2)

ص: 163

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص385.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص309.

ووجهه: أنّ التعبد والتنزيل شرعاً يكون في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك في البقاء علي تقدير الثبوت، فيتعبد به علي هذا التقدير فيترتب عليه ما يترتب علي البناء علي ثبوته.

وإما يكون المأخوذ في موضوع الاستصحاب نفس ثبوت الشيء إذا كان محرزاً باليقين أو الأمانة، فيجري استصحابه علي فرض إحرازه بأي محرز سواء كان اليقين أو الأمانة.

فعلي هذين الوجهين لا مانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة بالأمانة.

وهنا وجه ثالث: وهو أن يكون موضوع الاستصحاب الشيء المحرز بخصوص اليقين، فيجري الاستصحاب إذا كان هو محرزاً باليقين دون الأمانات. هذا كله في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات فالذي استظهره صاحب الكفاية هو: أنّ اليقين في الروايات مأخوذ من حيث كاشفيته وطريقته لا لموضوعيته وبما هو هو، وعلي ذلك يجري الاستصحاب في موارد الأمانات ومؤداهما كما يجري فيما تعلق به اليقين. (1)

ولكن ردّ عليه السيّد الأستاذ (قدس سره) بكونه خلاف الظاهر من الأخبار لظهورها في أنّ اليقين بما هو يقين مأخوذ في الحكم. ومع الغصّ عن ذلك لا ظهور لها فيما ذكر. فلا يحتجّ بها علي أحد الاحتمالين لإجمال الروايات.

نعم، القدر المتيقّن منها صورة اليقين، إلا أن يدعي القطع بعدم خصوصية اليقين وأنّه جاء في الروايات لمحض الكاشفية وباعتبار كونه أحد المحرزات.

والحاصل: أنّ السيّد الأستاذ (قدس سره) كأنه استقرّ نظره علي أنّ الحكم بجريان الاستصحاب في موارد الأمانات يحتاج إلي ارتكاب خلاف الظاهر، ولذا قال: إنّ الاحتياج بارتكاب مخالفة الظاهر مبني علي كون مدلول الأخبار حجّية الاستصحاب، كما هو كذلك عند الشيخ وصاحب الكفاية. أمّا بناء علي كون مدلولها حجّية قاعدة المقتضي والمانع فلا يحتاج شمول الأخبار لموارد الأمانات من ارتكاب خلاف الظاهر

ص: 164

وحمل اليقين علي أعمّ منه وسائر المحررات، وذلك لاعتبار اتّحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة في الاستصحاب دون القاعدة.

فإذا قامت البيّنة علي عدالة زيد يوم الخميس وشككنا فيها يوم الجمعة لا يجري استصحاب عدالته في يوم الجمعة، لأنّ عدالته لم تكن متيقّنة يوم الخميس بل قامت الحجّة علي ثبوتها فيه، وقيامها عليه كذلك تجعلها مظنون الوجود - بالظنّ المعتر - لا متيقّن الوجود. واليقين بحجّة البيّنة لا يكفي في تحقّق أركان الاستصحاب، فإنّه تعلق بغير ما تعلق به الشكّ وهو عدالة زيد.

وهذا بخلاف القاعدة، فإنّ عليها يبني علي بقاء عدالته، فإنّ مقتضي حجّة البيّنة - التي تعلق بها اليقين - ترتّب جميع آثار العدالة الواقعية، ولا ترفع اليد عنها بالشكّ في حدوث ما يزيل به عدالته، والقضية المشكوكة فيها غير المتيقّنة. وهذا عين كلام المقرّر عنه (رحمه الله).

وبالجملة: شمول أخبار الباب لمثل الأحكام الثابتة بالأمارات غير القطعية بناءً علي حملها علي الاستصحاب مشكل جدّاً، لما استظهرناه من الأخبار أنّ اليقين مأخوذ من حيث هو هو لا من حيث هو كاشف... إلخ. (1)

أقول: لا إشكال في ما ذكر من الدعوي، واستظهار عدم خصوصية اليقين. مضافاً إلي إمكان إلغاء هذه الخصوصية في مثل هذه الأمور والقواعد الجامعة المفيدة. (2)

ص: 165

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 388.

2- قد كتبنا حول هذا التنبيه قبل ستين سنة عندما كنت متشرفاً بتقبيل عتبة الروضة المقدّسة العلوية علي من ثاوي فيها آلاف الشناء والصلاة والتحية تقريراً لبحث سيّدنا الأستاذ الأجد صاحب المقامات الرفيعة السيّد جمال الدين الكلّيايگاني (قدس سره) ورفع الله درجته فاغتمت نقله هنا ليكون ذكراً له وسبباً لنزول الرحمة عليّ وعليّ الذي يراه ويقراه، فقد قيل: «عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة». المدني الشيرازي، رياض السالكين، ج 5، ص 120؛ وإليك ما كتبت: قد عقد المحقّق الخراساني (قدس سره) مضافاً إلي التنبيهات التي ذكرها الشيخ (قدس سره) تنبيهين في الكفاية وجعلهما التنبيه الأول والثاني، والمقصود فعلاً بيان مراده في الثاني وما فيه وبيان ما اختاره المحقّق النائيني (قدس سره) في المقام ضمناً، والظاهر أنّ مختار النائيني مأخوذ من أستاذه السيّد محمد الأصفهاني والميرزا الكبير، بل من الشيخ قدس الله أسرارهم، فنقول: إنّ الإشكال في المقام هو أنّه بناءً علي اعتبار اليقين بالثبوت في الاستصحاب كيف يمكن القول بجريانه في مؤدّيات الإمارات حيث إنّ لا يكون لنا فيها يقين بالثبوت فإنّه علي تقدير يكون الحكم ثابتاً وعليّ تقدير لا يكون حكم أصلاً، فليس لنا يقين بالثبوت بل ليس لنا شكّ فعليّ. والذنب عن الإشكال علي ما ذهب إليه: أنّ التبعّد إنّما يكون في جهة البقاء ولو علي تقدير الثبوت فلذا لو لم يكن للمتيقّن أثر وكان للبقاء يستصحب. وأمّا قوله (عليه السّلام): «لا تنقض اليقين بالشكّ» فلا يدل علي لزوم اليقين الفعليّ بل الظاهر أنّه في مقام التوطئة والتمهيد لبيان الحكم بالبقاء في صورة الشكّ في البقاء ولو علي تقدير ثبوت المستصحب فلا مدخلة لليقين بالثبوت في الحكم بالبقاء كما يشير إلي ذلك تعريفه الاستصحاب بإبقاء ما كان، فالمراد من قوله (عليه السّلام): «لا تنقض اليقين...» إثبات الملازمة بين ثبوت الشيء ولو تقديرًا وبقائه، والملازمة لا تدور مدار ثبوت المتلازمين فلا مانع من التبعّد بالبقاء علي تقدير الثبوت، ومنزلة الاستصحاب لأدّة منزلة الإطلاق فكما أنّه لو كان لنا إطلاق يعمّ صورة الشكّ واليقين كان الواجب علينا الأخذ به كذلك الاستصحاب بمنزلة ذلك الإطلاق، فبناءً علي هذا إذا شككنا في بقاء الحكم الذي هو مؤدّي الأمانة نحكم بالبقاء، فالاستصحاب دليل علي الملازمة بين الثبوت والبقاء، والأمانة دليل علي الثبوت علي تقدير الإصابة، ولا يخفي أنّ الدليل علي أحد المتلازمين دليل علي الآخر. ولا يخفي: أنّ مبني هذا القول أنّ دليل الاستصحاب ناظر إلي الواقعيات كالأمانة وبناءً عليه لا يمكن التفصّي من الإيراد إلّا بما ذكره، وآلا فلو قلنا بأنّ الاستصحاب

هو الجري علي طبق ما كان وأنّ دليله ناظر إلي الحكم بعد إحرازه ولا فرق في أن يكون المحرز له القطع أو ما يقوم مقامه، وأنّ اليقين في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا- تنقض اليقين بالشك» يكون ملحوظاً إمّا من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقن، أو من جهة كونه موجباً لتنجز الحكم عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة. فيمكن الذبّ عنه بأنّه ولو قلنا باعتبار اليقين بالثبوت لا يرد الإشكال؛ لأنّ المستصحب قد أحرز بقيام الأمانة عليه كما هو مختار المحقق النائيني (قدس سره). وكيف كان: يرد علي المحقق الخراساني (قدس سره) أولاً: أنّ القول بأنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا تنقض اليقين..» للتوطئة والتمهيد بعيد جداً، بل ظاهر الكلام اعتبار اليقين بالثبوت. وثانياً: كيف يصحّ القول بأنّ الاستصحاب بمنزلة إطلاق الدليل؟ لأنّه إنّما يصحّ إذا كان المستصحب حكماً ظاهرياً، وأمّا مع البناء علي كون الأمارات والطرق ناظرة إلي الواقع وعدم كون الاستصحاب ناظراً إليه بل ناظر إلي الحكم بعد إحرازه كما هو الحقّ وإليه ذهب في غير المقام، فلا- يمكن جعل الاستصحاب بمنزلة الإطلاق للأمارات إلّا أن يلتزم بمقالة الفاضل النهاوندي (قدس سره) وأنّ مؤدّي الأمارات يكون كلّ من الحكم الواقعي والظاهري، ولا يخفي ما فيه ولا يلتزم المحقق الخراساني (قدس سره) به أصلاً. ثمّ إنّّه لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق أحكام ظاهرية فعلية بمعني أنّه لو صادفت الأمانة الواقع فالحكم في حقّه هو الحكم الواقعي واقعاً وظاهراً ولو أخطأت أنشأ علي طبقها حكم ظاهري فعليّ مع بقاء الحكم الواقعي علي ما هو عليه، فلا يتوجّه الإشكال ولكنّ المحقق عنده أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس التنجز والعذر بلا إنشاء حكم، والله هو العالم. [منه دام ظلّه العاللي].

المستصحب إن كان حكماً أو موضوعاً جزئياً فلا ريب في جواز استصحابه.

وإن كان أمراً كلياً فإمّا أن يكون الشكّ في بقائه من جهة الشكّ في بقاء الفرد الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه، فلا إشكال في استصحاب الكلّي لترتيب الأثر الثابت له. كما لا إشكال في استصحاب الفرد المشكوك بقاءه الذي كان الكلّي موجوداً في ضمنه للأثر الشرعي المترتب علي نفس الفرد. وهذا مثل الشكّ في الحيوان باعتبار الشكّ في بقاء الفيل مثلاً بشخصه.

ولكن لا يخفي عليك: أنّ تسمية هذا بالاستصحاب الكلّي مبنيّ علي المسامحة، لأنّ وجود الكلّي الطبيعي عين وجود فرده واستصحاب الفرد يغني عن استصحابه. فما قال بعضهم من عدم جواز استصحاب الفرد لإثبات الأمر المترتب علي الكلّي إلاّ علي القول بالأصول المثبتة، كأنه ليس في محله.

والقسم الثاني: من استصحاب الكلّي ما يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة تردّد وجوده بين ما يكون مقطوع الزوال وما يكون مشكوك البقاء أو مقطوع البقاء. وفي هذا يجري أيضاً استصحاب الكلّي كالحیوان المرّدّد وجوده في ضمن البقّ أو حیوان مشكوك البقاء أو مقطوع البقاء كالفيل. والترّدّد المذكور لا يمنع من استصحاب الكلّي المرّدّد وجوده بين الحيوانين المفروضين لتمامية أركان الاستصحاب.

وقد أشكل علي هذا الاستصحاب: بأنّ الشكّ في بقاء ذلك الكلّي المرّدّد بين الخاصّين مسبّب عن الشكّ في حدوث الخاصّ المتيقّن البقاء علي تقدير حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بالأصل، ومع جربانه في السبب لا يبقى مجال لإجرائه في المسبّب.

وفيه: أنّ الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه ليس من لوازم حدوث الخاصّ - أي الفرد الطويل - حتي يكون محكوماً بالعدم بحكم الأصل، بل يكون من لوازم كون الحادث

المتيقن وجوده هل هو المتيقن الارتفاع أو المتيقن البقاء؟ فيكون الشك في خصوصية الحادث وهذه ليس مسبقة بالعدم حتى تستصحب. وأيضاً يجب عن هذا الإشكال: بأنه يكون بناءً علي ثبوت الملازمة بين وجود الفرد والكلّي حتي يكون الأصل في الفرد مغنياً عن إجراء الأصل في الكلّي، ولكنّ التحقيق أنّ الكلّي موجود بعين وجود الفرد كما قيل: «الحقّ: أنّ وجود الطبيعي بمعني وجود أشخاصه»، وعلي هذا يسقط التوهّم المذكور من إجراء الأصل في السبب ونفيه في المسبب.

ويجاب ثالثاً: علي فرض تسليم الملازمة بين الكلّي والفرد، ولكن إجراء الأصل في السبب يغني عنه في المسبب إذا كان بينهما ملازمة شرعية لا عقلية ولا عادية، واللزوم بين الكلّي والفرد عقلي، فلا نستغني بإجراء الأصل فيه عن الأصل في الكلّي. (1)

هذا، وقد أورد السيّد الأستاذ علي أستاذة صاحب الكفاية بأنّ نظر المستشكل في جريان أصالة عدم حدوث الخاصّ ليس إلي نفي الكلّي حتي يقال: إنّه من لوازم الحادث لا الحدث، بل نظره إلي ما هو الأثر للكلّي شرعاً، وأنّ نفي الخاصّ يكفي في نفي الأثر الشرعي المرتب علي الكلّي لخفاء الوساطة، وأنّ العرف يري الأثر مرتباً علي الفرد لا علي الكلّي الذي هو في ضمن الفرد. وقولكم: إنّ الكلّي عين الفرد، ووجوده وجود الفرد مؤيدٌ لذلك. فعلي هذا، يكفي في عدم ترتب الأثر الذي هو للكلّي لا الكلّي نفي الفرد.

وعلي ذلك، لا يبقي مجال للجواب الثالث من أنّ ترتب آثار الكلّي علي الخاصّ عقلي لا شرعي، فإنّ العرف يري الآثار آثاراً للفرد.

ص: 168

1- انظر الأجوبة الثلاثة من المحقق الخراساني في الكفاية (ج2، ص 311-312).

ثم إنه يمكن أن يقال في قوله في دفع التوهم: «إن بقاء الكلّي وارتفاعه ليسا من لوازم الحدوث بل من لوازم الحادث»: إنه وإن كان كذلك، لكن لا- يمنع من جريان الأصل في السبب بأن يقال: إن المراد من اللازم وإن كان من لوازم الحادث إلا أن الكلّي في الخاص أيضاً يكون معلولاً له والجنس يكون معلولاً للصورة النوعية. وعلي هذا، يكون الشك في بقاء الكلّي فيما إذا تردّد بين كونه مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء كالحیوان المرّدّد بین البقّ والفیل مسبباً عن الشكّ في أنّه هل وجد الفیل أم لا؟ والأصل عدمه. وعلي ذلك كلّه لا يبقى مجال لاستصحاب الكلّي.

ولكن بعد ذلك يمكن أن يقال: إنّ عدم الكلّي ليس مركّباً من أعدام نظير المركّبات الوجودية حتي يحرز بعض أجزائها بالأصل وبعضها بالوجدان، بل عدم الكلّي أمر بسيط ينتقض بوجود فرد منه، فلا يقال: إنه معدوم باعتبار عدم سائر أفرادها. وعلي هذا، لا يثبت عدم الكلّي باستصحاب عدم الفرد المشكوك حتي يمنع من استصحاب وجود الكلّي. (1)

أقول: لا- كلام في أنّه باستصحاب عدم بعض أفراد الكلّي لا- يثبت نفي الكلّي ولا- يحكم بعدمه به، ولكن إذا كان سائر أفراد غير الفرد المشكوك وجوده معلوم بعدم لم لا يحكم باستصحاب عدم المشكوك بعدم الكلّي؟ كما يقال في المركّبات الوجودية بوجود المركّب بإثبات بعض أجزائه بالأصل والبعض الآخر بالوجدان.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ذلك لا- يثبت عدم الكلّي إلا علي القول بالأصل المثبت، وهذا كما إذا كان لمجموع المركّب بعنوانه المجموعي الواقعي حكم، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ استصحاب وجود بعض الأجزاء لا يثبت العنوان الذي هو موضوع الحكم إلا بالأصل المثبت.

ص: 169

هذا كله في القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وهنا قسمان آخران الثالث والرابع.

القسم الثالث: وهو ما إذا شكّ في بقاء الكلّي لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً مع وجود الفرد الذي تقطع بعدمه في آن بعد ذلك.

ولا ريب في عدم جريان استصحاب الكلّي بعد القطع بعدم ما هو كئنا تقطع بوجوده لاحتمال وجود فرد آخر منه مقارناً لوجوده، وذلك لفقد أركان الاستصحاب من اتحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة؛ لأنّ المتيقّن السابق مقطوع الزوال في الآن الثاني، والمشكوك مشكوك الوجود من أوّل وجوده، فليس هنا شكّ في البقاء بل الشكّ في الحدوث.

القسم الرابع: وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد الذي تقطع بارتفاعه.

وحكم هذا أيضاً كسابقه لا يجري فيه الاستصحاب، كما لا يخفي. (1)

ثم إنّه لا- يخفي عليك أنّ ما ذكر إنّما يكون في الكلّي إذا كان متواطئاً (2) وأمّا في الكلّي المشكّك (3) فلا مانع من استصحابه إذا شكّ في بقائه من جهة الشكّ في ارتفاعه أو تبدّل مرتبته الشديدة مثلاً بالمرتبة الضعيفة كالسواد الشديد إذا شكّ في ارتفاعه أو تبدّله إلى الضعيف، ففي الحقيقة هذا من القسم الأوّل.

وعلي ما هو مقتضى التحقيق في الفرق بين الإيجاب والاستحباب، والحرمة والكراهة من كونه بشدّة الطلب وضعفه، أو شدّة الزجر وضعفه، يمكن أن يقال

ص: 170

1- وذهب الشيخ الأنصاري إلى التفصيل بين القسمين وقال بجريان استصحاب الكلّي في الأوّل دون الثاني، فراجع: فرائد الأصول (ص372).

2- كاحتمال تحقّق الحدث الأكبر (الجنابة) مقارناً مع الحدث الأصغر (النوم) المتيقّن أو بعد زواله بالوضوء مثلاً.

3- كاحتمال حدوث مرتبة ضعيفة من الشكّ بعد زوال المرتبة الشديدة منه في كثير الشكّ.

بصحة استصحاب المطلوبة والرجحان، أو المزجورية والمرجوحية إذا شك في بقاء كل واحد منهما بعد العلم بارتفاع الوجوب أو الحرمة. لا يقال: إنَّ العرف يري الإيجاب والاستحباب من المتباينين، ولا يري الشك في الاستحباب بعد رفع الإيجاب من اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة، لاختلاف موضوعهما وإن كان كذلك بحسب الدقة العقلية.

فإنه يقال: هذا مسامحة من العرف، ولعل منشأ مسامحتهم في هذا النظر ما قرع سمعهم من الفقهاء من عدّ الأحكام الخمسة فتوهموا تباينها، وبعد الالتفات إلي عدم صحة منشأ توهمهم وأن الفرق بينها يكون بالشدة والضعف يرون نفي الرجحان أو المرجوحية من نقض اليقين بالشك، فأفهم وتأمل.

التنبيه الرابع: في استصحاب الأمور المتدرّجة

إشارة

لا شبهة في جريان الاستصحاب في الأمور القارّة وهي الأمور التي تجتمع أجزاءها بعضها مع بعض في الوجود.

وأما التدريجية، وهي: ما ليس كذلك كالزمان والزمانيات مثل: الحركة والتكلم، وما أخذ الزمان قيده كالصوم المقيّد بالنهار. (1)

فإن كان الأمر التدريجي نفس الزمان أو من الزمانيات كالحركة والتكلم، فكما أفاد في الكفاية: (2) الظاهر جريان الاستصحاب فيه وإن كان ينصرم وجودها ولا يتحقّق منه جزء إلا بعد انصرام الجزء الأول ولكن ما لم يتخلّل عدم في البين لا تنلّم أركان

ص: 171

1- وكالوقوف بعرفات المقيّد بما بين الزوال والغروب، والوقوف بمزدلفة، والصلوات اليومية المقيّدة بأوقاتها، وغير ذلك من المتدرّجات بعرض الزمان.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 315.

الاستصحاب به، كنفس الزمان. بل وإن تخللّ العدم ولا يخلّ بالاتّصال العرفي والوحدة العرفية مثل التكلّم. لصدق النقض والبقاء فيه عرفاً.

مضافاً (1) إلى أنّه لو فرض في الاستصحاب بقاء المستصحب بالدقّة العقلية يمكن تحقّقه في الحركة في الأين بالحركة القطعية، أي: الحركة بين المبدأ والمنتهي وإن لم يتحقّق في الحركة التوسّطية، وهي: كون الشيء في كلّ آن في حدّ أو مكان.

ثم لا يخفي عليك: عدم مجيء الاستصحاب في الزمان بحدّ أنّه الزمان؛ لعدم تعلّق الحكم الشرعي به. وإنّما يتعلّق به بتقطيعه بقطعات خاصّة في عالم الاعتبار كالיום والساعة والشهر والسنة والقرن وغيرها. فالشهر مثلاً يكون محدوداً بحدوده يتحقّق القطع بوجوده والشكّ في بقاءه، فيحكم ببقائه بالاستصحاب مطلقاً وإن كان الشكّ في المقتضي أو في خصوص الشكّ في الرفع.

هذا، ولا يخفي عليك: أنّه لا فرق في استصحاب الأمر التدريجي بين أن يكون استصحاب الشخص، أو الأمر الكلّي. ففي الشكّ في أنّ السورة التي شرع فيها تمّت أو بقيت منها شيء، يجوز فيه استصحاب الشخص واستصحاب الكلّي، وهو القسم الأوّل. وفي الشكّ في أنّ ما شرع فيها كان سورة الكوثر مثلاً أو سورة الإنسان يكون

ص: 172

1- هذا حلّ آخر من المحقّق الخراساني لرفع الإشكال عن الاستصحاب في الزمانيات بأنّ نستصحب في مواردها بقاء الشيء بحركته بين المبدأ والمنتهي فهذا أمر بسيط قارّ قابل للاستصحاب، فيستصحب مثلاً كون الشمس وبقائها بين المبدأ (المشرق) والمنتهي (المغرب) فيما نشكّ في بقاء وقت الصلاة ولكنّه (قدس سره) خطأ في التعبير عن الحركتين فسّمى التوسّطية بالقطعية وبالعكس، وقد تقطن بذلك سماحة الأستاذ دام ظلّه العالي كما يأتي في الصفحة 54 وهو يطابق ما نري من تعريفهما في تعريفات الجرجاني حيث عرفهما ب- : «الحركة بمعنى التوسّط وهي: أن يكون الجسم واصلاً إلي حدّ من حدود المسافة في كلّ آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً إلي ذلك الحدّ قبل ذلك الآن وبعده. والحركة بمعنى القطع إنّما تحصل عند وجود الجسم المتحرّك إلي المنتهي لأنّها هي الأمر الممتدّ من أوّل المسافة إلي آخرها».

من القسم الثاني من استصحاب الكلّي. وإذا شكّ في أنّه شرع في سورة أُخري مع القطع بإتمامه السورة التي كانت بيده، فهو من القسم الثالث.

وأما ما أخذ الزمان قيدياً له كالصوم المقيّد به، فإن كان الشكّ في بقاء حكمه من جهة الشكّ في بقاء قيده مثل النهار الذي قيّد به الصوم، يستصحب قيده ويحكم ببقاء النهار، أو يستصحب نفس المقيّد. (1)

وإن كان الشكّ من جهة أُخري كما إذا شكّ في الحكم من جهة أن تقيّد موضوعه بقيد خاصّ تمام المطلوب، أو من باب تعدّد المطلوب؟ فيجري الاستصحاب فيه في خصوص ما أخذ الزمان ظرفاً لثبوته لا قيدياً له مقوّمًا لموضوعه.

أما الأول، فلتحقّق أركان الاستصحاب بالنسبة إليه.

وأما الثاني، فلعدم تحقّقها، فإنّ ما علم بثبوته هو المقيّد بالزمان الخاصّ، وما شكّ في ثبوته هو غيره. وإن شئت قلت: ما علم بثبوته قد ارتفع، وما وقع الشكّ في ثبوته كان متيقّن العدم، فيستصحب عدمه.

فإن قلت: فيما إذا كان الزمان ظرفاً للموضوع لا مجال للقول بعدم دخل الزمان فيه رأساً وإلا فلا وجه لأخذه ظرفاً له، فإذا كان للزمان فيه دخل ما فلا مجال لاستصحابه، بل لا بدّ من استصحاب عدمه.

قلت: بالنظر الدقّي العقلي كذلك، ولكنّ العرف المعتبر نظره يري الموضوع واحداً في الزمانين، ولا يري الزمان من مقوّمات الموضوع.

لا يقال: علي هذا يتعارض الاستصحابان: استصحاب الثبوت واستصحاب

ص: 173

1- أي الإمساك المقيّد بكونه في النهار، فيستصحب كونه في النهار، كما قال به في الكفاية (الخراساني، ج2، ص317)، وتأمّل فيه.

العدم، استصحاب الثبوت لوحدة الموضوع بنظر العرف، واستصحاب العدم لتعدد الموضوع بنظر العقل.

فإنه يقال: الاعتبار في وحدة الموضوع وتعدده شرعاً بالنظر العرفي دون العقلي، فلا عبرة بالدقة العقلية، فليس هنا إلا استصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت دون استصحاب العدم، لعدم الدليل علي اعتباره.

وهذا بخلاف ما إذا أخذ الزمان قيده، فإن الفعل المقيّد بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر. اللهم إلا أن يكون بحسبه متّحداً عرفاً، كما إذا كان الشكّ في بقاء حكم المقيّد من جهة كونه بنحو التعدّد المطلوبي فإنه لا يبعد فيه دعوي اتحاد الموضوع وصحة استصحاب الحكم.

إزاحة وهم

لا يخفي عليك: أنّ ما ذكر من توهم التعارض بين الاستصحابين محكيّ عن الفاضل النراقي (قدس سره). (1) وحكي عنه أيضاً التعارض بينهما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة عروض ما يشكّ في رافعيته، كما إذا شكّ في بقاء وجوب الصوم لعروض مرض يشكّ في بقاء وجوبه معه. وكما إذا حصل له الشكّ في بقاء الطهارة بعد المذي. وأيضاً كما إذا شكّ في طهارة الثوب النجس بعد الغسل بالماء مرّة. فاستصحاب عدم جعل الشارع وجوب الصوم مع المرض الذي عرض له، وعدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، واستصحاب نجاسة الثوب النجس بعد الغسل بالماء مرّة، يكون معارضاً لاستصحاب وجوب الصوم، ولا استصحاب الطهارة بعد المذي، ولا استصحاب عدم كون المنجّس الذي تنجّس به الثوب بالملاقة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة، فعلي هذا، يتساقط الاستصحابان في مثل هذه الصور.

ص: 174

1- النراقي، مناهج الأحكام والأصول، ص 242 (الفائدة الأولى من فوائد ذكرها ذيل تتميم الاستصحاب).

وأجاب صاحب الكفاية عن المثال الثاني والثالث: بأن الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها تكون ممّا إذا وجدت بأسبابها تبقي ولا تزول إلا بما يكون رافعاً لها، فلا يشكّ في بقائها إلا بالشكّ في تحقّق الرفع لها، فلا معني لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي حتي يعارض بها أصالة بقاء الطهارة، ولا لأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة حتي يعارض بها أصالة بقاء النجاسة. (1)

ولم يتعرّض للمثال الأوّل فضلاً عن جوابه.

ولعلّ نظره إلي أنّ الشكّ في تلك الأمثلة كلّها يرجع إلي الشكّ في الرفع والأصل عدمه وبقاء ما شكّ في رفعه به.

نعم، في الجميع لا يكون الشكّ في وجود الرفع المعلوم رافعيته، بل تكون الشبهة حكمية في أنّ المذي هل يكون رافعاً للطهارة؟ أو الغسل مرّة هل يكون رافعاً للنجاسة؟ أو خصوص هذا المرض هل يكون رافعاً لوجوب الصوم أو مانعاً من تعلّق وجوبه؟ فتدبّر جيّداً.

ثم إنّ السيّد الأستاذ أعلي الله مقامه قد أفاد في المقام في تعريف البقاء المعتبر في الاستصحاب:

إنّ البقاء يطلق تارة علي ما هو المجرّد من الزمان كذات الله تعالي.

وتارة: يطلق علي الزمان والزمانيات.

فبالاعتبار الأوّل يكون المراد منه الذات الآذي لا يزول ولا يزال فلا نهاية له ولا نفاذ. والمراد من الثاني البقاء في آن متأخّر بعد كونه في الآن المتقدّم. وعلي ذلك للبقاء أربعة أقسام.

ص: 175

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص319.

الأول: ما يطلق علي الذي هو باقي بنفسه خارج عن الزمان متقدّم عليه وعلي جميع الزمانيات بالذات وبالعلية، وهو الباري تعالي.

الثاني: الموجود الممتدّ بالتدرّيج ذات أبعاض يتقدّم بعضها علي بعض بالذات بحسب الوجود لا بالعلية وينصرم المتقدّم قبل وجود المتأخّر، مثل الزمان نفسه.

الثالث: الموجود الامتدادي التدرّيجي في الزمان ومحدوداً بالحدّ الزماني، وله أيضاً أبعاض بعضها متقدّم علي بعض بالذات وبالزمان وينصرم وجود بعضها قبل بعض، ويكون وجوده بتمامه عند انصرام تمامه ونفاد وجوده، مثل التكلّم والمشّي والمركّبات الاعتبارية كالصلاة وغيرها من الأمور التدرّيجية.

الرابع: ما هو موجود في الزمان بتمام أبعاضه وسائر في الزمان بتمام وجوده، مثل وجود زيد وعمرو وحجر وشجر وغيرها.

وبعد ما عرفت من معني البقاء وأقسام الموجودات الزمانية تعرف عدم جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات التدرّيجية، وذلك لعدم صدق البقاء عليها لا بالنسبة إلي أبعاضها، لأنّ كلّ بعض منها يتصوّر فهو يعدم وينتفي بعد وجوده، فليس له قرار حتي يحكم ببقائه، فلا يشكّ في شيء زال وانعدم حتي يحكم ببقائه بالاستصحاب. وأمّا بالنسبة إلي تمام وجوده فهو أيضاً يعدم بمجرد التمامية لا يفرض له وجود حتي يقع الشكّ في بقاءه وزواله.

لا يقال: هذا تامّ بالنسبة إلي أصل الزمان. وأمّا بالنسبة إلي القطعة الخاصّة منه مثل ما سمّي بالنهار باعتبار محاذاة الشمس ومواجهتها للأرض في هذه القطعة من الزمان وبالليل باعتبار عدم محاذاتها لها، فلو شكّ في بقاء النهار أو بقاء الليل وهذه القطعة من الزمان نحكم ببقائه بحكم الاستصحاب.

فإنّه يقال: ننقل الكلام في هذه القطعة، فإنّه لا يعتبر البقاء في أبعاضها بعين ما قلناه

في أجزاء أصل الزمان. وبالنسبة إلى تمامها أيضاً لا يعتبر البقاء، لأنه إن كان قبل التمامية لم يتحقق وجودها حتي يشك في بقائها، وبعد تمامها لا وجود لها، فلا مجال لاعتبار البقاء لها.

فإن قلت: الحكم بالبقاء لا يصح باعتبار الحركة التوسّطية - التي عبّر عنها في الكفاية بالقطعية - ، وأما باعتبار الحركة القطعية - التي عبّر عنها في الكفاية بالتوسّطية - وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهي يجوز اعتبار البقاء والشك فيه وهو متحقق في الشك في مثل النهار والليل، فإنه وإن لا يتحقق جزء منه إلا بعد انصرام جزئه السابق وليس في البين ما يحكم بالبقاء إلا أنّ رفع اليد عن النهارية وعدم الحكم ببقائها عند العرف من نقض اليقين بالشك.

فبالنسبة إلى مثل النهار وإن لا يعتبر البقاء بالحركة التوسّطية لا مانع باعتباره بالنسبة إلى الحركة القطعية، فإنّ النهار والليل باعتبار كون الحركة الواقعة فيهما تكون بين المبدأ والمنتهي يفرض أمر قارّ يوجد بمجرد وجوده في الآن الأول ويحكم ببقائه في الآن الثاني وما بعده.

قلت: هذا، أي كون الشيء بين المبدأ والمنتهي، (1) لا - حقيقة له ولا منشأ لانتزاعه منه في الخارج، بل ليس إلا مجرد الفرض وليس في البين إلا كون الشيء في كلّ آن في حدّ أو مكان ولا واقع لغير ذلك، فالحركة القطعية هي عين التوسّطية.

ثم إنّه يمكن تصحيح ذلك بأن يقال: إنّ النهارية تنتزع من صيرورة مواجهة الشمس مع الأرض وبهذا الاعتبار يصحّ الحكم بالبقاء، لأنّ الزمان الخاصّ المسمّى بالنهار يوجد بمجرد تحقّق منشأ انتزاعه وهو سير الشمس ودخولها في قطعة خاصّة من الفضاء، فإذا شككنا في بقائها فيها نحكم به بالاستصحاب، فهي بهذا الاعتبار بمنزلة الأمور القارّة التدريجية التي يقع الشك في استمرارها.

وإن أبيت عن ذلك فنقول: إنّ بعد الدقّة في الأخبار يحصل لنا أنّه لا يعتبر في جواز الاستصحاب صدق بقاء المستصحب، بل المعتبر ليس إلا صدق نقض اليقين بالشكّ

ص: 177

1- وهي الحركة القطعية حسب تعبير سماحة الأستاذ دام ظلّه، وتعريفات الجرجاني، والتوسّطية حسب تعبير الكفاية وكثير من الأعلام خطأً.

وهو متحقق في الشك في مثل النهار والليل، فانه وان لا يتحقق جزء منه الا بعد انصرام جزئه السابق في البين ما يحكم بالبقاء الا ان رفع اليد عن النهاريه وعدم الحكم ببقائها عند العرف من نقض اليقين بالشك.

وبالجملة: يكفي في الاستصحاب صدق عنوان النقص ولو لم يكن في البين ما يصدق عليه البقاء، فالحكم يدور مدار صدق عنوان نقض اليقين بالشك لا البقاء فليس في الأخبار ما يدلّ علي اعتبار صدق عنوان البقاء. (1)

ثم إنه قد استشكل السيّد الأستاذ في المقيّد بالزمان مثل الصوم: بأنّ استصحاب نفس النهار وإن كان يجري ولكن لا يثبت كون الإمساك في النهار.

وصاحب الكفاية اختار جريانه بتقريب: أنّ الإمساك قبل هذا الآن كان في النهار وفي الآن الحاضر نشكّ في كونه كذلك وواقعاً في النهار فيحكم ببقائه وكونه في النهار كما كان سابقاً فيه.

ولكن لا يستقيم ما أفاد لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة، وذلك لأنّ الإمساك المطلوب في جميع النهار وإن كان إمساكاً واحداً إلاّ أنّه بحسب آناء النهار يتبعّض بأبعاض كثيرة ليس الآن الذي يشكّ في كونه من آناء النهار والإمساك فيه وجوداً بقائياً للآن السابق، فتدبر (2).

التنبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي

هل يجري الاستصحاب في الأحكام التعليقية المشروطة كما يجري في الأحكام الفعلية المطلقة؟

ص: 178

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 396 - 400.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 401 - 402.

فقد أفاد في الكفاية: (1) أنه لا إشكال في جريانه في الأحكام التعليقية، لعدم اختلال ذلك في أركان الاستصحاب من اليقين بالثبوت والشك في البقاء.

ولا يرد علي ذلك: أن المعلق لا وجود له قبل وجود المعلق عليه، وأنه يختل بذلك أحد ركني الاستصحاب. (2)

فإنه يرد: بأن المعلق لا يكون موجوداً قبل ما علق عليه بالفعل ولكن كان موجوداً بنحو التعليق قبل الشك في بقاءه، فيحكم ببقاءه عند الشك فيه بالاستصحاب.

وبالجملة: فالحكم التعليقي كان ثابتاً بحكم مثل العنب إذا غلي يحرم، فإذا شككنا في بقاءه لطرؤ بعض الحالات نحكم ببقاءه بحكم الاستصحاب.

ولا يعارض هذا الاستصحاب استصحاب الحلّية المطلقة للعنب؛ لأنها كانت مغيّة بعدم الغليان، فكما لا تعارض بين الحلّية المطلقة الثابتة بالقطع للعنب والحرمة التعليقية الثابتة له بالغليان ولا يجري استصحابها بعد ثبوت الغليان، لا يجري استصحاب الحلّية أيضاً مع جريان استصحاب الحرمة.

وإن شئت قلت: كما لا تعارض بين الحكم بحلّية العنب والحكم بحرمة إذا غلي، لا يقع التعارض أيضاً بين الاستصحابين استصحاب حلّية الزبيب واستصحاب حرمة إذا غلي.

وبعبارة أخرى قلت: إنّما يقع التعارض بينهما لأن مقتضى استصحاب الحلّية المطلقة للعنب الثابتة له قبل الغليان وبعده حلّية الزبيب قبل الغليان وبعده، ومقتضى استصحاب الحرمة التعليقية الثابتة للعنب الحرمة التعليقية للزبيب، وهو مضاف لاستصحاب الحلّية؛ لأن مقتضاه حلّية الزبيب بعد الغليان، ومقتضى الاستصحاب التعليقي حرمة بعد الغليان.

ص: 179

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 320.

2- انظر: الطباطبائي، المناهل، ص 652.

قلت: كما أنه لا- مضادة بين أن يقال: العنب حلال، وأن يقال: العنب المغلي حرام أو العنب إذا غلي حرام، لتقييد إطلاق الأول في الحلية بعد الغليان بقوله: العنب المغلي حرام، كذلك لا مضادة بين استصحابهما.

التنبيه السادس: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة

استشكل في جريان الاستصحاب إذا كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة وشك في بقائه وارتفاعه بنسخه، تارة: بعدم اليقين بثبوتها في حق من لم يدرك الشريعة السابقة، لاحتمال اختصاصها بالموجودين في زمانها فلا يقين بثبوتها في حق غير الموجودين حتى يشك في بقائها.

وتارة أخرى: بأننا وإن فرضنا ثبوتها في حق غير المدركين لها حسب إطلاق أدلتها، إلا أنه لا اعتبار لهذا الإطلاق بعد القطع بارتفاع مداليلها، لأن الشريعة السابقة صارت منسوخة بشريعتنا فلا شك في بقائها، للقطع بنسخها وعدم بقائها.

والجواب عن الأول: أن الحكم في الشريعة السابقة لم يثبت علي الموجودين في الخارج بنحو القضايا الخارجية التي مصاديق موضوعاتها الأفراد الموجودة في الخارج، كما إذا قلنا: حضر علماء البلد المجلس الكذائي. بل إنما ثبت للأفراد علي نحو القضايا الحقيقية، كما في قوله تعالى: (الْإِنْسَانُ عَلِيٌّ نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ) (1) أو (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقِي خُسْرٍ)، (2) فالحكم في هذه القضايا يشمل جميع أفراد موضوعاتها سواء كانت محققة الوجود أو مقدرة. ولو لم يكن كذلك لما صح استصحاب الأحكام الثابتة في شرعنا الحنيف، ولا النسخ بالنسبة إلي غير الموجودين في زمان ثبوت الحكم فكما أن الحكم

ص: 180

1- القيامة، 14.

