



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤٠	تحقيق الاصول
١٤٠	اشاره
١٤١	المجلد ١
١٤١	اشاره
١٤٥	كلمه المؤلف
١٤٧	تمهيدات
١٤٧	اشاره
١٤٩	موضوع العلم
١٤٩	اشاره
١٤٩	الأول : هل لكل علم موضوع ؟
١٤٩	اشاره
١٥٠	رأى الاستاذ
١٥٢	المطلب الثانى : ما هى حقيقه موضوع العلم ؟
١٥٢	اشاره
١٥٢	رأى المشهور
١٥٤	السبب فى عدول الكفايه
١٥٧	رأى السيد الخوئى
١٥٧	قال الاستاذ :
١٥٨	المطلب الثالث : فى الاتحاد و التغاير بين موضوع العلم و موضوعات المسائل
١٥٩	تمايز العلوم
١٥٩	اشاره
١٥٩	الآراء فى المقام :
١٦٢	مناقشه الاستاذ

١٦٣	آراء الاستاذ
١٦٥	القول بالوحده الاعتباريه :
١٦٦	القول بالتمايز بالمحمولات :
١٦٨	موضوع علم الاصول
١٦٨	اشاره
١٦٨	رأى صاحب الكفايه
١٦٩	رأى المشهور
١٧٣	قال الاستاذ :
١٧٤	رأى السيد البروجردى و المحقق الأصفهاني و الكلام حولهما
١٧٩	تعريف علم الأصول
١٧٩	اشاره
١٧٩	تعريف المشهور
١٨٠	تعريف الكفايه
١٨٤	تعريف المحقق الأصفهاني
١٨٤	تعريف المحقق العراقي
١٨٦	تعريف المحقق الخوئي
١٨٧	تعريف المحقق النائيني
١٨٨	التحقيق فى المقام
١٩١	الفرق بين القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليه
١٩١	اشاره
١٩٣	جواب الشيخ الأعظم و الميرزا
١٩٣	جواب المحقق العراقي
١٩٤	جواب المحقق الخوئي
١٩٥	جواب المحقق الأصفهاني
١٩٦	اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل
١٩٧	فائده علم الاصول

١٩٩	حقيقه الوضع
١٩٩	اشاره
٢٠١	صاحب الكفايه
٢٠٢	المحقق النائينى
٢٠٣	المحقق العراقى
٢٠٧	المحقق الفشاركى و جماعه
٢٠٩	نقد نظريه التعهد
٢١٣	الفلاسفه
٢١٤	المحقق الأصفهانى
٢١٦	مختار شيخنا الاستاذ
٢١٩	أقسام الوضع: و المعنى الحرفى
٢١٩	اشاره
٢٢٣	جواب المحقق الأصفهانى
٢٢٤	مناقشه الاستاذ
٢٢٥	و البحث فى أقسام الوضع فى جهات :
٢٢٥	الجهه الاولى
٢٢٥	الجهه الثانيه
٢٢٧	الجهه الثالثه
٢٣٢	الجهه الرابعه
٢٣٥	المعنى الحرفى
٢٣٥	اشاره
٢٣٥	الجهه الاولى
٢٣٥	اشاره
٢٣٥	القول الأول :
٢٣٦	القول الثانى :
٢٤٢	القول الثالث :

٢٤٢	اشاره
٢٤٤	مناقشات الشيخ الاستاذ
٢٤٧	إشكال المحقق العراقي و دفعه
٢٤٧	* رأى المحقق العراقي
٢٤٩	المناقشات
٢٥٠	* رأى السيد الخوئي
٢٥٣	مناقشات شيخنا الاستاذ
٢٥٦	* مناقشات السيد الاستاذ
٢٥٨	* رأى المحقق البروجردى
٢٦٠	نقد الشيخ الاستاذ
٢٦١	* رأى المحقق الأصفهاني
٢٦٣	الكلام على الاشكالات
٢٦٤	* إشكال (المحاضرات)
٢٦٥	مناقشه الاستاذ
٢٦٨	مناقشه الاستاذ
٢٧٢	تنبيه
٢٧٤	إشكال الاستاذ على نظريته المحقق الأصفهاني
٢٧٥	رأى شيخنا الاستاذ فى معانى الحروف
٢٧٩	النظر فى كلام المحقق الأصفهاني
٢٨٢	الجهه الثانيه: فى كيفيه وضع الحروف
٢٨٢	اشاره
٢٨٤	ثمره البحث
٢٨٤	اشاره
٢٨٤	فالثمره الاولى :
٢٨٤	و الثمره الثانيه :
٢٨٥	و الثمره الثالثه :

٢٨٧	الإنشاء و الإخبار
٢٨٧	اشاره
٢٨٩	رأى المحقق الخراسانى
٢٩١	رأى المشهور
٢٩٢	رأى بعض المحققين على ضوء قول المشهور
٢٩٢	رأى المحقق الأصفهاني
٢٩٤	مناقشه الاستاذ
٢٩٥	رأى السيد الخوئي
٢٩٦	مناقشه الاستاذ
٢٩٩	دفع الإشكال عن رأى المشهور
٣٠١	نقد مختار المحقق الخوئي فى الجملة الخبريه
٣٠٢	رأى السيد الخوئي فى الجملة الانشائيه و موافقه الاستاذ
٣٠٣	أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات
٣٠٣	اشاره
٣٠٥	الأول : رأى المحقق الخراسانى
٣٠٥	اشاره
٣٠٦	مناقشه الاستاذ
٣٠٦	الثانى : رأى المحقق الأصفهاني
٣٠٦	اشاره
٣٠٦	مناقشه الاستاذ
٣٠٦	الثالث : رأى المحقق البروجردى
٣٠٦	اشاره
٣٠٧	المختار عند الاستاذ
٣٠٩	الحقيقه و المجاز
٣٠٩	اشاره
٣١١	مقدمات :

٣١١	اشاره
٣١٥	١ - التبادر
٣١٥	اشاره
٣١٦	المناقشه
٣٢٦	٢ - ٣ صحه الحمل و عدم صحه التلب
٣٢٩	٤ - الاطراد
٣٣٢	خلاصه البحث فى العلائم
٣٣٢	اشاره
٣٣٣	تتميم
٣٣٥	تعارض الأحوال
٣٣٥	اشاره
٣٣٧	الصوره الاولى :
٣٣٩	الصوره الثانيه :
٣٤١	الحقيقه الشرعيه
٣٤١	اشاره
٣٤٣	مقدمات
٣٤٦	١ - الكلام فى تحقّق الوضع بالاستعمال
٣٤٦	اشاره
٣٤٦	اشكال الميرزا على المحقق الخراسانى
٣٤٧	رأى الاستاذ فى الإشكال
٣٤٧	جواب المحقق الأصفهانى
٣٤٧	مناقشه الاستاذ
٣٤٨	جواب المحقق العراقى
٣٤٩	مناقشه الاستاذ
٣٤٩	التحقيق فى الجواب
٣٤٩	بقى جواب المحقق الخوئى

- ٣٥٠ رأى الاستاذ فى هذا الجواب -
- ٣٥١ و على الإمكان فهل هو حقيقه أو مجاز ؟ -
- ٣٥٤ ٢ - الكلام فى وقوع الوضع بالاستعمال
- ٣٥٧ ثمره البحث
- ٣٥٧ اشاره
- ٣٦٠ تتمه -
- ٣٦٣ الصّحيح و الأعم
- ٣٦٣ اشاره -
- ٣٦٥ مقدمات البحث
- ٣٦٥ اشاره
- ٣٦٥ المقدمه الأولى
- ٣٦٧ المقدمه الثانيه
- ٣٦٨ المقدمه الثالثه
- ٣٧٠ المقدمه الرابعه
- ٣٧٢ تصوير الجامع على الصحيح
- ٣٧٢ ١ - تصوير المحقق الخراسانى
- ٣٧٥ الإشكال العمده
- ٣٧٦ جواب المحقق الخراسانى
- ٣٧٩ ٢ - تصوير المحقق العراقى
- ٣٨٤ ٣ - تصوير المحقق الأصفهانى
- ٣٨٦ الحق فى الإشكال
- ٣٨٧ بقى الكلام فى رأى الشيخ و الميرزا
- ٣٩١ ٤ - تصوير الشيخ الحائرى و السيد البروجردى
- ٣٩٢ الإشكال على هذا التصوير
- ٣٩٤ تصوير الجامع بناءً على الأعم
- ٣٩٤ اشاره

٣٩٤	الوجه الأول
٣٩٥	دفاع السيد الخوئي
٣٩٥	الجواب عن إشكال المحقق النائيني
٣٩٧	الجواب عن إشكال المحقق الخراساني
٣٩٨	إشكالات شيخنا الاستاذ
٣٩٨	١ - مقام الثبوت
٤٠١	٢ - مقام الإثبات
٤٠٢	الوجه الثاني
٤٠٢	إشكال الشيخ
٤٠٣	إشكال المحقق الخراساني
٤٠٣	جواب المحقق الخوئي
٤٠٤	دفاع المحقق النائيني
٤٠٥	الوجه الثالث
٤٠٥	الوجه الرابع
٤٠٦	الوجه الخامس
٤٠٧	المختار
٤٠٧	إشاره
٤٠٩	خاتمه المقدمه الرابعه
٤٠٩	المقدمه الخامسه (ثمره البحث)
٤١٠	١ - البراءه و الاشتغال
٤١١	تقريب الثمره
٤١١	إشكال الشيخ و الكفايه
٤١٢	جواب المحقق النائيني
٤١٣	مناقشه المحقق الأصفهاني
٤١٣	جواب الاستاذ عن هذه المناقشه
٤١٣	و هو الجواب عن مناقشه اخرى

٤١٤	مناقشه الشيخ الحائرى مع المحقق الخراسانى
٤١٥	ملخص المختار :
٤١٥	تتمه
٤١٧	٢ - الإطلاق و الإجمال
٤١٨	الكلام حول الثمره
٤١٨	الاشكالات
٤١٨	الوجه الأول
٤١٨	الجواب الأول عن الإشكال
٤١٩	مناقشه الاستاذ
٤٢٠	الجواب الثانى عن الإشكال
٤٢٠	التحقيق فى المقام
٤٢٢	الوجه الثانى
٤٢٣	الوجه الثالث
٤٢٤	هل بحث الثمره مسأله اصوليه ؟
٤٢٥	الموضوع له لفظ الصلاه
٤٢٩	الكلام فى ألفاظ المعاملات و التمشك بالإطلاق فيها
٤٢٩	اشاره
٤٢٩	المقام الأول
٤٣٠	جريان البحث على جميع الأقوال
٤٣٢	المقام الثانى
٤٣٣	البحث الأول
٤٣٤	البحث الثانى
٤٤١	الاشتراك
٤٤١	اشاره
٤٤٢	دليل القول الأول
٤٤٥	دليل القول الثانى

٤٤٧	تفصيلُ المحقق الخوئي
٤٤٨	خلاصه البحث
٤٤٩	الاشتراك في ألفاظ القرآن
٤٤٩	قال الاستاذ :
٤٥١	استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٤٥١	اشاره
٤٥٣	مقدمه :
٤٥٤	الجهه الاولى
٤٥٤	اشاره
٤٥٤	دليل القول بالاستحاله
٤٥٤	١ - المحقق الخراساني :
٤٥٥	عدم ورود اشكال الدرر
٤٥٦	٢ - المحقق النائيني
٤٥٦	اشتباه من المحاضرات
٤٥٧	التحقيق في الجواب عن كلام الآخوند و الميرزا
٤٥٧	إيراد المحقق الأصفهاني و ما فيه
٤٥٨	٣ - المحقق العراقي
٤٥٨	المناقشه
٤٥٨	٤ - المحقق الأصفهاني
٤٥٩	مناقشه الاستاذ
٤٦٠	المتحصل من البحث
٤٦١	الجهه الثانيه
٤٦١	اشاره
٤٦٢	تفصيل صاحب المعالم
٤٦٣	ثمره البحث في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٤٦٤	الكلام في بطون القرآن

٤٦٤	رأى المحقق الخراساني
٤٦٦	رأى جماعه من المحققين
٤٦٧	رأى السيد البروجردى
٤٦٨	رأى السيد الحكيم
٤٧١	المشتق
٤٧١	اشاره
٤٧٣	مقدمات البحث
٤٧٣	اشاره
٤٧٣	المقدمه الاولى (فى أن البحث لغوى و كبرى)
٤٧٣	اشاره
٤٧٤	قول المحقق الطهراني بأن البحث عقلى
٤٧٤	مناقشه الاستاذ
٤٧٥	تجوز المحقق البروجردى كون البحث صغرياً
٤٧٦	مناقشه الاستاذ
٤٧٧	المقدمه الثانيه (فى تحرير محل النزاع)
٤٧٧	اشاره
٤٨٠	مطالب متعلقه بتحرير محل النزاع
٤٨٠	١ - الفرع الفقهي الذي استشهد به صاحب الكفايه لعموم البحث
٤٨١	أدله القولين
٤٨٢	التحقيق فى سند روايه ابن مهزيار
٤٨٦	الكلام فى حكم الكبيره الأولى
٤٨٦	١ - روايه ابن مهزيار
٤٨٦	٢ - صدق «أَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ»
٤٨٧	وجوه التخلص من الإشكال
٤٨٧	الوجه الأول
٤٨٧	الوجه الثانى

٤٨٨	مناقشه المحاضرات
٤٨٩	نقد المناقشه
٤٨٩	الحق فى الجواب
٤٩٠	الوجه الثالث
٤٩٢	الوجه الرابع
٤٩٢	الوجه الخامس
٤٩٣	الوجه السادس
٤٩٣	الوجه السابع
٤٩٤	٢ - هل يجرى النزاع فى اسم الزمان ؟
٤٩٤	الوجه المذكوره لإدخال اسم الزمان
٤٩٤	الوجه الأول
٤٩٥	الوجه الثانى
٤٩٧	الوجه الثالث
٤٩٩	الوجه الرابع
٤٩٩	ردّ الايراد الثبوتى
٥٠١	ورود الإيراد الاتباتى
٥٠١	٣ - هل يجرى النزاع فى الأفعال و المصادر المزيده ؟
٥٠٣	هل فى الفعل دلالة على الزمان ؟
٥٠٤	الإشكال المهم
٥٠٤	الأجوبه عن الإشكال
٥٠٧	المختار فى الجواب لدى الشيخ الاستاذ
٥٠٨	٤ - هل يجرى النزاع فى اسم الآله و اسم المفعول ؟
٥٠٩	المقدمه الثالثه (فى المراد من « الحال » فى عنوان البحث)
٥١١	مقتضى الأدله و الأصول
٥١١	فى معنى المشتق
٥١٢	المقام الثانى

٥١٢	اشاره
٥١٢	تأسيس الأصل من الجبهه الاصوليه
٥١٤	تأسيس الأصل من الجبهه الفقهيته
٥١٨	المقام الأوّل
٥١٨	اشاره
٥١٨	الجبهه الأولى
٥١٨	اشاره
٥١٨	الإشكال الثبوتى ببيان الميرزا
٥٢٠	الإشكال الثبوتى ببيان المحقق الأصفهاني
٥٢١	النظر فى مناقشه السيد الخوئى
٥٢٢	التحقيق فى الجواب
٥٢٤	الجبهه الثانيه
٥٢٥	أدلّه القول بالوضع للمتلبس
٥٢٥	اشاره
٥٢٥	١ - التبادر
٥٣٠	٢ - صحّه التسلب
٥٣٠	اشاره
٥٣١	إشكال المحقق الرشتى و جواب الكفايه
٥٣٢	كلام المحقق الأصفهاني
٥٣٤	رأى الشيخ الاستاذ
٥٣٥	٣ - التضادّ بين المفاهيم
٥٣٦	أدلّه القول بالوضع للأعم
٥٣٦	اشاره
٥٣٦	الأوّل : التبادر
٥٣٦	الثانى : عدم صحه التسلب
٥٣٧	الثالث : قوله تعالى : «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»

- ٥٣٧ جواب صاحب الكفايه
- ٥٣٨ جواب الميرزا النائيني
- ٥٤٠ ردّ الاعتراض على الاستدلال بالآيه
- ٥٤٢ المختار
- ٥٤٢ ثمره البحث
- ٥٤٣ المجلد ٢
- ٥٤٣ اشاره
- ٥٤٨ الأوامر
- ٥٤٨ اشاره
- ٥٤٩ ماده الأمر
- ٥٤٩ اشاره
- ٥٤٩ ما معنىّ ماده الأمر ؟
- ٥٥٠ التحقيق في الآراء بناءً على تعدّد المعنى
- ٥٥٢ النظر في القول بوحده المعنى
- ٥٥٣ المختار عند الشيخ الاستاذ
- ٥٥٥ هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء في مفهوم ماده الأمر ؟
- ٥٥٥ هل تدل ماده الأمر على الوجوب ؟
- ٥٥٦ دليل القول بالدلاله على الجامع المشترك
- ٥٥٦ دليل القول بالدلاله على التذب
- ٥٥٦ دليل القول بالوضع للوجوب
- ٥٥٧ الأجوبه عن الاستدلال بالآيه و الحديث
- ٥٦٠ الحقُّ في الجواب
- ٥٦١ دليل القول بالدلاله على الوجوب بالظهور الإطلاقي
- ٥٦٢ الجواب عما ذكره المحقق العراقي :
- ٥٦٤ مناقشات الاستاذ مع السيّد البروجردى
- ٥٦٦ دلالة الأمر على الوجوب بالعقل و التسيّره

٥٧٠	فالمختار
٥٧٣	صيغه الأمر
٥٧٣	اشاره
٥٧٤	مختار الاستاذ
٥٧٤	إشكال السيد الاستاذ
٥٧٨	رأى الأصفهاني فى الصيغ الإنشائية و حمله كلام الكفايه عليه
٥٧٩	إشكال الاستاذ
٥٨٢	رأى المحاضرات فى الصيغ الانشائية
٥٨٣	مناقشه الاستاذ
٥٨٤	مناقشه رأى المحقق الخراسانى
٥٨٤	مناقشه رأى المحقق الاصفهاني
٥٨٥	رأى الشيخ الاستاذ
٥٨٧	دلاله الضيغه على الوجوب
٥٨٧	كلام الكفايه
٥٨٨	الإيرادات على الكفايه و مناقشتها
٥٨٩	مناقشه الاستاذ
٥٩٠	أدلّه القول بالدلاله على الوجوب و نقدها
٥٩٤	مختار الاستاذ و دليله
٥٩٧	الجملة الخبرية
٥٩٧	اشاره
٥٩٩	فيها قولان :
٦٠٠	مختار الاستاذ :
٦٠١	تتمّه
٦٠٧	التعبدى و التوصلى
٦٠٧	اشاره
٦١٠	١ - الإطلاقى الداخلى

- ٦١٠ اشارة
- ٦١١ هل يمكن تقييد المتعلق بقصد القربه بالأمر الأول ؟
- ٦١١ اشارة
- ٦١١ الأمر الأول
- ٦١١ اشارة
- ٦١١ إيراد المحقق الأصفهاني
- ٦١٢ مناقشه الاستاذ
- ٦١٣ الأمر الثاني
- ٦١٤ المقام الأول
- ٦١٤ اشارة
- ٦١٥ نقد الاستاذ
- ٦١٦ حلّ المشكل
- ٦١٧ المقام الثاني
- ٦١٧ اشارة
- ٦١٧ جواب المشهور عن الدور
- ٦١٨ إشكال المحقق الأصفهاني على المشهور
- ٦١٨ جواب الدور من الأصفهاني
- ٦١٩ رأى الاستاذ فى الجواب
- ٦١٩ جواب المحقق الأصفهاني عن لزوم اجتماع المتقابلين
- ٦٢٠ نقد الجواب
- ٦٢١ دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الأصفهاني
- ٦٢٢ لزوم الدور بتقريب الميرزا
- ٦٢٣ جواب المحاضرات
- ٦٢٥ نقد الاستاذ هذا الجواب
- ٦٢٧ جواب المحقق الأصفهاني عن تقريب الميرزا
- ٦٢٨ نقد هذا الجواب

المقام الثالث - - - - - ٦٢٨

اشاره - - - - - ٦٢٨

فأولاً : ما ذكره الميرزا - - - - - ٦٢٨

جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الميرزا غير مفيد - - - - - ٦٢٨

و ثانياً : ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني - - - - - ٦٢٩

جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الكفايه - - - - - ٦٢٩

نقد الاستاذ - - - - - ٦٣٠

المقام الرابع - - - - - ٦٣٠

اشاره - - - - - ٦٣٠

حل الاشكالات من المحقق العراقي - - - - - ٦٣١

نظر الأستاذ - - - - - ٦٣٣

قول المحقق العراقي بالاستحاله - - - - - ٦٣٥

إشكال الاستاذ على الوجه المذكور - - - - - ٦٣٦

هل يمكن إطلاق متعلق الأمر ؟ - - - - - ٦٣٦

اشاره - - - - - ٦٣٦

الأول : ما هي النسبه بين الإطلاق و التقييد ؟ - - - - - ٦٣٦

اشاره - - - - - ٦٣٦

مختار الاستاذ - - - - - ٦٣٧

الثاني : هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ؟ - - - - - ٦٣٨

هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟ - - - - - ٦٤٠

اشاره - - - - - ٦٤٠

إشكال صاحب الكفايه - - - - - ٦٤١

الكلام حول الإشكال - - - - - ٦٤٢

إشكال السيد البروجردى - - - - - ٦٤٤

جواب الاستاذ - - - - - ٦٤٤

هل يمكن أخذ سائر الدواعي ؟ - - - - - ٦٤٥

٦٤٥ - - - - - اشارة

٦٤٦ - - - - - ١ - المحقق الخراساني :

٦٤٦ - - - - - اشارة

٦٤٦ - - - - - جواب المحاضرات

٦٤٧ - - - - - ٢ - الميرزا النائيني :

٦٤٧ - - - - - اشارة

٦٤٧ - - - - - جواب المحاضرات

٦٤٨ - - - - - ٣ - السيد البروجردى :

٦٤٨ - - - - - اشارة

٦٤٩ - - - - - الجواب

٦٥٠ - - - - - هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

٦٥٠ - - - - - ٢ - الإطلاق الخارجى :

٦٥٠ - - - - - اشارة

٦٥٠ - - - - - الاستدلال من الكتاب :

٦٥١ - - - - - الاستدلال من السنه :

٦٥٢ - - - - - ٣ - الأصل العملى :

٦٥٢ - - - - - اشارة

٦٥٢ - - - - - الاستصحاب و إشكال المحقق الأصفهاني :

٦٥٢ - - - - - نقد الإشكال

٦٥٣ - - - - - الاشكال الحق

٦٥٣ - - - - - الاشتغال أو البراءة ؟

٦٥٧ - - - - - اقتضاء إطلاق الصيغه

٦٥٧ - - - - - التفسير و العينيه و التعيينيه

٦٥٧ - - - - - اشارة

٦٥٩ - - - - - التمشك بالإطلاق

٦٦١ - - - - - بيان المحقق الأصفهاني

- ٦٦١ رأى الاستاذ فى بيان الأصفهانى و دفاعه عنه
- ٦٦٢ تأييد الاستاذ بيان الكفايه
- ٦٦٣ نظريه السيد الحكيم و ضعفها
- ٦٦٥ الأمر عقيب الحظر
- ٦٦٥ اشاره
- ٦٦٧ ابتناء البحث على المختار فى مسأله دلاله الأمر على الوجوب
- ٦٦٩ القول بالإجمال
- ٦٧١ المزه و التكرار
- ٦٧١ اشاره
- ٦٧٣ هنا مقدمات :
- ٦٧٣ المقدمه الاولى : ما هو المراد من المزه و التكرار
- ٦٧٣ المقدمه الثانيه : إنه لا فرق بين الأمر و التّهى فى المتعلّق
- ٦٧٣ اشاره
- ٦٧٥ الدلاله الوضعيه منتفيه
- ٦٧٥ التمشك بالإطلاق
- ٦٧٦ مقتضى الأصل العملى
- ٦٧٩ الفور و التراخى
- ٦٧٩ اشاره
- ٦٨١ هل تدل الصيغه على الفور أو التراخى ؟
- ٦٨١ هل من دليل عقلى ؟
- ٦٨٢ قال الاستاذ :
- ٦٨٣ الإطلاق
- ٦٨٤ الدليل الخارجى على الفور : الكتاب
- ٦٨٥ وجوه الجواب
- ٦٨٩ الإجزاء
- ٦٨٩ اشاره

- هل الإجزاء من مسائل علم الأصول ؟ ٦٩١
- اشاره ٦٩١
- و هل هو من مباحث الألفاظ ؟ ٦٩٢
- عنوان البحث فى الكفايه ٦٩٤
- المراد من «على وجهه» ٦٩٤
- المراد من «لاقتضاء» ٦٩٦
- المراد من «الإجزاء» ٦٩٨
- الفرق بين الإجزاء و بين المره و التكرار و بين تبعيه القضاء للأداء ٦٩٨
- المسأله الأولى: هل الإتيان بالمأمور به بصوره عامه يقتضى الإجزاء ؟ ٧٠٠
- اشاره ٧٠٠
- الكلام فى الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال ٧٠١
- نظريه المحقق الخراسانى و المحقق النائينى ٧٠١
- إشكال الاستاذ ٧٠٢
- نظريه المحقق العراقى ٧٠٤
- اشاره ٧٠٤
- إشكال الاستاذ ٧٠٤
- نظريه المحقق الأصفهانى ٧٠٥
- اشاره ٧٠٥
- إشكال الاستاذ ٧٠٦
- مرحله الإثبات ٧٠٧
- النظر فى الأخبار ٧٠٨
- التحقيق عن سهل بن زياد ٧٠٩
- اشاره ٧٠٩
- ١ - الوثاقه و التوثيق ٧٠٩
- ٢ - الضعف و التضعيف ٧١٠
- المسأله الثانيه: فى إجزاء الأمر الاضطرارى عن الاختيارى و عدمه ٧١٤

- ٧١٤ اشارة
- ٧١٥ إشكال المحاضرات على مختار الكفايه
- ٧١٥ اشارة
- ٧١٥ جواب الاستاذ
- ٧١٧ الاشكال على الإجزاء ثبوتاً
- ٧١٧ اشارة
- ٧١٨ جواب الاستاذ
- ٧٢٠ مقام الإثبات
- ٧٢١ بيان الإطلاق
- ٧٢١ اشارة
- ٧٢٢ الإشكال على الإطلاق
- ٧٢٣ دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني
- ٧٢٤ بيان المحقق النائيني
- ٧٢٤ الإشكال عليه
- ٧٢٥ إشكال الأصفهاني و الخوئي
- ٧٢٦ جواب الاستاذ
- ٧٢٧ بيان المحقق العراقي
- ٧٢٨ إشكالات الاستاذ
- ٧٣٠ الأصل العملي
- ٧٣٠ اشارة
- ٧٣٠ ١ - الاستصحاب
- ٧٣١ إشكال الاستاذ
- ٧٣٢ ٢ - البراه أو الاشتغال
- ٧٣٣ قال الاستاذ
- ٧٣٤ و هل البراه محكوم به بالاستصحاب التعليقي ؟
- ٧٣٥ قال الاستاذ

٧٣٦ خلاصه البحث
٧٣٦ تفصيل للمحقق الأصفهاني
٧٣٧ نقد الاستاذ
٧٣٩ المسأله الثالثه: فى إجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى و عدمه
٧٣٩ اشاره
٧٤٠ رأى المحقق الخراسانى
٧٤٣ اندفاع إشكال الإيروانى
٧٤٤ إشكالات الميرزا و الكلام حولها
٧٤٤ اشاره
٧٤٤ الإشكال الأول
٧٤٤ أجاب الاستاذ
٧٤٥ الإشكال الثانى
٧٤٦ أجاب الاستاذ
٧٤٦ الإشكال الثالث
٧٤٦ أجاب الاستاذ
٧٤٧ الإشكال الرابع
٧٤٨ دفاع المحقق الأصفهاني عن الكفايه
٧٤٨ جواب الاستاذ عن الدفاع
٧٤٩ الإشكال الخامس
٧٤٩ دفاع المحقق الأصفهاني
٧٥٠ جواب الاستاذ
٧٥١ إشكال المحاضرات
٧٥٢ قال الاستاذ
٧٥٢ الكلام عن الأمارات
٧٥٣ قال الاستاذ
٧٥٣ وجوه القول بالإجزاء على الطريقيه

- ٧٥٣ اشاره
- ٧٥٣ الوجه الأول :
- ٧٥٤ الوجه الثاني :
- ٧٥٤ الوجه الثالث :
- ٧٥٤ الوجه الرابع :
- ٧٥٥ الوجه الخامس :
- ٧٥٥ دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيته
- ٧٥٩ الكلام في الإجزاء بناءً على السببته
- ٧٥٩ اشاره
- ٧٥٩ على مسلك الأشاعره
- ٧٦١ على مسلك المعتزله
- ٧٦١ على مسلك المصلحه السلوكيه
- ٧٦٢ ١ - توضيح المصلحه السلوكيه
- ٧٦٣ ٢ - الكلام عليها ثبوتاً و إثباتاً
- ٧٦٥ ٣ - الإجزاء و عدمه على المصلحه السلوكيه
- ٧٦٦ لو شك بين السببته و الطريقيه
- ٧٦٧ إشكال المحاضرات على الكفايه
- ٧٦٨ تحقيق الاستاذ
- ٧٧٠ الأدله الثانويه للقول بالإجزاء
- ٧٧٠ اشاره
- ٧٧٠ ١ و ٢ - قاعده لا حرج و لا ضرر
- ٧٧١ ٣ - الإجماع
- ٧٧٣ ٤ - السيره
- ٧٧٤ تنبيهات
- ٧٧٤ اشاره
- ٧٧٤ الأول :

- ٧٧٧ الثاني :
- ٧٧٨ توضيح رأى الشيخ
- ٧٧٨ توضيح رأى الأصفهاني
- ٧٨٠ تحقيق الاستاذ
- ٧٨١ الثالث :
- ٧٨٣ خلاصه الكلام فى مسأله الإجزاء :
- ٧٨٥ مقّمه الواجب
- ٧٨٥ اشاره
- ٧٨٧ مقدمات :
- ٧٨٧ اشاره
- ٧٨٧ الأمر الأول (فى عدم اختصاص البحث بالواجب)
- ٧٨٧ الأمر الثانى (فى المراد من الوجوب)
- ٧٨٨ الأمر الثالث (فى أن بحث المقدمه من المبادئ أو المسائل)
- ٧٩٣ انقسامات المقدمه
- ٧٩٣ اشاره
- ٧٩٣ التقسيم إلى الداخليه و الخارجيه :
- ٧٩٣ اشاره
- ٧٩٣ هل المقدمه الداخليه واجبه بالوجوب الغيرى ؟
- ٧٩٣ اشاره
- ٧٩٣ المطلب الأول :
- ٧٩٦ المطلب الثانى :
- ٧٩٦ المطلب الثالث :
- ٧٩٧ كلام المحقق الخراسانى
- ٧٩٨ جواب المحقق النائيني
- ٧٩٩ جواب المحقق العراقى عن بيان الميرزا
- ٨٠٠ جواب المحقق الأصفهاني عن بيان العراقى

٨٠١	نظر الأستاذ
٨٠٢	نفى الاندكاك بوجهين آخرين
٨٠٢	مناقشه الأستاذ الوجه الأول
٨٠٤	الوجه الثانى و الموافقه عليه
٨٠٦	ثمره البحث عن اتصاف الأجزاء الداخليه بالوجوب الغيرى
٨٠٧	رأى الأستاذ
٨٠٩	تقسيم آخر
٨١٠	تقسيم آخر
٨١١	تقسيم آخر
٨١٣	الشروط المتأخر
٨١٣	اشاره
٨١٦	آراء الأعلام فى الشرط المتأخر
٨١٦	اشاره
٨١٦	رأى الشيخ الأعظم
٨١٧	رأى السيد الشيرازى
٨١٨	رأى المحقق النراقى
٨١٨	رأى السيد اليزدى
٨١٩	رأى صاحب الكفايه
٨٢١	إشكال الميرزا على صاحب الكفايه
٨٢٣	إشكال المحاضرات على الميرزا
٨٢٤	توضيح الأستاذ رأى الكفايه
٨٢٦	إشكال الاستاذ
٨٢٧	الإشكال على كلام الحكيم
٨٢٨	الإشكال على المحاضرات
٨٢٩	رأى السيد البروجردى
٨٢٩	اشاره

- ٨٢٩ قال الأستاذ :
- ٨٣٠ رأى المحقق الاصفهاني و تبعه المحاضرات - - - - -
- ٨٣٠ اشاره - - - - -
- ٨٣٠ قال الأستاذ :
- ٨٣٢ تحقيق الاستاذ فى الشرط المتأخر .
- ٨٣٩ انقسام الواجب إلى : المطلق و المشروط - - - - -
- ٨٣٩ اشاره - - - - -
- ٨٤١ مقدمات : - - - - -
- ٨٤١ اشاره - - - - -
- ٨٤١ المقدمه الأولى : (المراد من المطلق و المشروط هو المعنى اللغوى) - - - - -
- ٨٤٢ المقدمه الثانيه : (فى أن الإطلاق و الاشتراط إضافيتان) - - - - -
- ٨٤٢ المقدمه الثالثه : (هل المراد إطلاق الهيئه أو ماده ؟) - - - - -
- ٨٤٢ اشاره - - - - -
- ٨٤٣ مقتضى القاعده رجوع القيد إلى الهيئه - - - - -
- ٨٤٣ الأقوال فى المسأله - - - - -
- ٨٤٣ قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئه - - - - -
- ٨٤٣ اشاره - - - - -
- ٨٤٤ الدليل الأول لقول الشيخ - - - - -
- ٨٤٤ اشاره - - - - -
- ٨٤٥ الأجوبه عن هذا الدليل - - - - -
- ٨٤٥ فقال المحقق الخراسانى : - - - - -
- ٨٤٥ و قال المحقق الاصفهاني : - - - - -
- ٨٤٥ و قال السيد الخوئى : - - - - -
- ٨٤٦ بقى جوابان : - - - - -
- ٨٤٧ جواب الأستاذ - - - - -
- ٨٤٨ الدليل الثانى لقول الشيخ - - - - -

- ٨٤٨ اشاره
- ٨٤٩ إشكال المحاضرات
- ٨٤٩ نظر الأستاذ
- ٨٤٩ الدليل الثالث لقول الشيخ
- ٨٤٩ اشاره
- ٨٥٠ وجوه الجواب
- ٨٥١ الوجه الثاني
- ٨٥١ الوجه الثالث
- ٨٥٢ الوجه الرابع
- ٨٥٣ الوجه الخامس
- ٨٥٤ الوجه السادس
- ٨٦٢ دليل الشيخ عليّ لزوم رجوع التقييد إلى المادّه
- ٨٦٢ اشاره
- ٨٦٣ و الجواب :
- ٨٦٣ خلاصه البحث :
- ٨٦٤ مقتضى الأصل مع الشك
- ٨٦٤ اشاره
- ٨٦٤ ١ - الأصل اللفظي :
- ٨٦٤ الوجه الأول :
- ٨٦٥ إشكال المحقق الخراساني عليّ الشيخ
- ٨٦٦ إشكال السيد الخوئي عليّ الشيخ
- ٨٦٧ و أجاب الأستاذ
- ٨٦٧ استدلال الميرزا عليّ تقدّم الإطلاق الشمولى بوجوه
- ٨٦٧ أحدها :
- ٨٦٨ إشكال الاستاذ
- ٨٦٩ الثانى :

- الثالث : ٨٦٩
- أجاب الاستاذ ٨٦٩
- الوجه الثاني : ٨٧١
- تفصيل المحقق الخراساني ٨٧١
- تقريب الوجه ببيان المحقق الايرواني ٨٧٢
- تحقيق المحاضرات و الشيخ الاستاذ ٨٧٢
- ٢ - الأصل العملي : ٨٧٤
- قول الميرزا ب رجوع القيد إلى الماده المنتسبه ٨٧٤
- اشاره ٨٧٤
- إشكال المحقق الأصفهاني ٨٧٥
- كلام السيد الخوئي ٨٧٦
- ما يرد على الميرزا ٨٧٧
- تتمه ذكر المحقق الخراساني ٨٧٩
- اشاره ٨٧٩
- و أشكال عليه الاستاذ : ٨٨٠
- انقسام الواجب إلى : المعلق و المنجز ٨٨٣
- اشاره ٨٨٣
- تمهيد : ٨٨٥
- الشروع في أصل البحث ٨٨٨
- أدله القول باستحاله الواجب المعلق ٨٨٩
- اشاره ٨٨٩
- الوجه الأول ٨٨٩
- اشاره ٨٨٩
- جواب الكفايه ٨٨٩
- إشكال الاستاذ ٨٩٠
- جواب الأستاذ عن الوجه الأول ٨٩١

- الوجه الثاني ٨٩١
- الوجه الثالث : ٨٩٢
- الوجه الرابع ٨٩٣
- اشاره ٨٩٣
- فقال الاستاذ ٨٩٥
- ثمره البحث في الواجب المعلق ٨٩٧
- و في الواجبات التدريجية ٨٩٨
- توضيح المقام و تفصيل الكلام ٨٩٩
- اشاره ٨٩٩
- أما في المقدمه غير التعلّم ٨٩٩
- حكم العقل ٩٠١
- و هل للشرع أيضاً حكم ؟ ٩٠٢
- رأى المحقق النائيني ٩٠٢
- رأى المحقق الخوئي ٩٠٣
- رأى الأستاذ ٩٠٣
- وجوه اخرى لوجوب المقدمه المفوته ٩٠٤
- بحث التعلّم ٩٠٨
- اشاره ٩٠٨
- تفصيل الكلام بذكر الأقوال ٩٠٩
- توضيح المقام : ٩٠٩
- التحقيق هو التفصيل ٩١٠
- الكلام في استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً ٩١١
- اشاره ٩١١
- الوجه الأول : ٩١٢
- الوجه الثاني : ٩١٢
- الوجه الثالث : ٩١٣

- الوجه الرابع : ٩١٤
- الوجه الخامس : ٩١٥
- الكلام فى تعلّم غير البالغين ٩١٥
- اشاره ٩١٥
- رأى الأستاذ ٩١٧
- الأقوال فى وجوب التعلّم ٩١٩
- الوجوب النفسى ٩١٩
- الوجوب الغيرى ٩٢١
- بين الوجوب الارشادى و الطريقى ؟ ٩٢١
- المجلد ٣ ٩٢٤
- اشاره ٩٢٤
- الواجب النفسى و الغيرى ٩٢٨
- اشاره ٩٢٨
- تعريف الشيخ الأعظم و الكلام حوله : ٩٣٠
- تعريف الكفايه و الكلام حوله : ٩٣٢
- طريق الميرزا ٩٣٤
- إشكال المحاضرات ٩٣٥
- قال الأستاذ ٩٣٥
- طريق المحقّق الأصفهانى ٩٣٨
- طريق المحقّق العراقى ٩٤٠
- لو تردّد واجب بين كونه نفسياً أو غيرتياً ٩٤١
- اشاره ٩٤١
- ١ - مقتضى الأصل اللفظى ٩٤٢
- اشاره ٩٤٢
- توضيح رأى الشيخ ٩٤٢
- توضيح رأى المحقّق الخراسانى ٩٤٣

- قال المحقق الأصفهاني : ٩٤٤
- القول بالإطلاق الأحوالي ٩٤٤
٢. - مقتضى الأصل العملي ٩٤٨
- اشاره ٩٤٨
- رأى المحقق الخراساني : ٩٤٩
- تفصيل الإيرواني ٩٤٩
- إشكال الأستاذ ٩٥٠
- رأى الميرزا ٩٥٢
- رأى السيد الخوئي ٩٥٨
- رأى الشيخ الأستاذ ٩٦١
- في حكم الواجب الغيرى من حيث الثواب و العقاب ٩٦٣
- اشاره ٩٦٣
- كلام المحقق الأصفهاني فى الواجب النفسى ٩٦٣
- المختار عند الأستاذ ٩٦٥
- الدليل على عدم ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى ٩٦٨
- كيفية عبادته الطهارات الثلاث ٩٧١
- اشاره ٩٧١
- رفع المحقق الخراساني الإشكال فيها ٩٧١
- الأصل فيه هو الشيخ الأعظم ٩٧٢
- طريقه الأستاذ لحل الاشكال ٩٨٤
- هل الوجوب الغيرى يتعلق بمطلق المقدمه أو حصه معينه منها ؟ ٩٩٠
- اشاره ٩٩٠
- النظر فى القول الأول ٩٩٢
- النظر فى القول الثانى ٩٩٢
- اشاره ٩٩٢
- كلام المحقق الاصفهاني فى توجيه مراد الشيخ ٩٩٥

- ٩٩٥ اشارة
- ٩٩٦ إشكال الأستاذ
- ٩٩٧ اشكال المحاضرات
- ٩٩٨ نقد الأستاذ
- ٩٩٨ مختار الكفايه و ردّه على الشيخ
- ١٠٠٠ موافقه الأستاذ مع صاحب الكفايه فى الاشكال على الشيخ
- ١٠٠٠ كلام الميرزا
- ١٠٠٠ اشارة
- ١٠٠١ تعليق الأستاذ
- ١٠٠١ مسلك صاحب الفصول
- ١٠٠١ اشارة
- ١٠٠٢ اشكالات الكفايه
- ١٠٠٤ اشكال المحاضرات على الكفايه
- ١٠٠٦ تحقيق الأستاذ
- ١٠٠٦ الكلام على اشكالات الكفايه على الفصول
- ١٠٠٨ اشكالات الميرزا على الفصول
- ١٠١٠ تحقيق المحقق الاصفهاني
- ١٠١٣ ثمره النزاع بين المشهور و الفصول
- ١٠١٣ اشارة
- ١٠١٤ إشكال الشيخ
- ١٠١٥ جواب الكفايه
- ١٠١٥ بيان المحقق الاصفهاني لانقضاء الثمره رداً على الكفايه
- ١٠١٦ إشكال الأستاذ
- ١٠١٨ هل المقدمه واجبه شرعاً؟
- ١٠١٨ اشارة
- ١٠٢٠ مقتضى الأصل العملى

- ١٠٢٠ اشاره
- ١٠٢١ المقام الأول (مقتضى الأصل في المسألة الأصوليه)
- ١٠٢٣ المقام الثاني (مقتضى الأصل في المسألة الفقهيّه)
- ١٠٢٨ أدلّه الأقوال في مقدّمه الواجب
- ١٠٢٨ اشاره
- ١٠٢٨ دليل القول بالوجوب مطلقاً :
- ١٠٢٨ اشاره
- ١٠٢٨ الأول
- ١٠٣٢ الثالث
- ١٠٣٣ دليل القول بعدم وجوب المقدّمه
- ١٠٣٤ دليل التفصيل بين المقدّمات السببويه و غيرها
- ١٠٣٥ دليل التفصيل بين الشرط الشرعي و غيره
- ١٠٣٨ ثمره القول بوجوب المقدّمه
- ١٠٤٤ مقدّمه المستحب
- ١٠٤٤ مقدّمه الحرام و المكروه
- ١٠٥٠ مبحثُ الضدّ
- ١٠٥٠ اشاره
- ١٠٥٢ مقدّمه في بيان المراد من ألفاظ العنوان
- ١٠٥٢ اشاره
- ١٠٥٤ الأول: في اقتضاء الأمر للتّهي عن الضد الخاص
- ١٠٥٤ ١ - عن طريق المقدّميه
- ١٠٥٤ اشاره
- ١٠٥٥ دليل قول المشهور
- ١٠٥٥ أجاب في الكفايه
- ١٠٥٧ جواب المحقّق الخونساري
- ١٠٦٠ أدلّه المحقّق النائيني على عدم المقدّميه

- ١٠٦١ مناقشه الدليل الأول
- ١٠٦٢ مناقشه الدليل الثاني
- ١٠٦٣ مناقشه الدليل الثالث
- ١٠٦٥ رأى المحقق الاصفهاني
- ١٠٦٦ إشكال الأستاذ
- ١٠٦٧ البرهان الأخير
- ١٠٧٠ تفصيل المحقق الخونساري
- ١٠٧٣ ٢ - عن طريق الملازمه
- ١٠٧٣ اشاره
- ١٠٧٥ مسأله الضد من مسائل أتي علم من العلوم ؟
- ١٠٧٧ المقام الثاني: في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام
- ١٠٧٧ اشاره
- ١٠٧٧ أدلّه الأقوال :
- ١٠٧٨ اعتراض المحقق الاصفهاني
- ١٠٧٩ مناقشه الأستاذ
- ١٠٨٠ النظر في اشكال الكفايه على الفصول
- ١٠٨١ مختار الميرزا في المقام
- ١٠٨٢ مختار السيد الخوئي و الشيخ الأستاذ :
- ١٠٨٥ ثمره البحث
- ١٠٨٥ اشاره
- ١٠٨٧ رأى الشيخ البهائي في الثمره
- ١٠٨٨ رأى الميرزا النائيني
- ١٠٨٩ الدفاع عنه في قبال المحاضرات و المنتقى
- ١٠٩٢ طرق تصحيح الفرد المزاحم
- ١٠٩٢ اشاره
- ١٠٩٣ الطريق الأول

- ١٠٩٣ -..... اشارة
- ١٠٩٣ -..... الأفعال فى اعتبار القدره فى متعلق التكليف
- ١٠٩٤ -..... إشكالات المحاضرات
- ١٠٩٨ -..... كلام المحقق العراقى فى المقام
- ١٠٩٩ -..... نقد كلام العراقى و الدفاع عن الميرزا
- ١١٠٠ -..... التحقيق فى اعتبار القدره فى صحه التكليف
- ١١٠١ -..... الطريق الثانى
- ١١٠١ -..... اشارة
- ١١٠١ -..... [الطريق الاول للكشف عن الملاك]
- ١١٠١ -..... اشارة
- ١١٠٧ -..... رأى السيد الخوئى
- ١١٠٨ -..... قال الأستاذ
- ١١٠٩ -..... المختار
- ١١١٠ -..... الطريق الثانى للكشف عن الملاك
- ١١١٠ -..... اشارة
- ١١١١ -..... إشكالات المحقق الإيروانى
- ١١١٢ -..... الطريق الثالث للكشف عن الملاك
- ١١١٢ -..... اشارة
- ١١١٣ -..... هل تبقى الدلاله الالتزاميه بعد سقوط المطابقيه ؟
- ١١١٣ -..... نقوض المحاضرات و الجواب عنها
- ١١١٥ -..... الجواب الحلى
- ١١١٧ -..... الترتب
- ١١١٧ -..... اشارة
- ١١١٧ -..... قال فى الكفايه
- ١١١٨ -..... أشكال الأستاذ :
- ١١١٩ -..... و أما الميرزا ،

- ١١٢٠الأصل في الترتب هو المحقق الثاني
- ١١٢٠اشاره
- ١١٢١كلام كاشف الغطاء
- ١١٢١كلام الشيخ الأعظم
- ١١٢٢استحاله الترتب ببيان الكفايه
- ١١٢٢اشاره
- ١١٢٥الترتب ببيان الميرزا
- ١١٢٥اشاره
- ١١٢٥المقدمه الأولى
- ١١٢٨المقدمه الثانيه
- ١١٢٩المقدمه الثالثه
- ١١٣٤المقدمه الرابعه
- ١١٤٣المقدمه الخامسه
- ١١٤٨الترتب ببيان الشيخ الحائرى :
- ١١٥٢الترتب ببيان المحقق العراقى :
- ١١٦٠الترتب ببيان المحقق الأصفهانى
- ١١٦٢الكلام فى ما أشكل به على الترتب
- ١١٦٢اشاره
- ١١٦٢الإشكال الأول
- ١١٦٤الإشكال الثانى
- ١١٦٥الإشكال الثالث
- ١١٦٦الإشكال الرابع
- ١١٦٨الإشكال الخامس
- ١١٧١تنبيهات الترتب
- ١١٧١التنبيه الأول (فى تسريه كاشف الغطاء الترتب إلى الجهر و الإخفات)
- ١١٧١اشاره

- ١١٧٣ إشكالات الميرزا على كاشف الغطاء
- ١١٧٣ تشييد الأستاذ الإشكال الأول
- ١١٧٨ التنبيه الثاني (لو اختلف اعتبار قدره في الواجبين)
- ١١٨٣ التنبيه الثالث (في ما لو كان أحد الواجبين موسعاً و الآخر مضيقاً)
- ١١٨٧ التنبيه الرابع
- ١١٩١ التنبيه الخامس (في حكم الاطلاع على الأهم بعد الاشتغال بالمهم)
- ١١٩١ اشاره
- ١١٩١ إشكال السيد الخوئي
- ١١٩٢ جواب الأستاذ
- ١١٩٤ هل الأوامر و النواهي
- ١١٩٤ اشاره
- ١١٩٦ نظريه صاحب الكفايه :
- ١١٩٨ الإشكال على المحقق الخراساني
- ١٢٠٠ نظريه الميرزا
- ١٢٠١ اشكال السيد الخوئي
- ١٢٠٢ جواب الأستاذ عن الاشكال
- ١٢٠٣ نظريه المحقق العراقي
- ١٢٠٥ نظر الأستاذ
- ١٢٠٧ نظريه السيد البروجردى
- ١٢١٠ إشكال الأستاذ
- ١٢١٢ النسخ
- ١٢١٢ اشاره
- ١٢١٤ كلام الكفايه :
- ١٢١٤ اشاره
- ١٢١٥ المقام الأول
- ١٢١٥ اشاره

- ١٢١٥ تصوير المحقق العراقي بقاء الجواز على القول بالبساطه
- ١٢١٦ مناقشته
- ١٢١٧ دليل المحاضرات على الامتناع الثبوتى
- ١٢١٨ إشكال الأستاذ
- ١٢١٨ فالمختار فى المقام
- ١٢١٨ المقام الثانى
- ١٢٢٠ المقام الثالث
- ١٢٢٦ الوجوب التخييرى
- ١٢٢٦ اشاره
- ١٢٢٨ مقدمه
- ١٢٢٨ اشاره
- ١٢٢٩ كلام المحقق الخراسانى و شرحه
- ١٢٢٩ اشاره
- ١٢٣١ إشكال المحقق الأصفهانى
- ١٢٣١ اشاره
- ١٢٣٢ تحقيق الأستاذ
- ١٢٣٤ اشكالات المحاضرات على الكفايه
- ١٢٣٤ اشاره
- ١٢٣٥ جواب الأستاذ
- ١٢٣٦ الاشكال الوارد على الكفايه
- ١٢٣٦ كلام الميرزا النائينى
- ١٢٣٦ اشاره
- ١٢٣٨ الأنظار فى كفييه تعلق الإراده و نحوها بالمردد
- ١٢٤٠ نظريه السيد الاستاذ
- ١٢٤٤ الطريق الثالث
- ١٢٤٤ اشاره

١٢٤٥	الإشكالات عليه
١٢٤٦	الطريق الرابع
١٢٤٦	إشاره
١٢٤٨	الإشكالات على هذا الطريق و النظر فيها
١٢٥٠	الطريق الخامس
١٢٥١	الطريق السادس
١٢٥١	إشاره
١٢٥١	الإشكال عليه
١٢٥٢	الطريق السابع
١٢٥٣	الطريق الثامن
١٢٥٣	إشاره
١٢٥٦	تحقيق الأستاذ
١٢٥٧	الرأى النهائى
١٢٦١	التخيير بين الأقل و الأكثر
١٢٦١	إشاره
١٢٦٢	رأى المحقق الخراسانى
١٢٦٣	تفصيل المحقق الإيروانى
١٢٦٥	إشكال الأستاذ
١٢٦٦	الوجوب الكفائى
١٢٦٦	إشاره
١٢٦٨	الوجه الأول
١٢٦٨	إشاره
١٢٦٩	الاختلاف بين المحقق الأصفهانى و صاحب الكفايه
١٢٧٠	إشكال الأستاذ
١٢٧١	الإشكال الصحيح على صاحب الكفايه و المحقق الأصفهانى
١٢٧١	الوجه الثانى