2- العصر، 2.

في شريعتنا ثابت لعامة الأفراد مّمن وجد أو يوجد ويستصحب إذا شكّ في بقائه، فالحكم في الشريعة السابقة أيضاً ثابت لمن وجد أو يوجد فيجري فيه الاستصحاب.

وأما الجواب عن القطع بنسخ الشريعة السابقة: أنّ ما ثبت من نسخ الشريعة السابقة عدم بقائها بتمامها لا ارتقاعها بجمعها.

لا يقال: إنّ العلم الإجمالي بارتقاع بعضها يمنع من استصحاب ما شكّ في بقائها.

فإنّه يقال: إنّ يمنع إذا كان المستصحب من أطراف ما علم ارتقاعه بالإجمال، وأمّا إذا علم بمقداره تفصيلاً بحيث كان الشكّ في مورد بدوياً، أو كان المشكوك فيه ممّا علم عدم نسخه فلا يمنع عنه، بل يمكن أن نقول بالعلم التفصيلي بنسخ ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة دون غيرها. (1)

ثم إنّ الشيخ الأنصاري أجاب عن الإشكال الأول: بأنّ المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة علي وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّم الحكم قطعاً، غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة (المتغيّرة) في موضوع الحكم... إلخ. (2)

وربّما توهم عبارته أنّ الحكم ثابت للكلّي كالملكية الثابتة في باب الزكاة والوقف العامّ، فلا مدخلية للأشخاص فيها، وإذا كان كذلك لا يصحّ تعلق الزجر والبعث إليه.

وبعبارة أخرى: الحكم بالكلّي يصحّ بالإضافة إلي المكلّف به لا- المكلّف، فالملكية في باب الزكاة تكون في المكلّف به وهو كلّي. أمّا المكلّف فلا- يعقل أن يكون كلياً، لأنّه لا- يعقل بعث الكلّي، فلا بدّ أن يكون ذلك إمّا باعتبار أفراده الخارجية، أو أعمّ منها ومن أفرادها المقدّرة وجودها. ولعلّ الشيخ أراد ذلك.

ص: 181

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص323 - 324.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص381.

وأجاب عن الثاني: بأننا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقّه شيء سابقاً وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى. (1)

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ الاستصحاب وإن كان يجري في حقّ المدرك للشريعتين، أمّا جريانه في حقّ من لم يدرك متوقّف علي كونه كالمدرك علي يقين بالحكم الثابت عليه في الشريعة والشكّ في بقاءه، وليس لغير المدرك للشريعة السابقة اليقين بثبوت الحكم له والشكّ في بقاءه. (2)

ويمكن أن يقال: نعم، لا- يجري الاستصحاب بالنسبة إلي غير المدرك، أمّا جريانه في المدرك للشريعتين مستلزم للحكم به علي غير المدرك وذلك للإجماع علي عدم اختلاف تكليف المدرك وغير المدرك، فأفهم.

التبيه السابع: في الأصل المثبت

إعلم: أنّ مفاد الأخبار التي استدلّ بها علي الاستصحاب - وهي عمدة أدلّته - إنشاء حكم مماثل للحكم المستصحب إذا كان المستصحب حكماً من الأحكام. وإنشاء حكم مماثل لحكم الموضوع المستصحب إذا كان المستصحب موضوعاً من الموضوعات.

وليس مفادها تعميم الموضوع للحكم الواقعي، وذلك لتجرّد موضوعه من العلم والجهل والشكّ فيه، فلا يمكن أن يكون أعمّ من المجرّد عنها ومما تعلقّ الشكّ به أو كان مجهولاً أو معلوماً، لاختلاف رتبتهما وعدم إمكان لحاظهما معاً.

ولا يخفي عليك أيضاً: أنّ مفادها التعبد بالمستصحب، بمعنى لزوم ترتيب آثاره

ص: 182

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 381.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 325.

عليه إذا كان موضوعاً، والعمل علي طبقه إذا كان المستصحب حكماً، فلا يجري في الموضوعات - التي لا يترتب عليها حكم شرعي - لترتب آثارها العقلية أو العادية، لكونها من الأمور التكوينية الخارجة عن دائرة التشريع.

وإنما الكلام في أنه هل يجري في الموضوعات التي تكون لآثارها ولوازمها العقلية أو العادية آثار شرعية؟

وبعبارة أخرى: هل يجري في الموضوع الذي له أثر شرعي بواسطة أمر عادي أو عقلي يترتب عليه؟ وهذا هو الذي يعبر عنه بالأصل المثبت، فيجري الكلام فيه بأنه هل تشمله أخبار الباب؟ وهل ترفع اليد عن مثل ذلك من نقض اليقين بالشك؟

فمن يقول بالأصل المثبت يقول: إنه من نقض اليقين بالشك، لاستلزام اليقين به اليقين بلازمه العقلي أو العادي، فهو وإن لم يكن ملتفتاً بهذا اللازم واللزوم بينه وبين الملزوم حين اليقين بالملزوم إلا أنه حين الشك في اللازم لا يشك في كونه موجوداً عند اليقين بالملزوم، فهو علي يقين باللازم في السابق والشك في بقائه.

بل يمكن أن يقال: إن هذا استصحاب اللازم بنفسه وبلا واسطة، وليس الحكم به باستصحاب ملزومه. نعم، اليقين باللازم لازم اليقين بالملزوم.

ولكن يرد علي ذلك: أن البحث في حجّة الأصل المثبت وعدمه إنما يكون إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولازمه في البقاء فقط دون الحدوث والبقاء، وفيما ذكر تكون الملازمة بين الحدوث والبقاء. والمثال للصورة الأولى: ما إذا شككنا في الغسل في وجود الحاجب وعدمه فلازم استصحاب عدم وجود الحاجب وصول الماء إلي البشرة، فإنّ عدم وجود الحاجب قبل الغسل ليس ملازماً لوصول الماء إلي البشرة بل إذا كان باقياً إلي زمان الغسل يكون ملازماً له.

ومثل استصحاب حياة زيد الملازم لإنبات لحيته فإنّ نبات لحيته ليس لازم حدوثه بل هو لازم بقائه إلي هذا الزمان الخاص.

وبعد ذلك نقول: التحقيق عدم جريان الاستصحاب في هذه الأمور والوسائط لإثبات ما يترتب علي الواسطة من الأحكام الشرعية؛ وذلك لأنّ الأخبار ظاهرة في التعبد بنفس المتيقن لترتب أثره الشرعي عليه، ولا تدلّ علي التعبد بترتيب الآثار المترتبة علي ما هو الأثر العقلي والعادي للمستصحب.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الأمر العادي أو العقلي متّحداً مع المتيقن في الوجود، كما في استصحاب عدم لبس غير المأكول الذي لازمه عدم كون ما عليه من اللباس الخاص غير المأكول، فإنّ عدم لبسه غير المأكول متّحد مع عدم كونه لباسه من غير المأكول. أو كان خارجاً عن المتيقن مقارنة لوجوده كإنبات اللحية لزيد مثلاً.

وبالجملة: لا يجري الاستصحاب لإثبات ما هو من اللوازم العقلية والعاوية للمستصحب؛ لعدم تعلّق الجعل التشريعي بها. ولا يجري لترتب الآثار الشرعية علي تلك اللوازم لعدم دلالة الأخبار علي التعبد بنفس المتيقن لترتب آثاره الشرعية عليه.

هذا ولكن قد استثنى من ذلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) ما إذا كانت الواسطة خفيّة، بحيث يري العرف أثرها أثراً لذي الواسطة، فإنّ رفع اليد عن مثل ذلك يكون عندهم من نقض اليقين بالشك. (1)

وقال المحقق الخراساني في حاشيته علي الفرائد: وذلك لما عرفت من أنّ الدلالة علي الأثر الآذي بلحاظه يكون التنزيل في مورد الاستصحاب إنّما هو بمقدّمات الحكمة، ولا يتفاوت بحسبها فيما يعد عرفاً أثراً بين ما كان أثراً بلا واسطة أو معها، كما لا يخفي. ولا يذهب عليك: أنّ ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بمتفاهم العرف لا من تطبيق المفاهيم علي مصاديقها العرفية خطأً أو مسامحة، كما توهمه بعض السادة من الأجلة (قدس سره) فأشكل عليه بأنّه لا اعتبار بمسامحات العرف في التطبيقات.

ص: 184

فكأنه (قدس سره) توهم من مطاوي كلماته (قدس سره) (أي كلمات الشيخ) أنه استظهر من الخطاب وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالاستصحاب، ومع ذلك ألحق به ما بالواسطة الخفية لتطبيقه عليه بالمسامحة العرفية وإن لم يكن منطبقاً عليه حقيقة.

وغفل عن أنه بصدد ادعاء أن الظاهر منه هو وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً، فيكون تطبيقه علي ما يكون بلا واسطة كذلك (أي عرفاً) تطبيقاً حقيقياً دقيقاً بلا مسامحة.

وسره: أنه قد مر أن تعيينه بمقدمات الحكمة وليس ما لا واسطة له أصلاً بالإضافة إلي ما لا واسطة له عرفاً بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، كما لا يخفي. ولا اعتبار بالقطع بإرادة مقدار من الخارج، فإن المدار فيها إنما هو علي القطع به في مقام التخاطب كما حققناه في البحث غير مرة، فتأمل تعرف سره. (1) انتهى.

ثم إنه قد أضاف المحقق الخراساني (قدس سره) إلي ما استثنى شيخه (قدس سره): الأثر المترتب علي المستصحب بوساطة ما لا تفكيك بينهما عرفاً، كما إذا كان لزوم اللازم للمستصحب بمثابة من الوضوح وبحيث يعد أثره أثراً للملزوم ويعد عند العرف رفع اليد من ذلك الأثر نقضاً لليقين بوجود المستصحب. أو عقلاً كما إذا كان اللازم ممّا لا يمكن التفكيك بينه وبين ملزومه. (2)

ولكن الظاهر أن ذلك وإن صحّ من حيث الكبرى ولكنّه خارج عمّا فيه البحث، لأنّ البحث في الأصل المثبت إنّما يكون فيما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولانزومه في البقاء فقط، وأمّا إذا كانت الملازمة بينهما في الحدوث والبقاء فكلّ منهما بالاستقلال مجري الاستصحاب.

ص: 185

1- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 212 - 213.

2- الخراساني، حاشية كتاب فرائد الأصول، ص 212 - 213.

وبالجملة: الظاهر عدم وجود مورد تكون الملازمة بين المستصحب ولازمه في البقاء بهذه المثابة، فليس ما ذكره إلا مجرد الفرض. (1)

الفرق بين مثبتات الأمانة والأصل

بقي في المقام بيان وجه الفرق بين الأمانة والأصل، حيث إن مثبتات الأمانة حجة دون الأصل.

وأفاد المحقق الخراساني: بأن الأمانة كما تحكي عن المؤدّي ويشير إليه، كذا تحكي عن أطرافه من الملزوم واللازم. ومقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها ومقتضى ذلك حجية الميثب منها. بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا يدلّ عليّ أزيد من التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، ولا يدلّ عليّ التعبد بثبوت ما هو الأثر لما يترتب عليّ المستصحب من اللازم العادي أو العقلي. (2)

ويمكن أن يقال: إنّ الأمانة مؤداها أعمّ من نفسه ولازمه وملزومه. وفيها جهة كشف عن الواقع اعتبرت بحكم الشارع، وليس ذلك في الاستصحاب وإن كانت في الحالة السابقة أيضاً كشف عن الواقع، فهو عند العرف مختصّ بالمستصحب بملاحظة أثره، والشارع أيضاً تعبدنا به دون غيره. والسيره وعمل العرف أيضاً في الأمانة عليّ ذلك، ودليل حجيتها إمضاء للسيره، وليس هذا في الاستصحاب كما لا يخفي.

التنبية الثامن: في ما يتوهم ابتناؤه عليّ الأصل الميثب

إشارة

وقد كان ذكره في ذيل التنبية السابع أولي، لكونه ممّا يتفرّع عليه لدفع بعض التوهّمات:

ص: 186

1- واستشكل أيضاً المحقق النائيني عليّ استثناء الوسطة الخفية والجلية، فراجع: فوائد الأصول (ج4، ص494).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص327، 329.

إنّ استصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع لترتيب آثار الكلّي الطبيعي، أو العرض علي الفرد أو علي منشأ الانتزاع مثبت. (1)

ومنشأ هذا التوهّم يمكن أن يكون أحد أمرين: أحدهما: مغايرة الكلّي مع أفرادهِ وجوداً، فإذا شككنا في خمريّة مائع كان متيقّن الخمريّة سابقاً وأردنا استصحاب خمريته لأن ثبت به حرمة، نقول: إنّ الأصل - أي مقتضي الاستصحاب - بقاء المائع علي حالته السابقة، ولازم ذلك بقاء طبيعة الخمريّة التي كانت معه للملازمة بين بقائه وبقائها، ولكن هذا اللزوم ليس شرعياً حتي يحكم بحرمة المائع المذكور، فيكون إثبات حرمة بهذا الاستصحاب مثبتاً.

والجواب عن ذلك: أنّ وجود الطبيعة في الخارج ليس مغايراً لوجود الفرد بل هو موجود بعين وجود الفرد، فما كان متيقّناً هو الكلّي الموجود بوجود الفرد وهو عين وجوده وما يستصحب أيضاً هو ذلك الكلّي.

هذا مضافاً إلي أن الحكم الكلّي المتعلّق بالطبيعة ينحلّ إلي أحكام جزئية حسب أفرادها فيستصحب في المثال الخمر الجزئي الموجود بهذا الفرد فيترتب عليه الحكم بحرمة.

ثانيهما: أن يقال: إنّ أثر الكلّي - وهو الحرمة في المثال - يترتب علي الفرد بجميع مشخصاته الخارجية، فالمائع المتيقّن حرمة لخمريته حرام بجميع مشخصاته الخارجية فإثبات بقاء حرمة بجميع تلك المشخصات باستصحاب بقاء خمريته المستلزم عادة لبقاء هذه المشخصات يكون مثبتاً.

وأجاب السيّد الأستاذ - كما حكي عنه المقرّر في الحاشية - بأنّ الآثار المترتبة علي

الفرد بتوسط الكلّي إنّما تكون مترتبة عليه بما هو فرد للكلّي لا بما هو مقارن مع مشخصاته الخارجية، فإنّه ليس في الأحكام الشرعية ما هو مترتب علي الفرد الخارجي بجميع مشخصاته، بل إنّما تكون مترتبة علي الكلّي المنطبق علي أفراده خارجاً والمتردد معها وجوداً. انتهى. (1)

ولا يخفي عليك: أنّ وجود العرضي كالملكيّة ممّا ينتزع من منشأ انتزاعه أيضاً يكون كالكلّي، والفرد وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه لا وجود له إلاّ بمعني وجود منشأ انتزاعه، فاستصحاب منشأ انتزاعها يكفي لترتيب أثرها بدون توسيط ثبوته لأنّه لا ثبوت لها زائداً علي ثبوت منشأ انتزاعها.

التوهّم الثاني: الاستصحاب في الأحكام الوضعية مثبت

إنّ الاستصحاب كيف يجري في الأحكام الوضعية المنتزعة من التكاليف، كالجزيئية والشرطية والمانعية؟! فإنّ هذه الأمور ليست من المجموعات الشرعية فلا تثبت إلاّ بالأصل المثبت. (2)

والجواب: أنّها وإن لم تكن مجعولة بنفسها إلاّ أنّها مجعولة بجعل منشأ انتزاعها، ويكفي ذلك في شمول الأخبار لها، فإنّ المقصود من الآثار الشرعية ما تناله يد الجعل وضعاً ورفعاً ولو كان بجعل منشأ انتزاعه.

التوهّم الثالث: إثبات عدم التكليف بالاستصحاب مثبت

إنّ الاستصحاب لا يجري في عدم التكليف، لأنّه ليس أمراً قابلاً للجعل، مع أنّ

ص: 188

1- الخراساني، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص418 - 419.

2- هذا ما توهّمه الشيخ في فرائد الأصول (الأنصاري، ص351).

اللازم في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أمراً مجعولاً أو ذا أثر مجعول، والعدم ليس من الأحكام وإلا يلزم أن تكون الأحكام الخمسة، عشرة.

والجواب عنه: أن مقتضى الاستصحاب التعمّد بالمستصحب والبناء العملي عليه سواء كان أمراً وجودياً أو عدمياً، لا إنشاء حكم مماثل للمستصحب حتي يكون مجراه اليقين بالحكم السابق أو موضوع ذي حكم، وعدم التكليف إنما يكون ممّا يبني عليه المكلف بحكم الاستصحاب ويستريح به عن مشقة التكليف.

وبالجملة: الاستصحاب كما يجري في كلّ مورد يكون وجوده متعلّقاً للتكليف يجري في عدمه. والقول بالتفصيل فهو من الأقوال في المسألة وقد أوجب عنه في محلّه.

إثبات البراءة باستصحابها

وقد فرّع علي ذلك في الكفاية صحّة الاستدلال علي البراءة باستصحاب عدم المنع والبراءة من التكليف. (1)

خلافاً للشيوخ حيث اختار عدم جريان الاستصحاب فيها؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، لعدم المنع حتي يثبت باستصحاب عدم المنع. (2)

وفيه: أنّ عدم استحقاق العقاب ليس لازم أخصّ لعدم المنع الواقعي حتي يكون استصحابه لترتب عدم استحقاق العقاب عليه مثبتاً، بل هو لازم عدم المنع أعمّ من الواقعي والظاهري، فإذا استصحبنا عدم المنع يترتب عليه أثره وهو عدم استحقاق العقاب كما يترتب علي عدم المنع الواقعي.

ص: 189

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص331.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص204.

وبعد ذلك كلّه استشكل السيّد الأستاذ علي الاستدلال بالاستصحاب علي البراءة: بأنّ النسبة بين الاستصحاب والبراءة التباين، فلا يمكن إثبات أحدهما بالآخر.

بيان ذلك: إنّ ما هو تمام الموضوع في البراءة احتمال التكليف فقط من دون مدخلية شيء آخر فيه، كاليقين السابق، وما هو تمام الموضوع في الاستصحاب الشكّ اللاحق واليقين السابق، فكيف يستدلّ بدليل أحدهما علي إثبات الآخر. (1)

أقول: لم يتحصّل لي مراده (قدس سره)، ولعلّ المقرّر لم يأت بتمام مرامه، فإنّه لا شكّ في عدم صحّة الاستدلال بدليل الاستصحاب علي البراءة لما بين موضوعيهما من التباين. ولكن لماذا لا يصح الاستدلال بالاستصحاب علي البراءة باستصحاب عدم المنع والبراءة الأصلية الثابتة قبل الشرع إذا شككنا في وجوب فعل أو حرمة.

ومن ذلك يظهر ما في ذيل كلامه من الاستشكال زائداً علي ما أفاد بأخصّيّة الاستصحاب من البراءة. (2)

هذا، وقد أفاد - رضوان الله عليه - في وجه جريان الاستصحاب في الجزئية والشرطية والمانعية بأنّ التعبد بجزئية شيء أو شرطية أو مانعية ليس إلاّ التعبد ببقاء الوجوب الضمني الذي كان متعلّقاً بهذا الجزء، كما أنّ التعبد بعدم الجزئية عبارة عن عدم فعلية وجوب ما شكّ في وجوبه. فعلي هذا، يكون التعبد بالجزئية والشرطية والمانعية ممّا تناله يد الجعل التشريعي وضعاً ورفعاً فلا يكون مثبتاً أصلاً، وكما قال: لا مجال لتوهّمه أبداً. (3)

ص: 190

1- الخراساني، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص420.

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص420.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص420.

التنبيه التاسع: في التفصيل بين ترتب الآثار غير الشرعية

من الأمور التي ينبغي ذكرها ذيل التنبيه السابع: أنّ ما ذكر في التنبيه المذكور - من عدم حجّية جعل المثبت، أي عدم ترتب الأثر العادي أو العقلي علي المستصحب، ولا الأثر الشرعي المترتب عليه بواسطة الأثر العادي أو العقلي المترتب عليه - إنّما يكون بالنسبة إلي ما كان أثراً للمستصحب بوجوده الواقعي دون ما إذا كان الأثر لأعمّ من وجوده الواقعي والظاهري. فوجوب إطاعة الحكم المستصحب - سواء كان واجباً أو حراماً - أثر عقلي لاستصحاب الحكم بوجوده الأعمّ من الواقعي والظاهري ويترتب علي استصحابه. وذلك لاستقلال العقل بوجوب إطاعة أمر المولي سواء كان ظاهرياً أو واقعياً ثبت بالقطع أو بالظنّ المعتمد أو بالأصل. فباستصحاب الوجوب وإجراء الأصل يتحقّق ما هو موضوع لحكم العقل، أي أمر لمولي وإيجابه. ومثل هذا خارج عن الأصول المثبتة، فتدبّر.

التنبيه العاشر: تعتبر شرعية المستصحب حين الشكّ لا اليقين

إعلم: أنّ ما هو المعتمد في جريان الاستصحاب كون المستصحب - علي فرض بقائه في حال استصحابه حكماً أو موضوعاً - ذا حكم وإن لم يكن كذلك في حال ثبوته واليقين به فيجري إذا كان المستصحب في حال الشكّ في بقائه حكماً أو موضوعاً ذا حكم وإن لم يكن في حال كونه معلوم الثبوت كذلك. كما أنّه لا يجري إذا كان في حال كونه متيقّن الثبوت حكماً أو موضوعاً ذا حكم دون حال الشكّ في بقائه. وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ في الصورة الأولى لورفع اليد عنه وترك العمل به، بخلاف الصورة الثانية، كما هو واضح.

وبالجملة: يصحّ التعبد بالبقاء في الصورة الأولى وتشملها الأخبار، دون الصورة

الثانية. وعليه لا يضّر كون المستصحب مثل عدم التكليف في الأزل وأنه غير قابل للجعل بعد ما يكون قابلاً له في زمان الشكّ، فتدبرّ.

التنبيه الحادي عشر: مقتضى الأصل عند الشكّ في تقدّم الحدوث وتأخّره

لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في أصل تحقّق حكم أو موضوع، كنجاسة هذا الشيء، أو موت زيد.

وأما إذا كان الشكّ في تقدّمه وتأخّره، كما إذا علم بانتقاض اليقين - بوجود شيء أو عدمه - في زمان مثل يوم الجمعة وشكّ في أنّ انتقاضه حدث قبل ذلك الزمان مثل يوم الخميس بعد اليقين بعدم انتقاضه قبله، فهل تترتب عليه آثاره في يوم الشكّ في انتقاضه أي يوم الخميس أو لا؟

وهذا الذي يعبر عنه بأصالة تأخّر الحادث، أي مقتضى الأصل تأخّر حدوث ما انتقض به اليقين.

إذا عرفت ذلك: فنقول: إنّ التأخّر والتقدّم إن لوحظا بالنسبة إلى أجزاء الزمان، كما إذا علم بوجود أمر مثل موت زيد يوم الجمعة وشكّ في وقوع موته يوم الخميس، ففي مثله يجري الاستصحاب لإثبات الآثار المترتبة علي عدم موته في زمان الشكّ في موته، فيقال: إنّ الأصل بقاء حياته أو عدم موته إلى يوم الخميس، وذلك لتحقّق أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

ولا دافع لذلك إلاّ توهم اعتبار كون زمان احتمال الانتقاض حالاً لا ماضياً ولا مستقبلاً، فيقال: إنّ الاستصحاب يجري في مثل الشكّ في مثل بقاء زيد المتيقّن وجوده في السابق، فإنّ هنا زمان احتمال الانتقاض حال، بخلاف المثال المذكور إذ زمان وقوع الانتقاض المحتمل ماضٍ.

ويدفع هذا التوهم بإطلاق أخبار الباب وصدق نقض اليقين بالشك - بالبناء علي خلاف الحالة السابقة - في المثالين علي السواء.

نعم، لا- تترتب آثار عنوان حدوث موته يوم الجمعة باستصحاب عدم موته إلي يوم الخميس إلا علي القول بالأصل المثبت، لأنّ اللازم العقلي لعدم موته إلي يوم الخميس هو حدوث موته يوم الجمعة.

اللهمّ إلا أن يقال: بخفاء الواسطة، أو عدم التفكيك بين تنزيل عدم تحقّق موته إلي يوم الخميس وحدوثه يوم الجمعة.

أو يقال: بأنّ حدوث موت زيد يوم الجمعة مرّكب من عدم موته إلي يوم الخميس وحياته في يوم الجمعة، فالأوّل محرز بالأصل والثاني بالوجدان.

وهكذا يجري الكلام في عدم ترتيب آثار عنوان تأخّر موته عن يوم الخميس.

هذا إذا لوحظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلي نفس الزمان.

وأما إذا لوحظ تقدّم حدوث شيء أو تأخّره بالنسبة إلي حادث آخر هو أيضاً معلوم الحدوث وشكّ في تقدّمه عليه أو تأخّره عنه، وذلك كما إذا علم بموت متوارثين وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر. فإذا كان الأثر للوجود الخاصّ لأحدهما من التقدّم والتأخّر والتقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر كتحقّقه في زمان الآخر، أو علي نحو خاصّ علي نحو مفاد كان التامة، فشككنا مثلاً في موت زيد المتقدّم علي موت عمرو، ففي مثله يجري استصحاب عدم موته الخاصّ في الزمان المتقدّم علي زمان موت عمرو فإنّه كان قبل موت عمرو مسبقاً بالعدم.

وأما إذا كان الأثر مترتباً علي وجوده إذا كان متّصفاً بوصف خاصّ من التأخّر أو التقدّم علي نحو كان الناقصة، فاستصحاب عدم وجوده وإن كان يجري لكونه مسبقاً بالعدم ولكن لا يجري استصحاب عدم كونه متّصفاً بالوصف الخاصّ لعدم حالة

سابقة له من وجوده مع هذا الوصف أو بدونه، لأنّه لم يثبت له وجود في زمان حتى يشكّ في اتّصافه في ذلك الزمان بهذا الوصف فيستصحب عدمه، بل هو حدث إمّا متقدّماً أو متأخراً.

وبعبارة أخرى: إذا كان موضوع الأثر أمراً واحداً كوجود خاصّ مثل الموت في الزمان المتقدّم علي زمان الآخر يجري استصحاب عدمه لوجود الحالة السابقة فيه. وإذا كان أمرين: أحدهما أصل وجود الموضوع، وثانيهما كونه متّصفاً بوصف خاصّ فلا يجري فيه، لأنّه لم تكن لكونه موصوفاً بهذا الوصف حالة سابقة حتى يستصحب.

ولا يخفي: أنّ ما ذكر يكون بقطع النظر عن المعارضة، فإذا كان للحادث الآخر أيضاً أثر متقدّم علي الآخر أو متأخّر عنه لا يجري الاستصحاب؛ لمكان المعارضة بينه وبين الاستصحاب الجاري في الطرف الآخر.

وأما إذا كان الأثر لعدم الحادث متقدّماً أو متأخراً علي الآخر فلا يخلو إمّا أن يكون الأثر لعدم بوصف كونه في زمان الآخر بأن يكون هنا أمران أحدهما عدم الحادث، والثاني اتّصاف هذا عدم بكونه في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس الناقصة.

وإمّا أن يكون لعدم الخاصّ أي عدم في زمان الآخر، لا موصوفاً بكونه في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس التامة.

فعلي الأوّل، لا يجري الاستصحاب أيضاً لا للمعارضة بل لعدم الحالة السابقة كما قلنا به في الوجودي. إلا أنّ الظاهر وجود الفرق بين ما ذكر في الوجودي والعدمي، فإنّ في الوجودي إنّما لا يجري الأصل لعدم الحالة السابقة، لأنّه لم يكن له زمان كان متّصفاً فيه بالوصف الكذائي أو غير متّصف به، فهو إذا وجد وجد متّصفاً به أو غير متّصف به، فليس له قبل الحدوث بحسب هذا الوصف وجوداً أو عدماً حالة سابقة. وذلك بخلاف العدمي، فإنّ مثل عدم موت الأب زمان موت ابنه له حالة سابقة وهي

عدم موت الأب قبل موت ابنه، فيجري استصحاب حالته السابقة إلي زمان موت الابن. إلا أن يعتبر فيه ما يختل به الحالة السابقة، كأن يقال باعتبار الأثر لعدم موت الأب متصفاً بكونه في زمان حدوث موت الابن، ومن المعلوم أنه ليست لذلك حالة سابقة، فلا يجري فيه الاستصحاب. وهذا مراد المحقق الخراساني (قدس سره) بقوله: «بأن يكون الأثر للحدث المتصّف بالعدم في زمان حدوث الآخر»، (1) فتدبر.

وعلي الثاني، أي علي أن يكون الأثر للعدم الخاص، أي العدم في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس التامة، إنما لا يجري الأصل من جهة عدم إحراز موضوعه وهو ما إذا كان زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، كما إذا كتنا علي يقين بالطهارة وشكنا في بقائها.

وأما إذا شكنا في الطهارة بعد اليقين بالحدث فلا ريب في عدم صحّة إجراء الأصل في الطهارة، لفصل زمان اليقين بالحدث بين اليقين بها والشك فيها. وكذا إذا كان وقوع الفصل بين زمان اليقين والشك مشكوكاً فيه لم يحرز اتصال زمانهما فإنه يكون من الشبهة المصدقية لعموم قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك».

ونوضح ذلك في مثال، فنفرض في موت الوالد الكافر وإسلام ولده: أنّهما متيقّن العدم يوم الخميس، وحدث أحدهما لا علي التعيين يوم الجمعة والآخر يوم السبت، فشكنا في أنّ إسلام الولد هل وقع قبل موت الوالد حتي يرث الولد منه تمام تركته أم وقع بعده؟ فلا يجري استصحاب عدم إسلامه إلي زمان موت الوالد. وذلك لأنّ زمان الشك في إسلامه زمان موت والده، فاتّصال زمان الشك في إسلامه، أي زمان موت والده، بزمان اليقين بعدم إسلامه مشكوك؛ لاحتمال وقوع إسلامه يوم الجمعة وفصل زمان اليقين بإسلامه بين زمان اليقين بعدمه وزمان الشك في إسلامه، فيكون التمسك بقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» لإثبات عدم إسلام الولد إلي زمان موت والده

ص: 195

من التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية، لعدم إحراز اتصال زمان الشك في عدم إسلام الولد بزمان اليقين به.

وأيضاً قد مثل لذلك السيد الأستاذ (قدس سره) - كما حكي المقرر - بهذا المثال وإليك عين عبارة المقرر عنه: «أنا نفرض في موت الوارثين - اللذين ماتا متعاقبين - ثلاث ساعات مثلاً: الساعة الأولى زمان اليقين بعدم حدوث موتهما، الساعة الثانية زمان حدوث الموت لأحدهما، والثالثة زمان حدوث موت الآخر. ونفرض أيضاً زمان الشك هو الساعة التي مات فيها الآخر مثلاً، وتلك الساعة التي تكون زمان الشك علي المفروض مرّدة بين الثانية والثالثة. فإن كانت هي الثانية يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين وهو الساعة الأولى، وعلي هذا الفرض لا مانع عن استصحاب عدم حدوث الموت لزيد مثلاً لاتصال زمان الشك بزمان اليقين. وإن كانت هي الثالثة يكون زمان الشك منفصلاً عن زمان اليقين، وعلي هذا الفرض لا يبغي مجال لجريان الاستصحاب لعدم حدوث الموت لزيد إلي الساعة الثالثة التي تكون في هذا الفرض زمان الشك، لأن الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء المستصحب في زمان الشك، وفي المفروض لا يكون الحكم بالبقاء، بل إنّما يكون الحكم بالحدوث، لأن المستصحب - وهو عدم موت زيد في المثال - قد انتقض وارتفع في الساعة الثانية وبعد ارتفاعه لا معني للحكم ببقائه إلي الثالثة، وذلك هو السرّ في اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين». (1)

ولا يخفي عليك: أنّ في مثل المثالين المذكورين يكون الموضوع - للخطابات والأخبار الواردة في الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ووجوب إبقاء ما كان علي ما كان - مشكوكاً فيه.

ثم إنّ هنا مثلاً آخر، فيه، إشكال عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، وهو في

ص: 196

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص428-429.

الحادثين المتضادين كالطهارة والحدث أو الخبث، بأن نفرض ثلاث ساعات: الساعة الأولى والثانية تكونان زمان اليقين بثبوتهما مع الشك في المتقدم والمتأخر، والساعة الثالثة زمان الشك في بقائهما، فإن فيه لا يجري استصحاب بقاء الطهارة، لأن زمان الشك في بقائها غير معلوم الاتصال بزمان اليقين بها لإمكان تقدم الطهارة علي الحدث أو الخبث. نعم، علي فرض تأخرها عنه يكون الاتصال المعتبر حاصلًا إلا أنه مشكوك فيه. وهكذا لا يجري استصحاب الحدث لنحو ما ذكر. (1)

وقد ردّه المقرّر الفاضل ذيل الصفحة وهو بتقريب متأ: أنّ في مثال المتوارثين زمان الشك في كلّ منهما زمان حدوث الآخر، ولذا لا يمكن إحراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين بعدمه لإمكان حدوثه في الساعة الثانية أو في يوم الجمعة ووقوع نقض اليقين بعدمه باليقين بحدوثه.

وفي مثال المتضادين لا معني للشك في بقاء أحدهما في زمان حدوث الآخر لاستحالة اجتماع الضدين، فلا معني لاعتبار الشك فيهما بالإضافة إلي زمان حدوث الآخر للتضادّ بينهما، فاعتبار الشك في كلّ منهما يكون باعتبار الشك فيهما بالإضافة إلي أجزاء الزمان فيكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، وإنّما لا يجري الاستصحاب لوقوع المعارضة بين الأصلين. (2)

ثم إنّ هذا كلّه في مجهولي التاريخ وأمّا إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهولاً فيجري فيه أيضاً ما ذكر في مجهولي التاريخ، فيجري استصحاب عدم وجود ما شكّ في وجوده بنحو

ص: 197

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 429 - 430.

2- وإن شئت الوقوف بتمام مرامه فراجع: الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 430 - 431.

آخر علي نحو مفاد كان التامة، لأن استصحابه كذلك يكون بلا معارض إذا كان الأثر مترتباً علي وجوده كذلك. بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً علي وجود كل منهما أو لكل أنحاء وجوده، فإنه لا يتجه استصحاب العدم في كل من الطرفين أو الأطراف لوقوع المعارضة بين الاستصحابين. ولا يجري إذا كان علي نحو مفاد كان الناقصة لعدم الحالة السابقة علي التفصيل الذي مرّ.

وأما إذا كان الأثر مترتباً علي عدم الحادث في زمان الآخر علي نحو مفاد ليس التامة، فيجري استصحاب عدمه في مجهول التاريخ منهما لاتصال زمان شكّه بزمان يقينه، دون معلوم التاريخ. بخلاف ما إذا كان علي مفاد ليس الناقصة، فإنه لا يجري فيه الاستصحاب لعدم اليقين بالانصاف سابقاً، والله هو العالم.

التنبيه الثاني عشر: جريان الاستصحاب في الاعتقادات

إشارة

قد عرفت ممّا سبق: (1) أن الاستصحاب مورده الحكم الشرعي أو الموضوع للحكم الشرعي، فإذا كان المستصحب حكماً شرعياً كوجوب إكرام زيد، أو موضوعاً لحكم شرعي كخميرية مائع، وشكّ في بقاء وجوب الإكرام أو خميرية المائع، يجري استصحاب الوجوب في الأول والخميرية في الثاني.

وأما الموضوع اللغوي، فقد مثل له بمثل الصعيد المتيقّن كونه حقيقة في مطلق وجه الأرض، وشكّ في بقائه علي المعني الحقيقي عند نزول قوله تعالي: (فَـتَـيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً)، (2) فيترتب علي استصحاب معناه الحقيقي الحكم بجواز التيمّم علي مطلق وجه الأرض.

ص: 198

1- في التنبيه السابع.

2- النساء، 43؛ المائدة، 6.

ولكن التمسك لإرادة هذا المعني منه يكون مثبتاً، لأن إرادته من اللفظ تكون من الآثار العرفية للمستصحب.

اللهم إلا أن يقال: بجريان الأصل المثبت في باب اللغات، أو يبنى علي خفاء الواسطة.

ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون المورد من الأمور الاختيارية العملية التي تتعلق بالعمل الجوارحي، أو العمل الجوانحي والقلبي. وأما التي كان المهم فيها شرعاً المعرفة واليقين، فلا يجري فيها الاستصحاب لعدم ترتب هذا الأثر عليه وعدم إمكان التعبد بها، لأنها من الأمور الحقيقية الخارجية التي لا تتحصّل بالتعبد بها والبناء عليها والجري العملي عليها.

إذن، فإذا كانت الموافقة الالتزامية في الأحكام الفرعية واجبة يمكن أن يقال - إذا استصحبنا وجوب إكرام زيد أو خميرية مائع - : كما تجب موافقته بالعمل الجوارحي تجب موافقته قلباً وبالعمل القلبي بالبناء عليه والتسليم له.

أما في الأمور الاعتقادية مثل وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته الكمالية مما يكون المطلوب فيها العلم والمعرفة واليقين، فإذا شك فيه - والعياذ به تعالى - لا يجري الاستصحاب، لأنّ الشكّ فيه يسري إلي اليقين السابق ويزيله هذا أولاً. وثانياً: لأنه لا يترتب الأثر المطلوب منه - أي العلم واليقين - علي استصحابه.

ويمكن بيان عدم جريان الاستصحاب بوجه آخر، وهو: أنه مع حفظ اليقين بالله تعالى يستحيل الشكّ فيه والجمع بين اليقين به والشكّ فيه، بخلاف موارد الاستصحاب المفروض فيها اليقين الفعلي بوجود المستصحب في الزمان السابق والشكّ الفعلي في وجوده، فمثل وجود الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية والمعاد ومثل الحساب والميزان ووجود الملائكة ونبوة الأنبياء كنبوة إبراهيم وموسي وعيسي (عليهم السلام) ونبينا خاتم الأنبياء (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وكذا الولاية الحكومية الثابتة للنبيّ والأئمة (عليهم السلام)

من الأمور المتقومة بحياتهم العنصرية دون شؤونهم الذاتية التي لا تزول بارتحالهم، فلا يتطرق الشك في بقاء تلك الحكومة، لأنها ثابتة لهم ما داموا هم في هذه الدنيا، فلا يمكن اجتماع بقاء اليقين بها في زمان والشك فيها في زمان آخر.