الوجه الثالث - ١٢٧١ -

الوجه الرابع - ١٢٧٢ -

اشاره - ١٢٧٢ -

إشكال المحقق الأصفهاني - ١٢٧٢ -

جواب الأستاذ - ١٢٧٣ -

الإشكال الوارد - ١٢٧٣ -

الوجه الخامس - ١٢٧٤ -

اشاره - ١٢٧٤ -

الإشكال عليه - ١٢٧٤ -

الوجه السادس - ١٢٧٥ -

اشاره - ١٢٧٥ -

إشكال المحقق الأصفهاني - ١٢٧٥ -

جواب الأستاذ - ١٢٧٧ -

الوجه السابع - ١٢٧٧ -

اشاره - ١٢٧٧ -

وجوه الإشكال - ١٢٧٩ -

الوجه الثامن - ١٢٨٠ -

اشاره - ١٢٨٠ -

إشكال الأستاذ - ١٢٨١ -

رأى الأستاذ في الوجوب الكفائي - ١٢٨٢ -

الوجوب الموسع و الموقت - ١٢٨٤ -

اشاره - ١٢٨٤ -

الجهة الأولى : في تصوير الواجب الموسع و الواجب المضيق - ١٢٨٦ -

اشاره - ١٢٨٦ -

إشكال العلامة في الموسع و جوابه - ١٢٨٦ -

الإشكال في الواجب المضيق و جوابه - ١٢٨٧ -

- ١٢٨٨ الجبهه الثانيه
- ١٢٨٨ اشاره
- ١٢٩٠ رأى الأستاذ
- ١٢٩٠ ثمره البحث
- ١٢٩١ الجبهه الثالثه
- ١٢٩٦ الأمر بالأمر
- ١٢٩٦ اشاره
- ١٢٩٨ رأى صاحب الكفايه
- ١٢٩٩ رأى المحقق العراقي
- ١٣٠٠ رأى السيد الخوئي
- ١٣٠٠ رأى الأستاذ
- ١٣٠٢ الأمر بعد الأمر
- ١٣٠٢ اشاره
- ١٣٠٤ كلام الكفايه :
- ١٣٠٥ رأى المحقق العراقي
- ١٣٠٦ إشكال الأستاذ على المحقق العراقي
- ١٣٠٦ قال الأستاذ
- ١٣٠٨ المجلد ٤
- ١٣٠٨ اشاره
- ١٣١٢ المقصد الثاني النواهي
- ١٣١٢ اشاره
- ١٣١٤ الجبهه الاولى (فى معنى مادّه النهى و صيغته)
- ١٣١٤ كلام الكفايه
- ١٣١٥ ما يرد على مختار الكفايه
- ١٣١٦ الأقوال الأخرى
- ١٣١٧ رأى المختار

- الجبهه الثاني (فى الفرق بين الأمر و النهى من جهه الاقتضاء) ١٣٢٠
- اشاره ١٣٢٠
- رأى المحقق الخراسانى ١٣٢١
- بيان السيد الحكيم ١٣٢١
- إشكال الأستاذ ١٣٢٢
- رأى المحقق الأصفهاني ١٣٢٢
- إشكال المحاضرات ١٣٢٣
- نظر الأستاذ فى رأى و الإشكال عليه ١٣٢٣
- رأى المحاضرات ١٣٢٤
- الإشكال عليه ١٣٢٤
- منشأ الفرق هو الارتكاز العرفى ١٣٢٥
- الجبهه الثالثه (هل يسقط النهى بالمعصيه ؟) ١٣٢٦
- قال فى الكفايه : ١٣٢٦
- تقريب الميرزا ١٣٢٧
- بيان المحاضرات ١٣٢٨
- مناقشه الأستاذ و رأيه ١٣٢٩
- اجتماع الأمر و التّهى ١٣٣٣
- اشاره ١٣٣٣
- تحرير محلّ البحث ١٣٣٣
- مقدمات البحث ١٣٣٦
- اشاره ١٣٣٦
- المقدمه الأولى (فى المراد بالواحد) ١٣٣٦
- اشاره ١٣٣٦
- التعريض بصاحب الفصول ١٣٣٧
- إشكال السيد البروجردى ١٣٣٨
- موافقه الإيروانى مع الفصول ١٣٣٨

- جواب الأستاذ ١٣٣٩
- الأمر الثاني (في الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهي في العباده) ١٣٣٩
- الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أتى علم من العلوم ؟) ١٣٤١
- الأمر الرابع (هل هذه المسأله عقليه ؟) ١٣٤٣
- الأمر الخامس (في سعه دائر البحث) ١٣٤٤
- اشاره ١٣٤٤
- تحقيق الأستاذ ١٣٤٥
- الأمر السادس (في اعتبار المندوحه و عدم اعتبارها) ١٣٤٦
- الأمر السابع (بين هذه المسأله و مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد) ١٣٤٧
- الأمر الثامن (هل المسأله من باب التعارض بناءً على الامتناع ؟) ١٣٤٨
- اشاره ١٣٤٨
- الإشكال على الكفايه ١٣٤٩
- النظر في الإشكالات ١٣٥٠
- الأمر التاسع (في الكاشف عن الملاك) ١٣٥٢
- اشاره ١٣٥٢
- الإشكال على المحقق الخراساني ١٣٥٤
- الأمر العاشر (في ثمره البحث) ١٣٥٥
- اشاره ١٣٥٥
- إشكال السيد صاحب العروه على الفائلين بالجواز ١٣٥٨
- جواب الأستاذ ١٣٥٩
- إشكال المحاضرات على الكفايه ١٣٦٠
- جواب الأستاذ ١٣٦١
- وجه الفتوى بصحه الصلاه مع القول بالامتناع ١٣٦٢
- اشاره ١٣٦٢
- إشكال السيد البروجردى على الكفايه ١٣٦٣
- مناقشه الأستاذ ١٣٦٣

- ١٣٦٥ ----- إشكال السيد الخوئي على الكفايه
- ١٣٦٥ ----- جواب الأستاذ
- ١٣٦٦ ----- إشكال آخر
- ١٣٦٦ ----- و الجواب
- ١٣٦٦ ----- إشكال الأستاذ على الكفايه
- ١٣٦٨ ----- أدلّه القول بالامتناع
- ١٣٦٨ ----- مقدمات صاحب الكفايه
- ١٣٦٨ ----- اشاره
- ١٣٦٨ ----- المقدمه الاولى (التضاد بين الأحكام)
- ١٣٦٩ ----- إشكال المحقق الأصفهاني على المقدمه الاولى
- ١٣٧١ ----- رأى السيد الخوئي
- ١٣٧٢ ----- نظر الشيخ الأستاذ
- ١٣٧٥ ----- إشكال السيد البروجردى على المقدمه الاولى
- ١٣٧٦ ----- نظر الشيخ الأستاذ
- ١٣٧٧ ----- المقدمه الثانيه (فى تعيين متعلّق الحكم)
- ١٣٧٨ ----- إشكال المحقق الاصفهاني
- ١٣٧٩ ----- إشكال السيد الحكيم
- ١٣٧٩ ----- دفاع الأستاذ عن الكفايه
- ١٣٨٠ ----- المقدمه الثالثه (تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون)
- ١٣٨١ ----- المقدمه الرابعه (لكلّ موجود بوجود واحد ماهيته واحده)
- ١٣٨٢ ----- نتيجه المقدمات
- ١٣٨٢ ----- نظر الأستاذ
- ١٣٨٣ ----- أدلّه القول بالجواز
- ١٣٨٣ ----- اشاره
- ١٣٨٣ ----- الوجه الأوّل
- ١٣٨٤ ----- الوجه الثانى

- الوجه الثالث ١٣٨٨
- اشاره ١٣٨٨
- موافقه الأستاذ فى الكبرى ١٣٩١
- اشكال السيد الخوئى ١٣٩١
- نظر الأستاذ ١٣٩٢
- الكلام فى الصغرى ١٣٩٢
- تنبيه (فى حقيقه الغصب) ١٣٩٥
- الوجه الرابع ١٣٩٧
- اشاره ١٣٩٧
- الجواب الإجمالى ١٣٩٨
- الكلام فى العبادات المكروهه ١٣٩٩
- اشاره ١٣٩٩
- القسم الأول كصوم عاشوراء : ١٣٩٩
- رأى صاحب الكفايه ١٣٩٩
- إشكال الميرزا ١٤٠٠
- دفاع السيد الخوئى ١٤٠١
- جواب الأستاذ عن هذا الدفاع ١٤٠٢
- رأى الميرزا ١٤٠٢
- الإشكال على الميرزا ١٤٠٤
- رأى المحقق العراقى ١٤٠٦
- رأى السيد الفشاركى كما فى الدرر ١٤٠٧
- إشكال الشيخ اليزدى ١٤٠٧
- نظر الأستاذ ١٤٠٧
- الجواب الثانى فى الدرر ١٤٠٨
- رأى الشيخ الأستاذ ١٤٠٩
- القسم الثانى كالصلاه فى الحمام : ١٤١١

- ١٤١١ اشاره
- ١٤١١ رأى صاحب الكفايه -
- ١٤١٢ القسم الثالث كالصلاه فى موضع التهمه :
- ١٤١٢ اشاره
- ١٤١٢ رأى صاحب الكفايه -
- ١٤١٣ رأى الميرزا
- ١٤١٣ إشكال الأستاذ
- ١٤١٤ و خلاصه البحث
- ١٤١٤ الدليل الآخر للقول بالجواز
- ١٤١٥ الاضطرار إلى الحرام
- ١٤١٥ اشاره
- ١٤١٥ حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار و لا يمكنه الخروج
- ١٤١٥ اشاره
- ١٤١٥ دليل المشهور
- ١٤١٦ دليل الميرزا
- ١٤١٧ الإشكال على الميرزا
- ١٤١٨ نظر الأستاذ
- ١٤١٩ حكم صلاه المضطر لا بسوء الاختيار
- ١٤٢٠ حكمه مع التمكن من الخروج
- ١٤٢٢ حكم الاضطرار بسوء الاختيار
- ١٤٢٢ اشاره
- ١٤٢٢ الأقوال فى هذه الصوره
- ١٤٢٤ رد الميرزا على الكفايه :
- ١٤٢٤ إشكال الأستاذ
- ١٤٢٨ نظريته للسيد البروجردى تبعاً لصاحب الجواهر
- ١٤٢٨ قال الأستاذ

- ١٤٢٨ حكم صلاه المضطر بسوء الاختيار
- ١٤٣١ هل النهى عن الشئ يقتضى فسادة ؟
- ١٤٣١ مقدمات
- ١٤٣١ الاولى : (فى الفرق بين هذه المسأله و سابقتها)
- ١٤٣٢ الثانيه : (هل يعتبر وجود مقتضى الصحه ؟)
- ١٤٣٣ الثالثه : (هل هذه المسأله عقليه أو لفظيه ؟)
- ١٤٣٣ الرابعه : (فى المراد من النهى ؟)
- ١٤٣٥ الخامسه : (فى المراد من « العباده » و « المعامله » فى عنوان البحث)
- ١٤٣٧ السادسه : (فى المراد من الصحه و الفساد)
- ١٤٣٩ إشكال الأستاذ
- ١٤٤٠ السابعه : (فى الأصل فى المسأله لو شك فى دلالة النهى على الفساد)
- ١٤٤٣ إشكال الأستاذ
- ١٤٤٥ رأى الأستاذ فى هذه المقدمه
- ١٤٤٥ الثامنه (فى أقسام متعلق النهى)
- ١٤٤٦ الإشكالات على الكفايه
- ١٤٤٧ دفاع الأستاذ عن الكفايه
- ١٤٤٩ الإشكال الوارد على الكفايه
- ١٤٤٩ و يقع البحث فى مقامين :
- ١٤٤٩ اشاره
- ١٤٥٠ [المقام] الأول : فى النهى عن العباده
- ١٤٥٠ قول المحقق العراقى بعدم الفساد
- ١٤٥٣ قول المحقق الحائرى بعدم الفساد
- ١٤٥٥ لو تعلق النهى بجزء العباده
- ١٤٥٦ دليل الميرزا على فساد العباده
- ١٤٥٧ نقد السيد الخوئى و موافقه الأستاذ
- ١٤٥٨ لو تعلق التهى بشرط العباده

- ١٤٥٩ لو تعلّق النهى بالوصف
- ١٤٦٠ المقام الثانی : فى النهى عن المعامله
- ١٤٦٠ الجبهه الاولى : فى مقتضى القاعده
- ١٤٦٢ القول بالدلاله على الفساد
- ١٤٦٢ ١ - رأى المحقق النائینی
- ١٤٦٣ نقد رأى الميرزا
- ١٤٦٤ ٢ - رأى السيد البروجردی
- ١٤٦٤ نقد هذا رأى
- ١٤٦٥ ٣ - رأى المحقق الايروانى
- ١٤٦٦ نقد هذا رأى
- ١٤٦٧ القول بالصّحه
- ١٤٦٧ إيراد و دفع
- ١٤٦٨ تحقيق الأستاذ
- ١٤٦٩ الجبهه الثانيه : فى مقتضى النص
- ١٤٧٠ تحقيق الأستاذ
- ١٤٧٠ قال الأستاذ :
- ١٤٧٢ المقصد الثالث المفاهيم
- ١٤٧٢ اشاره
- ١٤٧٤ مقدّمات :
- ١٤٧٤ الاولى (فى تعريف المفهوم)
- ١٤٧٧ الثانيه (هل تدخل دلالة الإيماء و الإشاره ... فى البحث ؟)
- ١٤٧٨ الثالثه (هل المسأله اصوليه ؟)
- ١٤٨٠ مفهوم الشرط
- ١٤٨٠ اشاره
- ١٤٨١ شروط ثبوت مفهوم الشرط :
- ١٤٨١ اشاره

- ١٤٨١ بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم و التالي)
- ١٤٨٣ بيان الشرط الثاني (الملازمه بين المقدم و التالي)
- ١٤٨٣ اشاره
- ١٤٨٣ رأى المحقق الأصفهاني
- ١٤٨٤ نقد الأستاذ
- ١٤٨٥ بيان الشرط الثالث (كون الترتب بنحو العليه المنحصره)
- ١٤٨٥ اشاره
- ١٤٨٥ ١ - الوضع
- ١٤٨٥ ٢ - الإطلاق
- ١٤٩٠ تقريب الإطلاق ببيان الميرزا
- ١٤٩١ هل يرد إشكال الكفايه على هذا البيان ؟
- ١٤٩٢ الإشكال الوارد على الميرزا
- ١٤٩٢ طريق المحقق العراقي
- ١٤٩٣ الإشكال عليه
- ١٤٩٥ طريق المحقق الأصفهاني و نقده
- ١٤٩٦ طريق المحاضرات و نقده
- ١٤٩٧ طريق الشيخ الأستاذ
- ١٤٩٨ أدله المنكرين
- ١٥٠١ تكميل
- ١٥٠١ اشاره
- ١٥٠١ الأمر الأول (فى أن المعلق سنخ الحكم)
- ١٥٠١ اشاره
- ١٥٠٢ الطريق الأول
- ١٥٠٢ الطريق الثاني
- ١٥٠٢ الطريق الثالث
- ١٥٠٢ الطريق الرابع

- الطريق الخامس ----- ١٥٠٣
- الطريق السادس ----- ١٥٠٣
- الأمر الثاني (إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء) ----- ١٥٠٤
- اشاره ----- ١٥٠٤
- رأى الكفايه ----- ١٥٠٧
- الإشكال عليه ----- ١٥٠٧
- رأى الميرزا ----- ١٥٠٨
- رأى السيد الخوئي ----- ١٥٠٩
- رأى الأستاذ ----- ١٥١١
- النظر في كلام السيد البروجردى ----- ١٥١٢
- الأمر الثالث (في تداخل الأسباب و المسببات) ----- ١٥١٢
- اشاره ----- ١٥١٢
- رأى صاحب الكفايه ----- ١٥١٥
- رأى الميرزا ----- ١٥١٧
- الكلام حوله ----- ١٥١٨
- رأى العراقي ----- ١٥١٨
- النظر في هذا الرأي ----- ١٥١٩
- رأى المحقق الأصفهاني ----- ١٥١٩
- رأى الشيخ الأستاذ ----- ١٥٢٠
- الكلام في تداخل المسببات ----- ١٥٢٢
- استثناء مجمع الحكمين ----- ١٥٢٣
- اشاره ----- ١٥٢٣
- رأى الأستاذ ----- ١٥٢٤
- مفهوم الوصف ----- ١٥٢٧
- اشاره ----- ١٥٢٧
- المقدمه الاولى ----- ١٥٢٧

- ١٥٢٧ المقدمه الثانيه
- ١٥٢٨ دليل القول بثبوت المفهوم
- ١٥٢٨ اشاره
- ١٥٣٠ قال الأستاذ
- ١٥٣١ دليل عدم المفهوم
- ١٥٣٤ مفهوم الغايه
- ١٥٣٤ الاستدلال لثبوت المفهوم
- ١٥٣٤ اشاره
- ١٥٣٧ رأى الأستاذ :
- ١٥٣٩ مفهوم الحصر
- ١٥٤١ مفهوم العدد
- ١٥٤٢ المقصد الرابع العام و الخاص
- ١٥٤٢ اشاره
- ١٥٤٤ تعريف العام
- ١٥٤٤ اشاره
- ١٥٤٥ الأول (فى الفرق بين العام و المطلق) .
- ١٥٤٦ الثانى (هل يحتاج إفاده العموم إلى مقدّمات الحكمه ؟)
- ١٥٤٦ الثالث (فى انقسام العام إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى)
- ١٥٤٨ الرابع (فى مقتضى الأصل)
- ١٥٤٨ الخامس (فى الفرق بين العام و لفظ العشره و أمثاله)
- ١٥٤٩ هل للعموم لفظ بالوضع ؟
- ١٥٥٠ اللفظ الموضوع للعموم
- ١٥٥٠ النكره فى سياق النفى
- ١٥٥٠ اشاره
- ١٥٥١ كلام الإيروانى
- ١٥٥١ إشكال الأستاذ

- ١٥٥١ كلام الأصفهاني
- ١٥٥٣ الجمع المحلى بال
- ١٥٥٤ هل تخصيص العام يوجب التجوز فيه ؟
- ١٥٥٤ قال في (الكفايه) :
- ١٥٥٤ المقام الأول
- ١٥٥٤ اشاره
- ١٥٥٥ ابتناء البحث على وجه دلالة العام على العموم
- ١٥٥٥ بيان القول بدلالته بمقدمات الحكمة
- ١٥٥٦ بيان القول بدلالته بالوضع
- ١٥٥٦ اشاره
- ١٥٥٨ إشكال السيد البروجردى
- ١٥٥٩ طريق السيد البروجردى
- ١٥٦٠ الإشكال عليه
- ١٥٦١ طريق المحقق الأصفهاني
- ١٥٦١ الإشكال عليه
- ١٥٦٢ المقام الثانى
- ١٥٦٢ اشاره
- ١٥٦٢ جواب الميرزا القمى و إشكال الكفايه
- ١٥٦٣ جواب الشيخ
- ١٥٦٤ دفاع المحقق الأصفهاني عن الشيخ
- ١٥٦٥ الإشكال عليه
- ١٥٦٧ التمشك بالعام فى الشبهات المفهوميه و المصداقيه
- ١٥٦٧ اشاره
- ١٥٦٧ الجبهه الأولى (فى الشبهه المفهوميه)
- ١٥٦٧ اشاره
- ١٥٧٢ الكلام حول الوجه الأول

- ١٥٧٤ الجبهه الثانيه (فى الشبهه المصداقيه)
- ١٥٧٤ اشاره
- ١٥٧٥ دليل عدم الجواز
- ١٥٧٦ دليل الجواز
- ١٥٨٠ التمشك بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبيتاً
- ١٥٨٠ تفصيل الشيخ و الكفايه
- ١٥٨١ النظر فى كلام الكفايه
- ١٥٨٢ تفصيل الميرزا
- ١٥٨٣ إشكال الأستاذ
- ١٥٨٤ تفصيل المحاضرات
- ١٥٨٦ موافقه الأستاذ مع تكميل له
- ١٥٨٦ الكلام فى مقتضى الأصل العملى
- ١٥٨٦ اشاره
- ١٥٨٧ رأى المحقق العراقى
- ١٥٨٩ الإشكال عليه
- ١٥٩١ استصحابُ العدم الأزلى
- ١٥٩١ تمهيداً
- ١٥٩١ اشاره
- ١٥٩٢ المقام الأول (فى الاقتضاء)
- ١٥٩٢ اشاره
- ١٥٩٢ الأقوال فى المسأله
- ١٥٩٣ كلام الكفايه فى تقريب الجريان
- ١٥٩٤ الإشكالات
- ١٥٩٧ قال الأستاذ :
- ١٥٩٧ أجاب الأستاذ :
- ١٥٩٨ تقرير استصحاب العدم الأزلى ببيان آخر

- الأمر الأول - ١٥٩٨
- الأمر الثاني - ١٥٩٩
- الأمر الثالث - ١٦٠١
- الأمر الرابع - ١٦٠٢
- الأمر الخامس - ١٦٠٤
- إذا عرفت المقدمات - ١٦٠٤
- المقام الثاني (في المانع) - ١٦٠٥
- اشاره - ١٦٠٥
- تطبيق البحث على مسأله الشك في كونه الماء - ١٦١٤
- الإشكال عليه - ١٦١٥
- أجاب الأستاذ : - ١٦١٦
- التفصيل في المسأله - ١٦١٦
- أجاب الأستاذ - ١٦١٨
- دوران الأمر بين التخصيص و التخصص - ١٦٢٠
- اشاره - ١٦٢٠
- المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام) - ١٦٢٠
- المقام الثاني (لو تردد بين فردين) - ١٦٢١
- هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ؟ - ١٦٢٤
- اشاره - ١٦٢٤
- الجهه الأولى (في دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص) - ١٦٢٤
- اشاره - ١٦٢٤
- الدليل العقلي - ١٦٢٥
- اشاره - ١٦٢٥
- الإشكال عليه - ١٦٢٦
- الدليل العقلاني - ١٦٢٧
- الوجه النقلي - ١٦٢٩

- ١٦٢٩ اشارة
- ١٦٢٩ أشكال الأستاذ
- ١٦٣٠ الثانيه (فى أثر الفحص فى الموارد المختلفه و الفرق بينها)
- ١٦٣٠ اشارة
- ١٦٣٠ تحقيق الأستاذ
- ١٦٣٢ الثالثه (فى مقدار الفحص)
- ١٦٣٣ هل تعمُ الخطابات غير المشافهين ؟
- ١٦٣٣ كلام الكفايه
- ١٦٣٣ اشارة
- ١٦٣٣ أما فى الجهه الاولى
- ١٦٣٤ و أما فى الجهه الثانيه
- ١٦٣٤ و أما فى الجهه الثالثه
- ١٦٣٤ اشارة
- ١٦٣٥ إشكال العراقى و جوابه
- ١٦٣٥ إشكال البروجردى و جوابه
- ١٦٣٦ إشكال الأصفهانى و جوابه
- ١٦٣٨ وجوه اخرى
- ١٦٣٨ اشارة
- ١٦٣٩ تفصيل الميرزا
- ١٦٣٩ إشكال المحقق الأصفهانى و جوابه
- ١٦٣٩ قال الأستاذ
- ١٦٤١ ثمره البحث
- ١٦٤١ اشارة
- ١٦٤١ الثمره الاولى
- ١٦٤٢ الثمره الثانيه
- ١٦٤٤ تعقب العام بضمير

- ١٦٤٤ اشارة
- ١٦٤٥ دليل القول الأول
- ١٦٤٧ دليل القول الثاني
- ١٦٤٧ اشارة
- ١٦٤٧ إشكال الأستاذ
- ١٦٤٨ قال الأستاذ
- ١٦٤٩ تعارض المفهوم مع العموم
- ١٦٤٩ اشارة
- ١٦٥٠ دفاع الأستاذ عن الميرزا
- ١٦٥٠ اشارة
- ١٦٥١ دليل القول بتقدم العام و نقده
- ١٦٥٢ دليل القول بتقدم المفهوم و نقده
- ١٦٥٢ اشارة
- ١٦٥٢ التحقيق
- ١٦٥٥ أورد عليه الأستاذ
- ١٦٥٨ تعقب الاستثناء للجمل
- ١٦٥٨ اشارة
- ١٦٥٨ تحرير محلّ البحث :
- ١٦٥٨ الكلام في جهه الثبوت
- ١٦٦٠ الكلام في جهه الإثبات
- ١٦٦٠ اشارة
- ١٦٦٠ تفصيل المحقق الخراساني
- ١٦٦١ تفصيل المحقق العراقي
- ١٦٦٢ تفصيل الميرزا
- ١٦٦٣ نظر الأستاذ
- ١٦٦٥ تخصيص الكتاب بخبر الواحد

- ١٦٦٥ اشارة
- ١٦٦٥ كلام الكفايه
- ١٦٦٥ نقد ما استدل به للعدم
- ١٦٧٠ دوران الأمر بين التخصيص و النسخ
- ١٦٧٠ اشارة
- ١٦٧٠ مورد البحث المخصص المنفصل
- ١٦٧٠ المقام الأول (فى مقتضى الأدله)
- ١٦٧٠ اشارة
- ١٦٧٥ إشكال الأستاذ
- ١٦٧٦ إشكال الأستاذ
- ١٦٧٧ المقام الثانى (فى مقتضى الأصل العملى)
- ١٦٧٧ اشارة
- ١٦٧٩ بقى الكلام فيما لو جهل التاريخ
- ١٦٨٢ المقصد الخامس المطلق و المقيد
- ١٦٨٢ اشارة
- ١٦٨٤ تعريف المطلق
- ١٦٨٥ مقدمات
- ١٦٨٥ اشارة
- ١٦٨٨ كلام الكفايه
- ١٦٨٩ كلام الميرزا
- ١٦٩٠ كلام الأصفهاني
- ١٦٩٢ تحقيق الأستاذ
- ١٦٩٥ خلاصه ما تقدم
- ١٦٩٥ الأدله اللفظيه على مذهب السلطان
- ١٦٩٧ إشكال و دفع
- ١٦٩٩ الكلام فى علم الجنس

- ١٦٩٩ - - - - - اشارة
- ١٧٠٠ - - - - - رأى صاحب الكفايه فى قبال المشهور
- ١٧٠٠ - - - - - مناقشه المحاضرات
- ١٧٠١ - - - - - إشكال الأستاذ
- ١٧٠١ - - - - - المفرد المعرف باللام
- ١٧٠١ - - - - - اشارة
- ١٧٠١ - - - - - رأى صاحب الكفايه
- ١٧٠٢ - - - - - المناقشه مع الكفايه
- ١٧٠٢ - - - - - الجمع المحلى باللام
- ١٧٠٤ - - - - - النكره
- ١٧٠٤ - - - - - قال فى الكفايه :
- ١٧٠٦ - - - - - الكلام فى مقدمات الحكمه
- ١٧٠٦ - - - - - اشارة
- ١٧٠٦ - - - - - المقدمه الاولى
- ١٧٠٦ - - - - - اشارة
- ١٧٠٧ - - - - - مستند أصاله البيان
- ١٧٠٩ - - - - - المقدمه الثانيه
- ١٧١٠ - - - - - المقدمه الثالثه
- ١٧١١ - - - - - الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدمات
- ١٧١١ - - - - - تنبيهات
- ١٧١١ - - - - - الأول: هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقن ؟
- ١٧١١ - - - - - قال فى الكفايه فى مقدمات الإطلاق :
- ١٧١٣ - - - - - الإشكال على الكفايه
- ١٧١٥ - - - - - الثانى: توقّف الإطلاق على عدم الانصراف
- ١٧١٧ - - - - - الثالث: لو كان بين الجهه المراد بيانها وجهه اخرى ملازمه
- ١٧١٨ - - - - - الرابع: لو ظفر بمقتد الكلام فيما بعد

- الخامس: هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازية؟ ١٧١٩
- الكلام في حمل المطلق على المقيّد ١٧٢١
- اشاره ١٧٢١
- المقام الأول (في الإطلاق البدلي) ١٧٢١
- اشاره ١٧٢١
- دليل القول بالحمل في المقيّد المتّصل ١٧٢٢
- اشاره ١٧٢٢
- الإشكال على الكفايه ١٧٢٢
- دفاع الأستاذ ١٧٢٣
- إشكال الكفايه ١٧٢٥
- كلام الأستاذ ١٧٢٥
- طريق الميرزا ١٧٢٦
- الإشكال عليه ١٧٢٩
- طريق الحائري ١٧٣٠
- إشكال الأستاذ ١٧٣١
- طريق الأستاذ ١٧٣٢
- دليل القول بالحمل في المقيّد المنفصل ١٧٣٤
- اشاره ١٧٣٤
- طريق الشيخ و الكلام حوله ١٧٣٥
- نظر الأستاذ ١٧٣٥
- طريق الميرزا ١٧٣٦
- طريق السيد الخوئي ١٧٣٦
- طريق الأستاذ ١٧٣٦
- في وحده الحكم و اختلاف السبب ١٧٣٨
- لو كان المطلق بلا سبب و المقيّد مسبّب ١٧٣٩
- لو كان الحكمان مطلقين و نسبه الإطلاق و التقييد بين المتعلّقين ١٧٤٠

- ١٧٤٠ اشاره
- ١٧٤١ إشكال الأستاذ
- ١٧٤١ بيان المحاضرات
- ١٧٤٣ نظر الأستاذ
- ١٧٤٧ لو كان المتعلق صرف الوجود و الحكمان غير مثبتين
- ١٧٤٧ المقام الثاني (في الإطلاق الشمولي)
- ١٧٤٧ اشاره
- ١٧٤٨ إشكال الأستاذ
- ١٧٥١ الكلام في المستحبات
- ١٧٥١ اشاره
- ١٧٥٣ إشكال الأستاذ
- ١٧٥٤ رأى الأستاذ
- ١٧٥٥ تنبيه
- ١٧٥٦ المقصد السادس المجمل و المبتين
- ١٧٥٦ اشاره
- ١٧٥٨ تعريف المبتين و المجمل
- ١٧٥٨ قال في الكفايه :
- ١٧٥٩ قال في الكفايه :
- ١٧٦٠ قال في الكفايه
- ١٧٦١ رأى الأستاذ
- ١٧٦٣ المجلد ٥
- ١٧٦٣ اشاره
- ١٧٦٧ كلمه المؤلف
- ١٧٦٩ الأصول العمليه
- ١٧٦٩ اشاره
- ١٧٧١ تمهيد

- ١٧٧١ -..... اشارة
- ١٧٧٣ -..... حالات المكلف ..
- ١٧٧٤ -..... المراد من المكلف فى التقسيم
- ١٧٧٥ -..... هل المراد خصوص المجتهد ؟
- ١٧٧٦ -..... أدله القول بالاختصاص
- ١٧٧٦ -..... كلام المحقق النائى
- ١٧٧٧ -..... كلام المحقق العراقى
- ١٧٧٧ -..... المناقشه فيها
- ١٧٨١ -..... توجه الإشكال على كلا القولين
- ١٧٨١ -..... وجوه الجواب عنه
- ١٧٨٤ -..... التحقيق فى الجواب
- ١٧٨٥ -..... حالات المكلف بين الرسائل و الكفايه
- ١٧٨٨ -..... تقسيم المحقق الأصفهانى
- ١٧٨٩ -..... الكلام حوله
- ١٧٩١ -..... مباحث القطع
- ١٧٩١ -..... اشارة
- ١٧٩٣ -..... هل القطع من المسائل الاصوليه ؟
- ١٧٩٣ -..... اشارة
- ١٧٩٤ -..... وجه خروج القطع
- ١٧٩٦ -..... فى المراد من « الحجّه »
- ١٧٩٩ -..... مباحث القطع
- ١٨٠١ -..... أحكام القطع
- ١٨٠١ -..... اشارة
- ١٨٠٣ -..... تفصيل الكلام فى المقام
- ١٨٠٣ -..... مقدمه فى أقسام الجعل و أنحائه
- ١٨٠٤ -..... فى كفيته الطريقيه المجهوله للقطع

- ١٨٠٦ تنبيهان
- ١٨٠٦ اشاره
- ١٨٠٧ حجته القطع و لزوم الحركة على طبقه
- ١٨٠٨ هل حجته القطع من الأحكام العقلية أو المجعولات العقلية؟
- ١٨٠٩ الردع عن اتباع القطع يستلزم التناقض
- ١٨١٠ نظريته المحقق العراقي
- ١٨١٣ نقد تلك النظرية
- ١٨١٥ نظريته المحقق الأصفهاني
- ١٨١٧ وجوب الحركة عملاً طبق القطع
- ١٨١٨ تنبيهان
- ١٨٢١ التجزى
- ١٨٢١ اشاره
- ١٨٢٣ التجزى موضوعاً
- ١٨٢٣ اشاره
- ١٨٢٤ توهم و دفع
- ١٨٢٦ نظر الشيخ الاستاذ
- ١٨٢٨ أحكام التجزى
- ١٨٢٨ اشاره
- ١٨٢٨ التجزى قبيح عقلاً
- ١٨٢٩ هل يستحق العقاب؟
- ١٨٣٠ هل هو حرام شرعاً؟
- ١٨٣١ رأى الشيخ فى استحقاق العقاب
- ١٨٣١ الإشكال عليه
- ١٨٣١ كلام الشهيد الأول
- ١٨٣٣ بقیه كلام الشيخ و النظر فيه
- ١٨٣٤ رأى السيد الاستاذ تبعاً للشيخ

- ١٨٣٥ رأى صاحب الكفايه فى قبال الشيخ
- ١٨٣٧ إشكالات المحقق الأصفهانى .
- ١٨٣٨ مناقشه الاستاذ .
- ١٨٣٩ إشكال آخر .
- ١٨٣٩ الجواب عنه .
- ١٨٤٠ إشكال المحقق الحائرى و الجواب عنه .
- ١٨٤١ إشكال المحقق الإيروانى و نقده .
- ١٨٤٢ إشكال الميرزا .
- ١٨٤٢ الجواب عنه .
- ١٨٤٣ المختار فى المسأله .
- ١٨٤٣ الاستحقاق على العزم .
- ١٨٤٤ الاستحقاق على الفعل .
- ١٨٤٧ الإشكال بعدم اختياريه الفعل .
- ١٨٤٧ الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه .
- ١٨٤٨ الإشكال بلزوم تعدد العقاب .
- ١٨٤٨ جواب المحقق العراقى .
- ١٨٤٩ جواب صاحب الكفايه .
- ١٨٥٢ مشكله اجتماع العصيان و الانقياد .
- ١٨٥٣ بيان المحقق العراقى .
- ١٨٥٣ الإشكال عليه .
- ١٨٥٤ حلّ الإشكال .
- ١٨٥٤ حكم التجزى شرعاً .
- ١٨٥٤ اشاره .
- ١٨٥٤ الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة .
- ١٨٥٧ الجواب عن الاستدلال المذكور .
- ١٨٥٨ الاستدلال للحرمة بقاعده الملازمه .

- الإشكال على المقدمه الاولى ١٨٦٠
- و أما المقدمه الثانيه ، ١٨٦٠
- الاشكال الأول على المقدمه الثانيه ١٨٦١
- اشاره ١٨٦١
- الجواب عنه بوجه ١٨٦١
- الإشكال الثاني ١٨٦١
- اشاره ١٨٦١
- الجواب عنه : ١٨٦٢
- الإشكال الثالث ١٨٦٢
- اشاره ١٨٦٢
- الجواب ١٨٦٣
- الإشكال الرابع ١٨٦٥
- اشاره ١٨٦٥
- جواب السيد الخوئي ١٨٦٥
- إشكال السيد الصدر ١٨٦٧
- تنبيهات التجزى ١٨٦٨
- الأول : فى القول بأن الحسن و القبح من القضايا المشهوره ١٨٦٨
- اشاره ١٨٦٨
- مناقشه القول المذكور ١٨٧٠
- الثانى : فى الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد ١٨٧٢
- الثالث : فى كلام صاحب الفصول ١٨٧٥
- اشاره ١٨٧٥
- إشكال الشيخ على النقطه الاولى ١٨٧٦
- إشكال المحقق العراقى ١٨٧٩
- النقطه الثانيه ١٨٨٠
- إشكال الشيخ على النقطه الثانيه ١٨٨٠

- ١٨٨١ إشكال صاحب الكفايه
- ١٨٨١ إشكال الميرزا
- ١٨٨٢ كلام المحقق العراقي
- ١٨٨٢ رأى السيد الاستاذ
- ١٨٨٤ الرأى المختار
- ١٨٨٤ الرابع : فى ما أفاده السيد المجدد الشيرازى
- ١٨٨٤ اشاره
- ١٨٨٤ الأمر الأول
- ١٨٨٥ الأمر الثانى
- ١٨٨٦ الأمر الثالث
- ١٨٨٦ الأمر الرابع
- ١٨٨٧ إشكال الميرزا النائينى
- ١٨٨٨ جواب الاستاذ عن الإشكال
- ١٨٩٠ ثمره البحث
- ١٨٩١ أقسام القطع و أحكامها
- ١٨٩١ اشاره
- ١٨٩٣ القطع الطريقي و الموضوعى
- ١٨٩٣ اشاره
- ١٨٩٤ الفرق بين القسمين
- ١٨٩٥ أنحاء دخل القطع الموضوعى فى الحكم
- ١٨٩٦ أقسام القطع الموضوعى فى الكفايه
- ١٨٩٦ أقسام القطع الموضوعى فى الدرر
- ١٨٩٨ رأى الميرزا و الكلام حوله
- ١٩٠٢ مبحث قيام الأمارات و الأصول مقام القطع
- ١٩٠٢ اشاره
- ١٩٠٢ الكلام فى الأمارات

- ١٩٠٣ وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض
- ١٩٠٤ وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفي
- ١٩٠٤ الاختلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه
- ١٩٠٤ رأى الشيخ
- ١٩٠٥ رأى صاحب الكفايه
- ١٩٠٧ إشكال المحقق الأصفهاني
- ١٩١٠ مناقشه هذا الإشكال
- ١٩١٢ و التحقيق
- ١٩١٥ القول المختار فى الأمارات
- ١٩١٦ الكلام فى الاصول
- ١٩١٧ قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعى الصفتى
- ١٩١٨ الخلاف فى قيامه مقام الموضوعى الكشفى
- ١٩١٨ دليل القول بالقيام
- ١٩١٩ الإشكال عليه
- ١٩٢٣ تنبيهات
- ١٩٢٣ الأول : فى ما ذكره المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل
- ١٩٢٦ عدوله عنه فى الكفايه
- ١٩٢٨ الثانى : فى تفصيل المحقق العراقى
- ١٩٢٩ الثالث : فى ما ذكره المحقق النائينى
- ١٩٣١ الإشكال عليه
- ١٩٣٤ أحكام القطع بلحاظ المتعلق
- ١٩٣٤ اشاره
- ١٩٣٤ هل يمكن أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ؟
- ١٩٣٦ هل يمكن أخذ القطع بالحكم فى موضوع مثله ؟
- ١٩٣٦ القول بالجواز
- ١٩٣٩ القول بعدم الجواز

- هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ؟ - ١٩٤٠
- رأى المحقق العراقي - ١٩٤٠
- إشكال المحقق الخوئي - ١٩٤٠
- النظر فيه - ١٩٤١
- هل يمكن أخذ القطع بمرتبته من الحكم - ١٩٤١
- في المسألة قولان - ١٩٤٣
- دفاع السيد الخوئي عن رأى الأصفهاني - ١٩٤٣
- دفاع الإيرواني عن رأى الكفيايه - ١٩٤٤
- الإشكال عليه - ١٩٤٥
- هل تجب الموافقه الالتزاميه ؟ - ١٩٤٦
- اشاره - ١٩٤٦
- تحرير محلّ البحث - ١٩٤٦
- هل يوجد فرق بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه ؟ - ١٩٤٧
- الأدلّه في المسأله - ١٩٤٧
- ثمره البحث و وجه الحاجه إليه - ١٩٥١
- جريان الاصول العمليّه و عدم جريانها - ١٩٥٢
- تحرير محلّ الكلام - ١٩٥٢
- وجه عدم الجريان - ١٩٥٣
- وجه الجريان - ١٩٥٤
- الأوّل : ما جاء في الكفيايه - ١٩٥٤
- الإشكال عليه - ١٩٥٤
- الثاني : ما ذكره الشيخ - ١٩٥٥
- إشكال المحقق الخراساني - ١٩٥٥
- دفاع المحقق الأصفهاني - ١٩٥٥
- الردّ عليه - ١٩٥٧
- الجواب الصحيح - ١٩٥٧

١٩٥٩	قطع القطع
١٩٥٩	اشاره
١٩٥٩	قول كاشف الغطاء بعدم حجته قطع القطع
١٩٦٠	مناقشه الشيخ
١٩٦١	مناقشه المحقق الخراساني
١٩٦١	مناقشه المحقق النائيني
١٩٦٢	قول المحقق العراقي بعدم حجته في المعذوريه
١٩٦٣	موافقه السيد الاستاذ للمحقق العراقي
١٩٦٧	حجته القطع الحاصل من المقدمات العقلية
١٩٦٧	تحرير محل النزاع
١٩٦٧	حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجته
١٩٦٩	كلام الأمين الاسترآبادي
١٩٧١	تكذيب ما نسب إليهم
١٩٧٢	الأقوال في المقام
١٩٧٣	دليل الأخباريين
١٩٧٣	الدليل الأول : العقل
١٩٧٤	الدليل الثاني : النصوص
١٩٧٨	تفصيل المحقق النائيني
١٩٨٠	إشكال السيد الخوئي
١٩٨٢	مناقشه الإشكال
١٩٨٣	التحقيق في الجواب
١٩٨٤	تفصيل المحقق العراقي
١٩٨٦	العلم الإجمالي
١٩٨٦	اشاره
١٩٨٦	حقيقه العلم الإجمالي
١٩٨٨	مراتب الحكم

- ١٩٨٨ حقيقه الفعلية
- ١٩٨٩ وصول الحكم عقلاً و عقلاء
- ١٩٩٠ الكلام فى منجزية العلم الإجمالى
- ١٩٩٠ اشاره
- ١٩٩٠ الاقتضاء أو العلية التامة ؟
- ١٩٩١ رأى الشيخ
- ١٩٩٢ رأى صاحب الكفاية
- ١٩٩٥ مناقشه المحقق الخراسانى
- ١٩٩٧ خلاصه البحث
- ١٩٩٩ كلام الميرزا
- ١٩٩٩ كلام العراقى
- ٢٠٠٠ كلام السيد الخوئى
- ٢٠٠٢ كلام للسيد البروجردى و مناقشته
- ٢٠٠٤ الكلام فى سقوط التكليف بامثاله إجمالاً
- ٢٠٠٤ اشاره
- ٢٠٠٤ وجوه الإشكال فى كفاية الامتثال الإجمالى
- ٢٠٠٥ الكلام على اعتبار قصد الوجه فى العبادات
- ٢٠٠٨ تفصيل الميرزا
- ٢٠١٠ المناقشه مع الميرزا
- ٢٠١٥ الاحتياط عبث و لعب بأمر المولى ؟
- ٢٠١٦ النظر فى الاشكالات المطروحه فى كلام الشيخ
- ٢٠١٧ منافاه الاحتياط مع روايات التعلّم
- ٢٠١٩ تنبيهات
- ٢٠١٩ اشاره
- ٢٠١٩ حكم الاحتياط فى العقود
- ٢٠١٩ حكم الاحتياط بناءً على الانسداد

٢٠٢١	حكم الاحتياط مع وجود الظن الخاص
٢٠٢٣	مباحث الظن
٢٠٢٣	اشاره
٢٠٢٥	مقدمات
٢٠٢٥	الأمر الأول أن الأماره لا تقتضى الحجته ذاتاً
٢٠٢٥	اشاره
٢٠٢٥	كلام المحقق الخراسانى
٢٠٢٦	إشكال السيد الخوئى على الكفايه
٢٠٢٨	إشكال الإيروانى فى قابليه الظن للحجته الشرعيه
٢٠٣١	الأمر الثانى فى إمكان التعبد بالظن
٢٠٣١	اشاره
٢٠٣١	دليل المشهور كما ذكر الشيخ
٢٠٣٢	المراد من الإمكان
٢٠٣٢	الأكثر على أنه الإمكان الوقوعى
٢٠٣٣	رأى المحقق الأصفهانى
٢٠٣٤	مناقشه المحقق العراقى
٢٠٣٥	رأى المحقق النائينى
٢٠٣٥	مناقشه السيد الاستاذ
٢٠٣٦	قول المحقق الأصفهانى بعدم الحاجه إلى هذا البحث
٢٠٣٦	الإشكالات على الشيخ
٢٠٣٩	وجوه استحاله التعبد
٢٠٤٠	الوجه الأول : لزوم جواز التعبد بالخبر عن الله
٢٠٤٠	جواب الشيخ
٢٠٤١	الدفاع عن الجواب و ذكر وجوه اخرى
٢٠٤٢	الوجه الثانى : لزوم المحذور من ناحيه الملاك
٢٠٤٢	تقريب الشيخ

- ٢٠٤٣ - تقريب الميرزا النائيني
- ٢٠٤٤ - النظر في التقريب المذكور
- ٢٠٤٤ - تقريب الميرزا الشيرازي
- ٢٠٤٨ - النظر في التقريب المذكور
- ٢٠٤٩ - جواب المحقق الفشاركي عن الوجه الثاني
- ٢٠٥١ - جواب المحقق النائيني
- ٢٠٥١ - جواب المحقق الخراساني
- ٢٠٥١ - تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني
- ٢٠٥١ - الجبهه الأولى : في الصغرى
- ٢٠٥٦ - الجبهه الثانيه : في الكبرى
- ٢٠٥٦ - مناقشه ما ذكر في الجهتين
- ٢٠٥٧ - حلّ المشكله
- ٢٠٥٨ - الوجه الثالث : لزوم المحذور من ناحيه الخطاب
- ٢٠٥٩ - الجمع بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري
- ٢٠٥٩ - طريق الشيخ
- ٢٠٦٠ - مناقشه هذا الطريق
- ٢٠٦٢ - طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا
- ٢٠٦٣ - الإشكال عليه
- ٢٠٦٣ - النظر فيه
- ٢٠٦٤ - طريق المحقق الخراساني
- ٢٠٦٤ - في حاشيه الرسائل
- ٢٠٧١ - خلاصته
- ٢٠٧١ - مناقشته
- ٢٠٧٢ - في الكفايه
- ٢٠٧٥ - موارد الفرق بين الحاشيه و الكفايه
- ٢٠٧٦ - الكلام على الكفايه

٢٠٧٩	مناقشته
٢٠٨٠	طريق المحقق الفشاركي و اليزدى
٢٠٨٢	خلاصه هذا الطريق
٢٠٨٣	مناقشته
٢٠٨٧	طريق المحقق العراقي
٢٠٩٠	مناقشته
٢٠٩٢	طريق المحقق النائيني
٢٠٩٢	المقام الأول (في الطرق و الأمارات)
٢٠٩٤	الكلام على الإشكالات في هذا المقام
٢٠٩٦	و الثالث :
٢٠٩٨	المقام الثاني (في الاصول المحرزه)
٢٠٩٩	خلاصه الكلام في المقام
٢١٠٠	إشكال المحقق العراقي
٢١٠١	المقام الثالث (في الاصول غير المحرزه)
٢١٠٦	إشكال السيد الخوئي
٢١٠٨	طريق المحقق الأصفهاني
٢١١٣	مناقشته
٢١١٨	طريق السيد الخوئي
٢١١٩	إشكال السيد الاستاذ
٢١٢٠	طريق الشيخ الاستاذ
٢١٢٤	الأمر الثالث في مقتضى الأصل عند الشك في حجته الأماره
٢١٢٤	اشاره
٢١٢٤	كلام الشيخ
٢١٢٥	كلام صاحب الكفايه
٢١٢٧	رأى السيد الخوئي
٢١٢٩	الأصل العقلي

٢١٣٠	الأصل اللفظي
٢١٣٠	إشكال السيد الخوئي
٢١٣٠	مناقشته
٢١٣٢	إشكال الميرزا النائيني
٢١٣٢	مناقشته
٢١٣٤	الأصل العملي
٢١٣٥	إشكال المحقق الخراساني على الشيخ
٢١٣٥	الوجه الأول
٢١٣٦	الوجه الثاني
٢١٣٦	تأييد الميرزا الشيخ
٢١٣٧	إشكال السيد الخوئي
٢١٣٧	مناقشته
٢١٣٨	الحق في الإشكال
٢١٣٩	تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الثاني)
٢١٤٠	جواب المحقق العراقي
٢١٤٠	جواب المحقق الأصفهاني
٢١٤٢	المجلد ٦
٢١٤٢	اشاره
٢١٤٨	الأمارات
٢١٥٣	المقام الأول في مطلق الظواهر
٢١٥٣	اشاره
٢١٥٣	الجهه الأولى
٢١٥٥	الجهه الثانيه
٢١٥٦	الجهه الثالثه
٢١٦٢	المقام الثاني في تفصيل الميرزا القمي
٢١٦٢	اشاره

- ٢١٤٣ توجيه الشيخ
- ٢١٤٥ جواب الشيخ
- ٢١٤٦ النظر في ذلك
- ٢١٤٧ أجوبه المتأخرين عن التفصيل
- ٢١٤٧ كلام المحقق الخراسانى
- ٢١٤٨ كلام المحقق الهمداني
- ٢١٤٨ كلام المحقق النائيني
- ٢١٧٠ كلام المحقق الإصفهاني
- ٢١٧٣ النظر في أجوبه المتأخرين
- ٢١٧٨ كلام السيد الاستاذ
- ٢١٧٩ المقام الثالث في تفصيل الأخباريين
- ٢١٧٩ اشاره
- ٢١٨٠ ما يستدلّ لهذا التفصيل
- ٢١٩٠ تكميل
- ٢١٩٤ حجته قول اللغوى
- ٢١٩٤ اشاره
- ٢١٩٦ كلام المحقق الخراسانى
- ٢١٩٧ ما يستدلّ به لحجته قول اللغوى
- ٢١٩٩ وجوه أخرى للحججه
- ٢٢٠٠ الكلام عليه
- ٢٢٠٢ الوجه الثانى
- ٢٢٠٢ الكلام عليه
- ٢٢٠٥ تنبيه
- ٢٢٠٧ والتحقيق:
- ٢٢٠٨ تعارض قول اللغويين
- ٢٢٠٩ فائده الرجوع إلى اللغة

٢٢١٢	الإجماع
٢٢١٢	اشاره
٢٢١٥	الإجماع المحض
٢٢١٦	دليل الحجته عند العامة
٢٢١٨	دليل الحجته عند الإماميه: الكاشفیه
٢٢١٨	وجوه كاشفیه الإجماع عن رأى المعصوم
٢٢١٨	الوجه الأول
٢٢١٨	الوجه الثانى
٢٢١٩	الوجه الثالث
٢٢٢٠	الوجه الرابع
٢٢٢١	كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟
٢٢٢١	الكلام عليه
٢٢٢٤	الاجماع المنقول
٢٢٣٠	تنبيهات
٢٢٣٠	التنبيه الأول فى ندره الإجماع
٢٢٣١	التنبيه الثانى فى الكلام فى إجماعات السيد والشيخ قدس سرهما.
٢٢٣٧	التنبيه الثالث فى الإجماع البسيط والمركب
٢٢٣٨	التنبيه الرابع فى تعارض الإجماعين
٢٢٤٠	التنبيه الخامس فى نقل التواتر
٢٢٤٦	الشهره الفتوائيه
٢٢٤٦	اشاره
٢٢٤٨	ما يستدلُّ به لحجته الشهره الفتوائيه
٢٢٤٨	اشاره
٢٢٤٨	الأول
٢٢٤٩	والثانى
٢٢٤٩	والثالث

- ٢٢٥٠ والرابع -
- ٢٢٥٠ والخامس .
- ٢٢٥١ والسادس .
- ٢٢٥٤ خبر الواحد -
- ٢٢٥٤ اشاره .
- ٢٢٥٦ تمهيداً .
- ٢٢٥٨ أدلّه المانعين -
- ٢٢٥٨ اشاره .
- ٢٢٥٨ الكتاب -
- ٢٢٥٩ الجواب: -
- ٢٢٦٠ في مرحله الاقتضاء .
- ٢٢٦٣ في مرحله المنع .
- ٢٢٦٨ السنّه -
- ٢٢٦٩ أجوبه الأعلام -
- ٢٢٦٩ توضيحه: -
- ٢٢٧٧ الإجماع -
- ٢٢٨٠ أدلّه حجّته خبر الواحد .
- ٢٢٨٠ آيه النبأ -
- ٢٢٨٠ اشاره .
- ٢٢٨٠ المقام الأوّل: في المقتضى -
- ٢٢٨٠ اشاره .
- ٢٢٨٦ ما يعتبر في مفهوم الشرط .
- ٢٢٨٧ الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه -
- ٢٢٨٩ رأى المحقق الإصفهاني .
- ٢٢٨٩ الإشكال عليه .
- ٢٢٩٠ كلام الكفايه وإيضاح الاصفهاني .