نعم، يمكن الشك في بقاء هذه الشؤون الدنيوية لهم للشك في بقاء حياتهم ولكن استصحاب حياتهم أيضاً لا يوجب القطع واليقين بها فيجب الفحص عنها لوجوب معرفة إمام الزمان، ومثل هذا الشك لا يقع في إمام زماننا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) الذي لو بقيت الأرض بغير وجوده لساخت بأهلها، وبالنسبة إلي الأنبياء (عليهم السلام)، فلا معني للشك في حياتهم لارتحالهم صلوات الله عليهم إلي الله تعالى، وبالنسبة إلي نبوتهم أي بقاء شريعتهم ممّا هو مختصّ بشرائعهم فلا شك في نسخ الجميع بالشرعية الخاتمية المحمدية، وبالنسبة إلي بعض الأحكام ممّا يحتمل بقاؤه في هذه الشرعية، فيجري فيه الاستصحاب. وأمّا بالنسبة إلي شريعة نبينا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) الشرعية الخاتمية، فالشك فيها إن وقع يرجع إلي نسخ بعض الأحكام في عصر الرسالة، وأمّا الشك في أصل الشرعية ونسخ تمام الأحكام أو بعضها بعد عصر الرسالة فهو خلاف ما قامت به الضرورة بين المسلمين فحلال محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حلال إلي يوم القيامة وحرامه حرام إلي يوم القيامة.

تمسك الكتابي باستصحاب النبوة

ثم إنّه هل يجوز للكتابي إن شك في بقاء شريعة موسي - مثلاً - التمسك بالاستصحاب لإثبات بقاء شريعته، فيجوز له ترك النظر في دعوي مدّعي النبوة ونسخ أحكام الشريعة السابقة؟

يمكن أن يقال: إنّه لا يترتب علي استصحاب بقاء شريعة موسي جواز ترك النظر في دعوي مدّعي النبوة والفحص عن صدقه، غاية الأمر يثبت به وجوب الجري العملي

علي طبق المستصحب والبناء عليه ظاهراً إذا لم يكن شكّه في البقاء من جهة الشكّ في صدق مدّعي النبوة، فإنّه لا يجوز له حينئذٍ البناء علي الاستصحاب وترك الفحص.

يمكن أن نقول: إنّ الشكّ في بقاء الشريعة لا يأتي إلا من احتمال صدق مدّعي النبوة الذي هو المنجز لوجوب الفحص عن صدقه فلا يكون هو معذوراً إن ترك الفحص ووقع في المخالفة لصدق مدّعي النبوة واقعاً، نعم، يكون معذوراً إن فحص وحصل له العلم بكذب المدّعي، فما دام احتمال صدق مدّعي النبوة باقياً لا يكون المكلف معذوراً، والاستصحاب لا يدفع هذا الاحتمال ولا يؤثر في نفيه.

وبالجملة: استصحاب بقاء الشريعة السابقة للشكّ فيه من جهة دعوي مدّعي النبوة لا يدفع احتمال صدقه، ومع بقاء الاحتمال يجب عليه الفحص.

هذا كلّه إذا كان تمسك الكتابي بالاستصحاب لدفع وجوب الفحص عن صدق مدّعي النبوة عن نفسه.

وأما تمسكه به قبال المسلم، فإن كان لإثبات صحّة دينه به فقد عرفت أنّه لا يثبت به. وإن كان لجعل كلفة إثبات الإسلام علي المسلم قبال الكتابي فليس هو بشيء، لأنّ علي كلّ مدّع إثبات دعواه، فعلي مدّعي النبوة وعلي المسلم قبال الكتابي إثبات الإسلام، وعلي الكتابي أيضاً إن كان يدّعي صحّة عقيدته إثباتها بما يوجب اليقين؛ لا يثبت بالاستصحاب دينه كما لا يثبت به الإسلام للمسلم أيضاً، فتدبّر.

هذا كلّه ما سنح ببالي القاصر.

وأما السيّد الأستاذ فقد أفاد هنا أنّ الأمور الاعتقادية علي أقسام:

فقسم منها: لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي مثل وجود الله تعالي وصفاته. نعم، يجب الاعتقاد به وعقد القلب بوجوده، ولكن لا معني لجريان الاستصحاب فيه باليقين السابق والشكّ اللاحق.

والقسم الآخر: يكون مثل الولاية مجعولاً بجعل إلهي ويتعلّق به العمل بوجوب الإطاعة، ولا مانع من جريان الاستصحاب من تلك الجهة، ولكنّه ممنوع من جهة أخرى وهي: أنّ الولاية الخاصّة يجب معرفتها بالقطع واليقين ولا معنى للتعبّد بها شرعاً لعدم حصول المعرفة به. (1)

أقول: ويمكن أن يقال: إنّ الولاية المجعولة بالجعل الإلهي التي هو الموضوع لوجوب الإطاعة لا يتطرّق الشكّ في بقائها بعد اليقين بها إذا كان الوليّ حيّاً. نعم، يتطرّق الشكّ فيها بالشكّ في بقاء حياته لا مطلقاً.

ثم أفاد بأنّ منها: ما يمكن أن يكون مجعولاً - ويمكن أن لا - يكون مجعولاً مثل النبوة، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيها؛ لكونها موضوعاً لوجوب إطاعة النبيّ، ولكنّه أيضاً ممنوع لعين ما ذكر بالنسبة إلي الولاية. (2)

وفيه: أيضاً ما قلناه في الولاية، مضافاً إلي أنّه لم يظهر لنا معنى عدم كون النبوة مجعولاً، والله هو الهادي.

التنبيه الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصّص

إعلم: أنّه قد اختلفوا فيما إذا ورد عامّ وخصّص في زمان، فهل يكون المورد بعد هذا الزمان مورداً للاستصحاب أو التمسك بالعامّ؟ - بعد اتّفاقهم علي عدم جريان الاستصحاب مع دلالة العامّ - علي أقوال:

الأول: أنّه يتمسك فيه بالعموم مطلقاً. وهو مختار المحقّق الثاني، واختاره سيّدنا

ص: 202

-
- 1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص435 - 436.
 - 2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص435 - 436.

الثاني: أنّ المرجع هو استصحاب حكم المخصّص مطلقاً وعزي اختياره إلي السيّد بحر العلوم رضوان الله تعالى عليه.

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان المخصّص لبيّاً فيتمسك فيه بالعامّ، وما إذا كان لفظياً فيتمسك فيه باستصحاب حكم المخصّص. ونسب هذا القول إلي صاحب الرياض (رحمه الله).

الرابع: التفصيل بين ما إذا كان الزمان مفرداً فيقال بالتمسك بالعامّ، وبين ما إذا كان ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص. وهو مختار الشيخ الأنصاري(قدس سره). (2)

الخامس: التفصيل بين ما إذا أخذ الزمان قيدياً لكلّ من العامّ والخاصّ فالمرجع هو العامّ دون استصحاب الخاصّ.

أمّا عدم جريان استصحاب الخاصّ، فلاّنه كان مقيّداً بالزمان مثل قوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان ولا تكرم زيدا العالم في يوم الجمعة» فاستصحاب حرمة إكرامه في يوم السبت يكون من استصحاب حكم موضوع لموضوع آخر، وبطلانه أوضح من أن يخفي، فلا- يجوز التمسك بالاستصحاب ولو لم يكن هنا عامّ في البين.

وأما التمسك بعموم العامّ، فلانحلاله بأحكام متعدّدة متعلّقة بموضوعات متعدّدة لا يخرج بعضها عن العامّ بخروج بعضها، فإذا ثبت تخصيص العامّ بخروج بعض الأفراد عن تحته وشكّ في خروج سائر الأفراد فالشكّ يكون في زيادة التخصيص ومقتضي الأصل عدمه والرجوع إلي العامّ كما هو الحال في صورة الشكّ في أصل التخصيص.

وهكذا إذا أخذ الزمان قيدياً في العامّ وظرفاً للخاصّ، فإنّ في مثله لا شكّ في إجراء

ص: 203

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص439.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص395 (العاشر من التنبيهات).

حكم العام. ومع قطع النظر عن العام يكون المرجع استصحاب حكم الخاص، إلا أنه لا مجال له مع وجود العام. ففي هاتين الصورتين يكون الحكم الرجوع إلي العام.

وبين ما إذا كان الزمان مأخوذاً ظرفاً للحكم في العام وقيداً في الخاص، لأن فيه لا مجال للتمسك بالعام الذي كان مفاده ثبوت الحكم بنحو الدوام والحال أنه انقطع بالخاص وقطع استمراره ولا- يكون متكفلاً لبيان حكم المورد بعد انقطاعه، كما لا يجري استصحاب الحكم المخصّص، فلا بدّ من الرجوع إلي سائر الأصول.

وكذا إذا كان الزمان ظرفاً في كلّ واحد من العام والخاص، فلا يجوز التمسك بالعام لانقطاع استمراره بالخاص، ولكن يكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص.

فهاتان الصورتان مشتركتان في عدم جواز الرجوع إلي العام، غير أنّ المرجع في الصورة الأولى يكون غير الاستصحاب من سائر الأصول، وفي الثانية يكون المرجع استصحاب الخاص. وهذا ما اختاره المحقق الخراساني، ولكنّه استدرك عن الحكم في الصورة الأخيرة ما إذا ورد التخصيص علي العام من أوله كما إذا قال: «أنفق في سبيل الله في تمام هذه السنة»، ثم قال: «لا تنفق علي زيد في أول ساعة من السنة»، فقال بجواز التمسك بالعام لوجوب الإنفاق فيما بعد الساعة الأولى من الساعات، بخلاف ما إذا قال: لا تنفق عليه في الشهر الثاني مثلاً.

والوجه في هذا التفصيل عنده: أنّ في الأول لم ينقطع الحكم حتي لا يمكن التمسك بالعام، لأنّ أول زمان وجوده المستمرّ بعد الزمان الأول الذي دلّ الخاص علي خروجه عن تحت العام، دون الثاني. وبني علي ذلك جواز التمسك ب- (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (1) لو خصّص بخيار المجلس أو خيار الحيوان، دون الثاني فإنّه ينقطع به حكم العام. (2)

ص: 204

1- المائدة، 1.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص342.

وعلي هذا، الفرق بين ما اختاره الشيخ وصاحب الكفاية فيما إذا كان الزمان ظرفاً في كل من العام والخاص صار مختار الشيخ عدم جواز التمسك بالعام مطلقاً واستصحاب حكم المخصّص، ومختار صاحب الكفاية التفصيل بأن لا يجوز التمسك بالعام إذا ورد التخصيص في الأثناء دون ما إذا كان وارداً في الابتداء. ولا يجري الاستصحاب إذا كان الزمان قيداً للخاص.

وربما يورد عليهما بأن الزمان إذا لم يؤخذ مفرداً في العام كقوله: «أكرم العلماء» من غير تقييد بمثل قوله: «في كل زمان» أو «في كل يوم» فإكرام العلماء إما يكون عبارة لكل من أفراد إكرامهم علي نحو العام الاستغراقي فيدلّ بالعموم علي وجوب إكرام كل فرد من العلماء، كما يدلّ بالإطلاق علي وجوب كل فرد منهم حسب جميع حالاته الطارئة، فإذا خرج فرد منه في حال من حالاته وشكّ في شمول دليله لسائر حالاته يتمسك بإطلاق العام للحكم عليه بالعام.

وبعبارة أخرى يتمسك بعموم العام للحكم علي أفراد العام، ولحالات الأفراد بإطلاق الإكرام.

وإما يكون الإكرام موضوعاً للعام علي نحو الطبيعة السارية في الأفراد بأن يكون كل فرد من أفراد الإكرام مصداقاً وفرداً لها من غير أن يكون كل واحد من المصاديق ملحوظاً مستقلاً ولكنّه يكون بحيث لو خالف المكلف في بعض المصاديق ولم يأت به لا يسقط عنه وجوب الإتيان بسائرها، وفي مثل هذا أيضاً كما يكون إكرام كل فرد من أفراد العلماء مصداقاً لطبيعة الإكرام السارية في جميع الأفراد بقوله: «أكرم العلماء» أو «أوفوا بالعقود» يكون كل فرد منه في كل حال من أحواله مصداقاً للإكرام والوفاء.

فعلي هذا، يمكن أن يقال: بورود الإشكال علي الشيخ القائل بعدم جواز الرجوع

إلي العامّ إذا كان الزمان ظرفاً للعامّ، وكذا علي صاحب الكفاية القائل بالتفصيل المذكور، فيجوز التمسك بإطلاق موضوع دليل العام.

اللهمّ إلا أن يقال: معني كون الزمان ظرفاً للعامّ أنّ مثل الوفاء في مثل «أوفوا بالعقود» يكون أمراً بسيطاً في وعاء الزمان بحيث لو خولف في زمان من الأزمنة سقط الأمر به بالعصيان، وفي مثله إذا خصّص بزمان لا يمكن التمسك بالعامّ لوجوبه في سائر الأزمنة لقطع حكمه به، فتأمل.

هذا، وقد أفاد السيّد الأستاذ - طاب الله مضجعه - بعد بيان ما أفاد أستاذه صاحب الكفاية: ما يوافق حاصل ما ذكرناه من التمسك بالعامّ مطلقاً، وعدم جواز التمسك بالاستصحاب وإن كان الزمان ظرفاً للعامّ بتقريب: أنّه لا شكّ في وجوب التمسك بالعامّ إذا كان كلّ زمان من الأزمنة مفرداً لموضوعه وخرج منه بعض أفراده في زمان من الأزمنة وشكّ في حكم ذلك الفرد بعد هذا الزمان، لأنّ مثل «إكرم العلماء» - باعتبار كون الزمان مفرداً له - يتكثّر وينحلّ بموضوعات متكثّرة كما ينحلّ الحكم أيضاً به بأحكام كثيرة. فإذا ورد دليل خاصّ علي عدم إكرام زيد في زمان خاصّ لا ريب في أنّه يتمسك بالعامّ في وجوب إكرام زيد في غير هذا الزمان، كما يتمسك به في وجوب إكرام غير زيد من أفراد العرضية.

وإذا كان العامّ مقيداً بالدوام كقوله: «أكرم العلماء دائماً» يكون موضوع كلّ حكم - من الأحكام التي انحلت العامّ بها - الإكرام الدائم له في جميع حالاته وفي جميع الأزمنة علي سبيل العامّ المجموعي، بمعنى أنّ المولي اعتبر مجموع الإكرامات المستمرة المتتالية شيئاً واحداً وأمر بها نظير المركّب. وكما إذا قال: «أكرم هذه الفئة» أو «أعتق هذه العشرة». فإذا قال: «لا تكرم زيدا العالم في يوم الجمعة» يكون دليلاً علي خروج زيد عن تحت «أكرم العلماء يوم الجمعة» وساكتاً عن حكمه بعد يوم الجمعة فيبقى ما بعد

يوم الجمعة تحت العام، فإذا كان العام ملحوظا علي سبيل العام المجموعي فكما يشمل أفراده العرضية بعد خروج فرد منه كذلك يشمل أفراده الطولية بعد خروج فرد منها.

وبعبارة أخرى: يكون مفاد العام مطلوبية مجموع الإكرامات، ومفاد الخاصّ خروج مقدار منها عن المطلوبية، فيبقي غيره باقياً علي مطلوبيته. إذن: لا فرق بين هذه الصورة والصورة الأولى إلا في كون الخارج في الأول الفرد، وفي الثاني البعض أي بعض المجموع.

وهنا قسم ثالث، وهو: ما إذا لم يكن مقيّداً بالزمان أصلاً لا علي كون التقيّد به مفرداً، أو مستمراً، مثل قوله: «أكرم العلماء».

ففيه: إن كان العام دالاً علي مطلوبية الإكرام في الجملة ولم يكن له إطلاق، يكون مفاده في مثل «أكرم العلماء» إكرام كلّ فرد منهم في الجملة، فإذا دلّ دليل الخاصّ علي عدم مطلوبية إكرام زيد مثلاً في يوم الجمعة لا يكون مانعاً من التمسك بالعام لمطلوبية غيره في الجملة. ولا يكون معارضاً للعام في أصل المطلوبية في الجملة، بل يكون مبيّناً للدليل ورافعاً لإجماله.

وإن كان له إطلاق بحسب الزمان، فلا يخلو إمّا أن يستفاد من الإطلاق مطلوبية كلّ فرد منه علي حدة بحيث يكون إكرام كلّ يوم فرداً من العام فيكون إطلاقه راجعاً إلي الأول يتمسك به في غير يوم الجمعة، أو يستفاد منه المطلوبية علي الدوام والاستمرار فيكون إطلاقه راجعاً إلي الثاني ويعامل معه معاملة العام المجموعي، كما قد عرفت.

فإن قلت: المستفاد من تقيّد العام بالدوام اتصال مطلوبية الإكرام علي الدوام، فإذا انقطع الاتصال بالدليل لا يبقي مجال للتمسك بالعام فنحتاج إلي دليل آخر دالّ علي مطلوبية الباقي من العام تحت الحكم بعنوان آخر.

قلت: مدلول العام المقيّد بالدوام والاستمرار هو الاتصال والمتصل بالحمل الشائع

لا الحقيقي وهو العامّ المجموعي، وليس عنوان الاتّصال مأخوذاً في موضوعه ولا يستظهر ذلك من لفظ الدوام والاستمرار، بل يمكن دعوي ظهوره في خلافه.

هذا، ولا يخفي عليك: أنّ ما ذكر يكون فيما إذا كان الدوام قيدياً للواجب.

وأما إذا كان قيدياً للوجوب - كما هو الظاهر من الكفاية فإنّه جعل الدوام قيدياً للحكم، ومعني تقييده بالدوام أنّه لا ينسخ إلي الأبد وإن كان المطلوب من متعلّقه إيجاد نفس الطبيعة الّذي يحصل بوجود فرد منها - فالحكم أيضاً في غير مورد الخاصّ هو التمسكّ بالعام، لدلالة العامّ علي بقاء الحكم في غير مورد الخاصّ، كما عرفت ذلك، بالإضافة إلي كون الدوام والاستمرار قيدياً للموضوع، فتدبّر وراجع التقريرات(1) لعلّك تستفيد منه ما هو أزيد ممّا قلناه، والله هو الهادي إلي الصواب.

التنبية الرابع عشر: في المراد من الشكّ في الاستصحاب

إشارة

لا ريب في أنّ المستفاد من أخبار الباب: أنّ الشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو خلاف اليقين، يشمل الشكّ المصطلح والظنّ بالخلاف وكذا الظنّ بالوفاق بطريق أولي.

فلا حاجة مع مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولكن تنقضه بيقين آخر» إلي دليل آخر مثل دعوي الإجماع القطعي(2) علي اعتبار الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف.

أو أنّ يقال: (3) إنّ الظنّ غير المعبر إن علم عدم اعتباره بالدليل مثل الظنّ الحاصل من القياس فوجوده كعدمه عند الشارع فكلّما يترتب علي

ص: 208

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 439 - 442.

2- كما استدللّ به الشيخ في الفرائد (الأنصاري، ص 398).

3- والقائل به هو الشيخ أيضاً في الفرائد (الأنصاري، ص 398).

تقدير عدمه يترتب علي تقدير وجوده، وإن كان اعتباره مشكوكاً فيه فالبناء عليه ورفع اليد عن اليقين السابق به يكون من نقض اليقين بالشك.

أمّا دليل الإجماع فيرد عليه صغرياً وكبرياً.

وأما الدليل الثاني، ففيه أنّ عدم اعتبار الظنّ بالدليل، أو عدم الدليل علي اعتباره لا يفيد إلاّ عدم إثبات مظنونه به تعبدًا فلا تترتب عليه آثاره شرعاً ولا يفيد ترتب آثار الشكّ عليه إذا لم يكن الشكّ المذكور في الأخبار أعمّ من الظنّ، بل لا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلي سائر الأصول كأصل البراءة من التكليف أو أصالة الطهارة، والله هو العالم.

تتمّة في بقاء الموضوع وتقديم الأمانة علي الاستصحاب

إعلم: أنّه قد ذكر في الكفاية أنّه لا بدّ في الاستصحاب من أمرين:

أحدهما: بقاء الموضوع والثاني عدم أمانة معتبرة هناك ولو علي وفاقه. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في المراد من الموضوع وبقائه

قال الشيخ: إنّ المراد بالموضوع معروض المستصحب، مثل زيد المعروض للقيام مثلاً.

والمراد ببقائه بقاءه علي النحو الذي كان في السابق معروض المستصحب إمّا بتقرّره الذهني أو بوجوده الخارجي، ففي الشكّ في قيام زيد لا بدّ من بقاء زيد في الزمان اللاحق خارجاً كما كان في السابق وجوده محققاً محرزاً. وفي استصحاب وجود زيد يكفي تقرّره في الذهن، فكما كنّا نحكم بوجود زيد في الخارج وكان الموضوع زيد المتقرّر في الذهن إذا شككنا في بقاء وجوده نحكم عليه بالبقاء.

وبعبارة أخرى: إذا كان المتيقّن السابق من عوارض شيء خارجيّ كقيام زيد وشككنا في بقاء قيامه يجب في الحكم ببقاء قيامه بحكم الاستصحاب بقاء زيد الذي

هو معروض المستصحب وهو الموضوع. وإذا كان المتيقن السابق عين أمر خارجي مثل وجود زيد وحياته وشككنا في بقاءه لا يعتبر في استصحابه بقاءه لمنافاة الشك في بقاءه مع العلم بوجوده، بل يكفي بقاءه في الذهن، وإليك ما أفاده الشيخ بلفظه:

الأول: بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب، فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق علي النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنياً أو بوجوده خارجياً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرره ذهنياً لا وجوده الخارجي. (إلي أن قال:) ثم الدليل علي اعتبار هذا الشرط (يعني بقاء الموضوع) في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإما أن يبقى في غير محلّ وموضع وهو محال، وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوqاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده. انتهى. (1)

والجواب عنه أنه لا دليل علي لزوم ما ذكر، أي إحراز معروض المستصحب خارجاً.

وأما الاستدلال عليه بلزوم انتقال العرض من موضوع إلي موضوع آخر وهو غير معقول، وأن يكون الحكم بالحدوث لا بالبقاء، أو لزوم كون العرض بدون المعروض وهو محال.

ففيه: أن ذلك يتم بالنسبة إلي وجود العرض الحقيقي الخارجي، وأما بالنسبة إلي وجوده التنزيلي والبنائي التعبدي فلا مانع منه لتوسعة دائرة التعبّد والبناء.

ص: 210

هذا، وأما صاحب الكفاية فقد أفاد في هذا الشرط: (1) أن معني اعتبار بقاء الموضوع اتّحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً، كاتّحادهما حكماً؛ لأنّ بدونه لا يكون الشكّ في البقاء بل يكون في الحدوث، ولا يكون رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ، بل هذا الاتّحاد ليس شرطاً زائداً علي أصل تحقّق موضوع الاستصحاب، فالاستصحاب مركّب من القضيتين المتحدّتين موضوعاً ومحمولاً.

وإنّما الكلام في أنّ الاتّحاد المذكور هل يكون بنظر العرف أو العقل؟ أو بحسب دليل الحكم؟

فإن كان بنظر العقل يلزم منه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام في كلّ مورد شكّ في بقاء الحكم، لزوال خصوصية كانت في الموضوع أو زيادة خصوصية لم تكن فيه.

وإن كان بحسب لسان الدليل والجمود عليه يلزم الاقتصار علي جريان الاستصحاب بنفس العنوان المذكور في لسان الدليل وإن علم كونه مشيراً إلي ما هو الموضوع واقعاً فإذا قال: أكرم هذا القاعد أو النائب، ثم زال عنوان القائم أو القاعد وشكّ في بقاء الحكم لا يجري استصحاب وجوب إكراهه، لزوال الموضوع المأخوذ في لسان الدليل مع أنّه يجري فيه الاستصحاب بلا كلام.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المراد أنّه يعتمد علي لسان الدليل إذا كان استظهار كون العنوان فيه مشيراً مورداً للشكّ، لا ما إذا كان مثل هذا المثال أو مثل: «العنب إذا غلي يحرم».

وبالجملة: فالاعتبار علي لسان الدليل إذا لم يكن بنظر العرف موضوع القضيتين واحداً أو كان مورد الشكّ وإلا لا ريب في أنّ المعيار في تشخيص هذا الاتّحاد هو العرف، لأنّه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية التي منها الخطابات الشرعية، والله هو العالم.

ص: 211

المقام الثاني: في وجه تقديم الأمانة علي الاستصحاب

إعلم أنه قد ذكر المقرّر الفاضل (قدس سره) حكاية عن السيّد الأستاذ (قدس سره) ذهب البعض إلي جريان الاستصحاب في مورد قيام الأمانة. (1) ولم يشر إلي اسمه.

وهذا غريب بعيد، لأنّ القول به علي الإطلاق يوجب سقوط أكثر أدلّة الأحكام الفرعية - المبتنية علي أخبار الآحاد - عن دلالتها عليها، وتعطيل الأحكام. وكذلك يوجب سقوط البيّنة في الموضوعات، مع أنّ مدار الأمور يكون عليها وهي من الأمارات.

وكيف كان، كما أفاد صاحب الكفاية، لا شبهة في عدم الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد، (2) ولا يحتاج ذلك إلي كثير تحقيق.

وإنّما الكلام يقع في أنّ عدم جريانه مع قيام الأمانة هل يكون للتوفيق بين دليل اعتبار الأمانة وخطابه؟ بتقريب: أنّ العرف يفهم من الدليلين معنيّ مناسباً لهما، كالتوفيق بين دليل حجّة الأمارات والاستصحاب، لما ذكر من ابتناء أخذ أحكام الشرع بأخذها من الأمارات ومعرفة الموضوعات علي البيّنة. فلا بدّ من كون أمر آخر حجّة أن يكون في طولها لا نافية لها أو لأكثرها.

أو أنّه للحكومة؟ (3) فإنّها عبارة عن حكم الشارع في ضمن دليل برفع اليد عمّا يقتضيه دليل آخر.

وبعبارة أخري الحكومة عبارة عن: كون أحد الدليلين شارحاً وناظراً إلي الآخر، فإذا قال الشارع: «إعمل بخبر الثقة الواحد في الأحكام»، أو قال: «إعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك»، معناه: إرفع اليد عن آثار احتمال المخالف لذلك، مثل استصحاب العدم أو

ص: 212

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص447.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص350.

3- كما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص407).

استصحاب الطهارة، واعمل معاملة النجاسة معه. فمثل قوله: «اعمل بالبيّنة» يكون مبيّناً لمقدار دلالة دليل الاستصحاب ومضيّقاً لدائرته، فإنّ دليل الحاكم تارة يكون مضيّقاً لدائرة موضوع المحكوم مثل: «أكرم العلماء» و«زيد ليس من العلماء» بلحاظ نفي حكم وجوب الإكرام عنه مع كونه عالمًا حقيقة، فيكون حاكمًا علي «أكرم العلماء». والمثال الآخر قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ». وأخري يكون موسّدًا لها كقوله: «زيد من العلماء» بلحاظ إثبات حكم وجوب الإكرام عليه مع عدم كونه من العلماء.

أو يكون عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة للتخصّص؟ وهو: خروج فرد عن موضوع الحكم عقلاً وواقعاً. ولا ريب أنّ الاستصحاب في مورد الأمانة ليس خارجاً عن الدليل الدالّ عليه بالعموم عقلاً وواقعاً.

أو يكون بالتخصيص؟ وهو: إخراج بعض الأفراد عن تحت الحكم مع كونه داخلًا في الموضوع مثل: «أكرم العلماء» و«لا تكرم زيدا العالم».

والأقوي أنّ عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة ليس من التخصيص - وإن نسب اختياره إلي جماعة -، أي ليس دليل الأمانة مخصّصاً لدليل الاستصحاب وإخراجاً لموردها عن حكم الاستصحاب، لكون دليل الأمانة أعمّ من الاستصحاب كما أنّ دليل الاستصحاب أيضاً أعمّ من مورد البراءة، والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه فيتعارضان في مادّة الاجتماع.

أو يكون بالورود؟ (1) وهو: كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم المذكور في الدليل الآخر حقيقة كما هو كذلك في الأمارات والأصول العقلية، كالبراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقلين، فإنّ مع قيام الأمانة علي حكم أو موضوع ذي حكم لا يبقى مجال لإجراء الأصول المذكورة.

ص: 213

1- كما ذهب إليه المحقّق الخراساني (قدس سره) في الكفاية (ج2، ص350).

أو تعبدًا، كالأمانة قبال الأصول الشرعية، والاستصحاب بناءً علي كونه من الأصول العملية، وقاعدة الحليّة والطهارة؛ فإنّ الأمانة إذا قامت تكون رافعة - تعبدًا وشرعاً - للجهل أو الشكّ في موارد الأصول المذكورة.

هذا، وقد أفاد السيّد الأستاذ(قدس سره): بأنّ التحقيق ما اختاره أستاذه صاحب الكفاية من أنّ عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة يكون للورود، لأنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الأمانة ليس نقضاً لليقين بالشكّ بل باليقين.

وليس بالتخصيص، لأنّه لا وجه له (وقد عرفت ما هو الوجه له والجواب عنه). ولا بالحكومة، لأنّه لا نظر لدليل الأمانة إلي مدلول دليل الاستصحاب بما هو مدلوله في مقام الإثبات وإن كان معني لزوم العمل بالأمانة إلغاء احتمال الخلاف في مقام الثبوت.

والحاصل: مقتضي: دليل الأمانة هو: وجوب العمل علي طبقها في حال الشكّ، كما هو مقتضي دليل الاستصحاب، لا أنّ مقتضاه إلغاء احتمال الخلاف حتي يكون ناظرًا إلي دليل الاستصحاب ومدلوله. (1) انتهى. والله هو العالم.

ص: 214

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص448.

الأمر الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره

إعلم: أنه قد أفاد في الكفاية في بيان النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية: أنها بعينها هي النسبة بين الأمارات وبينه، (1) فيكون الاستصحاب مقدماً علي هذه الأصول، وإلا يلزم في النقلية منها - كالبراءة الشرعية من تقدّمها علي الاستصحاب - إما تخصيص دليله بدون المخصّص، أو القول بكون المخصّص لدليله دليل البراءة الشرعية وهو مستلزم للدور؛ لأنّ كونه مخصّصاً لدليل الاستصحاب يتوقّف علي اعتباره مع الاستصحاب، واعتباره معه يتوقّف علي كونه مخصّصاً له. وعلي هذا، يكون الاستصحاب وارداً علي البراءة الشرعية بالورود التعبّدي، بمعنى كونه رافعاً للشكّ أو الاحتمال الذي هو موضوع البراءة بحكم الشرع تعبّداً لا حقيقة فينتفي به موضوع البراءة تعبّداً.

وأما الأصول العقلية فالاستصحاب يقدّم عليها لكونه رافعاً لموضوعها واقعاً وحقيقة، لكونه بياناً في مواردّها.

فمثل التخيير العقلي إنّما يكون مرجعاً إذا لم يكن بياناً معيّناً لأحد الطرفين (الحرمة والوجوب)، والاستصحاب بيان للطرف الذي يقوم عليه.

ص: 215

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص351.

وكذا يرتفع به موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان.

وموضوع الاحتياط الناشئ من العلم الإجمالي بالتكليف وهو عدم الأمن من العقوبة بالإتيان ببعض الأطراف دون البعض، فإذا علم بخميرية أحد الإناءين يجب الاجتناب عنهما، أما إذا علم بكون أحدهما سابقاً خمراً والآخر خلاً ينحلّ العلم الإجمالي بوجود الاجتناب عن أحدهما المعين والشكّ في وجوب الاجتناب عن الآخر، بل وإن لم تعلم الحالة السابقة للطرف الآخر.

هذا، وأمّا السيّد الأستاذ (قدس سره) فيظهر من تقريرات بحثه الشريف: أنّه لا يري التعارض بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية، فالبراءة العقلية عنده عبارة عن حكم العقل بأنّ مجرد الاحتمال لا يوجب تنجّز التكليف، ولا ينافي ذلك قيام الحجّة عليّ التكليف، لأنّ تنجّزه بالاستصحاب ليس بمجرد الاحتمال بل بالحجّة القائمة عليه. وبعبارة أخرى: مفهوم البراءة العقلية وعدم تنجّز التكليف بمجرد الاحتمال تنجّزه إذا قامت الحجّة عليه والاستصحاب حجّة عليه.

وأما بالنسبة إليّ البراءة العقلية، فإنّ كان مفاد ما يدلّ عليها الإرشاد إليّ حكم العقل، وأنّ التكاليف المجهولة مرفوعة عن الأمة ولا تصير فعلية، فالكلام فيها هو الكلام في البراءة العقلية. إلّا أنّ ظاهر دليلها بالتدقيق هو التأسيس لا الإرشاد إليّ حكم العقل المذكور. وحينئذٍ إن كان مفاد دليلها إخباراً عن عدم جعل طريق منجّز للتكاليف المجهولة، فلا ريب في تعارض دليلها مع دليل الاستصحاب، بل وسائر الطرق والأمارات. لكن هذا أيضاً خلاف الظاهر.

والتحقيق في مفاد دليلها هو: أنّ التكاليف المجهولة بعنوان أنّها مجهولة مرفوعة عن الأمة، بمعنى أنّها مع الجهل بها وإن كانت تقتضي جعل الاحتياط إلّا أنّها صارت مرفوعة عن الأمة.

وبعبارة أخرى مفاده عدم جعل الاحتياط في التكاليف المجهولة بما هي مجهولة. وهذا معني لا تعارض بينه وبين قيام الحجّة علي ثبوت التكليف، والاستصحاب وسائر الأمارات حجّة. مع أنّ التكليف المجهول بمجرد قيام الحجّة عليه يخرج عن عنوان المجهولية. (1)

أقول: ويمكن أن نقول: إنّ دليل البراءة النقلية إنّما ينهض بعد الفحص عن الحجّة علي التكليف وعدم الظفر به، سواء كانت الحجّة الاستصحاب أو غيره، فتدبر.

الأمر الثاني: في الاستصحابين

إشارة

وهو يتصوّر علي وجوه:

أحدها: إذا لم نعلم بعدم انتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كما إذا شككنا في بقاء وجوب كلّ من الواجبين، كإكرام زيد وإكرام عمرو، في الشبهة الحكمية. أو شككنا في حياة الغريقتين في الشبهة الموضوعية من جهة وقوع التزاحم بينهما في مقام الامتثال، فالحكم فيهما هو الحكم في الواجبين اللذين وقع التضادّ بينهما من جهة عدم قدرة المكلف بإتيان كليهما، كإكرام زيد وإكرام عمر المعلومين وجوبهما في زمان واحد في نفس المثال.

وبالجملة: حكم هذه الصورة، إن كان بينهما ما هو أهمّ من الآخر يجب الإتيان به، وإلا فالمكلف مخير بإتيان أيّهما شاء.

ولكن السيّد الأستاذ كما يستفاد من تقارير بحثه الشريف اعترض علي أستاذة في فرض التزاحم بأنّه لا مورد للاستصحاب فيه، لأنّ التعارض إذا وقع بين الحكمين - للتضادّ الذي وقع بينهما في مقام الامتثال - فالحكم هو الأخذ بأهمّ منهما إن كان

ص: 217

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص450 - 451.

أحدهما أهم من الآخر، وإلا فحكمه التخيير بينهما فليس لنا شك في وجوب أحدهما إما بالخصوص أو لا بالخصوص.

وبعبارة أخرى: حكم التضادّ الواقع بينهما في مقام الامتثال هو ما ذكر، ولا شك في بقاء الحكمين من جهة هذا التضادّ، وإلا فيمكن أن يقال: إن الموضوع المبتلي بالمزاحم غير ما لم يكن مزاحماً به وإجراء استصحاب حكم غير المزاحم علي المزاحم من إسراء الحكم إلي غير ما هو موضوع له. نعم، إذا كان المقصود من الاستصحاب استصحاب مقتضي الوجوب لاحتمال طرؤ مانع آخر (غير التضادّ بين الواجبين الذي ثبت لكلّ منهما وجود المقتضي حتي في حال التمانع وهو المراد من المتزاحمين)، فهو مع خروجه عن فرض التزام، لا يجري إلا علي القول بالأصل المثبت، أي لا يثبت به إلا أثر عقليّ وهو التزام، فتأمل.

ثانيها: ما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وكان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

وبعبارة أخرى: كان وجود أحد المستصحبين مسبباً عن وجود الآخر، مثل طهارة الثوب النجس المغسول في الماء المشكوك بقاء طهارته المعلومة سابقاً، فعلي الحكم بطهارة الماء المذكور بالاستصحاب يحكم بطهارة الثوب المذكور.

ولا شبهة في جريان الاستصحاب في هذه الصورة في السبب فقط، وذلك لأن جريانه في المسبب والحكم ببقائه نجساً نقض لليقين بطهارة الماء سابقاً بالشك. بخلاف جريانه في السبب، فإنّ مع جريانه فيه يكون نقض اليقين بنجاسة الثوب والحكم بطهارته نقضاً باليقين وبما هو رافع للنجاسة شرعاً.

وأيضاً إجراء الاستصحاب في المسبب إما يكون مع إجرائه في السبب، وإما يكون برفع اليد عن إجرائه فيه، وكلاهما محال.

أما الأول فلائّه يستلزم الحكم ببقاء نجاسة الثوب وطهارته.

وأما الثاني، فإمّا أن يكون بتخصيص دليل الاستصحاب في السبب بلا مخصّص؛ وإمّا أن يكون بتخصيصه بالاستصحاب الجاري في المسبّب.

أما الأول، فبطلانه واضح.

وأما الثاني، فمستلزم للدور، لأنّ عدم فردية الاستصحاب الجاري في السبب لدليل الاستصحاب موقوف علي فردية الجاري في المسبّب له، وفرديته تتوقّف علي عدم فردية الجاري في السبب، وهو دور.

هذا كلّه إذا كان الاستصحاب جارياً في السبب وإلا إذا لم يمكن إجراؤه فيه، كما إذ اشتبه الماء المغسول فيه الثوب بغيره من جهة وقوع النجاسة في أحدهما، فلا شبهة في أنّه يجري استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول فيه.

ثالثها: ما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما وكانا عرضيين لم يكن أحدهما في طول الآخر.

فلا يخلو الأمر إمّا أن يلزم من جريانهما المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، كما إذا علم بوجوب أحد الأمرين إجمالاً بعد العلم بعدم وجوبهما سابقاً، وإجراء استصحاب عدم الوجوب في كليهما يوجب مخالفة الوجوب الفعلي المعلوم بالإجمال، ففي هذا يمنع هذا العلم عن جريانهما شرعاً وعقلاً وإن كان المقتضي لإجراء الاستصحاب في مقام الإثبات وهو إطلاق دليله موجوداً إلا أنّ المانع المذكور يمنع من تأثيره.

وإمّا أن لا يلزم منه ذلك، مثل ما إذا علم إجمالاً بارتقاع وجوب أحد الأمرين بعد العلم بوجوب كليهما سابقاً، فلا يلزم من إجراء استصحاب الوجوب في الطرفين مخالفة للتكليف أصلاً، فليس هنا ما يمنع من تأثير المقتضي، أي إطلاق خطاب «لا تنقض» وشموله لأطراف العلم الإجمالي.

فإن قلت: لا يشمل الخطاب، لأن رفع اليد عن الحالة السابقة في الأطراف ليس نقضاً لليقين بالشك بل يكون نقضاً لليقين باليقين.

قلت: رفع اليد عن اليقين في كل واحد من الأطراف يكون نقضاً لليقين بالشك، واليقين الإجمالي لم يتعلّق بواحد من الأطراف بالخصوص حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق المتعلّق به رفعاً باليقين، بل إنّما هو متعلّق بأحد الأطراف لا بعينه بخلاف اليقين السابق والشكّ اللاحق، فإنّهما تعلّقاً بأشخاص الأطراف ومصاديقها الخارجية، وخطاب «لا تنقض» ناظر إلي المصاديق الخارجية.