- النظر فيه ٢٢٩١
- كلام الشيخ و جواب الإصفهاني ٢٢٩٣
- المقام الثاني: في المانع ٢٢٩٤
- اشاره ٢٢٩٤
- المانع الأول ٢٢٩٤
- المانع الثاني ٢٢٩٥
- تقدم المفهوم حكومه عند الميرزا ٢٢٩٦
- إشكال العراقي عليه ٢٢٩٦
- جواب السيد الخوئي ٢٢٩٧
- الإشكال عليه ٢٢٩٧
- إشكال آخر على الحكومه ٢٢٩٨
- وجوه الجواب عنه ٢٢٩٨
- النظر في الأول ٢٢٩٩
- التظر في الثاني ٢٣٠٠
- النظر في الثالث ٢٣٠١
- تقريب الحكومه ببيان آخر ٢٣٠١
- الإشكال ٢٣٠٢
- إشكال و جواب ذكرهما الشيخ ٢٣٠٢
- تكميل ٢٣٠٣
- اشاره ٢٣٠٣
- الإستدلال بدلاله الإيماء والاقتضاء ٢٣٠٣
- الإشكال عليه ٢٣٠٤
- الإشكال عليه ٢٣٠٥
- وفيه ٢٣٠٥
- الإستدلال بوجه عقلي ٢٣٠٦
- الإشكال عليه ٢٣٠٦

- ٢٣٠٦ الاستدلال بمنطوق آية النبأ
- ٢٣٠٧ إشكال المحقق الخراساني
- ٢٣٠٨ الردّ عليه
- ٢٣٠٩ إشكالات على الإستدلال بآية النبأ
- ٢٣٠٩ ذكرها الشيخ وأجاب عنها
- ٢٣٠٩ اشاره
- ٢٣٠٩ ١. إشكال المعارضه
- ٢٣١٠ ٢. الإشكال بلزوم حجته خبر السيد
- ٢٣١١ طريق العراقي لدفع الإشكال
- ٢٣١٢ إشكال السيد الخوئي
- ٢٣١٢ الجواب عنه
- ٢٣١٣ إشكال السيد الخوئي
- ٢٣١٣ الجواب عنه
- ٢٣١٥ إشكالاً طرحه الشيخ
- ٢٣١٧ جواب الشيخ
- ٢٣١٨ إشكال المحقق الخراساني
- ٢٣١٩ نظر شيخنا الاستاذ
- ٢٣٢١ طريق صاحب الكفايه
- ٢٣٢١ الإشكال عليه
- ٢٣٢٢ طريق الميرزا والإصفهاني
- ٢٣٢٣ الإشكال عليه
- ٢٣٢٤ الجواب
- ٢٣٢٤ الإشكال عليه
- ٢٣٢٥ التحقيق
- ٢٣٢٦ آية النفر
- ٢٣٢٦ اشاره

٢٣٢٦	تقريب الإستدلال
٢٣٢٧	إشكالات الشيخ والكلام حولها
٢٣٢٨	الجواب:
٢٣٣٠	الثاني:
٢٣٣١	الجواب
٢٣٣٢	الثالث:
٢٣٣٣	الجواب
٢٣٣٣	رأى الكفايه
٢٣٣٤	النظر فيه
٢٣٣٥	طريق الإصفهاني
٢٣٣٦	الرابع:
٢٣٣٧	الإشكال على الشيخ
٢٣٤٢	آيه الكتمان
٢٣٤٢	اشاره
٢٣٤٢	كلام الشيخ:
٢٣٤٣	رأى صاحب الكفايه
٢٣٤٤	آراء المتأخرين
٢٣٤٥	الإشكالات الواردة على الإستدلال
٢٣٤٨	آيه الذكر
٢٣٤٨	اشاره
٢٣٤٨	إشكالات الشيخ
٢٣٤٩	الكلام حول الإشكالات
٢٣٥٠	حول الاشكال الثالث
٢٣٥١	حول الإشكال الأول
٢٣٥٤	حول الإشكال الثاني
٢٣٥٦	آيه الأذن

- ٢٣٥٦ اشارة
- ٢٣٥٧ إشكال الشيخ
- ٢٣٥٩ رأى الكفاهيه
- ٢٣٦٠ رأى العراقى
- ٢٣٦١ رأى السيد الخوئى
- ٢٣٦٢ رأى الاستاذ
- ٢٣٦٤ الاستدلال بالأخبار لحجته خبر الواحد
- ٢٣٦٤ اشارة
- ٢٣٦٤ الطائفة الاولى
- ٢٣٦٥ إشكالّ ودفع
- ٢٣٦٧ الطائفة الثانية
- ٢٣٦٨ الطائفة الثالثة
- ٢٣٦٩ الطائفة الرابعة
- ٢٣٧٢ المطلب الثالث: فى التواتر فيما نحن فيه
- ٢٣٧٩ ردّ الاستاذ على الميرزا
- ٢٣٨١ التحقيق فى المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام
- ٢٣٨٨ الإستدلال بالإجماع لحجته خبر الواحد
- ٢٣٨٨ اشارة
- ٢٣٨٨ الإجماع المحضّل
- ٢٣٨٩ الإجماع المنقول
- ٢٣٨٩ كلام الشيخ فى العده
- ٢٣٩٠ إشكال السيد الخوئى
- ٢٣٩١ دعوى صاحب المعالم
- ٢٣٩٢ الجواب
- ٢٣٩٢ رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيد
- ٢٣٩٣ أقول

- ٢٣٩٥ ما يشهد بصلته دعوى شيخ الطائفة
- ٢٣٩٧ الإشكال الوارد
- ٢٣٩٩ الإجماع التقديرى
- ٢٣٩٩ إشكالان
- ٢٤٠٠ الإجماع العملى
- ٢٤٠٠ اشاره
- ٢٤٠٠ ١. من الصحابه
- ٢٤٠١ ٢. من أصحاب الأئمه
- ٢٤٠٢ ٣. من العلماء
- ٢٤٠٣ ٤. من المسلمين طزا
- ٢٤٠٦ الإستدلال بالسيره العقلانيه على حجته خبر الواحد
- ٢٤٠٦ اشاره
- ٢٤٠٨ هل هذه السيره مردوعه؟
- ٢٤٠٩ إشكال المحقق الخراسانى
- ٢٤١٠ الدفاع عن كلام الشيخ
- ٢٤١١ رأى المحقق الخراسانى
- ٢٤١٣ الإشكال عليه
- ٢٤١٤ تأييد الإصفهانى
- ٢٤١٤ رأى الحائرى اليزدى
- ٢٤١٥ رأى العراقى
- ٢٤١٦ الجواب
- ٢٤١٧ رأى المحقق الإصفهانى
- ٢٤٢٠ استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب
- ٢٤٢١ الإشكالات فى اقتضاء الآيات للردعيه
- ٢٤٢٢ بيان الإصفهانى
- ٢٤٢٢ الإشكال عليه

٢٤٢٣	بيان الميرزا
٢٤٢٤	بيان الحائري
٢٤٢٤	تقدّم الخبر بالحكومته
٢٤٢٤	بيان الميرزا
٢٤٢٤	بيان العراقي
٢٤٣٠	الكلام في حدّ السيره
٢٤٣٤	وجوه القول باعتبار العدالة
٢٤٣٧	الاستدلال العقلي على حجيه خبر الواحد
٢٤٣٧	اشاره
٢٤٣٧	الوجه الأول
٢٤٣٧	اشاره
٢٤٣٨	إشكالات الشيخ
٢٤٤٠	رأى الميرزا
٢٤٤١	رأى المحقق الخراساني
٢٤٤٣	بيان المحقق الإصفهاني
٢٤٤٩	تنبيه
٢٤٥٢	المقام الثاني: الاصول اللفظيه
٢٤٥٤	الوجه الثاني
٢٤٥٤	اشاره
٢٤٥٥	إشكال الشيخ
٢٤٥٥	الجواب
٢٤٥٦	الوجه الثالث
٢٤٥٨	الظنّ المطلق
٢٤٥٨	اشاره
٢٤٦٠	الوجه الأول
٢٤٦٤	الوجه الثاني

- ٢٤٦٥ الوجه الثالث
- ٢٤٦٦ قانون الإسناد
- ٢٤٦٦ اشارہ
- ٢٤٦٦ المقام الأول
- ٢٤٦٦ اشارہ
- ٢٤٦٧ رأى الميرزا
- ٢٤٦٨ رأى الإصفهاني
- ٢٤٦٨ رأى السيد الخوئي
- ٢٤٦٩ رأى السيد الاستاذ
- ٢٤٧٠ دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه
- ٢٤٧١ دفاع العراقي عن الكفايه
- ٢٤٧٣ الإشكال عليه
- ٢٤٧٤ المقام الثاني
- ٢٤٧٤ اشارہ
- ٢٤٧٤ المقدمه الاولى
- ٢٤٧٥ المقدمه الثانيه
- ٢٤٧٧ المقدمه الثالثه
- ٢٤٧٨ المقدمه الرابعه
- ٢٤٨٠ إشكال المحقق الخوئي
- ٢٤٨١ الجواب عنه
- ٢٤٨٣ المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه
- ٢٤٨٤ المانع الثبوتى عند الإصفهاني
- ٢٤٨٥ الجواب عنه
- ٢٤٨٦ هل يلزم محذور إثباتي؟
- ٢٤٨٧ الإشكال على الكفايه
- ٢٤٨٨ ما أفاده المحقق الإصفهاني

- الإشكال عليه ٢٤٨٨
- نتيجة المقدمات ٢٤٩٢
- إشاره ٢٤٩٢
- الإشكال عليه ٢٤٩٤
- رأى الميرزا ٢٤٩٤
- هل الحجته مطلقه أو مهمله؟ ٢٤٩٦
- الكلام في الأسباب ٢٤٩٦
- الكلام في الموارد ٢٤٩٩
- الكلام في المراتب ٢٥٠٠
- الظن في الاعتقادات ٢٥٠٢
- إشاره ٢٥٠٢
- خلاصه كلام الشيخ ٢٥٠٢
- خلاصه كلام صاحب الكفايه ٢٥٠٤
- خلاصه كلام الإصفهاني ٢٥٠٥
- التنظر في كلام الإصفهاني ٢٥٠٦
- إشكال الكفايه على الشيخ ٢٥٠٧
- التنظر في الإشكالات ٢٥٠٩
- إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم ٢٥١٠
- التنظر في الإشكالات ٢٥١٣
- برهان للمحقق الإصفهاني على وجوب معرفه ٢٥١٦
- المناقشه فيه ٢٥١٧
- الإستدلال لوجوب معرفه باحتمال الضرر في الترك ٢٥١٧
- إشكال المحقق الاصفهاني ٢٥١٨
- الجواب عنه ٢٥١٩
- كلام الكفايه في معرفه النبي والوصي ٢٥٢٠
- بين «العلم» و«الاعتقاد» ٢٥٢٢

٢٥٣٠	بقية بحوث
٢٥٣٠	١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟
٢٥٣٠	و هل يجوز للجاهل إنكار ما يجهله؟
٢٥٣٠	٢. هل أدلّه الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقادية؟
٢٥٣٠	٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيه
٢٥٣٢	جبر الخبر الضّعيف بالعمل وكسر المعبر بالإعراض
٢٥٣٢	اشاره
٢٥٣٣	مختار صاحب الكفايه
٢٥٣٥	مختار الميرزا
٢٥٣٧	النظر في كلامه
٢٥٣٨	محتملات الحجّيه
٢٥٤١	الأقوال في المسأله
٢٥٤١	الأول: الجبر والكسر معا
٢٥٤١	الثاني: لاجبر ولاكسر
٢٥٤٢	والثالث: الجبر نعم والكسر لا
٢٥٤٢	التحقيق: عكس الثالث
٢٥٤٢	الجهه الأولى: في جبر التند وكسره
٢٥٤٦	الجهه الثانيه: في جبر وكسر الدلاله
٢٥٤٨	الفهرس
٢٥٤٦	المجلد ٧
٢٥٤٦	اشاره
٢٥٧٠	كلمه المؤلف
٢٥٧٢	الأصول العمليه: المقدمات
٢٥٧٢	اشاره
٢٥٧٦	١- الاصول العمليه
٢٥٧٦	كلام الشيخ في الاصول العلميه

- الإشكال على الشيخ ٢٥٧٧
- كلام الكفايه ٢٥٧٨
- إشكال المحقق الإصفهاني ٢٥٧٩
- النظر في الإشكال ٢٥٨١
- كلام المحقق النائيني ٢٥٨٤
- كلام المحقق الخوئي ٢٥٨٥
- ٢- الحظر والإباحه ٢٥٨٧
- اشاره ٢٥٨٧
- كلام السيد ٢٥٨٧
- كلام شيخ الطائفه ٢٥٨٨
- كلام المحقق النائيني ٢٥٨٩
- الأقوال في الأشياء ٢٥٩٠
- الأول: الحظر ٢٥٩١
- القول الثاني: الإباحه ٢٥٩٢
- القول الثالث: التوقف ٢٥٩٣
- ٣- الكلام في النسبه بين الأمارات والاصول ٢٥٩٥
- اشاره ٢٥٩٥
- مقدمات ٢٥٩٥
- تقدم الأماره على الأصل ٢٥٩٦
- التقدم على المسلكين الآخرين ٢٥٩٩
- تقدم الأماره على الأصل المحرز ٢٦٠١
- ٤- الاصول ومجاريها ٢٦٠٤
- ٥- مناقشء الشك ٢٦٠٦
- البراءه ٢٦٠٨
- اشاره ٢٦٠٨
- مقتضى الأصل ٢٦١٠

- ٢٦١٢ أدلّة الأصوليين على البراءة
- ٢٦١٢ اشاره
- ٢٦١٢ الإستدلال بالكتاب
- ٢٦١٢ الآية الاولى:
- ٢٦١٢ اشاره
- ٢٦١٢ تقريب الاستدلال:
- ٢٦١٣ النظر في التقريب المذكور
- ٢٦١٥ تقريب آخر
- ٢٦١٨ والتحقيق:
- ٢٦١٩ الإشكالات على الاستدلال بالآيه
- ٢٦٢١ ما أفاده السيد الاستاذ:
- ٢٦٢٢ التأمل في كلام الاستاذ
- ٢٦٢٣ تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآيه لبطلان قاعده الملازمه
- ٢٦٢٥ الآية الثانيه:
- ٢٦٢٥ اشاره
- ٢٦٢٥ تقريب الإستدل والكلام حوله
- ٢٦٢٧ التحقيق عدم الدلاله
- ٢٦٢٨ الإستدلال بالسنة للبراءة
- ٢٦٢٨ اشاره
- ٢٦٢٨ ١- حديث الرفع
- ٢٦٢٨ اشاره
- ٢٦٢٨ تقريب الإستدلال
- ٢٦٢٩ المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر
- ٢٦٣١ الأقوال في مراتب الحكم
- ٢٦٣١ الصحيح هو قول الشيخ:
- ٢٦٣٣ براهين العراقي على كون المرفوع وجوب الإحتياط

- ٢٦٣٤ - نقد براهين المحقق العراقي
- ٢٦٣٧ - رأى السيد الاستاذ
- ٢٦٤٠ - تنبيهات حديث الرفع
- ٢٦٤٠ - اشاره
- ٢٦٤٠ - الأول: هل لفظ الرفع يناسب الاستدلال؟
- ٢٦٤٠ - اشاره
- ٢٦٤١ - جواب المحقق النائيني ونقده
- ٢٦٤١ - جواب المحقق العراقي ونقده
- ٢٦٤٢ - جواب المحقق الخوئي ونقده
- ٢٦٤٣ - التحقيق في المقام
- ٢٦٤٤ - الثاني: هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيه؟
- ٢٦٤٤ - اشاره
- ٢٦٤٤ - الوجه الأول في الدلاله على ذلك
- ٢٦٤٤ - اشاره
- ٢٦٤٥ - جواب المحقق النائيني ونقده
- ٢٦٤٥ - جواب المحقق العراقي ونقده
- ٢٦٤٧ - جواب المحقق الخوئي ونقده
- ٢٦٤٧ - جواب شيخنا الاستاذ
- ٢٦٤٨ - جواب سيدنا الاستاذ
- ٢٦٤٩ - الوجه الثاني ونقده
- ٢٦٤٩ - الوجه الثالث
- ٢٦٤٩ - اشاره
- ٢٦٥٠ - الجواب الأول ونقده
- ٢٦٥٢ - الوجه الرابع ونقده
- ٢٦٥٢ - الوجه الخامس
- ٢٦٥٢ - اشاره

- ٢٦٥٣ جواب المحقق الخوئي ونقده:
- ٢٦٥٣ جواب المحقق الإصفهاني ونقده:
- ٢٦٥٥ الوجه السادس وجوابه
- ٢٦٥٦ الوجه السابع وجوابه
- ٢٦٥٨ الثالث: ما هو اللفظ المقدر في الحديث؟
- ٢٦٥٨ اشاره
- ٢٦٥٨ رأى المحقق الخراساني
- ٢٦٥٩ رأى المحقق النائيني
- ٢٦٦٠ الرابع: هل (ما لا يعلمون) يقبل الرفع؟
- ٢٦٦٤ الخامس: أي الأحكام هو المرفوع؟
- ٢٦٦٤ اشاره
- ٢٦٦٥ ١_ الأحكام التكليفية
- ٢٦٦٥ اشاره
- ٢٦٦٥ كلام المحقق النائيني ونقده
- ٢٦٦٩ التحقيق في المقام
- ٢٦٧١ ٢_ الأحكام الوضعية
- ٢٦٧١ اشاره
- ٢٦٧١ كلام المحقق النائيني في السبب وتوضيحه ثم نقده
- ٢٦٧٣ كلام المحقق العراقي ونقده
- ٢٦٧٥ كلام المحقق النائيني في المسبب ونقده
- ٢٦٧٩ التحقيق في المقام
- ٢٦٨٢ السادس: هل يجري الحديث الرفع في المستحبات؟
- ٢٦٨٢ اشاره
- ٢٦٨٢ كلام المحقق الخوئي
- ٢٦٨٣ الصحيح هو الجريان مطلقا
- ٢٦٨٦ السابع: هل المنه شخصيته أو نوعيته؟

- ٢٦٨٦ - اشاره
- ٢٦٨٦ - التحقيق هو الثاني
- ٢٦٨٨ - الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكوره فيه
- ٢٦٨٨ - اشاره
- ٢٦٨٨ - كلام الشيخ
- ٢٦٨٩ - توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ
- ٢٦٩١ - كلام المحقق الاصفهاني وتوضيحه
- ٢٦٩٥ - رأى شيخنا الاستاذ
- ٢٦٩٦ - التاسع: هل الإمتنان حكمه أو عله؟
- ٢٦٩٧ - العاشر: فى سند حديث الرفع
- ٢٧٠٠ - ٢- حديثُ الحُجْب
- ٢٧٠٠ - اشاره
- ٢٧٠٠ - تقريب الاستدلال
- ٢٧٠١ - إشكال الشيخ وأتباعه
- ٢٧٠٢ - وجوه الجواب عنه
- ٢٧٠٢ - اشاره
- ٢٧٠٢ - ١- جواب المحقق الهمداني
- ٢٧٠٢ - اشاره
- ٢٧٠٣ - مناقشه المحقق الاصفهاني
- ٢٧٠٤ - ٢- جواب المحقق العراقي ونقده
- ٢٧٠٥ - ٣- جواب المحقق الخوئي ونقده
- ٢٧٠٧ - ٤- جواب المحقق الإيرواني ونقده
- ٢٧٠٧ - اشاره
- ٢٧٠٩ - التأمل فى ألفاظ الحديث
- ٢٧١١ - سند حديث الحُجْب
- ٢٧١٤ - ٣- حديث: كلّ شيءٍ لك حلال

- ٢٧١٤ اشاره
- ٢٧١٥ كلام الشيخ
- ٢٧١٦ كلام صاحب الكفايه وتوضيحه
- ٢٧١٧ وجوه الإشكال على الإستدلال: الأول ونقده
- ٢٧١٨ كلام المحقق الخوئي ونقده
- ٢٧١٩ الوجه الثاني ونقده
- ٢٧٢٠ الوجه الثالث
- ٢٧٢١ نقد جواب المحقق العراقي عن هذا الوجه
- ٢٧٢١ الجواب الصحيح
- ٢٧٢٢ الوجه الرابع
- ٢٧٢٢ جواب المحقق الخوئي ونقده
- ٢٧٢٤ سقوط الاستدلال بخبر مسعده
- ٢٧٢٤ الكلام فى الروايات الاخرى
- ٢٧٢٤ إشكال الشيخ
- ٢٧٢٥ جواب المحقق العراقي ونقده
- ٢٧٢٨ الكلام فى الأسانيد
- ٢٧٣٠ ٤ - حديث الناس فى سعه ما لا يعلمون
- ٢٧٣٠ اشاره
- ٢٧٣٠ الإختلاف فى النسبه بينه وأخبار الإحتياط
- ٢٧٣٢ المختار رأى الكفايه
- ٢٧٣٣ النظر فى رأى الشيخ
- ٢٧٣٧ سند حديث الشعه
- ٢٧٤٠ ٥ _ حديث كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى
- ٢٧٤٠ اشاره
- ٢٧٤٠ الاختلاف فى دلالة الحديث على البراءه
- ٢٧٤٠ كلام الشيخ

- ٢٧٤١ محتملات الحديث
- ٢٧٤٣ هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟
- ٢٧٤٣ كلام الكفايه ونقده
- ٢٧٤٥ كلام المحقق الإصفهاني
- ٢٧٤٨ نقد هذا الكلام
- ٢٧٥٠ تتمه في قاعده الملازمه
- ٢٧٥٢ الاستدلال بالإجماع على البراءه
- ٢٧٥٢ اشاره
- ٢٧٥٢ كلام الشيخ
- ٢٧٥٣ التظر في كلمات المتقدمين
- ٢٧٥٦ الاستدلال بالعقل على البراءه
- ٢٧٥٦ اشاره
- ٢٧٥٦ كلماتهم في أساس قاعده قبح العقاب بلا بيان
- ٢٧٥٦ رأى الشيخ
- ٢٧٥٧ رأى المحقق الخراساني
- ٢٧٥٧ رأى المحقق النائيني
- ٢٧٥٩ رأى المحقق الإصفهاني
- ٢٧٦١ رأى المحقق الخوئي
- ٢٧٦٢ خلاصه ما استدلل به للقاعده
- ٢٧٦٢ مناقشه السيد الاستاذ
- ٢٧٦٥ رأى السيد الصدر
- ٢٧٦٦ النظر في كلام السيد الاستاذ والسيد الصدر
- ٢٧٦٨ النسبه بين القاعده وقاعده دفع الضرر
- ٢٧٦٨ كلام المحقق الخراساني
- ٢٧٦٩ محتملات الوجوب
- ٢٧٧٠ هل هو حكم عقلي إرشادي؟

- ٢٧٧١ رأى المحقق الإصفهاني
- ٢٧٧٣ إن كان الضرر بالمعنى المادى
- ٢٧٧٤ هل يجب دفع الضرر المادى؟
- ٢٧٧٩ حكم الإضرار بالنفس
- ٢٧٨٢ وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟
- ٢٧٨٤ الإحتياط
- ٢٧٨٤ اشاره
- ٢٧٨٤ الاستدلال بالكتاب للإحتياط
- ٢٧٨٤ اشاره
- ٢٧٨٧ كلام الشيخ
- ٢٧٨٨ كلام صاحب الكفايه
- ٢٧٨٩ الاستدلال بالسنة للاحتياط
- ٢٧٨٩ اشاره
- ٢٧٨٩ ١. الأخبار الآمره بالتوقف عند الشبهه
- ٢٧٨٩ اشاره
- ٢٧٩٠ جواب الشيخ
- ٢٧٩١ جواب الكفايه
- ٢٧٩١ التحقيق فى المقام
- ٢٧٩٣ جواب المحقق الإصفهاني
- ٢٧٩٤ الكلام حوله
- ٢٧٩٨ العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد
- ٢٧٩٩ الحمل على الإرشاديه هو الصحيح
- ٢٨٠١ ٢. الأخبار الآمره بالإحتياط
- ٢٨٠١ اشاره
- ٢٨٠١ جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيحه عبدالرحمن
- ٢٨٠٣ جواب المحقق النائيني عن الصحيحه

- النظر في جواب المحقق النائيني ٢٨٠٤
- موثقه ابن وضّاح ٢٨٠٥
- جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقه ٢٨٠٦
- النظر في الجواب ٢٨٠٧
- روايه كميل ٢٨٠٨
- جواب الشيخ ونقده ٢٨٠٩
- طريقان آخران للحمل على الإرشاديه ذكرهما السيد الخوئي ونقدهما ٢٨١١
- النسبه بين أخبار الإحتياط وأدلّه البراءه ٢٨١٤
- مناقشه كلام المحقق الإصفهاني ٢٨١٤
٣. أخبار التثليث ٢٨١٨
- اشاره ٢٨١٨
- جواب الشيخ ٢٨١٩
- جواب المحقق النائيني ٢٨١٩
- جواب المحقق الخوئي ٢٨٢٠
- هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقتين؟ ٢٨٢٠
- الاستدلال بالعقل للإحتياط ٢٨٢٤
- اشاره ٢٨٢٤
- الوجه الأول: العلم الإجمالي ٢٨٢٤
- تقريب الكفايه ٢٨٢٤
- تقريب الشيخ ٢٨٢٥
- الفرق بين التقريبين ٢٨٢٥
- جواب الشيخ بوجهين ٢٨٢٦
- إشكال الكفايه على الوجه الثاني ٢٨٢٧
- طريق المحقق العراقي لانحلال العلم ٢٨٢٩
- طريق المحقق الإصفهاني ٢٨٣٤
- طريق المحقق النائيني ٢٨٣٩

- ٢٨٤٠ التحقيق في المقام
- ٢٨٤٦ الوجه الثاني
- ٢٨٤٦ اشاره
- ٢٨٤٧ جواب الشيخ والنظر فيه
- ٢٨٤٨ جواب الكفايه، وهو الصحيح
- ٢٨٥٠ استدلال الأصوليين للبراءة بالإستصحاب
- ٢٨٥٠ جواب الشيخ
- ٢٨٥١ إشكال و دفع
- ٢٨٥٣ رأى المحقق النائيني
- ٢٨٥٥ رأى المحقق العراقي
- ٢٨٥٧ رأى المحقق الخوئي
- ٢٨٥٩ مناقشه الاستاذ في النقص والحل
- ٢٨٦٣ شبهه التعارض بين الاستصحابين
- ٢٨٦٤ التحقيق
- ٢٨٦٦ تنبيهات
- ٢٨٦٦ اشاره
- ٢٨٦٨ الأول: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعي
- ٢٨٦٨ اشاره
- ٢٨٦٩ كلام صاحب الكفايه
- ٢٨٧٢ ١_ هل تقدم الأصل الموضوعي بالورود أو بالحكمه؟
- ٢٨٧٤ ٢_ ما هي حقيقه التذكيه؟
- ٢٨٧٤ رأى الشيخ
- ٢٨٧٦ رأى صاحب الكفايه
- ٢٨٧٦ رأى المحقق النائيني
- ٢٨٧٧ رأى المحقق العراقي
- ٢٨٧٩ النظر في كلام المحقق النائيني

- ٢٨٨١ النظر في كلام المحقق العراقي
- ٢٨٨٢ حقيقته التذكيه
- ٢٨٨٣ رأى المحقق الإصفهاني ونقده
- ٢٨٨٥ تفصيل الكلام و تنقيح المرام في امور
- ٢٨٨٥ اشاره
- ٢٨٨٥ الأمر الأول: في موثقه ابن بكير
- ٢٨٨٧ الأمر الثاني: في إجراء الأصل في القابليه
- ٢٨٨٩ الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليه كل حيوان للتذكيه؟
- ٢٨٩٢ الأمر الرابع: في معنى غير المذكي والنسبه بينه وبين المذكي
- ٢٨٩٢ اشاره
- ٢٨٩٢ مقام الثبوت
- ٢٨٩٤ مقام الإثبات
- ٢٨٩٦ المستفاد من النصوص
- ٢٨٩٩ نتائج الامور
- ٢٨٩٩ اشاره
- ٢٨٩٩ صور الشبهه الموضوعيه
- ٢٩٠٢ صور الشبهه الحكميه
- ٢٩٠٥ الثاني: في بيان الإحتياط وكيفيته تعلق الأمر به
- ٢٩٠٥ اشاره
- ٢٩٠٦ وجه الإشكال
- ٢٩٠٦ الجواب
- ٢٩٠٦ إشكال صاحب الكفايه
- ٢٩٠٧ اعتراض المحقق الإصفهاني
- ٢٩٠٨ دفاع الاستاذ
- ٢٩١٠ إشكال الشيخ وتوضيحه
- ٢٩١١ الآراء الاخرى

- ٢٩١٢ التحقيق في المقام
- ٢٩١٥ التصوير الثاني
- ٢٩١٥ التحقيق في ذلك
- ٢٩١٧ الثالث: في أخبار من بلغ وجهات البحث فيها
- ٢٩١٧ اشاره
- ٢٩١٧ (الجهة الأولى) الاحتمالات في أخبار من بلغ
- ٢٩١٧ اشاره
- ٢٩١٩ إشكال على رأى المشهور
- ٢٩٢١ رأى الكفايه
- ٢٩٢٢ إشكال ودفع
- ٢٩٢٣ مناقشه الجواب
- ٢٩٢٣ رأى المحقق النائيني ومناقشه
- ٢٩٢٦ رأى المحقق العراقي
- ٢٩٢٧ دليل الإحتمال الرابع ومناقشته
- ٢٩٢٩ الإحتمال الخامس
- ٢٩٣٠ ثمره الأقوال:
- ٢٩٣٢ (الجهة الثانية) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسي؟
- ٢٩٣٤ (الجهة الثالثة) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمني؟
- ٢٩٣٦ (الجهة الرابعة) هل تشمل الكراهه؟
- ٢٩٣٧ (الجهة الخامسة) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟
- ٢٩٣٨ (الجهة السادسة) يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور البلوغ
- ٢٩٤٤ (الجهة السابعة) لو قام خبر ضعيف على الكراهه وآخر على الاستحباب
- ٢٩٤٥ (الجهة الثامنة) هل تعم أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟
- ٢٩٤٦ (الجهة التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟
- ٢٩٤٨ (الجهة العاشره) هل تعم أخبار العامه؟
- ٢٩٤٨ (الجهة الحاديه عشره) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟

- ٢٩٤٨ اشاره
- ٢٩٤٩ الكلام فى الأسانيد
- ٢٩٥٣ الرابع: فى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية -
- ٢٩٥٣ اشاره
- ٢٩٥٣ ١. الشبهه التحريميه
- ٢٩٥٣ اشاره
- ٢٩٥٤ قاعده قبح العقاب
- ٢٩٥٥ حديث الرفع
- ٢٩٥٥ قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُنَافِقُونَ»
- ٢٩٥٦ كلام الشيخ ونقده
- ٢٩٥٧ كلام المحقق الخراسانى
- ٢٩٥٨ كلام المحقق الإصفهانى
- ٢٩٥٩ الحكم فى القسم الأول
- ٢٩٦٠ الحكم فى القسم الثانى
- ٢٩٦٠ اشاره
- ٢٩٦١ توضيح المقام بالنظر إلى الآراء
- ٢٩٦٤ تفصيل المحقق النائينى ونقده
- ٢٩٦٦ رأى المحقق الإصفهانى
- ٢٩٦٨ الحكم فى القسم الثالث
- ٢٩٦٨ الحكم فى القسم الرابع
- ٢٩٦٨ اشاره
- ٢٩٦٨ الإستدلال بأدله الحلّ
- ٢٩٦٩ ٢. الشبهه الوجوبيه
- ٢٩٦٩ اشاره
- ٢٩٧٠ فرعٌ - حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين -
- ٢٩٧٠ دليل القول بالإحتياط (الأول)

- ٢٩٧١ إشكال المحقق العراقي ونقده
- ٢٩٧٣ الدليل الثاني ونقده
- ٢٩٧٣ الدليل الثالث ونقده
- ٢٩٧٤ الدليل الرابع ونقده
- ٢٩٧٥ الدليل الخامس وهو المعتمد
- ٢٩٧٧ الخامس: في حسن الاحتياط
- ٢٩٧٧ اشاره
- ٢٩٨٠ كلام للمحقق الاصفهاني
- ٢٩٨٤ المحتويات
- ٣٠٠٨ المجلد ٨
- ٣٠٠٨ اشاره
- ٣٠١٢ كلمه المؤلف
- ٣٠١٤ أصله التخيير في دوران الأمر بين المحذورين؟
- ٣٠١٤ اشاره
- ٣٠١٧ الكلام في دوران الأمر بين المحذورين التوصيليين
- ٣٠١٧ اشاره
- ٣٠١٨ الوجه في الشبهه الحكميه
- ٣٠١٨ اشاره
- ٣٠١٨ الوجه الأول: التوقف
- ٣٠٢٠ الوجه الثاني: التخيير العقلي والإباحه الشرعيه
- ٣٠٢٠ اشاره
- ٣٠٢٣ إشكال الاصفهاني
- ٣٠٢٤ المناقشه
- ٣٠٢٧ إشكال الميرزا
- ٣٠٢٧ المناقشه
- ٣٠٣٠ إشكال العراقي

- ٣٠٣٠ المناقشه
- ٣٠٣٠ التحقيق فى الإشكال على صاحب الكفايه
- ٣٠٣٤ الكلام حول قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين
- ٣٠٣٤ توضيح كلام الكفايه
- ٣٠٣٧ النظر فيه:
- ٣٠٣٩ كلام السيد الأستاذ
- ٣٠٤١ الوجه الثالث: التخيير
- ٣٠٤٢ الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمة
- ٣٠٤٢ الوجه الخامس: البراءة
- ٣٠٤٢ اشاره
- ٣٠٤٣ الإشكالات
- ٣٠٤٧ جواب السيد الخوئى
- ٣٠٤٩ المختار فى دوران الأمر بين المحذورين
- ٣٠٤٩ عدم جريان أصله الإباحه
- ٣٠٥٠ عدم جريان البراءة الشرعيه
- ٣٠٥٠ عدم جريان البراءة العقليه
- ٣٠٥١ جريان الإستصحاب
- ٣٠٥٢ الكلام حول الموانع عنه
- ٣٠٥٥ هل الحكم بالتخيير مطلق؟
- ٣٠٥٧ التحقيق فى المقام
- ٣٠٥٩ إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين
- ٣٠٦٠ دوران الأمر بين المحذورين فى الشبهه الموضوعيه
- ٣٠٦٠ اشاره
- ٣٠٦٣ دوران الأمر بين المحذورين التوصيليين أو أحدهما غير المعين توصلى
- ٣٠٦٣ لو كانا تعبتيين أو أحدهما
- ٣٠٦٤ الإشكال على الشيخ والكفايه

٣٠٦٤	إشكال العراقي على الكفايه وردّه
٣٠٦٦	التحقيق
٣٠٦٨	تعدّد الواقعه
٣٠٦٨	الأقوال فى المسأله
٣٠٦٨	اشاره
٣٠٦٩	١_ التخيير الابتدائى
٣٠٧٠	٢_ التخيير الاستمرارى
٣٠٧٠	اشاره
٣٠٧١	النظر فى كلمات الشيخ
٣٠٧٣	التحقيق
٣٠٧٦	رأى الكفايه
٣٠٧٧	توجيه المخالفه العمليه
٣٠٧٩	٣_ تفصيل الميرزا
٣٠٧٩	اشاره
٣٠٨٠	المناقشه
٣٠٨١	رأى المحقق العراقي
٣٠٨٢	خلاصه الكلام والتحقيق فى المقام
٣٠٨٥	رأى السيد الأستاذ
٣٠٨٧	لو كانت احدى الواقعتين محتمل الأهميه
٣٠٨٨	كلام الشيخ فى الخبرين
٣٠٩٠	الإشكال على الشيخ والنظر فيه
٣٠٩٤	أصاله الإستغال
٣٠٩٤	اشاره
٣٠٩٦	مقدمات
٣١٠٠	دوران الأمر بين المتباينين
٣١٠٠	اشاره

- ٣١٠٢ طريق الكفايه وتوضيحه ضمن مقدمات
- ٣١٠٦ نتيجه المقدمات
- ٣١٠٧ إشكال الإصفهاني
- ٣١٠٨ الجواب:
- ٣١٠٨ الإشكال الثاني
- ٣١١٠ إشكال الإيرواني
- ٣١١٠ الإشكال الوارد على صاحب الكفايه
- ٣١١٢ طريق الميرزا
- ٣١١٤ الكلام على الطريق المذكور
- ٣١١٤ اشاره
- ٣١١٧ التحقيق في المقام
- ٣١١٩ طريق الاصفهاني وله مقدمات
- ٣١٢٣ خلاصه المقدمات:
- ٣١٢٤ الكلام حول الطريق المذكور:
- ٣١٢٤ اشاره
- ٣١٢٤ في المقدمه الأولى
- ٣١٢٦ في المقدمه الثانيه
- ٣١٢٧ في المقدمه الرابعه
- ٣١٢٨ المختار في المقام
- ٣١٣٠ الكلام في وجوب الموافقه القطعيه
- ٣١٣٠ اشاره
- ٣١٣١ نظريه العليه استدلال للقول بالعليه بوجهين:
- ٣١٣١ الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفايه
- ٣١٣١ اشاره
- ٣١٣١ إشكال السيد الخوئي
- ٣١٣٢ نص عباره الكفايه:

- النظر في إشكال السيد الخوئي ----- ٣١٣٤
- الوجه الثاني: ما ذكره العراقي وله مقدمات: ----- ٣١٣٤
- إشاره ----- ٣١٣٤
- المقدمه الأولى ----- ٣١٣٤
- المقدمه الثانيه ----- ٣١٣٥
- المقدمه الثالثه ----- ٣١٣٥
- المقدمه الرابعه ----- ٣١٣٦
- المقدمه الخامسه ----- ٣١٣٧
- إشكالات السيد الخوئي ----- ٣١٣٨
- المناقشه ----- ٣١٣٩
- ثمره هذا الوجه ----- ٣١٤١
- نظريه الإقتضاء ----- ٣١٤٢
- إشكالان من العراقي ----- ٣١٤٣
- الجواب عن الإشكال الأول ----- ٣١٤٤
- الجواب عن الإشكال الثاني ----- ٣١٤٥
- إشكال الكفايه ----- ٣١٤٦
- الجواب ----- ٣١٤٦
- إشكال الإصفهاني على نظريه جعل البديل ----- ٣١٤٧
- المناقشه ----- ٣١٤٩
- القول بالتخيير ----- ٣١٥٣
- الجواب ----- ٣١٥٤
- تقريب العراقي ----- ٣١٥٥
- الجواب: ----- ٣١٥٥
- تقريب العراقي بوجه آخر ----- ٣١٥٦
- التحقيق في الجواب عنه ----- ٣١٥٧
- الكلام على التخيير ----- ٣١٥٧

- التحقيق فى الجواب عن التخيير ٣١٥٩
- كلام الشيخ الحائرى ونقده ٣١٦٠
- تتميم وفيه أمران ٣١٦٢
- تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين ٣١٦٤
- اشاره ٣١٦٤
- التنبيه الأول: فى الأصول الجاريه فى أطراف العلم ٣١٦٦
- اشاره ٣١٦٦
- رأى السيد الخوئى ٣١٦٨
- رأى الميرزا ٣١٦٩
- التنبيه الثانى: هل يعتبر كون عنوان المعلوم بالإجمال معيّناً؟ ٣١٧٥
- اشاره ٣١٧٥
- دليل قول صاحب الحدائق ٣١٧٥
- كلام المحقق العراقى ٣١٧٦
- التنبيه الثالث: فى المأتى به بناءً على موافقه الإجماله ٣١٧٩
- التنبيه الرابع: فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن الإبتلاء ٣١٨١
- اشاره ٣١٨١
- التحقيق: ٣١٨٢
- التنبيه الخامس: فيما لو كان لأحد الطرفين أثر زائد ٣١٨٤
- التنبيه السادس: فيما لو كان متعلق العلم تدريجياً ٣١٨٦
- اشاره ٣١٨٦
- المقام الأول ٣١٩٠
- دليل القول بالتفصيل ٣١٩٠
- دليل القول بالتنجيز مطلقاً ٣١٩٤
- اشاره ٣١٩٤
- بيان الميرزا: ٣١٩٤
- بيان العراقى: ٣١٩٥

- ٣١٩٦ بيان الإصْفَهَانِي:
- ٣٢٠٠ المقام الثاني
- ٣٢٠٠ اشارة
- ٣٢٠١ رأى الشيخ والكلام حوله
- ٣٢٠٣ رأى الميرزا
- ٣٢٠٤ رأى العراقي
- ٣٢٠٦ التحقيق
- ٣٢٠٩ التنبيه السابع: فى السَّبْهه غير المحصوره
- ٣٢٠٩ تعريفها
- ٣٢١٠ دليل عدم تنجيز العلم فى السَّبْهه غير المحصوره
- ٣٢١٠ ما ذكره الشيخ
- ٣٢١١ الإشكال على صاحب الكفايه
- ٣٢١٣ الإشكال الوارد
- ٣٢١٤ ما ذكره الميرزا
- ٣٢١٥ ما ذكره العراقي
- ٣٢١٦ روايه الجبن
- ٣٢١٩ أمورٌ تتعلّق بالسَّبْهه غير المحصوره
- ٣٢١٩ الأمر الأول (هل العلم كلا علم أو أنّ السَّبْهه تزول؟)
- ٣٢٢٠ الأمر الثاني (لو وقع الشك فى كون السَّبْهه غير محصوره)
- ٣٢٢٣ الأمر الثالث (فى سبْهه الكثير فى الكثير)
- ٣٢٢٥ التنبيه الثامن: لو اضطرّ إلى إرتكاب أحد الأطراف
- ٣٢٢٥ اشارة
- ٣٢٢٥ المقام الأول: فى الإضطرار إلى الفرد المعين. و فيه صور:
- ٣٢٢٥ اشارة
- ٣٢٢٥ الصوره الأولى
- ٣٢٢٦ الصوره الثانيه - و فيها قولان

- ٣٢٢٦ اشاره
- ٣٢٢٩ رأى السيد الأستاذ
- ٣٢٣٠ الإستدلال بالإستصحاب للقول الأوّل
- ٣٢٣١ المناقشه
- ٣٢٣٣ الصورة الثالثه: و فيها قولان
- ٣٢٣٣ اشاره
- ٣٢٣٣ الأوّل: عدم التنجيز.ذهب إلى الخراسانى
- ٣٢٣٣ الثانى: التنجيز.
- ٣٢٣٣ اشاره
- ٣٢٣٤ بيان الشيخ
- ٣٢٣٥ بيان المحقق الخراسانى
- ٣٢٣٦ بيان المحقق العراقى
- ٣٢٣٧ بيان المحقق النائنى
- ٣٢٣٧ خلاصه البحث
- ٣٢٣٨ المقام الثانى: لو اضطرّ إلى ارتكاب الفرد غير المعيّن
- ٣٢٣٨ اشاره
- ٣٢٣٨ دليل عدم التنجيز
- ٣٢٣٨ اشاره
- ٣٢٣٨ الوجه الأوّل
- ٣٢٣٨ اشاره
- ٣٢٤٠ جواب الشيخ
- ٣٢٤٠ الإشكال عليه
- ٣٢٤١ الوجه الثانى
- ٣٢٤١ اشاره
- ٣٢٤٢ المختار عند الشيخ الأستاذ:
- ٣٢٤٣ تنبيه:

٣٢٤٩ خلاصه البحث
٣٢٥١ التنبيه التاسع: فى الابتلاء وعدمه
٣٢٥١ اشاره
٣٢٥٢ بيان الشيخ
٣٢٥٥ بيان المحقق الخراسانى
٣٢٥٥ إشكال الأستاذ
٣٢٥٦ بيان الميرزا لدفع الإشكال
٣٢٥٧ قال الأستاذ:
٣٢٥٧ بيان المحقق الاصفهانى
٣٢٥٩ المناقشه:
٣٢٦٠ نظريه أخرى
٣٢٦٢ الإشكال عليها بوجوه
٣٢٦٧ إشكال على القول باعتبار الابتلاء
٣٢٦٨ مطلب آخر فى حقيقه الحكم التكليفى والعرفى
٣٢٦٨ اشاره
٣٢٧١ المسأله الأولى: لو وقع الشك فى إعتبار الإبتلاء وعدمه
٣٢٧١ اشاره
٣٢٧١ كلام الشيخ
٣٢٧٢ إشكالات المحقق الخراسانى عليه
٣٢٧٢ اشاره
٣٢٧٣ الجواب عن الإشكال الأول
٣٢٧٤ الجواب عن الثانى
٣٢٧٥ الجواب عن الثالث
٣٢٧٥ إشكال الإصفهانى على الشيخ
٣٢٧٥ اشاره
٣٢٧٦ الجواب:

- المسأله الثانيه: لو كان الشك بنحو الشبهه المفهوميه ٣٢٧٧
- المسأله الثالثه: لو كان الشك بنحو الشبهه الموضوعيه ٣٢٧٨
- اشاره ٣٢٧٨
- دليل القول بعدم التنجيز ٣٢٧٨
- دليل القول بالتنجيز ٣٢٧٨
- بيان الميرزا ٣٢٧٩
- إشكال الأستاذ ٣٢٨٠
- بيان العراقي ٣٢٨١
- إشكال الأستاذ ٣٢٨١
- التنبيه العاشر: فى عدم التنجيز فى الأصول الطوليه ٣٢٨٣
- التنبيه الحادى عشر: حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره ٣٢٨٦
- اشاره ٣٢٨٦
- ذكر أمور قبل البحث ٣٢٨٦
- اشاره ٣٢٨٦
- الأمر الأول ٣٢٨٦
- الأمر الثانى ٣٢٨٧
- الأمر الثالث ٣٢٨٨
- الكلام فى نماء وفائده أحد طرفى العلم ٣٢٩٢
- ملاقى الشبهه المحصوره وله صور: ٣٢٩٥
- الصوره الأولى ٣٢٩٥
- اشاره ٣٢٩٥
- دليل القول بوجود الإجتنا ٣٢٩٥
- اشاره ٣٢٩٥
- الإشكال عليه: ٣٢٩٦
- من السنه ٣٢٩٦
- اشاره ٣٢٩٦

- الإشكال عليه: ٣٢٩٧
- من العقل ٣٢٩٧
- إشاره ٣٢٩٧
- الإشكال عليه: ٣٢٩٧
- الجواب: ٣٢٩٨
- المناقشه: ٣٢٩٨
- جواب آخر عن الاستدلال العقلى ٣٢٩٩
- المناقشه: ٣٢٩٩
- تفصيل السيد الخوئى ٣٣٠٠
- التحقيق فى المقام و يقع فى مقامين ٣٣٠٠
- إشاره ٣٣٠٠
- المقام الأول ٣٣٠١
- المقام الثانى ٣٣٠٢
- الصوره الثانیه وهى على ثلاثه أقسام ٣٣٠٣
- إشاره ٣٣٠٣
- دليل القول بعدم الإجتنب فى القسم الأول ٣٣٠٤
- دليل القول بالاجتناب فى القسم الأول ٣٣٠٥
- المناقشه والجواب ٣٣٠٦
- القسم الثانى من الصوره الثانیه، و فيه قولان ٣٣٠٧
- دليل وجوب الإجتنب ٣٣١٠
- دليل عدم وجوب الإجتنب ٣٣١١
- دوران الأمر بين الأقل والأكثر ٣٣١٣
- إشاره ٣٣١٣
- الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين والأقل والأكثر ٣٣١٥
- نظريه العراقى والكلام حولها ٣٣١٥
- نظريه المحقق صاحب الحاشيه والكلام حولها ٣٣١٧

- مقدماتان ٣٣١٩
- ١_ في تقسيم الأقل والأكثر ٣٣١٩
- ٢_ هل البحث كبروى أو صغروى؟ ٣٣٢٠
- الأقوال في الأقل والأكثر الإرتباطيين ٣٣٢٠
- أدلّه القول بالبراءه ٣٣٢١
- اشاره ٣٣٢١
- الوجه الأول: ٣٣٢١
- اشاره ٣٣٢١
- إشكال المحقق الخراسانى ببرهانين ٣٣٢٢
- بيان البرهان الأول ٣٣٢٣
- بيان البرهان الثانى ٣٣٢٣
- جواب السيد الخوئى عن كلا البرهانين ٣٣٢٤
- المناقشه ٣٣٢٥
- الإشكال الثانى على إستدلال الشيخ ٣٣٢٦
- التحقيق فى المقام ٣٣٢٨
- الوجه الثانى: ٣٣٣٠
- اشاره ٣٣٣٠
- توضيح السيد الخوئى ٣٣٣١
- المناقشه ٣٣٣٢
- طريق المحقق الاصفهانى ٣٣٣٤
- المناقشه ٣٣٣٥
- طريق المحقق العراقى ٣٣٣٦
- المناقشه ٣٣٣٨
- أدلّه القول بعدم جريان البراءه العقلية ٣٣٤٠
- اشاره ٣٣٤٠
- الوجه الأول ٣٣٤٠

- ٣٣٤٠ اشارة
- ٣٣٤٠ الجواب
- ٣٣٤١ الوجه الثاني
- ٣٣٤١ اشارة
- ٣٣٤٢ إشكال السيد الخوئي
- ٣٣٤٢ التحقيق في المقام
- ٣٣٤٤ الوجه الثالث
- ٣٣٤٤ اشارة
- ٣٣٤٤ جواب الشيخ
- ٣٣٤٥ إشكال الخوئي على الوجه الثاني
- ٣٣٤٧ إشكال النائيني
- ٣٣٤٨ الإشكال عليه من السيد الخوئي
- ٣٣٤٩ التحقيق في المقام
- ٣٣٥٠ البرائه الشرعيه
- ٣٣٥٠ اشارة
- ٣٣٥١ دليل المحقق الخراساني للجريان
- ٣٣٥١ إشكالان:
- ٣٣٥٣ إشكال الاصفهاني والعراقي على الكفايه
- ٣٣٥٤ التحقيق في المقام:
- ٣٣٥٤ إشكالان والجواب عنهما
- ٣٣٥٩ الإستصحاب
- ٣٣٥٩ اشارة
- ٣٣٥٩ الإستدلال بالإستصحاب للإستغال
- ٣٣٦٠ المناقشه
- ٣٣٦١ الإستدلال بالإستصحاب للبراءه
- ٣٣٦١ إشكال و جواب

- ٣٣٤٣ دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية
- ٣٣٤٣ اشارة
- ٣٣٤٣ هي على ثلاثه أقسام
- ٣٣٤٤ كلام الكفايه في القسمين الأولين:
- ٣٣٤٥ الإشكال عليه بوجهين
- ٣٣٤٥ مناقشه الإشكال الأول
- ٣٣٤٦ مناقشه الإشكال الثاني
- ٣٣٤٧ التحقيق:
- ٣٣٤٧ كلام المحقق الاصفهاني:
- ٣٣٤٩ كلام المحقق العراقي:
- ٣٣٧٠ التحقيق:
- ٣٣٧٢ الكلام في القسم الثالث
- ٣٣٧٢ القول بالإشغال
- ٣٣٧٣ الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير
- ٣٣٧٣ اشارة
- ٣٣٧٣ القسم الأول:
- ٣٣٧٤ القسم الثاني:
- ٣٣٧٦ القسم الثالث:
- ٣٣٧٦ اشارة
- ٣٣٧٧ مقدمه
- ٣٣٧٨ الصوره الأولى
- ٣٣٧٩ الصوره الثانيه
- ٣٣٧٩ الصوره الثالثه
- ٣٣٧٩ اشارة
- ٣٣٨٠ دليل القول بالتعيين
- ٣٣٨٠ الوجه الأول

- ٣٣٨٠ اشاره
- ٣٣٨٠ الإشكال عليه
- ٣٣٨٢ المناقشه
- ٣٣٨٣ الوجه الثانى
- ٣٣٨٣ اشاره
- ٣٣٨٤ الإشكال عليه
- ٣٣٨٥ المناقشه
- ٣٣٨٧ الوجه الثالث
- ٣٣٨٧ اشاره
- ٣٣٨٧ الإشكال عليه
- ٣٣٨٨ التحقيق
- ٣٣٨٩ الوجه الرابع
- ٣٣٩٠ النظر فيه
- ٣٣٩٢ التحقيق فى المقام والرأى المختار
- ٣٣٩٥ تنبيهات دوران الأمر بين الأقل والأكثر
- ٣٣٩٥ اشاره
- ٣٣٩٧ التنبيه الأول: هل الجزئيه مخصوصه بحال الذكر أو مطلقه؟
- ٣٣٩٧ اشاره
- ٣٣٩٨ القول الأول ودليله
- ٣٣٩٨ القول الثانى
- ٣٣٩٨ اشاره
- ٣٣٩٨ الوجه الأول للقول الثانى
- ٣٣٩٨ اشاره
- ٣٣٩٩ الإشكال على الوجه الأول
- ٣٣٩٩ الوجه الثانى وهو الصحيح
- ٣٤٠٠ تفصيل أصل المطلب