وممّا ذكر يظهر أنّ ما يقال (1) من أنّ شمول الأخبار لمثل المقام يوجب التناقض في مدلول بعضها، لأنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في ذيل بعض الأخبار: «ولكن تنقضه بيقين آخر» يشمل العلم الإجمالي بارتفاع أحد الأمرين، وهو يناقض قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «لا تنقض اليقين بالشكّ» الشامل للشكّ في بقاء كل فرد من الأطراف علي حالته السابقة.

يردّ بأنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولكن...» اعتبر بالإضافة إلي متعلّق الشكّ، وهو كلّ فرد من الأطراف بالخصوص، والعلم الإجمالي متعلّق بشيء آخر وهو عنوان أحد الأطراف لا بعينه. فعلي ذلك، تشمل الأخبار المقام من غير أن يستلزم تناقضاً في البين. فعلي هذا يكون المقتضي - وهو شمول الأخبار - موجوداً، والمانع - وهو لزوم المخالفة العمليّة - مفقوداً. (2)

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ أعلي الله مقامه. وأمّا صاحب الكفاية (قدس سره) فكأنّه قبل التنافي بين الصدر والذيل في بعض الأخبار، فلا يتمّ التمسك بإطلاقه. بيان ذلك: أنّ قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في ذيل بعض الأخبار: «ولكن تنقض اليقين باليقين» يمنع عن دلالة قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) في صدرها: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بالإطلاق عن النهي عن نقض اليقين بالشكّ في

ص: 220

1- والقائل هو الشيخ (قدس سره) في فراند الأصول (الأنصاري، ص 429).

2- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 451 - 456.

أطراف العلم الإجمالي لكون اليقين في قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ولكن...» أعمّ من اليقين التفصيلي والإجمالي. فمفاد المغيبي حرمة النقص في كليهما، والغاية تدلّ وجوبه في أحدهما، فتقع المناقضة بين السلب الكلّي الذي هو مفاد المغيبي والإيجاب الجزئي مفاد الغاية، فتصير الغاية سبباً لإجمال المغيبي وقرينة علي عدم دلالة المغيبي علي حرمة النقص في مورد العلم الإجمالي، لكنّه قال: إنّ ذلك لا يمنع من الاستدلال بغيره من الأخبار ممّا ليس فيه هذا الدليل، وشامل لما في أطرافه، لعدم سراية إجمال هذا البعض إلي غيره. (1)

فعلي هذا، مع وجود المقتضي - وهو الإطلاق المذكور وعدم المانع - بلزوم المخالفة العمليّة - يجري الاستصحاب في كليهما. وأمّا المخالفة الالتزامية، فهو ليس بمحذور شرعاً ولا عقلاً.

وممّا ذكر يظهر عدم جريان الاستصحاب في ما إذا يلزم منه المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية، لأنّ إجراءه لا يكون عذراً للمخالفة الإحتمالية إذا وقع فيه، فتدبّر.

تذنيب

إعلم: أنّه كما أفاد في الكفاية، (2) وأفاد سيّدنا الأستاذ (قدس سره)، (3) وغيرهما: لا ريب في تقدّم مثل قاعدة التجاوز، وقاعدة الفراغ، وأصالة صحّة عمل الغير وغيرها من القواعد المقرّرة في الشبهات الموضوعية علي الاستصحاب الجاري في مواردّها - لولا هذه القواعد - المقتضي لفساد ما شكّ فيه من الموضوعات.

والدليل علي ذلك أولاً: أخصّية دليل هذه القواعد عن دليل الاستصحاب فيخصّص دليله بأدلتها.

ص: 221

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 356 - 358.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 356 - 358.

3- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج 2، ص 456.

فإن قلت: قد تكون النسبة بين بعض هذه القواعد ودليل الاستصحاب عموماً من وجه، فلا بدّ من القول بتساقط الدليلين بالتعارض، ففي مورد قاعدة اليد إذا احتتمل أو علم أنه ليس ما في اليد مما كان في ملك غير ذي اليد سابقاً حتي تستصحب الملكية السابقة، أو كان ما في اليد ممّا تعاقبت فيه الحالتان، فعلم أنّ ما في اليد كان ملكاً لذي اليد في حالة ولم يكن ملكاً له في حالة أخرى ولم يعلم السابقة منهما علي الأخرى، ففي هذين المثالين يدٌ ولا استصحاب، فهو مورد الافتراق من جانب اليد، وأمّا مورد الافتراق من جانب الاستصحاب فهو كثير جداً. وبالجملة: تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فكيف يقال بأنّ النسبة بينهما الأعمّ والأخصّ المطلق حتي يقال بالتخصيص تحكيماً للخاصّ علي العام؟!

قلت: قد أجاب في الكفاية(1) عن ذلك أولاً: بالإجماع علي عدم التفصيل بين العمل بالقاعدة فيما لم يكن في موردها الاستصحاب، وبين ما إذا كان في موردها.

وثانياً: بأنّ ذلك موجب لقاعدة المورد للقاعدة - التي تقتضي ملاحظتها وكثرة الحاجة إليها في فصل الخصومات وغيرها حجّيتها مطلقاً - بخلاف العكس، فإنّه لا يوجب قلة المورد للاستصحاب.

هذا مضافاً إلي أنه ليس في موارد جريان هذه القواعد ما لم يكن المشكوك فيه مسبقاً بالعدم، ومقتضي الاستصحاب عدمه؛ ومع ذلك حكم الشارع بوجوده ووقوعه.

نعم، قد استثني من تلك القواعد القرعة، فإنّه لا شبهة في تقدّم الاستصحاب عليها.

أولاً: لأخصّية دليبه عن دليل القرعة، لأنّ موضوعها الجهل والشكّ، والمعتبر في الاستصحاب الشكّ في ما تكون له حالة سابقة لا مطلقاً.

وثانياً: لقوّة دليل الاستصحاب وضعف دليلها ولو كان من جهة عدم العمل به مطلقاً.

ص: 222

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 360.

وثالثاً: لعدم حجّية دليل القرعة علي الإطلاق، فإنّها مختصّة بالموضوعات دون الأحكام.

ورابعاً: - وهو العمدة - : أنّ الظاهر من أدلّتها أنّها لكلّ أمر مشكل ومشتبه، وما يكون حكمه الواقعي أو الظاهري (والأوّل أو الثانوي) معلوماً ليس بالمشكل ولا المشتبه. ومثل دليل الاستصحاب وكلّ حكم ظاهريّ يكون رافعاً لموضوعها ومخرجاً لمورده عن تحتها. والله هو العالم بالصواب، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

ص: 223

المقصد الثامن: في التعادل والترجيح (في تعارض الأدلة والأمارات)

إشارة

ص: 225

فصل: في معني التعارض

إعلم: أنه قد أفاد السيّد الأستاذ(1) بأنّ أحسن التعاريف وأتمّها في الباب المعنون في كلماتهم بالتعادل والترجيح أو التراجيح هو ما ذكره صاحب الكفاية،(2) وذلك لأنّه أظهر من أن يبيّن بغير لفظه.

والتعادل والترجيح ظاهر فيما يطراً علي المتعارضين من تعادلتهما وكون كلّ واحد منهما عدلاً للآخر، أو ذا مزية ورجحان عليه.

فاللازم قبل ذلك تعريف التعارض الواقع بين الدليلين، وهو: يتحقّق بينهما بكونهما متنافيين بحسب المدلول ذاتاً بالتناقض، كما إذا قال: يجب إكرام زيد، ولا يجب إكرام زيد؛ أو بالتضادّ، كما إذا قال: يجب إكرام زيد، ويحرم إكرام زيد. أو عرضاً، كما إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما.

وهذا إنّما يكون إذا لم يكن أحدهما قرينة علي إرادة ما هو خلاف الظاهر من الآخر، وإلاّ ينتفي التعارض بينهما. فلا بدّ في مقام مقايسة أحد الدليلين مع الآخر من ملاحظة

ص: 227

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص461.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص376. وتعريفه(قدس سره) جامع ومانع بالنسبة إلي ما عرّفه الشيخ(قدس سره) في فرائد الأصول (الأنصاري، ص431).

أنه هل يكون قرينة علي إرادة خلاف الظاهر من اللفظ الآخر أم لا؟ فإذا كان أحدهما قرينة علي ذلك لا يتحقق التعارض بينهما أصلاً، ولا نحتاج إلي الرجوع إلي الأخبار العلاجية والترجيح والتخير، وملاحظة فتوي المشهور، وإن كان الدليلان بقطع النظر عن كون أحدهما قرينة علي تعيين المراد من الآخر متعارضين، فهذه قاعدة كلية في باب التعارض. وعلي ذلك، لا يدخل في باب المتعارضين العام والخاص، والمطلق والمقيد، لكون الخاص أو المقيد بالنسبة إلي العام والمطلق نصاً في الخصوص وقرينة عند العرف علي عدم إرادة العموم من العام والمطلق.

فلا وجه لما قاله البعض من لزوم ملاحظة فتوي المشهور والأخذ بما يطابقها من العام أو الخاص.

وذلك لأن فتوي المشهور إنما تلاحظ فيما إذا كان الدليلان متعارضين، ولا يري العرف تعارضاً بين العام والخاص والمطلق والمقيد أصلاً، بل الخاص عندهم قرينة علي عدم إرادة العموم من العام، وهكذا في المطلق والمقيد.

نعم، إذا لم يكن الخاص والمقيد نصين في مدلولهما بل كانا ظاهرين في مدلولهما يدخلان مع العام والمطلق في باب التعارض. بل إذا كان العام والمطلق - في مورد - بسبب احتفافهما بقرينة أنص وأظهر دلالة من الخاص والمقيد يقدمان عليهما، ولا تعارض بينهما أيضاً. ولكن الغالب - إذا كان العام والخاص مجردين عن قرينة تختص بموردتهما - قرينية الخاص والمقيد، لأن الظاهر من العام والخاص عدم كونهما مراداً للمتكلم.

ومما ذكر يظهر عدم التعارض بين الأدلة المشتملة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية والأدلة المتكفلة لبيان أحكامها بعناوينها الثانوية، مثل الضرر والحرج والعسر والإكراه والاضطرار، فإنه لا يتحير أهل العرف في تقديم الثانية علي الأولى ويرون الثانية قرينة علي إرادة ما هو خلاف الظاهر من الأولى، وتكون الأدلة

النافية للأحكام الأولية حاکمة عليها وناظرة إلی نفي الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية وإن لم تكن ناظرة إلی أدلتها ومفسرة وشارحة لها، هذا.

وأما حال الأمارات المعتمدة مع مثل الأصول العملية، فقد يقال: إنَّ مع قيام الأمانة لا يبقى مجال للأصول، ولا يتحیر العرف في تقديمها عليها وإن كان دليل الأصل قطعيّ الصدور والدلالة ودليل الأمانة ظنيّ الصدور والدلالة. والله هو العالم بالصواب.

ثم إنه لا يخفي عليك: أن ما يدخل في باب التعادل والترجيح هو ما إذا كان الدليلان ظنيّ الصدور وقطعيّ الدلالة والجهة، أو مظنون الدلالة فقط، أو مظنون الدلالة والجهة، ففي هذه الصور المرجع هو الأخبار العلاجية. وهكذا إذا كان كلاهما قطعيّ الصدور وكانا قطعياً من حيث الجهة مختلفاً في ذلك، أو كانت الجهة في أحدهما معلوماً دون الآخر، سواء أكان كلاهما قطعيّ الدلالة أو ظنيّ الدلالة. وإذا كانا قطعيّ الصدور والدلالة لا ترجيح لأحدهما علي الآخر من جهة الصدور، فهو خارج من باب التعارض المصطلح، فإن أمكن الجمع بينهما عرفاً بحيث يخرجان به عن باب التعارض فهو، وإلا فالحكم هو التخيير عقلاً.

في حكم المتعارضين

إعلم: أنّ الكلام في حكم المتعارضين يقع في مقامين:

الأول: في حكم العقل فيه مع قطع النظر عن الإجماع والأخبار العلاجية.

الثاني: في حكمه بالنظر إليهما. ويأتي الكلام في المقام الثاني إن شاء الله تعالى.

المقام الأول: مقتضى الأصل في المتعارضين

وأما الكلام في المقام الأول، فاعلم: أنّه يستفاد من تقريرات سيّدنا الأستاذ أعلي الله مقامه أنّهم قد ذهبوا فيه إلى أقوال: (1)

الأول القول بأنّ مقتضى التعارض التساقط والرجوع إلي ما يقتضيه الأصل. والثاني: القول بالتخيير في العمل بكلّ واحد منهما.

والثالث حجّية أحدهما بلا تعيين ولا عنوان لا واقعاً ولا ظاهراً.

والفرق بينها في مقام العمل وجوب العمل علي ما يقتضيه الأصل علي القول الأول وإن كان مخالفاً لكلّ واحد من المتعارضين.

وعلي القول الثاني، يجب العمل علي طبق الأصل الموافق لأحدهما، وذلك لاستقلال العقل بوجوب الأخذ بالدليل الذي يوافقه الأصل تعييناً.

ص: 231

وعلي الثالث لا- يجوز طرحهما والعمل علي خلافهما، ولكن يجوز العمل علي طبق الأصل المخالف لأحدهما إذا لم يكن معارضاً بالأصل الآخر.

وأما الفرق بينها بحسب الوجه: أنّ التعارض مانع عن شمول أدلة حجّة الخبر لكليهما. وشمولها لواحد من الدليلين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، لوجود شرائط الحجّة في كليهما علي السواء. وشمولها لأحدهما لا بالخصوص بل بلا عنوان، فرع كون ذلك من مصاديق ما دلّ الدليل علي حجّيته من الخبر، ومن المعلوم أنّ مصاديقه هي الأفراد الخارجية لا عنوان أحدهما، فإنّه ليس فرداً خارجياً للخبر، والتخيير إنّما يصحّ لو كان أحدهما بالخصوص حجّة واقعية ولا نعلمه بعينه، فإنّ العقل يحكم حينئذٍ بالتخيير مع عدم مرجح في البين، ولكنّ القول بحجّة أحدهما واقعاً ترجيح بلا مرجح.

فتحصّل من ذلك كلّ أنّ التعارض موجب لتساقط الدليلين عن الحجّة، فلا بدّ من الرجوع إلي ما يقتضيه الأصل. هذا كلّ بيان وجه الفرق بين القول الأوّل وغيره.

وأما وجه الفرق بحسب الثاني: أنّ دليل الحجّة بإطلاقه يشمل الخبرين، ومقتضاه الأخذ بهما، إلا أنّ مقتضي التعارض والعلم بكذب أحدهما هو سقوط أحدهما عن الحجّة دون الآخر، ومع الجهل بخصوص ما هو الساقط عن الحجّة،

إلا أنه ليس كذلك، أي ليس بحجة في خصوص مؤداه، وأمّا بالنسبة إلي نفي الثالث يكون أحدهما حجة. وعلي هذا، لا يشمل دليل الحجية كل واحد من المتعارضين، ولا أحدهما المعين، ويشمل أحدهما من غير تعيين ولكنه لا يفيد حجة واحد منهما بالخصوص، إلا أنه ينفي الثالث به، كما لا يخفي، هذا.

وقد أفاد السيّد الأستاذ(قدس سره) بعد بيان الفرق بين هذه الأقوال عملاً ووجهاً أنّ التحقيق في المقام يحتاج إلي بسط الكلام وذكر أنّ ما يكون المنشأ للتعارض علي ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون التنافي بين مدلولي الدليلين ذاتاً وعقلاً بحيث لا يمكن اجتماعهما وثبوتهما معاً لاتحاد موضوعهما، كما إذا دلّ أحدهما علي وجوب شيء والآخر علي حرمة.

والحكم في ذلك: امتناع شمول أدلة الحجية لهما معاً ذاتاً لا لأمر خارج عنهما؛ لاستلزام ذلك التناقض، لأن مقتضي حجة كل واحد منهما تنجز الواقع به في صورة المصادفة وكونه عذراً له في صورة الخطأ، فإذا كان الواقع مثلاً وجوب ما دلّ عليه أحد الدليلين، فمقتضي حجة دليل الآخر الدالّ علي حرمة أنه لو تركه مع عدم كونه حراماً وكونه واجباً في الواقع أن يكون معذوراً في تركه، مع أن مقتضي دليل حجة ما دلّ علي وجوبه كونه مستحقاً للعقاب بتركه، وهذا تناقض ظاهر لا يمكن الجمع بين استحقاق العقوبة وعدمه. وهكذا لو كانت المصادفة في طرف الحرمة.

بل يمكن أن يقال: إنّ أدلة حجة الأمارات لا تشمل المتعارضين بنفسها وبما هي هي لا لاستلزام شمولها لهما التناقض، لأن مفاد حجة الأمانة هو البعث إلي الأخذ بها وإن كان بعثاً طريقياً، ولا يمكن اجتماع البعث إلي المتعارضين مع عدم إمكان الجمع بينهما.

هذا كلّ بالنسبة إلي شمول الأدلة لكليهما. أمّا شمولها لأحدهما، فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: ما إذا لم يكن بين المتعارضين تنافياً ذاتاً، بل وقع التعارض بينهما لأمر

خارجي مثل العلم بكذب أحدهما لا علي التعيين، وذلك يفرض في الموضوعين، كما إذا دلّ دليل علي وجوب صلاة الظهر ودليل آخر علي وجوب صلاة الجمعة، أو دلّ دليل علي وجوب فعل ودليل آخر علي حرمة فعل آخر وعلمنا بكذب أحدهما.

والحكم في ذلك: عدم التنافي بين حجّيتهما معاً لا ذاتاً، لإمكان اجتماع وجوب الظهر ووجوب الجمعة ووجوب فعل وحرمة فعل آخر، وإمكان الجمع بينهما. ولا- عرضاً، لأنّ العلم بكذب واحد منهما لا علي التعيين لا يمنع من شمول أدلّة الحجّية لكلّ واحد منهما بالخصوص، لأنّ أدلّتها تدلّ علي حجّية الأفراد والمصاديق الخارجية المحتمل فيها الكذب والخطأ، ومن المعلوم أنّ احتمال الكذب لا يوجب عدم شمول الأدلّة، بل مفادها إلغاء احتمال الكذب والبناء علي الدليل، ولولا ذلك لما بقي مورد لشمول الأدلّة له لوجود احتمال الكذب في الجميع علي السواء، وما تعلق به العلم الإجمالي - وهو عنوان أحدهما - خارج عن تحت أدلّة الحجّية الدالّة علي حجّية الأفراد والمصاديق.

هذا، وقد أورد المقرّر علي سيّدنا الأستاذ: بأنّ ما ذكر من التفصيل إنّما يتأتّي إذا كان دليل حجّية الأمانة الآيات والأخبار. وأمّا إذا كان الدليل بناء العقلاء - وكانت الآيات والأخبار الصادرة إمضاءً للبناء المذكور - فلا وجه لهذا التفصيل، فإنّ بناء العقلاء لا يكون علي العمل بالمتعارضين مطلقاً إذا لم يكن لأحدهما مرجّح في البين علي الآخر.

ولو تنزّلنا عن ذلك نقول: لم يثبت بناء العقلاء علي الدليلين المتعارضين وإن لم يكن التنافي بينهما ذاتياً بل كان عارضياً، إلا إذا كان كلّ واحد منهما مؤدياً إلي التكليف وكان كلّ واحد من التكليفين مقدوراً للمكلف. (1)

ص: 234

1- الحجّتي البروجدي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص 465 - 470.

أقول: لم نتحصّل ورود إيراد بعد الاستثناء الذي ذكره في آخر كلامه، فتأمل.

القسم الثالث: ما كان منشأ تعارض الدليلين عدم قدرة المكلف علي امتثالهما معاً، فلا يمكن تنجزهما فعلاً بحيث يكون المكلف مستحقاً للعقاب علي مخالفتهما.

ويمكن أن يقال: إن مقتضي إطلاق دليل الحجية هو حجية كلّ واحد منهما، غاية الأمر أنّ عدم قدرة المكلف علي الامتثال مانع عن تنجزهما معاً، ولكن لا يمنع عن تنجز التكليف بهما في الجملة فيجب عليه الإتيان بأحدهما والموافقة الإجمالية دون التفصيلية، لعدم قدرته عليهما.

ولا يخفي عليك: أنّ الصحيح هنا التعبير بالموافقة الإجمالية والموافقة التفصيلية لا الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية، لأنّ في المتزاحمين بالنسبة إلي ما يختار منهما ممثل بالموافقة القطعية وبالنسبة إلي الآخر يكون معذوراً في المخالفة القطعية.

نعم، إذا تردّد التكليف بين أحد المتزاحمين تتحقّق المخالفة القطعية بتركهما معاً والموافقة الإجمالية بفعل أحدهما. فما في التقريرات(1) من التعبير بوجوب الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية كأنه ليس بمستقيم، فإنّ هذا غير ما جعله نظيراً لذلك في بحث البراءة في مسألة العلم الإجمالي بمتعلّق التكليف وكونه مردّداً بين شيئين لا يمكن الإتيان بهما معاً، هذا.

إذا عرفت ذلك عرفت أيضاً أنّ مقتضي الأصل في القسم الأوّل التساقط، وفي الثاني حجية كلّ واحد من المتعارضين، وفي الثالث حجيتهما في الجملة. ففي الأوّل لا بدّ في مقام العمل الرجوع إلي ما يقتضيه الأصل. وفي الثاني العمل علي طبق المتعارضين. وفي الثالث الموافقة القطعية الإجمالية. وبعبارة أخرى: العمل علي طبق أحدهما علي سبيل التخيير إن لم يكن لأحدهما مرجح علي الآخر.

ص: 235

1- الحجّتي البروجردي، الحاشية علي كفاية الأصول، ج2، ص471.

وأما القول بأن الأصل في المتعارضين التخيير بمعنى حجّة أحد المتعارضين علي سبيل البدلية، فلا وجه له.

وهكذا القول بأن الأصل حجّة عنوان أحدهما من غير تعيين وهو مختار صاحب الكفاية؛ (1) فباطل، لأن أدلة حجّة الأمارات إنّما تدلّ علي حجّة كلّ فرد من أفراد الخبر تعييناً، وليس فيها ما يدلّ علي حجّة أفرادها تخييراً.

هذا كلّ بناءً علي كون حجّة الأمارات من باب الطريقة.

وأما بناءً علي كونها من باب السببية والموضوعية، فإن قلنا بأنّ المستفاد من دليل الحجّة حجّة خصوص ما لم يعلم كذبه، وبعبارة أخرى: ما لم يقع التنافي بينه وبين غيره، فلا-ريب في أنّه هو الحجّة، كما هو كذلك بناءً علي الطريقة، فما علم بكذبه والتنافي بينه وبين غيره ليس بحجّة، وذلك لأنّ هذا هو القدر المتيقّن من دليل الاعتبار، أي بناء العقلاء وظاهر الآيات والأخبار.

وأما إن قلنا بشموله لما علم كذبه إجمالاً مثل المتعارضين، فإمّا أن يكون مؤدّي كلّ واحد منهما حكماً إلزامياً في موضوع واحد، كوجوب شيء أو حرمة، فيدخل في باب التزاحم. وحكمه: إن لم يكن أحدهما الأهمّ أو محتمل الأهميّة التخيير، وإلا فيؤخذ بالأهمّ أو محتمل الأهميّة.

وأما إن كان مؤدّي أحدهما الحكم الإلزامي، كالوجوب أو الحرمة، والآخر غير الإلزامي، كالاستحباب والكرهية، فيؤخذ بما دلّ علي الإلزامي، لعدم المزاحمة بين ما فيه الاقتضاء وما ليس فيه الاقتضاء.

نعم، إن قيل بأنّ دليل غير الإلزامي أيضاً يدلّ علي أنّه كان عن العلة والاقتضاء،

ص: 236

فيقع التزام بين المقتضيين، فالحكم هو الأخذ بما دلّ علي غير الإلزامي، لعدم العلم بتمامية علّة الإلزامي والشكّ في وصول علته بمرتبة تقتضي الإلزام.

أقول: يمكن أن يقال: إنّه علي فرض شمول دليل الحجّية لما علم كذبه إجمالاً وكون مؤدّي كلّ منهما حكماً إلزامياً في موضوع واحد، يكون الحكم تساقطهما لا التزام والتخيير؛ فإنّ التزام الملاكين والمقتضيين بلا ترجيح لأحدهما علي الآخر يوجب عدم ثبوت الحكمين معاً، فالحكم في ذلك ما يقتضيه الأصل لا التخيير لأجل التزام، لأنّ التزام إنّما يقع بين الدليلين في ظرف تحقّق الملاك لكلّ واحد منهما وعجز المكلف في مقام الامتثال عن الإتيان بكليهما. وهكذا إذا كان دليل غير الإلزامي أيضاً دالاً علي كونه عن علّة واقتضاء، فإنّ لازم ذلك عدم الحكم بأحدهما لتعارض المقتضيين.

وبعبارة أخرى: الصحيح أن يقال: إذا كان مؤدّي أحدهما الحكم الإلزامي والآخر الحكم غير الاقتضائي يؤخذ بالإلزامي، لعدم تعارض بينهما. وأمّا إذا كان مؤدّي الآخر الحكم الاقتضائي غير الإلزامي، كالكراهة والاستحباب والإباحة، إذا كان عن علّة مقتضية لها، فيقع التزام بينهما علي مبني صاحب الكفاية،⁽¹⁾ لتعارض مثل مقتضي الوجوب ومقتضي الكراهة في شيء واحد، فيتساقطان. وهذا بخلاف باب التزام، فإنّ فيه يقدّم الإلزامي علي غيره.

وأيضاً فما أفاد من الأخذ بحكم غير الإلزامي الاقتضائي دون الإلزامي لعدم العلم بتمامية علّة الإلزامي.⁽²⁾

فيه أيضاً: أنّ الحكم غير الإلزامي مثل أصالة البراءة أو الإباحة يجري بعد تساقط الإلزامي وغير الإلزامي الاقتضائي بالتعارض، فتأمل جيّداً.

ص: 237

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 387 - 388.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 387 - 388.

المقام الثاني: مقتضي الدليل في المتعارضين

مقتضي دلالة الدليل من الأخبار أو الإجماع علي عدم سقوطهما عن الحجية - مع قطع النظر عن الدليل الدالّ علي تعيين أحدهما أو التخيير بينهما - هو تعين ما فيه رجحان علي الآخر، والظنّ بكونه هو الحجّة الواقعية أو كون مؤداه هو الواقع، وذلك للقطع بكونه حجّة تخييراً أو تعييناً، فالمتيقن حجّة الراجح، بخلاف غيره فإنّه محكوم بعدم الحجية بالأصل.

وأما مع ملاحظة الأخبار العلاجية، فقد وقع الاختلاف بينهم علي قولين:

أحدهما: التخيير مطلقاً وإن كان أحدهما راجحاً. وهو ما ذهب إليه بعض القدماء مثل شيخنا الكليني (قدس سره) صاحب الكافي الشريف في ظاهر كتابه، وصاحب الكفاية من المتأخرين.

ثانيهما: التعيين والأخذ بالراجح.

ومنشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار، فإن بعضها يدلّ علي التخيير، وبعضها ظاهر في وجوب الأخذ بالراجح. فمن قال بالتخيير حمل ما يدلّ علي التعيين علي الاستحباب. وبعبارة أخرى: نظر إلي ما يدلّ علي التخيير بأنّه ظاهر في تساوي عدليه ونصّ في جواز الاكتفاء بأيّهما شاء، وإلي ما يدلّ علي التعيين وأنّه نصّ في رجحانه علي الطرف الآخر وظاهر في تعيينه دون الآخر، فنصّ هذا رفع اليد عن ظاهر الأول وبنصّ الأول رفع اليد عن ظاهر الثاني.

ولكن هذا بعيد عن ذهن العرف. ويمكن أن يكون المستند لمثل الشيخ الكليني (قدس سره) أمراً آخر لم يصل إلينا.

وأما وجه الذهاب إلي القول بالتعيين والأخذ بالراجح، فهو الجمع بين الطائفتين

بالإطلاق والتقييد، وتقييد إطلاق أخبار التخيير بما يدلّ علي التعيين عند وجود الرجحان، فالنتيجة التخيير عند فقدان الرجح والتعيين في صورة وجوده، وهذا جمع عرفي.

وبعد ذلك كلّه، لا بدّ من ذكر الأخبار الواردة في علاج المتعارضين والنظر فيهما، فنقول بحول الله تعالى وقوّته: (1) من هذه الأخبار ما دلّ علي التخيير علي الإطلاق كخبر الحسن بن جهم عن الرضا(عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال(عَلَيْهِ السَّلَامُ): قلت للرضا(عَلَيْهِ السَّلَامُ): تجيئنا عنكم الأحاديث مختلفة؟

قال(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «ما جاءك عنّا ففسه علي كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يشبههما فليس منّا».

قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحقّ؟

فقال(عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت». (2)

وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله(عَلَيْهِ السَّلَامُ) قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسع عليك حتي تري القائم فترده عليه». (3)

ومكاتبة عبد الله بن محمّد التي رواها الشيخ عن أحمد بن محمّد(4) عن العباس بن

ص: 239

1- لا يخفي عليك: أنّه قد انتهى ما وجد من إفادات سيّدنا الأستاذ بقلم الفاضل المقرّر تغمّدهما الله برحمته بهذا الفصل، وبقي كتابه من الأخبار العلاجية إلي آخر مباحث الاجتهاد والتقليد ناقصاً. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله، وإنا لله وإنا إليه راجعون. [منه دام ظلّه العالي].

2- الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص108. في احتجاجات الإمام الصادق(عَلَيْهِ السَّلَامُ). والحسن بن جهم بن بكير بن أعين أبو محمّد الشيباني ثقة... له كتاب، من السادسة.

3- الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص108 - 109. والحارث بن المغيرة أبو عليّ النصري، ثقة ثقة، من الرابعة أو الخامسة.

4- الظاهر أنّه ابن عيسى الأشعري شيخ القميين...، من السابعة.

معروف(1) عن علي بن مهزيار(2) قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد(3) إلى أبي الحسن(عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله(عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروي بعضهم: أن صلّهما في المحمل، وروي بعضهم: أن لا تصلّهما إلا علي الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأفتدي بك في ذلك؟ فوقع(عليه السلام): «موسّع عليك بأية عملت». (4)

ومكاتبة محمد بن عبد الله الحميري(5) إلى مولانا الحجّة(عليه السلام) في مسألة القيام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة: هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب التكبير ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟

الجواب: «إن فيه حديثين: أمّا أحدهما، فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير. وأمّا الآخر، فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك في التشهد الأول يجري هذا المجرى. وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً». (6)

أقول: قد يقال بضعف سند خبر الحسن بن جهم بالإرسال، ولكن لا كلام في دلالة.

وخبر الحارث بن المغيرة أيضاً ضعيف السند بالإرسال. وقيل في دلالة: إنه يدلّ علي حجّة أخبار الثقة إلى ظهور الحجّة(عليه السلام)، ولا دلالة له علي حكم المتعارضين.

ولكن الظاهر من الخبر كونه ناظراً إلى صورة تعارض الحديثين. لأنّ حجّة خبر الثقة

ص: 240

1- قمّي ثقة له كتب، من كبار السابعة.

2- ثقة جليل القدر، له ثلاثة وثلاثون كتاباً، من كبار الطبقة السابعة.

3- لم أقف علي ترجمته، ويكفي في الاعتماد عليه اعتماد علي بن مهزيار علي كتابه.

4- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج3، ص250، ب23، ح583/92.

5- ابن جعفر بن الحسين بن جعفر بن جامع بن مالك الحميري أبو جعفر القمي، كان ثقة وجهاً كاتب صاحب الأمر(عليه السلام)...، كان من الثامنة.

6- الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص303-304، في توقيعات الناحية المقدسة.

ليست معيئة برؤية القائم (عجل الله تعالى فرجه شريف). نعم، يمكن أن يقال: إنَّ القدر المتيقن منه صورة تكافؤ الحديثين ودوران الأمر بين المحذورين وعدم إمكان الاحتياط.

وبعبارة أُخري: يكون موسَّعاً عليه إذا صار تعارض الحديثين سبباً لوقوعه في الضيق والتحيّر، لا مطلقاً.

وأما المكاتبة الأولى، فالظاهر منها أنّ الحكم في ركعتي الفجر التخيير الواقعي. وعلي فرض التعارض - لأنَّ أحدهما روي لا تصلّهما إلاّ علي الأرض - يمكن أن يكون جواب الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) علي أساس التخيير الواقعي في خصوص المورد. وعلي القول بالتعدّي عنه غايته التعدّي إلي سائر النوافل لا الواجبات وغيرها.

وأما المكاتبة الثانية، فقد قيل فيها: إنّ موردها خارج عمّا هو محلّ الكلام، لأنَّ التعارض بين الخبرين يكون بالعموم والخصوص، فأحدهما يدلّ علي استحباب التكبير إذا انتقل من حالة إلي حالة أُخري، والآخر يدلّ علي عدم استحباب التكبير إذا قام للركعة التالية، ومقتضي الجمع العرفي هو تخصيص العام بالخاصّ. وحكم الإمام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بأنَّ الأخذ بأيّهما من جهة التسليم يكون صواباً، لأنَّ الأمر في المستحب سهل، فإن لم يكن التكبير مستحبّاً لانتقاله من حالة إلي حالة أُخري فإنّه مستحبّ لأنّه ذكر في نفسه.

ومنها: ما دلّ علي التوقّف مطلقاً. (1)

ومنها: ما دلّ علي ما هو الحائط منهما. (2)

أقول: إن أريد - ممّا يدلّ عليهما - الأخبار العامة الدالّة علي التوقّف والاحتياط في الشبهات؛ فهي مخصّصة بما يدلّ علي خلاف ذلك. وإلاّ فالظاهر أنّه لا يوجد ما يدلّ عليهما في الخبرين المتعارضين.

ص: 241

1- الكليني، الكافي، ج 1، ص 66، باب اختلاف الحديث، ح 7؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 4، ص 133، ح 230.

2- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، ج 27، ص 154 - 175، ب 12.

فالعمدة من أخبار الباب ما يدلّ علي الترجيح بالمزايا والمرجحات المذكورة فيها. وأجمع خير دلّ علي المرجحات خبران: (مرفوعة زرارة، ومقبولة عمر بن حنظلة).

أمّا الأولي: فقد رواها ابن أبي جمهور⁽¹⁾ عن العلامة قدّست نفسه مرفوعاً إلي زرارة.

وضعفها من حيث السند غني عن البيان. مضافاً إلي تصريح البعض بأنّه لم يجدها في ما بأيدينا من كتب العلامة. ومع ذلك نجري الكلام في ما يستفاد من ألفاظها، فنقول:

أمّا الفقرة الأولي، فإن كان المراد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» ما رواه الجميع، أو جمع يوجب إخبارهم القطع بالصدور، كالماتر قبال خبر الواحد، فمثله خارج عن باب الترجيح بالمزية، لأنّ المتواتر قطعي الصدور ولا يعارضه الشاذّ المظنون صدوره، وما يرجح بالمزية لا يخرج بها عمّا هو ظنيّ الصدور، فلا يوافق قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «خذ بقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك» إذا كان أحدهما المشتهر بين الأصحاب يقينيّ الصدور.

نعم، إذا كان المراد من المشتهر ما يكون رواته عن الراوي عن المعصوم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أكثر وأشهر قبال الآخر الذي رواه عمّن يروي عن المعصوم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أقلّ فلم يروه مثلاً عن محمّد بن مسلم إلا نفر واحد يترتب عليه الترجيح بالمرجحات فيرجح المشتهر علي غيره.

وبعبارة أخرى: الظاهر أن المراد من السؤال عن حديثين متعارضين ما إذا كان ينتهي رواة أحدهما إلي زيد ورواة الآخر إلي عمرو، والمشتهر بين الأصحاب ما كان منهما رواته عن الراوي الآخر أكثر، وعليه تستقيم الأسئلة والأجوبة التالية. بخلاف ما إذا كان المراد من المشتهر ما رواه الجميع أو كان ثابتاً بالتواتر، فإنّه لا يستقيم المعني ولا يترتب ما ذكره بعده من الأسئلة عليها، لأنّها ظاهرة في كون السؤال عن أخبار الأحاد. وبعد ذلك يمكن أن يقال: إنّ الترتيب المذكور في الحديث خلاف الاعتبار، لأنّه إذا كان الخبران

ص: 242

1- ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، ج4، ص133، ح229.

المتعارضان كلّ واحد منهما مشهوراً مروياً واجداً كلّ منهما لشرائط الاعتماد عليه فمقتضى الاعتبار العرفي الرجوع إلى جهة صدورهما، فما لا يمكن حمله إلا علي بيان حكم الله الواقعي هو الحجّة وهو المخالف للعامّة يقدم علي ما يمكن أن تكون جهة صدوره الموافقة معهم تقيّة. وعلي هذا، كأنه لا يوافق الحديث الاعتبار، فإنّه إذا أمكن رفع التعارض بملاحظة جهة الصدور لا تصل النوبة إلي الأخذ بقول الأعدل ولا وجه لجعل هذه الجهة متأخرة عن التقديم بالأعدلية. هذا مضافاً إلي ما وقع في ذيل الحديث من الخروج عمّا هو ظاهره في صدره، فإنّ الظاهر من الصدر تعارض الخبرين علي نحو وقع المكلف بين المحذورين كوجوب فعل وحرمة والسؤالات المترتبة علي السؤال الأوّل وأجوبتها تنطبق علي ذلك ولا ينطبق عليه الأخذ بالحائطة للدين إذا دار الأمر بين وجوب فعل أو حرمة. نعم، ينطبق عليه الحكم بالتخيير. وكيف كان لا اعتبار بهذا الخبر بعد ما عرفت من ضعف سنده واضطراب متنه. والله هو العالم.

وأما الثانية: وهي المعروفة ب- «مقبولة» عمر بن حنظلة، فقد رواها المشايخ الثلاثة رضوان الله تعالي عليهم. وسندها علي ما في التهذيب (1) هكذا: محمّد بن عليّ بن محبوب، (2) عن محمّد بن عيسى، (3) عن صفوان، (4) عن داود بن الحصين (5) عن عمر بن حنظلة (6)...

ص: 243

-
- 1- الطوسي، تهذيب الأحكام، ج6، ص301 - 302، ب 6، من الزيادات في القضايا والأحكام، ح845/52. راجع: أيضاً الكليني، الكافي، ج1، ص67، باب اختلاف الحديث، ح10.
 - 2- الأشعريّ القميّ، شيخ القميين، ثقة عين فقيه صحيح المذهب، له كتب.
 - 3- ابن عبد الله الأشعري، شيخ القميين ووجه الأشاعرة.
 - 4- ابن يحيى، أوثق أهل زمانه... له ثلاثون كتاباً.
 - 5- ثقة واقفي.
 - 6- العجلي الكوفي، وثقه الشهيد الثاني، وروي الكليني بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السّلام) ما يدلّ علي صدقه في الحديث.

وقد استشكل في الكفاية علي الاستدلال بها لوجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة فيها:

أولاً: بقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة وفصل الخصومة الذي لا بدّ منه، فلا مجال لدعوي شموله غير مورد الحكومة لا بالإطلاق لتوقّفه علي انتفاء القدر المتيقّن المفقود في المقام، ولا بتنقيح المناط، لأنّه لا يمكن دعواه بالقطع.