بيانات لإثبات الإطلاق: ٣٤٠٢

بيان الميرزا ٣٤٠٢

بيان العراقي ٣٤٠٣

بيان الإصفهاني ٣٤٠٤

المناقشه ٣٤٠٥

التحقيق فى المقام ٣٤٠٥

خلاصه الكلام: ٣٤٠٨

التنبيه الثانى: فى حكم الزياده والنقيصه فى الأجزاء ٣٤١٠

اشاره ٣٤١٠

البحث الموضوعى: ٣٤١١

١_ هل يعقل تحقق الزياده فى المركب الإعتبارى؟ ٣٤١١

اشاره ٣٤١١

الجواب عن دليل العدم: ٣٤١١

٢_ بماذا تتحقق الزياده؟ ٣٤١٣

البحث الحكمى ٣٤١٣

اشاره ٣٤١٣

١_ فى حكم الزياده بحسب القاعده ٣٤١٤

٢_ حكم الزياده بحسب النصوص ٣٤١٥

الكلام فى حديث لا تعاد ٣٤١٦

رأى الإصفهاني ٣٤١٨

النظر فيه: ٣٤١٩

الإستصحاب ٣٤٢٠

اشاره ٣٤٢٠

تقريبات الإستصحاب والكلام عليها ٣٤٢٠

الكلام فى نقصان الجزء أو الشرط ٣٤٢٢

١_ مقتضى القاعده: ٣٤٢٢

- ٢_ مقتضى النصوص ٣٤٢٣
- التنبيه الثالث: لو تعدّر جزء أو شرطاً فما حكم الباقي والمشروط؟ ٣٤٢٤
- ١_ مقتضى القاعده ٣٤٢٤
- ٢_ مقتضى الأصل العملي ٣٤٢٤
- ٣_ مقتضى النصوص: ٣٤٢٥
- الكلام في قاعده الميسور ٣٤٢٥
- اشاره ٣٤٢٥
- الروايه الأولى ٣٤٢٥
- اشاره ٣٤٢٥
- حول السند ٣٤٢٦
- حول الدلاله ٣٤٢٧
- الروايه الثانيه ٣٤٢٨
- اشاره ٣٤٢٨
- السند و الدلاله ٣٤٢٨
- رأى صاحب الكفايه - ٣٤٢٩
- الكلام حول الإشكال عليه - ٣٤٢٩
- الإشكال على الإستدلال بالروايه - ٣٤٣٠
- الروايه الثالثه: ٣٤٣٢
- اشاره ٣٤٣٢
- حول السند و الدلاله ٣٤٣٢
- الإشكال على الإستدلال ٣٤٣٣
- المناقشه ٣٤٣٣
- دفع الحائرى الإشكال ٣٤٣٤
- المناقشه ٣٤٣٤
- التحقيق ٣٤٣٥
- خلاصه الكلام ٣٤٣٦

٣٤٣٦ ----- فى المراد من الميسور والمعسور

٣٤٣٩ ----- التنبيه الرابع: لو تردد الأمر بين أن يكون الشيء جزءاً للمركب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو قاطعاً، فما هو مقتضى القاعدة؟

٣٤٣٩ ----- اشاره

٣٤٣٩ ----- فيه مسائل

٣٤٤٣ ----- شرائط جريان الأصول

٣٤٤٣ ----- اشاره

٣٤٤٤ ----- شرط الإحتياط

٣٤٤٤ ----- اشاره

٣٤٤٧ ----- الإشكالات

٣٤٤٧ ----- اشاره

٣٤٤٧ ----- الأول

٣٤٤٧ ----- اشاره

٣٤٤٧ ----- الجواب:

٣٤٤٨ ----- الثانى:

٣٤٤٨ ----- اشاره

٣٤٤٩ ----- الجواب:

٣٤٤٩ ----- ١- قصد الوجه والتميز فى العباده

٣٤٥٠ ----- الجواب

٣٤٥١ ----- ٢- إعتبار الجزم فى النتيه فى العباده

٣٤٥١ ----- الجواب

٣٤٥٢ ----- شرط البراهه العقلية

٣٤٥٢ ----- اشاره

٣٤٥٢ ----- الإستدلال لوجوب الفحص

٣٤٥٣ ----- إشكال المحقق الإصفهاني

٣٤٥٤ ----- الجواب:

٣٤٥٥ ----- شرائط البراهه الشرعيه

- ٣٤٥٥ اشارة
- ٣٤٥٦ رأى المحقق العراقي
- ٣٤٥٦ الإشكال عليه
- ٣٤٥٦ ثمره البحث
- ٣٤٥٧ الكلام فى إطلاق حديث الرفع
- ٣٤٥٨ التحقيق عدم الإطلاق
- ٣٤٥٩ و على فرض الإطلاق هل من مقيد؟
- ٣٤٦٠ الإشكال على الدليل المقيد
- ٣٤٦٠ اشارة
- ٣٤٦٠ الأول: إنه أعم من المدعى
- ٣٤٦٠ الثانى: إنه أخص من المدعى
- ٣٤٦١ جواب المحقق النائنى
- ٣٤٦١ المناقشه
- ٣٤٦٢ جواب المحقق العراقي
- ٣٤٦٢ المناقشه
- ٣٤٦٣ جواب المحقق الخوئى
- ٣٤٦٤ المناقشه
- ٣٤٦٤ الجواب الصحيح عن إشكال الكفايه:
- ٣٤٦٥ ثمره البحث عن إطلاق حديث الرفع
- ٣٤٦٦ شرط الإستصحاب
- ٣٤٦٦ شرط التخيير
- ٣٤٦٦ اشارة
- ٣٤٦٨ التنبيه الأول: أى مقدار يجب الفحص؟
- ٣٤٦٨ اشارة
- ٣٤٦٨ وجوب الفحص على المقلد فى الشبهه الحكميه
- ٣٤٦٩ وجوب الفحص على المجتهد فى الشبهه الحكميه

- ٣٤٦٩ وجوب الفحص من أى قسمٍ من أقسام الوجوب؟
- ٣٤٧٠ أدلّه القول بوجود التعلّم والفحص وجوباً نفسياً
- ٣٤٧١ الجواب عن أدلّه القول بالوجوب النفسى للتعلّم والفحص
- ٣٤٧٨ هل إستحقاق العقاب على ترك الواقع أو ترك التعلّم؟
- ٣٤٧٨ رأى الميرزا
- ٣٤٨١ الإشكال عليه
- ٣٤٨١ رأى العراقى
- ٣٤٨٣ المناقشه
- ٣٤٨٤ التنبيه الثانى: حكم العمل المأتى به بلا فحص
- ٣٤٨٤ اشاره
- ٣٤٨٧ الكلام حول موارد الإستثناء
- ٣٤٨٨ طريق الكفايه
- ٣٤٨٨ الإشكال عليه
- ٣٤٨٩ طريق كاشف الغطاء
- ٣٤٨٩ الإشكال عليه
- ٣٤٩٠ الجواب
- ٣٤٩٢ طريق العراقى
- ٣٤٩٢ المناقشه
- ٣٤٩٣ طريق الخوئى
- ٣٤٩٣ المناقشه
- ٣٤٩٤ طريق النائينى
- ٣٤٩٤ المناقشه
- ٣٤٩٥ التنبيه الثالث: فى الفحص فى الشبهه الموضوعيّة
- ٣٤٩٥ اشاره
- ٣٤٩٦ تفصيل الكلام
- ٣٤٩٩ التنبيه الرابع: فى شرطين ذكرهما الفاضل التونى لجريان البراءه

٣٤٩٩	اشاره
٣٥٠٠	التحقيق فى الشرط الأول
٣٥٠١	التحقيق فى الشرط الثانى
٣٥٠٣	المحتويات
٣٥٢٨	المجلد ٩
٣٥٢٨	اشاره
٣٥٣٢	كلمه المؤلف
٣٥٣٤	الإستصحاب
٣٥٣٤	اشاره
٣٥٣٦	مقدمه فى أهميته الإستصحاب وموقعه فى علم الأصول
٣٥٣٨	الأمر الأول: فى تعريف الإستصحاب
٣٥٣٨	الإستصحاب لغه
٣٥٣٩	الإستصحاب اصطلاحاً
٣٥٣٩	اشاره
٣٥٣٩	تعريف الشيخ
٣٥٤١	كلام المحقق الهمدانى
٣٥٤١	كلام المحقق الخراسانى
٣٥٤٢	تعريف المحقق الخراسانى
٣٥٤٣	تعريف المحقق النائينى
٣٥٤٣	تعريف المحقق الخوئى
٣٥٤٦	الأمر الثانى: هل الإستصحاب مسأله أصوليه أو قاعده فقهيته؟
٣٥٤٦	اشاره
٣٥٤٦	الأقوال فى المقام
٣٥٤٧	النظر فى الأقوال
٣٥٥١	تفصيل المقال فى المقام
٣٥٥٧	الأمر الثالث: فى الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضى والمانع وقاعده اليقين

- ٣٥٥٧ اشاره
- ٣٥٥٧ قاعده المقتضى والمانع
- ٣٥٥٨ قاعده اليقين
- ٣٥٦٠ أدلّه الإستصحاب
- ٣٥٦٠ اشاره
- ٣٥٦٢ ١ _ السيره العقلائيّه
- ٣٥٦٢ اشاره
- ٣٥٦٢ الكلام فى الصغرى
- ٣٥٦٣ حول الدليل على دعوى السيره
- ٣٥٦٦ تفصيل المحقق النائينى
- ٣٥٦٧ تفصيل المحقق العراقى
- ٣٥٦٧ الإشكال عليه
- ٣٥٦٨ الكلام فى الكبرى
- ٣٥٦٩ رأى المحقق الخراسانى
- ٣٥٦٩ اشاره
- ٣٥٦٩ الإشكال عليه
- ٣٥٧١ إشكال المحقق النائينى
- ٣٥٧١ دفاع المحقق العراقى
- ٣٥٧١ النظر فيه:
- ٣٥٧٢ رأى المحقق الخوئى
- ٣٥٧٢ اشاره
- ٣٥٧٢ النظر فيه:
- ٣٥٧٤ ٢ _ الظن
- ٣٥٧٤ اشاره
- ٣٥٧٤ الإشكال فى الصغرى
- ٣٥٧٤ اشاره

- الوجه الأول ٣٥٧٤
- الوجه الثاني ٣٥٧٥
- الإشكال في الكبرى ٣٥٧٥
- ٣ _ الإجماع - ٣٥٧٥
- اشاره ٣٥٧٥
- الكلام عليه - ٣٥٧٥
- ٤ _ النصوص ٣٥٧٦
- اشاره - ٣٥٧٦
- صحيحه زواره الأولى ٣٥٧٦
- اشاره ٣٥٧٦
- الإشكال في الإستدلال: ٣٥٧٨
- المحتملات الخمسه في الصحيحه ٣٥٧٩
- بيان دلالة الصحيحه ٣٥٨٣
- إشكال على الصحيحه ٣٥٨٤
- وجوه الجواب والنظر فيها: ٣٥٨٦
- الصحيحه الثانيه ٣٥٩١
- اشاره ٣٥٩١
- السند ٣٥٩٣
- المتن ٣٥٩٣
- موضع الإستدلال ٣٥٩٤
- إشكال في تطبيق الإستصحاب على المورد - ٣٥٩٦
- وجوه الجواب ٣٥٩٦
- الجواب الأول ٣٥٩٦
- اشاره ٣٥٩٦
- الإشكال على الكفايه ٣٥٩٩
- الجواب الثاني ٣٦٠١

- ٣٦٠٢ الجواب الثالث
- ٣٦٠٢ اشاره
- ٣٦٠٣ الإشكال على الميرزا
- ٣٦٠٤ الجواب الرابع
- ٣٦٠٥ الجواب الخامس
- ٣٦٠٦ الصحيحه الثالثه
- ٣٦٠٦ اشاره
- ٣٦٠٧ إشكالات ذكرها الشيخ
- ٣٦٠٩ الكلام على الإشكالات
- ٣٦١٢ إشكالان للمحقق العراقي
- ٣٦١٢ اشاره
- ٣٦١٢ الأول
- ٣٦١٤ الثاني
- ٣٦١٦ الروايه الرابعه: موثقه إسحاق بن عمار
- ٣٦١٦ اشاره
- ٣٦١٧ الإشكال عليه
- ٣٦١٨ الروايه الخامسه: روايه الخصال
- ٣٦١٨ اشاره
- ٣٦١٨ سند الروايه
- ٣٦٢٠ دلالة الروايه
- ٣٦٢٢ الأجوبه عن إشكال الشيخ
- ٣٦٢٥ الروايه السادسه: مكاتبه الكاشاني
- ٣٦٢٥ اشاره
- ٣٦٢٦ الكلام في الدلاله
- ٣٦٢٧ الإشكال على الإستدلال
- ٣٦٣١ الكلام في السند

- ٣٦٣٢ كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب
- ٣٦٣٣ روايتان بضميمه عدم الفصل
- ٣٦٣٣ اشاره
- ٣٦٣٣ كلام الشيخ
- ٣٦٣٤ الإشكال عليه
- ٣٦٣٥ الإشكال الصحيح
- ٣٦٣٥ كلام المحقق العراقي
- ٣٦٣٥ الإشكال عليه
- ٣٦٣٦ روايات أخرى
- ٣٦٣٦ اشاره
- ٣٦٣٦ الإحتمالات في هذه الروايات
- ٣٦٣٧ مختار المحقق الخراساني في الحاشيه
- ٣٦٣٩ الإشكال عليه أولاً:
- ٣٦٣٩ جواب المحقق الإصفهاني
- ٣٦٤١ رأى المحقق الخوئي
- ٣٦٤٢ الإشكال عليه
- ٣٦٤٢ الإشكال عليه ثانياً
- ٣٦٤٥ سقوط الإحتمال الثالث
- ٣٦٤٥ رأى المحقق الخراساني في الكفايه
- ٣٦٤٦ رأى صاحب الفصول
- ٣٦٤٦ الإحتمال الأخير
- ٣٦٤٨ التفصيلات في الإستصحاب
- ٣٦٤٨ اشاره
- ٣٦٥٢ تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والرافع
- ٣٦٥٢ المراد من المقتضى
- ٣٦٥٥ دليل التفصيل

- ٣٦٥٦ -..... إشكال ذكره الشيخ وأجاب عنه
- ٣٦٥٧ -..... إشكالات المحقق الخراساني
- ٣٦٥٨ -..... ما أورده على نفسه وأجاب عنه
- ٣٦٦١ -..... مرحله الإقتضاء
- ٣٦٦١ -..... اشاره
- ٣٦٦٢ -..... ١ - رأى المحقق النائيني
- ٣٦٦٣ -..... ٢ - رأى السيد الخوئي
- ٣٦٦٣ -..... ٣ - رأى المحقق الخراساني
- ٣٦٦٤ -..... مرحله المانع
- ٣٦٦٨ -..... إشكالان من المحقق العراقي
- ٣٦٧٤ -..... التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية
- ٣٦٧٤ -..... اشاره
- ٣٦٧٤ -..... مقدمه
- ٣٦٧٦ -..... دليل التفصيل
- ٣٦٨١ -..... هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟
- ٣٦٨٣ -..... الدليل المهم للقول بالتفصيل
- ٣٦٨٤ -..... الكلام حول التفصيل بالتفصيل
- ٣٦٨٤ -..... اشاره
- ٣٦٨٤ -..... الإشكالات على هذا التفصيل
- ٣٦٨٤ -..... اشاره
- ٣٦٨٤ -..... إشكال الشيخ
- ٣٦٨٥ -..... إشكال الكفايه
- ٣٦٨٦ -..... إشكال المحقق النائيني
- ٣٦٨٧ -..... إشكال آخر
- ٣٦٨٩ -..... نظر الأستاذ
- ٣٦٩٠ -..... رأى المحقق العراقي

- الإشكال عليه ٣٦٩٢
- المطلب الأخير ٣٦٩٢
- إشكال آخر ٣٦٩٣
- رأى السيد الأستاذ ٣٦٩٥
- تفصيل في التفصيل ٣٦٩٧
- الإشكال عليه ٣٦٩٧
- خلاصه الكلام في المقام ٣٦٩٨
- التفصيل بين الأحكام المستنبطه من الأدله الشرعيه والأحكام المستنبطه من حكم العقل ٣٧٠٢
- اشاره ٣٧٠٢
- توضيح التفصيل ٣٧٠٢
- تقريب التفصيل ٣٧٠٣
- إشكال المحقق الخراساني ٣٧٠٤
- إشكال المحقق النائيني ٣٧٠٥
- النظر فيه: ٣٧٠٨
- التحقيق في المقام ٣٧٠٨
- رأى السيد الأستاذ ٣٧٠٩
- التفصيل بين الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه ٣٧١٢
- اشاره ٣٧١٢
- نص كلام الفاضل التوني ٣٧١٢
- الإشكال على كلام الفاضل التوني ٣٧١٥
- الكلام حول الأحكام الوضعيه ٣٧١٧
- اشاره ٣٧١٧
- رأى صاحب الكفايه ٣٧١٧
- حقيقه الحكم ٣٧٢١
- هل الحكم التكلفي وجودي فقط؟ ٣٧٢٢
- هل الحكم التكلفي يقبل الجعل بالاستقلال؟ ٣٧٢٢

- ٣٧٢٣ تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيه
- ٣٧٢٤ رأى المحقق الإصفهاني
- ٣٧٢٥ رأى المحقق النائيني
- ٣٧٢٧ رأى الشيخ في الأحكام الوضعيه والبحث حوله
- ٣٧٣١ الكلام في الطهاره والنجاسه
- ٣٧٣١ اشاره
- ٣٧٣٢ كلام المحقق النائيني
- ٣٧٣٥ كلام المحقق العراقي
- ٣٧٣٧ كلام المحقق الخوئي
- ٣٧٣٨ الكلام في الضحه والفساد
- ٣٧٣٩ الكلام في الحجته
- ٣٧٤٠ الكلام في الطريقتيه
- ٣٧٤٠ الكلام في العزيمه والرخصه
- ٣٧٤٠ نتيجة البحث
- ٣٧٤٢ التفصيل بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعيته الموجود
- ٣٧٤٢ اشاره
- ٣٧٤٢ دليل التفصيل
- ٣٧٤٣ الإشكال عليه
- ٣٧٤٤ تنبيهات الإستصحاب
- ٣٧٤٤ اشاره
- ٣٧٤٤ التنبيه الأول: هل يعتبر فعليته الشك؟
- ٣٧٤٤ اشاره
- ٣٧٤٧ أدله القول الثاني
- ٣٧٤٧ اشاره
- ٣٧٤٧ الوجه الأول
- ٣٧٤٨ الوجه الثاني

- أدله القول الأول ٣٧٤٩
- اشاره ٣٧٤٩
- الوجه الأول ٣٧٤٩
- الوجه الثاني ٣٧٤٩
- الوجه الثالث ٣٧٥٠
- ثمره الخلاف ٣٧٥١
- اشاره ٣٧٥١
- الثمره الأولى ٣٧٥١
- اشاره ٣٧٥١
- الإشكال الأول ٣٧٥٢
- الإشكال الثاني ٣٧٥٥
- موجز الكلام في قاعده الفراغ: ٣٧٥٥
- اشاره ٣٧٥٥
- تقريب القول الأول ٣٧٥٦
- تقريب القول الثاني ٣٧٥٦
- تقريب القول الثالث ٣٧٥٧
- الثمره الثانيه ٣٧٦٠
- اشاره ٣٧٦٠
- الإشكال على الشيخ ٣٧٦٠
- دفاع المحقق الإصفهاني ٣٧٦٠
- ثمرات أخرى ٣٧٦١
- التنبیه الثاني: هل يجرى الإستصحاب في مؤديات الطرق والأمارات؟ ٣٧٦٢
- اشاره ٣٧٦٢
- تفصيل الكلام ٣٧٦٣
- المقام الأول: في موارد قيام الأمارات ٣٧٦٣
- طريق الكفايه ٣٧٦٣

- الإشكال على الكفايه ٣٧٦٥
- الإشكال الصحيح ٣٧٦٥
- الجواب على مسلك المنجزيه والمعدريه ٣٧٦٦
- إشكال المحقق النائيني ٣٧٦٦
- إشكال المحقق الخوئي ٣٧٦٨
- الإشكال الصحيح ٣٧٧١
- رأى السيد الأستاذ ٣٧٧٢
- طريق الميرزا والعراقي ٣٧٧٢
- الإشكال عليه ٣٧٧٣
- طريقان آخران ٣٧٧٣
- المقام الثاني: فى موارد الأصول ٣٧٧٥
- اشاره ٣٧٧٥
- توضيح التفصيل ٣٧٧٥
- الإشكال عليه ٣٧٧٧
- التنبيه الثالث: فى إستصحاب الكلى ٣٧٧٨
- اشاره ٣٧٧٨
- أقسام الكلى ٣٧٧٨
- رأى صاحب العروه فى الفرد المردد ٣٧٧٩
- إشكال المحقق النائيني ٣٧٨١
- دفاع المحقق العراقي ٣٧٨١
- الكلام فى إستصحاب الكلى ٣٧٨٣
- الإشكال الأول ٣٧٨٥
- الإشكال الثانى ٣٧٨٧
- وجوه الجواب ٣٧٨٨
- اشاره ٣٧٨٨
- الوجه الأول: ٣٧٨٨

- ٣٧٨٨ اشاره
- ٣٧٨٨ الإشكال عليه
- ٣٧٨٩ الوجه الثاني:
- ٣٧٨٩ اشاره
- ٣٧٨٩ الإشكال عليه
- ٣٧٩٠ الوجه الثالث:
- ٣٧٩٠ اشاره
- ٣٧٩١ جواب الميرزا عن الإشكال
- ٣٧٩١ الإشكال عليه
- ٣٧٩٢ النظر في هذا الإشكال
- ٣٧٩٤ خلاصه الكلام
- ٣٧٩٤ الشبهه العبائيه
- ٣٧٩٥ جواب المحقق النائيني
- ٣٧٩٧ الإشكال عليه
- ٣٧٩٧ نظر الأستاذ
- ٣٧٩٨ القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلى
- ٣٧٩٨ اشاره
- ٣٨٠٠ الإتفاق على الجريان فى الصوره الثالثه
- ٣٨٠٠ الإختلاف فى الصورتين الأوليين
- ٣٨٠١ رأى الشيخ
- ٣٨٠١ الإشكال عليه
- ٣٨٠٤ التنبيه الرابع: فى الإستصحاب فى الأمور التدريجيّه
- ٣٨٠٤ اشاره
- ٣٨٠٤ فى نفس الزمان
- ٣٨٠٥ الكلام فى الزمان بنحو كان التامه
- ٣٨٠٩ الكلام فى الزمان بنحو كان الناقصه

- ٣٨١٠ وجه عدم الجريان
- ٣٨١٠ وجه الجريان
- ٣٨١٠ نظر الأستاذ
- ٣٨١٠ الكلام في الأمور التدريجيّة الأخرى
- ٣٨١١ صور المسأله والكلام فيها
- ٣٨١٢ الكلام في الأفعال المتقيده بالأزمه الخاصه
- ٣٨١٣ صور المسأله والكلام فيها
- ٣٨٢١ الكلام في الشبهه الحكميه
- ٣٨٢٢ الكلام في تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبه منه
- ٣٨٢٢ رأى الشيخ
- ٣٨٢٢ رأى صاحب الكفايه
- ٣٨٢٣ رأى المحقق الميرزا
- ٣٨٢٣ الإشكال عليه
- ٣٨٢٤ رأى السيد الخوئي
- ٣٨٢٤ التنبيه الخامس: في الإستصحاب التعليق
- ٣٨٢٤ اشاره
- ٣٨٢٤ بيان مورد البحث
- ٣٨٢٨ الكلام في إستصحاب الحرمة
- ٣٨٢٨ اشاره
- ٣٨٢٩ طريق الشيخ
- ٣٨٣٠ طريق صاحب الكفايه
- ٣٨٣١ طريق المحقق العراقي
- ٣٨٣٤ الإشكال عليه
- ٣٨٣٤ طريق المحقق الحائري
- ٣٨٣٨ النظر فيه:
- ٣٨٣٩ الكلام في إستصحاب الملازمه

- ٣٨٣٩ اشاره
- ٣٨٤٠ الإشكال عليه
- ٣٨٤١ الكلام في مرحله المانع
- ٣٨٤٢ الكلام في الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات
- ٣٨٤٢ اشاره
- ٣٨٤٣ ١ _ مقام المقتضى
- ٣٨٤٣ ٢ _ مقام المانع
- ٣٨٤٤ التنبيه السادس: فى إستصحاب عدم النسخ
- ٣٨٤٤ اشاره
- ٣٨٤٤ الكلام فى إستصحاب عدم النسخ حيث يشكُّ فى بقاء الجعل السابق
- ٣٨٤٥ ١ _ مقام المقتضى
- ٣٨٤٥ بيان الشيخ بوجهين
- ٣٨٤٥ اشاره
- ٣٨٤٥ الوجه الأول:
- ٣٨٤٥ اشاره
- ٣٨٤٥ الإشكال على الشيخ
- ٣٨٤٦ دفاع الشيخ الحائرى
- ٣٨٤٧ الوجه الثانى:
- ٣٨٤٧ اشاره
- ٣٨٤٨ الإشكال على الشيخ
- ٣٨٤٩ النظر فى هذا الإشكال
- ٣٨٤٩ إشكال الميرزا
- ٣٨٥٠ الإشكال ببيان آخر
- ٣٨٥١ النظر فيه:
- ٣٨٥٢ إشكال آخر
- ٣٨٥٣ الجواب عن هذا الإشكال

٣٨٥٤	مقام المانع
٣٨٥٤	التنبيه السابع: في حجّيه مثبتات الأصول وعدمها؟
٣٨٥٤	اشاره
٣٨٥٤	تحرير محلّ البحث
٣٨٥٧	الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات
٣٨٥٧	اشاره
٣٨٥٧	البيان الأوّل
٣٨٥٧	اشاره
٣٨٦٠	الجواب الصحيح عن البيان
٣٨٦٢	البيان الثاني
٣٨٦٢	اشاره
٣٨٦٤	الإشكال عليه
٣٨٦٤	البيان الثالث
٣٨٦٤	اشاره
٣٨٦٥	الإشكال عليه
٣٨٦٥	البيان الرابع
٣٨٦٥	اشاره
٣٨٦٦	المختار عند الأستاذ
٣٨٦٦	نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات
٣٨٦٧	الحاصل
٣٨٦٨	الكلام في مرحله المانع
٣٨٦٩	تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب
٣٨٧٠	الإشكال عليه
٣٨٧١	دفاع المحقّق العراقي
٣٨٧١	نقد الدفاع
٣٨٧٢	الكلام في مثالي الشيخ

- النظر فيه: ٣٨٧٤
- تفصيل صاحب الكفايه ٣٨٧٥
- الإشكال عليه ٣٨٧٦
- التنبيه الثامن: في بحوث متعلقه بمسأله الأصل المثبت ٣٨٧٨
- اشاره ٣٨٧٨
- الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات ٣٨٧٨
- اشاره ٣٨٧٨
- جواب الكفايه ٣٨٧٩
- الإشكال عليه ٣٨٧٩
- الإشكال الصحيح ٣٨٨٢
- حلّ الإشكال ٣٨٨٢
- الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع ٣٨٨٣
- اشاره ٣٨٨٣
- الإشكال عليه ٣٨٨٤
- الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع ٣٨٨٤
- الإشكال في إستصحاب عدم التكليف ٣٨٨٧
- اشاره ٣٨٨٧
- التحقيق في المقام ٣٨٨٨
- التنبيه التاسع: في أنّ التعبد الإستصحابى ناظر إلى مرحله البقاء لا مرحله الحدوث ٣٨٩٢
- التنبيه العاشر: في أصله تأخر الحادث ٣٨٩٤
- اشاره ٣٨٩٤
- تحرير محلّ البحث ٣٨٩٤
- إذا علم بتحقيق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر ٣٨٩٨
- إذا كانا مجهولى التاريخ ٣٨٩٩
- كلام الشيخ ٣٨٩٩
- كلام صاحب الكفايه ٣٩٠٠

- الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفايه فى الصوره الرابعه - - - - - ٣٩٠٤
- النظر فى أدله قول صاحب الكفايه - - - - - ٣٩٠٤
- خلاصه البحث - - - - - ٣٩٠٨
- لو علم بتاريخ أحد الأمرين - - - - - ٣٩٠٩
- بيان الشيخ - - - - - ٣٩٠٩
- الإشكال عليه - - - - - ٣٩١٠
- بيان الكفايه - - - - - ٣٩١١
- خلاصه البحث - - - - - ٣٩١٧
- لو تعاقب الحادثان - - - - - ٣٩١٧
- القول بوجود المقتضى فى كليهما - - - - - ٣٩١٧
- القول بعدم وجود المقتضى - - - - - ٣٩١٨
- التنبيه الحادى عشر: فى جريان الإستصحاب فى الإعتقادات وعدم جريانه - - - - - ٣٩٢٢
- اشاره - - - - - ٣٩٢٢
- فى الأمور الإعتقاديّه - - - - - ٣٩٢٣
- فى نفس النبوه - - - - - ٣٩٢٤
- رأى الأستاذ - - - - - ٣٩٢٤
- فى إستدلال الكتابى - - - - - ٣٩٢٧
- كلام الكفايه - - - - - ٣٩٢٧
- تفصيل الكلام فى المقام - - - - - ٣٩٢٨
- التنبيه الثانى عشر: فى إستصحاب حكم المخصص - - - - - ٣٩٣٠
- اشاره - - - - - ٣٩٣٠
- قول الشيخ بالتفصيل - - - - - ٣٩٣١
- نظر صاحب الكفايه - - - - - ٣٩٣٢
- الإشكال على الشيخ وصاحب الكفايه - - - - - ٣٩٣٤
- رأى المحقق النائينى - - - - - ٣٩٣٧
- الإشكال عليه - - - - - ٣٩٣٨

- التحقيق في المقام ٣٩٣٩
- التنبيه الثالث عشر: في المراد من «الشك» ٣٩٤٢
- اشاره ٣٩٤٢
- المراد هو الأعم من استواء الطرفين ٣٩٤٢
- الخاتمه: في شروط جريان الإستصحاب ٣٩٤٤
- اشاره ٣٩٤٤
- الأمر الأول: وحده الموضوع والمحمول في القضيتين ٣٩٤٦
- الأمر الثاني: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأماره المعتبره ٣٩٤٧
- الأمر الثالث: النسبه بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليه ٣٩٤٨
- الأمر الرابع: في تعارض الإستصحابين ٣٩٤٨
- اشاره ٣٩٤٨
- دليل التقدّم بالورود ٣٩٥٠
- الإشكال عليه ٣٩٥١
- دليل التقدّم بالحكومه ٣٩٥١
- الإشكال عليه ٣٩٥٣
- رأى الأستاذ ٣٩٥٤
- المحتويات ٣٩٦٠
- تعريف مركز ٣٩٨٠

سرشناسه: حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخنا الفقیه المحقق والاصولی المدقق آیها الله العظمی الوحید الخراسانی /
تالیف علی الحسینی میلانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز الحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ ؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ ؛ ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ ؛ ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ ؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ ؛ ۷۰۰۰۰ ریال ؛ ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال: ج. ۶. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۷۸-۱ ؛ ج. ۷. ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۴۸-۶۰۰-۰۲-۰ ؛ ج. ۸. ۹۷۸-۹۶۴-۸۵۱۸-۶۰۰-۰۲-۰

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲-۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ ق. = ۱۳۹۵) (فپا).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: وحید خراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده: مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ ح ۵۶ ت ۳ ۱۳۹۰

رده بندی ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۳۹۲۱

ص: ۱

المجلد ۱

اشاره

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين ، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأولين و الآخرين
.. و بعد

فقد كان من منن الله على أن حَبَّبَ إليّ العلم و رَغِبَني فيه و جعلني من طَلَّابه ، و يسَّرَ لي سبيل تحصيله و طرق الوصول إليه و هَيَّأَ لي المهم من أسبابه ، فلمَّا صرفت فيه عمري و أعطيته كلِّي أنالني بعضه و لم يخيب سعيي .

و كان لي في كلِّ مرحله دراسيه أساتذه محققون أعلام ، حضرت عليهم بحوثهم و عطف الله على قلوبهم ، فاعتنوا بي أشدَّ عنايه و اهتموا بشأني أبلغ اهتمام ، حتى بلغت المرحله النهائيه التي استفدت فيها من أفذاذ الأئمه و كبار الأئمه ، فكان أولهم سيدنا الجد الأعظم آيه الله العظمي السيد محمّد هادي الميلاني قدس سرّه ، في مدينه مشهد المقدسه ، ثم نزلت قم حيث الحوزه العلميه الكبرى ، فأخذت من أشهر أعيان علمائها في الفقه و الاصول ، و لازمت غير واحد منهم ، و دونت ما تلقّيته من وافر علومهم ، و أخصّ بالذكر سيدنا الاستاذ آيه الله العظمي السيد محمد رضا الكلپايگاني قدس سرّه ، إذ لازمته في

دروسه الفقهيّة ، و طبعت عدّه مجلّدات ممّا حرّرتّه منها بأمرٍ منه . و شيخنا الاستاذ آيه الله العظمى الوحيد الخراساني دام ظلّه ، الذي لازمته في الفقه و الاصول ، و حرّرت إفاذاته كلّها .

لقد حضرت عليّ شيخنا في علم الاصول دورهً كاملهً ، و تقرّر إعدادها للنشر لكثرتها لطلبها من الأفاضل ، بعد قراءتها عليه ، ليبدى ملاحظاته حولها و ليضيف إليها من المطالب ما لم يتّسع الوقت لإلقائه في مجلس الدرس ، إلّا أنّه قد توقّف العمل ، لقلّة الفرص ، بسبب قيامه بأعباء المرجعيّه ، و لتبدّل جملة من آرائه في دوره اللاحقه التي لم اوفق لحضورها لكثرتها الأشغال .

ولمّا راجعني بعض الفضلاء يطلبون منّي الدرس ، و أذن شيخنا بذلك ، جعلت موضوع البحث و عنوانه بيان ما قرّرتّه من إفاذاته في دوره السابقه ، و ما حرّرتّه من أشرطه بحثه في دوره اللاحقه ، مضيفاً إلى ذلك فوائد من سيّدنا الاستاذ آيه الله العظمى السيد محمد الروحاني قدّس سرّه من كتاب منتقى الاصول ، و فوائد اخرى من غيره .

و جاء هذا الكتاب حاوياً لأهمّ ما طرحته في الدرس ، و كان ما ذكرته هو السبب في تسميته ب (تحقيق الاصول على ضوء بحوث شيخنا الاستاذ ...) و قد عزم على نشره بعد الاستخاره عند بيت الله الحرام في الحج عام ١٤٢٢ هـ .

فإن كان فيه نقص أو سهو فهو منّي .

و الله أسأل أن ينفع به أهل الفضل ، و أن يحفظنا من الخطأ و الزلل ، إنه سميع مجيب .

على الحسيني الميلاني

تمهيدات

اشاره

ص: ٧

اعتاد الأساتذة الأعلام كصاحب (الكفايه) قدّس سرّه و جماعه ، على الابتداء بالبحث عن أمور ، كموضوع علم الأصول ، و المائز بينه و بين غيره من العلوم ، و ضابط المسأله الأصوليه ، و غير ذلك ، و تعرّضوا بهذه المناسبه لموضوع كلّ علم ، و المائز بين العلوم على وجه الإطلاق ، و قضايا أخرى . □

فمنهم من أطب في البحث عن تلك الأمور ، و منهم من اقتصر على قدر الحاجه ، و منهم من أعرّض عن الدخول في ذلك لعدم الفائدة العمليه .

□
لكنّا رأينا من الأفضل التعرّض لها بقدر الحاجه ، لئلا يخلو بحثنا عن تلك الفوائد العلميه ... فنقول و بالله التوفيق :

اشاره

قال في (الكفايه) :

« موضوع كل علم - وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، أى بلا واسطه فى العروض - هو نفس موضوعات مسائله عيناً و ما يتحد معها خارجاً ، و إن كان يغيرها مفهوماً ، تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفراده » .

فهنا مطالب :

الأول : هل لكل علم موضوع ؟

اشاره

أقوال ، فعن المشهور القول بذلك ، و ظاهر عبارته (الكفايه) أنه مفروغ عنه بين العلماء .

و قد استدلل القائلون به بوجهين :

أحدهما : إن فى كل علم غرضاً ، و الغرض أمر واحد هو معلول لمسائله المختلفه ، لكن الموضوعات المتعدده المتباينه لا تؤثر أثراً واحداً ، فلا- بد من وجود جامع بينها ، ليكون هو العله و المؤثر فى حصول الغرض الواحد ، لأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد .

ص: ٩

و قد حاول في (المحاضرات) إبطال هذا الاستدلال بما لا يخلو بعضه عن النظر .

و الثاني : إنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها ، فلو لم يكن لكلّ علم موضوع واحد لتداخلت العلوم فيما بينها .

و هذا الوجه يبتنى على كون تمايزها بالموضوعات ، لا بالأغراض و لا بالمحمولات ، و هذا أوّل الكلام ، و سيأتى توضيح ذلك

و لما أشرنا إليه من الكلام في الدليلين المذكورين لقول المشهور ، ذهب في (المحاضرات) إلى أنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود الموضوع ، و أنّه لا حاجة إلى ذلك .

رأى الاستاذ

و الذى اختاره شيخنا هو أنّه إنّ اريد من قولهم : « لكلّ علم موضوع » ضروره وجوده لكلّ علم ، بنحو القضيّه الحقيقيه - أى : كلّما وجد و تعنون بعنوان العلم فلا بدّ و أن يكون له موضوع - فهذا ما لا دليل عليه . و إنّ اريد منه القضيّه الخارجيه ، بمعنى أن العلوم المدوّنه - كعلمى الطب و الهندسه و غيرهما لها موضوعات تجمع بين مسائلها ، فهذا حق ... لكنّ هذا إنّما هو فى العلوم ذات المحمولات الحقيقيه ، و أما العلوم الاعتباريه كعلم الفقه فلا ، و لذا خصّ الشيخ فى (الشفاء) و كذا تلميذه بهمنيار و الخواجه و غيرهم هذا البحث بالعلوم الحقيقيه .

أقول :

فى كلامه - دام ظلّه - أمران ، أحدهما : الترديد المذكور فى المراد من قول المشهور « لكلّ علم موضوع » ، و الآخر : الموافقه على ضروره وجود

ص: ١٠

الموضوع فى العلوم المدونة الحقيقىة دون الاعتبارىة منها .

و لعلّ السبب فى ذلك هو التسليم للإشكال الرابع من إشكالات (المحاضرات) ، حيث نقض قول المشهور ببعض العلوم ، كعلم الفقه ، إذ لا يعقل وجود موضوع واحد يجمع بين موضوعات مسائله ، لكونها قضايا اعتبارىة ، و لا يعقل الجامع الحقيقى بين القضايا الاعتبارىة ، أو لكون موضوعاتها من مقولات متباينة بل متنافره ، فكيف يكون بينها جامع ذاتى ؟ فقال شيخنا : هذا الإشكال حق ، إلّا أنه ىرد على صاحب (الكفايه) القائل بأنّ الموضوع الجامع يتّحد مع موضوعات المسائل اتّحاد الطبعى مع أفرادها ، أمّا المشهور فلا يقولون بهذا كما أشرنا .

و قد اجيب عن الإشكال المذكور بأنّ الأحكام الشرعىة ، و إنّ كانت قضايا اعتبارىة بلحاظ المعّبر و المنشأ ، إلّا أنها حقيقىة بلحاظ نفس الاعتبار و مبادئ الحكم ، لكونها من مقوله الكيف النفسانى ، و هى بهذا الاعتبار تكون مورداً لحكم العقل بحقّ الطّاعة و العبودىة الذى هو الغرض الملحوظ فى علم الفقه . و أمّا تباين موضوعات المسائل الفقهىة فجوابه : إنّ لا بدّ و أن ىراد بالموضوع الواحد لكلّ علم وجود محور واحدٍ تدور حوله كلّ بحوث العلم الواحد ، و هذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً ... فالمقصود من الموضوع الواحد هو المحور الواحد للبحوث فى المسائل لا ما جعل موضوعاً لها فى مرحله التدوين ، و هذا المحور لا يلزم أن يكون موضوعاً فى تلك المرحلة ، فقد تتطابق الموضوعىة - أى المحورىة - مع الموضوعىة فى مرحله التأليف ، و قد لا تتطابق ، و التطابق بينهما غير لازم (١) .

فإنّ كان ما ذكر نظريّةً جديده ، فقد ىمكن المساعده عليها ، لأنّ وجود

ص: ١١

١- (١) بحوث فى علم الاصول ، مباحث الدليل اللفظى ٤١/١ .

محورٍ لكلِّ علمٍ تدور عليه بحوثه أمر ارتكازي غير قابل للإنكار ، و أمّا إن كان شرحاً و توجيهاً لقول صاحب (الكفايه) و المشهور ، ففيه تأمل لأنه لا يتحمّل هذا التوجيه و التفسير ، و أمّا كلمات أعلام المعقول في المقام ، فلا بدّ من مراجعتها ... و الله العالم .

المطلب الثاني : ما هي حقيقه موضوع العلم ؟

اشاره

قالوا : هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، ثم اختلفوا في المراد من « العرض الذاتى » هنا ، فأما « العرض » فالمراد منه : ما كان خارج عن الذات و محمولاً عليه و ان كان جوهرًا كالذات ، كالناطق بالنسبه إلى الحيوان ، حيث يحمل عليه و هو خارج عنه ، و هو نفسه جوهر .

رأى المشهور

أمّا « الذاتى » منه ، فالمشهور على أنّه ما كان خارجاً عن الذات ، لكنه لاحق للذات و ثابت له باقتضاء جوهر الذات . و ذهب جماعه من المتأخرين - و تبعهم المحقق صاحب (الكفايه) - إلى أنّ العرض الذاتى ما لا واسطه له فى العروض ، فى مقابل ما له واسطه فيه ، ففى قوله رحمه الله « أى بلا واسطه فى العروض » إشاره إلى اختيار هذا القول خلافاً للمشهور .

ثم إنّ المشهور قسّموا ما كان باقتضاء جوهر الذات إلى قسمين :

أحدهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات بلا واسطه فى العروض ، و سمّوه بالعارض الذاتى الأولى ، كعروض الناطق على الحيوان ، حيث أنه خارج عن ذات الحيوان محمول عليه ، و لا واسطه فى هذا الحمل و العروض و الحقوق ، اذ علّه لحوق الفصل للجنس ليس إلّا الجنس ، و علّه لحوق الجنس للفصل

ليس إلا الفصل .

و ثانيهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات لكن مع الواسطه فى العروض ، و الواسطه :

تارة : أمر مساوٍ للموضوع داخلى ، و هذا منحصر بالفصل ، مثاله :

التعجب العارض على الإنسان بواسطه أمرٍ مساوٍ داخلى و هو الناطق ، لأن الإنسان متعجب بعلة كونه ذا نفس ناطقه .

و اخرى : أمر مساوٍ له خارجى ، و مثاله : الضاحك العارض على الإنسان بواسطه التعجب ، و التعجب واسطه خارجيه مساويه للإنسان .

قالوا : و ما كان غير ذلك فهو عرض غريب ، فالأعراض الغريبه ثلاثه :

ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر أعم ، و هو تارة :

داخل فى الذات ، مثل « الحيوان » يكون واسطه لعروض الإراده على الإنسان ، و الحيوان أعم من الإنسان ، و اخرى : خارج عن الذات ، « كالجسم » يكون واسطه لعروض التحيز على الأبيض ، و الجسم أعم من الأبيض . فهذا قسمان .

و ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر خارجى أخص .

و هذا هو القسم الثالث من أقسام العرض الغريب ، كالتعجب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، و الإنسان أخص من الحيوان .

و على الجملة ، فهنا تعريفان ، أحدهما للمشهور ، و هو أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، أى عما يلحق الموضوع باقتضاء ذاته ، إما بلا واسطه و إما بواسطه أمرٍ مساوٍ ، سواء كان المساوى داخلياً أو خارجياً .

و الثانى : ما اختاره صاحب (الكفايه) من أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه العارضه عليه بلا واسطه .

و يظهر الفرق بين المسلكين فى علم الاصول فى كثير من المسائل ، فمثلاً نقول : هل الأمر بالشىء ، الوارد فى الكتاب و السنّه ، يقتضى النهى عن ضده الخاص أو العام ؟ فافتضاء النهى أو استلزامه يعرض على الأمر ، فعلى مسلك المحقق الخراسانى يكون هذا العروض بلا واسطه ، و يكون الافتضاء حقيقياً و بلا عنايه ، أما على مسلك المشهور ، فإنّ هذا العروض إنما هو بواسطه أمر أعم ، لأنّ ذلك لا يختص بالأمر الكتابى بل كلّ أمر كذلك - بناءً على القول به - سواء وقع فى الكتاب أو لا ؛ و كذا فى السنّه ، فهناك عروض بواسطه أمر أعم ، و العارض على الشىء بواسطه الأمر الأعم من العوارض الغريبه عندهم كما تقدّم .

و أيضاً : لا- يلزم بناءً على مذهب صاحب (الكفايه) أنّ يكون العروض باقتضاء ذات المعروض ، إذ الملاك عندهم هو أن لا تكون واسطه فى العروض ، و عليه ، فالحجّيه تثبت للخبر مثلاً ، لعدم الواسطه فى عروضها عليه ، مع أنها ليست باقتضاء ذاته .

السبب فى عدول الكفايه

ثم إنّ السبب فى عدول أصحاب هذا القول - كصاحب (الكفايه) - عمّا قاله المشهور ، هو التخلص من اشكالٍ يلزم عليه ، و توضيح ذلك هو : إنّ المحمولات فى مسائل العلوم تعرض على موضوعاتها ، و تلك الموضوعات هى الواسطه لعروضها على موضوع العلم ، فمثلاً- فى علم النحو - يعرض الرفع على الفاعل ، و بواسطته يعرض على الكلمه التى هى موضوع علم النحو ، لكنّ « الفاعل » أخص من « الكلمه » فيلزم أن يكون هذا البحث فى علم النحو بحثاً عن العرض الغريب . و كذا فى غيره من العلوم ، كالفقه مثلاً ،

فبناءً على أن موضوعه « فعل المكلف » يكون الوجوب عارضاً على الصَّيْلَة ، وبتوسط الصَّيْلَة يعرض على موضوع العلم الذى هو فعل المكلف و هو أعم من الصَّيْلَة . و كما يكون موضوع المسألة أخص من موضوع العلم - كما فى علمى النحو و الفقه كما ذكرنا - كذلك قد يكون أعم ، و ذلك كما فى علم الاصول ، فىكون العروض بواسطه أمر أعم ، لأن الموضوع فيه - على المشهور - الأدلّه الأربعة ، لكن البحث عن وجوب المقدمه و عدمه - مثلاً - غير مختص بالخطابات الشرعيّه ، و كذا فى مسأله اقتضاء الأمر للنهى عن الضد ، أو ظهور الأمر فى الوجوب ، و نحو ذلك .

أمّا بناءً على تفسير العرض الذاتى بما لا واسطه له فى العروض ، فالإشكال مندفع ، إذ المناط عدم الواسطه فى العروض ، و هو حاصل ، لكون موضوع العلم متحداً وجوداً مع موضوع المسألة ، لأن « الفاعل » متّحد وجوداً مع « الكلمه » ، و كذا « الصَّيْلَة » مع « فعل المكلف » ، و إنّ اختلفا مفهوماً ، و لذا قال فى (الكفايه) : « هو نفس موضوعات مسأله عيناً و ما يتّحد معها خارجاً ، و إنّ كان يغيرها مفهوماً ... » .

يعنى : إن نسبه موضوع المسألة إلى موضوع العلم نسبه النوع إلى الجنس ، فموضوع العلم إنّ لوحظ لا- بشرط بالنسبه إلى موضوعات المسائل ، كان العرض فيها عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، و إنّ لوحظ بشرط لا ، صار عرضاً غريباً . مثاله : « الحيوان » فإنّه إنّ لوحظ بشرط لا بالنسبه إلى الناطق و الصاهل ، كان التعجّب العارض عليه عرضاً غريباً و إسناد التعجّب إليه مجازياً ، و إنّ لوحظ متّحداً مع الناطق و كان وجودهما واحداً ، كان التعجّب العارض بواسطه الناطق عرضاً ذاتياً بالنسبه إلى الناطق و بالنسبه إلى الإنسان .

كان هذا بيان الإشكال و شرح طريق المحقق الخراساني لدفعه .

و قد حَقَّق شيخنا دام ظلُّه هذا الطريق و فصَّل في المقام بما حاصله : أنَّ هذا الطَّرِيق إنّما يفيد في الواسطه التي هي أعم ، و علم الاصول من هذا القبيل كما تقدّم ، إذ العروض و إنّ كان بواسطه أمر أعم ، لكنّ الصِّدق حقيقي عرفاً و ليس مجازياً . أمّا في سائر العلوم التي يكون موضوع المسأله فيها أخص ، فالإسناد ليس حقيقياً لا عقلاً و لا عرفاً ، فيكون الإشكال فيها باقياً على حاله .

كما أنّ جواب صدر المتألّهين - و المحقق الأصفهاني - عن الإشكال ، إنّما يفيد فيما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودٍ واحدٍ ، كالجوهريه و الجسميه ، فإنّهما موجودان بوجودٍ واحدٍ و مجعولان بجعل واحد ، الجوهر يوجد بنفس تعلق الجعل بالجسم ، فالجسم و إنّ عرض على « موجود » بتوسط « جوهر » لكنّ « جوهر » واسطه للعروض بحسب الترتيب العقلي ، إذ الموجود عقلاً يكون ممكناً و الممكن يصير جوهرًا ، و الجوهر يصير جسمًا ، لكنّ الإمكان و الجوهريه و الجسميه كلّها موجوده بوجود واحد .

فنفس هذه الجسميه تصير من العوارض الذاتيه للموجود بتوسط الجوهريه التي هي عارضه بتوسط الإمكان - أى الإمكان الفقري - إلا أنّ كلّ ذلك عروض ذاتي ، لأنها جميعاً موجوده بوجودٍ واحد .

بخلاف ما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودين ، كالتعجب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، فالعارض غريب لا ذاتي ... و الإشكال حينئذٍ باق .

و المحقق النائيني حاول دفع الإشكال بالتزاع في الصغرى ، فأنكر أنّ يكون العارض على الجنس بواسطه النوع عرضاً غريباً .

لكنّ ما ذكره قدّس سرّه لا ينسجم مع تصريحات أكابر الفلاسفه ، كالشيخ و الخواجه و غيرهما ، في تعريف العرض الذاتى ، و كلّهم يجعلون ما ذكر من العرض الغريب لا الذاتى .

رأى السيد الخوئى

و فى (المحاضرات) ما ملخصه : إن أساس الإشكال أمران هما : الالتزام بأنّ البحث فى العلوم لا بدّ و أن يكون من الأعراض الذاتيه لموضوع العلم .

و الالتزام بأنّ العارض على الشىء بواسطة الخارج الأخص أو الداخلى الأعم ، من الأعراض الغريبه لا الذاتيه .

قال : و يمكننا منع كلا الأمرين على سبيل منع الخلو ، بأنّ يقال : كلّ مسأله ترتّب عليها الغرض الذى لأجله دوّن العلم فهى من مسائل ذاك العلم ، سواء كان المحمول فيها من العوارض الذاتيه لموضوع العلم أو لا ، و الاختصاص فى البحث عن الذاتى فقط لا دليل عليه بالخصوص .

قال : و لو سلّمنا لزوم ذلك ، لأمكن دعوى أنّ العارض بواسطة الخارج الأخص أو الداخلى الأعم ، من العوارض الذاتيه .

قال الاستاذ :

أمّا منع الأمر الثانى فكما ترى ، لأنه ينافى ما اصطلاحوا عليه .

و أمّا منع الأمر الأول ، فقد سبقه إلى ذلك المحقق الأصفهانى ، حيث ذكر أنّ كثيراً من مسائل العلوم يشتمل على البحث عمّا لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، من أجل دخله فى الغرض المطلوب من تدوين ذاك العلم و بحوثه .

و قد قرّر شيخنا الاستاذ هذا الإشكال ، حيث ذكر أن أدلّه القوم على تلك

الدعوى أربعه :

الأول : إن لم يكن كذلك ، لم تكن العلوم متباينه .

و الثانى : إن لم يكن كذلك ، لا يكون للعلم موضوع خاص به .

و الثالث : أنه إذا بحث فى العلم عن العرض الغريب ، لزم أن يكون العلم الجزئى كلياً .

و الرابع : أنه إذا بحث فى العلم عن العرض الغريب ، لزم تداخل العلمين .

ثم ناقش هذه الأدله ، و أوضح عدم وفاء شىء منها لإثبات الدعوى المذكوره .

و هذا تمام الكلام فى المطلب الثانى .

المطلب الثالث : فى الاتحاد و التغير بين موضوع العلم و موضوعات المسائل

ذكر المحقق صاحب (الكفايه) : أن موضوع العلم متحد مع موضوعات مسائله خارجاً ، و إن كان بينهما تغير مفهوماً ، كتغير الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفراده .

و قد اورد على الاتحاد الذى ذكره ، بوجه لا جواب عن بعضها ، كالأشكال بأن موضوع علم الطب هو بدن الإنسان ، و نسبته إلى موضوعات مسائله نسبه الكل إلى الأجزاء لا الكلى إلى المصاديق .

ص: ١٨

إشارة

و اختلف الأعلام فى الجامع بين موضوعات مسائل العلم الواحد و المائز بين العلوم ، ف قيل : الوحده الاعتباريه ، و قيل : الموضوعات ، و قيل :

المحمولات ، و قيل : الأغراض .

و هذا الأخير هو مختار صاحب (الكفايه) حيث قال : « و المسائل عباره عن جملہ من قضايا متشتمته جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض الذى لأجله دُون هذا العلم ... و قد انقده بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين ، لا الموضوعات و لا المحمولات ... و إلا كان ... » .

فنقول : كل علم مدون فله موضوع يبحث عنه فيه ، فى مسائل متشتمته متكونه من موضوعات و محمولات ، و هذا التشتت قد يكون من جهه الموضوع ، و قد يكون من جهه المحمول ، و قد يكون من جهه الموضوع و المحمول معاً ، فما هو الجامع بين هذه المسائل المتشتمته ؟ و ما هو المائز بين هذا العلم و غيره من العلوم ؟

الآراء فى المقام :

مذهب المشهور هو أن التمايز بالموضوعات ، لأن هناك بين مسائل كل علم من العلوم جهه اتحاد ، عبّر عنها الشيخ ابن سينا و غيره بالتناسب ، و هذا التناسب غير حاصل بالمحمولات ، لأنها إنما تكون ملحوظه بالعرض ، و كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، و كذا الأغراض ، فلا بدّ و أن يكون

بالموضوعات ، فهي الجامعه و المائزه .

و اختار المحقق البروجردى أنه بالمحمولات ، و نسبه إلى مشهور القدماء .

و بما ذكرنا يظهر ما فيه و في النسبه إليهم .

و قد خالفهم المحقق الخراساني ، مع قوله بأن موضوع كلِّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، و مقتضاه : أن تكون الموضوعات هي الجامعه بين شتات المسائل ، لأمرين :

أحدهما : إن في علم الاصول مسائل كثيره هي من مسائل علوم اخرى ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل ، لأن المسائل - و إن تداخلت بين العلوم - تختلف من ناحيه الغرض الداعي إلى تدوينها ، فلا مانع من كون المسأله الواحده من مسائل علمين ، و هما متميزان لاختلاف الغرض .

و الثاني : إنه و إن كان لكلِّ علمٍ موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، إلما أن لازم القول بتمايز العلوم بالموضوعات أن يكون كلِّ بابٍ من كلِّ علمٍ علماً على حده ، و كذا بناءً على كونه بالمحمولات ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل .

و فضّل المحقق الخوئي في المقام ، فوافق صاحب (الكفايه) - من كون المائز هو الغرض ليس إلّا - في بعض الصور و خالفه في البعض الآخر ، فقال :

بأنه تارة يراد من التمايز مرحله الإثبات لمن يجهل العلوم ، و اخرى يراد منه التمايز في مرحله الثبوت و في مقام التدوين .

أما المقام الأول : فحقيقته أن كلِّ شخص إذا كان جاهلاً بحقيقه علمٍ من العلوم و أراد الإحاطه به و لو بصوره إجماليه ، فللعالم بذاك العلم أن يميّزه له

عن غيره من العلوم بما شاء من التمييز ، بالموضوع أو المحمول أو الغرض ، كأن يقول له في مقام تعريف علم النحو : إن موضوعه الكلمه و الكلام ، أو يقول : غايته حفظ اللسان عن الخطأ من المقال ، أو يقول : محموله الإعراب و البناء .

و أما المقام الثانى : فلأن المؤلف و المدون للعلم يختلف تمييزه له عن غيره باختلاف الدواعى .

فتاره : يكون هناك غرض خارجى يترتب على العلم و المعرفة بتلك المسائل التى دونها ، فلا بدّ من البحث عن كلّ مسأله اشتملت على ذلك الغرض ، كما أن التمييز حينئذ لا بدّ و أن يكون بالغرض ، و ليس له التمييز بالموضوعات ، إذ لا عبره - فى الغرض - بوحده الموضوع و تعدده ، على أنه يقتضى أن يكون كلّ باب بل كلّ مسأله علماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفايه) .

و أخرى : يكون الداعى إلى التدوين نفس العلم و المعرفة ، دون أن يكون هناك غرض خارجى يدعوه إلى تدوين المسائل . و هذا يكون على نحوين ، فتارةً هناك موضوع يريد أن يبحث عن أحواله ، كما فى علم الطب ، فلا بدّ من التمييز بالموضوع ، و اخرى هناك محمول يريد أن يبحث عمّا يعرض عليه ذلك المحمول ، كالحركه و السكون ، فلا بدّ من التمييز بالمحمول فقط . (١)

و حاصله : الموافقه مع صاحب (الكفايه) فى خصوص ما إذا كان الغرض من التدوين هو غرض خاص ، كالصحة و المرض فى علم الطب ،

ص: ٢١

١- (١) تعليقه أجود التقريرات ١١/١ مؤسسه صاحب العصر عليه السلام ، مصابيح الاصول ١٩ - ٢٠ .

و حفظ اللسان في علم النحو ، و صيانه الفكر في علم المنطق ، و المخالفه فيما إذا لم يكن الغرض من التدوين إلّا المعرفه .

مناقشه الاستاذ

و أورد شيخنا الاستاذ على دليل مائزيه الغرض بنحو الإطلاق - كما عليه في (الكفايه) ، أو موجبه جزئيه كما عليه المحقق الخوئي - بأن ما ذكر من :

لزوم كون كل باب علمياً على حده لو كان التمايز بالموضوع ، لازم القول بمائزيه الغرض كذلك ، لأن الغرض الحاصل من حجتيه الاستصحاب مغاير للغرض الحاصل من مسأله منجزيه العلم الإجمالي ، هذا في علم الاصول ، و في المنطق كذلك ، إذ الغرض الحاصل من مباحث المعرف مغاير للغرض الحاصل من مباحث القضايا ، فهما غرضان ، و هكذا .

فإن قيل : الأغراض المترتبه على المباحث و الأبواب لها جامع ، و ذلك الغرض الجامع غير داخل تحت غرض جامع آخر ، فالأغراض المترتبه على الأبواب في علم الاصول و إن كانت مختلفه ، لكنّها كلّها تجتمع تحت غرض واحد جامع لها ، و هو التمكن من استنباط الوظيفه الشرعيه - بالمعنى الأعم ، من العلم و العلمى و الأصل العملى - و ليس هناك غرض فوقه .

و كذا الأمر في علم المنطق و غيره .

قلنا : القائل بكون التمايز بالموضوعات أيضاً يقول نظير هذا ، فهو يقول بأن هناك موضوعاً جامعاً بين موضوعات المسائل و الأبواب ، يبحث في العلم عن العوارض الذاتيه لذلك الموضوع ، فالافتراق بين العلوم يكون باختلاف الموضوعات في العوارض الذاتيه ، حيث أنّ في كل أبواب هذا العلم يبحث عن العوارض الذاتيه للموضوع الجامع بين الموضوعات ، ذلك الموضوع

الذى لا- يبحث فى غير هذا العلم عن عوارضه ... و بالجمله : فإِنَّه لا- يقع فى علم آخر بحث عن العوارض الذاتيه للموضوع المبحوث عن عوارضه فى هذا العلم ، و هذا الملاك موجود فى موضوعات العلوم ، و لا يوجد فى موضوعات الأبواب .

فما ذكره صاحب (الكفايه) - و وافقه فى (المحاضرات) موجبه جزئيه - مخدوش نقضاً و حللاً .

آراء الاستاذ

ثم إن شيخنا الاستاذ اختلفت كلماته فى هذا المقام ، فقد اختار فى دوره الاولى : أن الفرق بين الأبواب و المسائل ، و بين العلوم ، بأن العلوم يمكن أن تتعدّد بتعدّد الموضوعات ، لعدم الجامع المشترك بين الموضوعات الموجبه لتعدّد العلوم ، بخلاف الأبواب و المسائل ، فقولهم - فى علم النحو مثلاً - الفاعل مرفوع ، و المفعول منصوب ، و المضاف إليه مجرور ، يمكن تصوير جامع بينها و هو الكلمه و الكلام ، لصدقه على كل من الموضوعات الثلاثه على حدّ سواء .

ثم إنه عدل عن هذا ، لكونه إنما يتمّ فى بعض العلوم دون الجميع ، فقد تكون النسبه بين موضوعى علمين نسبه العموم و الخصوص كالطب و الطبيعى ، فبينهما جامع مشترك كالجامع بين البابين من العلم الواحد أو المسألتين ، فليس الموضوع ما به التمايز فى مثل ذلك .

و اختار فى دوره الثانيه - التى حضرناها : أنّ التمايز يمكن أن يكون بالموضوعات ، كما ذكر المشهور ، أمّا فى المسائل و الأبواب من العلم الواحد فالمحمولات فيها عوارض ذاتيه للموضوع دائماً ، فلا يلزم من كون الموضوع

ملاكاً للتمايز أن تكون الأبواب و المسائل من كل علم علوماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفايه) .

لكن هذا إنما يتم على مبنى المشهور في حقيقه موضوع كل علم .

و أفاد في دوره المتأخره - في مقام المناقشه مع مبنى صاحب (الكفايه) - أن هناك - بالضروره - ارتباطاً بين الأغراض المختلفه و المسائل المختلفه ، و هذا الارتباط في العلوم الاعتباريه - كعلم النحو - اعتبارى ، و في العلوم غير الاعتباريه كعلم الطب ذاتى ، و الذاتى إما هو من ارتباط الشىء بمقتضيه و إما من ارتباط الشىء بشرطه ، فالغرض الحاصل من العلم يحصل من ترتب المحمولات على الموضوعات ، و هذا الترتب إنما يكون لأجل الارتباط ، كما أن حصول الغرض لا يكون إلا بارتباط بينه و بين الموضوع .

و مقتضى القاعده أن يكون التمايز في الدرجه الأولى بما هو متقدّم على الغرض ، و هو المنشأ في تمايز الأغراض ، و هو المسائل .

أقول : فيكون ما ذهب إليه أخيراً قولاً - آخر في البحث ، و حاصله : أنه إن كان للعلم موضوع - كعلم الطبيعى الذى موضوعه الجسم من حيث الحركة و السكون - فالتمايز بينه و بين غيره يكون بموضوعه الجامع بين موضوعات مسائله ، و إن لا يكون له موضوع بسبب اختلاف مسائله اختلافاً لا جامع ذاتى بينها ينطبق على موضوعات مسائله ، فالتمايز يكون بالمسائل .

ثم ذكر إشكال المحقق الخراسانى في (الكفايه) بأنه لو كان الامتياز بالمسائل لم يبق أى تداخل لعلم الاصول مع بعض العلوم فى بعض المسائل ، مع وجود هذا التداخل بالضروره و كونها مشتركه بينه و بينها ... فاضطرّ إلى إنكار الاشتراك قائلاً ما حاصله : بأن المسأله المطروحه فى علم الاصول و غيره

و إن كانت متحدّة في ظاهر لفظها و عنوانها ، إلّا أن الجهه المبحوث عنها في كلّ علم تختلف عن الجهه المبحوث عنها في غيره ، و مثل لذلك بمسأله جواز اجتماع الأمر و النهى المطروحه في الاصول و الفقه و الكلام معاً ، و أفاد بأنّها و إن كانت بهذه الصيغه إلّا أنّها في الحقيقه تعدّ في كلّ علم مسأله مستقلّه عنها في غيره .

أقول : لكنّ يمكن المناقشه فيه : بأنّ المسأله تتشكّل من الموضوع و المحمول و النسبه ، و كما أنّ المسأله متقدّمه على الغرض ، و ما به الامتياز يكون قبل الغرض ، كذلك الموضوع فهو متقدّم على المحمول و على المسأله المتشكّله منهما ، فلولا الموضوع لم يكن المحمول و لا المسأله ، و بالجمله ، فالذي ذكره في جواب مسلك صاحب (الكفايه) ينفي ذلك المسلك و لا يثبت ما ذهب إليه ، بل يقوّى مبنى التمايز بالموضوعات كما اختاره في دوره الثانيه ، و في بعض العلوم في دوره المتأخّره ...

و أمّا ابتناء ذلك على مسلك المشهور من ضروره وجود الموضوع لكلّ علم ، فواضح أنّ جميع هذه البحوث إنما هي على أساس ذاك المبني ، و إلّا فقد تقدم منه دام ظلّه أنّ لا برهان على ضروره وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل ، و على أن البحث في العلوم لا بدّ و أنّ يكون عن الأعراض الذاتيه .

القول بالوحده الاعتباريه :

و أمّا القول بالوحده الاعتباريه ، فقد جاء في (نهايه الدرايه) - لدى الجواب عن إشكال صاحب (الكفايه) على قول المشهور بلزوم كون كلّ باب من أبواب علم واحد بل كلّ مسأله منه علماً برأسه لتمايز موضوعاتها - ما

حاصله : إن تمايز العلوم يمكن أن يكون بالموضوع الجامع بين المسائل ، لأن العلم عبارته عن مركب اعتباري من قضايا متعدده بينها وحده اعتباريه ، و الموضوع الجامع بين مسائله هو المائز بينه و بين غيره من العلوم ، و لا يلزم من ذلك أن يكون كل باب أو كل مسأله علماً على حده ، لوجود نوع سنخيه بين أبواب كل علم ، بالإضافة إلى اشتراكها جميعاً في تحصيل الغرض الواحد .

و قد أجاب عنه شيخنا الاستاذ بأنه - في الحقيقه - التزام بما جاء في (الكفايه) و ليس جواباً عنه ، إذ اللّازم حينئذ هو التحقيق عن منشأ تلك الوحده و التعدد ، و أنها لوحدته الموضوع و تعدده أو لوحدته الغرض و تعدده .

القول بالتمايز بالمحمولات :

و أمّا القول بكون التمايز بالمحمولات ، فقد اختاره السيد البروجردى ، وعليه حمل كلام القدماء ، قال : « الحق مع القدماء حيث قالوا : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، و ليس هو إلّا عبارته عن جامع محمولات المسائل الذي يكون تمايز العلوم بتمايزه » (١) .

و قد مهّد لتوضيح هذا القول خمس مقدمات ، و لعلّ عمده كلامه في بيان مرامه هو : « إن جامع محمولات المسائل في كلّ علم هو الذي ينسب أولاً إلى الذهن و يكون معلوماً عنده ، فيوضع في وعاء الذهن ، و يطلب في العلم تعييناته و تشخيصاته التي تعرّض له ، مثلاً : في علم الإلهي بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا و حاضراً في ذهننا ، فنطلب في العلم تعييناته

ص: ٢٦

و انقساماته اللاحقه له ، من الوجوب و الإمكان ... فصوره القضيه و إن كان هو قولنا : الجسم موجود مثلاً ، و لكن الموضوع حقيقه هو عنوان الموجوديه ، و كذلك فى علم النحو ، فإنّ أول ما ينسب إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب إنما هو إعراب آخر الكلمه ، فيطلب فى علم النحو الخصوصيات التى بسببها يتحقّق الإعراب و اختلافاته ، فالموضوع حقيقه فى « الفاعل مرفوع » هو وصف المرفوعيه ، و كذا فى غير هذا المثال .

فالحاصل : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، أعنى بها جامع محمولات المسائل ، و تمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها .

□
و هذا الذى ذكرناه عنه هو عمده كلامه رحمه الله و ربما يوجد بين هذا الكلام ، و ما ذكره فى المقدمه الأولى - حول موضوع علم الإلهيات بالمعنى الأعم - منافاه ، و من هنا أشكل الشيخ الاستاذ على المقدمه الأولى ، فراجع ، و لكنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فى علم الاصول فقط ، حيث أنّ المتبادر إلى الذهن فيه و الذى يبحث عن تعييناته هو « الحجّه » ، إلّا أنّ الواقع فى سائر العلوم هو أخذهم الشىء موضوعاً ثمّ بحثهم عن خصوصياته و تعييناته ، فالموضوع فى علم الحساب هو « العدد » و فى علم النحو « الكلمه » و الكلام « و فى الإلهيات بالمعنى الأعم هو « الوجود » باتّفاق الفلاسفه ، فلم يكن « الوجود » عندهم محمولاً أصلاً ، و نسبه القول بكون الموضوع هو الجامع بين المحمولات إلى القدماء غير تامّه كما ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه .

اشاره

لا- يشترط أن يكون لكل علم موضوع ، لعدم الدليل التام على ذلك ، مؤيداً بما حكاه شيخنا عن الشفاء و شرح الإشارات و أساس الاقتباس و الجوهر النضيد ، من أن العلوم تارةً تتشكّل من موضوع واحدٍ و اخرى من موضوعات .

و على هذا ، فلا يعتبر أن يكون لعلم الأصول موضوع خاص ، بل لا يكون له موضوع لأمرين :

أحدهما : إن علم الاصول ليس من العلوم المطلوب منها المعرفة فقط ، بل الغرض منه هو التمكن من استنباط الأحكام الكليه الإلهيه ، و كلّ علم يدوّن لغرضٍ ، فالمقصود تحصيل الغرض و الوصول إليه ، سواء كان له موضوع أو لم يكن .

و الآخر : إنّ موضوعات مسائل هذا العلم مختلفه و غير قابله لتصوير جامع بينها ، إذ يستحيل تصوير جامع بين الخبر و الشهره و اليقين - و هو موضوع الاستصحاب - و الوجوب ، و هو موضوع مسأله مقدمه الواجب ...

و هكذا ..

رأى صاحب الكفايه

و من هنا أيضاً يظهر ما فى مختار (الكفايه) من وجود الجامع ، و أنّ نسبته إلى موضوعات المسائل نسبه الكلى إلى المصاديق ، و إنّ لم يكن له عنوان خاص و اسم مخصوص فَجَعَلَ موضوع علم الاصول : الكلى المنطبق على موضوعات مسأله المتشكّته

و منه أيضاً يظهر ما فى القول المعروف من جعله « الأدلّه الأربعة » ، على الوجوه الأربعة و هى : احتمال أن تكون هى الموضوع بوصف الدليليه ، و أنّ تكون هى الموضوع لا بوصف الدليليه ، فالدليليه على الأول جزء من الموضوع و على الثانى من أحواله ، و احتمال أن يكون المراد من « السنّه » منها هو المحكى بها ، و هو قول المعصوم و فعله و تقريره ، و يكون المراد منها الأعم من المحكى و الحاكي ، و هو الخبر .

مضافاً إلى وجود الإشكال فى كلّ من هذه الوجوه الأربعة .

و توضيح الإشكال فى ذلك هو أنّه :

إن كانت الأدلّه الأربعة موضوع العلم بوصف دليليتها ، بمعنى أن البحث يكون عمّا يعرض الدليل بعد الفراغ عن دليليته ، كما عن المحقق القمى ، ففيه : أنّه لا- يتناسب مع قولهم : لكلّ علم موضوع جامع بين موضوعات مسائله ، يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، إذ لا- جامع بين العقل و الإجماع ، كما أن « السنّه » عنوان مشير إلى « القول و الفعل و التقرير » و ليس جامعاً ، إذ لا جامع بين الثلاثه .

فهذا الوجه ينافى قولهم بذلك ، لكن صاحب (الحاشيه) جمع بين هذين المتنافيين .

و أيضاً : فإن لازم هذا الوجه خروج أكثر مسائل علم الاصول ، عدا مباحث الألفاظ ، إذ البحث عن الخبر و الشهره و الاستصحاب و غيرها إنّما هو عن أصل الدليليه و الحجّيه .

و إنّ كانت هى الموضوع لكنّ لا بوصف الدليليه ، كما عليه صاحب

(الفصول) ، ارتفع الإشكال الثانى ، بناءً على كون المراد من « السنّه » هو الأعم من الحاكي ، بالنسبه إلى قسم من المسائل ، و هى التى يكون البحث فيها عن أصل الدليليه ، لكن مباحث الاستلزمات العقلية ، و مباحث الإطلاق و التقييد ، و العموم و الخصوص ، و نحوها من مباحث الألفاظ ، كلّها تخرج ، لأنّ البحث ليس عن عوارض الأدله الأربعة ، فيكون من العوارض الغريبه ، لكون الموضوع فى كل هذه المباحث أعمّ من الكتاب و السنّه ، كما أنّ الشهره أيضاً تخرج ، إلّا أن تدخل فى السنّه ، لكونها - كالخبر - حاكيه .

و أمّا بناءً على كون المراد من « السنّه » خصوص المحكى ، و هو « القول و الفعل و التقرير » فيضاف الإشكال بخروج مباحث حجّيه الخبر ، و مباحث باب التعارض ، لأنّ البحث هناك إنما هو عن حجّيه الخبر الحاكي ، و المفروض عدم كونه سنّه ، فلا يكون البحث بحثاً عن عوارض الأدله الأربعة .

و قد حاول الشيخ الأعظم دفع هذا الإشكال بإرجاع البحث عن خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنّه ، بأنّ البحث فى الحقيقة : أنّه هل السنّه - التى هى عبارته عن قول المعصوم و فعله و تقريره - كما تثبت بالخبر المتواتر و بالقرينه القطعيه ، تثبت بخبر الواحد الثقه أو لا تثبت ؟ فيكون بحثاً عن عوارض السنّه .

لكنّ هذه المحاوله غير مفيده ، لأنّه إنّ اريد بالثبوت : الثبوت الواقعى الخارجى ، فقد أورد عليه شيخنا - تبعاً للمحقق الخوئى - بأنّ الخبر حينئذٍ حاكٍ و كاشف عن السنّه ، و الكاشف عن الشىء فى رتبته متأخره عنه ، و يستحيل أن يكون علّه له .

و أمّا ما أجاب في (الكفايه) - و تبعه الميرزا و العراقي - من أنّه حينئذٍ بحث عن الثبوت بمفاد كان التامه و ليس بحثاً عن عوارض السنّه ، الذي هو بحث عن العوارض بمفاد كان الناقصه ، فقد أجاب عنه شيخنا بإمكان إرجاعه إلى العوارض ، لأنّ البحث ليس عن الوجود الخارجى للشيء ، بل هو عن وجوده بعلة خاصّه ، و أنّه هل توجد السنّه و تثبت خارجاً بالخبر أو لا ؟ فهو بحث بمفاد كان الناقصه .

و إن اريد بالثبوت : الثبوت العلمى ، بأن يكون الخبر واسطه في الإثبات ، أى عله للعلم بالسنّه - لا لوجودها - فيكون بحثاً عن العوارض ، و عن مفاد كان الناقصه . ففيه : إنّ المبحوث عن حجّيته و هو خبر الواحد - يقبل الصّيدق و الكذب ، و لا يوجب العلم كما في المتواتر و المحفوف بالقرينه .

و إن اريد بالثبوت : الثبوت التعيّدى ، بمعنى أنّ الشارع هل جعل خبر الواحد حجّه كاشفه عن ثبوت السنّه ؟ كان البحث بحثاً عن العوارض ، لكن عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّه التى هى الموضوع .
قاله في (الكفايه) و تبعه غيره .

و أجاب الميرزا : بأنّ عنوان كون السنّه محكيه يعرض لها بواسطه الخبر الذى هو مباين لها ، فيكون من العوارض الغريبه (1) .

قال شيخنا دام ظلّه : أمّا جواب (الكفايه) عن كلام الشيخ فوارد ، لكنّ بناءً على أن مدلول أدلّه اعتبار خبر الثقة هو إنشاء الحكم المماثل . فهو جوابٌ مبنائى . و أمّا جواب الميرزا ففيه : إنّ حجّيه الخبر على مسلكه اعتبار الشارع الخبر علماً ، لكنّ حصول هذه الصفه للخبر - أى : صفه العلميه الاعتباريه له -

ص: ٣١

إنما كان باعتبار الشارع ، فكان اعتبار الشارع واسطه في ثبوته ، وعليه ، فإن هذا المعتبر يكون عرضاً غريباً للخبر .

ثم إنَّ المحقق الأصفهاني حاول توجيه كلام الشيخ - على فرض إرادته الثبوت التعبدى - على المسلكين : إنشاء الحكم المماثل ، و المنجزية و المعذرية ، أمّا على الأول : فبأنَّ الحكم الذى يجعل من قبل الشارع على طبق الحكم الذى أتى به المخبر كقول زراره : صلاه الجمعة واجبه ، له وجود حقيقى ، فالحكم و إنَّ كان اعتبارياً ، إلما أن الوجوب الصادر طبق قول زراره وجوب حقيقى للحكم الظاهرى الذى أخبر به زراره ، و هذا الوجود الحقيقى وجود تنزىلى للسنة ، فالبحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد بحث عن الثبوت التنزىلى لها بخبر الواحد ، أى : هل السنة تثبت تنزىلاً بالخبر أو لا ؟

و أمّا على الثانى ، فإنَّ المنجزية و المتنجزية متضادتان ، فجعل الخبر منجزاً يلازم جعل السنة متنجزه ، فيصحَّ البحث عن كلِّ منهما ، بل الثبوت التعبدى أكثر مساساً بالسنة من التنجز ، حيث أن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجوداً للسنة (١) ، و الحاصل : إنَّ المسألة تكون اصولية ، لأن البحث يقع عن أنه هل السنة تصير متنجزه بالخبر أو لا ؟

لكن لا- يخفى أن ما ذكره طاب ثراه إخراج لعناوين المسائل المطروحة في العلم عن ظواهرها ، و إرجاع لها إلى قضايا و معانٍ اخرى ، لأنَّ موضوع العلم - كما هو مفروض - هو « السنة » و المسألة هى : هل خبر الواحد حجه أو لا ؟ فالحجيه محموله على الخبر ، و هو حاكك عن السنة و ليس بمصداق لها ...

و لو أننا أردنا إرجاع صور القضايا في العلم إلى قضايا اخرى ، للزم خروج كثير

ص: ٣٢

من مسأله عنه ، فلو أرجعنا قولنا فى الاصول : هل وجوب ذى المقدمه يستلزم وجوب المقدمه أو لا ؟ إلى قولنا : هل مقدمه الواجب واجبه أو لا ؟ لخرجت المسأله عن الاصول و دخلت فى الفقه .

قال الاستاذ :

و التحقيق : إن الإشكال لا يندفع على أى المسالك الموجوده فى باب حجّيه خبر الثقة ، و هى أربعة :

أحدها : ما ذهب إليه المشهور ، و هو إنشاء الشارع الحكم فى مورد الخبر و غيره من الأمارات ، كما قال العلامة : ظنّيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم ، و اختاره المحقق الخراسانى و المحقق العراقى فى باب المجعول فى الاستصحاب .

و الثانى : أنّ المجعول فى مورد الأمارات هو المنجزيه و المعذريه . و هو ما يستفاد من بعض كلمات المحقق الخراسانى .

و الثالث : إن مدلول أدله اعتبار الخبر مثلاً جعله علماً و كاشفاً عن الواقع ، و هو ما يعبر عنه بمسلك تتميم الكشف ، و هو مختار الميرزا .

و الرابع : تنزيل المؤدّى منزله الواقع .

و البحث عن حجّيه الخبر - على جميع هذه المسالك - بحث عن عوارضه لا- عن عوارض السنّه ... و هذا هو مقتضى الأدله أيضاً ، كقوله عليه السلام : « لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا » (1) و قوله عليه السلام : « العمرى ثقتى ، فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى و ما قال لك عنّى

ص: ٣٣

١- (١) وسائل الشيعه ١٥٠/٢٧ ط مؤسسه آل البيت ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم : ٤٠ .

فَعْنَى يَقُولُ « (١) وَالتَّشْكِيكُ مِنْ عَوَارِضِ الْخَبْرِ لَا مِنْ عَوَارِضِ السَّنَةِ ، وَمُقْتَضَى الْخَبْرِ الثَّانِي هُوَ تَنْزِيلُ كَلَامِ الرَّاوي مِنْزَلَهُ كَلَامَهُ ، لَا أَنْ كَلَامَهُ يَثْبِتُ بِكَلَامِ الرَّاوي .

و تلخص : عدم تمامية القول بموضوعية الأدلة الأربعة للاصول ، مطلقاً .

هذا ، و لا يخفى أن هذا ما استقرّ عليه رأى شيخنا أخيراً ، أمّا فى الدورة السابقة التى حضرناها ، فقد اختار أنّ الموضوع ذوات الأدلة مع أعمية السنّه ، و أجاب عن الإشكال بخروج عدّه من المباحث المهمه كالشهره و مباحث الألفاظ و الاستلزامات العقلية ، بأنّه يبتنى على القول بكون العرض الداخلى غريباً لا ذاتياً ، و هو خلاف التحقيق ، لعدم الواسطه فى العروض فى هذه المسائل ، و عدم صحّه السلب .

لكنّ هذا الجواب إنما يتمّ فى مباحث الألفاظ و نحوها ، أمّا فى الشهره مثلاً فلا ، و لذا التزم بكون البحث عنها فى علم الأصول استطرادياً ، و هو كما ترى .

و أما ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) - و تبعه الميرزا - من أنه كلّى منطبق على جميع موضوعات مسائله ... فغير صحيح أيضاً ، لما عرفت من أن الصحيح أن لا جامع بين موضوعات مسائل علم الاصول .

رأى السيد البروجردى و المحقق الأصفهاني و الكلام حولهما

و ذهب المحقق البروجردى إلى أنّ الموضوع هو « الحجّه فى الفقه »

ص: ٣٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٣٨/٢٧ ط مؤسسه آل البيت ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم : ٤ .

و تلقاه بعضهم بالقبول و تعبيره : « ما هو الدليل على الحكم الشرعى » ، و سيأتى ذكر رأى المحقق الأصفهاني .

و تقريب الاستدلال كما فى تقرير بحثه (١) هو : إنا نعلم بوجود الحجج الشرعيه على الأحكام الشرعيه ، فلكل حكم من الأحكام دليل ، غير أننا نجعل بتعينات تلك الأدله و الحجج ، و قد جعل علم الاصول للبحث عنها ، و أنه هل الدليل و الحججه على الأحكام الفقيهيه العمليه هو خبر الواحد أو لا ؟ ظاهر الكتاب أو لا ؟ الشهره أو لا ؟ و هكذا . فالموضوع فى الحقيقه هو ما يكون عندنا معلوماً ، و المحمول ما يكون مجهولاً و نريد رفع الجهل عنه ، مع لحاظ أن المراد من « العارض » هنا هو العارض المنطقى لا-الفلسفى ، فالمقصود ما كان خارجاً عن الشىء و محمولاً عليه ، أى : فكما يكون الوجود خارجاً عن ذات الجوهر و محمولاً عليه كذلك نقول : الخبر حجه ، بمعنى أن الحججه خارجة عن ذات الخبر و محموله عليه .

و الكلام على هذا الرأى يقع فى جهتين ، جهه الكبرى و أصل المبنى فى موضوع ككل علم ، وجهه التطبيق على علم الأصول ، أما الجهه الأولى ، فقد تقدم الكلام عليها . و أما فى الجهه الثانيه ، فقد طبق رحمه الله ما ذكره على الخبر و الشهره و الإجماع ، و هذا لا كلام فيه .

أمّا على القطع ، فيرد عليه أن القطع بالحكم الشرعى إنما هو نتيجة المسأله الاصوليه ، أى : إن المسائل فى هذا العلم مبادئ تحصيل القطع بالحكم الشرعى و انكشافه ، و النتيجة دائماً متأخره ، فلا يصح جعل حججه القطع مبحثاً من مباحث علم الاصول .

و كذا على المفاهيم ، فإنه يرد عليه بأن المراد من « الحججه » فى باب

ص: ٣٥

١- (١) نهايه الاصول : ١١ .

المفاهيم هو أصل وجود المفهوم لا حجتيه - بعد وجوده - كما في باب الأخبار مثلاً .

ثم إنه يرد على ما أفاده خروج مباحث الألفاظ من الأوامر والنواهي ، و العام و الخاص ، و المطلق و المقيّد ، و المشتق ، و الصحيح و الأعم ... لأنّ البحث في هذه المسائل ليس عن تعيّنات الحجّه .

و النكته المهمّه الجديره بالذكر هي : جعله تحصيل الحجّه على الحكم الشرعي هو الغرض من علم الأصول ، فيكون الموضوع لهذا العلم هو « الحجّه » لأنه الموافق للغرض ، مع أنّ شأن علم الاصول ، بالنسبه إلى الأحكام الفقهيّه ، شأن علم المنطق بالنسبه إلى الفكر الصحيح و الاستدلال المتين في سائر العلوم ، فعلم الاصول كآلآله بالنسبه إلى علم الفقه ، و لذا عبّر المحقق الخراساني بالصّيناعه ، كما سيأتي ... فعلم الاصول - بالنظر الدقيق - هو المبادئ التصديقيه لمحمولات موضوعات الفقه ، ففي الاصول يتم وجه صحّحه حمل « الوجوب » على « الصلاه » مثلاً ... و هناك تقوم الحججه على ثبوته لها ...

و هكذا .

فالحق في المسأله : إنّ لموضوع علم الاصول خصوصيه الصّياحيه للاتّصاف بالحجّيه للحكم الشرعي ، و كلّ مسأله يكون لموضوعها هذه الخصوصيه فهي مسأله اصوليه ، و الجامع بين هذه الموضوعات عرضي و ليس بذاتي ، و حينئذ لا يرد الإشكال الثالث بخروج كثير من المباحث ، لأن الموضوع في مسأله « الإجزاء » هو إتيان الأمور به ، فإذا ثبت كونه مجزياً كان حجّه على صحّحه العمل و سقوط القضاء ، فكان الموضوع المذكور صالحاً لانطباق عنوان الحججه عليه ، و الموضوع في مسأله المقدمه يصلح - بعد ثبوت

ص: ٣٦

الاستلزام - لأن يكون حججه ، على القول بوجوب المقدمه ، و الخبر موضوع يصلح - بعد ثبوت حجتيه - لأن يكون حججه على الحكم الشرعى .

و على هذا الأساس قال المحقق الأصفهاني بأنه ليس لعلم الاصول موضوع معيّن ، بل هو موضوعات مختلفه لها جامع عرضى ، و هو كونها منسوبه إلى غرض واحد هو إقامه الحججه على الحكم الشرعى ، نظير علم الطب الذى لا جامع ذاتى بين موضوعات مسائله ، و إنما يجمعها عنوان عرضى ، و هو ما يعبر عنه بما يكون منسوباً إلى الصّحه .

و لا يرد على هذا البيان شيء مما ذكر ، و إن كان فى التنظير بين الاصول و الطب نظر ، نظراً إلى أن ما ذكره يتم فى علم الطب ، فكلّ ما يكون له علاقه بصّحه البدن فهو من مسائله ، لكنّ ليس كلّ ما له علاقه بإقامه الحججه يعدّ من مسائل علم الأصول ، فعلم الرجال - مثلاً - له نسبه و علاقه بإقامه الحججه على حكم العمل ، مع أنّه علم مستقل عن الاصول .

إنما الكلام فى كيفيه هذه العلاقه و الدخل ، فإننا إذا قلنا بأنّ المعبر أنّ تكون العلاقه مباشره و الدخل بلا واسطه ، لزم خروج عمده المباحث الاصوليه ، لكون دخلها فى إقامه الحججه مع الواسطه ، فلا يبقى تحت التعريف إلّا مثل الخبر و الشّهره مما يكون دخله بالمباشره ، و تحمل « الحجّيه » عليه بلا واسطه ، أمّا مثل مباحث العام و الخاص و الإطلاق و التّقييد و ظهورات الأوامر و النواهي ، فلا- يكون شيء منها حججه ما لم تنطبق عليها و يضمّ إليها حجّيه الظاهر ، فعندئذٍ يمكن إقامه الحججه على الحكم الشرعى بها ... نظير علم الرّجال فإنّه إذا ثبت وثاقه زيد احتيج إلى كبرى حجّيه خبر الثقه ، فيكون دخيلاً فى إقامه الحججه على الحكم الشرعى .

ثم لا- يخفى الفرق بينه وبين مسلك المحقق البروجردى ، فإنه اتخذ عنوان الحجّه فى الفقه جامعاً بين محمولات المسائل و جعل المحمول الكلّى موضوعاً ، أمّا المحقق الأصفهاني ، فقد جعل الموضوع جامعاً بين موضوعات المسائل ، فهو من هذه الجهة موافق للمشهور غير أنه جعله عرضياً لا ذاتياً خلافاً لصاحب (الكفايه) .

و الحاصل : إنه و إنّ لم يتم برهان على ضروره وجود الموضوع الجامع بين موضوعات العلم ، إلّا أن البيان المذكور غايه ما يمكن أن يقال .

أقول :

هذا ما أفاده مدّ ظلّه ، لكنّ ما أورده فى دوره السابقه باق على حاله ، و حاصله : إن الجامع العنوانى لا يتّحد مع معنونه فى الخارج ، لأن موطنه الذهن دائماً ، فجعله موضوعاً - و الحال هذه - يؤول إلى إنكار الموضوع ، فليتدبّر .

ص: ٣٨

إشارة

و اختلفت كلماتهم فى تعريف علم الاصول :

فقال المشهور : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه .

و قال فى (الكفايه) : صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل .

و قال الشيخ الأعظم : هو القواعد التى تطبقها بيد المجتهد .

و قال الميرزا : هو العلم بالقواعد التى إذا انضمت إليها صغرياتّها أنتجت نتيجةً فقهيه .

و قال المحقق الأصفهانى : هو العلم بالقواعد التى تقع فى طريق إقامه الحجّه على حكم العمل .

و قال المحقق العراقى : هو العلم بالقواعد التى تقع فى طريق تعيين الوظيفه العمليّه .

تعريف المشهور

و قد أشكل على تعريف المشهور بزياده لفظه « العلم » ، لأنّ هذه القواعد علم سواء علم بها أولاً ، و بزياده « الممهّده » ، لعدم دخل التمهيد فى العلم ، فهى العلم سواء كانت ممهّده للاستنباط أو لا ، و فى جملة « لاستنباط الأحكام الشرعيّه » بأنها مستلزمه لخروج كثير من الأدله الداله عليه ، يطبق فى

موارده الخاصه به ، و تخرج الأصول العمليه العقليه ، كقبح العقاب بلا بيان ، و كالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين ، و كالظنّ الانسدادي بناءً على الحكومه لا الكشف ، فإنّها أحكام عقليه تطبّق في مواردّها .

تعريف الكفايه

و لهذه الأمور عدل صاحب (الكفايه) إلى التعريف الذي ذكره ، فيكون جامعاً بالقيّد الذي أضافه لما كان يخرج من تعريف المشهور ، و لا يرد عليه شيء مما ورد عليه ... لكن يرد على تعريفه : أولاً : إنه قال « صناعه » لإفاده آليه علم الأصول كما أشرنا سابقاً ، لكنّ علم الاصول هو نفس القواعد لا أنّه صناعه تعرف بها القواعد . و ثانياً : ان ما يعرف به القواعد ، يكون من المبادئ التصديقيه ، و هي خارجه عن مسائل العلم . أورده السيد الحكيم (١) .

ثمّ إنّ المحقق الأصفهاني [بعد أن بيّن وجه الأولويه في قول (الكفايه) :

« الأولى تعريفه بأنه صناعه يعرف بها القواعد .. » - بأنّ من وجوه الأولويه تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطه في الاستنباط - كما عن القوم - بتعميمها لما لا يقع في طريق الاستنباط ، بل ينتهي إليه الأمر في مقام العمل ، و ذكر أن وجه الأولويه استلزام التخصيص خروج جملة من المسائل المدوّنه في الاصول ، لأنه لا- ينتهي إلى حكم شرعي ، بل ظن به أبدأً ، و إنما يستحق العقاب على مخالفته عقلاً- كالقطع ، و مثل الاصول العمليه في الشبهات الحكميه ، لكون مضامينها بأنفسها أحكاماً شرعيه و ليست واسطه في استنباطها في الشرعيه منها . و أما العقليه فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبدأً [أجرى الإشكال الذي يستلزمه التخصيص - كما عن القوم - في جلّ مسائل الاصول ،

ص: ٤٠

فذكر الأمارات غير العلميه سنداً كخبر الواحد ، أو دلالة كظواهر الألفاظ ، و قال بأن مرجع حجته الأمارات غير العلميه مطلقاً إمّا إلى الحكم الشرعى ، أو غير منتهيه إليه أبداً ، و على أى تقدير ليس فيها توسط للاستنباط .

فالحاصل : إن عدول صاحب (الكفايه) عن تعريف القوم ليس لأجل خروج الاصول فقط ، بل لأجل خروج الأمارات أيضاً فيكون تعريفه أولى من تعريفهم لدخول ذلك كله به فى علم الاصول .

لكنه بعد أن أوضح كيفيه لزوم خروج الأمارات عن تعريف القوم ، استدرك قائلاً :

« إلّا أن يوجّه مباحث الأمارات غير العلميه .

أمّا بناءً على إنشاء الحكم المماثل ، بأنّ الأمر بتصديق العادل مثلاً ليس عين وجوب ما أخبر بوجوده العادل ، بل لازمه ذلك ، و المبحوث عنه فى الاصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل ، و هذا القدر كاف فى التوسيط فى مرحله الاستنباط .

و أمّا بناءً على كون الحجته بمعنى تنجيز الواقع ، بدعوى أن الاستنباط لا يتوقف على إحراز الحكم الشرعى ، بل تكفى الحجته عليه فى استنباطه ، إذ ليس حقيقه الاستنباط والاجتهاد إلّا تحصيل الحجه على الحكم الشرعى . و من الواضح دخل حجته الامارات - بأى معنى كان - فى إقامة الحجه على حكم العمل فى علم الفقه .

قال : « وعليه ، فعلم الاصول : ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لتحصيل الحجه على الحكم الشرعى . من دون لزوم التعميم ، إلّا بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه ، كالبراءه الشرعيه التى معناها حلّيه مشكوك الحرمة

و الحليّه ، لا ملزومها ، و لا المعذّر عن الحرمة الواقعيه « (١) .

ثم إنه أشكل على تعريف (الكفايه) باستلزامه محذورين :

أحدهما : لزوم فرض غرضٍ جامع بين الغرضين ، لئلا يكون فن الاصول قنين .

ثانيهما : إن مباحث حجّيه الخبر و أمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حكم العمل ، و أما جعلها مرجعاً من دون تقييد بالفحص و اليأس فيدخل فيها جميع القواعد العامه الفقهيّه ، فإنّها المرجع في جزئياتها .

و قد ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه هذين المحذورين و قرّبهما .

أقول : لكن في (المنتقى) ما ملخصه عدم لزوم شيء من المحذورين .

أمّا الثاني : فبأنه يلتزم بإضافه القيد المذكور - و هو قول صاحب (الكفايه) : أو التي ينتهي اليها في مقام العمل - و الأمارات و إن كانت خارجه عن القيد ، أي ذيل التعريف ، فهي داخله في صدره ، بناءً على أنّ المراد من الاستنباط هو تحصيل الحجّه على الواقع . و المحذور إنّما كان يلزم لو فسّر الاستنباط بإحراز الحكم الشرعي و استخراجه بحيث لا يشمل تحصيل الحجّه عليه ، لأنّ المجموع في الأمارات ، إمّا المنجزيه و المعذريّه ، و إمّا الحكم المماثل ، و هي بكلا-المسلكين لا- تقع في طريق استنباط الأحكام ، فيلزم خروجها عن علم الاصول .

و أمّا الأول : فهو يرتفع بتصوّر غرضٍ خارجي جامع بين الغرضين ، و يترتب على جميع مسائل علم الاصول ، و ذلك الغرض هو ارتفاع التردّد

ص: ٤٢

١- (١) نهايه الدرايه ١ / ٤٢ ط مؤسسه آل البيت ، بتصرف قليل .

والتحيز الحاصل للمكلف من احتمال الحكم ، فمسائل الاصول كلها تنتهي إلى غايه واحده ، و هي ارتفاع التردد الحاصل من احتمال الحكم الشرعي ، سواء كانت نتيجه الاستنباط أو لم تكن كذلك . و بذلك يرتفع المحذور المذكور .

ثم أوضح شمول هذا التعريف لجميع المسائل الاصوليه ، من الاصول و الأمارات و غيرها .

ثم قال : « نعم يبقى هاهنا سؤال و هو : لم عدل صاحب (الكفايه) إلى هذا التعريف المفصل و ذكر كلا القيدين ، مع أن نظره لو كان إلى هذه الجبهه المذكوره لكان يكفي في تعريف علم الاصول أن يقول : هو القواعد التي يرتفع بها التحيز الحاصل للمكلف من احتمال الحكم الشرعي ، إلا أن الأمر في ذلك سهل ، فإنه لا يعدو كونه إشكالاً لفظياً . و لعل نظره قدس سره إلى الإشارة إلى قصور تعريف المشهور و أنه يحتاج إلى إضافة قيد ، لا إلى بطلانه ، كما قد يشعر به تبديله و تغييره » (١) .

لكن لا يخفى أن لفظيه هذا الإشكال إنما هي على فرض تماميه إرجاع تعريفه إلى ما ذكره و أتعب نفسه الشريفة ، و هذا أول الكلام .

و أمّا تعريفه دام ظلّه ، فإنّما أفاد دخول الأصول الجاربه في الشبهات الموضوعيه ، لكونها رافعه للتحيز و التردد في مقام العمل . و أمّا الأمارات فهي جاربه و متبعه سواء قلنا بالمنجزيه و المعذريه ، أو جعل الحكم المماثل ، أو الطريقيه ، بلا أيّ تردد و تحيز في مقام العمل ، فتأمل . هذا أولاً . و ثانياً : إنه يستلزم خروج عدّه من المسائل عن علم الاصول ، كما سيجيء الاعتراف منه و الالتزام بذلك .

ص: ٤٣

تعريف المحقق الأصفهاني

تقدّم أنّه عرّف علم الاصول بالقواعد الممهّده لتحصيل الحجّج على الحكم الشرعي ، و هو تعريف يدخل به ما كان خارجاً عن تعريف صاحب (الكفايه) ، كما أنه يصلح لأن يكون جامعاً بين الغرضين ، فلا يلزم تعدّد علم الاصول .

لكنّه صرّح في (نهايه الدرايه) و في (الاصول على النهج الحديث) بخروج البراءه الشرعيه و أصاله الحلّ عن تعريفه ، فلا بدّ من جعلها بحوثاً استطراديه ، لكون مفادها بنفسها أحكاماً شرعيّه . لكنّ ينقض عليه بالاستصحاب - بناءً على أن مدركه هو الأخبار - فهو أيضاً حكم شرعي ، و الملا-ك في الاصول العمليه أنّ تكون حجّج على الحكم الشرعي ، فما كان حجّه فهو من مسائل الاصول ، و ما لا فلا ، فالبراءه الشرعيّه داخله ، لكونها حجّج شرعيّه ، فلا وجه للاستطراد ... و كذا قاعده الحلّ .

ثم إنّ الإشكال المهمّ المتوجّه على هذا التعريف هو : أنّه إنّ أريد من إقامه الحجّج على حكم العمل إقامتها بلا واسطه ، و أنّه بمجرد الوصول إلى تلك القاعده تحصل الحجّج و تقام على الحكم ، لزم خروج كثير من المسائل ، ففي بحث دلاله ألفاظ العموم مثلاً - لا - تكون النتيجة إقامه الحجّج بلا- واسطه ، و كذا نتيجه مباحث حجّج الظهور . و إنّ اريد من ذلك إقامتها على الحكم ، أعمّ من أن تكون مع الواسطه أو بلا واسطه ، لزم دخول بعض العلوم كعلم الرجال - مثلاً - في علم الاصول .

تعريف المحقق العراقي

بل إنّ هذا الإشكال يتوجّه على تعريف المحقق العراقي بأنّه القواعد

الخاصه التي تعمل في استخراج الأحكام الكليه الإلهيه أو الوظائف العمليه الفعلية ، عقلية كانت أم شرعية (١).

و لذا تعرض له المحقق المذكور ، و أجاب بما حاصله : أنا نختار الشق الثاني ، و مع ذلك نلتزم بخروج الامور المزبوره عن مسائل الاصول . و ذلك :

أمّا أولاً : فلوضوح أن المهم و المقصود في العلوم الأدبيه كالنحو و الصرف ليس هو إثبات الظهور للكلمه و الكلام ، بل المهم فيها هو إثبات كون الفاعل مرفوعاً و المفعول منصوباً ، بخلاف مباحث الأمر و النهي و العام و الخاص ... في علم الاصول ، فإنها تتكفل إحراز الظهور في الكلمه و الكلام .

و أمّا ثانياً : على فرض أن المقصود في العلوم الأدبيه أيضاً إحراز الظهور في شيء كظهور المرفوع في الفاعليه ، و المنصوب في المفعوليه ، فإن غاية ما يقتضيه ذلك حينئذ إنما هو وقوع نتیجتها في طريق استنباط موضوعات الأحكام ، لا نفسها ، و المسائل الاصوليه إنما كانت عباره عن القواعد الواقعه في طريق استنباط نفس الأحكام الشرعيه العمليه . و توهم استلزامه خروج مثل مباحث العام و الخاص أيضاً ، مدفوع بأنها و إن لم تكن واقعاً في طريق استنباط ذات الحكم الشرعي ، إلا أنها باعتبار تكفلها لإثبات كيفيه تعلق الحكم بموضوعه كانت دخيله في مسائل الاصول ، كما هو الشأن أيضاً في مبحث المفهوم و المنطوق ، حيث أن دخوله باعتبار تكفله لبيان إناطه سنخ الحكم بشيء ، الذي هو في الحقيقه من أنحاء وجود الحكم و ثبوته . و هذا بخلاف المسائل الأدبيه ، فإنها ممخضه لإثبات موضوع الحكم ، بلا نظر فيها إلى كيفيه تعلق الحكم أصلاً .

ص: ٤٥

و بهذا البيان يظهر الوجه في خروج مباحث المشتق ، لأنها لا تتكفل الحكم لا بنفسه و لا بكيفيته تعلقه بموضوعه .

هذا كله لدفع الإشكال بالنسبه إلى سائر العلوم . أما علم الرجال، فقد التزم بدخوله في مسائل علم الاصول ، غير أنه بحث عنه على حده .

لكن يرد على جوابه بالنسبه إلى العلوم الأدينيه ، بأنه لا فرق - بناءً على ما ذكره - بين البحث عن مفاد لفظ « كل » و البحث عن مفاد لفظ « الصعيد » مثلاً، ففي الثاني أيضاً يبحث عن كيفيته تعلق حكم التيمم بموضوعه ، و أنه هل هو خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض ؟ فلما ذا يكون البحث عن مفاد « كل » من الاصول ، دون البحث عن مفاد « الصَّعيد » ؟ قاله شيخنا الاستاذ دام بقاءه .

أقول : و فيه تأمير ، لأنّ البحث عن مفاد « كل » مثلاً ، بحث عن كيفيته تعلق الحكم بموضوعه من حيث كونه عامّاً ، أمّا البحث عن مفاد « الصعيد » فهو بحث عن المعنى الموضوع له هذا اللفظ ، و أنه التراب أو وجه الأرض ، و لم يلاحظ في هذا البحث حيثيه سعه المفهوم أو ضيقه ، و إنما توجد هذه حيثيه عندنا ، فعند ما ننظر إلى المعنيين نجد بينهما هذا التفاوت .

تعريف المحقق الخوئي

و عرّف المحقق الخوئي علم الاصول : بالعلم بالقواعد المحصّله للعلم بالوظيفة الفعلية في مقام العمل ، و قصد « بالقواعد » القواعد التي تقع نفسها في طريق الاستنباط ، فيكون قد اختار الشق الأول - خلافاً للمحقق العراقي - و بذلك تخرج بقيه العلوم ، لكونها إنما تقع في طريق الاستنباط بضمّ قاعده اصوليه ، قال :

« و الفارق بين القواعد الاصولية و غيرها هو : إن القواعد الاصولية ما كانت صالحة وحدها - و لو فى مورد واحد - لأن تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، من دون توقّف على مسألة اخرى من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل سائر العلوم ، و هذا بخلاف سائر العلوم ، إذ لا- يترتب عليها وحدها حكم كبرى شرعى ، و لا توصل إلى وظيفه فعلية و لو فى مورد واحد ، بل دائماً تحتاج إلى ضم مسألة اصولية إليها . فمثل العلم بالصعيد و أنه عبارة عن مطلق وجه الأرض أو غيره لا يترتب عليه العلم بالحكم ، و إنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهى و ما يضايهما » (١).