وثانياً: أنّ الرواية علي فرض دلالتها علي وجوب الترجيح بالمرجّحات مختصّة بزمان حضور الإمام وإمكان التشرف بلقائه (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فإنّ في آخره قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتي تلقي إمامك» فلا تشمل زماننا الذي لا يمكن لأحد الفوز بمثل هذا اللقاء.

وثالثاً: أنّ إطلاقات التخيير أظهر من المقبولة في وجوب الأخذ بالمرجّحات، لأنّ القول بوجوب الأخذ بها مستلزم لأن لا يبقى تحت إطلاقات التخيير إلا الفرد النادر، فإنّه قلّ مورد يكون فاقداً لبعضها. والمناط كلّ المناط في تقديم المقيّد علي المطلق كونه أظهر في الدلالة علي معناه من المطلق وصيرورة المطلق محمولاً علي الفرد النادر بالقيّد مانع من أظهريته في الدلالة علي تقيّد المطلق من ظهور المطلق في الإطلاق، فلا بدّ إمّا من القول بورود المقبولة في خصوص الحكومة، أو حملها علي الاستحباب. (1)

ورابعاً: يدلّ علي أظهرية أخبار التخيير الاختلاف الواقع الكثير بين أخبار الترجيح.

وخامساً: بأنّ أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم ليست من أخبار باب علاج التعارض بالمرجّحات، لأنّ المستفاد منهما عدم حجّية المخالف للكتاب والموافق للقوم منهما، فمثل ما ورد في أنّ المخالف للكتاب زخرف أو باطل أو يضرب علي الجدار، معناه عدم الحجّية رأساً، وكذا الخبر الموافق للقوم يصير موهوناً به مع معارضة المخالف لهم له ويسقط به الأصل المثبت صدوره لأجل بيان الحكم الواقعي فيسقط

ص: 244

1- كما حمل السيّد الصدر (قدس سره) شارح الوافية جميع أخبار الترجيح علي الاستحباب، فراجع.

عن الاعتبار ويخرج من باب التعارض. وعلي فرض أن نقول: إن أخبار موافقة الكتاب ومخالفة القوم تقييد ترجيح إحدى الحجّتين علي الأخرى نمنع أظهريّتها بالإطلاق علي ظهور أخبار التخيير فيه، فلا بدّ من حملها علي الاستحباب إن لم نقل بكونها في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة.

وسادساً: يلزم من عدم التوفيق بين أخبار موافقة الكتاب ومخالفة القوم وأخبار التخيير - بحمل الأولي علي تعيين الحجّة عن اللاحجّة، أو الاستحباب - تقييد الطائفة الأولي بعضها ببعض مع إبانها عنه.

بيان ذلك: أنّه إذا كان الخبر الموافق للكتاب مخالفاً للقوم أو المخالف للكتاب موافقاً للقوم، فطريق الترجيح معلوم. وأمّا إذا كان الخبر الموافق للكتاب موافقاً لهم والمخالف للكتاب مخالفاً لهم، فيقع التعارض بين ما يدلّ علي الأخذ بموافق الكتاب وما يدلّ علي الأخذ بما هو مخالف للعامة، وما يدلّ علي ترك المخالف للكتاب وترك الموافق للعامة، فلا بدّ من القول بتقييد ما دلّ علي الأخذ بالموافق للكتاب بما إذا لم يكن مخالفاً للعامة مع أنّ هذه الأخبار مثل: «ما خالف قول ربّنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل» تكون آية عن التقييد.

وسابعاً: لو لم تحمل أخبار الترجيح علي الاستحباب يلزم منه في أخبار التخيير ارتكاب ترك الاستفصال من الإمام (عليه السّلام) والسكوت في مقام البيان.

وبالجملة: يظهر من جميع ما ذكر أنّ إطلاقات التخيير محكمة ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

أقول: يمكن الجواب أمّا عن الإشكال الأوّل، بأنّ المقبولة ناظرة إلي تعارض

ص: 245

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص392 - 395. وانظر بعض الإشكالات أيضاً في فرائد الأصول (الأنصاري، ص445)، المقام الثاني: في ذكر الأخبار الواردة...

الروایتین اللتین استند بهما الحکمین بما أنّهما روایتان متعارضتان، ولا نظر فیها إلی تعارض الحکمین، كما إذا كان حکمهما باجتهدهما فی الروایات وتطبیقهما علی المورد، ففي مثل ذلك یحکم مثلاً بأنّ الحکم ما حکم به أعلمهما. ولكن فی المقام کأنّ لا خلاف بینهما فی الموضوع وأنّ کلاً من الروایتین تنطبق علیه، إلاّ أنّه لا یمکن الجمع بینهما، فکأنّ کلّ واحد منهما سأل عن حکم الموضوع حسب الروایة عمّن اختاره فأخبر کلّ منهما صاحبه بروایة تتعارض روایة الآخر، فأعطی الإمام (علیه السّلام) القاعدة لرفع التعارض الروایتین، لا خصوص الحکمین، أو الحکمین لأنّ کلّ واحد منهما لم یجعل صاحبه حکماً ولم یسأله عن حکمه فی الواقعة بل سأله عما هو عنده من روایات الأئمة (علیهم السلام) فاختلفا فی حدیثهما عنهما، فقال الإمام (علیه السّلام): «الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث». ولم یسأل السائل عن حکم ما إذا اختلفا فی أنّ أياً منهما بهذه الصفات، وسأل عن أنّهما عدلان مرضیان فأجاب الإمام (علیه السّلام) بما أجب. ولم یسأله الراوی أيضاً عن صورة اختلافهما فی الحکم المجمع علیه. وكذا لم یسأل عن صورة الاختلاف فی الموارد الآتیة، فکأنّه سأل عن حکم نفسه فی صورة اختلاف الرواة. فظهورها فی رفع التعارض بین الروایات أظهر من ظهورها فی مقام فصل الخصومات وإن كان للقاضي أن یعمل بها كما أنّ للمفتي العمل بها. والله هو العالم.

وأما الإشکال الثانی، فیمکن الجواب عنه بأنّ انتهاء الأمر إلی لقاء الإمام (علیه السّلام) فی عصر الحضور لا یوجب رفع الید عن القواعد المذكورة قبل ذلك.

نعم، یأتي الكلام فی أنّ فی عصر الغیبة إذا انتهى الأمر إلی ما ذکر فی الروایة کیف یمکن العمل؟

ویمکن الجواب، بأنّه إن أمکن الاحتیاط یحتاط، وإلاّ فیعمل بما یقتضیه الأصل، وإن لم یمکن فهو بالخیار.

وأما الإشكال الثالث، فهو يرد لوقلنا بالتجاوز عن المرجّحات المنصوصة إلي غيرها. وأما إن لم نقل به واقتصرنا بالمنصوصة منها يكون ما يبقى تحت إطلاقات التخيير أكثر مما يخرج منها بالتقييد.

وأما الإشكال الرابع، فيمكن أن يقال: إن بعد رفع اليد عن المرفوعة والبناء علي عدم حجّيتها - كما هي كذلك - يخرج الاختلاف بين أخبار العلاج عن الكثرة.

ويمكن الجمع بينها بتقديم ما يرجع به السند علي ما فيه الترجيح لجهة الصدور.

وعلي فرض تعارضها وعدم تقديم بعضها علي البعض - لما ذكر - يقال بالتخيير في مورد تعارض المرجّحات لا مطلقاً، فيؤخذ بذوي المزيّة إذا لم يكن المعارض له كذلك.

وأما الجواب عن الإشكال الخامس، فيرد بأنّ ما هو خارج من الأخبار العلاجية ما يخالف الكتاب بالتباين دون ما كان مخالفاً لعمومه أو لإطلاقه؛ فإنّه لا ريب في صحّة تخصيص عموم الكتاب وكذا تقييد إطلاقه بالسنة، فإذا كان أحد المتعارضين موافقاً لعموم الكتاب والآخر مخصّصاً له يقدّم ما يوافق العموم علي المخالف له.

وأما ما يدلّ علي الترجيح بمخالفة العموم فلا وجه لخروجه عن أخبار العلاج، فإنّ مجرد كون الخبر مخالفاً للعموم لا يجعله موثوق الصدور ولا صادراً لبيان الواقع، كما أنّ مجرد كونه موافقاً لهم لا يجعله غير موثوق الصدور ولا صادراً لعدم بيان الواقع.

اللّهمّ إلا أن يقال: إذا كان أحد الخبرين مخالفاً للعموم لا يحتمل صدوره للتقيّة دون الذي هو موافق لهم، فإذا كان سند كلّ منهما قطعياً يكون ترجيح المخالف لهم من تقديم الحجّة علي اللاحجة. نعم، إذا كان سند كلّ منهما ظنياً يكون الترجيح للأخبار العلاجية، فتدبر.

وأما الجواب عن الإشكال السادس، فيعلم ممّا ذكرنا في الجواب عن الخامس، فانه لا يمكن تقييد ما دل ترك المخالف للكتاب بما اذا لم يكن مخالفاً للعموم اذا كان مردانا من المخالف ما خالف الكتاب بالتباين لا ما خالفه بالعموم او الخصوص.

وأما الإشكال السابع، فشبّهة ترك الاستفصال والسكوت في مقام البيان قويّة. واحتمال أن يكون ذلك لمصلحة في مثل المورد بعيد جدّاً.

اللّهمّ إلا أن يقال بعدم وجود دليل معتبر علي التخيير لا يخلو من المناقشة في سنده.

وفي قبال ذلك استبعاد حمل المقبولة علي الاستحباب أيضاً قريب جدّاً، لأنّ احتمال كون ذي المزيّة أقوي وأقرب من غيره يقتضي الحكم بتعيّنه ووجوب العمل به، ولا وجه للاستحباب في المقام.

فيتلخّص من ذلك كلّهُ أنّ الأقوي هو الأخذ بالمرجّحات المنصوصة مهما أمكن، وإلا فهو بالخيار. والله هو العالم.

ذكر في الكفاية(1) أنه استدلل علي تقييد أخبار التخيير، ووجوب الترجيح بوجهه آخر:

منها: دعوي الإجماع(2) علي الأخذ بأقوي الدليلين.

وفيه: أن دعوي الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلي التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغري، ويخالط النّوّاب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: «ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير» - مجازفة.

أقول: لا صراحة بل ولا دلالة لكلام عروة الإسلام الكليني علي الحكم بالتخيير مطلقاً ولو مع وجود المرجّحات التي صرّح هو بها في صدر كلامه. وكيف يحكم بذلك بعد التصريح بأمر الإمام(عليه السّلام) بعرض الحديث علي كتاب الله والأمر بترك ما وافق القوم والأخذ بالمجمع عليه؟! هذا مضافاً إلي أن الشيخ قد اختار تبعاً للمشهور الأخذ بالمرجّحات واستدلّ عليه بالإجماع المحقّق والسيرة القطعية.

ومنها: أنه لو لم يجب الأخذ بالمرجّح وترجيح ذي المزيّة علي غيره، يلزم ترجيح المرجوح علي الراجح القبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.
(3)

ص: 249

1- الخراساني، كفاية الأصول، ج2، ص 395 - 396.

2- قال الشيخ(قدس سره): «يمكن أن يستدلّ علي المطلب بالإجماع المدّعي في كلام جماعة علي وجوب العمل بأقوي الدليلين...». الأنصاري، فرائد الأصول، ص496.

3- استدلل به المحقّق القمي(قدس سره) في قوانين الأصول (ج2، ص278).

وأجيب عنه: بأنه إن كان مراد المستدل لزوم ترجيح المرجوح علي الراجح في جعل الشارع، فيرد عليه أنه يلزم ذلك إن كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية عنده بأن كان خبر الأعدل أغلب إيصالاً إلي الواقع من خبر العادل؛ وهو ممنوع، لاحتمال كون المزية المحتملة كونها موجبة للترجيح غير موجبة له. هذا مضافاً إلي أن الإضراب من الحكم بالقبح إلي الامتناع في غير محله، فإن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية التي منها الأحكام الشرعية يكون قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا من الحكيم تعالي، وإلا فهو بمكان من الإمكان لكفاية كون إرادة المختار علة لفعله، وما هو الممتنع وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالي للمرجوح إلا من باب امتناع صدوره منه تعالي، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح ممّا هو باختياره.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعني بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.

أقول: يمكن أن يقال: إن المسألة ليست من التعدييات الصرفة التي لا طريق لنا إلي درك وجهها وحكمتها، وليس الملاك في باب حجية الخبر غير كونه طريقاً إلي الواقع، ولا ريب أن المرجحات المذكورة توجب أفوائية ذي المزية علي غيره وكونه أرجح من الآخر عند العرف، فلا يصح للمولي أن يأمر بالأخذ بغيره، أو يخير عبده بالأخذ بأيهما شاء إذا لم يكن هنا وجهٌ للتخير ولو كان هو التسهيل علي العبد.

وبالجملة: ليس في المقام أمرٌ لزم ملاحظته إلا الإيصال إلي الواقع، ولا ريب في أن احتمال الوصول إليه بالأخذ بذوي المزية أقوى من غيره ويجب الأخذ به ولا يجوز الحكم بالتخير معه. والله هو العالم.

ثم إنه علي القول بالتخيير يجري الكلام في مقامات:

الأول: لا إشكال في تخيير المجتهد في الأخذ بواحد من المتعارضين، وهذا هو التخيير في المسألة الأصولية.

الثاني: لا يجوز له الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية إذا كان مضمون الخبرين دائراً بين المحذورين كوجوب شيء وحرمة، وذلك لأن مفاد دليل التخيير التخيير في الأخذ بأحدهما وجعله حجة للعمل بمضمونه، لا التخيير بين الفعل والترك. والإفتاء بالتخيير بينهما إفتاء بغير ما أنزل الله ومخالف لما يستفاد منهما، وهو نفي الحكم الثالث مثل التخيير.

الثالث: لا يجوز في مقام القضاء وفصل الخصومة الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية. وبعبارة أخرى: لا يجوز للحاكم الحكم في المسألة الأصولية، لأنه لا يفصل به الخصومة، فعليه أن يختار أحدهما ويفصل الخصومة بالحكم علي طبق ما اختاره.

وأما في غير مقام القضاء ففي المسألة وجوه:

الأول: أنه ليس له الإفتاء في المسألة الأصولية بالتخيير، ويتعين عليه اختيار أحدهما والإفتاء بمدلوله للمقلد.

الثاني: وجوب الإفتاء عليه بالتخيير في المسألة الأصولية للمقلد. وعليه إن كان المجتهد والمقلد مشتركين في المسألة ان يختار غير ما اختاره مقلده المجتهد.

الثالث: أن يكون المجتهد بالخيار في الإفتاء للمقلد في المسألة الأصولية، كما يجوز له الإفتاء في المسألة الفرعية.

وجه الأول: أن إفتاء المجتهد المقلد بالتخيير في المسألة الأصولية إفتاء بغير ما هو وظيفة المقلد، فإنّ عليه التقليد في المسائل الفرعية، وأمّا الأصولية فهي شأن المجتهد العارف بها.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّه لِمَ لا يكون للمقلد بعد انتهاء المجتهد إلي التخيير في العمل بأيّ منهما شاء هذا الاختيار؟ وما الفرق بينهما في ذلك؟ وبالجملة: التخيير وظيفة المتخيّر المواجه للمتعارضين، ولا فرق فيه بين المجتهد والمقلد.

ووجه القول الثاني: أنّ حجّية فتوي المجتهد للمقلد موردها عجز المقلد عن تعيين وظيفته واضطراره إلي المجتهد فيه، وفي المقام هو ومقلده المجتهد في اختيار أحد الخبرين سواء.

وفيه: أنّ القدر المتيقّن من أخبار التخيير هو تخيير المكلف العارف بتعارض المتعارضين دون من لا يعرف من ذلك شيئاً. نعم، يمكن أن يقال بالتخيير أي في المسألة الفرعية إذا كان المقلد متجزّياً عارفاً بالتعارض.

ووجه القول الثالث: أنّه يجوز له أن يخير المقلد بالتخيير في المسألة الأصولية، ويجوز له أن يخيره بما اختاره منهما أنّه الحكم الشرعي.

وفيه: أنّ كون ما اختاره الحكم الشرعي للمقلد أوّل الكلام.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ جواز إفتائه بما اختاره في عمل نفسه وعمل مقلده مما لا - كلام فيه، وإثما الكلام في جواز إفتائه له في المسألة الأصولية.

ثم اعلم: أنّه علي القول بالتخيير لا بدّ من القول بكونه ابتدائياً، فإنّه مع قطع النظر

عمّا قيل في وجه كونه استمراريّاً وما أُجيب عنه، (1) يكون القول بكونه استمراريّاً موجباً في الظاهر للعب بأمر الشرع وتوهمه عند العرف، فإنّه علي القول به يجوز للمجتهد وللمقلّد فيما إذا دلّ أحدهما علي وجوب فعل والآخر علي حرمة، وأتفق مورده في وقائع متعدّدة وأزمنة متعاقبة، اختيار ما دلّ علي الوجوب في واقعة، وما دلّ علي الحرمة في واقعة أُخرى، واختيار هذا في الزمان الأوّل، والآخر في الزمان الثاني، ويجوز للقاضي اختيار مفاده والحكم علي أحد الخصمين، واختيار غيره في الحكم علي الآخر في قضيتين متماثلتين، فمناسبة الحكم والموضوع واستظهار الحكم من الحكم بالتحخير تقتضي التحخير الابتدائي في المسألة الأصولية مرّة واحدة، والبناء علي أحد المتعارضين في جميع القضايا والمصاديق. والله هو العالم.

ص: 253

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 440 - 441.

وأما الكلام في التعدي عن المرجحات المنصوصة إلي غيرها، فيمكن أن يقال: يستفاد ممّا يدلّ علي التخيير، أو علي التوقّف إلي الفوز بلقاء الإمام (عليه السلام)، بعد التنصيص علي المرجحات المنصوصة، عدم اعتبار غيرها فهو علي التخيير بعد فقد المرجحات المذكورة في النصوص، وإن كان الأحوط الأخذ بغير المنصوصة أيضاً⁽¹⁾ إذا كان موجباً لرجحان احتمال إصابة ذيه إلي الواقع.

لا يقال: (2) إنّ جعل شيء فيه خصوصية الطريقة وإراءة الواقع مرجحاً، لا يدلّ علي أنّ ذلك تمام الملاك في جعله حجّة.

فإنّه يقال: يستفاد ذلك منه بمناسبة الحكم والموضوع، فإنّ الحكم في أمثال هذه الأمور ليس بالتعبّد، وإنّما الغرض فيه رعاية الواقع.

واستدلّ أيضاً علي لزوم التعدي بالتعليل في الروايات ب- «أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه» باستظهار أنّ العلة هو: عدم الريب بالإضافة إلي الآخر.

وأجيب عنه بأنّ الرواية المشهورة بين الرواة والأصحاب هي ما لا- ريب فيها أصلاً بحيث تطمئنّ النفس بصدورها، لا ما لا ريب فيها بالإضافة إلي غيرها، فغاية الأمر نقول بالتعدي إلي كلّ مزية توجب هذا الاطمئنان.

ص: 255

1- كما نسبه الشيخ (قدس سره) إلي جمهور المجتهدين، وحكي عن بعضهم دعوي الإجماع علي ذلك. الأنصاري، فرائد الأصول، ص 450.

2- قال به المحقق الخراساني، في كفاية الأصول (ج 2، ص 398).

كما استدلل عليه أيضاً بالتعليل علي «أنّ الرشد في خلافهم». وتقريب الاستدلال به: أنّ المراد منه ليس من جهة كون الحقّ في خلافهم دائماً، لبطلانه بالوجدان، بل الظاهر منه كون الحقّ في مخالفتهم غالباً، لكون المخالف لهم أقرب إلي الواقع غالباً، فما يكون أقرب إلي الواقع يتعيّن الأخذ به ولو لم يكن منشأ مخالفة القوم.

والجواب عنه: أنّ من المحتمل كون الرشد في نفس المخالفة لحسنها، لا مطلقاً، بل إذا تعارض المخالف لهم ما يوافقهم سلّمنا أنّه لغلبة الحقّ في طرف الخبر المخالف، لكن ذلك يوجب الوثوق بالخلل في الموافق لهم صدوراً أو جهة، وفي ما يوجب هذا الوثوق لا بأس بالتعدّي؛ وفيه منع حصول هذا الاطمئنان.

ثمّ إنّه ربما يقال: بأنّه لا يعتبر في التعدّي إلي المزيا غير المنصوطة إلي خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقربية بل يتعدّي إلي كلّ مزية وإن لم توجب أحدهما؛ وذلك لأنّ في المزيا المنصوطة ما لا يوجب واحداً منهما مثل أورعية الراوي وأقهيته فإنّ التورّع والجهد في العبادة وكثرة التتبع في الفقه لا يوجب الظنّ بكون ما أخبر به الواقع وأقربيته، قبال ما أخبر به الورع والفقيه.

لا يقال: إنّ ما يوجب الظنّ بصدق أحد الخبرين لا يكون مرجّحاً، بل موجباً لسقوط الآخر عن الحجّية للظنّ بكذبه حينئذ.

فإنّه يقال: الظنّ بالكذب لا يضرّ بحجّية الخبر المجعول حجّة من باب الظنّ النوعي. هذا مضافاً إلي أنّ حصول الظنّ بكذب الآخر مختصّ بصورة العلم بكذب أحدهما، وإلا فلا يوجب الظنّ بصدوره الظنّ بعدم صدور الآخر، لإمكان صدوره مع عدم إرادة ما هو الظاهر منهما أو أحدهما، أو لأجل التقيّة.

هذا كلّ بناءً علي كون وجه التعدّي والاستظهار من الروايات إلغاء الخصوصية ومجرّد كون أحدهما ذا المزيّة بالنسبة إلي الآخر وإن لم يكن موجباً للظنّ أو الأقربية.

أما إذا كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين يجب الاقتصار على المزية التي توجب قوة ذي المزية في الدليلية والطريقة، فلا يرجح أحدهما على الآخر لما يوجب قوة مضمونه ثبوتاً، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها إنما هو الأقوى دليلية وطريقة.

وفي ما ذكر منع وجود ما لا يوجب الظن بالأقرب في المرجحات المنصوصة، فإن ورع الراوي وفقهه وهكذا أورعيته وأفقيته يكون موجباً للظن بكون خبره أقرب إلي الواقع، فلا يجوز التعدي إلي مطلق المزية إذا كانت وجودها كالعدم بالنسبة إلي الإصابة إلي الواقع. والله هو الموفق للصواب.

ص: 257

هل الأخبار الدالة علي التخيير أو الترجيح تشمل ما إذا أمكن الجمع بين الخبرين المتعارضين بحمل الظاهر علي الأظهر، كالعام علي الخاص والمطلق علي المقيد، أو تختص بغير موارد التوفيق العرفي؟ فإنَّ العبد إذا قال له مولاه: اشتر كل ما في السوق من الفواكه، وقال: لا تشت الفواكه، لا يتحير في تكليفه ويعلم أنه مكلف بشراء غير التفاح مما في السوق من الفواكه، ولا يرجع إلي مولاه في ذلك، وحكمه بالتخيير بين العمل بالعام أو الخاص أو ترجيح دليل أحدهما علي الآخر، كأنه مناقض لمدلولهما العرفي وما بينهما من التوفيق. فلا تحير حتى يحتاج إلي رفعه، وإن قيل به في ابتداء الأمر لمن لا يتفطن بأسلوب الاستفادة من الكلام والخطاب، فإنه يزول بمجرد التفطن.

ومما يدل علي ذلك - أي علي أنَّ العرف لم يكن متحيراً في التوفيق بين مثل العام والخاص - ما في نهج البلاغة من «أنَّ في كتاب الله الخاص والعام» (1).

وبالجملة: قد جرت سيرة العرف وسيرة أهل الشرع والمشريعة علي ذلك، فلا يقبل التخيير والأخذ بالعام وترك الخاص أو ترجيحه علي الخاص، بعد حكم العرف وأهل المحاورة فيهما بحمل الظاهر علي الأظهر والعام علي الخاص، فلا حاجة إلي إطالة الكلام في المقام.

ص: 259

لا- إشكال في أنّ عند تعارض الظاهر والأظهر يحمل الأوّل علي الثاني فيما إذا ظهر ذلك. وأمّا إذا اشتبه الحال ولم يتيسّر التمييز، فهما ملحقان بما لا يمكن التوفيق بينهما، فلا يجوز ترجيح أحدهما علي الآخر. ومع ذلك قد ذكروا لتقديم أحدهما علي الآخر وجوهاً، نشير إلي بعضها وما قيل فيها:

منها: تقديم العامّ علي المطلق، (1) والتقييد علي التخصيص، فيما إذا كان أحد الدليلين عامّاً والآخر مطلقاً؛ وذلك لأنّ ظهور العامّ في العموم تنجيزي ومستند إلي الوضع، وظهور المطلق في الإطلاق تعليلي، فإنّه معلق علي مقدّمات الحكمة، التي منها عدم بيان ما يصلح أن يكون مقيداً له، والعامّ صالح لأن يكون بياناً، فإذا قال المولي: «لا تكرم الفاسق»، وقال بعده أو قبله: «أكرم العلماء»، فدلالة العامّ علي شموله لجميع أفراد تنجيزي لا تحتاج إلي أمر زائد علي العامّ، بخلاف لا تكرم الفاسق، فإنّ دلالة وشموله لجميع أفراد الفاسق معلق علي عدم ما يصلح أن يكون بياناً له، والعامّ صالح لذلك، سواء كان صادراً قبل صدور المطلق أو بعده.

وأجيب عن ذلك: (2) بأنّ عدم دلالة المطلق علي الشمول والعموم موقوف علي عدم ما يصلح أن يكون بياناً للقيّد في مقام التخاطب لا إلي الأبد. فعلي هذا، يقدم

ص: 261

-
- 1- انظر الوجه والاستدلال عليه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 457) نقلاً عن سلطان العلماء.
 - 2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 404.

العامّ علي المطلق إذا كان صادراً بعد العامّ، أمّا إذا صدر العامّ بعد المطلق وانعقاد ظهوره في العموم والشمول لا يقدّم العامّ عليه، ولا يكون ظهوره أظهر من ظهوره.

ويمكن أن يقال: نعم، انعقاد ظهور المطلق في العموم والشمول يحتاج إلي عدم البيان في مقام التخاطب، لكن بقاء ظهوره فيه يحتاج إلي عدم البيان إلي الأبد، فكلّ ما ورد بعد ذلك يكون وارداً عليه وبيانا له، فيكون المطلق قبل ذلك كالأصول العمليّة بالنسبة إلي الإمارات، إذن يتّجه تقديم التقييد علي التخصيص مطلقاً، سواء كان العامّ وارداً قبل المطلق أو بعده.

وبهذا البيان لا نحتاج إلي التمسك بالدور بأن يقال: لو لم يقدّم تقييد المطلق علي تخصيص العامّ يلزم تخصيص العامّ إمّا بلا مخصّص أو علي وجه دائر؛ فإنّ تخصيص العامّ بالمطلق متوقّف علي إطلاقه المتوقّف علي عدم كون العامّ بياناً ومقيّداً له، وكون العامّ كذلك متوقّف علي إطلاق المطلق.

وإن شئت قل: كون المطلق مخصّصاً للعامّ متوقّف علي تحقّقه معه، وتحقّقه معه متوقّف علي كونه مخصّصاً له.

ومنها: ترجيح التقييد لكونه أغلب من التخصيص. (1)

وردّ بمنع أغلبية التقييد مع كثرة التخصيص حتي قيل: ما من عامّ إلا وقد خصّ. (2)

ويمكن أن يقال: بناءً علي تفسير المشهور من المطلق ب- «الماهية المرسلّة» (3) كلّما يقيّد المطلق بشيء فهو مستعمل فيها بالتقييد، والعامّ وإن خصّص بغير ما خصّص به

ص: 262

1- نقله الشيخ (رحمه الله) واستشكل عليه في فرائد الأصول (الأنصاري، ص 457).

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 404.

3- راجع: القمي، قوانين الأصول، ج 1، ص 321 (المطلق والمقيد)؛ الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 218 (فصل المطلق)؛ الخراساني، كفاية الأصول (المقصد الخامس: في المطلق والمقيد).

مستعمل في العام، وإنما الخاص يدلّ علي عدم كونه محكوماً بحكم العام لا علي خروجه من تحته، فلذلك يكون التقييد في المطلق أكثر بل مختصّ به دون العام.

وفيه: أنّ ذلك لا يوجب أولوية التقييد علي التخصيص بهذا المعني، فتأمل.

منها: ما قيل بأنّه إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ يقدّم التخصيص علي النسخ لغلبته وندرة النسخ.

أقول: إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص فورد مثلاً: «لا تكرم زيداَ العالم» وبعد حضور وقت العمل به ورد «أكرم العلماء» فعلي القول بكون أصالة عدم النسخ كالاستصحاب من الأصول العملية، فالوجه كون العام ناسخاً للخاص بأصالة العموم، وانتفاء المعارضة بين العام والخاص لتقدّم الدليل علي الأصل. بل يمكن أن يقال: إنّ مثله ليس من النسخ الحقيقي، بل حكم ظاهريّ كسائر الأحكام الظاهرية والعام كاشف في مورده عن الواقع والحكم الواقعي، والنسخ إنّما يكون في الأحكام الواقعية. واحتمال كون الخاص مخصّصاً للعام مردود، لكونه موجباً لتقديم الأصل علي الدليل، كما لا يخفي.

وعلي القول بكون أصالة عدم النسخ من الأصول اللفظية مرجعها إلي أصالة العموم الجارية في الخاص، فالقول بتخصيص العام به مستلزم لتقديم ما هو المستفاد من الإطلاق علي المستفاد من الوضع. وبعبارة أخرى: إنّ تقديم العموم الأزمني - الثابت للخاص بالإطلاق - علي العموم الأفرادي - الثابت للعام بالوضع - وهو خلاف التحقيق. ومقتضي ذلك: القول بالنسخ في طرف الخاص، وحينئذ يمكن أن يقال: بأنّ غلبة التخصيص علي النسخ موجب لقوّة ظهور الخاص في العموم الأزمني وأظهريته فيه من ظهور العام في العموم الأفرادي. وبعبارة أخرى: أظهرية التخصيص علي التقييد.

ولكن يمكن أن نقول: إنه ليس هنا نسخ وناسخ ومنسوخ، فإنّ ظهور الخاصّ في حرمة إكرام زيد في جميع الأزمنة يكون بالإطلاق المتوقّف علي عدم البيان، والعامّ صالح لأن يكون بياناً، وعليه يكون الأخذ بالعامّ بدليله وأصالة العموم، وترك إطلاق الخاصّ لعدم انعقاد ظهوره فيه وعدم الدليل عليه. نعم، لا يجيء ذلك علي مختار صاحب الكفاية، فإنّه عدّ من مقدّمات الحكمة(1) عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ بناءً علي اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص يشكّل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنّة بالأدلة المخصّصة الواردة عن الأئمّة الطاهرين(عليهم السلام)؛ وذلك لأنّ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ فيما إذا كان الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ غير معقول، لأنّ النسخ حقيقته رفع الحكم الفعلي، وقبل حضور وقت العمل لا حكم فعليّ حتّى يرفع بالنسخ فليس هنا إلّا التخصيص.

وكذلك لا يعقل الدوران بينهما إذا كان الخاصّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فإنّه لا يمكن أن يكون مخصّصاً للعامّ، لأنّه مشروط بكونه وارداً قبل حضور زمان العمل بالعامّ، وبعده لا يكون إلّا ناسخاً له.

وربما يجاب عن ذلك بالالتزام بالنسخ بناءً علي جواز ورود النسخ عن الأئمّة(عليهم السلام)، بأن يقال: إنّ النبي(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، أنشأ النسخ ولكن لم يخبر به غير الأئمّة(عليهم السلام)، ولم يأذن لهم أن يخبروا به الناس إلّا عند اقتضاء المصلحة أو عند رفع المانع من إظهاره والإخبار به.

وفيه: أنّ هذا بعيد جدّاً وخلاف إكمال الدين بتبليغ جميع أحكامه وشرائعه، مضافاً إلي أنّه ليس من النسخ الحقيقي.

ص: 264

1- الخراساني، كفاية الأصول، الفصل الأوّل من المقصد الخامس في المطلق والمقيّد.

وأيضاً ربما يجاب عن هذا الإشكال بأن من الممكن كون العامّ محفوظاً بقرائن يستفاد منها ما يستفاد من الخاصّ ولكن بمرور الزمان خفيت القرائن، والخاصّ إخبار عن الحكم الصادر عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

وهذا قريب جدّاً، لاسيّما وقد حدث بعد ارتحال النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) إلي الرفيق الأعلى من الأحداث السياسية وغصب حقّ أمير المؤمنين (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، ومنع الحكومة الرواية عن النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بناءً علي أساسهم الفاسد بقولهم: حسبنا كتاب الله، حتي منعوا النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عن كتابة وصيته في مرض موته. (1)

فلا يقال: إنّ عموم البلوي بالأحكام يمنع من خفائه لكثرة الدواعي في نقلها وحفظها.

فإنّه يقال: نعم، ولكن قد وقع من الأمة ما لا يستبعد بوقوعه خفاء أكثر الأحكام حتي أنّ القوم أيضاً اعترفوا بتلك المصيبة العظمي، فقد جاء في صحيح البخاري أنّ أنس قال: ما أعرف شيئاً ممّا كان علي عهد النبيّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، قيل: الصلاة؟ قال: أليس ضيّعتم ما ضيّعتم فيها، وروي نحوه عن أبي الدرداء وغيرهما. (2)

ص: 265

1- البخاري، صحيح، ج 5، ص 137 - 138؛ المسلم النيسابوري، صحيح، ج 5، ص 76.

2- راجع في ذلك مقدّمة كتابنا: أمان الأمة من الضلال والاختلاف. [منه دام ظلّه العالِي].

لا يخفي أنه إذا كان التعارض بين الإثنين وكان أحدهما أظهر من الآخر يحمل الظاهر علي الأظهر، وإذا لم يكن أحدهما كذلك فالحكم ما ذكر من التخيير أو الترجيح.

وأما إذا وقع التعارض بين أزيد من اثنين كما إذا كان هنا عامّ قد خصّص بخاصّين أو أزيد فتارة: تكون نسبة أحدهما مع العامّ بعد ملاحظته مع الثالث كنسبته قبل هذه الملاحظة، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق منهم» و«لا تكرم زيدا العالم العادل» فإنّ نسبة «لا تكرم زيدا العالم العادل» مع «أكرم العلماء» العموم المطلق، وبعد ملاحظة العامّ مع قوله: «لا تكرم الفسّاق منهم» يخصّص العامّ بالعلماء العدول، ونسبة «لا تكرم زيدا العالم العادل» معه العموم المطلق لا تتفاوت قبل ملاحظة نسبة العامّ مع «لا تكرم الفسّاق منهم» وبعده. وهكذا لا تتفاوت نسبة «لا تكرم الفسّاق منهم» مع العامّ بعد ملاحظة تخصيصه ب- «لا تكرم زيدا العالم العادل» وقبله. ففي مثله لا تنقلب النسبة بملاحظة نسبة أحد الخاصّين مع العامّ بعد ملاحظة نسبته مع الآخر، فلا محلّ للاختلاف في أنه هل يلاحظ كلّ خاصّ مع العامّ بنفسه أو بعد ملاحظة نسبة الخاصّ الآخر معه وتخصيصه به؟

مثال آخر: إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» و«يستحبّ إكرام الشعراء»، فنسبة كلّ واحد منها إلي الآخر بنفسه العموم من وجه، فمادّة افتراق العلماء من الفسّاق «العالم العادل» ومن الشعراء «العالم غير الشاعر» ومادّة افتراق الفسّاق من

العلماء «الفاسق غير العالم» ومن الشعراء «الفاسق غير الشاعر»، وأيضاً مادّة افتراق الشعراء من العلماء «الشاعر غير العالم» ومن الفسّاق «الشاعر غير الفاسق». ومادّة اجتماع «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» العالم الفاسق ومادّة اجتماع «أكرم العلماء» و«يستحبّ إكرام الشعراء» «العالم الشاعر»، ومادّة اجتماع «لا تكرم الفسّاق» و«يستحبّ إكرام الشعراء» «الشاعر الفاسق».

ثم إذا لوحظ، نسبة كلّ من الثلاثة مع غيره منها بعد ملاحظة الآخر معه تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فإذا خصّص العلماء بغير الفاسق تكون النسبة بينه وبين الشعراء عموماً من وجه، لا تنقلب النسبة التي كانت بين الشعراء والعلماء قبل تخصيص العلماء بغير الفاسق.

مثال آخر: «أكرم العلماء» و«يكره إكرام العصاة منهم» و«يحرم إكرام مرتكب الكبيرة منهم».

وبالجملة: فمثل هذه الأمثلة خارجة عن محلّ الكلام، وإنّما الكلام في صورة انقلاب النسبة بعد الجمع بين أحدها والآخر وحمل الظاهر منهما علي الأظهر وملاحظة الثالث كما إذا ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق منهم» و«يستحبّ إكرام الشعراء منهم» فنسبة أكرم العلماء، وإن شئت قلت: نسبة وجوب إكرام العلماء مع كلّ من حرمة إكرام الفسّاق منهم واستحباب إكرام الشعراء منهم، نسبة العام والخاصّ (العموم المطلق)، ولكن إذا خصّص وجوب إكرام العلماء بحرمة إكرام الفسّاق ثم لوحظ معه استحباب إكرام الشعراء منهم تنقلب النسبة التي كانت بينه وبين العام بالعموم من وجه.

وهكذا لو لوحظ أولاً نسبة استحباب إكرام الشعراء من العلماء مع وجوب إكرام العلماء، ثم لوحظت نسبة حرمة إكرام الفسّاق منهم معه، تنقلب النسبة من العموم

المطلق إلي العموم من وجه، فمادة افتراق وجوب إكرام العالم غير الفاسق مع استحباب إكرام الشعراء من العلماء وجوب إكرام العالم العادل غير الشاعر، ومادة افتراق استحباب إكرام الشعراء عن وجوب إكرام العالم العادل استحباب إكرام العالم الشاعر الفاسق، ومادة اجتماعهما العالم العادل الشاعر.

وفي هذا القسم من التعارض الواقع بين أكثر من إثنين وقع الخلاف في أنّ علاج التعارض هل يكون بملاحظة كلّ منهما بنفسه مع الآخر بنفسه؟ ففي المثال يخصّص عامّ «أكرم العلماء» ب- «لا تكرم الفساق منهم»، ويقال بتخصيص العامّ بالخاصّ، كما يخصّص باستحباب إكرام الشعراء منهم، ويقال بوجوب إكرام غير الشعراء من العلماء؟ أو أنّه يعالج تعارض أحدهما مع الآخر بملاحظة كلّ منهما بنفسه أولاً وحمل أحدهما علي الآخر، وملاحظة نتيجة هذه الملاحظة ثانياً مع الثالث؟ فإنّه يكون بالعموم من وجه فيأتي الكلام في مادة اجتماعهما، كما قلنا في المتباينين من القول بالتخيير أو الترجيح.

نسب الثاني إلي الفاضل النراقي (1) إمّا مطلقاً أو إذا كان أحد الخاصّين لئياً والآخر لفظياً.

ووجه الثاني: أنّ المخصّص إذا كان لئياً يكون كالمخصّص المتّصل في مزاحمته لظهور العامّ فيه، ويكون العامّ المخصّص به ظاهراً في غير ما خصّص به، فيلاحظ هو مع العامّ ويخصّص العامّ به، ثمّ يلاحظ نسبة الثالث مع العامّ.

ويجاب عن ذلك بأنّه ليس من المتّصل بشيء، فإنّ في المخصّص المتّصل يستعمل العامّ في العموم، ويستفاد ضيق دائرته من مدخوله وتقيده بقيد خاصّ، فلا ينعقد له الظهور سعةً وضيقاً إلاّ بمدخوله. وأمّا في المخصّص اللّبيّ فينعقد له الظهور في

ص: 269

مدخوله اللفظي دون اللبّي، وإنّما يكون المخصّص اللبّي مانعاً عن حجّية العموم فيه لا عن ظهوره فيه.

ومن هنا يظهر الجواب إذا كان المراد من هذا القول، أي لحاظ العامّ مع أحد الخاصّين المنفصلين ثم لحاظ العامّ المخصّص به مع الآخر، أعمّ من المنفصل اللفظي واللبّي؛ وذلك لعدم انثلام عموم العامّ بورود المخصّص المنفصل عليه سواء كان لفظياً أو لبّياً، غاية الأمر أنّه مانع عن حجّيته فيه، فظهور العامّ باقٍ عليّ حاله ونسبة الخاصّ الآخر معه باقية عليّ حالها.

وبالجملة: العامّ المخصّص بالمنفصل مستعمل في العموم وظاهر في كونه مراداً بالإرادة الجدّية، والخاصّ يدلّ عليّ عدم كونه مراداً كذلك فيه، لا أنّه ليس ظاهراً في العموم واستعمل في غير الخاصّ، فلا يرتفع به التعارض الذي كان بينه وبين الخاصّ بالعموم المطلق.

ويدلّ عليّ عدم انثلام عموم العامّ بورود التخصيص عليه حجّيته في تمام الباقي، وإلاّ فيمكن أن لا يكون حجّة فيه لإمكان أن يكون المستعمل فيه العامّ دون هذه المرتبة ومرتبة من مراتبه. وأيضاً يأتي الكلام في وجه سبق تخصيص العامّ بأحد الخاصّين دون الآخر. وفي غير العامّ والخاصّ أيضاً من الأدلّة المتعارضة يأتي هذا الإشكال؛ فإنّ تقديم هذا الخاصّ في تخصيص العامّ عليّ الآخر أو ملاحظة نسبة هذا الدليل مع الآخر أوّلاً دون الثالث ترجيح بلا مرجّح.

وبهذا يجب عمّا يقال: من أنّ التعارض بين الدليلين أو الأدلّة يلزم أن يكون واقعياً، ولا يكون ذلك إلاّ فيما يكون الدليلان حجّة فيه. وبعبارة أخرى: لا يتحقّق التعارض إلاّ إذا كان كلّ من الدليلين أو الأدلّة حجّة فيما كان غيره حجّة فيه بعد تخصيصه بالدليل الآخر لا قبله، فإنّ دفع التعارض حينئذ بين الأدلّة، مثل العامّ

والخاصّين، إذا كان منوطاً بملاحظة مدلول أحدهما مع الآخر ثم ملاحظة مدلول الآخر مع نتيجة الملاحظة الأولى الذي هو معارض لها، يحتاج إلي تقديم تخصيص العامّ بأحدهما ثم ملاحظة مدلول الآخر مع مدلول العامّ المخصّص بالأول ولا ريب أنّ تقديم كلّ منهما علي الآخر ترجيح بلا مرجّح.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا بعدم وقوع التعارض بين العامّ بنفسه إذا كان مخصّصاً والخاصّ الآخر، لأنّ العامّ بنفسه ليس حجّة في مدلوله بل حجّة في غير المخصّص من أفرادها، فلا بدّ أن يقال بوقوع التعارض بين العامّ حال كونه مخصّصاً بأحد الخاصّين والخاصّ الآخر؛ يقع الكلام في تقديم تخصيص العامّ بهذا الخاصّ أو غيره، ولا وجه لتقديم أحدهما علي الآخر مع أنّ النتيجة تتفاوت به.

ففي المثال: إذا خصّصنا أولاً عموم «أكرم العلماء» ب- «لا- تكرم الفسّاق منهم»، تكون النتيجة وجوب إكرام العلماء العدول، ونسبة استحباب إكرام الشعراء منهم معها العموم من وجه، ويقع التعارض بينهما في العالم الشاعر العادل. وأمّا إذا خصّصنا أولاً عموم «أكرم العلماء» باستحباب إكرام الشعراء منهم تكون النتيجة وجوب إكرام العلماء غير الشعراء منهم، والنسبة ما بين تلك النتيجة وحرمة إكرام الفسّاق منهم أيضاً العموم من وجه، فيقع التعارض بينهما في العالم الفاسق غير الشاعر. إذن فلا وجه لتقديم إحدي الملاحظتين علي الأخرى.

فإن قلت: يخصّص العامّ بكلّ من الخاصّين بعد تخصيصه بالآخر.

قلت: نتيجة ذلك تساقط الجميع في مداليلهما إذا قلنا بتساقط الدليلين في مادّة الاجتماع، فالعلماء كلّهم إمّا هم فسقة غير الشعراء، وإمّا هم شعراء عدول، ولا يبقى منهم إلا العلماء الفسقة، والنتيجة تكون وجوب إكرام العلماء من الفسقة والتخصيص المستهجن، ولا أظنّ يلتزم به الفاضل النراقي ومن يري رأيه.

وبالجملة: فالوجه هو مختار الشيخ (1) وصاحب الكفاية (2) وحينئذ إذا كان هناك عام مخصّص بخاصين أو أكثر، فإمّا أن يكون علي نحو لو خصّص بالخاصين لا يبقى تحت العامّ فرد من أفرادها وتكون الخصوصيات مستوعبة لها، أو يكون علي وجه لا يبقى تحته من الأفراد إلا ما يلزم منه التخصيص المستهجن، أو لا تصير بالتخصيصات المذكورة لا من الأوّل ولا من الثاني بل يبقى تحته بعد التخصيص ما يكون أكثر ممّا خرج عنه أو يساويه علي البناء علي أنه ليس من التخصيص المستهجن.

أمّا حكم الثالث فبناءً علي ما ذكر معلوم، فيخصّص العامّ بكلّ واحد من الخصوصات بنفسه دون ملاحظة تخصيصه بغيره.

وأمّا الأوّل والثاني، فإن كان بين الخصوصات قطعي فيقدّم في تخصيص العامّ به علي الظنّي، لأنّه متيقّن الخروج عن تحت العام، وإن لم يكن بينها قطعي فلا بدّ من ترجيح العامّ أو الخصوصات بالسند، لأنّه إذا لم يمكن الجمع الدلالي بين العامّ وبينها تكون النسبة بين العامّ وبينها التباين، وعلي ذلك إن كان الترجيح للخصوصات بأن لا يكون بينها ما هو مرجوح بالنسبة إلي العامّ، أو اختير الخصوصات لفقد المرجّح في أحد الطرفين علي الآخر، فلا بدّ من طرح العامّ وترك العمل به. وإن كان الترجيح للعامّ أو اختير العامّ لفقد المرجّح فيترك مجموع الخصوصات لا جميعها، لأنّ المعارض للعامّ هو المجموع دون الجميع، وحينئذ يقع التعارض بين الخصوصات لتخصيص العامّ بها بمقدار لا يكون من التخصيص المستهجن، فإن كان بينها ما هو الأرجح الوافي بهذا المقدار يؤخذ به وإلا فالحكم هو التخيير بالأخذ من الخصوصات إلي حدّ لا يكون الأخذ به مستهجنًا، فتدبّر.

ص: 272

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 458.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 406.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكر: حكم ما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة، سواء كان علي وجه العموم المطلق أو علي وجه العموم من وجه، ومثاله كما مرّ: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق، ويستحبّ إكرام الشعراء، فإنّ نسبة كلّ من الثلاثة مع الآخر العموم من وجه، ولا ريب في أنّه يقع التعارض بينها في العالم الشاعر الفاسق، وحكمه إمّا العمل بالترجيح إن كان بعضها واجداً لموجهه، أو التخيير مطلقاً.

وأما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متعدّدة، مثل: ما إذا ورد عامان من وجه كأن يقول: أكرم العلماء، ويستحبّ إكرام العدول، فالنسبة بينهما العموم من وجه، وورد ما هو خاصّ بالنسبة إلي الأوّل، كقوله: لا تكرم فسّاق العلماء، فهل في مثله يؤخذ في الأوّلين - ابتداءً وقبل ورود المخصّص علي الأوّل - بالعموم من وجه فيعمل في مادّة اجتماعهما علي أحد المبنيين إمّا الأخذ بما فيه الترجيح أو التخيير، أو يخصّص أولاً «أكرم العلماء» بقوله: «لا تكرم الفسّاق منهم»، ثم يلاحظ نسبة استحباب إكرام العدول مع العامّ المخصّص وهي العموم المطلق وترتفع به المنازعة في مادّة اجتماع الأوّلين؟ وهذا هو اختيار الشيخ (1) خلافاً لصاحب الكفاية، (2) لأنّ ظهور العامّ - كما قلناه - لا ينثلم بالخاصّ، ولا يعارض الخاصّ المنفصل مع العامّ إلّا في حجّيته في الخاصّ لا في ظهوره فيه فتعارض استحباب إكرام العدول مع وجوب «أكرم العلماء» في مادّة اجتماعهما - وهو العالم العادل - باقٍ علي حاله وإن خصّص «أكرم العلماء» بقوله: «لا تكرم فسّاقهم».

فإن قلت: في المثال المذكور تخصيص «أكرم العلماء» ب- «لا تكرم فسّاقهم» موجب لتقديم العامّ المخصّص - وهو أكرم العلماء العدول - علي استحباب إكرام العدول في

ص: 273

1- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 458.

2- الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 409.

مادّة الاجتماع - وهو العالم العادل - لأنّه لو قدّم استحباب إكرام العدول علي إكرام العلماء العدول لا يبقى مورد له، بخلاف أن لو قدّم وجوب إكرام العلماء العدول علي استحباب إكرام العدول فإنّه يبقى تحته العدول من غير العلماء، فالأول يكون كالنصّ في شموله لأفراده، والثاني ظاهر في شموله لتمام أفراده، فيحمل الظاهر علي النصّ.

قلت: نعم، يكون كذلك ولكن هذا ليس من جهة انقلاب النسبة، كما هو ظاهر لا يخفي.

يذكر فيه أمور:

الأول: المزايا المرجحة لذيها علي غيره المعارض له سواء كان ممّا يرجّح الخبر به من جهة راويه كوثاقته وفقاهته وضبطه وحفظه، أو من جهة نفسه كالشهرة الروائية، أو من جهة صدوره كمخالفة العامة، أو من جهة لفظه وامتته كالفصاحة والبلاغة، أو من جهة مضمونه كموافقة الكتاب وفتوي الأصحاب، وبالجملة: علي القول بالتعدّي عن المزايا المنصوصة إلي غيرها فكلّ ما يوجب مزيّة في أحد الطرفين المتعارضين علي الآخر يكون مرجحاً لسنده علي الآخر والتعبّد لصدوره دون الآخر، وحتى مثل موافقة العامة مرجح لسند الآخر والتعبّد به بمقتضي الأخبار.

ولا يقاس بمقطوعي الصدور كالمتواترين حيث لا بدّ من حمل موافقة العامة فيهما علي جهة الصدور وللتقية. فإنّه خلاف مظنوني الصدور.

لأنّ فيهما لا تعبّد بصدورهما ولا قطع، ولا يدور الأمر بين كون الموافق للعامة هو الحجّة أو المخالف لهم، حتى يحمل الموافق علي صدوره تقيّة، بل فيهما المحكوم بالصدور هو المخالف للعامة وهو الذي تعبّدنا الشارع به دون الموافق، فإنّه مطروح لم يثبت صدوره، فلا تصل النوبة إلي كون جهة صدوره التقيّة، لأنّها فرع ثبوت صدوره، فتدبر.

الأمر الثاني: علي القول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة لا مجال للبحث في

ملاحظة الترتيب بينها، بل تمام المناط في كلّ منها وترجيح بعضها علي بعض حصول الظنّ الأفوي بالصدر، أو بكون مضمونه أقرب إلي الواقع عن غيره.

وأما علي القول بعدم التعدي والاقتصار بالمزايا المنصوصة فللبحث فيه مجال.

وقد ذهب بعضهم (1) إلي لزوم رعاية الترتيب المذكور في الروايات، وأنّ تقدّم بعضها في الذكر علي البعض الآخر يكون بالعناية إلي ذلك، فلا يجوز جعل المتأخر في الذكر في عرض المتقدم عليه.

نعم، قد وقع بين الروايات ما بظاهرها تعارض في الترتيب المذكور، فلا بدّ من حمل ظاهرها علي أظهرها ومطلقها علي مقيدها، وإلاّ فالحكم التخيير بين الأخذ بأحدهما، أو تساقطهما والرجوع إلي ما يقتضيه الأصل في المسألة.

هذا، وقد أنكر بعضهم كون أكثر ما في الروايات - سيّما المرفوعة والمقبولة - من المرجّحات، فقال بعدم كون الشهرة منها، لأنّ المذكور في المقبولة هو الأخذ بالمجمع عليه، أي الأخذ بما هو معلوم الصدور، لا ترجيح أحد مظنوني الصدور بها علي الآخر.

وفّرّع علي ذلك: عدم إمكان الاستدلال بالمرفوعة ولا بالمقبولة علي الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، لكون موردهما عليهما الخبرين المشهورين، أي المقطوع صدورهما، فلا يشمل مظنوني الصدور.

وفي الترجيح بصفات الراوي كالأعدلية وغيرها، قال بعدم حجّية المرفوعة. وأما المقبولة فالترجيح المذكور فيها بصفات الراوي جعلت من مرجّحات الحكمين لا الروايتين. واستظهر ممّا ذكره عدم صحّة ما في كلام المتأخرين من ترجيح الصحيحة علي الموثّقة.

ص: 276

1- راجع: الفريد الكلبايگاني، ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، ص 120، الفائدة 21؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ص 468؛ العراقي، بدائع الأفكار، ص 455، 457، المقام الرابع في ترتيب المرجّحات.

وبالجملّة: تلخّص ممّا ذكره عدم ورود الترجيح بالمرجّحات المذكورة في كلامهم (عليهم السلام) إلّا في ترجيح الموافق للكتاب علي المخالف له، وترجيح مخالف العامّة علي الموافق لهم، وذلك لخبر صحيح رواه الراوندي بسنده عن الصادق (عليه السلام) أنّه (عليه السلام) قال: «إذ ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما علي كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما علي أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه» (1). وهذه الصورة غير مذكورة في المقبولة، فإنّ المذكور فيها صورة حكم الواجد لموافقة الكتاب والفاقد لها، وأيضاً صورة الموافق للعامّة والمخالف لهم.

وعلي كلّ حال، فمن تمسّك بصحيح الراوندي يظهر اختياره الترجيح بموافقة الكتاب علي الخبر الفاقد لها وعلي المخالف للعامّة، وبالمخالف للعامّة علي الموافق لهم، فلا بدّ للقائل بذلك القول بعدم التعدّي من هذه المرجّحات والاقْتصار عليها، وحيث لا يقول هو بالتخيير في الأخذ بالمتعارضين، ويرد ما يراه القائل به من الأخبار بالخدشة فيه سنداً أو دلالة، فلا بدّ له في غير تلك الموارد الثلاثة المذكورة من القول بتساقط المتعارضين والرجوع إلي ما تقتضيه القواعد.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ المراد من المجمع عليه لو كان معلوم الصدور يختلّ نظام السؤال والجواب في المقبولة، فإنّ ما هو الموضوع للسؤال ابتداءً - كما يظهر من جواب الإمام (عليه السلام) - هو تعارض مظنوني الصدور، ولا يرتبط الجواب عنهما بالأخذ بمعلوم الصدور منهما، فلا بدّ أن يكون المراد من المجمع عليه ما أجمع عليه جمع من الرواة بروايته قبال الخبر الذي رواه من لا يطلق عليه الجمع. فالظاهر من المقبولة أنّ الشهرة

ص: 277

1- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 118، أبواب صفات القاضي، ب 9، ح 29.

أول المرجحات، فإذا لم يكن بينهما ما هو المشهور أو كانا كلاهما مشهورين يكون المرجح موافقة الكتاب، هذا.

ويظهر من صاحب الكفاية (1) دعوي أنّ الظاهر من المرفوعة والمقبولة كونهما - كسائر ما يدلّ علي الترجيح من الأخبار - بصدد بيان مجرد ما هو المرجح وأنّ هذا مرجح وذاك مرجح، ولا يستفاد منهما ترجيح ما ذكر أولاً علي ما ذكر بعده، فالجميع في عرض واحد. والشاهد علي ذلك الاقتصار في غير واحد من الأخبار بذكر مرجح واحد، ومن المستبعد تقييد جميع هذه الروايات بما في المقبولة. وبناءً علي ذلك لو كان في أحد المتعارضين مرجح وفي الآخر مرجح لا بدّ من الرجوع إلي إطلاقات التخيير، إلا إذا كان أحدهما موجبا للظنّ بصدق مضمونه أو الأقربية إلي الواقع وعلي هذا لا فرق بين المرجح الجهتي وسائر المرجحات في الرجوع إلي إطلاقات التخيير إذا كان في أحد المتعارضين المرجح الجهتي وفي الآخر غيره إلا إذا كان المرجح الجهتي موجبا لما ذكر من الظنّ بصدوره أو أقربيته إلي الواقع، وإلا فلا يرجح المرجح الجهتي علي غيره ولا غيره عليه.

وما قيل في وجه الأول وهو أنّه إذا كان أحد المتعارضين مخالفاً للعامة يحصل القطع به بأنّ الموافق لهم إمّا صدر تقيّة أو لم يصدر عنهم (عليهم السلام).

ففيه: أنّه من أين يحصل هذا القطع، مع احتمال عدم صدور المخالف لهم، واحتمال كون الموافق هو حكم الله الواقعي؟ فلم يقل أحد بكون كلّ خبر مخالف لهم قطعي الصدور، فالمدار في الترجيح ليس إلا ما ذكر.

ووجه القول الثاني: أرجحية المرجح السندي علي المرجح الجهتي، لأنّه إنّما تصل النوبة إلي المرجح الجهتي إذا كان المتعارضان من حيث السند سواء لا يرجح أحدهما

ص: 278

علي الآخر، وأما بعد وجود المرجح السندي وتقديم ذي المرجح علي فاقد - يعني علي صدوره - يرفع به التعارض، فلا تصل النوبة إلي الرجوع إلي المرجح الجهتي الذي يكون الواجد له فاقدًا للمرجح الصدوري الذي يكون معارضه واجداً له.

وفيه: أن هذا يتم لو لم يكن المرجح الجهتي مرجحاً للصدور، ولكن قد قلنا بأن في باب التعارض تمام الكلام يرجع إلي أن أي الخبرين يكون صادراً وسنده أقوى من الآخر، لا أن أيهما صدر للتقية أو لبيان الحكم الواقعي الذي لا يأتي الكلام فيه إلا بعد كونهما مقطوعي الصدور أو بحكمه، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الكلام في أقواتية أحدهما من حيث الصدور الذي هو الموضوع للعمل به وإلغاء احتمال خلافه. فالمرجحات كلها جهة أو صدوراً أو مضموناً كانت مرجحات لصدور ذي المرجح وطرح الفاقد، فلا تقدم لأحدها علي غيره.

وبعد ذلك كله في استشهاد المحقق الخراساني - بالاختصار في غير واحد من الأخبار علي مرجح واحد، واستبعاد تقييد جميعها بما في المقبولة - أن هذا الاستشهاد لا يصح، لأنه ليست هنا روايات معتبرة - غير صحيح الراوندي - تدل علي هذا الاختصار. وعلي هذا، يمكن ترجيح القول برعاية الترتيب بين المرجحات وتقييد صحيح الراوندي بالمقبولة، وجعل الشهرة أول المرجحات، وأن عمدة المرجحات بعدها ترجع إلي موافقة الكتاب ومخالفة العامة علي الترتيب بينهما.

الأمر الثالث: لا يخفي أن ما ذكر من الخلاف الواقع بينهم في أن المرجح الجهتي هل يساوي غيره ولا ترتيب بينه وبين غيره أو يقدم هو علي غيره كما هو المنقول عن الوحيد البهبهاني، (1) أو يقدم غيره عليه كما اختاره الشيخ؟ (2) إنما يجري إذا كان المرجح جهتياً لا دلالياً.

ص: 279

1- الفريد الكلبيگاني، ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، ص 120، الفائدة 21.

2- الأنصاري، فرائد الأصول، ص 468.

وحيث إنّ الموافق لهم يحمله فيه صدوره تقيّة ولا لجهة بيان الواقع، ويحتمل صدوره تورية، والاحتمال الثاني موجب لو هن دلالة علي صدوره تقيّة وكون المرجّح جهتياً، فيكون المخالف لهم أظهر في معناه من الموافق لهم، فيحمل الموافق علي المخالف من باب حمل الظاهر علي الأظهر، وهو مقدّم علي جميع المرجّحات. ويؤكّد ذلك احتمال وجوب التورية علي مثل الإمام (عليه السّلام)، هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ هذه الأظهرية عقلية ليست عرفية، فإنّ العرف لا يتنبّه بها إلا بعد الدقّة والتأمّل، لا بالارتكاز والارتجال. مضافاً إلي أنّ ارتكازية ذلك تقيّد وتجعل اللفظ في معناه أظهر إذا كان بحيث لا يتخيّر العرف في الحمل علي معناه، وأمّا إذا كان المراد من اللفظ مردّداً بين معنيين وكان اللفظ محتمل الأمرين لا يجوز حمله علي الآخر المعلوم معناه فيصير مجملاً مردّداً بين كون المرجّح جهتياً أو دلالياً.

وفيه: أنّ معني حمل الظاهر علي الأظهر ليس إلا هذا، فإنّ الخبر المخالف ظاهر في معناه وهذا غير ظاهر، فيحمل غير الظاهر والمجمل علي الظاهر والمبيّن، فتدبّر.

وبعد ذلك كلّه يردّ احتمال كون هذا المرجّح دلالياً صحيح الراوندي، فتأمّل.

المرجّح المضموني ما يوجب الظنّ بأقربيه ذيه إلي الواقع من غيره، كالإجماع المنقول والشهرة الفتوائية، من دون أن يكون له دخل في قوّة دليّيته أو كاشفيّته بالسند أو الدلالة، وهو علي قسمين:

أحدهما: ما لم يرد النهي عن العمل به وإلغاء اعتباره ووجوب تركه. وقد وقع الكلام في لزوم الترجيح به وعدمه، بل عدم اعتباره. وما قيل أو يمكن أن يقال في اعتباره وجوه:

أولها: ما قيل في وجوب التعدي من المرجّحات المنصوصة.

وقد عرفت عدم تماميته، وأنّ التعبد من الشارع بالعمل بذوي المرجّح مختصّ بالمنصوص منه.

ثانيها: دخول ذي المرجّح المضموني في القاعدة المجمع عليها، (1) بتقريب: أنّ المرجّح المضموني ممّا يوجب أقوائية ذيه بالنسبة إلي غيره، فيجب العمل بالدليل الأقوي من غيره، وبعبارة أخرى: بأقوي الدليلين.

وفيه: أنّ موافقة أحد الدليلين مع الأمور الخارجية مثل الإجماع المنقول لا يوجب قوّة ذي الموافقة علي الدليل الآخر، غاية الأمر يوجب الظنّ بأقربيته إلي الواقع،

ص: 281

1- راجع: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 469.

والقاعدة المذكورة المجمع عليها أنّها قامت علي الأخذ بأقوي الدليلين من جهة دليليّتهما وكشفهما عن الواقع لا من جهة الأقربية إلي الواقع بسبب موافقته مع أمر خارج منه.

ثالثها: أنّ مطابقة أحد الخبرين مع أمر خارجي - يوجب الظنّ بأقربيته إلي الواقع - يوجب الظنّ بوجود خلل في الآخر من حيث الصدور أو جهة الصدور، فيرجع هذا المرجح الخارجي إلي المرجح الداخلي.

وفيه منع ذلك فلا- توجب المطابقة المذكورة الظنّ بوجود الخلل في الخبر الآخر، فإنّا نري أنّ الشهرة أو الإجماع المنقول لو قامت علي خلاف خبر بلا معارض حجة لا توجب ظنّ الخلل فيه، لأنّ القطع بالحجية وعدم الخلل فيه لا يمكن أن تجتمع مع الظنّ بالخلل.

فإن قلت: القطع بالحجية وعدم وجود خلل فيما يعتبر في حجّيته لا يستلزم صدقه واقعاً وعدم خلل واقعي فيه من حيث الصدور أو من حيث الحجّية ولو كان بلا معارض فوجود المرجح الخارجي مع أحدهما يوجب الخلل في الظنّ بصدق الآخر واقعاً، ويكفي ذلك مزية وموجبا لرجحان ذي المرجح علي الآخر.

قلت: لا يعتبر في حجّية الخبر صدقه واقعاً فهو معتبر مع احتمال كذبه، لأنّ فرض اعتبار صدق الخبر الواقعي في حجّيته مع كون معناها حجة سواء كان صدقاً واقعاً أو كذباً كذلك غير معقول، لا يخفي ما فيه من التهافت.

وثانيهما: ما ورد النهي عنه، ودلّ الدليل بالخصوص علي عدم اعتباره، كالقياس.

وحكمه - علي القول بعدم جواز الترجيح بما لم يرد النهي عنه - معلوم واضح، لأنّه أولي بعدم الجواز، فلا كلام فيه.

وأما علي القول بالجواز في القسم الأوّل لتمامية ما ذكر في اعتباره - كلاً أو بعضاً -

فهو وإن يدخل تحت ما دلّ علي اعتبار القسم الأوّل، والنسبة بين ما دلّ علي النهي عنه ودليل الاعتبار تكون بالعموم من وجه، إلا أنّ الأخبار الدالّة علي النهي عن القياس (1) مع ما فيها من التأكيد والتشديد وتقبيح العمل به تكون آية عن التخصيص، واختصاصه بمورد دون مورد، وخطر استعماله في المسألة الشرعية الأصولية أكثر وأعظم من استعماله في المسألة الفرعية.

والوجه التي قيل بها لجواز التمسك به في ترجيح أحد الخبرين علي الآخر مثل: أنّه ليس العمل بالقياس بل عمل بالخبر (2) والدليل الذي طابق مدلوله مدلول القياس، أو أنّ الترجيح به من قبيل العمل لتتقيح الموضوع أي الخبر الحجّة، أو غير ذلك، كلّها ضعيفة لا يخرج بها من إعمال القياس في الدين لوضوح كون الترجيح في هذه المسألة الأصولية من القياس في الدين أظهر منه وأشنع من القياس في المسألة الفرعية.

ولا حول ولا قوة إلا بالله، والحمد لله الذي هدانا إلي ولاية أهل البيت عليّ أمير المؤمنين وأولاده الأئمة المعصومين، وصليّ الله علي سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

ص: 283

-
- 1- الكليني، الكافي، ج 1، ص 46، باب البدع والرأي والمقاييس، ح 13 و 15 و 16، و ج 7، ص 299، كتاب الديات، باب الرجل يقتل المرأة و...، ح 6؛ البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ص 269، ب 7، عدم حجّة القياس والرأي.
 - 2- حكاة المحقّق الحلّي في معارج الأصول (ص 186).

إشارة

والكلام فيه موضوعاً وحكماً يقع في مقامين:

الأول: في تعريف الاجتهاد

إن تعريف الاجتهاد بأنه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، مأخوذ من العامة (1). فإنهم لما رأوا أنّ ما عندهم من النصوص عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لا تكفي في بيان الشريعة والأحكام المبتلي بها الناس إلا في موارد هي الأقلّ من القليل، وخالفوا ما أوصى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) الأُمَّة بالتمسك بالثقلين (الكتاب والعترة)، وتركوا الأحاديث المتواترة الناصّة علي وجوب التمسك بهما وأنهما لن يفترقا حتي يردا عليه الحوض، وعلي أن لا يتقدموا علي العترة فيضلّوا، وأن لا يتأخروا عنهم فيهلكوا؛ لجأوا إلي الرجوع إلي غيرهم، واتّبعوا آراء الناس، فأخذوا عن مثل أبي هريرة في دين الله تعالي، ولما رأوا أنّ ذلك أيضاً لا يكفي ما يبتلي به الناس في أمر دينهم ودنياهم في أكثر أحكام العبادات من الصلاة والصوم والحجّ والجهاد وغيرها ممّا كلّ واحد منها مشتمل علي آلاف من الفروع، وكذا في أحكام المعاملات بأنواعها، وأحكام العائلة والنكاح والطلاق، وأحكام القضاء والحكومة والسياسة والإدارة وغيرها ابتدعوا الاجتهاد بإعمال الرأي والقياس والاستحسان

ص: 287

1- راجع: الإيجي، شرح مختصر الأصول، ص 460، الكلام في الاجتهاد.

والاستقراء في دين الله تعالى، فضّلوا وأضلّوا وهلكوا وأهلكوا.

وأما شيعة أهل البيت (عليهم السلام) فبفضل تمسّكهم بالثقلين استغنوا عن هذا الاجتهاد وكفاهم ما عندهم - والحمد لله - من علوم ساداتهم الأبرار عترة النبي المختار صلوات الله عليهم أجمعين، ممّا رووا عنهم بأسنادهم الذهبية عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فلا توجد واقعة أو قضية أو موضوع أو فرع من فروع الأحكام ومسألة في الحلال والحرام، وفي الأصول والعقائد، ولا آية من الكتاب تحتاج إلي التفسير إلا وقد بيّن ما يرجع إليها في أحاديثهم ورواياتهم. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وغورهم في هذه الأحاديث ورجوعهم إليها لمعرفة مداليلها وخاصّتها وعمّتها ومطلقها ومقيدها ومتواترها ومستفيضها وآحادها ومسندها ومرسلها وغير هذه، كلّها اجتهاد في فهم الحديث واستحصال للحكم من النصوص، يستخرج بها الحجّة علي الأحكام الشرعية منها.

ولا يقاس هذا الاجتهاد بالاجتهاد المصطلح عند القوم الذي هو منهّي عنه، فلا يرد علي علمائنا وفقهائنا القائمين بهذا الاجتهاد المقدّس اعتراض وإيراد في هذا الاجتهاد، لأنّ هذا لا يكون إلا ضرباً من الكلام والجدال في اللفظ والاصطلاح.

وبالجملة: التعبير عن الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، إذا كان المقصود منه الظنّ الحاصل بالاستنباطات الظنّية من القياس والاستقراء الظنّي والمصالح المرسلة، فهو مردود عند جميع فقهاءنا. وإذا كان المراد تحصيل الظنّ المعتمد بحكم الشارع مثل الظنّ الحاصل من خبر العادل الثابت حجّيته بالكتاب والسنة والسيرة، فهو مقبول عند الكلّ يعمل به الجميع سواء سمّي العامل به مجتهداً أو أخبارياً، فالأخباريّ مجتهد والمجتهد أخباريّ.

وإن شئت فعبر عن الاجتهاد باستفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الحجّة علي الحكم الشرعي.

فهل من يسمّونه أو سمّي نفسه بالأخباري لا يستفرغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي؟ وهل عمل مثل الشيخ الجليل صاحب الحدائق في كتابه يكون غير استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي؟ إذن فما الوجه لتسمية اختلاف أنظارهم في حجّة بعض الحجج واستنباطاتهم من الأدلة الذي ليس بعزيم بين العلماء باختلاف الأصولي والأخباري؟ وتسمية العلماء بعضهم بالأوّل وبعضهم بالثاني؟

وبالجملة: إن كان بينهم بعض الاختلافات في بعض الصغريات فلا يوجب ذلك تجزئة العلماء بالطائفتين الأخباريين والأصوليين.

وبعد ذلك كلّه؛ فإن كان في من يسمّي بالأخباري من لا يقبل ذلك ويريد التباعد والتنازع، فلا نزاع لنا معه وندنو منه لا نتباعد عنه بل ننظر في اجتهاداته في الفقه بعين الاحترام كما ننظر في اجتهاد غيره، وننظر في الحدائق - مثلاً - كما ننظر في الجواهر، ونقبل منهما ما هو الحقّ. ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم.

المقام الثاني: في حكم الاجتهاد

إعلم: أنّه لا ريب في جواز الاجتهاد واستفراغ الوسع المذكور لمن كان له أهلية ذلك كما يجوز له تحصيل تلك الأهلية.

والظاهر أنّه واجب علي الأوّل للأحكام المبتلي بها بنفسه، فلا يجوز له التقليد، للأصل ولا نصرف ما دلّ علي جوازه، مثل: قوله تعالى: (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (1) عنه. فيجب عليه - لغيره، ولحفظ الشريعة القويمة من الانداس والانطماس - كفاية.

وأما الثاني فيجب لنفسه تحصيل قوّة الاجتهاد عند فقد المجتهد الحيّ.

ص: 289

ويمكن أن يقال بعدم الوجوب وجواز الرجوع إلي الأموات.

ويجب عليه أيضاً - لغيره إذا لم يمكن له الرجوع إلي الأموات، ولحفظ الشريعة - بالوجوب الكفائي.

وفي جميع الصور المذكورة إنما يجب الاجتهاد أو تحصيل القوّة عليه عند عدم إمكان الاحتياط، أو الوقوع به في العسر والحرج.

هذا تمام الكلام في الاجتهاد موضوعاً وحكماً. وقد عرفت أنه لا فرق فيه بين من يسمّى - عند من ينازع في الاصطلاح أو اللفظ - بالمجتهد أو الأخباري فكلّ في استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة علي الحكم الشرعي سواء، وإن كان قد يتّفق للبعض عدم وصوله إلي حجّة ما ثبت عند غيره حجّيته كما إذا لم يثبت له تخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو نحو ذلك. والله هو العالم.

ص: 290

لا يخفي: أن الاجتهاد ينقسم إلي المطلق والمتجزاً.

ولا يخفي أيضاً: أن القسم الثاني ممكن الحصول لسهولة الاجتهاد في بعض المسائل.

والأقوي أنه حجة للمتجزئ في عمل نفسه. وهل يكون حجة لغيره؟ الظاهر أنه كذلك إذا كان المجتهد منحصرأً بالمتجزئ، ولا يمكن الاحتياط، والعمل بفتوي الأموات.

وأما جواز القضاء له في القضايا التي صار عارفاً بأحكامها، فمقتضي الأصل عدم الجواز وعدم نفوذ قضائه.

اللهم إلا أن يقال بصدق قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «عرف شيئاً من قضايانا» علي مقدار صار عارفاً به، فلا يجب أن يكون عارفاً بجميع الأحكام.

وفيه: أن المستفاد من «شيئاً» ليس القليل من الأحكام، بل المراد منه الإشارة إلي أن ما يعرفه العارفون من علومهم وأحكامهم شيء قليل بالنسبة إلي ما عندهم (عليهم السلام).

وأما المجتهد المطلق، فلا ريب في وجوب العمل باجتهاده في عمل نفسه، ولا في نفوذ حكمه وقضائه. وكذا يجوز له الإفتاء والإخبار عمّا استنبطه من الأحكام. كما يجوز له تصدي الأمور العامة، فإنه القدر المتيقن للولاية علي هذه الأمور، مضافاً إلي الأدلة الخاصة الدالة علي ولاية الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة.

والظاهر أنّه لا- فرق في ذلك بين من يري انفتاح باب العلم والعلمي، ومن يقول بانسداده؛ وذلك لأنّ القائل بالظنّ المطلق والقائل بالظنّ الخاصّ مشتركان في استنباط الأحكام من الأدلّة المعتمدة، وكلّ منهما يتمسك بالكتاب أو السنّة أو الإجماع علي السواء، إلا أنّ القائل بالظنّ المطلق لا- يدعي القطع بكون مؤداه الحكم الواقعي وانتهاء ظنّه إلي العلم بالواقع، والقائل بالظنّ الخاصّ يقول بأنّ ظنّه - الحاصل مثلاً من خبر الواحد - وإن لم يكن قطعاً إلا أنّ اعتباره مقطوع به. وبالجملة: لا يوجب الاختلاف في وجه اعتبار الظنون الخاصّة اختلافاً في الأدلّة التي يتمسّد بها في الفقه. وأيضاً لا فرق بين الرجوع إلي المجتهد في الأحكام العقلية، كحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة، والرجوع إلي من يقول باعتبار الظنّ المطلق بحكم العقل.

وخالف صاحب الكفاية، وقال بعدم جواز الرجوع إلي الظنّ المطلق وعدم نفوذ حكمه، لأنّ الرجوع إليه يكون من رجوع الجاهل إلي الجاهل. (1)

وفيه: أنّ هذا مردود عند العرف، فهل تري أنّ من رجع إلي مثل المحقّق القمي في تعلّم الأحكام كان رجوعه إليه رجوع الجاهل إلي الجاهل وهل إفتاؤه وقضاؤه يكون من غير العارف بشيء من أحكامهم. هذا مضافاً إلي أنّ البحث عن الفرق بين الرجوع إلي الظنّ المطلق والظنّ الخاصّ يجري علي تقرير دليل الانسداد علي ما جري في لسان المتأخّرين، وأمّا لو بنينا علي تقرير القدماء - الذين هم الأصل فيه - فلا يكون للبحث عن الفرق بينهما مجال، فراجع ما كتبناه من السيّد الأستاذ (قدس سره) في المسألة في فصل تقرير دليل الانسداد علي مسلك القدماء. والله هو العالم.

ص: 292

قد قلنا: إنّه لا فرق بين الرجوع إلي المجتهد القائل باعتبار الظنّ المطلق وانسداد باب العلم والعلمي إلي الأحكام وبين الرجوع إلي المجتهد في الأحكام والأصول العقلية كحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة، وأصالة البراءة والتخيير والاشتغال، فينبغي أن تجري البحث في جواز تقليد العامي عن المجتهد فيما استنبطه من الأحكام العقلية، فإذا شكّ المكلف في حلّيّة الاستفادة من المذيع أو الركوب علي الطائرة، وفرضنا عدم وجود عموم أو إطلاق يتمسك به لحكمهما جوازاً أو حرمةً، فلا ريب في أنّ المجتهد بمقتضي البراءة وقبح العقاب بلا بيان يقول بحلّيتهما بحكم العقل، وأمّا المقلّد فهل يقلّد المجتهد في الحكم بالحلّيّة أو يجب عليه الاحتياط؟

وجه الإشكال فيه: أنّ رجوع العامي إلي المجتهد في تلك الموارد - التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية - رجوع الجاهل إلي الجاهل. وأجيب عنه: بأنّ رجوع الجاهل إليه فيما هو جاهل فيه والمجتهد عالم به، وهو فقد الأمارات الشرعية في موردها الذي يكون المقلّد عاجزاً عن الاطلاع به. وأمّا في تعيين الوظيفة في مورده، وأنها هل هي البراءة أو الاحتياط، فهو يرجع إلي عقله.

واستشكل في هذا الجواب: بأنّ العامّي عاجز عن تشخيص حكم العقل في موارد فقد الأمانة، إلّا أن يقال بأنّه إن لم يعرف من العقل البراءة أو الاحتياط يعمل بالاحتياط، فإنّ عقله يعرف أنّه يخرج من اشتغال الذمّة بالتكليف بالاحتياط.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ العامّي - إذا كان الأمر المبتلي به من الأمور العبادية - عاجز عن كيفية الاحتياط وتكرار العمل إلى حصول العلم بفراغ الذمّة.