و حيث اختار الشق الأول ، اضطرّ إلى الالتزام بخروج كثير من مباحث الألفاظ ، قال : « إنّما هى مسائل لغوية ، لعدم إمكان وقوعها فى طريق الاستنباط وحدها ، و بما أنّ القوم لم يعنونوها فى اللّغة فقد تعرض لها فى فن الاصول تفصيلاً » (٢).

تعريف المحقق النائيني

و المحقق الميرزا بتعريفه العلم بأنه العلم بالكبريات التى لو انضمت إليها صغرياتهما استنتج منها حكم فرعى كلى (٣) ، أخرج المسائل غير الاصولية ، لكونها لا تقع كبرى قياس الاستنباط ، فعلم الرجال الباحث عن أحوال الرجال من حيث الوثاقه و عدمها ، يقول : زيد ثقه مثلاً ، فيقع هذا صغرى للقياس فى قولنا : هذا ما أخبر بوجوبه زيد الثقه ، و كلّ ما أخبر الثقه بوجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

ص: ٤٧

١- (١) مصابيح الاصول : ٨ - ٩ .

٢- (٢) مصابيح الاصول : ١٠ .

٣- (٣) فوائد الاصول ١ / ٢ .

لكنه قد اعترف في (فوائد الاصول) ، في الأمر الثاني من مبحث الاستصحاب ، بأن لازم هذا التعريف خروج مباحث ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة عن علم الاصول ، و التزم بكونها استطراديّه . (١)

قال شيخنا دام بقاءه : بل يستلزم خروج مباحث ظهور الأمر في الفور أو التراخي ، و المزمه أو التكرار ، و كذا مباحث العمومات و المفاهيم ، لأنّ البحث في هذه كلّها في الصغريات ، بل يسرى الإشكال إلى مباحث الإطلاق و التقييد بناءً على كون الإطلاق بدلاله اللفظ لا بحكم العقل .

و أضاف شيخنا إشكالاً آخر على القياس الذي يشكّله الميرزا ، و هو أنّه باطل لا يتلائم مع مبناه في حجيه الخبر ، لأنّه يكون على مبناه - و هو الطريقيه - على الشكل التالي : هذا ما قام على وجوبه الخبر ، و كلّ ما قام على وجوبه الخبر فهو معلوم الوجوب ، فهذا معلوم الوجوب ، فتكون النتيجة كون المخبر به معلوماً وجوبه شرعاً ، لكنّ هذا مقتضى مبنى جعل الحكم المماثل لا مبنى الطريقيه ، و هذا مطلب مهم ، و من هنا أيضاً يقع الإشكال على مبنى التنجيز و التعذير في وجه الفتوى بالوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهه .

و على الجملة ، فهذا التعريف و إنّ أخرج علم الرجال و غيره من العلوم ، إلّا أنه يستلزم خروج مسائل كثيره عن علم الاصول .

التحقيق في المقام

و بعد ، فلم نجد التعريف المانع عن دخول علم الرجال و غيره ، و الجامع

ص: ٤٨

لجميع المسائل ، بين التعريفات المذكوره ، إذ منها ما يكون مانعاً عن دخول علم الرجال مثلاً ، مع الالتزام بالاستطراد في جملة من المسائل المطروحة في علم الاصول ، و منها ما يكون جامعاً لجميع المسائل تقريباً ، مع الالتزام بكون علم الرجال من مسائل العلم .

و بالجملة ، يدور الأمر بين اعتبار قيد عدم الواسطه بين المسأله و استنباط الحكم الشرعى منها ، و هذا يستلزم خروج بعض المسائل ، و بين إلغاء هذا القيد فتدخل المسائل لكنّه يستلزم دخول غير المسائل الوصوليه أيضاً في علم الأصول .

أمّا سيدنا الاستاذ دام ظلّه فحاول إرجاع تعريف (الكفايه) إلى مختاره - مع فارق واحدٍ ، و هو شمول تعريفه للاصول و الأمارات الجاربه في الشبهات الموضوعيه أيضاً ، و خروجها عن تعريف (الكفايه) - و اختار الشق الأوّل ، أعنى اعتبار القيد المذكور ، ثم التزم بخروج مسألتى الصحيح و الأعم ، و المشتق ، و حاول إدخال غيرهما من مسائل الألفاظ ، لأنّ الواسطه المعتره عدمها في اصوليه المسأله هي الواسطه النظرية ، أمّا في هذه المسائل فترتب الحكم عليها هو بواسطه كبرى ارتكازيه مسلّمه . كما حاول إدخال مسأله اجتماع الأمر و النهى - مع اعترافه بأنّها على اثنين من المذاهب الثلاثه فيها ، و هما الامتناع من جهه اجتماع الضدين ، و الامتناع من جهه التزامهم ، لا تنتهى إلى رفع التردّد في مقام العمل ، بل تحقّق موضوع المسألتين - بأنّ الدخول و لو على مذهبٍ واحدٍ كافٍ لشمول التعريف لها ، و هي بناءً على المذهب الأول - و هو الجواز مطلقاً - داخله .

و أمّا شيخنا الاستاذ دام ظلّه ، فقد اختار في دوره السابقه تعريف

صاحب (الكفايه) ، ثم عدل عنه فاختار في المتأخره تعريف المحقق العراقي و هو : الالتزام بالشق الثاني ، الذى لازمه دخول مباحث علم الرجال ، أما بقيه العلوم فلا تدخل لكونها باحثه عن موضوعات الأحكام الشرعيه ، كما يخرج مبحث المشتق لكونه بحثاً عن الموضوع كذلك .

إلّا أن شيخنا أخرج مباحث العام و الخاص و نحوهما ، ممّا وصفه العراقي بما يبحث فيه عن كيفية تعلّق الحكم بالموضوع ، بعد ورود النقض عليه بمثل « الصعيد » ، إلّا أن لنا تأملاً في ذلك كما تقدّم .

فظهر أنّ تعريف المحقق العراقي ، و تعريف المحقق الأصفهاني ، و كذا تعريف المحقق صاحب (الكفايه) - على ما فسّره السيد الاستاذ - كلّها تصبُّ في مصبِّ واحدٍ ، و أنّ لا-اختلاف بينها تقريباً إلّا في اللفظ و التعبير ، لكن الأقرب هو الالتزام بالشرط المذكور و اعتباره كى يخرج علم الرجال و نحوه ، كما فعل السيد الاستاذ دام علاه ، و الله العالم .

بقى الكلام فى الفرق بين القواعد الفقهيّة و القواعد الاصوليّة ، و كيفيه إخراج الفقهيّة عن علم الأصول ، على ضوء التعاريف المذكوره .

لا يخفى أن القواعد الفقهيّة تنقسم إلى قسمين ، منها ما يجرى فى الشبهات الموضوعية ، و تكون نتيجة الحكم الفرعى الجزئى ، كقاعده الفراغ و التجاوز ، المتخذة من قوله عليه السلام : « كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو » (1) و تفيد مضى هذه الصلاه المشكوك فى ابتلائها بمانع عن الصحه . و منها : ما يجرى فى الشبهات الحكميه ، و تكون نتيجة الحكم الكلى الإلهى ، كقاعده : ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده ، حيث تفيد مثلاً ضمان فاسد القرض ، لأنّ صحيحه موجب له . و هذه القواعد منها ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الأوّل ، كالقاعده المذكوره ، و منها : ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الثانوى كقاعده نفي الضرر ، بناءً على نوعيّة الضرر المنفى ، و أمّا بناءً على شخصيّة فتدخل القاعده فيما يجرى فى الشبهات الموضوعيّة .

و من الواضح أيضاً : انقسام الأصول العمليّة إلى : ما يجرى فى الشبهات الموضوعيّة فقط ، و إلى ما يجرى فى الشبهات الحكميّة فقط ، و إلى ما يجرى فى كليهما كالاستصحاب .

ص: ٥١

١- (١) وسائل الشيعه ٢٣٧/٨ ط مؤسسه آل البيت ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل رقم : ٣ .

أمّا ما يجرى في الشبهات الموضوعيّة ، و ينتج حكماً جزئياً [مثل الاستصحاب الجارى في كرىه هذا الماء ، من الاصول العمليه ، و مثل قاعده الفراغ من القواعد الفقهيّه ، الجاريه في هذه الصلاه مثلاً] فهو خارج عن المسائل الاصوليّة ، لأنّ كلّ أحدٍ يمكنه تطبيق القاعده أو الأصل على المورد المشكوك فيه ، و استنتاج الحكم الشرعى المتعلّق به ، من غير فرقٍ بين الفقيه و العامى ... فهذا القسم من القواعد و الاصول خارج .

و أمّا ما يجرى في الشبهات الحكميه ، فالأصل العملى الجارى في الحكم الأصولى لا ريب في اصوليته ، كاستصحاب حجّيه العام بعد التخصيص ، أو استصحاب عدم تحقّق المعارض للروايه ، فهذا القسم من الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه خارج عن البحث .

إنّما الكلام في الأصول العمليه و القواعد الفقهيّه التى يتشاركان في التطبيق على الموارد و استخراج الأحكام الكليه الفرعيه منها ، فما الفارق بينهما ؟ و كيف تخرج الثانيه عن المسائل الاصوليه ؟

و لك أنّ تقول : إن تعريف علم الفقه - و هو : العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه - كما ينطبق على القواعد الفقهيّه فتكون من مسائله ، كذلك ينطبق على الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه ، إذ الحكم بنجاسه الماء المتغيّر بالنجاسه الزائل تغيّره ، حكم شرعى فرعى ، أنتجه الاستصحاب المستفاد عن دليلٍ تفصيلى ، و هو صحيحه زواره مثلاً ، الدالّ على بقاء الحكم السابق فى الماء المذكور ، و على الجملة : فكما أنّ قاعده ما لا يضمن حكم فرعى ، كذلك الحكم ببقاء نجاسه الماء ، و كما أنّها مستنبطه من الدليل التفصيلى و هو الإجماع ، كذلك الحكم المذكور مستنبط من الدليل

التفصيلي و هو الأخبار . فانطبق عليها تعريف علم الفقه ، فتكون هذه الاصول العمليه خارجه عن علم الأصول و داخله في علم الفقه ، فما هو الجواب ؟

جواب الشيخ الأعظم و الميرزا

أجاب الشيخ الأعظم بأن إجراء الاصول العمليه في الأحكام الكليه الفرعيه من عمل المجتهد و وظيفته ، بخلاف القواعد الفقهييه . و هذا هو الفرق (١) ، و عن الميرزا النائيني موافقته في ذلك (٢) .

و قد أشكلوا عليه بأن القواعد الفقهييه - كالاصوليه - لا يمكن إلقاؤها إلى العامي ، فأى عامي يمكنه تشخيص الشرط المخالف للكتاب من غيره ، كى يطبق قاعده : كل شرط خالف الكتاب و السنّه فهو باطل ؟ و هكذا القواعد الاخرى .

جواب المحقق العراقي

و أجاب المحقق العراقي بأن كل قاعده تُعمل في استخراج الأحكام الكليه الإلهيه من دون اختصاص لها ببابٍ دون بابٍ من أبواب الفقه ، فهي مسأله اصوليه ، فيخرج مثل قاعده الطهاره بلحاظ عدم سريانها في جميع أبواب الفقه (٣) .

و أشكل عليه شيخنا دام بقاءه بعدم الدليل ، و بالنقض ببعض المسائل الاصوليه من جهه كونها مختصّه ببعض الأبواب ، كمسأله الملازمه بين النهي و الفساد ، لوضوح اختصاصها بأبواب العبادات فقط .

ص: ٥٣

١- ((١)) الرسائل ٣١٩ - ٣٢٠ . أوّل رساله الاستصحاب ، و يلاحظ كلامه فإنه طويل مفيد .

٢- ((٢)) محاضرات في اصول الفقه ١١/١ .

٣- ((٣)) نهايه الأفكار ٢٠ / ١ - ٢١ . و يلاحظ أنه أرجع اليه جواب الشيخ ، من جهه اشتراط تطبيق قاعده الطهاره بالفحص ، و اشتراط تطبيق قاعده الشروط بمعرفه الكتاب و السنّه ، و من الواضح أن لا سبيل في ذلك للعامي الذي لا يتمكن من الفحص و لا يعرف ظواهر الكتاب و السنّه .

و أجاب المحقق الخوئي بأنَّ الفرق أمّا بين القواعد الفقهيّة الجاريه في الشبهات الموضوعيه ، و بين القواعد الاصوليه ، فبأنَّ القواعد الفقهيّه تنتج في تلك الشبهات الأحكام الجزئيه الشخصيه ، كقاعدتي الفراغ و التجاوز ، و قاعده اليد ، و نفي الضرر ... فقاعده الفراغ مثلاً تفيد عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من العمل ، و هذه الكبرى إذا انضمت إلى صغراها و هو عمل الشخص المشكوك في صحّته ، أنتجت صحّه ذاك العمل . هذا حال هذا القسم من القواعد الفقهيّه . و أمّا المسائل الاصوليه ، فالنتائج منها حكم كلى عام ثابت لجميع المكلفين ، كمسأله حجّيه خبر الواحد .

و أمّا القواعد الفقهيّه الجاريه في الشبهات الحكميه ، كقاعده ما لا يضمن ، فإنّها و إنّ أنتجت حكماً كلياً - كالقواعد الاصوليه - إلّا أن الفرق عدم وقوعها في طريق الاستنباط ، و إنّما هي أحكام مستنبطه تطبق في مواردّها ، بخلاف القواعد الاصوليه ، فإنّها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي أو تكون مرجعاً للفقيه في تعيين الوظيفه العمليه . فهذا هو الفرق (١) .

أقول : و قد أورد عليه تلامذته ، كالسيد الصدر و شيخنا الاستاذ بالنقض و الحلّ .

و حاصل الكلام عدم تماميه هذا الجواب ، لكون بعض القواعد الفقهيّه الجاريه في الشبهات الموضوعيه تفيد حكماً كلياً لا جزئياً (٢) ، كما أنّ من

ص: ٥٤

١- (١) مصابيح الاصول ١١ - ١٣ .

٢- (٢) قد وقع الخلاف بين الأعلام في مفاد أدله قاعدتي نفي الضرر و الحرج ، في أن الحرج و الضرر المنفيين شخصيان أو نوعيان، فالسيد الخوئي مثل بهما لإفاده الحكم الشخصي بناءً على كونهما شخصيين ، و المستشكل عليه يشكل بأنهما يفيدان الحكم الكلي بناءً على كونهما نوعيين . فالحاصل كون الاستدلال و الإشكال كليهما على المبني .

المسائل الأصولية ما يطبق في مورده و ليس واسطه في الاستنباط ، و من ذلك الاستصحاب و البراءة و الاحتياط ، و هذه من أهم المسائل ، ففي الاحتياط مثلاً نستنبط من « احتط لدينك » و « قف عند الشبهه » حكماً شرعياً ثم نطبّقه على مورده و مصداقه .

جواب المحقق الأصفهاني

و أجاب المحقق الأصفهاني عن السؤال على ضوء ما ذهب إليه في تعريف علم الاصول و علم الفقه ، فعلم الفقه عنده : إقامه الحجّه على الحكم الشرعي . و علم الاصول عنده : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحكام الشرعيه ، بمعنى : إن القواعد الاصوليه واسطه في إثبات التنجيز للأحكام الشرعيه ، و الإعدار للعبد أمام الشارع المقدّس [لا بمعنى كونها واسطه في إثبات الحكم الشرعي ، المستلزم لخروج كثير من المسائل عن علم الاصول ، لعدم كونها واسطه كذلك ، كقاعده الاشتغال مثلاً] .

و على الجملة ، فعلم الاصول تحصيل الحجّيه ، و علم الفقه تطبيق الحجّيه و إقامتها . و هكذا يظهر الفرق بوضوح ، ففي الاستصحاب مثلاً : جعل الشارع اليقين السابق منجزاً للبقاء ، فيكون البحث عن المنجزيه و المعذريه .

نعم ، يبقى حديث الرفع ، فهناك لا تنجيز و لا تعذير ، بل رفع للحكم .

و كذا أصاله الحلّ ، حيث جعل الشارع هناك الحليّه ، فلا تنجيز و لا تعذير .

و لذا يلتزم قدّس سرّه بكون البراءة الشرعيه و أصاله الحلّ من المسائل الفقهيّه لا أنهما من المسائل الاصوليه .

هذا مطلب المحقق الأصفهاني .

و هذا مختار شيخنا الاستاذ مع تعديل لما ذكره ، بحيث تدخل البراءة و قاعده الحلّ ، إذ المختار عنده أن علم الاصول هو كلّ المسائل التي لها دخل في تشكيل و تحقيق النسبه بين الموضوع و المحمول في صغرى قياس الاستنباط و كبراه ، و إنّ بحث عن بعض ذلك في خارج علم الاصول .

و أمّا ما ذكره المحقق الأصفهاني في تعريف الفقه فلم يناقشه فيه .

فكان مختاره في الفرق بين القواعد الاصوليه و القواعد الفقهيّه - في كلتا الدورتين - :

إنّ كلّ قاعده ذات خلفيه تكون حجّه لله على العبد أو للعبد أمام الله ، فهي قاعده أصوليه ، و كلّ قاعده ليست كذلك ، فهي قاعده فقهيّه .

أقول :

لكنّ لازم هذا المبني أن يكون إجراء القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليه معاً بيد المجتهد فقط ، إذ لا سبيل للعامي للفحص عن « ما وراء » القاعده ، و تشخيص ما يكون له « ما وراء » ممّا لا يكون ، ثم معرفه « ما وراء » القاعده ...

و الحال أنّ بعض القواعد الفقهيّه يجريها العوام بلا توقّف . فتدبّر .

لا يخفى أن لعلم الاصول جهه آليه ، و أنه ليس البحث عن المسأله الاصوليه إلّا وسيله ، فمعرفة مسائل هذا العلم ليست بمطلوبٍ نفسى ، بل مطلوب غيرى ، و ذلك المطلوب هو تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى ، ففائده هذا العلم و نتيجهه تتعلّق بعلم الفقه و معرفة الأحكام الشرعيّه ، لأن الفقه - كما عرّفوه - هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه .

إلّا أن الفقه فى اصطلاح الكتاب و السنّه هو أعمّ من الأحكام الشرعيّه ، و يشمل المعارف الدينيه و الأخلاق أيضاً .

فى علم الاصول يبحث عن النسب الواقعه بين الأحكام الشرعيّه ، و النصوص المتعلّقه بها فى الكتاب و السنّه ، لتفهّم تلك النسبه فهماً تحقيقياً لا تقليدياً .

فعلم الاصول وسيله لفهّم نصف الدين ، و هو الفقه .

فهذه فائده هذا العلم .

و هذا تمام الكلام فى التمهيدات .

حقيقه الوضع

اشاره

ص: ٥٩

اختلفت كلمات المحققين في حقيقه الوضع على سته أقوال أو أكثر ، و نحن نذكرها و نتكلم عليها ، فنقول :

صاحب الكفايه

أمّا صاحب (الكفايه) قدّس سرّه فلا يظهر من كلامه شيء عن حقيقه الوضع ، و إنما قال :

« الوضع هو نحو اختصاصٍ للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ، ناشٍ من تخصيصه به تارةً و من كثره استعماله فيه أخرى ، و بهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيّن و التعيّن » (١).

فهذا الكلام - كما لا يخفى - ليس فيه بيانٌ لحقيقه الوضع ، و لهذا قد لا يذكر كلامه في هذا المبحث إلّا للإشارة إلى الخصوصيات التي لحظها فيه ...

كالسّر في عدوله عن « التخصيص » إلى « الاختصاص » ، و أنّه لما ذا قال : « نحو اختصاص » ؟ أمّا العدول المذكور فلاّنه و إن كان الوضع التعيّن « تخصيصاً » من الواضع ، لكنّ الوضع التعيّن يحصل على أثر كثره استعمال اللفظ في المعنى ، فهو « اختصاص » لعدم المعنى للتخصيص التعيّن . و أمّا التعبير ب « نحو اختصاص » فلاّنه الاختصاص على نحوين ، فتارةً : يوجد أثر تكويني في

ص: ٦١

المختصّ و المختصّ به ، كالاختصاصات الواقعيّه ، و اخرى : لا يوجد ، و من هذا القبيل وضع الألفاظ ، فهو « نحو اختصاص » .

هذا ، و الكلام فى المقام حول حقيقه هذا الاختصاص ، لأنه علقه بين اللفظ و المعنى موجوده بلا ريب ، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراس ، لأنها امور موجوده ، و العلقه بين اللفظ و المعنى - كلفظ الماء و ذاك الجسم البارد بالطبع السيال - غير قائمه بالوجود ، فإنها موجوده سواء وجد المعنى أو لا ...

إلّا أنّ وجودها يكون بالاعتبار كما لا يخفى ، لكن لا- من سنخ الاعتبارات الشرعيّه و العقلائيّه لكون موضوعها هو الوجود الخارجى للبيع مثلاً- فى اعتبار الملكيه و لزيد عند اعتبار الزوجيه ، لما تقدّم من عدم تقوّم العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى بالوجود ، لا ذهنياً و لا خارجاً ... و لعلّ هذه الأمور مقصوده لصاحب (الكفايه) فى قوله : « نحو اختصاص » (١) .

المحقق النائينى

و ذهب المحقق الميرزا إلى أنّ حقيقه الوضع : تخصيص الخالق الألفاظ بالمعاني ، و هذا التخصيص أمر متوسّط بين التكوين و التشريع .

و توضيحه : إن الألفاظ و المعانى غير متناهيه ، لكنّ الوضع للامور غير المتناهيه غير ممكن ، هذا من جهه ، و من جهه اخرى : المناسبه الموجوده بين اللفظ و المعنى ، كلفظ الماء و معناه ليست بذاتيّه - كالمناسبه الذاتيه بين النار و الحراره - بل هى جعليه ، لكنّ أفراد الإنسان و أهل اللسان لا يعلمون بتلك المناسبه ، فلا بدّ و أن يكون الجاعل هو الله سبحانه ، فإنّه الملهم لأن يعينوا اللفظ الكذائى للمعنى الكذائى ، و هذا معنى كونه وسطاً بين التكوين

ص: ٦٢

ولا يخفى ما فيه ، فإنه - بغض النظر عن عدم قابليته التخصيص للتعين و التعين معاً - ليس الامور الواقعيه إلما ما يوجد فى الخارج بإزائها شىء ، كالجواهر و الأعراض - عدا الإضافه - أو ما لا يوجد ذلك ، بل يوجد المنشأ للانتزاع كالفوقيه و التحتيه و نحوهما . و أمّا وجود أمر ثالث يكون وسطاً بين الامور الخارجيه الواقعيه و بين التشريعيه فهو غير معقول . هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ الوضع يتبع احتياج البشر فى إفاده أغراضه و مقاصده ، فهو فى الحقيقه يحلُّ محلَّ الإشاره المفهمه ، فإذا ولد له مولود وضع له اسماً كى يناديه به متى أراداه ، و كذا لو اخترع جهازاً ، و هكذا ... فليس الواضع هو الله و لا أحد معين من أفراد البشر . اللهم إلا أن يثبت بدليل يقينى أنّ المراد من قوله تعالى : «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (١) هو أسماء الكائنات ، و لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد .

المحقق العراقي

و المحقق العراقي ذهب إلى أنّ الوضع عبارته عن : نحو إضافه و اختصاص خاص يوجب قابليته اللفظ للمعنى و فنائه فيه فنائه المرآه فى المرئى ، بحيث يصير اللفظ مغفولاً - عنه و بإلقائه كأنّ المعنى هو الملقى ، بلا توسط أمر فى البين ، قال : و من جهة شدّه العلاقه و الارتباط بين اللفظ و المعنى و فنائه الأول فى الثانى ترى سرايه التعقيد من اللفظ إلى المعنى ، و سرايه الحسن و القبح من المعنى إلى اللفظ .

و أورد عليه فى (المحاضرات) بما حاصله : إنّ هذه الملازمه المجمعوله

ص: ٦٣

إمّا هي مطلقه للعالم و الجاهل بها ، أو أنها مختصّه بالعالم بها ، فإن كانت مطلقه لزم أن يدركها الجاهل باللغه أيضاً ، و إن كانت لخصوص العالم بالوضع ، فإن العلم بالوضع متأخر عن الوضع ، فجعل العلقه الوضعيّة للعالم بها محال ، بل لا بدّ من أن يتحقق الوضع ، ثم يحصل العلم به ، ثم تجعل الملازمه لخصوص العالم .

و أجاب شيخنا دام ظلّه : بأنّ هذا الإيراد بعد الدقّه في كلام العراقي غير وارد ، لأنّه يرى أن الجعل هنا هو كسائر المجعولات الأديبيّه ، فكما أن الجاعل يضع المرفوعيه للفاعل و المنصوبيّه للمفعول ، كذلك يجعل اللفظ مبرزاً للمعنى ، و على هذا ، فكما أنّ القواعد في العلوم الأديبيّه قابله لتعلّق العلم و الجهل فكذا الاختصاص الوضعي بين اللفظ و المعنى ، و كما لا معنى للسؤال عن أن تلك القواعد مجعوله لمطلق الناس أو لخصوص العالمين ، فكذلك اختصاص اللفظ بالمعنى ، و على الجملة ، فإنّ هنا اعتباراً خاصاً بين طبعيّ اللفظ و المعنى ، بغضّ النظر عن العلم و الجهل . هذا أولاً .

و ثانياً : إن حلّ المطلب أنّه لا مانع من القول بكون المجعول في باب الوضع هو : اختصاص اللفظ بالمعنى من باب الملازمه ، بأن تكون هذه الملازمه نظير الملازمات الخارجيه ، كالتى بين النار و الحراره ، فإنها موجوده سواء علم بها أولاً ، و هنا يجعل الجاعل الملازمه بين اللفظ و المعنى ، و هو جعل مهمل بالنسبه إلى العالم و الجاهل ، و السرّ في ذلك هو : إن الاهمال ليس بغير معقول على الإطلاق ، بل كلّ انقسام كان من خصوصيات نفس الجاعل فالإهمال فيه غير معقول ، مثلاً : الرقبه تنقسم إلى المؤمنه و الكافره و اعتبار وجوب العتق تعود كقيّته إلى المعتر ، فتارةً يجعله مع لحاظ الرقبه لا بشرط

من الخصوصيتين و اخرى يجعله بشرط ، فهنا الإهمال غير معقول ، لأنّ المجعول المنقسم موضوعه إلى قسمين مثلاً لا بدّ و أن يلحظ في مرحله الجعل . لكن هذه القاعده ليست مطّرده في جميع الموارد ، فالماهيات مثلاً بالنسبه إلى الوجود و العدم لا هي مطلقه ، و لا هي مشروطه ، بل الماهيّه بالنسبه إلى الوجود مهمله .

و على الجمله ، فإن الجاعل للملازمه يعتبر تلك الملازمه - الثابته بين اللوازم و ملزوماتها - بين اللفظ و المعنى ، و هذا الشيء المعبر تاره يكون معلوماً و اخرى مجهولاً .

فما ذكره في المحاضرات غير وارد على المحقق العراقي ، عند شيخنا الاستاذ ، و كذا عند سيدنا الاستاذ ، لكنّ بيان آخر ، فراجع (المنتقى) .

و أورد شيخنا دام بقاءه في دوره السابقه - التي حضرناها بأنّ عمليّه الوضع من الامور المؤلفه عند كلّ فردٍ ، فإن الشخص عند ما يضع اسماً على ولده ، فإنّه لا يعتبر هذا الاسم ملازماً لذات الولد ، بل إنها - أى الملازمه - لا تخطر بباله أبداً ، غير أن أثر هذه التسميه هو تبادل المسمّى إلى ذهن السامع عند سماع الاسم بعد العلم بالتسميه ، فتكون الملازمه حينئذٍ موجوده لكنها غير مقصوده لا للواضع و لا لغيره .

ثم عدل عن هذا الإشكال في دوره المتأخره بعد التأمل في كلام المحقق العراقي في (المقالات) تحت عنوان « إيقاظ فيه إرشاد » فذكر أنّه و إنّ تكزرت كلمه « الملازمه » في كلامه ، إلّا أنه قد أوضح تحت العنوان المزبور أنّ حقيقه الوضع : تعلق الإراده بنحو اختصاص ، و بهذا النحو من الاختصاص تتم مبرزيّه اللفظ للمعنى و قاليته له ، فالمعتبر عنده هو هذه

المبرزيه لا- الملازمه بين اللفظ و المعنى . إذن : فالاعتبار متعلق بجعل اللفظ مبرزاً للمعنى لا بالملازمه ، ثم قال : و القائل بالتعهد إن كان مراده هذا فنعم الوفاق (١) .

لكنه أورد عليه في كلتا الدورتين في قوله بأن هذا الاختصاص بعد تحققه بالاعتبار يصبح مستغنياً عن الاعتبار و تكون له واقعته و خارجيه . بعدم معقولته حصول الخارجيه للشئ المعبر بعد اعتباره ، بحيث لا يزول بزوال الاعتبار أو باعتبار العدم ، لأنه يعنى الانقلاب ، و هو محال .

أقول :

و قد دافع السيد الاستاذ في (المنتقى) (٢) عن نظريه المحقق العراقي ، في قبال ما جاء في (المحاضرات) ، و قد اشتمل كلامه على الالتزام بالأمرين ، أعنى :

أولاً : إن المجمعول في نظر المحقق العراقي هو « الملازمه » .

و ثانياً : إن ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع و يتقرر له ثبوت واقعي كسائر الامور الواقعيه .

و قال في آخر كلامه : إن هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً و لا إثباتاً .

أقول :

لكنني أجد اضطراباً في كلامه فيما يرتبط بالأمر الثاني - و لا بدّ و أنه من المقرر رحمه الله - و ذلك لأنه في أول البحث يقول ما لفظه : « إن الإنصاف يقضى بأن نظر المحقق العراقي يمكن أن يكون إلى جهه اخرى ، و هي أن

ص: ٦٦

١- (١) مقالات الاصول ١/٤٧ .

٢- (٢) منتقى الاصول ١/٤٧ .

الوضع أمر اعتباري إلمّا أنّه يختلف عن الامور الاعتبارية الاخرى بأنّ ما تعلّق به الاعتبار يتحقّق له واقع و يتقرّر له ثبوت واقعي ، كسائر الامور الواقعيّه ، فهو يختلف عن الامور الواقعيّه ، من جهة أنه عباره عن جعل العلقه و اعتبارها ، و يختلف عن الامور الاعتباريه ، بأن ما يتعلّق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار ، بل يثبت له واقع في الخارج .

و يقول في أثناء البحث ما نصّه : « فالمدعى : إن الجاعل اعتبر مفهوم الملازمه و العلقه بين اللفظ و المعنى ، و قد نشأ من اعتبار هذه الملازمه ملازمه حقيقيه واقعيه بين طبيعي اللفظ و طبيعي المعنى ، بلحاظ أن ذلك الاعتبار أوجب عدم انفكاك العلم بالمعنى و تصوّره عن العلم باللفظ و تصوّره ، و تلازم الانتقال إلى المعنى مع الانتقال إلى اللفظ ، و هذا يعني حدوث ملازمه واقعيه بين اللفظ و المعنى ... » .

فكم فرق بين العبارتين ؟

إنه على الأولى يتوجّه إشكال شيخنا الاستاذ ، أمّا على الثانيه فلا ، بل يكون الوضع حاله حال التبادر ، كما تقدّم في كلام شيخنا .

و يبقى الإشكال على المحقق العراقي و السيد الاستاذ في تعلّق الجعل بالملازمه ، بل إنّ هذا الإشكال يقوى بناءً على العبارة الثانيه من أن تلك العلقه الواقعيّه تنشأ من العلقه الاعتباريه ، لوضوح أنّها حيثئذٍ غير مقصوده للواضع ، و لا مستنده إليه ، فكيف تكون الملازمه من فعله ؟

المحقق الفشاركي و جماعه

قال المحقق الحائري في (درر الاصول) :

« الذي يمكن تعقله : أن يلتزم الواضع أنه متى أراد معنًى و تعقله و أراد

إفهام الغير ، تكلم بلفظ كذا ، فإذا التفت المخاطب بهذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه ، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى تكون نتيجة لذلك الالتزام ، و ليكن منك على ذكر ...

الدال على التعهد تارة يكون تصريح الواضع ، و اخرى : كثره الاستعمال ، و لا مشاحه في تسميه الأول وضعاً تعييناً و الثانى تعيناً « (١) » .

و قد استدلل لهذا القول - الذى اختاره جمع من المحققين ، كالهانوى و الخوى - بوجهه هى :

أولاً : مساعده الوجدان .

و ثانياً : إن الوضع مساوق للجعل لغه ، و من هذا الباب وضع القانون مثلاً .

و ثالثاً : إن الغرض من الوضع هو قصد التفهيم ، و هو - أى هذا القصد - من اللوازم الذاتيه للالتزام ، و هذا الارتباط بين الغرض و عمل الإنسان - أعنى قصده - يوجب القول بكون الوضع عبارته عن الالتزام .

هذا ، و لا يخفى أن الوضع بناءً على هذا أمر تكوينى ، لأن الالتزام من أفعال النفس و له واقعته ، فليس الوضع من الامور الاعتباريه .

و أيضاً : فإن هذا المبنى إنما يتمشى على القول بأن كل مستعمل واضح ، لأن المستعمل كلما قصد تفهيم معنى أبرزه باللفظ الموضوع له ، فلا محاله لا يتعلّق الالتزام من الإنسان إلا بما يكون تحت اختياره ، و يستحيل تعلّق الالتزام بفعل الغير ، بأن يلتزم الواضع مثلاً أن كل من أراد الجسم البارد السّيال فهو يبرز قصده و مراده بلفظ الماء .

ص: ٦٨

و أيضاً : مما ذكره في كفيته تقسيم الوضع إلى التعيىى و التعيىى يظهر أن كل من لم يكن تعهده مسبقاً بالغير فهو الواضع الأول للفظ ، و هذا لا ينفى أن يكون المستعملون كلهم واضعين كما ذكرنا من قبل .

هذا هو المهم من الكلام فى أدله هذا القول و مزاياه .

ثم إنه قد أورد على هذا المبنى بأن الالتزام باستعمال اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى فرغ للعلم بالوضع ، فلا بدّ أولاً من العلم بالوضع ثم الالتزام بالاستعمال كذلك ، فإن كان الوضع هو الالتزام نفسه لزم الدور ، لأن الالتزام موقوف على العلم بالوضع ، و هو موقوف على الالتزام .

و قد أوضح شيخنا دام ظلّه الجواب عن هذا الايراد بأنّ الالتزام تارة كلى و اخرى شخصى ، و الوضع من قبيل الأول ، بمعنى أنّ الواضع يلتزم التزاماً كلياً بأنّه متى أراد المعنى الكذائى استعمل اللفظ الكذائى ، و للشخص فى نفس الوقت التزام شخصى أيضاً ، لكونه أحد المستعملين ، و الذى يتوقف على العلم بالوضع هو الالتزام الشخصى دون الكلى .

نقد نظريه التعهد

هذا ، و قد ردّ شيخنا الاستاذ فى كلتا الدورتين ، و كذا سيدنا الاستاذ فى (المنتقى) - بعد أن كان يوافق عليه من قبل - على مبنى الالتزام و التعهد ، و أبطاه بالتفصيل .

أمّا شيخنا فقد ناقش فى الأدله واحداً واحداً :

فأجاب عن الدليل الأول - و هو مساعده الوجدان - بأنّ المستعمل للفظ فى معناه له علم بالوضع ، و له إرادته للمعنى ، و له قصد لتفهيم المخاطب بمراده ، فهذه الامور موجوده عند كل مستعمل ، و منها التزامه باستعمال اللفظ

الخاص عند إرادته معناه الخاص ، و لكن ما الدليل على أن الوضع هو نفس هذا الالتزام و ليس شيئاً آخر غيره ؟

إنه بعد أن سَمِيَ ولده بالحسن مثلاً ، يلتزم باستعمال هذا الاسم متى أراد ولده ، و لكن هل هذا الالتزام هو الوضع أو أنه شيء آخر و الالتزام المزبور من مقارناته ؟

و أجاب عن الدليل الثاني - و هو كون الوضع فى اللّغه : الجعل - بأن الضابط فى كون لفظ بمعنى لفظ صحّحه استعمال أحدهما فى مكان الآخر ، فلنلاحظ هل يمكن استبدال كلمه « الوضع » بكلمه « الجعل » فى موارد استعمالها ، كما فى قوله تعالى : « فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ » (١) و نحو ذلك ؟ هذا أولاً .

و ثانياً : إن « الوضع » يقابله « الرفع » و هما ضدّان ، و « الجعل » يقابله « التقرير » و هما نقيضان ... و هذا برهان آخر على اختلاف المعنى .

و من هنا يظهر أن كلّ مورد جاز فيه استبدال أحدهما بالآخر فهو بالعبارة ، ...

و مما يشهد بالمغايره بحث العلماء فى حديث الرفع بأن الرفع يقابل الوضع ، فلم يستعمل الرفع و اريد به عدم الجعل ؟

و أجاب عن الدليل الثالث بما حاصله : قبول وجود الالتزام ، و التسليم بتحقيق العلقه بين اللفظ و المعنى ، و لكن لا دليل على أنّ المحصّل لتلك العلقه الوضعيه هو الالتزام بالخصوص لا شيء آخر .

و من هنا ذكر فى (المحاضرات) فى أدلّه هذا القول : بطلان الأقوال

ص: ٧٠

الآخري ، و من الواضح أنّ هذا غير تام ، لوجود غير تلك الأقوال في المسأله .

و أما السيد الاستاذ (1) فقد قال : إنّ المراد من التعهد يتصور بأنحاء ، فذكر ثلاثة أنحاء و أبطلها ، النحو الأول : أن يراد به التعهد و البناء على ذكر اللفظ بمجرد تصور المعنى و الانتقال إليه ، فمتعلق التعهد هو ذكر اللفظ .

و النحو الثاني : أن يراد به التعهد و البناء على ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى . و النحو الثالث : أن يراد به التعهد و البناء على تفهيم المعنى باللفظ عند إرادته تفهيمه ، فيكون متعلق التعهد هو نفس التفهيم لا ذكر اللفظ .

أقول : و الثالث هو ظاهر عبارته (الدرر) المتقدمه ، و عبارته (المحاضرات) الذي قال : بأنّه التعهد يبرز المعنى باللفظ عند إرادته تفهيمه .

فأشكل عليه :

أولاً : بأنه يستلزم اللغويّه ، لأنّ المفروض أنّ لا مفهوم للمعنى إلّا اللفظ الخاص ، فالتفهم به حاصل قهراً ، سواء كان هناك تعهد أو لم يكن .

و ثانياً : بأنه يستلزم الدور ، لأنّ التعهد يتوقف على كون متعلقه - و هو التفهيم - مقدوراً ، و القدره على تفهيم المعنى بهذا اللفظ إنما تحصل بالتعهد - بناءً على هذا القول - فالقدره المذكوره متوقفه على التعهد ، و التعهد متوقف على القدره .

أقول :

أما إشكال اللغويّه ، فالظاهر عدم لغويّه التعهد ، فصحيح أنّ المفهوم للمعنى هو اللفظ الخاص لا لفظ آخر ، لكنّ متعلق التعهد هو إبراز هذا اللفظ الخاص متى اريد تفهيم معناه .

ص: ٧١

و أمّا إشكال الدور ، فقد ذكر شيخنا جوابه بتعدّد متعلّق التعهّد و البناء ، فأحدهما : البناء الكلّي ، و هو التعهّد بنحو القضيّه الحقيقيّه بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى و قصد ذلك أظهر قصد التفهيم باللفظ الخاص الموضوع لذاك المعنى ، و بهذا البناء يصير اللفظ مقدمه لإبراز قصد تفهيم المعنى ، ثم إنه في الاستعمالات الخاصّه يكون ذلك اللفظ الذي كان مقدمه بسبب التعهّد الكلّي متعلّقاً للإراداه المقدميّة و التوصلّيّه ، و بهذا البيان يندفع إشكال الدور ، فكلّ واضح لا بدّ و أنّ يكون عنده إراداه و تعهّد كلّي ، و ذلك البناء الكلّي يستتبع البناءات و الإرادات الجزئيّه ، إذ له عند كلّ استعمال إراداه جزئيّه .

لكنّه دام بقاه أورد عليه بالنقض : بأنّ الأطفال و المجانين و حتى بعض الحيوانات لهم وضع أيضاً ، و لا تتمشّي من هؤلاء الإراده و التعهّد الكلّي .

و أورد عليه أيضاً : بأنّ كون كلّ مستعمل واضحاً - كما صرّح به في (المحاضرات) - خلاف العرف و اللّغه ، و ما ذكره من أنّ عنوان « الواضع » ينصرف عن سائر المستعملين إلى المستعمل الأوّل لكونه السّابق ، يخالف مبناه في الانصراف ، فإنّه لا يرى - في جميع بحوثه في الفقه و الاصول - للانصراف منشأً إلّا التشكيك في الصّدق ، فلا تكون الأسبقيّة منشأً له .

هذا ، و في (المحاضرات) في نهايه المطلب :

إن مذهبنا هذا ينحلّ إلى نقطتين ، النقطه الأولى : إن كلّ متكلّم واضح حقيقه ، و تلك نتيجة ضروريّه لمسلكتنا بأن حقيقه الوضع : التعهّد و الامتزام النفساني . النقطه الثانيه : إنّ العلقه الوضعيّة مختصه بصوره خاصّه ، و هي ما إذا قصد المتكلّم تفهيم المعنى باللفظ ، و هي أيضاً نتيجة حتميه للقول بالتعهد ، بل و في الحقيقه هذه هي النقطه الرئيسيّه لمسلكتنا هذا ، فإنّ عليها يترتب نتائج ستأتي فيما بعد .

قال : و أما ما ربما يتوهم هنا من أن العلقه الوضعيّه لو لم تكن بين الألفاظ و المعاني على وجه الاطلاق ، فلا يتبادر شيء من المعاني منها إذا صدرت عن شخصٍ بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور و اختيار ، مع أنّه لا شبهه في تبادر المعنى منها .

فأجاب : بأن هذا التبادر غير مستند إلى العلقه الوضعيه ، بل إنما هو من جهه الانس الحاصل بينهما بكثره الاستعمال أو بغيرها . (١) .

أقول :

أمّا النقطه الاولى ، فقد عرفت ما فيها من كلام شيخنا .

و أمّا النقطه الثانيه ، فيظهر ما فيها من كلامه أيضاً ، مضافاً إلى أنّ دعوى كون الانتقال من اللفظ إلى معناه عند سماعه - حتى من الأطفال و المجانين الذين لا يقصدون التفهيم - إنما هو على أثر الأُنس الحاصل بين اللفظ و المعنى بكثره الاستعمال أو غيرها أول الكلام .

و تلخّص :

أنه لا دليل على هذا القول ، بل الدليل على خلافه .

الفلاسفه

و هو مبني : الوجود التنزيلي ، أي : اعتبار اللفظ وجوداً للمعنى .

و حاصله : إن للشيء أربعة أنحاء من الوجود ، اثنان منها تكويّتان ، و هما الوجود الخارجى و الوجود الذهنى ، و اثنان اعتباريان ، و هما الوجود الكتبى و الوجود اللفظى .

فحقيقه الوضع عبارته عن اعتبار اللفظ وجوداً للمعنى ، فإنّه و إنّ كان

ص: ٧٣

وجود اللفظ من مقوله الكيف المسموع ، و وجود المعنى وجوداً جوهرياً ، لكن اعتبارهما واحداً ممكن ، لكون الاعتبار و التنزيل خفيف المئونه .

و قد أورد على هذا القول : بأن التنزيل لا بدّ و أنّ يكون لأجل أثر يترتب عليه ، ففي مثل « الطواف بالبيت صلاه » حيث ينزل الطواف بمنزله الصلاه ، يوجد الأثر ، و هو اشتراط الطهاره فى الطواف كما هى شرط فى الصلاه ، أمّا فى الوضع فلا يمكن دعوى التنزيل بلحاظ الأثر ، فأثر « النار » الخارجيه هو « الإحراق » فإذا نزلنا « ن ا ر » بمنزلتها لم يترتب الأثر المذكور على اللفظ .

فأجاب عنه شيخنا دام ظلّه : بأنّ القوم يرون « الوجود » مظهرًا ل « الماهية » فإذا اعتبر اللفظ مثل « الشمس » وجوداً للمعنى ، حصلت للفظ تلك المظهرية ، فكما كان وجودها الخارجى مظهرًا لماهيتها ، كذلك يكون لفظ الشمس ... و هذا الأثر كاف لصحّه التنزيل و الاعتبار .

و الإشكال الوارد عند شيخنا - تبعاً (للمحاضرات) - هو أن التنزيل و الاعتبار أمر عقلى دقيق ، لا يتأتى من كلّ أحدٍ ، مع أن الوضع يتحقّق حتى من الأطفال .

المحقق الأصفهاني

و يقول المحقق الأصفهاني : إن حقيقه الوضع هو الوضع الاعتبارى لا غير ... و توضيح ذلك :

إن العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى ليست من الامور الواقعيه التى يوجد بإزائها شىء فى الخارج كالجواهر و الأعراض ، و لا من الامور الواقعيه التى ليس بإزائها فى الخارج شىء ، كالامور الانتزاعيه - كالفوقيه ، فإنّها ليست فى الخارج ، و إنما منشأ الانتزاع موجود و هو السقف - و الدليل على مغايره

العلاقة الوضعيه للامور الواقعيه بقسميها هو أن تلك الامور لا تختلف باختلاف الأنظار بخلاف العلاقة الوضعيه ، و أيضاً : فإن لوجود أو عدم تلك الامور أثراً ، فوجود السواد على الجدار و عدم وجوده ذو أثر ، كما أن السقف مثلاً إذا عدت فوقيته و سلبت عنه صار تحتاً ، بخلاف العلاقة الوضعيه ، فإن وجودها و عدم وجودها بالنسبه إلى طرفيها سواء .

و على الجملة ، فإن العلاقة الوضعيه ليست من الامور الواقعيه ، بل هي من الامور الاعتباريه .

ثم إن المحقق الأصفهاني يستعين على مدّعا بمطلبين :

الأوّل : إن سنخ دلالة اللفظ على المعنى سنخ دلالة الأعلام و العلامم الموضوعه على الطرق لتحديد المسافات ، فكما توضع العلامه على رأس الفرسخ للدلالة على ذلك ، كذلك وضع اللفظ على المعنى ، فهو للدلالة عليه .

و الثانى : إنه كما أن الكلمه المستعمله لذلك العمل التكويني هو « الوضع » كذلك هذه الكلمه هي التي تستعمل للدلالة على هذا العمل الاعتبارى ، فيقال : هذا اللفظ « موضوع » للمعنى الكدائى ، و الذى جعله دالاً عليه يسمى ب « الواضع » .

فظهر :

١ - إن العلاقة الوضعيه أمر اعتبارى .

٢ - إن هذا الأمر الاعتبارى من سنخ وضع الدلالات و العلامم و الأعلام ، فكما أن هناك وضعاً لكنه تكوينى ، فهنا أيضاً وضع لكنه اعتبارى .

فحقيقه الوضع : جعل اللفظ و نصبه و وضعه على المعنى فى عالم الاعتبار .

ص: ٧٥

و ذهب شيخنا دام بقاءه في الدورتين إلى أن حقيقة الوضع هي العلامية و الدليلية .

قال : بأن الإنسان في بادئ الأمر كان يبرز مقاصد النفسانية و أغراضه القلبية و الباطنية بواسطة الإشاره ، و حتى الآن أيضاً قد يلتجئ إلى ذلك إذا لم يتمكن من التلفظ ، فكانت الإشاره هي الوسيله و السبب و العلامه لتفهيم مقاصده ، فلما وجد اللفظ ، كان دوره نفس دور الإشاره ، و قام مقامها في الوسيليه ، فكان اللفظ هو العلامه و الوسيله لإفاده المعنى المتعلق به الغرض ، فكان وضع لفظ على معنى علامه له و وسيله لإفهامه ، و كان اسماً لذلك المعنى يُطلق عند إرادته ، و العلاميه و الدليليه و التسميه - ما شئت فعبر - عنوان عام يشمل الوضع للاسم و للفعل و للحرف .

هذا وجداناً .

و يدلّ عليه من الكتاب ، قوله تعالى : «لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا» (١) أي :

لم يكن في الوجود قبل « يحيى » أحد يُعرف بهذا الاسم . و كذا قوله تعالى :

« هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ » (٢) أي : هو الذي وضع عليكم هذا الاسم ، هذه العلامه .

و من الأخبار ، ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر في (العيون) و (التوحيد) و (معاني الأخبار) عن ابن فضال عن الرضا عليه السلام عن بسم الله . قال : معنى قول القائل بسم الله ، أي اسْمِي نفسي بسمه من سمات الله عز و جلّ و هي العباده ، فقلت : و ما السمه ؟ قال : العلامه (٣) .

ص: ٧٤

١- (١) سورة مريم : ٧ .

٢- (٢) سورة الحج : ٧٨ .

٣- (٣) معاني الأخبار : ٣ ط مكتبه الصدوق .

إن العلامه على قسمين ، تاره : هى ذاتيه مثل «وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (١) و اخرى : هى جعليه مثل الصَّيْحِ الصَّادِقِ حيث جعل علامه شرعيّه للصَّلاه .

فواقع التسميه - و هو الذى يسأل عنه ابن فضال ، لا مفهوم التسميه - هو العلامه .

و من كلمات اللغويين ، ما جاء فى (القاموس) و (لسان العرب) من أنّ الألفاظ علامه للمعاني و الاسم علامه للمسمّى .

و من هنا ، فقد قُسمت الدلاله إلى العقليّه و الطبعيّه و اللفظيّه ، فكما أنّ « اح اح » علامه - بالطبع - على وجع الصدر ، كذلك لفظ « الحسن » علامه - بالوضع على المسمّى بهذا الاسم .

فحقيقه الوضع : جعل العلامه و الاسم التسميه و العلاميه ...

و الفرق بين هذا المبني و مبني المحقق العراقى قابليّه مختارنا للتقسيم إلى التّعيني و التّعيني ، و أنّ الجعل بناءً عليه أمر اعتبارى و ليس من سنخ الجعل التكويني ، و إنّما هو امتداد للإشاره كما ذكرنا .

ص: ٧٧

أقسام الوضع: و المعنى الحرفى

أشاره

ص: ٧٩

قُسِّمَ الِوَضْعُ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ إِلَى : الِوَضْعِ الشَّخْصِيِّ وَ الِوَضْعِ النُّوعِيِّ .

و قُسِّمَ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى إِلَى : الِوَضْعِ الْعَامِّ وَ الْمَوْضُوعِ لَهُ الْعَامُّ ، وَ الِوَضْعِ الْخَاصِّ وَ الْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصُّ ، وَ الِوَضْعِ الْعَامِّ وَ الْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصُّ .

ثُمَّ وَقَعَ الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ .

وَ الْأَصْلُ فِي التَّقْسِيمِ الْمَذْكُورِ هُوَ : إِنْ الِوَضْعُ يَتَعَلَّقُ بِاللَّفْظِ وَ الْمَعْنَى ، وَ هُوَ - عَلَى جَمِيعِ الْآرَاءِ فِي حَقِيقَتِهِ - عَمَلٌ اخْتِيَارِيٌّ ، وَ كَلَّ عَمَلٌ اخْتِيَارِيٌّ فَإِنَّهُ يَتَصَوَّرُ هُوَ إِنْ كَانَ وَحْدَهُ ، وَ هُوَ وَ أَطْرَافُهُ إِنْ كَانَ ذَا أَطْرَافٍ .

وَ اللَّفْظُ عِنْدَ مَا يَتَصَوَّرُ ، فَتَارَةً : يَكُونُ مَوْضُوعًا لِلْمَعْنَى بِمَادَّتِهِ وَ هَيْئَتِهِ ، وَ أُخْرَى : يَكُونُ مَوْضُوعًا لَهُ بِمَادَّتِهِ دُونَ هَيْئَتِهِ ، وَ ثَالِثَةً : يَكُونُ مَوْضُوعًا لَهُ بِهَيْئَتِهِ دُونَ مَادَّتِهِ .

فَالْأَوَّلُ : كَزَيْدٍ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَعْلَامِ الشَّخْصِيَّةِ ، وَ كَأَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ .

وَ الثَّانِي : كَالضَّرْبِ مَثَلًا ، الدَّالُّ عَلَى الْحَدِثِ الْمَعْلُومِ ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ لِذَاكَ الْمَعْنَى بِمَادَّتِهِ فَقَطْ .