وقد يجاب عن هذا الإشكال بأنّه يأتي إذا كان دليل جواز التقليد منحصراً فيما يدلّ علي وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالمجتهد لا يكون في موارد فقد الأمانة عالماً بالحكم، ولكن يدلّ علي الجواز استقرار سيرة العقلاء علي الرجوع إلى الخبرة، فالمقلّد يرجع المجتهد في تلك المسائل لكونه من أهل الخبرة. والله هو العالم.

لا-ريب في أنّ الاجتهاد موقوف علي معرفة طائفة من المسائل، وإن شئت فقل: إلي طائفة من مسائل طائفة من العلوم، كالعلوم العربية (النحو والصرف واللغة)، وكالتفسير.

واحتياج الفقيه إليها ظاهر، فإنّ جلّ مدارك الأحكام بل كلّها يستفاد من الكتاب والسنة، ولا ريب في أنّ فهمهما متوقف علي فهم قواعد اللسان العربي. والحاجة إلي التفسير أيضاً ظاهر، لأنّ المعرفة إلي مداليل الآيات محتاجة إلي التفسير المشتمل علي أسباب النزول وعموم الكتاب وخصوصه، وسيما إلي ما ورد عنهم في تفسير الآيات، وإلي معرفة الأحاديث من حيث التواتر والاستفاضة والآحاد وحال أسنادها.

وأيضاً لا ريب أنّ هنا قواعد كلبية يحتاج الفقيه إلي معرفتها ممّا هو مذكور ومجموع سُمّي بالأصول لبناء المسائل الفقهية عليها.

فما دام لم تكن هذه المسائل مبحوثاً عنها والبناء علي ما ينتهي البحث إليها، لا يمكن الاستنباط، فما لم يبين الفقيه في البحث في أنّ الأمر هل ظاهر في الوجوب أو في مجرد الرجحان علي أحد الطرفين؟ لا يمكن له استظهار مراد الشارع من أوامره، وكذا في النواهي. وهكذا في مقدمة الواجب مادام لم يبين في البحث علي أنّ وجوب المقدّمة

لازم لوجوب ذبها، لا- يمكنه الفتوي بوجوب المقدّمة فيما يعرض له من المسائل الكثيرة. وإذا لم يبحث في أنّ العامّ المخصّص هل هو حجّة في الباقي أو لا-؟ ولم بين علي حجّيته، لا- يمكن له في العمومات المخصّصة الكثيرة الحكم علي حجّية العموم في الباقي، إلا أن يجدد البحث في كلّ مسألة من الرأس، فإذا كان ذلك مبحثاً عنه مستقلاً فييني عليه في جميع المسائل.

وقس علي ذلك سائر الموارد المذكورة في الأصول.

نعم؛ لا- كلام في أنّ بعض المسائل المذكورة في الأصول غير محتاج إليها في الفقه، وليس البحث عنها إلا استطراداً. إذن فما المانع من جمع هذه القواعد في مجموعة من المسائل، وتسميته بالأصول، أو بعلم الأصول؟ وسعيهم للإتيان بتعريف موضوعه علي نحو يكون البحث عن تلك المسائل من عوارضه الذاتية، سواء أتوا به أم لم يأتوا به، لا يدخل تدوين هذه المسائل - مجموعة مستقلة - في البدعة، كما ربما يظنّ ذلك بعض من يسمّي نفسه بالأخباري، وإلا يكون تدوين مسائل الفقه والتفسير والنحو والصرف واللغة والرجال والتاريخ كلّها بدعة محرمة، فهذا ليس ممّا ينازع فيه العقلاء. والله هو الهادي إلي الصواب.

ص: 296

إعلم: أنه وإن كان في العامة، كالعنبري يقول: إنَّ كلَّ مجتهد مصيب في العقلية، فضلاً عن الفروع. وأورد عليه بأنه كيف يكون قدم العالم وحدوثه، وإثبات الصانع ونفيه حقاً؟! إلا أن الظاهر ذهب أكثرهم إلي التخطئة فيما عليه دليل من الكتاب والسنة، وإنما يقول من يقول بالتصويب في الوقائع التي لا نصَّ فيها ممَّا يعملون فيه بالاستحسان والقياس وغيرهما.

وكيف كان، لا إشكال في بطلان التصويب مطلقاً، ولذا قال قوم من المصوّبة: إنَّ الحكم في كلِّ واقعة واحد معيّن يتوجّه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، ولكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدّى ما كلف فأصاب ما عليه.

والجواب عن ذلك: أن القول بوجوب العمل بالظنّ القياسي والاستحسان ليس معناه - علي قول هذا القائل الذي يتحاشي من القول بالتصويب - إلا وجوب العمل بالظنّ القياسي مثلاً، فإن أصاب فهو، وإلا فهو عمل بما عليه وهو العمل بالقياس. وهذا قريب من القول بالتخطئة في الظنون المعتمدة التي نصّ الشارع علي اعتبارها، كظاهر الكتاب وخبر الواحد، فالنزاع لا يكون بين الطرفين في التخطئة والتصويب،

بل في اعتبار القياس والاستحسان مطلقاً، أو إذا كانا موجِباً للظنّ عند الشارع، فالمنكر للقياس والاستحسان يقول بعدم إثبات اعتبار هذه الأمور إذا لم تكن موجبة للظنّ بالحكم الواقعي الواحد في حقّ الجاهل والعالم، أو مطلقاً. وهذا ما يقوله شيعة الحقّ وقوم من العامّة. فظهر من ذلك كلّهُ: أنّنا حيث لا نقول باعتبار مثل القياس والاستحسان والاستقراء في الفقه نستغني عن البحث في التصويب والتخطئة فيها. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله.

إذا زال رأي المجتهد بالتردد في المسألة، أو تبدل رأيه برأي جديد، فإمّا يكون مورده وجوب فعل أو حرمة فعل، فلا خلاف في أنّه إذا زال رأيه الأوّل في كلّ منهما وتردد في حكمه لا يجب عليه بعد ذلك فعل الأوّل ولا ترك الثاني.

وإن كان قد ترك الأوّل أو فعل الثاني قبل زوال رأيه فلا شيء عليه، إلا إذا قلنا بحرمة التجري فيجب عليه التوبة.

وإن تبدل رأيه من الوجوب إلى الحرمة أو من الحرمة إلى الوجوب يجب عليه البناء على رأيه الجديد في الأعمال اللاحقة، ولا شيء عليه من جهة الأعمال السابقة إن ترك الأوّل أو فعل الثاني، فإنّه أتى بمؤدّي رأيه اللاحق.

وأما إن فعل الأوّل فلا شيء عليه تكليفاً، لأنّه كان معذوراً في فعله، لأنّ تكليفه إن كان الوجوب فقد أذاه، وإن كان تكلفه الترك فعن عذر فعله.

نعم، يترتب عليه ما يترتب عليه من الحكم الوضعي.

وأما إن ترك الثاني، أي ما كان يراه حراماً، وتبدل رأيه بوجوبه، فإن لم يكن لتركه على الاجتهاد الثاني قضاء وتدارك فلا كلام أيضاً، وإن كان يجب عليه تداركه بالقضاء. فالقول بالإجزاء وكونه مكلفاً بالترك مستلزم للقول بالتصويب المستلزم للدور، وخلاف الإجماع. اللهم إلا أن يقال: بالسببية في باب الطرق والأمارات.

وإذا كان تكليفه مردداً بين وجوب هذا الفعل أو حرمة فعل آخر، وأدّى اجتهاده إلي أنه أحدهما المعين، ثم تبدّل رأيه بأنّه الآخر، فهل يجزي الأول عن الثاني إن أذاه قبل تبدّل رأيه مع بقاء وقت الإتيان بالثاني؟ ففيه أيضاً أنه لا وجه للإجزاء إلا علي القول بالسببية، دون سائر الأقوال.

ومن هنا يظهر أنه لو كان رأيه السابق عدم وجوب صلاة العيد فتبدّل إلي الوجوب، لا مجال للكلام في أنه هل يجب عليه البناء فيما مضى عليه علي الاجتهاد السابق أو الاجتهاد الجديد.

ومثّلوا أيضاً بما إذا كان رأيه السابق جواز النكاح بالعقد بالفارسية وعقد علي امرأة بالصيغة الفارسية فزال رأيه وتردّد فيه أو تبدّل باشتراط صحته بالعربية بعد موت المرأة أو بعد طلاقها وانقضاء عدتها. إلا أنه يمكن أن يقال: إن في مثل هذا المثال ينفع البحث عمّا يجب أن يبني عليه من الرأي الأوّل أو الثاني في صداقها مثلاً فإنه علي البناء علي الرأي الجديد يتعيّن الصداق في مهر المثل، وعلي البناء علي الرأي السابق فهو متعيّن في المهر المسمّي.

ولا يخفي عليك: أنّ الكلام في المسألة إنّما يأتي فيما إذا كان بناء المجتهد علي رأيه الأوّل مبنياً علي الاعتماد بالأمارات والأصول الشرعية، وأمّا إذا كان مبنياً علي القطع بالحكم فزال وتبدّل بالشك أو الظنّ أو القطع بالخلاف، فالظاهر أنه ليس محلّ الكلام، لعدم احتمال وجود الحكم الظاهري بعد كشف الخلاف بالنسبة إلي الأعمال السابقة، وعدم كونه عاملاً بطريق شرعي. فما يأتي الكلام فيه ما إذا كان ترتيب الأثر علي الأعمال السابقة محلّ الابتلاء كالمراة التي هي باقية تحت نكاحه بعد زوال رأيه بجواز العقد الفارسي وقد عقدها به. وكما إذا كان رأيه طهارة عرق الجنب من الحرام ثم زال بعد ما صلّي فيه. وكما إذا كان رأيه وجوب صلاة الجمعة تخييراً أو تعييناً في عصر الغيبة

فصلاًها وتبدّل رأيه بعدم وجوبها واشترط صحّتها بزمان الحضور وإذن الإمام (عليه السّلام). وكما إذا كان لا يري تنجّس الملاقي للمتنجّس وتوضأ واغتسل به وصلّى، وبعده تبدّل رأيه بتنجّسه.

ويمكن أن يقال: إنّ بعد كشف الخلاف وقيام الحجّة علي الرأي الثاني الذي يكون مطلقاً وغير مقيّد بزمان دون زمان يجب العمل بمقتضاها، ولا وجه للاستناد بالرأي الأوّل الذي ظهر بطلانه. فيجب عليه تجديد العقد المذكور، وقضاء ما فات عنه من الصلوات، والبناء علي تنجّس ما لاقى المتنجّس قبل تبدّل رأيه.

وبالجملة: لا يجزي الإتيان بالأمانة علي أصل التكليف بعد كشف الخلاف عن تكليف آخر، كما أشرنا إليه في مثل ما إذا قامت علي وجوب صلاة الجمعة. كما لا يجزي في متعلّق التكليف إذا كان الحاكم في تشخيصه العرف، كمتعلّقات العقود والإيقاعات والمعاملات ممّا ليس تشخيص مصاديقه مبنياً علي التبعّد، مضافاً إلي دعوي قيام الإجماع علي البناء فيها علي رأيه الجديد.

نعم، في العبادات، كالصلاة والصوم والحجّ، إذا كان زوال رأيه أو تبدّله فيما يعتبر في الأمور به شرطاً أو شرطاً، كما إذا استقرّ رأيه بالدليل أو الأصل الشرعي علي عدم جزئية السورة، أو عدم مانعية كون اللباس في الصلاة من وبر غير مأكول اللحم، أو الملاقي للبول بعد غسله بالماء القليل مرّة واحدة، ثم تبدّل رأيه بعد الصلاة بجزئية السورة، ومانعية كون اللباس من وبر غير المأكول، ومانعية اللباس الملاقي للبول المغسول بالماء القليل مرّة واحدة، لعدم زوال النجاسة بالغسل بالماء القليل مرّة واحدة، يمكن أن يقال بتوسعة موضوع الأمور به وأنّه أعمّ ممّا هو فاقد السورة في حال الجهل بوجوبها وواجدها في حال العلم به، أو هو أعمّ من الواقع في اللباس المجهول تنجّسه والواقع في المعلوم طهارته، فللصلاة الأمور بها فردان فرد لها في حال

الجهل بنجاسة اللباس، وإن شئت قل في حال حكم الشارع بطهارته، وفرد لها في حال علمه بطهارته، وإن شئت فقل: المانع العلم بنجاسة اللباس، لا أن العلم بطهارة اللباس شرط في الصلاة. وبعبارة أخرى: المانع النجاسة المعلومة، لا النجاسة الواقعية، وذلك مقتضى ملاحظة وجوب الأمر بالصلاة، وأنها لا تسقط بحال حتي في حال الجهل بجزئية السورة مثلاً أو نجاسة اللباس، ومقتضى مثل حديث الرفع (1) وأصالة الطهارة، فإنه لو قلنا بالبناء علي كشف الخلاف بعد تبدل الرأي إلي جزئية السورة، أو العلم بوقوع الصلاة في اللباس المتنجس، يلزم منه سقوط التكليف بالصلاة واقعاً في حال وجوبها عليه ظاهراً، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فإن قلت: إن ذلك إن يأتي يأتي في الشبهات الموضوعية، فإذا دلت الأمانة أو الأصل الموضوعي علي تحقق ما هو الشرط أو الجزء، أو دلت علي عدم المانع في لباسه، يمكن أن يقال: إنه فرد من اللباس الطاهر، أو الطهارة بالماء الطاهر، أو المكان المباح. وأما في الشبهة الحكمية، كما إذا شككنا في جزئية السورة، أو اشتراط الصلاة بطهارة اللباس، إذا كان الحكم الواقعي جزئية السورة، واشتراط الصلاة بطهارة اللباس، فالقول بكونها فرداً للصلاة مستلزم للتصويب والدور.

قلت: نعم، لا بدّ لدفع ذلك من التمسك بما ذكرناه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، بأن يقال: إن الحكم ينشأ مطلقاً من غير تقيده بحال العلم وبدون ملاحظة حال العلم والجهل به، وإنما يريد الحاكم من إنشائه انبعاث العالم به منه. وإن كان يريد بعث الجاهل به يجب عليه التوسل بأمر آخر كإيجاب الاحتياط علي الجاهل، فإذا لم يجب الاحتياط عليه، ولم يسقط تكليفه بطبيعة المأمور به في حال الجهل بالطبيعة الواجدة

ص: 302

1- الكليني، الكافي، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمة، ح2؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج1، ص36، ب14، ح4؛ الصدوق، الخصال، ص417، باب التسعة.

لجميع الأجزاء والشرائط، وقامت الأمانة أو الأصل علي فردية الفاقد للشرط أو الجزء المشكوك يكون لا محالة هذا فرداً لها، وإن شئت فقل: بمنزلة مجزياً عنها، فالحكم علي ذلك غير متوقف علي العلم به وإن كان تنجزه متوقفاً عليه، فلا دور ولا تصويب، لأنّ حكم الله بطبيعة الصلاة الواجدة للشرائط غير مقيد بعلم المكلف به، فهو أنشأ للجاهل والعالم علي السواء، إلا أنه يتنجز علي العالم بالعلم به ولا يتنجز علي الجاهل، ولذا لا منافاة بين كونه محكوماً بحكم هو غير الحكم الذي لم يتنجز عليه. وتمام الكلام في باب الإجزاء، وفي باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وقد مرّ.

ثم لا يخفي عليك: أنّ الفرق بين مسألتنا هذه ومسألة الإجزاء أنّ البحث في الإجزاء يعمّ المجتهد وغيره في الشبهات الموضوعية كالحكمية، وهنا مختصّ بالمجتهد في الشبهات الحكمية، فالبحث في الإجزاء بهذا اللحاظ أعمّ من البحث في مسألة اضمحلال الاجتهاد.

ومن جانب آخر البحث في هذه المسألة، تعمّ ما هو الموضوع للبحث في مسألة الإجزاء وغيره، فالثاني أخصّ من الأول، لأنّ البحث هنا في العبادات والمعاملات، والظاهر أنّ بحثهم في الإجزاء يختصّ بالعبادات، بل مطلق الواجبات. وبالجملة النسبة بينهما بالعموم من وجه، فتتداخل المسألتان في

العبادات إذا تبدّل رأي المجتهد، وتتفارقان في غير العبادات إذا تبدّل رأي المجتهد، وفي العبادات في الشبهات الموضوعية. والله هو العالم.

معنى التقليد

اعلم أنّ ما يصحّ أن يبحث عنه في المبحث المعنون في كلماتهم بالتقليد هو: أنّه هل يجزي للجاهل العمل بقول العالم، أو متابعة العالم؟ وبتعبير آخر: إيجاد العمل علي طبق رأي العالم، أو إتيان العمل معتمداً علي قول العالم، أو الاعتماد علي قول العالم في الخروج عن عهدة التكاليف الإلهية.

ولعلّ التعبير الأخير أولي وأشمل، لأنّه يشمل الاعتماد علي قول المجتهد بعد العمل إن وقع موافقاً لفتواه وإن صدر منه غافلاً أو رجاءً، وعلي هذا يكفي في الاعتماد علي رأيه علمه به قبل العمل أو حينه أو بعده.

وتسمية كلّ ذلك بالتقليد في الاصطلاح مناسب لمعناه اللغوي، فإنّه تقليد القلادة والفتل علي عنق من كان المقلّد مالكاً لأمره، كتقليد الهدى، أو تقليد أمر كالإمارة وحفظ شيء، والعمل بالوصيّة علي عهدة الغير وجعله كالقلادة علي عنقه فيحتاج إلي قبول المقلّد (بالفتح).

نعم، الإمارة والخلافة والولايات الشرعية - حيث إنّها تجعل علي عهدة الأمير والخليفة والوليّ من جانب الله تعالي المالك الحقيقي للجميع - لا تحتاج إلي قبولهم،

لأنها من جانب الله تعالى كالقلادة مجعولة في عنقهم، لا يمكن لهم ردّها وكذلك في تقليد الهدي ونحوه لا يحتاج إلي القبول.

ويمكن أن يقال: إنّ فتوي المجتهد حجّة من الله تعالى إمضاءً أو تأسيساً علي العامي، يجب عليه تعهده والأخذ به والاعتماد عليه، فالفتوي تكون كالقلادة علي عنق الجاهل، لا أن يكون عمله قلادة علي عنق العالم، فتسميته بالمقلّد أنسب من تسميته بالمقلّد.

بديهية رجوع الجاهل إلي العالم

وأما جواز رجوع الجاهل إلي العالم إذا لم يتمكّن من الاحتياط ولو من جهة وقوعه في العسر واختلال الأمر، لا يحتاج إلي كلام كثير، بل يعرفه كلّ واحد من العوامّ بفطرته وجبلته، وقد استقرّ عليه بناء العقلاء ولم يردع عنه الشارع، وسيرة المشرّعة (1) المستمرة عليه، فلا حاجة إلي الاستدلال ببعض الآيات كما أنّه لا حاجة إلي الاستدلال بالروايات (2) أيضاً وإن كانت تامّة الدلالة علي المطلوب، ويدّعي تواترها بالإجمال.

وتوهم شمول ما يدلّ علي عدم جواز اتباع غير العلم (3) والذمّ علي التقليد (4) لما ذكر كونه رادعاً عنه، مردود جدّاً، لانصرافه عن مثل متابعة العالم في أحكام الفروع التي لا يمكن تكليف عامّة الناس بتعلّمها، لاختلال النظام به. وينجرّ النهي عن متابعة غير العالم بها العالم إلي رفع اليد عن التكليف الثابتة عليهم. فلا بدّ أن يكون ذلك مختصّاً بالأصول دون الفروع. هذا مضافاً إلي أنّه علي فرض القول بشموله

ص: 306

1- راجع: الأصفهاني، الفصول الغروية، ص 411، فصل جواز التقليد.

2- كآية النفر (التوبة، 122)، وآية السؤال (النحل، 43).

3- نحو قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ). الإسراء، 36.

4- نحو قوله تعالى: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَي أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَي آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ). الزخرف، 23.

للفروع يكون مخصّصاً بتلك الروايات الكثيرة الدالّة علي الجواز، بل وجوب رجوع الجاهل إلي العالم بالأحكام، وهذا واضح لا ينبغي فيه الارتياب. والله هو الهادي والعالم بالصواب.

ص: 307

إعلم: أنّه لا إشكال في أنّ العالم الواحد لشرائط رجوع الجاهل إليه إذا كان واحداً يجب الرجوع إليه بناءً علي وجوب الرجوع إلي الحيّ دون الميت، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأما إذا كانوا متعدّدين، فإن كانوا متساوين في العلم ومتوافقين في الفتوي يجوز الأخذ بما هو رأي الجميع بما أنّه رأيهم، فإنّه أولى بالإجزاء من الاعتماد علي أحدهم المعيّن.

وليس المقام كالانتماء بالإمامين في الجماعة التي لا بدّ وأن تكون بإمام واحد، فإنّه أمر تعبدي صرف لم تثبت مشروعيته.

وهكذا إذا كانوا مختلفين في العلم متوافقين في الفتوي مع عدم العلم بالأعلم منهم، إلّا أنّ المعيار هنا علي فتوي من كان منهم أعلم في الواقع، فالاعتماد يكون علي رأي الأعلّم الواقعي منهم.

وإذا كانوا متساوين في العلم مختلفين في الفتوي، فإن أمكن الاحتياط ولا ينتهي إلي العسر وما لا يرضي به الشارع، يحتاط، كما إذا كان فتوي أحد المجتهدين علي الوجوب والآخر علي الجواز والثالث علي الاستحباب، أو كان فتوي أحدهم الحرمة والآخر

الكرهية والثالث الجواز. وأما إن لم يمكن الاحتياط، كما إذا دار الأمر بين المحذورين من الوجوب أو الحرمة، أو كان الاحتياط موجباً للعسر والحرَج، ففيما يوجب العسر يحتاط فيما دون العسر، وفيما يدور بين المحذورين يأخذ برأي أيّهما شاء.

وأما إن كانوا مختلفين في العلم والفقهِ وفي الفتوي، فهل يجب تقليد الأَعلم منهم، أو يجوز تقليد غير الأَعلم كالأَعلم علي السواء. والكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في تكليف المقلّد، فلا- ريب في أنّه يجب عليه عقلاً- إذا احتتمل تعيّن تقليد الأَعلم أن يبيّن في المسألة الأصولية (تقليد الأَعلم) علي وجوبه. وفي المسائل الفرعية علي تقليد من يري الأَعلم جواز تقليده وإن كان هو غير الأَعلم، أو يعمل في المسائل الفرعية بالاحتياط بتقليد الأَعلم. والوجه في ذلك: حصول القطع ببراءة الذمّة عن التكليف بذلك فإنّه، إمّا يكون الواجب عليه تقليد الأَعلم، أو يكون مخيراً بينه وبين تقليد غيره، فجواز الاكتفاء بالأوّل يقيني، والثاني مشكوك فيه ويكفي ذلك في عدم حجّيته، والقول بجوازه مستلزم لتوقّف الشيء علي نفسه أو التسلسل.

المقام الثاني: وهو في بيان حكم المسألة في نفسها، وأنّه بحسب الأدلّة هل حكم الله الواقعي هو وجوب تقليد الأَعلم، أو التخيير بينه وبين تقليد غير الأَعلم؟ فينبغي النظر في أدلّة الطرفين، فنقول: قد ذكر في الكفاية(1) من أدلّة عدم جواز تقليد غير الأَعلم الأصل.

يمكن أن يكون المراد منه عدم الخروج عمّا في ذمّته بتقليد غير الأَعلم، واستصحاب بقاء التكليف. أو أنّ الأصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين، لأنّ الأمر يدور بين الأخذ بما هو معلوم حجّيته وما هو مشكوك

ص: 309

الحجّية، والعقل مستقلّ بوجوب الأخذ بالأوّل إمّا بالبديهة، أو لأنّ الأمر يدور بين الأخذ بالحجّة وما هو ليس بحجّة، أي المشكوك حجّيته إذ يكفي في عدم حجّيته الشكّ في حجّيته.

لا يقال: لم لا يتساقطان بالتعارض؟ كما هو الشأن في باب تعارض الأمارتين الحجّيتين.

فإنّه يقال: ليس في باب تعارض الأمارتين الإجماع علي وجوب الأخذ بإحدهما فتساقطان بالتعارض، بخلاف المقام، ومقتضي ذلك وجوب تقليد الأعلّم.

فإن قلت: الأصل مقطوع بالدليل، وهو إطلاق ما دلّ من العقل علي جواز التقليد ورجوع الجاهل إلي العالم، وعدم ما يمكن أن يكون مقيداً له في المقام.

قلت: نمنع الإطلاق، لأنّ الأدلّة إنّما صدرت للإرشاد إلي نفس حسن رجوع الجاهل إلي العالم، دون بيان تفاصيله. نعم، لو قلنا بالإطلاق فالظاهر أنّه لا إطلاق فيما يدلّ علي تقييده بالأعلّم، لأنّه مختصّ بمورده الخاصّ، فيبقي غيره تحت الإطلاق.

وإن قلت: لكنّ السيرة (1) قد استقرّت من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) علي الأخذ بفتوي أحد المخالفين من دون الفحص عن أعلميته، مع العلم بأعلمية أحدهما.

قلت: نمنع تحقّق السيرة، بل يمكن دعوي سيرة المبالين بالدين علي الفحص، فإذا كانوا هم بحكم جبلّتهم وفطرتهم مبالين بفتوي الأعلّم المعين من بينهما، مقبّحين العمل بفتوي غيره، فكيف يعملون بفتوي أحدهما غير المعلوم أعلميته بدون الفحص عن الأعلّم مع العلم بأعلمية أحدهما؟! فتحقّق السيرة علي خلاف ذلك في غاية البعد.

إن قلت: الحكم بعدم جواز التقليد من غير الأعلّم يوجب العسر للمقلّد والمقلّد،

ص: 310

1- راجع: الإيجي، شرح مختصر الأصول، ص 484.

بل يمكن أن يقال بعدم إمكانه، فكيف يمكن لشخص واحد الجواب عن استفتاءات جميع الأمة؟ وكيف يمكن للجميع الوصول إليه؟

قلت: يمكن للجميع أخذ فتاواه من رسالته وكتبه، والناقلين عنه من أهل الثقة، فلا يلزم منه عسر لا علي هذا ولا علي ذلك.

وهكذا لا يوجب القول بوجوب تقليد الأعلام العسر في تشخيصه، كما أنه لا عسر في تشخيص المجتهد. وعلي فرض لزوم العسر يجب عليه الاحتياط فيما دونه.

هذا، وقد استدلل لعدم جواز تقليد غير الأعلام بوجوه: منها: الإجماع. (1)

وردّ: بمنع تحقّقه أولاً. ومنع حجّيته علي فرض تحقّقه ثانياً، لأنّه من المحتمل المدرك، لاحتمال كون مدرك المجمعين - جميعهم أو بعضهم - الأصل الذي تقدّم ذكره.

ومنها: الأخبار الدالّة علي ترجيح قول الأفقه في صورة المعارضة. (2)

وفيه: أنّها في مقام القضاء والحكم بالموضوع.

ولو سلّم أنّ النزاع والمخاصمة كانت لأجل الشبهة الحكمية من جهة الاختلاف في دين أو ميراث، فلا يدلّ ذلك علي أزيد من ترجيح قول الأفضل، لعدم إمكان رفع التخاصم إلاّ به.

ولكنّ الإنصاف مع ذلك أنّ هذه الأخبار لا تخلو من الدلالة علي وجوب

ص: 311

1- الكلاتري الطهراني، مطارح الأنظار، ص 303، التنبيه السادس، عند استدلاله علي القول بوجوب تقليد الأفضل.
2- كما في المقبولة (الطوسي)، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ب 92، ح 6؛ الكليني، الكافي، ج 1، ص 54، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، ح 10). وغيرها من الأخبار (الطوسي)، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ب 92، ح 50 و 51؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 5، ب 9، ح 1 و 2). وانظر أيضاً المنقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك». نهج البلاغة، في كتابه (عليه السلام) لمالك الأشتر، كتاب 53 (ج 3، ص 94).

الأخذ بفتوي الأفضّل إذا دار الأمر بين المحذورين، كمقام المرافعة والمخاصمة، وبعد القول بالفصل، بل القول بعدم الفصل، يقال بوجوب الأخذ بفتوي الأعلّم مطلقاً، فتأمل.

ومنها: إن قول الأفضّل أقرب من غيره جزماً. (1) وإن شئت قل: احتمال كونه الواقع أقوى من احتمال قول الفاضل.

والجواب عنه: أنّه ممنوع صغرياً وكبرياً. أمّا من حيث الصغري: فإنّ مجرد كون القائل بقول أفضل من غيره لا يوجب كون احتمال إصابته إلي الواقع أقوى مطلقاً ولو كان قول غير الأفضّل مطابقاً للمشهور أو لقول من هو أعلّم منهما من الأموات.

وأما من حيث الكبرى: فالأنّ ملاك حجّية قول المجتهد شرعاً - ولو علي نحو الطريقة - لم يعلم أنّه لقربه إلي الواقع، حتي يحكم عند المعارضة بوجوب الأخذ بقول الأعلّم لأنّه أقرب إلي الواقع، بل يمكن أن يكون ملاك حجّيته أمراً آخر لا يتفاوت فيه كونه من الأعلّم أو غيره.

وقد يجاب عن ذلك إمّا بمنع أنّ الكلام في تعارض قول الفاضل مع الأفضّل بنفسهما لا بملاحظة ما يقارنهما ويوجب تفصيل أحدهما علي الآخر، فيمكن أن يقال بعدم وجوب تقليد الأعلّم إذا كان قول الأعلّم منهما من الأموات موافقاً لغير الأعلّم.

وإمّا بمنع الكبرى، بأنّ حجّية قول المجتهد بأيّ ملاك كان هو في قول الأعلّم

ص: 312

1- الشريف المرتضي، الذريعة إلي أصول الشريعة، ج2، ص801، باب الاجتهاد، فصل صفة المفتي والمستفتي؛ العاملي، معالم الدين، ص241.

أكثر أو أقوى، فلا- يجوز مع وجود الأقوي الأخذ بالأضعف، مثلاً: إذا كان الملاك غلبة الإصابة فيمكن دعوي كون ذلك أقوى في قول الأعلم بالنسبة إلي غيره. والله هو الهادي.

ص: 313

إشارة

إعلم: أنه لا خلاف بينهم في جواز التقليد عن الحيّ بالنظر إلى نفس هذا الوصف، وإنّما وقع الخلاف بينهم في جواز تقليد الميت في عرض تقليد الحيّ، فهل يجوز تقليد الميت مع وجود المجتهد الحيّ؟ هناك صور نبحت عن كلّ منها علي حدة.

الأولي: إذا كان الحيّ والميت متساويين في العلم متّقين في الفتوي، فربما يظهر من كلمات بعضهم (1) أنّ الحياة شرط في جواز التقليد كالإيمان، فلا يجوز تقليد الميت وإن كان متساوياً مع الحيّ، بل وإن كان أعلم منه وكانا متّقين في الفتوي.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا دليل علي ذلك، وأنّ ما يدلّ علي أجزاء التقليد عن الحيّ يشمل التقليد عن الميت المساوي له إذا كانا متوافقين في الرأي.

الثانية: إذا كانا متساويين في العلم مختلفين في الرأي، فمقتضي الأصل عدم إجراء تقليد الميت، وبقاؤه تحت حرمة العمل بغير العلم، وتعيّن تقليد الحيّ لدوران الأمر بين التعيين والتخير، فالمتعيّن هو تقليد الحيّ لعدم خلاف في جوازه.

الثالثة: إذا كان الميت أعلم من الحيّ وكانا مختلفين في الرأي، فلا يخفي أنّ مقتضي

ص: 314

1- راجع: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 1، ص 127، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ العلامة الحلّي، قواعد الأحكام، ص 119، كتاب الجهاد، في المقصد الخامس.

الشك في جواز تقليد الميت واليقين بجواز تقليد الحي أيضاً تعين تقليد الحي، إلا أنه يمكن أن يمنع تحقّق اليقين بجواز تقليد الحي حينئذ، لمنع تحقّق الإجماع علي جواز تقليد الحي حتي في هذه الصورة، ولانصراف إطلاق ما يدلّ علي وجوب التقليد المدّعي انصرافه إلي الحي عن هذه الصورة. فلو لم نقل بوجوب تقليد الميت الأعلم فلا أقلّ من تردّد الأمر بين تعينه، أو التخيير بينه وبين تقليد الحي غير الأعلم.

والآذي ينبغي أن يقال: إنّ من بني علي أنّ الأصل حرمة تقليد الميت وإن كان أعلم وفتواه مخالفاً للحي لبنائه علي تحقّق الإجماع علي جواز تقليد الحي مطلقاً فهو، وإلا فلو منعنا هذا الإطلاق وقلنا بعدم شمول الإجماع لهذه الصورة، ففي جانب جواز التقليد عن الحي غير الأعلم أيضاً مقتضي الأصل حرمة تقليده، فاللازم الخروج عن الأصل بالدليل. والدليل علي جواز التقليد عن الميت الأعلم هو:

إطلاق النقل وشموله لتقليد الميت كالحي علي حدّ سواء، المقيد بما إذا كان الحي والميت متساويين أو الحي أفضل من الميت.

والدليل الثاني: عدم الفرق في حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلي العالم بين العالم الحي والميت، سيّما إذا كان الميت أعلم، لو لم نحكم برجحانه.

والدليل الثالث: الأصل، وهو استصحاب جواز تقليده في حال حياته بعد موته، وهذا يقرّر بوجهين: أحدهما: استصحاب جواز العمل برأيه السابق الذي كان له في حياته بناءً علي انعدام رأيه عند العرف بموته وعدم بقائه.

وثانيهما: استصحاب جواز العمل برأيه الباقي ببقاء نفسه الناطقة بعد موته.

وعلي هذا يكون المخرج من الأصل - الدالّ علي حرمة تقليد الميت ابتداءً إذا كان الميت أعلم من الحي ومخالفاً معه في الرأي - الأمور الثلاثة:

أحدها: الإطلاق الدالّ علي جواز التقليد، المقيد بالإجماع علي عدم جوازه إذا كان الميّت مساوياً للحيّ مخالفاً معه في الفتوي.

وثانيها: عدم الفرق في حكم العقل برجوع الجاهل إلي العالم بين الحيّ والميّت، بل وحكمه برجحان الرجوع إلي الأعلم منهما إذا كانا مختلفين في الرأي. ثالثها: الأصل.

وأجيب عن إطلاق النقل، بمنعه وظهور الروايات في جواز الرجوع إلي الحيّ.

وعن دليل العقل، باستقرار بناء العقلاء علي الرجوع إلي الحيّ، ألا تري أنّك إذا كنت مريضاً ترجع إلي الطبيب الحيّ ولا ترجع إلي كتب الأموات من الأطباء.

وعن الأصل، أمّا علي التقرير الأوّل، فالجواب عنه: أنّه لا بدّ من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال اعتقاده بجنون أو هرم أو تبدّل الرأي لا يجوز تقليده قطعاً. وبعبارة أخرى: الإجماع قائم علي أنّ، جواز التقليد يدور مدار الرأي الموجود، فلا يكفي مجرد حدوثه.

وعن التقرير الثاني: فإنّنا وإن قلنا ببقاء موضوع الرأي وهو النفس الناطقة وعدم انعدامها بموت الجسد، إلّا أنّه عند العرف تنعدم النفس بموت الجسد، فلا يري العرف لها بقاءً فضلاً عن رأيه.

بل يمكن أن يقال: إنّ بقاء الرأي علي القول ببقاء النفس الناطقة أيضاً ممنوع، فإنّ الرأي إن كان ظنيّ الحصول، كأغلب آراء المجتهدين، فإن كان خلافاً للواقع يرتفع جزماً لكشف خلافه بعد الموت، وإن كان موافقاً للواقع فيزول الظنّ به وينقلب باليقين، فهو مقطوع الارتفاع.

لا يقال: إنّ الفرق بين الظنّ واليقين بالشدة والضعف.

فإنّه يقال: إنّ الظنّ ضدّ اليقين، فإنّ الظنّ عبارة عن الرجحان المحتمل خلافه، واليقين هو العقيدة التي لا تتحمّل احتمال خلافها.

وإن كان الرأي مقطوعاً به فهو مشكوك البقاء، لأنّ بقاءه يدور مدار كونه مطابقاً للواقع وهو مشكوك فيه، مضافاً إليّ أنّه لو كان موافقاً للواقع لا وجه للتعبّد ببقائه فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنّه التعبّد ببقاء ما هو مشكوك البقاء، وعليّ تقدير مطابقة الرأي مع الواقع يكون بقاءه مقطوعاً به لا مشكوكاً فيه.

ويمكن الجواب عمّا ذكر. أمّا عن منع الإطلاق، فلاّته لا وجه لدعوي انصراف الأدّة إليّ الحيّ وانصرافها عن الميتّ، بعد ما نعلم أنّها ليست تأسيسية وأنّ مفادها إمضائية وإرشاد إليّ ما يرشد إليه العقل من رجوع الجاهل إليّ العالم الذي ربما يكون ما هو الوجه للرجوع إليّ العالم أقوى في الرجوع إليّ الميتّ من الرجوع إليّ الحيّ.

وأما المثال بالطبيب والمريض، فقياس مع الفارق، لأنّ المريض العالم بما هي الدواء للداء الفلاني من الطبيب الميتّ الأعمى من الحيّ يرجع إليّ الطبيب لتشخيص الداء والموضوع، لا لأخذ النسخة والدواء، كما هو واضح.

وأما الجواب عن ردّ الأصل - عليّ التقرير الأوّل بزوال الرأي بالهرم والجنون وغيرهما - : عدم صحّة استصحاب جواز التقليد من الرأي الذي كان له قبل ذلك، فلا يدلّ عليّ عدم جواز استصحابه إذا زال الرأي بموت المجتهد. ولا ملازمة بين زوال الرأي بالهرم والجنون وبين زواله بالموت.

اللهمّ إلا أن يقال بأنّه لا وجه لعدم جواز التقليد من الرأي السابق إذا زال بالهرم أو الجنون إلاّ زواله الذي هو موجود في موته، وحينئذٍ يمنع تحقّق الإجماع عليّ عدم جواز التقليد من الرأي الزائل بالهرم والجنون أيضاً، كالموت.

وأما الجواب عن ردّ الاستصحاب عليّ التقرير الثاني، فيمكن أن يقال: إنّّه لا يتفاوت في طريقتي الرأي الصادر عن المجتهد إليّ الواقع حياته ولا موته، ولا تنعدم هذه الطريقتي بموته، بل هو يوجد في الخارج بحدوثه أنّاً ما في ذهن المجتهد فهو طريق

إلي الواقع، كان المجتهد حيّاً أو ميّناً أو ناسياً أو غافلاً منه أو ذاكراً له، لا ينعدم أصلاً. وإن تبدّل إلي آخر فهو موجود في عالم الآراء ينقل ويذكر عنه ويورد عليه ويستدلّ له. غاية ما يقال: إنّ طريقيته، وإن شئت قل حجّيته، تنتفي بتبدل رأيه، ولكن لا تنتفي بنسيانه أو بموت صاحب الرأي، فهو في وعائه الخاصّ طريق إلي الواقع باقية طريقيته لم تزل بعد.

ونتيجة ذلك كلّ: عدم نهوض ما يكون دليلاً علي عدم جواز التقليد عن الميّت الأعلّم إذا كان رأيه مخالفاً لرأي الحيّ، بل الدليل ناهض علي وجوب تقليد الميّت الأعلّم.

اللّهمّ إلا أن يمنع وجوب تقليد الأعلّم، سيّما إذا كان الأعلّم ميّناً لاستقرار السيرة علي تقليد الحيّ من دون فحص عن فتاوي الأموات.

ولكن غاية ذلك جواز تقليد الحيّ مطلقاً، لا عدم جواز تقليد الميّت مطلقاً وإن كان أعلّم من الحيّ. إلا أن يقال بأنّه بعد ذلك جواز تقليد الميّت مشكوك فيه، لدعواهم الإجماع علي عدمه، فيدور الأمر بين تعيّن تقليد الحيّ والتخيير بين تقليده وتقليد الميّت، فالأحوط تقليد الحيّ.

هذا كلّ في التقليد البدوي.

حكم تقليد الميّت استمراراً

وأما حكم تقليد الميّت استمراراً، فكما أنّ في التقليد البدوي إذا كان الحيّ والميّت متساويين في العلم ومختلفين في الفتوي يتعيّن تقليد الحيّ، بل وإن كانا متوافقين في الفتوي فلاحتمال كون اعتبار الحياة في المقلد كاعتبار الإيمان، يكون الحكم في التقليد الاستمراري أيضاً كالحكم في البدوي. فإذا كان الميّت الذي كان مقلّده مساوياً للحيّ

في العلم مختلفاً معه في الفتوي يتعين تقليد الحيّ، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير. وكذا إن كانا متوافقين في الفتوي.

وإذا كان الحيّ أفضل من الميّت، فالمتعين أيضاً تقليد الحيّ علي القول بوجوب تقليد الأعلم، بل مطلقاً. وإذا كان بالعكس، ففي التقليد الابتدائي قد مرّ الكلام فيه. وعلي القول بوجوب تقليد الميّت الأعلم الحكم في الاستمراري أيضاً الوجوب. وعلي القول بعدم جواز التقليد البدوي من الميّت مطلقاً يأتي الكلام في الاستمراري، فهل إذا كان الميّت أفضل من الحيّ أو مساوياً له يجوز - بل يجب علي فرض كونه أفضل - البقاء علي تقليده أو لا يجوز مطلقاً، ولو كان الميّت أفضل؟

يمكن أن يقال: إن في صورة تساويهما في الفضل يدور الأمر بين تعيين العدول إلي الحيّ، أو التخيير بين البقاء والعدول، فمقتضي الأصل تعيين العدول.

وأما إذا كان الميّت أفضل من الحيّ، وقلنا بعدم اشتراط الحياة في المفتي في التقليد الاستمراري، فالواجب البقاء. وإن قلنا باشتراط الحياة مطلقاً، فالواجب العدول إلي الحيّ حتي في فرض أفضلية الميّت من الحيّ. فالكلام يدور مدار اشتراط الحياة في المفتي - في التقليد الاستمراري - وعدمه، ولا يدور الأمر هنا بين التعيين والتخيير، كما يقال في التقليد الابتدائي: إن التقليد من الحيّ مجزٍ مطلقاً سواء كان الميّت أفضل من الحيّ أم لا، وإنما الكلام في إجزاء تقليد الميّت كالحَيّ وعدمه، لأن الإجماع إن كان علي جواز الاكتفاء بتقليد الحيّ مطلقاً، لم يدع تحقّقه هنا إذا كان الميّت أعلم من الحيّ.

فهذا - أي وجوب العدول إلي الحيّ أو البقاء إذا كان الميّت أفضل - محلّ النزاع، فالأصل في الطرفين عدم الإجزاء وعدم الخروج عن تحت الأصل الأولي الذي مقتضاه حرمة الاكتفاء بكلّ منهما، فاللازم علي هذا الرجوع إلي أدلة الطرفين، فنقول:

إنّ الدليل العقلي علي جواز البقاء وعدم جواز العدول يقرّر: بأنّ العقل الذي

يوجب علي العامي والجاهل الرجوع إلي العالم - لا يفصل بين حال موته بعد التقليد منه حال حياته، فهل يمنع العقل من العمل بما أخذ المريض من الطبيب حال حياته وعمل به بمجرد موته؟ وهل يعدل إلي الطبيب الحي المفضول؟ بل نقول: لولا الإجماع المدعي علي عدم جواز تقليد الميت ابتداءً لقلنا به في التقليد الابتدائي أيضاً. فحكم العقل في جواز الاكتفاء بتقليد العالم مطلق يشمل العالم الميت والحي علي السواء، وموجب لتقليد الأعلم منهما إذا كانا مختلفين في الرأي، خرج من هذا الحكم التقليد الابتدائي بالإجماع.

وأما النقل، فلا ريب في أنه إن لم يشمل التقليد الابتدائي يشمل البقاء عليه بعد موت المجتهد، فهل تري أن الذي أخذ مثلاً بآية النفر وبني علي ما أخذ ممن تفقه في الدين لا يجوز له العمل به إن مات هو بعد الأخذ والعمل به، بل وقبل العمل؟ فإطلاق هذه الأدلة إن لم يشمل التقليد الابتدائي من الميت يشمل التقليد الاستمراري. فقولنا: «اسأل عن العالم واعمل برأيه» وإن لم يشمل العالم الميت والرجوع إلي كتابه إلا أنه يشمل بالإطلاق جواز استمرار العمل برأيه بعد موته.

وأما الأصل، فما هو المشترك للتقليد الابتدائي والاستمراري الاستدلال بما مرّ في تقرير الأصل للتقليد الابتدائي، فإنه يشمل الاستمراري، وقد مرّ الكلام فيه. وما هو المشترك بين التقليد الاستمراري والابتدائي ما إذا كان المقلد أدرك زمان المجتهد، فيقال: إن هذا كان له الأخذ برأي فلان في حال حياته فيكون له ذلك حال موته، والكلام فيه كما مرّ في سابقه.

والقسم الثالث من تقرير الأصل يختص بالتقليد الاستمراري وهو: استصحاب الأحكام التي قلّد الحيّ فيها، مثل استصحاب وجوب السورة أو نجاسة الخمر.

واستشكل فيه بأنّه علي القول بحجّية قول المجتهد من باب الطريقة ليس حكم

سابقاً حتى يستصحب، وغاية ما هنا تنجّز الواقع بقوله عند المصادفة، وكونه معذوراً عند المخالفة.

وفيه أولاً: أنّ قول المجتهد، أي رأيه المحفوظ عنه بعد موته، كما يمكن أن يكون حجّة من باب الطريقية في حياته يمكن جعله حجّة من باب الطريقية بعد موته، فإذا شككنا في بقاء حجّيته نستصحبها.

فإن قلت: إنّ ما هو الموضوع للحجّية هو الرأي الآذي ينتفي بموته عند العرف وهو الآذي تعلق به اليقين وهو مقطوع الزوال ليس مشكوك البقاء.

قلت: عند العرف لا يزول رأي الشخص بموته، بل يبقى بعده بوجوده الذهني في الأذهان والكتبي في الكتب، فلا يعتبره العرف كلا رأي وكما لم يكن قبل إبدائه، فهو طريق إلي الواقع بعد موت صاحبه كما كان قبله، وهو مثل الأعلام والعلامات المنصوبة لهداية الناس في الطرق والشوارع لا فرق في طريقيته بين حياة ناصبها وموته.

وثانياً: نقول بأنّ هذا يتمّ علي القول بأنّ المجعول بالأمارات الحكم التكليفيّ المولويّ الطريقي، فيستصحب الحكم التقليدي الطريقي المولوي مثل الحكم بنجاسة الخمر. وبعبارة أخرى: رأي المجتهد بنجاسة الخمر من أسباب عروض حكم النجاسة عليه لا من مقوماته التي يدور بقاء الحكم وعدم، مدار بقائه وعدمه، وإن شئت فقل: إنّ من الحيثيات التعليلية لا التقييدية، فإذا ثبت الحكم بنجاسته يستصحب بعد زوال رأيه المفروض زواله عند العرف لا في الواقع.

وقد أورد علي ذلك بأنّ المعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع، فإذا ثبت كون رأي المجتهد بنجاسة الخمر من أسباب عروض الحكم عليه يجري الاستصحاب المذكور، ولكن من المحتمل بل المقطوع به أنّ رأي المجتهد يكون من مقومات هذا الحكم فيزول بزواله والفرض أنّه عند العرف يزول الرأي به بموت المجتهد.

وبعبارة أُخري إذا كان الرأي من أسباب عروض حكم حرمة العصير عليه يكون تبدّل رأي المجتهد أو زوال رأيه بالموت من ارتقاع الحكم عن موضوعه، فإذا شككنا فيه نحكم ببقائه بالاستصحاب، بخلاف ما إذا كان من مقوّمات الموضوع، فإنّه بزوال الرأي بالموت ينتفي الحكم أيضاً لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. وفي المقام ولو لم نقل بكون الرأي من مقوّمات الحكم إلاّ أنّه لا يمكن ردّ احتمال كونه من أسباب عروضه، فلا يصحّ استصحاب الحكم لاعتبار إحراز بقاء الموضوع، أي نجاسة الخمر أو حرمة العصير، مع أنّه مشكوك البقاء.

فتلخص من ذلك كلّه: أنّ احتمال عدم كون الأحكام التقليدية حكماً لموضوعاتها بقول مطلق، واحتمال كونها باقياً ببقاء رأي المجتهد يكفي في عدم صحّة إجراء استصحاب الحكم بعد زوال رأي المجتهد بالموت، فتدبّر.

ويمكن أن يقال: إنّ الظاهر كون رأي المجتهد من أسباب عروض الحكم لا من القيود المقوّمّة له واحتمال كونه من القيود خلاف الظاهر.

فصل في تخير الرجوع إلي أحد المتساويين

إذا كان المجتهدون متفقين في العلم وفي الرأي، أو مختلفين في العلم متفقين في الرأي، أو متفقين في العلم مختلفين في الرأي، فالعامي مخير في التقليد من أحدهم.

وإذا كانوا مختلفين في الفضل والفتوي، فإن كان الأعلم فيما بينهم معيّنًا معلومًا يقبَل منه، وإلا فإن أمكن العمل بالاحتياط بين الفتاوي فهو مخير بين الاحتياط، أو الفحص عمّن هو الأعلم من بينهم، فإن أطلع عليه فهو، وإلا فيأخذ بأحوط الأقوال إن كان في البين. وإن لم يمكن الاحتياط فالحكم التخيير في تقليد واحد منهم.

وأما إذا كان عالماً باختلافهم في الفضل شاكاً في اختلافهم في الفتوي، فهل يجب عليه الفحص عن الاختلاف ليأخذ بفتوي الأعلم أو لا؟

استدلّ لوجوب الفحص بأن مقتضى الأصل وجوب الفحص أو العمل بالاحتياط بتقليد الأعلم، لأنه يدور الأمر بين كون التقليد من الأعلم متعيّنًا أو مخيرًا فيه، فيتعيّن تقليد الأعلم.

وأجيب عنه بانقطاع الأصل بالسيره في عصر الأئمة (عليهم السلام) علي وجوب الرجوع إلي الأصحاب مع العلم باختلافهم في الفتوي. مضافاً إلي أنه يمكن أن يقال: إن فتوي المجتهد سواء كان فاضلاً أو مفضلاً حجّة وطريق بنفسها إلي الواقع، ووجود مجتهد

آخر سواء كان أعلم منه أو مساوياً له لا يزاحمها، وإنما تزاحمها الفتوي المخالفة لها من مجتهد آخر، فإذا شككنا فيها فمقتضي الأصل عدمها، مثلاً: إذا أفتي المجتهد بنجاسة الخمر وشكّ في وجود الفتوي بطهارته من مجتهد آخر يستصحب عدمها ويؤخذ بالفتوي بالنجاسة.

لا يقال: لا بدّ من الفحص كما في باب الأمارات والأصول الجارية في الشبهات الحكمية، فكما أنّ جواز العمل بها مقصور بصورة الفحص ولا حجّة لها قبل الفحص، ففي المقام أيضاً لا يجوز العمل بالفتوي قبل الفحص عن المعارض معها.

فإنّه يقال: إنّ اشتراط جواز العمل في باب الأمارات بالفحص ليس بنفسها ولمجرّد احتمال وجود أمانة أخرى علي خلافها، بل يكون للعلم الإجمالي بوجود الأمارات المعارضة والأدلة في موارد الأصول، بخلاف مخالفة المفضول مع الفاضل فإنّها ممنوعة بالنسبة إلي المسائل المبتلي بها.

وبالجملة: فرق بين العلم الإجمالي الحاصل للمجتهد الذي يعلم بوجود المعارضات من أوّل الفقه إلي آخره وهو مبتلي بالاجتهاد والاستنباط والإفتاء من أوّله إلي آخره وبين المقلّد الذي لا يعلم إجمالاً بمخالفة فتوي الأعلّم مع غيره، سيّما إذا كان عاملاً بالاحتياط في مظانّ اختلاف الفتاوي. ومع ذلك لا يترك الاحتياط بالفحص.

هذا كلّه فيما إذا كانوا مختلفين في الفضل وشكّ في اختلافهم في الرأي.

وإذا كانوا مختلفين في الرأي وشكّ في اختلافهم في الفضل، فهل يجب الفحص عن مرتبة كلّ منهم بالنسبة إلي غيره أو لا؟ هناك صور:

الأولي: أن يحتمل أعلمية أحدهم من غيره واحتمل مساواة الغير معه، ولا يحتمل أفضليته عنه.

ففي هذه الصورة لا يجب الفحص ويجزي تقليد محتمل الأعلمية دون غيره، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير علي القول بوجوب تقليد الأعلّم.

والفرق بين هذه الصورة وصورة العلم باختلاف في الفضل وعدم العلم بالخلاف في الرأي: أن في صورة عدم العلم بالخلاف في الرأي لا يعلم بوجود المزامح للفتوي فلا- يجب الفحص ويجزي العمل بفتوي المفضول، وفي صورة العلم بالخلاف عالم بوجود ما يزاحم الحجية فلا بدّ إمّا من الفحص أو العمل بالاحتياط.

الصورة الثانية: أن يكون عالماً باختلافهم مع العلم الإجمالي بكون أحدهما أعلم، لكن يشكّ في أنه زيد أو عمرو. وهذا من دوران الأمر بين الحجّة واللاحجة كاشتباه الخبر الصحيح بالضعيف، فإنّه عالم بحجّة فتوي الأعلم - علي القول بوجوب التقليد منه - وعدم حجّة فتوي المفضول، فمع عدم إمكان تعيين الحجّة من اللاحجة فلا بدّ له من العمل بأحوط القولين إن كان في البين، وإلا فالعمل بالاحتياط وترك التقليد، وإن لم يمكن الاحتياط بالحكم التخيير.

الصورة الثالثة: الشكّ في أفضلية كلّ واحد من الأطراف عن غيره وعدم إمكان تعيين الأفضل من بينهم بالفحص. ففي مثل هذه أيضاً الحكم هو الأخذ بأحوط الأقوال إن كان في البين، وإلا فالعمل بالاحتياط، وإن لم يمكن فهو بالتخيير.

وبالجملة: مع العلم باختلاف وكون الأعلم مردّداً بين شخصين أو أشخاص - علي القول بوجوب تقليد الأعلم - يجب الفحص عنه، فإن لم يتعيّن هو بالفحص بالحكم علي ما ذكر.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله علي محمد وآله الطاهرين، ونسأله التوبة وأن يغفر لنا خطايانا وهفواتنا وزلاتنا وسيئاتنا، ويجعل عواقب أمورنا خيراً.

قد تمّ ما رزقنا كتابته في هذا الكتاب في اليوم العاشر من شهر ربيع المولود من العامّ الخامس من العشر الثالث من المائة الخامسة من الألف.

1. القرآن الكريم.
2. نهج البلاغة، الإمام علي بن أبي طالب (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، الشريف الرضي، تحقيق وشرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق.
3. الاحتجاج، الطبرسي، أحمد بن علي (م. 560ق.)، النجف الأشرف، دار النعمان، 1386ق.
4. الاختصاص، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.
5. الإرشاد في معرفة حجج الله علي العباد، المفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، بيروت، دار المفيد، 1414ق.
6. أمان الأمة من الضلال والاختلاف، الصافي الكلبايگاني، لطف الله، قم، المطبعة العلمية، 1397ق.
7. أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، البيضاوي، عبد الله بن عمر (م. 685ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418ق.
8. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، المجلسي، محمد باقر (م. 1111ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403ق.
9. بدائع الأفكار في الأصول، العراقي، ضياء الدين (م. 1361ق.)، النجف الأشرف، المطبعة العلمية، 1370ق.

10. تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.).

11. تفسير العيّاشي، العيّاشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

12. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الفخر الرازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420ق.

13. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1364ش.

14. التوحيد، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1398ق.

15. جامع أحاديث الشيعة، البروجردي، السيّد حسين (م. 1380ق.)، قم، المطبعة العلمية، 1399ق.

16. الحاشية علي كفاية الأصول، الحجّتي البروجردي، بهاء الدين، تقريرات أبحاث السيّد حسين البروجردي، قم، منشورات إسماعيليان، 1412ق.

17. الخصال، الصدوق، محمد بن عليّ (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1403ق.

18. درر الفوائد في الحاشية علي الفرائد، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1410ق.

19. دعائم الإسلام، المغربي، قاضي نعمان بن محمد التميمي (م. 363ق.)، القاهرة، دار المعارف، 1383ق.

20. الذريعة إلي أصول الشريعة، الشريف المرتضي، عليّ بن الحسين (م. 436ق.).

21. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، محمد محسن (م. 1389ق.)، بيروت، دار الأضواء، 1403ق.
22. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (م. 786ق.).
23. رياض المسائل، الطباطبائي، السيد علي (م. 1231ق.).
24. زبدة الأصول، البهائي العاملي، محمد بن الحسين (م. 1031ق.)، طهران، الطبعة الحجرية، 1319ق.
25. شرح مختصر الأصول، الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (م. 756ق.).
26. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل (م. 256ق.)، بيروت، دار الفكر، 1401ق.
27. صحيح مسلم، المسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج (م. 261ق.)، بيروت، دار الفكر.
28. العدة في أصول الفقه، الطوسي، محمد بن الحسن (م. 460ق.)، قم، مطبعة ستارة، 1417ق.
29. علل الشرائع، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق.
30. العناوين، الحسيني المراغي، مير عبد الفتاح (م. 1250ق.).
31. عوائد الأيام، النراقي، أحمد بن محمد مهدي (م. 1245ق.)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1417ق.
32. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي (م. 880ق.)، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403ق.

33. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي (م. 588ق.)، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، 1417ق.
34. فرائد الأصول، الأنصاري، مرتضي (م. 1281ق.)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1419ق.
35. فرائد السمطين، الحموي، إبراهيم بن محمد (م. 730ق.).
36. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404ق.
37. فوائد الأصول، الخرساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1407ق.
38. فوائد الأصول، النائيني، محمد حسين (م. 1355ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1376ش.
39. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلامة الحلبي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413ق.
40. قوانين الأصول، القمي، الميرزا أبو القاسم بن الحسن (م. 1231ق.)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1378ق.
41. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1363ش.
42. كتاب الصلاة، الأنصاري، مرتضي (م. 1281ق.)، قم، الطبعة الحجرية.
43. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، كاشف الغطاء، جعفر (م. 1228ق.).

44. كفاية الأصول، الخراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
45. مبادئ الوصول إلي علم الأصول، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، المطبعة العلمية، 1404ق.
46. مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، فضل بن الحسن (م. 548ق.)، طهران، منشورات ناصر خسرو، 1373ش.
47. مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي، أحمد بن محمد (م. 993ق.)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
48. المحاسن، البرقي، أحمد بن محمد (م. 274ق.)، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1370ش.
49. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، العاملي، السيد محمد بن علي (م. 1009ق.).
50. مسالك الأفهام إلي تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي (م. 965ق.)، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1413ق.
51. مستدرک الوسائل، المحدّث النوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، بيروت، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1408ق.
52. مشارق الشموس في شرح الدروس، الخوانساري، حسين بن محمد (م. 1099ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
53. مطارح الأنظار، الكلانتري الطهراني، أبو القاسم بن محمد (م. 1292ق.)، تقريرات شيخ مرتضى الأنصاري، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1404ق.

54. معارج الأصول، المحقق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام)، 1403ق.
55. معارج الأصول، المحقق الحلّي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام)، 1403ق.
56. معالم الدين وملاذ المجتهدين، العاملي، حسن بن زين الدين (م. 1011ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
57. ملاحظات الفريد علي فوائد الوحيد، الفريد الكلبيگاني، حسن (م. 1366ق.).
58. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404ق.
59. مناهج الأحكام، القمي، الميرزا أبو القاسم (م. 1231ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1420ق.
60. المناهل، الطباطبائي، السيّد محمد بن علي (م. 1241ق.).
61. نهاية الأفكار، العراقي، ضياء الدين (م. 1361ق.)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1405ق.
62. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم (م. 1254ق.)، بيروت، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث، 1429ق.
63. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلّي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قم، مؤسّسة الإمام الصادق(عليه السّلام)، 1419ق.
64. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الأصفهاني، محمد تقي بن عبد الرحيم (م. 1248ق.)، قم، مؤسّسة آل البيت(عليهم السلام) لإحياء التراث.

65. الوافية في أصول الفقه، الفاضل التونسي، عبد الله بن محمد (م. 1071ق.)، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1412ق.

66. وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (م. 1104ق.)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، 1414ق.

67. ينابيع المودة لذوي القربى، القندوزي، سليمان بن إبراهيم (م. 1294ق.)، دار الأسوة، 1416ق.

ص: 333

فهرس المحتويات

٥	المقصد السابع: في الأصول العملية
٧	الفصل الأول: في أصالة البراءة
١٠	تحرير محل النزاع
١٤	الأمر الأول: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل
١٦	الأمر الثاني: أصالة الحظر
١٨	الأمر الثالث: وجوب الاحتياط
١٩	الآيات التي استدلل بها للاحتياط والجواب عنها
٢٢	الروايات التي استدلل بها للاحتياط والجواب عنها
٣٥	الأمر الرابع: وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي
٤١	الاستدلال للبراءة بالآيات
٤٤	الاستدلال للبراءة بالأخبار
٤٥	حديث الرفع
٤٥	الأمر الأول: في سند الحديث وألفاظه
٤٧	الأمر الثاني: في المراد من المرفوع
٤٩	الأمر الثالث: المراد من المرفوع في غير «ما لا يعلمون»

..... بيان الأصول / ج ٣	٣٣٦
..... هنا فروع	٥٠
..... الفرع الأوّل: الفرق بين فقرات الحديث	٥٠
..... الفرع الثاني: رفع النسيان لا ينفي وجوب القضاء	٥١
..... الفرع الثالث: رفع الجزئية برفع النسيان	٥٣
..... الأمر الرابع: في المراد من رفع «ما لا يعلمون»	٥٤
..... حديث الحجب	٥٧
..... حديث: «كلّ شيء لك حلال...»	٥٨
..... حديث: «الناس في سعة ما لم يعلموا»	٥٩
..... إشكال الشيخ والجواب عنه	٥٩
..... حديث: «كلّ شيء مطلق...»	٦٠
..... أمور مهمّة	٦٣
..... الأمر الأوّل: الأصل الموضوعي يمنع عن إجراء البراءة	٦٣
..... الأمر الثاني: إشكال الاحتياط في العبادة	٦٣
..... الكلام في أخبار من بلغ، وقاعدة التسامح في أدلّة السنن	٦٨
..... الأمر الثالث: أنحاء تعلق النهي وإجراء البراءة فيها	٧٠
..... الأمر الرابع: حسن الاحتياط مطلقاً	٧١
..... الفصل الثاني: في أصالة التخيير (دوران الأمر بين الوجوب والحرمة)	٧٣
..... تنبيه: عدم اختصاص النزاع بالتوصّليات	٧٦
..... الفصل الثالث: في أصالة الاحتياط (في الشكّ في المكلف به)	٧٩
..... المقام الأوّل دوران الأمر بين المتباينين	٨٠
..... تنبيهات	٨٢

فهرس المحتويات	٣٣٧
التنبه الأول: الاضطرار إلى غير معين يمنع فعلية التكليف.....	٨٢
التنبه الثاني: تنجز العلم الإجمالي بشرط الابتلاء بتمام الأفراد.....	٨٦
التنبه الثالث: الاجتناب في الشبهة غير المحصورة	٨٩
التنبه الرابع: حكم ملاقي بعض أطراف المعلوم بالإجمال.....	٩٠
المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين	٩٣
الأصل الشرعي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر.....	٩٧
التنبه الأول: دوران الأمر بين المطلق والمشروط	١٠١
التنبه الثاني: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال النسيان	١٠٣
التنبه الثالث: حكم الزيادة العمدية والسهوية	١٠٧
التنبه الرابع: دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين مانعيته	١٠٩
التنبه الخامس: في تعذر الجزء أو الشرط	١٠٩
قاعدة الميسور.....	١١١
شرائط الأصول	١١٥
استحقاق العقاب في إجراء البراءة قبل الفحص ومناطه	١١٦
حكم الجاهل بعد إجراء البراءة.....	١١٨
تتمة	١٢٠
تذنب	١٢٣
قاعدة لا ضرر	١٢٥
الجهة الأولى: في معنى الضرر.....	١٢٧
الجهة الثانية: في معنى لا ضرر.....	١٢٨
الفصل الرابع: في الاستصحاب	١٣٣

بيان الأصول / ج ٣	٣٣٨
أدلة حجية الاستصحاب	١٣٧
الأخبار الدالة على الاستصحاب	١٣٨
التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع	١٤١
في المراد من المانع	١٤٤
صحيحة زرارة الثانية	١٤٥
والكلام فيها يقع في جهات	١٤٦
صحيحة زرارة الثالثة	١٤٩
الكلام في الأحكام الوضعية	١٥٤
الجهة الأولى: تعريف الحكم	١٥٥
كيفية جعل الأحكام الوضعية	١٥٥
الجهة الثانية	١٥٥
أنحاء الوضع	١٥٦
تنبيهات	١٦١
التنبيه الأول: اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب	١٦١
التنبيه الثاني: في الإشكال على جريان الاستصحاب	١٦٣
في الإمارات	١٦٣
التنبيه الثالث: في استصحاب الكلي	١٦٧
التنبيه الرابع: في استصحاب الأمور المتدرّجة	١٧١
إزاحة وهم	١٧٤
التنبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي	١٧٨
التنبيه السادس: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة	١٨٠

٣٣٩	فهرس المحتويات
١٨٢	التنبية السابع: في الأصل المثبت
١٨٦	التنبية الثامن: في ما يتوهم ابتناؤه على الأصل المثبت
١٨٧	التوهم الأول: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي مثبت
١٨٨	التوهم الثاني: الاستصحاب في الأحكام الوضعية مثبت
١٨٨	التوهم الثالث: إثبات عدم التكليف بالاستصحاب مثبت
١٨٩	إثبات البراءة باستصحابها
١٩١	التنبية التاسع: في التفصيل بين ترتب الآثار غير الشرعية
١٩١	التنبية العاشر: تعتبر شرعية المستصحب حين الشك لا اليقين
١٩٢	التنبية الحادي عشر: مقتضى الأصل عند الشك في تقدم الحدوث وتأخره
١٩٨	التنبية الثاني عشر: جريان الاستصحاب في الاعتقادات
٢٠٠	تمسك الكتابي باستصحاب النبوة
٢٠٢	التنبية الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصص
٢٠٨	التنبية الرابع عشر: في المراد من الشك في الاستصحاب
٢٠٩	تتمة في بقاء الموضوع وتقديم الأمانة على الاستصحاب
٢٠٩	المقام الأول: في المراد من الموضوع وبقائه
٢١٢	المقام الثاني: في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب
٢١٥	خاتمة في أمرين
٢١٥	الأمر الأول: في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره
٢١٧	الأمر الثاني: في الاستصحابين
٢٢١	تذنيب
٢٢٥	المقصد الثامن: في التعادل والترجيح (في تعارض الأدلة والأمارات)

٣٤٠	بيان الأصول / ج ٣
٢٢٧	فصل: في معنى التعارض
٢٣١	فصل: في حكم المتعارضين
٢٣١	المقام الأول: مقتضى الأصل في المتعارضين
٢٣٨	المقام الثاني: مقتضى الدليل في المتعارضين
٢٤٩	فصل
٢٥١	فصل
٢٥٥	فصل
٢٥٩	فصل
٢٦١	فصل
٢٦٧	فصل
٢٧٥	فصل
٢٨١	فصل
٢٨٥	الخاتمة الاجتهاد والتقليد
٢٨٧	الأمر الأول: في الاجتهاد
٢٨٧	الأول: في تعريف الاجتهاد
٢٨٩	المقام الثاني: في حكم الاجتهاد
٢٩١	فصل في الاجتهاد المطلق والتجزّي
٢٩٣	فصل في الرجوع إلى المجتهد في الأحكام العقلية
٢٩٥	فصل فيما يتوقّف عليه الاجتهاد
٢٩٧	فصل في التخطئة والتصويب
٢٩٩	فصل في اضمحلال الاجتهاد

٣٤١ فهرس المحتويات
٣٠٥ الأمر الثاني: في التقليد
٣٠٥ معنى التقليد
٣٠٦ بديهية رجوع الجاهل إلى العالم
٣٠٨ فصل في تقليد الأعلم
٣١٤ فصل في اشتراط حياة المفتي
٣١٨ حكم تقليد الميت استمراراً
٣٢٣ فصل في تخير الرجوع إلى أحد المتساويين
٣٢٧ مصادر التحقيق

آثار سماحة آية الله العظمى الصافي الكلبايگاني مد ظله الوارف

الرقم	اسم الكتاب	اللغة	الترجمة
القرآن و التفسير			
١	تفسير آيه فطرت	الفارسية	—
٢	القرآن مصون عن التحريف	العربية	—
٣	تفسير آية التطهير	العربية	—
٤	تفسير آية الانذار	العربية	—
٥	پیام های قرآنی	الفارسية	—
الحديث			
٦	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ثلاث مجلدات	العربية	الاردية/الانجليزية/ الفارسية
٧	منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر <small>عليه السلام</small> في ست مجلدات	الفارسية	—
٨	فضائل العترة الطاهرة <small>عليهم السلام</small>	العربية	—

٩	غيبة المنتظر	العربية	—
١٠	قبس من مناقب أمير المؤمنين <small>عليه السلام</small> (مئة وعشر حديث من كتب عامة)	العربية	—
١١	پرتوی از فضائل امیرالمؤمنین <small>عليه السلام</small> در حديث	الفارسية	—
١٢	أحاديث الأئمة الاثني عشر، أسنادها وألفاظها	العربية	—
١٣	أحاديث الفضائل	العربية	—
الفقه			
١٤	توضیح المسائل	الفارسية	—
١٥	منتخب الاحكام	الفارسية	—
١٦	احكام نوجوانان	الفارسية	الانجليزية
١٧	جامع الاحكام	الفارسية	—
١٨	آيين قضاوت در اسلام (استفتائات قضایی)	الفارسية	—
١٩	استفتائات پزشکی	الفارسية	—
٢٠	مناسک حج	الفارسية	العربية
٢١	مناسک عمره مفرده	الفارسية	العربية

—	الفارسية	هزار سؤال پيرامون حج	٢٢
—	الفارسية	پاسخ کوتاه به ٥٧٠ پرسش از احكام	٢٣
—	الفارسية	احكام خمس	٢٤
—	الفارسية	اعتبار قصد قربت در وقف	٢٥
—	الفارسية	رساله در احكام ثانويه	٢٦
—	العربية	فقه الحج في أربع مجلدات	٢٧
—	العربية	هداية العباد في المجلدين	٢٨
—	العربية	هداية السائل	٢٩
—	العربية	حواشى على العروة الوثقى	٣٠
—	العربية	القول الفاخر في صلاة المسافر	٣١
—	العربية	فقه الخمس	٣٢
—	العربية	أوقات الصلاة	٣٣
—	العربية	التعزير (أحكامه وملحقاته)	٣٤
الفارسية	العربية	ضرورة وجود الحكومة	٣٥
—	العربية	رسالة في معاملات المستحدثة	٣٦
—	العربية	التداعى في مال من دون بينة ولا يد	٣٧
—	العربية	رسالة في المال المعين المشتبه ملكيته	٣٨

—	العربية	حكم نكول المدعى عليه عن اليمين	٣٩
—	العربية	ارث الزوجة	٤٠
—	العربية	مع الشيخ جاد الحق فى ارث العصبه	٤١
—	العربية	حول ديات ظريف ابن ناصح	٤٢
—	العربية	بحث حول الاستسقام بالأزلام (مشروعية الاستخارة)	٤٣
—	العربية	الرسائل الخمس	٤٤
—	العربية	الشعائر الحسينية	٤٥
اذريجان	الفارسية	آنچه هر مسلمان بايد بداند	٤٦
—	العربية	الرسائل الفقهية من فقه الإمامية	٤٧
—	العربية	الإتقان في أحكام الخلل والنقصان	٤٨
اصول الفقه			
—	العربية	بيان الأصول في ثلاث مجلدات	٤٩
—	العربية	رسالة في الشهرة	٥٠
—	العربية	رسالة في حكم الأقل والأكثر في الشبهة الحكمية	٥١
—	العربية	رسالة في الشروط	٥٢

العقائد والكلام			
العربية	الفارسية	عرض دين	٥٣
—	الفارسية	بهسوى آفريدگار	٥٤
—	الفارسية	الهيأت در نهج البلاغة	٥٥
—	الفارسية	معارف دين	٥٦
—	الفارسية	پيرامون روز تاريخى غدیر	٥٧
—	الفارسية	ندای اسلام از اروپا	٥٨
—	الفارسية	صبح صادق	٥٩
—	الفارسية	نگرشی بر فلسفه و عرفان	٦٠
—	الفارسية	نیایش در عرفات	٦١
—	الفارسية	سفرنامه حج	٦٢
—	الفارسية	شہید آگاہ	٦٣
—	الفارسية	امامت و مہدویت	٦٤
—	الفارسية	نوید امن و امان/١	٦٥
العربية	الفارسية	فروغ ولایت در دعای ندبہ/٢	٦٦
—	الفارسية	ولایت تکوینی و ولایت تشريعی/٣	٦٧
—	الفارسية	معرفت حجّت خدا/٤	٦٨

٦٩	عقیده نجات بخش ٥/	الفارسیة	—
٧٠	نظام امامت و رهبری ٦/	الفارسیة	—
٧١	اصالت مهدویت ٧/	الفارسیة	العربية
٧٢	پیرامون معرفت امام ٨/	الفارسیة	—
٧٣	پاسخ به ده پرسش ٩/	الفارسیة	اذریجان
٧٤	انتظار، عامل مقاومت و حرکت ١٠/	الفارسیة	—
٧٥	وابستگی جهان به امام زمان ١١/	الفارسیة	—
٧٦	تجلی توحید در نظام امامت ١٢/	الفارسیة	—
٧٧	باورداشت مهدویت ١٣/	الفارسیة	—
٧٨	به سوی دولت کریمه ١٤/	الفارسیة	الانجليزية
٧٩	گفتمان مهدویت ١٥/	الفارسیة	العربية
٨٠	پیام های مهدوی ١٦/	الفارسیة	—
٨١	توضیحات پیرامون کتاب عقیده مهدویت در تشیع امامیه	الفارسیة	الانجليزية
٨٢	گفتمان عاشورایی	الفارسیة	—
٨٣	مقالات کلامی	الفارسیة	—
٨٤	صراط مستقیم	الفارسیة	—
٨٥	إلى هدى كتاب الله	العربية	—

—	العربية	ايران تسمع فتجيب	٨٦
—	العربية	رسالة حول عصمة الأنبياء والأئمة <small>عليهم السلام</small>	٨٧
—	العربية	تعليقات على رسالة الجبر والقدر	٨٨
—	العربية	لمحات في الكتاب والحديث والمذهب في ثلاث مجلدات	٨٩
—	العربية	صوت الحق ودعوة الصدق	٩٠
—	العربية	ردّ أكذوبة خطبة الإمام علي <small>عليه السلام</small> ، على الزهراء <small>عليها السلام</small>	٩١
الاردية/ فرنسا	العربية	مع الخطيب في خطوطه العريضة	٩٢
—	العربية	رسالة في البداء	٩٣
—	العربية	جلاء البصر لمن يتولى الأئمة الاثني عشر <small>عليهم السلام</small>	٩٤
—	العربية	حديث افتراق المسلمين على ثلاث وسبعين فرقة	٩٥
—	العربية	مَن لهذا العالم؟	٩٦
—	العربية	بين العلمين، الشيخ الصدوق والشيخ المفيد	٩٧
—	الفارسية	داورى ميان شيخ صدوق و شيخ مفيد	٩٨

—	العربية	مقدّمات مفصّلة على «مقتضب الاثر» و «مكيال المكارم» و «منتقى الجمال»	٩٩
—	العربية	أمان الأمة من الضلال والاختلاف	١٠٠
—	العربية	البكاء على الامام الحسين <small>عليه السلام</small>	١٠١
—	العربية	النقود اللطيفة على الكتاب المسمّى بالأخبار الدخيلة	١٠٢
—	الفارسية	پیام غدیر	١٠٣
التربوية			
—	الفارسية	عالی ترین مکتب تربیت و اخلاق یا ماه مبارک رمضان	١٠٤
—	الفارسية	بهار بندگی	١٠٥
—	الفارسية	راه اصلاح (امر به معروف و نهی از منکر)	١٠٦
—	الفارسية	با جوانان	١٠٧
التاريخ			
—	الفارسية	سیرحوزه های علمی شیعه	١٠٨
—	الفارسية	رمضان در تاریخ (حوادث تاریخی)	١٠٩
السيرة			

—	الفارسية	پرتوی از عظمت امام حسین <small>عليه السلام</small>	۱۱۰
—	الفارسية	آينه جمال	۱۱۱
—	الفارسية	از نگاه آفتاب	۱۱۲
—	الفارسية	اشک و عبرت	۱۱۳
التراجم			
—	الفارسية	زندگانی آيت الله آخوند ملا محمد جواد صافی گلپایگانی	۱۱۴
—	الفارسية	زندگانی جابر بن حيان	۱۱۵
—	الفارسية	زندگانی بوداسف	۱۱۶
—	الفارسية	فخر دوران	۱۱۷
الشعر			
—	الفارسية	ديوان اشعار	۱۱۸
—	الفارسية	بزم حضور	۱۱۹
—	الفارسية	آفتاب مشرقين	۱۲۰
—	الفارسية	صحيفة المؤمن	۱۲۱
—	الفارسية	سبط المصطفى	۱۲۲
—	الفارسية	در آرزوی وصال	۱۲۳

المقالات والمحاضرات			
—	الفارسية	حديث بيدارى (مجموعه پیامها)	١٢٤
—	الفارسية	ديدارها و رهنمودها	١٢٥
—	الفارسية	حديث خوبان	١٢٦
—	الفارسية	شب پرگان و آفتاب	١٢٧
—	الفارسية	شب عاشورا	١٢٨
—	الفارسية	صبح عاشورا	١٢٩
—	الفارسية	با عاشورايبان	١٣٠
—	الفارسية	رسالت عاشورايبى	١٣١

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

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