وَ الثَّلَاثُ : كَالضَّارِبِ مَثَلًا ، فَإِنَّ مَادَّتَهُ لَا تَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهِ الْمَوْضُوعِ لَهُ ، وَ إِلَّا لَزِمَ دَلَالُهُ مِثْلَ يَضْرِبُ عَلَيْهِ أَيْضًا .

هَذَا ، وَ قَالَ الْمُحَقِّقُونَ بِأَنَّ وِضْعَ الْأَلْفَاظِ فِي أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ ، وَ فِي

الأعلام ، و كذا فى الموادّ شخصيً ، أمّيا فى الهيئات - كهيئته فاعل مثلاً - فهو نوعى ، فإنّ هذه الهيئته موضوعه لكلّ من قام به الفعل و صدر عنه .

فوق الإشكال فى المواد ، و أنّه كيف يكون الوضع فيها شخصياً ؟ لأنّه إنّ كانت المادّه موضوعه لكلّ من يقوم المعنى به فيكون الوضع شخصياً ، لزم أنّ يكون الوضع فى الهيئات - كضارب و مضروب مثلاً - كذلك ، لأنها موضوعه لذلك أيضاً ، مع أنّ الوضع فيها نوعى لا شخصى .

توضيحه : إنهم قالوا فى المادّه بأنّ وضعها شخصى ، يعنى : كما أنّ لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، كذلك الماده ، كما أنّه الضرب و نحوها . و ليس المراد من الشخص هنا هو الفرد ، بل المراد نفس الماده و لو بطبيعتها ، فى ضمن أى هيئته كانت ، فهذه الخصوصيه أينما وجدت فهى موضوعه لهذا الحدث . و قالوا فى الهيئات مثل هيئته الفاعل و المفعول و غيرهما بأنّ الوضع نوعى ، و المراد من ذلك أنّ الواضع عند ما يجد هيئته « ضارب » مندكّه فى ماده « الضرب » فمن هذه الهيئته المندكّه فى المادّه ينتقل إلى عنوانٍ انتزاعى يكون هو الموضوع من قبل الواضع عند لحاظ الهيئات ، فهو يلحظ هيئته ضارب فينتقل إلى عنوانٍ كلّى هو : كلّ ما كان على زنه الفاعل فهو موضوع لهذه النسبه ، و يلحظ هيئته المفعول فينتقل إلى عنوانٍ انتزاعى كلّى هو : كلّ ما كان على زنه المفعول فهو موضوع لهذه النسبه .

فالملاحظ فى وضع المادّه هو الماده « ض ، ر ، ب » على الترتيب بين هذه الحروف ، يلحظها و يضعها للحدث الخاص ، الذى هو المعنى لها فى اللغه ، فيكون حال الوضع فيها حال الوضع فى مثل زيد . أمّيا فى وضع الهيئات فالملاحظ الموضوع له هو العنوان الانتزاعى الجامع : « كلّ ما كان على زنه

فاعل « أو « على زنه مفعول » و هكذا .

فالإشكال هو : لما ذا يمكن لحاظ المادّه بنفسها و وضع اللفظ للحدث الخاص ، و لا يمكن لحاظ الهيئه بنفسها ، و ما هو الفارق بينهما ؟

جواب المحقق الأصفهاني

□
و الوجه الذى ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله - و هو خير ما قيل فى المقام لبيان الفرق هو : إن الامور الواقعيه منها الجوهر و منها العرض ، و الجوهر غير محتاج فى وجوده إلى العرض و إن كان غير منفك عنه ، إذ لا وجود للجسم فى العالم بلا شكل ، بخلاف العرض فإنّه فى وجوده محتاج إلى الجوهر ، فبين الوجودين تلازم ، لكن الجوهر فى حدّ ذاته لا- يحتاج إلى العرض بخلافه فإنه محتاج إلى الجوهر .

و كذلك المعانى .. فقسم منها غير محتاج فى ذاته إلى الغير ، كالمعانى الاسميّه ، و قسم منها محتاج إلى الغير فى حدّ ذاته ، و هو المعنى الحرفى .

إذا اتضح هذا ، فإنّ الهيئه مثل ضارب محتاجه إلى المادّه و هو الضرب ، كما أنّ معناها - و هو النسبه الصدوريه - محتاج إليها كذلك ، فضاربٌ هيئه مندكّه هى و معناها فى الماده و هى الضرب ، و لأجل هذا الاندكاك و الفناء الذاتى لا يكون للهيئه قابليه اللّحاظ الاستقلالى ، فلا محيص فى ناحيه لفظها أنّ يكون الملحوظ و المتصوّر عنوان « كلّ ما كان على هيئه فاعل » أو « على هيئه مفعول » و هكذا .

و على الجملة ، فإنّ المادّه غير مندكّه فى الهيئه ، لذا كانت قابله للّحاظ ، لذا كان الوضع شخصيّاً ، و أمّا الهيئه فإنّها مندكّه فى المادّه ، فهى غير قابله للّحاظ ، لذا يكون الوضع نوعيّاً .

هذا غاية ما أمكن ذكره في بيان الفرق بين المواد والهيئات ، من حيث قابليته المواد للوضع الشخصى دون الهيئات .

وقد أورد عليه شيخنا في كلتا الدورتين بما حاصله : أنّ الهيئه إن كانت قابله للّحاظ كانت قابله للوضع الشخصى و إلا فلا ... ثم أكد على قابليتها لذلك بأنّ حقيقه الهيئه هو الشكل ، فكما أنّ هيئه الدار مثلاً- شكل طارئ على المواد الإنشائيه و البنائيه ، كذلك هيئه ضارب و مضروب مثلاً- شكل طارئ على « ض ر ب » و إذا تحقّق كونها شكلاً ، فالشكل من الأ-عراض ، و الأ-عراض إنما تحتاج إلى الماده فى وجوداتها ، أمّا فى اللّحاظ و التّصوّر فلا .

ثم أوضح دام ظلّه ذلك : بأن ملاك القابليه للّحاظ الاستقلالى و عدمها هو الصلاحيه للوقوع طرفاً للنسبه ، فما لا يصلح لأن يقع طرفاً للنسبه لا- يصلح لأن يلحظ باللّحاظ الاستقلالى - كما هو الحال فى واقع الرّبط ، فلا يقع طرفاً لها و لا يمكن لحاظه إلا بطرفيه - و الهيئات صالحه لوقوعها طرفاً للنسبه ، لصحّه قولنا : « هيئه مقتول عارضه على ماده القتل » و « هيئه ضارب عارضه على ماده الضرب » و هكذا . و أيضاً ، فإننا نلحظ هيئه فاعل مثلاً فى قبال سائر الهيئات و نقول : هذه غير تلك ! و هذا هو ملاك شخصيّه الوضع ، و يؤيّد ذلك أيضاً قولهم : كلّما كان على زنه فاعل ... و كلّ ما كان على زنه مفعول ... فإنّه لا ريب فى لحاظهم المادّه ثم الحكم بأنها إن وجدت فى هيئه كذا دلّت على كذا ...

و تلخّص ، إمكان اللّحاظ الاستقلالى فى الهيئات ، و بهذا ظهر أن حكمها يختلف عن المعانى الحرفيه .

و إن كان الدليل على نوعيه الوضع في الهيئات : عدم انفكاكها عن المادّه - بخلاف المادّه فتنفكّ عن الهيئه ، فلذا كان الوضع فيها شخصياً - فقد ذكر شيخنا أنه لا- حاجه أشد من احتياج الماهيه إلى الوجود ، فتقومها به أشدّ بمراتب من تقوّم العرض بالجوهر ، لأنّ الماهيه أينما وجدت لا يمكن ظهورها إلّا بالوجود ، ولذا قالوا : تخليتها تحليلتها ، و مع ذلك كلّه ، فللعقل قدره على تجريد الماهيه من الوجود ، و أن يحكم بأنّ الماهيه غير الوجود ...

و تلخّص :

أن التفريق بين الهيئات و المواد غير صحيح ، و أن حكمها واحد ، و الحقّ أن الوضع في كليهما شخصي .

و البحث في أقسام الوضع في جهات :

الجهه الاولى

أقسام الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حين وضع اللفظ أربعة ، و الحصر عقلي ، إذ المعنى الملحوظ إمّا أن يكون عامّاً أو خاصّاً ، فإنّ كان عامّاً فإنّما يكون الموضوع له نفس ذلك العام أو جزئياته ، و إنّ كان خاصّاً فإنّما يكون الموضوع له نفس ذلك الخاص أو كلّ ذلك الخاص .

فالأقسام في مقام الثبوت أربعة .

الجهه الثانيه

لا- إشكال في قسمين من الأقسام الأربعة ، و هما : الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، و هو وضع الأعلام الشخصيه . و الوضع العام و الموضوع له العام ، و هو وضع أسماء الأجناس كالفرس و الأسد و غيرهما .

إلّا أن هناك بحثاً في المراد من الوضع العام و الموضوع له العام ، فقد

يلحظ المعنى القابل للوجود و العدم ، و الإطلاق و التقييد ، و يوضع اللفظ لذاته المعزاه عن كل ذلك ، و يعبر عن هذا بالماهية المهملة . و قد يلحظ المعنى مع تلك الخصوصيات ، و يوضع للماهية اللابشرط عنها ، و يعبر عن هذا بالماهية المطلقة ، و يسمى هذا العام بالعام الفعلى ، كما يسمى ذاك بالعام الشانى .

إن كلاً من العامين يقبل الوضع و يمكن تحقّقه ، لكنّ مذهب المشهور هو العموم الفعلى ، و مذهب سلطان المحققين هو العموم الشانى .

ثم إنه إن كان اللفظ فى العام موضوعاً للماهية القابلة للصدق على كثيرين مع لحاظ اللابشرطيه بالنسبه إلى الخصوصيات ، دَخَلَ الإطلاق و اللابشرط فى حيز الموضوع له ، و حينئذٍ فلو اريد تقييد الماهية كالرقبه بالإيمان مثلاً ، لزم تجريدها عن خصوصيه اللابشرطيه ، فكان التقييد مجازاً .

أمّا بناءً على الوضع للعموم الشانى فلا تلزم هذه المجازيه .

و أيضاً : إذا كانت اللابشرطيه داخله فى حيز المعنى الموضوع له ، كانت الدلاله على الإطلاق و الشمول بالوضع ، بخلاف مبنى السلطان ، فإنها ستكون بمقدّمات الحكمه .

قال الاستاذ

قد ذكرنا إمكان الوضع على كل من النحوين ، إلّا أنّ الحق مع السيلطان فى أن الذى صدر من الواضع هو الوضع بنحو الماهية المهملة ، لأننا نحمل على تلك الماهية كلاً من التقييد و الإطلاق ، و نقسم الماهية إلى المهملة و المطلقة و المقيده .

هذا ، و لا يخفى أنه إن كان الموضوع له هو الماهية المهملة - الماهية من حيث هي هي - فإنها غير قابله للحاظ ، و الإهمال فى الموضوع فى مرحله

ص: ٨٤

الجعل غير معقول عندهم ، فلا محيص عن القول بأنها تلحظ بواسطة الماهية اللابشرط القسمة ، أما الماهية اللابشرط فلا تحتاج في لحاظها إلى واسطه ، وقد أشار المحقق العراقي إلى هذا الفرق .

الوجه الثالث

في الوضع العام و الموضوع له الخاص ، بأن يكون المعنى الملحوظ عاماً يقبل الصدق على كثيرين ، فيوضع اللفظ بواسطته على كل فرد فرد .

قالوا : بإمكانه ، لأن العام وجه للخاص ، و معرفه وجه الشيء معرفه الشيء بوجه ، إذ لا يلزم في الوضع معرفه المعنى بالكنه .

قال الاستاذ

في هذا الاستدلال نقاط ، أما أنّ معرفه المعنى على الإجمال تكفي لصحة الوضع ، و لا يلزم المعرفه التفصيليه و الوقوف على كنه المعنى ، فهذا صحيح . و أما أنّ معرفه وجه الشيء معرفه للشيء بوجه ، فهذا أيضاً صحيح .

إنما الكلام في أنّ العام وجه للخاص ، و توضيح الإشكال هو :

إنّ للعام مفهوماً ، و للخاص مفهوم ، فمفهوم « الإنسان » غير مفهوم « زيد » ، و هذه المغايره مغايره تباين ، و إذا كانت المفاهيم متباينات ، استحال أنّ يكون بعضها حاكياً عن الآخر ، و مع عدم الحكايه كيف تحصل المعرفه و لو بوجه ؟

و أيضاً ، فإنّ مفهوم العام هو الصدق على كثيرين ، و مفهوم الخاص هو الإباء عن الصدق على كثيرين ، فكيف يكون الصدق على كثيرين حاكياً عن الإباء عن الصدق ؟

فما ذكره صاحب (الكفايه) غير وافٍ بحلّ المشكله .

فقال المحقق العراقي بأن المفاهيم العامه على قسمين ، أحدهما :

المفاهيم العامه التي ليس لها قابليه الحكايه عن المصاديق ، مثل « الإنسان » ، فإنه إنما يحكى عن ذات الإنسان و هو الحيوان الناطق ، و لا- يحكى عن زيد و عمرو ... و القسم الآخر : المفاهيم العامه المنتزعه من نفس الخصوصيات ، فهذا القسم يكون وجهاً لها ، مثل : مفهوم مصداق الإنسان ، و فرد الإنسان ، و شخص الإنسان . فداعى هذا القسم من المفاهيم من حيث انتزاعه عن الفرديّه هو الحكايه عن الفرد ، و حينئذٍ أمكن الوضع العام و الموضوع له الخاص .

و أشكل عليه شيخنا بأن « مصداق الإنسان » إن كان عين مفهوم « زيد » و « عمرو » و « بكر » فلا يصحّ صدقه عليه ، كما لا يصحّ صدق مفهوم « زيد » على « عمر » و إن كان غيره فكيف يحكى مفهوم عن مفهوم ؟ و مفهوم « مصداق الإنسان » إنما يحكى عن « زيد » من حيث أنه مصداق الإنسان ، و لا- يحكى عنه من حيث أنه زيد ، و كلّ جامع فإنه يحكى عن الأفراد من حيث انطباقه عليها و لا يحكى عنها من جهه كونها أفراداً .

و ذكر المحقق الشيخ على القوجاني ، و تبعه المحقق المشكيني في (حاشيه الكفايه) ما حاصله :

إنه إن اريد وضع اللفظ بواسطه العام على الأفراد بما لها من الخصوصيات ، فهذا غير ممكن ، لكون مفهوم العام مبيناً لمفهوم الخصوصيه ، و لا يكون المبين وجهاً لمباينه ، و لكن الموضوع له هو مفاهيم الجزئيات بلحاظ وجوداتها ، فالمفهوم الخاص هو الموضوع له بلحاظ وجوده لا بلحاظ مفهومه ، و حينئذٍ ، فلمّا كان الكلّي متّحداً وجوداً مع الفرد صار

عنواناً له ، و كانت معرفه المعنون بالعنوان .

و أورد عليه شيخنا :

أولاً: بأن كون الموضوع له هو الوجودات لا- المفاهيم ، غير معقول ، إذ الموضوع له هو ما يكون قابلاً- لأنّ تتعلّق به الإراده الاستعماليه ، فالموضوع له لا بدّ و أنّ يكون قابلاً للتفهم ، و الوجودات غير قابله لذلك ، بل القابل للتفهم ما يقبل الدخول فى الذهن و هو المفهوم .

على أنّ معانى الألفاظ قابله للوجود و العدم ، فكيف تكون الألفاظ موضوعاً للوجودات الخاصّه ؟

و ثانياً: إنّ المقصود أنّ نرى الجزئيات و الخصوصيات بتوسط المعنى العام الكلى الملحوظ لدى الوضع ، و الاتحاد فى الوجود لا- يعقل أن يصير منشأً للعنوانيه ، بأنّ يكون أحد المتحدّين مرآه لرؤيه الآخر و لحاظه ، و من هنا ، فإنّ الجنس و الفصل الموجودين بوجودٍ واحدٍ ، لا- يكون الاتحاد الوجودى بينهما مصحّحاً لحكايه أحدهما عن الآخر ، و أوضح من ذلك مقوله الإضافه ، فإنها متّحده مع المضاف فى الوجود ، مع أنه لا- يعقل أن يحكى أحدهما عن الآخر ، فلا تعقل حكايه الفوقيه عن السقف و الابوّه عن الأب .

طريق آخر ذكره بعض الفلاسفه :

و لا يخفى أن مورد الكلام هو الوضع لخصوصيات الماهيه القابله للصدق على الكثيرين ، لا الخصوصيات مع أمارات التشخص ، فالبحث هو أن يكون الإنسان مرآه ينظر به حصص الإنسان من زيدٍ و عمرو و بكر ، لا- تلك الحصص مع مشخصاتها و أعراضها ، بأنّ يحكى الإنسان عن زيد مع ما له من الكم و الكيف ، فإنّه ليس للعام هذه الصلاحيه أصلاً ... فنقول :

ص: ٨٩

إن المفاهيم على أقسام :

فمنها : ما هو كلى و هو مصداق لمفهوم الكلى أيضاً ، مثل : « الإنسان » و سائر أسماء الأجناس ، فإنه مفهوم قابل للصِّدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الكلى أيضاً .

و منها : ما هو جزئى مفهوماً ، فلا يقبل الصِّدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الجزئى أيضاً ، مثل الأعلام الشخصيه .

و منها : ما هو جزئى مفهوماً ، لكنه مصداق لمفهوم الكلى ، مثل « الشخص » و « الفرد » فهذا السنخ من المفاهيم مفاهيم جزئيه و شخصيه من حيث المفهوميه ، و لكنها مصاديق لمفهوم الكلى ، لذلك نقول : الجزئى جزئى مفهوماً و كلى مصداقاً ، فهى جزئيه بالحمل الأولى و كليّه بالحمل الشائع .

فهذا القسم الثالث له صلاحية الحكايه و الكشف عن الحصاص ، و ذلك لأن هذه المفاهيم و إن كانت كليّه من حيث الوجود ، إلّا أن الوضع إنما هو للمفاهيم لا- للوجودات ، و حينئذ ترى الاتحاد المفهومى بين مفهوم الفرد و واقع الفرد ، و بين مفهوم الشخص و واقع الشخص ، و لأجل هذا الاتحاد المفهومى تكون صالحه للحكايه .

و هذا هو الأساس فى صحه الأحكام على المفاهيم التى لها حكم بالحمل الأولى ، و لها حكم آخر بالحمل الشائع ، مثل قولنا : شريك البارى ممتنع ، فما لم يكن للموضوع وجود ذهنى لا- يحمل عليه « ممتنع » فشريك البارى موجود بالحمل الشائع ، و الامتناع حكم واقع شريك البارى لا- شريك البارى المتصوّر ذهنياً . و كذا مثل قولنا : اجتماع النقيضين محال ، المعدوم غير موجود ، و هكذا . فكما أن مفهوم اجتماع النقيضين له الصلاحيه لأن يحكى

عن اجتماع النقيضين الذى هو موضوعُ لقولنا « محالٌ » فكذا عنوان « مصداق الإنسان » وكذلك « الفرد » و « الشخص » ... فله الصلاحيه لأن يحكى عن الحصه الواقعيه للإنسان التي هي مصداق جزئى حقيقى .

و تلخص : إمكان الوضع العام و الموضوع له الخاص ، عن طريق التفصيل المذكور بين المفاهيم العامه ، و تحقق الوحده المفهوميّه فى قسم منها ، فإنه بالوحده المفهوميّه و بالحمل الأولى تصير منشأً للحكاية عن الحصه .

أقول :

هذا ما استقرّ عليه رأيه فى الدوره المتأخره .

إلما أنه فى الدوره السابقه أشكل على هذا الوجه بما حاصله : وجود الفرق بين مفاهيم « الفرد » و « الشخص » و « الجزئى » و مصاديقها ، لأن مفهوم الفرد مثلاً من حيث أنه مفهوم الفرد يحكى عن جميع الأفراد واحداً واحداً ، أما واقع الفرد و مصداقه فلا حكاية له عن هذا و ذاك من الأفراد ، و الذى نحن بصددده هو الوصول إلى الواقع عن طريق المفهوم ، فالإشكال يعود ، لأنّ حيثه الواقع حيثه الإباء عن الصديق على كثيرين ، و مفهوم الفرد حيثه القبول للصديق على كثيرين ، فبينهما تناقض ، و النقيض لا يحكى عن نقيضه .

فإن قيل :

إننا إذا لم نتمكن من لحاظ الجزئيات ، يلزم بطلان القضايا الحقيقيه ، لأن الأفراد الحقيقيه غير متناهيه ، و لو لا لحاظها بواسطه العام - و هو العنوان الكلى المتناهي - لم يمكن الوضع لها ، فلا تتحقق القضيه الحقيقيه .

قلنا :

ص: ٩١

ليس الحكم في القضايا الحقيقيه بلحاظ الخصوصيات دائماً ، فلا يلزم في مثل : « كل من كان مستطيعاً فيجب عليه الحج » لحاظ أفراد المستطيع ، بل الحكم يتوجه إلى كل مستطيع من حيث أنه مستطيع ، لا من حيث أنه زيد و عمرو و بكر ... و هذا القدر كاف في صحه القضيه الحقيقيه .

لكنّ الكلام في المقام في لحاظ الخصوصيه - بما هي خصوصيه - بواسطه العام ، فبين المقام و مسأله القضيه الحقيقيه فرق ، و إنكار الوضع العام و الموضوع له الخاص لا يضرّ بتلك المسأله .

الجهه الرابعه

في الوضع الخاص و الموضوع له العام ، بأن يكون المعنى الملحوظ حين الوضع خاصاً ، فيوضع اللفظ بواسطته على العام القابل للصدق على كثيرين .

و قد أنكر الكلّ هذا القسم إلّا الميرزا الرشتي في (بدائع الاصول) (1) و حاصل كلامه :

إنه كما أن الجزئي يرى بواسطه الكلّي ، كذلك الكلّي يرى بواسطه الجزئي ، فإنّ « الإنسان » يرى مع « زيد » غير أنه تارة يوضع اللفظ عليه من حيث أنه « زيد » ، و اخرى يوضع عليه اللفظ من حيث أنه « إنسان » .

و قد أوضح ذلك بأن من يصنع معجوناً مركباً من أجزاء ، تاره يلحظ المعجون بلحاظ كونه معجوناً خاصاً ، و اخرى يلحظه بلحاظ خاصيه التي فيه ، فالوضع باللحاظ الثاني خاص و الموضوع له عام ، فالفرق بين الوضع العام و الموضوع له العام ، و بين الوضع الخاص و الموضوع له العام ، هو الفرق

ص: ٩٢

بين قولنا : كل مسكر حرام ، و قولنا : الخمر حرام لإسكاره ، فوزان القضية الاولى وزان العام و الموضوع له العام ، لأنه يلحظ العام المسكر و يجعل الحرمة لهذا العام ، أما فى القضية الثانية فالموضوع الملحوظ هو إسكار الخمر ، لكن لا يضع الحكم للإسكار المختص بالخمر ، بل إنه يرى بإسكار الخمر عموم الإسكار و يضع الحكم لهذا العام .

و أشكل عليه شيخنا الاستاذ :

بأن الخاص و العام متقابلان متعاندان ، و كاشفته المعاند و المبين لمباينه محال .

و أما ما ذكره من المثال ، فجوابه - كما ذكر صاحب (الكفايه) - أنه لو كان الملحوظ فى : « الخمر حرام لإسكاره » هو إسكار الخمر فقط ، فإن الحكم لن يتجاوز هذا الموضوع ، أى الخمر المسكر ، و إن اريد من « الخمر حرام لإسكاره » أن يكون إسكار الخمر وجهاً للإسكار ، فهذا غير معقول ، لأن إسكار الخمر لا يصير مرآه للإسكار ، كما أن إنسانيه زيد لا تصير مرآه للإنسان . و إن اريد أننا نلحظ إسكار الخمر و من لحاظه ننتقل إلى طبيعه الإسكار و نجعل الحكم لهذه الطبيعه ، أو نضع اللفظ للطبيعه التى انتقلنا إليها بسبب هذه الخصوصيه ، فهذا ليس من قبيل الوضع الخاص و الموضوع له العام ، بل هو من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام .

إذن ، الخصوصيه - سواء فى الأحكام أو الأوضاع - لا تصير مرآه و حاكيه عن العام .

غايه ما هناك : إن الخصوصيه تصير وسيله للانتقال ، و منشأً للحاظ ، فيكون العموم فى الوضع و الموضوع له كليهما ، بأن يُلحظ الفرد و تُلحظ بذلك

الإنسانيه الموجوده فيه ، و تصير الإنسانيه الموجوده في هذا الفرد منشأً للانتقال إلى مفهوم الإنسان ، مثاله : أن يلحظ الشخص الذي في المسجد ، و ينتقل إلى « الشخص » و إلى « من في المسجد » و يصير « من في المسجد » جامعاً انتزاعياً ، و هذا انتقال من الخصوصيه إلى الجامع ، و هو أمر ، و الحكايه و المرآتيه أمر آخر ، إلما أنه قد وقع الخلط بين الأمرين في كلام المحقق المذكور .

إشاره

ثم إنه قد وقع البحث بينهم فى وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص بناءً على إمكانه ، فقال جماعه بأن وضع الحروف من هذا القبيل ، و قال المحقق صاحب (الكفايه) بأن الوضع فيها عام و الموضوع له فيها عام كذلك .
فالكلام فى جهتين ، إحداهما : حقيقه المعنى الحرفى ، و الاخرى : وضع المعنى الحرفى .

الجهه الاولى

إشاره

قد ذكرت أقوال فى معنى الحروف :

فقليل : إنها لا معنى لها أصلاً .

و قال الأكثر : إنها ذات معان .

فقال صاحب (الكفايه) : إن معنى الحروف و معنى الاسم واحد ذاتاً .

و قال الآخرون : بالاختلاف الجوهرى بين الاسم و الحرف .

ثم اختلفوا فى ذلك ، على أقوال .

و إليك التفصيل :

القول الأول :

أمّا القول الأول ، فهو مردود عند الكلّ ، إنه يجعل الحروف كعلامات الإعراب و حركات الكلمات ، فلا تفيد إلّا خصوصيات المعانى .

فيرد عليه : بأن تلك الخصوصية هي المعنى لا محاله .

القول الثاني :

والمهم نظريته صاحب (الكفايه) ، والكلام حولها يكون بذكر مقدمات ، ثم بيان المدعى ، والدليل ، ثم الإشكالات على هذه النظرية الوارد منها وغير الوارد .

أما المقدمات فهي :

أولاً: إن المعاني على قسمين ، فمنها ما لا- يختلف باختلاف اللحاظ كمفهوم الانسان والحجر ، ومنها ما يقبل الاختلاف باختلاف اللحاظ ، مثل من والابتداء ، في والظرفيه ... وهكذا . ومورد البحث هذا القسم .

و ثانياً : إن ذات المعنى لا- يختلف باختلاف اللحاظ ، فهو كالمראה ، فإنها لا تختلف سواء لوحظت بما ينظر أو لوحظت بما به ينظر ، والمثال الدقيق هو الأعراض ، فالبياض على الجدار تارة ينظر وصفاً للجدار ، و اخرى ينظر إليه في مقابل الجدار ، و هو في كلتا الحالتين هو البياض ، و لا تختلف حقيقته .

و ثالثاً : إن كل ماهية ما لم توجد لم تشخص ، إذ الخصوصية مساوقه للوجود ، كما أنها ما لم تشخص لم توجد .

و رابعاً : إن عمل الواضع هو لحاظ المعنى و وضع اللفظ عليه ، و عمل المستعمل هو لحاظ المعنى و استعمال اللفظ الموضوع له فيه ، فتكون مرحلة الاستعمال متأخره عن مرحلة الوضع ، كما أن الوضع متأخر رتبة عن المعنى الموضوع له اللفظ ، وعليه ، فلا يمكن أن يتجاوز لحاظ المعنى في مرحلة الاستعمال إلى مرحلة الوضع ، و يستحيل أن يصير لحاظ المستعمل عند الاستعمال جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ .

و خامساً : إن لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال من المستعمل ، يعنى وجود المعنى فى ذهن المستعمل ، و هذا الوجود لا يمكن أن يرد على المعنى الموجود ، بل يرد على المعنى ، لأن الماهية الواحدة لا تقبل الوجود مرتين ، و الموجود لا يقبل الوجود بموجودٍ آخر .

هذه هى المقدمات .

و المدعى هو :

إن كل ما يأتى إلى الذهن من لفظ « من » هو الآتى إليه من لفظ « الابتداء » و كذا « فى » و « الظرفيه » و « على » و « الاستعلاء » و هكذا .

و توضيحه مع إقامه الدليل عليه : إن الموضوع له إنما هو ذات المعنى ، و ليس اللّحاظ داخلاً فى حيز المعنى ، فلا يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الملحوظ ، لأنه يستلزم أن يكون كل معنى ملحوظاً عند الاستعمال ، و الحال أن الملحوظ لا يصح أن يلحظ مرةً اخرى .

إن الواضع يضع لفظ « الابتداء » و لفظ « من » لذات المعنى ، غير أن المستعمل تارةً ينظر إلى المعنى شأناً و صفهً لغيره فيستعمل « من » و اخرى ينظر إلى المعنى بالنظر الاستقلالى فى مقابل المعانى الاخرى فيستعمل « الابتداء » تماماً كما هو الحال فى المرآه و « البياض » كما تقدم .

فكون المعنى معنىً اسماً أو حرفياً يرجع إلى مرحله الاستعمال و كفيته لحاظ المستعمل فى ظرف الاستعمال ، أمّا فى مرحله الوضع فلا اختلاف جوهرى بينهما ، بل الموضوع له واحد و هو ذات المعنى .

فالآليه الموضوع لها الحرف ، التى تخصّص المعنى ، هذه الآليه إنما جاءت من ناحيه اللّحاظ ، و اللفظ ليس موضوعاً لا للحصيه الخارجيه و لا

للحصّه الذهنيّه .

أمّا أنه غير موضوع للحصّه الذهنيّه ، فلأنّ الدلاله على هذه الحصّه إنّما تكون نتيجة اللّحاظ باللّحاظ الآلي ، و اللّحاظ الآلي إنّما يكون في ظرف الاستعمال ، و هذا يستحيل أن يكون هو الموضوع له ، لكونه متأخراً رتبته كما تقدّم ، فالحرف غير موضوع للمعنى الخاص الملحوظ الآلي الذهني .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إذا كان اللّحاظ الآلي جزءاً للمعنى الموضوع له ، فإنه يستلزم أن يكون اللّحاظ الاستقلالي في وضع الأسماء أيضاً جزءاً للموضوع له ، و التالي باطل لعدم التزام أحدٍ به ، فالمقدّم مثله .

و ثالثاً : إذا كان اللّحاظ الآلي و الجزئيّه الذهنيّه داخله في وضع الحرف ، لزم أن يكون جميع استعمالنا مجازيه ، و ذلك لأننا نجرد المعاني لدى استعمالها عن تلك الجزئيّه ، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له .

و أما أنه غير موضوع للحصّه الخارجيه ، فلأنّ كثيراً ما تستعمل الحروف في المعنى الجزئي الحقيقي ، لا الخارجى . ففى قولنا مثلاً : سرت من البصره إلى الكوفه ، ليس المستعمل فيه لفظه « من » النقطه الخارجيه . و لذا جعله بعض الفحول - و هو المحقق صاحب (الحاشيه) على المعالم - جزئياً إضافياً فقال صاحب الكفايه : « و هو كما ترى » أى : لأن الجزئى الإضافى كلى لا جزئى .

و تتلخص نظريه صاحب (الكفايه) فى :

١ - الحروف لها معان .

٢ - إنها متّفقه مع الأسماء المستعمله فى معانيها . خلافاً للمشهور .

ص: ٩٨

٣ - إن الاختلاف إنما يأتي في الاستعمال من جهة لحاظ المستعمل في ظرف الاستعمال ، وهذا لا يوجد اختلافاً جوهرياً بين الاسم و الحرف .

٤ - إنه ليس الموضوع له في الحروف المعنى الجزئي و الخصوصيه ، لا ذهنياً و لا خارجاً ، فالوضع فيها عام و الموضوع له عام .

هذا ، و الجدير بالذكر : إن المحقق الخراساني يجعل الآليه و الاستقلاليه عبارة عن الآليه و الاستقلاليه في المفهوميه ، يعنى : كما أنّ الجواهر مستقله في الوجود خارجاً و لا تحتاج إلى شيء في تحققها ، و أنّ الأعراض بخلافها ، كذلك الاسم و الحرف في التعقل ، فالاسم يتعقل مستقلاً ، أى : يأتي مفهوم « الابتداء » إلى الذهن غير قائم بشيء ، بخلاف الحرف ، فإنه لا يأتي إلى الذهن إلّا إذا كان معه « السير » مثلاً .

هذا تمام الكلام في بيان هذه النظرية .

ما لا يرد عليه من الإشكال :

و إذا تبين واقع نظريه صاحب (الكفايه) ، فلا يرد عليه :

١ - أنه إذا كان بين الآليه و الاستقلاليه فرق ، فمن المفاهيم الاسميه ما يلحظ في الذهن آله للغير ، فيلزم أنّ يكون حرفاً ، كالتيبين في قوله تعالى :

« وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ » (١) فإنه ملحوظ آله و مرآة للفجر ، مع أنه اسم .

وجه عدم الورد : أن مراده من الآليه - كما تقدّم - عدم الاستقلاليه في المفهوميه ، و « التبين » في الآيه الكريمه و إنّ كان طريقاً لمعرفة الفجر ، إلّا أنه مستقل في التعقل عن « الفجر » و لا يحتاج في ذلك إليه و لا إلى غيره ، فهو

ص: ٩٩

اسم و ليس بحرف .

٢ - إنه تارةً يكون المعنى الحرفي ملحوظاً بالاستقلال ، كما لو علم بمجىء زيد ثم شك في أنه وحده أو معه أحد ، فيقال : مع عمرو . فإن هذه المعية أصبحت ملحوظة بالاستقلال و مقصوده بالتفهم .

وجه عدم الورد : أن معنى « مع » أى الحرف ، غير مستقل في التعقل ، فلو اريد مجيؤه إلى الذهن ، فلا بد من كونه قائماً بغيره من « مجيء » و نحوه ، أما حيث يراد إفاده معناه و هو المعية فهو اسم و ليس بحرف .

٣ - قوله : بأن المعنى يتغير بحسب تعدد اللحاظ ، فيه : إن حقيقة اللحاظ ليس بشيء غير الوجود الذهني ، فإذا كان المعنى قابلاً لوجودين ذهبيين - الوجود الآلي و الوجود الاستقلالي - لزم أن يوجد في الخارج كذلك ، أى يلزم أن تكون ذات المعنى خارجاً قابلاً للتقسيم إلى القسمين ، فإذا وجد المعنى الحرفي خارجاً بالوجود الاستقلالي ، احتاج إلى معنى حرفي ليكون رابطاً ، و هكذا .

و لكنّ اللازم و التالي باطل ، فالملزوم و المقدم مثله .

أورده المحقق الأصفهاني .

و أجاب شيخنا الاستاذ بعدم الملازمه بين البابين ، فقد يكون المعنى قابلاً للنوعين من الوجود في الذهن ، لكنه لا يكون في الخارج كذلك ، فالأعراض مثلاً لا تقبل في الخارج إلّا الوجود بالغير ، لكنّها في الوجود الذهني تقبل النوعين ، و كالإنسان ، فإن الماهية واحده ، و هي تقبل الوجود الذهني بنحوين : القابل للصّيدق على كثيرين ، و غير القابل له ، فهي تقبل الوجود في الذهن بوجود الفرد الذهني ، و تقبل الوجود في الذهن بوجود الكلّي الطبيعي ،

ص: ١٠٠

لكنها في الخارج لا تقبل الوجود إلا بنحو الصدق على كثيرين .

ما يرد عليه من الإشكال

أولاً : في قوله : الآليه و الاستقلاليه تأتي من ناحيه اللّحاظ ، و إلا فلا فرق جوهرى بينهما .

فإنّ اللّحاظ ليس إلاّ الوجود الذهني ، فإذا لم يكن في حاقّ المعنى و ذاته لا آليه و لا استقلاليه ، فإنّ لحاظه - أي وجوده - لا يغيّره عمّا هو عليه .

و بعبارة اخرى : ليس الوجود إلاّ أن ينقلب النقيض إلى النقيض ، بأن يكون الشيء موجوداً بعد أن كان معدوماً ، فالوجود لا يغيّر الماهية و الحقيقه بل يُظهرها بعد أن لم يكن لها ظهور .

و إذا كان اللّحاظ - سواء من الواضع أو المستعمل - ليس إلاّ وجود المعنى ، فكيف يكون المعنى باللّحاظ آلياً تارةً و استقلاليّاً اخرى ؟

و ثانياً : إنّ كان الموضوع له اللفظ ذات المعنى ، و كان الاستقلال و عدم الاستقلال خارجين عنه ، غير أنّ الواضع اشترط على المستعمل استعمال الاسم إن كان المعنى ملحوظاً بالاستقلال ، و الحرف إن لم يكن .

ففيه : أنه إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ مطلقاً غير متقيّد لا بالآليه و لا بالاستقلاليه ، فكيف يصبح بالاستعمال مقتيّداً بهذا تارةً و بذاك اخرى ؟

و ثالثاً : إذا كان الموضوع له هو ذات المعنى فقط ، لصحّ استعمال الحرف في محلّ الاسم و بالعكس ، و من عدم صحّحه هذا الاستعمال يستكشف وجود الفرق الجوهرى بينهما .

قال صاحب (الكفايه) : وجه عدم الصحّحه هو : إنّ هذا الاستعمال و إنّ كان في الموضوع له ، إلاّ أنه بغير ما وضع عليه .

ص: ١٠١

فقالوا فى شرح هذا الكلام : إن مراده تقييد الواضع للعلقه الوضعيه .

قلنا : إن اريد أن الوضع مقيد ، فليس من المعقول كون الوضع مقيداً و الموضوع له غير مقيد ، لأن الوضع من مقوله الإضاغه ، فيكون التقييد فى ناحيه الإضاغه موجباً للتقييد فى متعلقها ، فتقييد الموضوع مع عدم تقييد الموضوع له غير ممكن .

و إن كانت العلقه الوضعيه مطلقه غير مقيده ، فلا بد من كون الموضوع و الموضوع له كليهما مطلقين ، و حينئذٍ جاز استعمال كل فى مكان الآخر ، و بطل منع ذلك بناء على تقييد الوضع .

فلا يندفع هذا الإشكال ، اللهم إلا بأن يقال : إن الواضع شرط على المستعملين لدى الاستعمال لحاظ الاسم مستقلاً و لحاظ الحرف آله . و يرده :

عدم وجود الموجب لاتباع شرط الواضع و الالتزام به .

القول الثالث :

اشاره

إن المعنى الحرفى يختلف و المعنى الاسمى اختلافاً جوهرياً ، و إليه ذهب جمهور المحققين ، غير أنهم اختلفوا فى تصوير هذا الاختلاف و بيان حقيقته :

* رأى الميرزا

فقال المحقق النائينى : إن المعنى الحرفى يباين المعنى الاسمى ، و التباين بينهما هو بالإيجاديه و الإخطاريه ، فالمفاهيم الاسميه إخطاريه ، و المفاهيم الحرفيه إيجاديه .

و قد ذكر لإثبات مدعاه خمس مقدمات ، و بناه على أربعه أركان :

و ملخص كلامه هو :

ص: ١٠٢

إن المعانى على قسمين ، منها : إخطاريه ، و منها : غير إخطاريه ، فما يكون صالحاً لأن يخطر في الذهن بنفسه فهو معنى اسمى ، و ما لا يصلح لذلك بل لا بد من كونه ضمن كلام مرتب بترتيب معين فهو معنى حرفى .

و المعانى غير الإخطاريه إيجاديه ، غير أنّ هذه المعانى الإيجاديه تنقسم إلى قسمين ، فمن الحروف ما يوجد مصداق لمعناه فى الخارج ، كحروف النداء و التشبيه و نحوها ، فإنه لما يستعمل حرف النداء و يقال : يا زيد ، يوجد مصداق للنداء خارجاً ، و كذا فى : زيد كالأسد ، و من الحروف ما لا يوجد مصداق لمعناه فى الخارج مثل « من » و « على » و « إلى » ، فهى حروف نسبيه ، أى أن معناها ليس إلّا إيجاد النسبه و الربط بين المعانى المتباينه التى لا ربط بينها ، كما فى : سرت من البصره إلى الكوفه .

فالحروف كلّها إيجاديه ، غير أنّ بعضها لمعناه مصداق فى الخارج و بعضها لا ، بل هى لإيجاد الربط و النسبه فقط ، فما فى كلام صاحب (الحاشيه) من تقسيم الحروف إلى إيجاديه و غير إيجاديه غير صحيح .

و بالجملة ، فلا شىء من الحروف بإخطارى .

ثم قال : إن النسبه بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى هى النسبه بين المفهوم و المصداق ، فالمعنى الاسمى له خاصيه المفهوم ، و المعنى الحرفى له خاصيه المصداق ، فالتفاوت بين « النداء » الذى هو معنى اسمى ، و بين « يا زيد » الذى هو معنى حرفى ، هو التفاوت بين « مفهوم الماء » و « مصداق الماء » ، مع الالتفات إلى أنا بواسطه الحرف نوجد المعنى ، و لا ظرف لمعناه إلّا ظرف الاستعمال ، و هو موطن تحقّقه ، بخلاف مثل صيغ العقود و الإيقاعات التى موطن تحقّق المنشأ فيها هو وعاء الاعتبار .

فظهر أن الاختلاف بين المعنيين - الاسمي و الحرفي - جوهرى ، إذ المعنى الاسمى إخطارى مستقل فى التعقل غير محتاج إلى شىء ، و المعنى الحرفى إيجادى غير مستقل و هو يفيد الربط بين المعانى الإخطاريه المتباينه ، فهو غير إخطارى ، إذ ليس إلّا فى عالم الاستعمال ، فالمعانى الاسميه دائماً مقصوده بالاستقلال ، و المعانى الحرفيه دائماً آليه و ينظر إليها بالتبع ، بل إنها حين الاستعمال فانيه فناء اللفظ فى المعنى ، و هى توجد الربط بين الأسماء - كربط « على » بين « زيد » و « السطح » - فى مقام التكلم ، لا- فى الخارج ، و هذا الربط و النسبه من قبيل النسبه بين الظلّ و ذى الظل ، و لذا قد تطابق و قد تخالف - و ليس من قبيل النسبه فى الخارج ، التى هى النسبه بين الدالّ و المدلول و حقيقه هذه النسبه فى الحروف عباره عمّا يؤخذ من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها ، فإنّ لم تؤخذ هذه الخصوصيه فى المقولات التسع لم تكن هناك نسبه ، فالعرض لو لم يكن فيه جهه قيام بالجواهر فلا- نسبه ، كما هو الحال بين جوهرٍ و جوهرٍ آخر ، إذ حقيقه النسبه ناشئه من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها (١) .

مناقشات الشيخ الاستاذ

و ذكر شيخنا الاستاذ على هذا القول إشكالات ، فقال :

١ - أمّا قوله : إن حقيقه النسبه ليست إلّا قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها ، فإن معناه انحصار النسبه بين المقولات العرضيه ، و يلزم منه انكارها فى مثل « شريك البارى ممتنع » لعدم وجود المقوله فيه ، و لا يخفى ما فيه .

ص: ١٠٤

١- (١) أجود التقريرات ٢٥/١ - ٣٢ ط مؤسسه صاحب الأمر (عج) .

٢ - و أمّا قوله بأنّ جميع الحروف إيجاديّه ، و ليس فيها جهه الحكايه أصلاً ، إذ ليس لها ما وراء كى تحكى عنه ، فما معنى الصدق و الكذب فى مثل : زيد على السطح ، عمرو فى الدار ... ؟

□
أجاب رحمه الله : بأنّ مناط الصدق و الكذب هو وجود و عدم وجود المطابق .

و فيه : إن موضوع الصّدق و الكذب هو الخبر ، و حيث لا يكون خبرٌ فلا يكون صدق و كذبٌ ، و لازم كلامه انتفاء الخبر فى مثل زيد فى الدار ، لأنّ الخبر إن كان له مطابق فهو صدق و إلّا فهو كذب . و توضيح ذلك : إن فى الجملة الخبريه مسلكين : أحدهما : إنّها تدل على ثبوت أو عدم ثبوت النسبه ، و هذا هو المشهور - و ربّما ادّعى عليه الاتفاق كما عن التفتازانى - و الآخر : إن الجملة الخبريه دالّه على قصد الحكايه . و سوف نوضح الفرق بين المسلكين فى مسأله الإنشاء و الإخبار .

و كيف كان ، فإن قوام الإخبار هو الإعلام و الإنباء ، قال تعالى : «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِئَاءٍ» (١) فإذا لم يكن هناك منبأ عنه ، و مدلول ، و محكى ، فلا- موضوع للإعلام و الإنباء و الإخبار ... و هذا هو المهمّ ، و إذا كان شأن الحروف هو الربط و أنه ليس للحروف ما وراء ، فعن أى شىء يخبر و ينبئ ... و العجيب أنه قد ناقض نفسه فى ضمن كلامه ، عند ما ذكر انقسام الألفاظ إلى المستقل و غير المستقل ، و غير المستقل إلى قسمين ، حيث عبّر عن بعض الهيئات و الحروف بأنّها تفيد كذا و تدل على كذا ، فإذا لم يكن للحروف معنىً مطلقاً ، فما معنى الإفاده و الدلاله ؟

ص: ١٠٥

٣- و أمّا قوله بأنّ النسبه بين المعنى الاسمى و الحروف نسبه المفهوم إلى المصداق ، فغير صحيح ، لأن المصداق و المفهوم لا اختلاف بينهما إلّا فى الوجود ، و إلّا فالذات واحده ، كزيد و الإنسان ، فكلاهما حيوان ناطق و النسبه نسبه الكلّى و الفرد ، فالنسبه المذكوره تختص فى وحده الذات ، و لا تجتمع مع الاختلاف الذاتى بين مفهوم الاسم و مفهوم الحرف ، كما هو الحق الذى اختاره فى مقابل مبنى صاحب (الكفايه) ، بل على هذا المبنى تكون النسبه هى النسبه بين العنوان و المعنون ، كمفهوم الوجود و المصداق الخارجيه للوجود .

٤- و أمّا قوله بأن المعنى الحرفى فانّ فى مقام الاستعمال و غير ملحوظ أصلاً . ففيه : أنه خلاف الوجدان ، فقد يكون تمام النظر فى موردٍ إلى إفاده معنى حرف من الحروف ، كلفظه «من» فى « سرت من البصره إلى الكوفه » .

و هذا الإشكال من المحقق الخوئى فى (حاشيه أجود التقريرات) .

٥- إنه لا ريب فى أن الحروف موجدّه للربط بين المفاهيم الاسميّه ، فالسير بما له من المفهوم مغاير للبصره بما له من المفهوم ، لكنّها بدالاتها على معانيها توجد الربط ، لا أنها توجد من غير أن تدل على معنى .

و على الجملة ، فإن دعواه بأنّ الحروف إيجاديّه فقط ، دعوى بلا دليل ، بل الدليل قائم على بطلانها . أمّا وجداناً ، فلأن قولنا زيد فى الدار ، يشتمل على « زيد » الحاكى عن الجوهر و هو المكين ، و على « الدار » الحاكى عن الجوهر و هو المكان ، و على « فى » المفيد للظرفيه الحاكى عن الربط ، فكّل من الاسمين يفيد معناه الخاص ، و « فى » يفيد الربط بينهما ، و لو لا هذا الحرف لما انتقل إلى الذهن الربط بين الاسمين المذكورين . و أمّا برهاناً ، فلأن

حكمه الوضع التي اقتضت أن يفاد معنى « زيد » بهذا اللفظ ، و معنى « الدار » بهذا اللفظ ، كذلك هي تقتضى إفاده النسبه و الربط بينهما بحاكٍ ، إذ لا وجه لأن يكون لذيئك المعنيين حاكٍ و لا يكون هناك حاكٍ عن معنى الربط ، فلا محاله ، توجد فى الأسماء و الحروف جهه الحكايه ، غير أن الأسماء تحكى عن معانٍ مستقله ، و الحروف تحكى عن معانٍ غير مستقله و هذا هو الفرق .

فالأسماء و الحروف مشتركه فى الإخطاريه و الحكايه ، و الاختلاف فى الاستقلال و عدم الاستقلال .

إشكال المحقق العراقى و دفعه

و أمّا ما أورده المحقق العراقى على الميرزا من أنه : إن كان المراد من إيجاد الحرف الربط بين المفهومين إيجادهم بين مفهومين مرتبطين فهو تحصيل للحاصل ، و إن كانا غير مرتبطين فأيجاده للربط بين غير مرتبطين محال .

فقد أجاب عنه الأستاذ بأن مراد الميرزا أن الحروف توجد الربط بين المفاهيم ، بمعنى أنه لو لا الحروف لما وجد الارتباط بينها .

* رأى المحقق العراقى

إن الحروف موضوعه للأعراض النسبيّه الإضافيه (١) ، كمقوله الأين و الإضافه و نحوهما . و توضيح كلامه هو :

إن المعانى على أقسام :

١ - المعانى الموجوده فى نفسها لنفسها ، و هى الجواهر ، كزيد .

٢ - المعانى الموجوده فى نفسها لغيرها ، و هى الأعراض ، كالبياض .

٣ - المعانى التى لا نفسيه لها مطلقاً ، لا فى نفسها و لا لنفسها ، بل فى

ص: ١٠٧

١- (١) نهايہ الأفكار ١/٤٢ - ٥٢ ط جامعه المدرسين .

غيرها لغيرها بغيرها ، مثاله : وجود الرابط ، كالرابط بين زيد و قائم ، و هو المعبر عنه ب « است » بالفارسيه .

ثم إنّ القسم الثاني ينقسم إلى قسمين : الأعراض النسبيّه ، و الأعراض غير النسبيّه .

العرض لا- يكون بغير نسبه ، لأنّه لغيره ، لكن بعض الأعراض ليس له إلّا نسبه واحده ، و هي النسبه إلى الموضوع ، كالبياض القائم بالجدار ، و بعضها ذو نسبتين ، كمقوله الأين ، فمثل « فى » له نسبه إلى المكين و هو « زيد » ، و إلى المكان و هو « الدار » فيسمى القسم الأول بالعرض غير النسبى ، و الثاني بالعرض النسبى .

فالأسماء موضوعه للجواهر كلفظ الجسم ، و للأعراض غير النسبيّه كلفظ البياض .

و الحروف موضوعه للأعراض النسبيّه ، ك « من » و « على » و « فى » و « إلى » ...

و الهيئات موضوعه للرابط ، و هو « است » .

فالموضوع له الحرف عباره عن العرض النسبى ، و عن الوجود الرابطى ، و الموضوع له الهيئه عباره عن وجود الرابط ، فالحروف مثل « من » و « إلى » و « فى » هي لأقسام الأين ، الأين الظرفى « فى » و الأين الابتدائى « من » و الأين الانتهاى « إلى » .

قال : و من الحروف ما لا- تتمكّن من تصوّر معناه الموضوع له مثل « اللام » فلا- ندرى هو من أىّ مقوله ، لكن هذا لا يضرّ بالنظريه ، و لا يوجب بطلانها .

و على الجملة ، فالهيات موضوعه لوجود الرابط ، مفاد « است » .

و الحروف على قسمين : منها ما هو موضوع للنسبه ، مثل حروف التمني و الترجي ، فهي موضوعه لنسبه تشوق المترجي إلى المترجي ، و المتمنى إلى المتمنى ، مثل ليت و لعل . و منها الحروف الاخرى ، فهي موضوعه للأعراض النسبيه مثل « من » و « إلى » و « فى » .

قال : و معانى الحروف متعلقه بالغير ، فلا استقلاله لها ، لا فى ذواتها و لا فى وجوداتها .

المناقشات

قبل كل شىء ، لم يذكر هذا المحقق دليلاً على ما ادّعا من كون المعنى الحرفى عبارة عن العرض النسبى .

ثم :

١ - إذا كان معنى الحرف عبارة عن العرض النسبى ، فأين الأعراض النسبيه لحروف التشبيه و العطف و النداء ؟ و قوله بوجود هذا المعنى إلّا أنا لا نعرفه بالضبط ، غير مفيد ، لأنّ الأعراض النسبيه كمقوله الأين و الإضافه و الجده ... معروفه ، فلما ذا لا نعلم بالعرض النسبى فى مثل كأنّ زيداً أسد ، و مثل : يا زيد ... ؟

إن الحقيقه أن هذه الحروف ليس معناها هو العرض النسبى .

٢ - ما ذكره من أنّ المعنى الحرفى متقوم ماهيته و وجوداً بالغير ، فيه : إن كلّ عرض مستقل ماهيته و محتاج إلى الغير وجوداً ، من غير فرق بين النسبى و غيره .

٣ - إنّ العرض النسبى نفسه معنئى اسمى ، ففى (الأسفار) (١) فى مبحث

ص: ١٠٩

١- ((١)) الأسفار ٢١٥/٤ ط مكتبه المصطفوى .

الأين ، فى نقض تعريف هذه المقوله بنسبه الشىء إلى المكان ، قال ما معناه :

ينبغى أن نقول بأنّ مقوله الأين هى الهيئه الحاصله للشىء ، و الهيئه معنى اسمى ، ثم قال : فمقوله الأين عباره عن الهيئه الحاصله بالاضافه .

فجميع الأعراض النسبيه من مقوله الجده و الوضع ... هيئات حاصله ، و الهيئات معانٍ مستقله ، و الحال أن المعنى الحرفى غير مستقل .

٤ - ما ذكره فى ليت و لعلّ ، فيه : إن التشوق صفه نفسائيه و ليس بنسبه ، غايه الأمر ، هو صفه نفسانيه ذات تعلق و إضافه إلى الغير ، مثل الحب و البغض .

٥ - و ما ذكره فى « الأين الابتدائى » و « الأين الانتهاى » مخدوش ، لأنّ « الأين » هى الهيئه الحاصله للشىء من الإضافه إلى المكان ، فلا- ابتداء لها و لا انتهاء ، نعم ، لكلّ « أين » إضافه اخرى ، ففى « من » إضافه ابتدائيه ، و فى « إلى » إضافه انتهايه ، لكنّ كليهما من مقوله الأين ... فجعل « من » للأين الابتدائى ، و « إلى » للأين الانتهاى غير معقول .

قال شيخنا الاستاذ :

هذا كلّ بناءً على أن مسلكه فى معنى الحرف هو العرض النسبى .

لكن كلماته مشوّشه ...

*** رأى السيد الخوئى**

قال طاب ثراه فى تعليقه (أجود التقريرات) :

« و التحقيق أن يقال : إن الحروف بأجمعها وضعت لتضييق المعانى الاسميّه و تقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها ، و مع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجيه ، بل التضييق إنما هو فى عالم المفهوميه و فى نفس المعانى ، كان له

ص: ١١٠

وجود في الخارج أو لم يكن ، فمفاهيمها في حد ذاتها متعلقات بغيرها و متدلّيات بها ، قبال مفاهيم الأسماء التي هي مستقلّات في أنفسها .

توضيح ذلك : إن كلّ مفهوم اسمى له سعه و إطلاق بالإضافه إلى الحصص التي تحته ، و سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الخصوصيات المنوّعه أو المصنّفه أو المشخّصه ، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد ، و من الضروري أن غرض المتكلم كما يتعلّق بإفاده المفهوم على إطلاقه وسعته ، كذلك قد يتعلّق بإفاده حصّه خاصّه منه ، كما في قولك : الصلاة في المسجد حكمها كذا . و حيث أنّ حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعاني الكثيره غير متناهيه ، فلا بدّ للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصّص المعنى و تقيّده ، و ليس ذلك إلّا الحروف و الهيئات الدالّه على النسب الناقصه ، كهيئات المشتقات ، و هيئه الإضافه أو التوصيف ، فكلّمه « في » في قولنا : الصلاة في المسجد ، لا تدلّ إلّا على أنّ المراد من الصلاة ليس هي الطبيعه الساريه إلى كلّ فردٍ ، بل خصوص حصّه منها ، سواء كانت تلك الحصّه موجوده في الخارج أم معدومه ، ممكنه كانت أم ممتنعه ، و من هنا يكون استعمال الحروف في الممكن و الواجب و الممتنع على نسقٍ واحدٍ و بلا عنايه في شيء منها ، فنقول :

□
ثبوت القيام لزيدٍ ممكن ، و ثبوت العلم لله تعالى ضروري ، و ثبوت الجهل له تعالى مستحيل . فكلّمه « اللّام » في جميع ذلك يوجب تخصّص مدلوله ، فيحكم عليه بالإمكان مره ، و بالضروره اخرى ، و بالاستحاله ثالثه .

فما يستعمل في الحرف ليس إلّا تضييق المعنى الاسمي ، من دون لحاظ نسبه خارجيه ، حتى في الموارد الممكنه ، فضلاً عما يستحيل فيه تحقّق

نسبته ، كما فى الممتنعات و فى أوصاف الواجب تعالى ، و نحوهما « (١) » .

هذا ، و الأدلّه على هذا المبني - كما فى (المحاضرات) - هى :

أولاً : بطلان سائر الأقوال .

و ثانياً : إن المعنى المذكور يشترك فيه جميع موارد استعمال الحرف ، من الواجب و الممتنع و الممكن ، على نسقٍ واحد ، و ليس فى المعانى ما يكون كذلك .

و ثالثاً : إنه نتيجة المختار فى حقيقه الواضع ، أى التعهيد ، ضروره أن المتكلم إذا قصد تفهيم حصه خاصه فتفهيمه منحصر بواسطه الحرف و نحوه .

و رابعاً : موافقه ذلك للوجدان ، و الارتكاز العرفى (٢) .

أقول :

لقد أوضح الاستاذ رأى هذا المحقق فى دوره السابقه و قرّبه على البيان التالى :

إن الحروف على قسمين :

القسم الأول ، الحروف التى وزانها وزان الإنشاء .

يعنى : كما أن صيغه « بعث » مبرزه لاعتبار الملكيه ، و « أنكحت » مبرزه لاعتبار الزوجيه ، كذلك قسم من الحروف ، فإنها مبرزه ، فمثل « ليت » و « لعل » وضعت لإبراز الصفه النفسانيه ، و هى التمنى و الترجى .

و القسم الثانى ، الحروف الموضوعه لتضييق المعانى الاسميه . و كذا الهيئات ، و الجمل التامه ، الاسميه منها كزيد قائم ، و الفعلية منها كقام زيد ،

ص: ١١٢

١- (١) أجود التقريرات ٢٧/١ - الهامش ط مؤسسه صاحب الأمر (عج) .

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٨٤/١ .

و الجمل الناقصه كغلام زيد ، فهذه كلها موضوعه لإفاده التضييق .

و توضيحه : إنه قد تتعلّق إرادته المتكلّم لأن يفيد معنىً على إطلاقه ، و قد تتعلّق لأن يفيد حصّه من المعنى بإيجاد ضيق فيه ، فمرةً يقول : الصلاة ، و اخرى يقول : الصلاة فى المسجد ، فأوجد بواسطه « فى » حصّه من الصلاة و أفادها . هذا بحسب الحصص .

و كذا الحال بحسب الحالات ، فهو تارةً : يقول : زيد ، و اخرى : يريد إفاده زيد فى حاله مخصوصه ، فيأتى بحرفٍ أو بهيئه للدلالة على ذلك ، كأن يقول جاء زيد راكباً ، فبذلك يحصل نوع من التضييق فى المعنى .

و كذا الكلام فى الجمل التامه ، فقد يدلّل على الجلوس و يفيد ، و قد يريد إفاده حصّه من الجلوس ، فيقول : جلس زيد ، أو زيد جالس .

و هكذا يتحقق بالحروف التضييق فى المعانى الاسميه ، و لكلّ حرفٍ معناه الخاص ، و به يتحقق التضييق بحسب معناه .

لا يقال : التضييق معنّى اسمى ، فإذا كان المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق ، كان معنى الحرف معنّى اسمياً .

لأننا نقول : الموضوع له الحرف ليس مفهوم التضييق ، بل هو واقعه و مصداقه ، فما يأتى إلى الذهن من لفظ التضييق هو مفهوم التضييق ، و لكن التضييق الآتى إلى الذهن من « فى » و « إلى » و « من » و غيرها هو مصداق التضييق .

مناقشات شيخنا الاستاذ

ثم ذكر الاستاذ دام بقاءه بأنه : لا ريب فى وجود التضييق و تحقّقه فى

الموارد المذكوره ، و لكن لا دليل على أن ذلك هو الموضوع له الحرف ، بأن يكون مدلول الحرف وضعاً هو التضييق ، فلعل التضييق هو لازم المعنى الموضوع له الحرف ، و على الجملة ، فإن المدعى أعم من الدليل .

ثم إنه لا يمكن أن يكون المعنى واقع التضييق ، لأن التضييق قدر مشترك بين الابتداء و الانتهاء و الظرفيه ، و إلى جانبه يوجد فى كل واحد من هذه الموارد تضييق يختص به ، و لذا لا يوجد جامع بين المعنيين الاختصاصيين لحرفين من الحروف .

مثلاً: كل من « من » و « إلى » يفيد التضييق ، فهما يشتركان فى هذه الجهه ، لكن فى كل منهما جهه امتياز ، فهل المعنى الموضوع له فى هذين الحرفين هو الجهه المشتركه بينهما أو الجهه التى يمتاز بها كل منهما عن الآخر ؟ إن المدلول هو المعنى الذى فى جهه الامتياز ، أما التضييق فذاك هو المدلول الأعم الذى يشترك فيه الحرفان ، و لا يمكن أن يكون هو الموضوع له ، لأنه الجامع لتلك الموارد كلها ، فمدلول « فى » ليس تلك الحيشه التى بها يكون مصداقاً للقدر المشترك ، بل مدلوله و مفهومه الموضوع له هو حيشته المعانده لحيشه « من » ، أعنى تلك الحيشه الخاصه ، و إلّا ، فالتضييق موجود فى كليهما و لا تعاند لهما فيه ، فجعل هذه الحيشه المشتركه التى هى اللّازم الأعم فى الحروف غير صحيح .

هذا أولاً .

و ثانياً : إذا كانت الحروف موضوعه لواقع التضييق لا مفهومه ، فمن المستحيل أن تكون مضيقه لواقع التضييق ، لأن المضيق لا يطرأ عليه تضييق ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ، هذا من جهه . و من جهه اخرى : إن التضييق إنما

يطرق على ما ليس فيه ضيق ، و كذا التوسعه . و على ما ذكرنا نقول : إن القضايا على قسمين ، منها : الشرطيه الإنشائية ، كقولنا : إذا زالت الشمس فصل ، و منها : الشرطيه الخبريه ، كقولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، و لا ريب أن الشرط في القسم الثاني يرد على مدلول الهيئه - و هو مختار المحققين ، خلافاً للشيخ رحمه الله القائل برجوع القيد في الواجب المشروط إلى المادّه - فقيد : « إذا طلعت » يرجع إلى مدلول الجملة الجوابيه و النسبه الموجوده بين النهار و الوجود .

و حينئذٍ ، فلو كانت الحروف موضوعه لواقع التضييق ، لزم أن يكون التضييق بسبب « إذا » الشرطيه ، و ارداً على مدلول الهيئه و هو الضيق ، و معنى ذلك أن يضيّق المضيّق مرّه اخرى ، و هو محال ، لأن التقييد لا يقبل الإطلاق و التقييد ، كما أنّ الإطلاق كذلك ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، و المماثل لا يقبل المماثل .

هذا ما أورده في دوره السابقه .

أما في دوره اللاحقه ، فذكر أن أساس هذا المبني هو دعوى بطلان القول بوضع الحروف للنسب ، لكن سيأتي صحّه هذا القول ، فلا أساس لمبني التضييق . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الموضوع له الحرف هو ملزوم التضييق ، و قد وقع الخلط في هذا المبني بين اللّازم و الملزوم ، و هذا ما أشار إليه في تلك دوره ، أما في المتأخره فأوضح قائلاً : بأنّ « في » الذي هو « دريت » بالفارسيه يُصير « الصّلاه » حصه في قولنا : الصلاه في المسجد كذا . و كذا « من » و « إلى » يصيران « السير » حصّه في قولنا : سرت من البصره إلى الكوفه ، فهي حروف

تخرج المفاهيم والمعاني عن إطلاقها ، و تحصّصها ، لكن ليس معاني هي الحروف هذه التخصيصات و التضييقات ، بل هي النسب ، فمعنى « في » النسبه الظرفيه ، و معنى « من » النسبه الابتدائيه ، و معنى « إلى » النسبه الانتهائيه ، و هذه المعاني لازمها التضييق . و سيأتي تفصيل ذلك في بيان الرأى المختار .

* مناقشات السيد الاستاذ

و تكلم السيد الاستاذ في (المنتقى) (1) على نظريه التضييق في جهاتٍ نلخصها كما يلي :

١ - إنّ التضييق من الأفعال التسببيه التوليديه التي تتحقق بأسبابها ، بلا توسط الإراده و الاختيار في تحقّقها ، و هو مسبب عن الربط بين المفهومين بلا اختيار ، فهو مسبب و الربط و النسبه سبب ، و لو لا حصول الربط و النسبه بينهما كالربط بين زيد و الدار لا يتحقق التضييق في مفهوم زيد .

فإن أراد من وضع الحروف لتضييق المعاني الاسميه وضعها للمسبّب ، أى نفس التضييق دون السبب ، فهو غير معقول ، لأنّ الحرف إقياً أن يوضع لمفهوم التضييق ، أو لمصداقه و واقعه ، لكن الأوّل باطل ، للتباين بين مفهوم التضييق و مفهوم الحرف ، عند العرف ، مع استلزام الوضع له الترادف بين اللفظين في المعنى ، مضافاً إلى أن التضييق من المفاهيم الاسميه .

و الثانى يبطل بوجه :

الأول : إن الوضع بإزاء الوجود ممتنع ، لكون الغرض من الوضع هو انتقال المعنى عند إلقاء اللفظ ، و الوجود سواء الخارجى أو الذهنى ، لا يقبل الانتقال ، و يأبى الوجود الذهنى ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، أو أن المماثل لا

ص: ١١٤

١- (١) منتقى الاصول ١١٤/١ .

و الثاني : إن مقتضى حكمه الوضع وضع الحروف لنفس الخصوصيه الموجه للتضييق ، كى يحصل تفهيم الحصه الخاصه من مجموع الكلام و بضميه الاسم إلى الحرف ، لا الوضع لنفس التضييق ، فإنه خارج عن دائره الغرض من الوضع .

و الثالث : إنه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق ، لزم الترادف بين لفظ الحرف و بين الألفاظ الاسميه الداله على مصداق التضييق ، فيكون لفظ « فى » مرادفاً للفظ « مصداق التضييق » و حصه منه ، و الوجدان قاض بعدم الترادف .

و إن أراد وضع الحروف للسبب ، أعنى نفس الربط و النسبه - كما قد يظهر من بعض عباره التقريرات - فهو عباره اخرى عن مبنى الميرزا .

٢ - إن ما ادّعا من صحه استعمال الحروف حتى فى الموارد غير القابله للنسبه و الربط كصفات البارى ، غير تام ، لأنه بناءً على كون الموضوع له الحرف هو التضييق ، ليس المراد كلّى التضييق الشامل لجميع الأفراد ، بل الموضوع له كلّ حرفٍ تضييق من جهه خاصه للمفهوم ، و الموضوع له لفظ « فى » تضييق المفهوم الاسمى من جهه الطرفيه ، و الموضوع له لفظ « من » تضييقه من جهه خاصه و هى الابتداء ، و هكذا . و ظاهرٌ أنّ التضييق الخاص يتوقف على ثبوت خصوصيه و ارتباطٍ بين المفهومين الاسميين ، بحيث ينشأ منه التضييق الخاص ، فيصح استعمال الحرف فيه ، فلا يحصل تضييق مفهوم زيد بكونه فى الدار إلّا بتحقق الارتباط و النسبه الخاصه بينه و بين الدار ، فيعبر عن ذلك التضييق بالحرف ، و عليه ، فاستعمال الحرف فى صفات البارى

يتوقف على ثبوت النسبه و الارتباط بين الصفه و الذات ، كى يتحقق التّضييق المعبّر عنه بالحرف ، فيرجع الإشكال كما هو .

٣ - ثم إنه بناءً على أن يكون الموضوع له فى الحروف هو التّضييق ، يكون معنى الحرف من المعانى الإيجاديه ، و هو الأمر الذى فرّ منه ، و الوجه فى كونه إيجادياً : إن المفروض وضع الحروف لواقع التّضييق ، لكنّه مسبّب عن النسبه و الربط ، و قد عرفت إيجاديه الربط و النسبه ، و أنها تحصل فى ذهن السامع بنفس اللفظ ، فكذلك التّضييق يكون إيجادياً يحصل فى ذهن السامع بواسطه اللفظ باعتبار تبعيته وجوده لوجود النسبه ، و هى معنى إيجادى .

٤ - و أمّا ما ذكره فى (المحاضرات) من الوجوه المعتمده لهذا المبني ، فكّلها مردوده . فبطلان الوجوه الاخرى لا يعنى صحّه هذا الوجه و تعينه .

و اختيار التعهد فى حقيقه الوضع لا يقتضى كون الموضوع له فى الحروف هو التّضييق ، بل هذا المبني فى وضع الحروف - بناءً على تماميته - يصلح على جميع المباني فى حقيقه الوضع . و القول بهذا المبني لا يصحّ استعمال الحرف فى جميع الموارد ، بل الإشكال الذى وجّه على مبني المحقق الأصفهاني و المحقق النائيني من عدم صحه استعمال الحرف فى صفات البارى يتوجّه على هذا المبني أيضاً . و دعوى الارتكاز مجازفه .

* رأى المحقق البروجردى

و قال السيّد البروجردى طاب ثراه : إنه لا بدّ من البحث عن حقيقه المعنى الحرفى على ضوء الأمر الواقع ، فما هو واقع الحال فى مثل : سرت من البصره إلى الكوفه ؟

إن الواقع فى هذا المثال وجود امور فى الخارج ، و وجود معانٍ لا فى

أمّا الامور الموجوده فى الخارج فهى :

١ - السير .

٢ - الفاعل .

٣ - البصره .

٤ - الكوفه .

فأمّا الامور الاخرى ، التى هى معانى غير موجوده فى الخارج ، بل هى موجوده بالوجود الاندكاكى فهى :

أ - إن السير الموجود فى الخارج ليس هو مطلق السير ، بل هو سير صادر من هذا الفاعل الخاص المعين ، و هذا حيث صدورى ، لا يمكن انكاره ، لكنه مندك فى الكلام و لا خارجيه له .

ب - إن السير الموجود فى الخارج له جهه ابتداء ، فإنه من البصره ، و هذا حيث شروعى .

ج - إن السير الموجود فى الخارج له جهه انتهاء ، فإنه إلى الكوفه ، و هذا حيث انتهائى .

فظهر أن فى مثالنا سبعة معان ، أربعة منها خارجيه و ثلاثه اندكاكيه ، و الخارج ظرف وجود كل هذه المعانى على هذا الشكل و الترتيب الخاص .

لكنّ ما يتصوّر و يأتى إلى الذهن من هذا الكلام تارة يكون على طبق الموجود فى الخارج ، و اخرى يرى الذهن كلّ واحدٍ من تلك المعانى الخارجيه و الاندكاكيه مستقلاً عن غيره . فإنّ رآها على النحو الأول فقد رآها مرتبطه ، و إنّ رآها على النحو الثانى

فلا ارتباط بينها ، و لو لا ما يوجد بينها

الارتباط بفعل الذهن ، فإنه يرى « سيراً » و « فاعلاً » و « بصره » و « كوفه » و « حيث شروع » ... و هكذا .

و على الجملة ، إن هذه المعانى تارة : تأتي إلى الذهن كما هي مرتبطة فى الخارج ، و اخرى : تأتي إلى الذهن متفرقة مستقلة بلا ارتباط فيما بينها ، فهي بحاجة إلى ما يحقق الارتباط فيما بينها .

قال : فما كان بحسب اللّحاظ الأوّل [يعنى اللّحاظ المطابق للخارج] رابطةً بالحمل الشائع ، يصير بحسب اللّحاظ الثانى مفهوماً مستقلاً يحتاج فى ارتباطه بالغير إلى رابط .

و قال : إن وجدت فى الذهن على وزان وجودها الخارجى يكون معنىً أدويًا ، و إن انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بحياله فى قبال مفهومى الطرفين ، يصير مفهوماً اسمياً (١) .

نقد الشيخ الاستاذ

ذكر شيخنا الاستاذ دام بقاءه معلّقاً على قول السيد البروجردى : بأن ما كان بحسب اللّحاظ الأوّل رابطةً ، يكون باللّحاظ الثانى معنىً اسمياً ، فقال :

هل المراد أنّه هو نفسه يصير معنىً اسمياً أو غيره ؟ ظاهر الكلام أنّه نفسه ...

و حينئذٍ يستلزم القول بأن الذات الواحده تصير بلحاظٍ شيئاً و بلحاظٍ آخر شيئاً آخر ، و هذا معناه ورود الاستقلال و عدمه على الشىء واحد ، و هو عين مبنى المحقق الخراسانى صاحب (الكفايه) .

فكان على السيد البروجردى أن يوافق على مبنى صاحب (الكفايه) ، لكنّه يرى الاختلاف الجوهرى بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى .

ص: ١٢٠

إن المعنى الحرفي عبارته عن النسبه الخاصه الموجوده فى مورد تحقّقها ، فالحروف و الهيئات موضوعه للروابط و النسب الخاصه الموجوده فى أنحاء المنسوبات المختلفه و المرتبطه المختلفه (١) .

توضيحه : إن الوجود ينقسم إلى :

١ - الوجود الجامع لجميع النفسيات ، و هو الله عزّ و جلّ ، فإنهم يقولون بأنّه وجود فى نفسه بنفسه لنفسه .

٢ - الوجود فى نفسه لنفسه بغيره ، و هو الجوهر .

٣ - الوجود فى غيره لغيره بغيره ، و هو العرض .

و فى مقابلها : الوجود الذى لا نفسيه له أصلاً ، و جميع أنحاء النفسيات مسلوبه عنه ، بل نفسيته بالطرفين و وجوده فى الغير ، و هذا الوجود غير محمول على شىء من الماهيات ، و إنما هو وجود شىء لشىء ، بخلاف وجود الجوهر ، و وجود العرض ، فإنه وجود محمول ، نقول : العقل موجود ، القيام موجود ، أما مفاد كان الناقصه : كزيد كان قائماً ، فإنه وجود غير قابل للحمل على موضوع ، إنه ليس بكون شىء ، بل هو كون شىء - أى القيام - لشىء و هو زيد ، فهو كون رابط ، و وجود قائم بوجودين .

و على الجملة ، ففى الوجودات الخارجيه وجود شىء ، وجود شىء لشىء ، و الأوّل وجود محمولى دون الثانى .

و كذلك الحال فى المعانى ، فإن هناك معنى قائماً بنفسه ، و معنى غير قائم بنفسه بل ذاته التعلّق بالغير و القيام بالطرفين ، و هذا القسم هو حقيقه

ص: ١٢١

النسبه ، إذ النسب فى جميع القضايا ذاتها التعلُّق و القيام بالمنتسبين ، إذ بمجرد فرض وجود للنسبه فى قبال المنتسبين يلزم احتياجها إلى النسبه ، و هذا الثالث يحتاج إلى نسبه ، و هكذا .

فوزان حقيقه النسبه وزان الوجود الرابط ، فكما أنّ فى ذات الوجود الرابط التعلُّق و عدم النفسِيه ، فكذا قد وقع التعلُّق و عدم الاستقلال فى ذات النسبه . و معانى الحروف من هذا القبيل .

إنّ النسبه التى تحصل بين زيد و القيام فى زيد القائم - الذى هو مرَّكَّب ناقص - هى مدلول هيئه زيد القائم .

و النسبه الحاصله فى زيد قائم - التى هى جمله خبرِيه - مدلول هيئه جمله الاسميّه .

و النسبه الحاصله بين السير و بين المتكلم هى مدلول هيئه سرت .

و النسبه الحاصله بين السير و البصره - نسبة ابتدائيّه - هى مدلول كلمه « من » الموجوده فى الكلام .

و النسبه الحاصله بين زيد و الدار - نسبة الظرفيه - مدلول لفظه « فى » .

إذن ، جميع النسب إما هى مدلولات الحروف أو هى مداليل الهيئات .

و اتضح أنّ المعنى الحرفى هو الواقع الذى يتحقَّق به الربط بين أجنيين ، فهذا الواقع هو معنى الحرف ، و هو غير مفهوم لفظ النسبه ، و غير مفهوم لفظ الربط ، بل بين مفهوم الربط و واقعه و مصداقه تباين ، لأن مفهوم الربط مفهوم اسمى ، محتاج إلى الربط ، مستقل فى التعقُّل ، بخلاف واقع الربط و مصداقه ، فهو معنى حرفى .

إن هذه النسبه موجوده فى جميع القضايا ، كقولنا : زيد موجود ، و هى

مفاد كان التامه ، و كان زيد موجوداً ، و هي مفاد كان الناقصه ، فلا يقال لا نسبه في مفاد كان التامه ، ففي كلتا القضيتين المعنى الحرفي - و هو النسبه - موجود ، لأن المعنى : زيد له القيام ، و زيد كان له القيام ، فهذه اللام تجعل زيداً منسوباً إلى القيام .

الكلام على الاشكالات

و الإشكالات التي أوردت على هذا المبني هي :

أولاً: - إنه دائماً توضع الألفاظ على المعاني ، لأن المعاني هي التي تدخل الذهن ، و إذا كانت الحروف موضوعه للوجودات الرابطه ، لزم انتقال الوجود إلى الذهن ، و قد تقرّر في محلّه أنّ الوجود لا يدخل الذهن ، فليس معنى الحروف هو الوجود الرابط . و بعبارة اخرى : الألفاظ موضوعه للماهيات ، و الوجود الرابط لا ماهيته له ، فلا ينتقل إلى الذهن بواسطة الاستعمال معني ، لأن الماهيه ما يقال في جواب ما هو ؟ و هذا لا بدّ و أنّ يكون معني مستقلاً في المفهوميه متعلقاً ، و ليس الوجود الرابط مستقلاً في التعقل ، فهو فاقد للماهيه ، فلا يقبل الإحضار في الذهن ، إذن ، ليس هو الموضوع له الحرف .

و فيه : ليس الموضوع له الحرف وجود الرابط ، بل واقع الربط ، و واقع الشيء غير وجود الشيء ، فالموضوع له « من » - مثلاً - واقع النسبه الابتدائيه لا وجودها .

و ثانياً : إذا كان الموضوع له واقع النسبه ، فإنه يلزم في جميع موارد عدم وجود النسبه أن يكون الاستعمال في غير الموضوع له ، و الحال أنّا لا نجد أيّ عنايه في تلك الموارد ، فينكشف أنه ليس الموضوع له واقع النسبه . مثلاً : في « وجود الباري في نفسه واجب » توجد لفظه « في » و لا فرق بينها [في هذا

المورد ، الذى لا توجد فيه نسبه ، إذ لا نسبه بين البارى و الظرفيه [و بين المورد الذى توجد فيه النسبه ، مثل « زيد فى الدار » .

و فيه : إنه فى مثل « وجود البارى فى نفسه واجب » لا- توجد نسبه فى الخارج ، لكنْ هى موجوده فى الذهن ، و إلّا لم يصح القول بأنّ العلم ثابت لله ، فالذهن هو الذى يُوجد النسبه ، و كذلك الحال فى مثل « الإنسان إنسان » حيث أن الذهن يجرد الإنسان من الإنسانيّه ثم يحمل الإنسان عليه ، و إلّا فليس يصحّ الحمل ، لأنه فى الخارج إلّا الإنسان .

أقول :

هذا الذى ذكرناه هو خلاصه ما ذكره شيخنا فى دوره السابقه إشكالاً و جواباً .

لكنه فى دوره اللّاحقه ، تعرض للإشكاليين و أجاب عنهما بتفصيل أكثر و بيانٍ أوسع ، و لإشكال ثالث موجود فى (المحاضرات) أيضاً ، و أجاب عنه بالتفصيل كذلك ... و نحن نذكر عمده المطالب بنحو الإيجاز .

* إشكال (المحاضرات)

إنه لا- دليل على نظريّه وجود الرابط سوى البرهان الذى يقولون بأنّ وجود الجوهر معلوم متيقّن ، و كذا وجود العرض ، و لكن وجود العرض للجوهر مشكوك فيه ، و تعلق اليقين و الشك بشيء واحد فى آنٍ واحدٍ من جهه واحده محال ، إذن ، متعلق اليقين هو وجود الطرفين و متعلق الشك وجود العرض للجوهر ، فهذا وجود ثالث ، إذن ، تحقّق « الوجود فى نفسه » و هو الجوهر و العرض ، و « الوجود لا فى نفسه » و هو الوجود الرابط ، فى قبال وجود الجوهر و العرض .

ص: ١٢٤

فأورد عليه في (المحاضرات) بأنَّ تحقّق اليقين و الشك في الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقيهما في الخارج ، فإن الطبيعي عين فرده و متّحد معه خارجاً ، و مع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفه اليقين و الآخر متعلّقاً لصفه الشك ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار و شكّ في أنه زيد أو عمرو ، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجي ، فإنهما موجودان بوجود واحدٍ حقيقه ، و ذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلّق لليقين ، و من جهة انتسابه إلى الفرد متعلّق للشك .

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن متعلّق اليقين هو ثبوت طبيعيّ البياض للجدار ، و متعلّق الشك هو ثبوت حصّه خاصّه من البياض للجدار ، فليس هنا وجودان تعلقّ اليقين بأحدهما و الشك بالآخر ، بل وجود واحد حقيقه ، مشكوك فيه من جهه و متيقّن من جهه اخرى .

و تلخّص : إن الممكن في الخارج إما جوهر أو عرض ، و كلّ منهما زوج تركيبى ، أى مركّب من ماهيته و وجود ، و لا ثالث لهما . و المفروض أن الوجود الرابط سنخ وجود لا ماهيته له ، فلا يكون لا من الجوهر و لا من العرض ، و ليس في الخارج إلّا الجوهر و العرض .

مناقشه الاستاذ

قال شيخنا دام بقاءه : إن هذا الإشكال ناشئ من عدم ملاحظه كلمات أهل الفن .

إن كان المقصود أنهم يقولون بأنّ هناك في الخارج للعرض وجوداً غير وجوده للجوهر - كما في كلمات البعض - فالإشكال وارد ، لكنّ أعيان أهل الفن لا يقولون مثل هذا الكلام ، و لا حاجه لنقل كلماتهم بالتفصيل ، و إنما

نقتصر على كلمتين من (الأسفار) ، ففي مبحث الوجود الرابط ، في الردّ على المحقق الدوانى يقول : « فإن الأسود فى قولنا : الجسم أسود ، من حيث كونه وقع محمولاً فى الهلئيه المركبه ، لا- وجود له إلّا بمعنى كونه ثبوتاً للجسم ، وهذا ممّا لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً فى الهلئيه المركبه وجود ، وإن كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم » (١) .

يعنى : إنه ليس فى الخارج إلّا وجود واحد ، و لكنّ هذا الوجود الواحد يتعدّد بالاعتبار ، وهذا الاعتبار الذى يسبب التعدّد يكون فى قضيتين نحن نشكلهما .

إحداهما : قضيه هل البسيطه التى يُسئل فيها عن وجود البياض ، فهذا اعتبارٌ ، و يقال فى الجواب : البياض موجود .

و الثانيه : قضيه هل المركّبه ، حيث يُسئل فيها عن ثبوت البياض للجدار و يقال مثلاً : هل الجدار أبيض ؟ فهنا قد جعلنا الوجود محمولاً ، فنقول فى الجواب : الجدار موجود له البياض .

فالتعدّد إنما جاء من ناحيه الاعتبار ، و إلّا ففي الخارج ليس إلّا وجود واحد ، هذا الوجود الواحد الذى كان قابلاً لأن يكون باعتبار ممّا محمولاً- على ماهيئه العرض ، كما فى قولنا : البياض موجود ، و لأن يكون باعتبار ممّا رابطاً فى القضيه التى نشكلها نحن و نقول : الجدار موجود له البياض ، و لأن يقع مفاداً لأحد الأفعال الناقصه ، كأن نقول : الجدار كان له البياض ، أو يكون له البياض . و هكذا .

ص: ١٢٤

و في (الأسفار) في فصل قبل المواد الثلاث يقول :

« و أمّا الوجود الرابطة الذى هو احدى الرابطين فى الهئية المركبة ، فنفس مفهومه يباين وجود الشىء فى نفسه . و فى قولنا : « البياض موجود فى الجسم » اعتباران ، اعتبار تحقق البياض فى نفسه و إن كان فى الجسم ، و هو بذلك الاعتبار محمول بهل البسيطة ، و الآخر إنه هو بعينه فى الجسم ، و هذا مفهوم آخر غير تحقق البياض فى نفسه ، و إن كان هو بعينه تحقق البياض فى نفسه ملحوظاً بهذه الحيشه ، و إنما يصح أن يكون محمولاً فى هل المركبه « (١).

و فى هذا الكلام أيضاً تصريح بما تقدم ، فإنه يقول بأن الوجود الرابط يكون فى الهئية المركبه . و الهئية المركبه ليست فى الخارج .

و على الجملة ، فإن المستشكل لو لاحظ هذه الكلمات و تأمل فيها لما أشكل بما ذكر .

و كذلك كلمات المحقق اللاهيجى ، الصريحه فى أن الوجود الرابط إنما هو فى التصديقات المركبه الإيجابيه ، فموطن الوجود الرابط لا علاقه له بالخارج ... فإنه ليس الكلام عن تعدد الوجود فى الخارج ، نعم صرح بذلك بعضهم ، لكن هؤلاء ليسوا ممن يعتمد على كلامهم فى الفلسفه .

و تحصل :

إن الوجود الرابط فى القضايا و النسب الموجوده فى القضايا هو مدلول الحرف .

فالإشكال مندفع .

و بعد :

ص: ١٢٧

فلو فرضنا عدم وجود الوجود الرابط في عالمٍ من العوالم أصلاً ، فهل ينهدم بذلك أساس هذه النظرية ، أعني نظريته كون الحروف موضوعاً للنسب ؟

كلاً ...

إنما كان ينهدم لو قال المحقق الأصفهاني بأن معاني الحروف هي النسب ، و النسب ليست إلا الوجود الرابط . لكن هذا المحقق وغيره يقولون بأن الوجود الرابط أحد أقسام النسبه ، و إنّه يتحقق في الهئيه المركبه فقط ، فلو افترضنا أن الوجود الرابط غير موجود أصلاً ، فإن انتفاء وجوده لا يستلزم انتفاء النسبه .

لقد صرّح في (الأسفار) بأن الوجود الرابط غير متحقق في تمام العقود . و الحال أنّ النسبه متحققه في تمام العقود . و على هذا ، فالنسبه بين « الوجود الرابط » و بين « النسبه » هي العموم و الخصوص المطلق .

و كذا صرّح المحقق السبزواري في (حاشيه الأسفار) حيث قال :

« الوجود الرابط إنما يكون في القضايا الموجبه المركبه فقط ، و ليس متحققاً في كلّ القضايا » .

فظهر سقوط الإشكال المتقدم .

* و أمّا الإشكالان الآخيران ، فقد تكلم عليهما الاستاذ في دوره اللّاحقه ، و أجاب عنهما كذلك ، إلا أنه فضل الكلام على الأول منهما ، و هذه خلاصه ما أفاده دام بقاءه :

مناقشه الاستاذ

قال : لقد قسم المحقق الأصفهاني في (نهايه الدرايه) النسبه إلى ثلاثه

ص: ١٢٨

أقسام : الأول : النسبه التي تكون في القضايا التي هي مفاد هل البسيطه ، و الثاني : النسبه التي تكون في القضايا التي هي مفاد هل المركبه ، قال : و هذا هو الوجود الرابط ، و منه يظهر أن الوجود الرابط ليس عين النسبه كما جاء في كلمات بعضهم . و الثالث : النسبه التي تكون من لوازم و مقومات الأعراض النسيه ، مثل مقوله الأين التي مقومها النسبه التي بين زيد و الدار ، و هو يرى وجود هذه النسبه في الخارج .

فموطن الوجود الرابط هو القضايا و العقود و الموجبات الحملية المركبه .

فظهر أن للنسبه أنحاء ثلاثه ، منها : ما يوجد في الذهن ، و هو النسبه في جواب هل البسيطه ، و منها : ما يوجد في الخارج و هو المقوم للأعراض النسيه ، و منها : ما يكون بالاعتبار ، و هو الوجود الرابط ، و هو ما يقال في جواب هل المركبه ، فوجود الوجودات الثلاثه : الجوهر و العرض و النسبه ، إنما هو في نحوين من الأنحاء الثلاثه ، مع الفرق في موطن الوجود فيهما ، ففي أحدهما هو الذهن ، و هو ما يقال في جواب هل البسيطه ، و في الآخر هو الخارج ، و هو الذي في الأعراض النسيه .

ثم نقول : هل للوجود الرابط ماهية أو لا ؟

يقول المستشكل : لا ماهية له .

و فيه : إن الوجود الرابط وجود إمكاني ، و الوجود الإمكانى يستحيل أن ينفك عن الحد ، و إذا استحال انفكاكه عن الحد استحال انفكاكه عن الماهية .

لكن المهم هو : إن الوجود الرابط كما أنه متقوم بالغير وجوداً و لا استقلال له في الوجود ، كذلك هو غير مستقل في حد ذاته ، فالوجود الرابط ذات غير مستقلة ، ماهية غير مستقلة ، فله ذات و ماهية ، لكن بلا استقلال ،

و فى كلمات القوم إشاره إلى هذا أيضاً ، و كلام المحقق الأصفهانی فى مواضع عديده من كتابه يثبت هذا الذى ذكرناه :

يقول فى (نهايه الدرايه) راداً على صاحب (الكفايه) : « المعنى الحرفى - كأنحاء النسب و الروابط - لا يوجد فى الخارج إلّا على نحو واحد ، و هو الوجود لا فى نفسه ، و لا يعقل أن يوجد معنى النسبه فى الخارج بوجودِ نفسى ، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهيته تامه ملحوظه فى العقل ، كالجواهر و الأعراض » (١) .

فهذا الكلام صريح فى أن النسبه موجوده بالوجود الرابط ، فلو كانت النسبه نفس الوجود الرابط ، فنفس الوجود غير قابل لأن يوجد ، فالمعنى الحرفى معنى قابل لأن يوجد لكن لا بالوجود النفسى ، و الوجه فى ذلك : إن ما يقبل الوجود النفسى هو ما يقبل الماهيه التامه .

□

فهو رحمه الله ينفى الماهيه التامه و يثبت الماهيه الناقصه ، و المراد من الماهيه الناقصه هو الماهيه المتقومه بالطرفين .

و يقول : « و الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولى و الوجود الرابط » .

فهو جعل المعنى الاسمى نظير الوجود المحمولى ، و المعنى الحرفى نظير الوجود الرابط ، فلو كان المعنى الحرفى نفس الوجود الرابط فما معنى تنظيره به .

و يقول : « مع أن من البديهى أن حقيقه النسبه لا توجد فى الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسيه و استقلال أصلاً ، فهى متقومه فى ذاتها بالمنتسبين لا فى وجودها فقط » .

ص: ١٣٠

١- (١) نهايه الدرايه ٥١/١ - ٥٢ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

فمن هذا الكلام أيضاً يظهر أن النسبه ليست الوجود وإلا فلا معنى لقوله : فى ذاتها ، لا فى وجودها فقط .

و يقول : « و أما حقيقه المعنى الحرفى و المفهوم الأدى هو ما كان فى حد ذاته غير استقلالى بأى وجود فرض » .

أى : الذات - سواء فرضت بالوجود الذهنى أو الخارجى - غير استقلاليه ، و قد تصوّر المستشكل أن معنى الحرف منحصر بالوجود و الوجود غير مستقل ، و بين هذا و كلام المحقق الأصفهانى فرق كبير .

و تلخص : إن معنى الحرف ذات غير مستقله فى وجودها ، سواء فى وعاء الذهن أو وعاء الخارج ، و المستشكل تصوّر أن المعنى هو الوجود غير المستقل ذهنياً و خارجاً .

ثم إن المحقق الأصفهانى ملتفت إلى الإشكال بأن الالتزام بكون وضع الحروف للنسب يتنافى مع المبنى ، و هو أن الألفاظ غير موضوعه للوجودات ، و لذا يقول فى كتاب (الاصول على النهج الحديث) : « ولا يخفى عليك : إن ما ذكرنا فى حقيقه المعنى الحرفى لا ينافى ما قدّمناه فى الوضع ، من أن طرفى العلقه الوضعيه طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى ، فإن المراد هناك عدم دخل الوجود العينى و الوجود الذهنى فى الموضوع و فى الموضوع له ، و إن كان الموضوع له ماهيته شخصيه كما فى الأعلام » .

أى : لا يتوهم أن ألفاظ الحروف إن كانت موضوعه للنسب ، فهو ينافى المبنى فى وضع الألفاظ . قال : « فالنسبه الحقيقيه و إن كانت متقومه بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهنياً ، إلما أن الموضوع له ذات تلك النسبه المتقومه بهما ، من دون دخل لوجود طرفيها فى كونها طرفاً للعلقه الوضعيه ، و إن كان لهما

دخل في ثبوتها ... » (١).

و تلخّص :

إن معانى الحروف ليس هو الوجود الرابط ، بل الوجود بالوجود الرابط ، وقد وقع الخلط بينهما في كلمات المستشكل ، و اتّضح بطلان القول بأن الوجود الرابط لا ماهيته له و لا ذات .

بل للحرف ماهيته ، لكنها ناقصه ، بمعنى أنها متقوّمه بالطرفين ، فلا تكون قابله للإحضار في الذهن إلّا مع الطرفين .

إن الذى يدخل الذهن هو الماهية و ليس الوجود ، إذ الوجود إما ذهنى أو خارجى ، فدخول الوجود الذهني يستلزم اجتماع المثليين ، و دخول الوجود الخارجى يستلزم اجتماع المتقابلين ، فالوجود غير قابل لدخول الذهن ، و هذا ما صار سبباً للإشكال المتقدم ، إذ جعل المعنى الحرفى الوجود الرابط ، فوقع الإشكال .

إن الذى يدخل في الذهن هو الماهية ، و الماهية تاره تكون بحيث تدخل بنفسها ، و تاره تدخل مع غيرها ، فالنسبة بين زيد و الدار ، و كونه فيها المدلول بلفظ « فى » هذا المعنى ليس هو الوجود بالوجدان ، لكن دخوله في الذهن لا يكون إلّا بوجود زيد و الدار معه .

فهذا هو مطلب القوم ، و الإشكال المذكور غير وارد عليه .

تنبيه

قد تقدّم أن ظاهر كلماتهم أو صريحها أن النسبة بين « النسبة »

ص: ١٣٢

و« الوجود الرابط » هو نسبة العام و الخاص ، و أنّ الوجود الرابط مختص بالهيات المركبه .

لكن المحقق الأصفهاني يصرّح في موضع آخر بأنّ النسب و الروابط موجوده بوجود رابط ، فكيف الجمع بين الاختصاص المذكور و بين كون النسب موجوده ؟

قال الاستاذ : بأنّ هذا الاختلاف موجود في كلمات صاحب الأسفار و السبزواری أيضاً ، و هذا هو الموجب لاختلاف كلمات الاصوليين .

فمثلاً: يقول السبزواری في حاشيه (الأسفار) تعليقاً على قول الماتن بأن إطلاق الوجود على الوجود في نفسه و الوجود الرابط هو بنحو المشترك اللفظي ، يقول هناك (1) : لو لم يكن للنسبه وجود لانعدم التمييز بين القضيه الصادقه و الكاذبه ، حيث يقال في التمييز بينهما إن الخبر لو كان له مطابق فهو صادق و إلّا فكاذب ، و المطابق و غير المطابق إنما هو للنسبه ، فالنسبه موجوده لا محاله .

و يقول السبزواری في مبحث الجواهر و الأعراض ، في مقوله الأين ، في حاشيه (شرح المنظومه) ردّاً على اللاهيجي و غيره القائلين بأن الأين عباره عن نسبه الشيء إلى المكان ، يقول : إن هذا باطل ، لأن النسبه من الاعتباريات ، فلو كان الأين هو نسبه الشيء إلى المكان ، لزم أن تكون مقوله الأين اعتبارية (2) .

فظهر أنّ بين كلماتهم تهاوتاً واضحاً .

ص: ١٣٣

١- ((١)) الأسفار ٨٠/١ ط مكتبه المصطفوي .

٢- ((٢)) شرح المنظومه : ٣٩١ ط دار المرتضى .

وقد يمكن رفع هذا التناقض و التهافت بأن يقال :

إن قولهم بعدم وجود الوجود الرابط في الخارج ، ناظرٌ إلى غير الأعراض النسبيّه ، كما بين الجدار و البياض ، فإنه لا نسبه بين ذاك الجوهر و هذا العرض ، إلّا أنه في الاعتبار يربط بينهما و يقال : الجدار أبيض ، أى :

كائن له البياض ، أمّا في الخارج فالوجود واحد ، إذ الوجود الذى هو وجود البياض هو وجود للجدار أيضاً .

و قولهم بالوجود الخارجى للنسبه بالوجود الرابط ، يقصدون منه الأعراض النسبيّه ، حيث أن النسبه مقومه للعرض ، و إذا كان العرض موجوداً خارجاً استحال أن لا تكون النسبه موجودهً خارجاً .

و ليرجع إلى كلام صاحب (الأسفار) بضميمه كلام ملّا إسماعيل فى (حاشيه الشوارق) .

إشكال الاستاذ على نظريّه المحقق الأصفهاني

أفاد شيخنا الاستاذ بعد ردّ ما ذكره عن (المحاضرات) بأنّ نظريّه المحقق الأصفهاني هي أحسن ما قيل فى المقام .

ثم ذكر تأملاً فيه فقال : إذا كان الموضوع له الحرف هو حقيقه النسبه ، فكُلّ نسبه جزئيه هي موضوع له الحرف ، و كان هناك معنىً اسمى تفهم تلك الجزئيات بواسطته ، فكيف يمكن وجود جامع بين حيثيات متباينه ؟

و أيضاً : إذا كان الموضوع له « فى » - مثلاً - حقيقه النسبه ، و أن الذى يدخل الذهن من هذا اللفظ معنى واحد فى أى استعمال ، و الاختلاف إنما هو من ناحيه الطرفين ، كما نقول : زيد فى الدار ، و عمرو فى المدرسه ، فما معنى قولهم : الموضوع له واقع كَلّ نسبه نسبه منفرده ؟

قال : فهذان إشكالان لا ينحلان .

هذا فى الدوره السابقه .

و أمّيا فى الدوره اللّاحقه ، فقد تكلم على هذه النظرية بالتفصيل ، و سيّضح ذلك من خلال بيان مختاره دام ظلّه ، و موارد الافتراق بينه و بين أنظار الأعلام .

رأى شيخنا الاستاذ فى معانى الحروف

قال دام ظلّه : ليس مختارنا مبنى المحقق الأصفهاني على إطلاقه ، و لا مبنى الميرزا على إطلاقه ، و بيان ذلك :

إن الحروف تنقسم إلى أقسام ، (فمنها) الحروف التى تستعمل فى موارد الأعراض النسبيه ، كقولنا : زيد فى الدار و عمرو على السطح ، و هكذا ...

فإن هذه الجمل تشتمل على مفاد « است » بالفارسيه ، هو مدلول هيئه الجمله الاسميه ، و على معنى واقعى ، و هو ظرفيه الدار لزيد مثلاً ، يحكى عنه « فى » فإن الظرفيه ، و كذا الفوقيه ، و هكذا - أمر واقعى موجود ، و ليس ممّا يصنعه أو يعتبره الذهن ، غير أنّ « فى » تدلّ على تحقّق هذا الأمر الواقعى فى مورد « زيد » و « الدار » و تفيد الربط بينهما ، ذلك الربط الخاص الذى هو ظرفيه الدار لزيد ، كما هو الحال تماماً فى مثل عمرو على السطح ، فى معنى الفوقيه ، و غير ذلك .

فهذا القسم من الحروف موجوده بهذا المعنى ، أى : موجوده للربط بين المفاهيم بما لها من الحكايه عن الواقع ، فالنسبه موجوده حقيقه ، و ليست بأمرٍ اعتبارى ، و قد كان هذا منشأ الإشكالات المذكوره فى (المحاضرات) و التى أوضحنا اندفاعها كلّها .

و تلخّص : إن قسماً من النسب في المعاني الحرفية متحققه ، و الحروف في هذا القسم تكون حاكية عن النسب ، مثل نسبة الظرفية بين الدار و زيد ، و الاستعلائية بين عمرو و السطح ، و الابتدائية بين السير و الكوفه ، و هكذا .

و قد تكون هذه الحروف مفيدة للنسب ، و لكن لا-تحقق لتلك النسب في الخارج ، و إنما في الذهن فقط ، كما في قولنا : « شريك الباري في نفسه ممتنع » فإن « في » هذه مفيدة لمعنى الظرفية أيضاً ، لكنها ظرفية تعليمية و بتصرف من الذهن ، فلها مفاهيم ، لكن موطنها الذهن فقد توجد هناك و قد لا توجد .

و بما ذكرنا في معنى هذا القسم ظهر : أنّ مداليل هذه الحروف - في مثل زيد في الدار و نحوه - ليست محصورةً بأفق الاستعمال - كما نقله بعض تلامذه الميرزا النائيني عنه - بل هي أمور خارجيه ، و تلك الحروف حاكية عنها .

(و منها) الحروف غير الحاكية عن نسبه ، مثل حرف النداء ، فإنه لا نسبه بين المنادى و المنادى □ تحكى عنها كلمه « يا » بل هي موجدة للنسبه وفاقاً للمحقق النائيني ، فما ذكره حق في هذا القسم من الحروف ، و يصح تسميتها بالإيجاديه بهذا الاعتبار ، فلفظه « يا » - مثلاً - توجد النسبه الندائيه بين المنادى و المنادى □ .

(و منها) الحروف التي لا تدلّ على النسبه ، لا حكايةً و لا إيجاداً ، مثل « اللام » التي للعهد الذهني ، فإنه لا استقلال لمعنى « أل » بل هو قائم بالغير ، و ذلك المعنى هو التعريف ، و هذا ما نصّ عليه الخواجه في (أساس الاقتباس) . و على الجملة ، فمدلول هذا الحرف هو الخصوصيه التي توجد الذهن لمدخوله ، و هي كونه معرفهً في قبال النكره .

فظهر أن المختار لدى الاستاذ دام بقاءه هو التفصيل بين الحروف ، فلا هي إخطاريه مطلقاً ، ولا هي إيجاديه مطلقاً .

إلا أن الذي لا بد من التنبيه عليه و الالتفات إليه هو : أنه هل يوجد في كلّ موردٍ يكون الحرف إخطاريّاً و لمعناه خارجيّه أمران ، أحدهما : العرض النسبي ، و الآخر النسبه ، و كلّ منهما موجود في الخارج ، بأن يكون في « زيد في الدار » مثلاً ظرفيه قائمه بالدار و مظروفيه قائمه بزید ، و إلى جنب ذلك توجد نسبه بين « الدار » و « زيد » هي مدلول « في » ؟

قيل : نعم . و هو للمحقق الأصفهاني و نسبه إلى أهل التحقيق .

و قيل : الموجود في الخارج ليس إلا الظرفيه و المظروفيه ، و أما النسبه فهي من صنع الذهن ، و هذا هو المستفاد من كلمات صاحب (الكفايه) .

و قيل : إن الموجود في الخارج هو النسبه فقط ، و هو المستفاد من كلمات الخواجه في تعريف الأين .

و توضيح كلام المحقق الأصفهاني هو : أنه في الأعراض النسييه يوجد سنخان من المعنى ، أحدهما : الهيئه الحاصله من كون الشيء في المكان ، في مقوله « الأين » و من كونه في الزمان ، في مقوله « متى » و هكذا . و الآخر : هو معنى الحرف الموجود بوجود لا في نفسه - و قد ذهب هذا المحقق إلى أن للوجود درجات ، أقواها وجود الجوهر ، ثم وجود الأعراض غير النسييه مثل « الكيف » ثم وجود الأعراض النسييه مثل « الأين » و « متى » ثم وجود الإضافه ، و أضعف منها وجود النسبه - و بناءً على ما ذكره ، ففي مثل « زيد في الدار » يوجد :

الجوهر : زيد و الدار . و أعراض غير نسييه قائمه بالدار و بزید ، و عرضان

و كل هذه لها وجود فى الخارج .

لقد حصلت من كون زيد فى الدار هيئه لزيد هى من مقوله الأين ، و حصلت إضافه هى مظروفه زيد بالنسبه إلى الدار ، و ظرفه الدار بالنسبه إلى زيد . فتحقق « أين » و « إضافه » و هناك أيضاً « نسبه » هى نسبه زيد إلى الدار .

و يضيف المحقق المذكور أن بين « الظرفيه » و بين « النسبه » التى هى معنى « فى » - الموجودين خارجاً - تبايناً ، لأن الظرفيه من مقوله الإضافه ، و هذه المقوله فى ذاتها و حدّها و تعريفها مستقله ، و كذا فى وجودها و إن كان قائماً بالغير ، لأنه وجود محمولى و نفسى . أمّا « النسبه » التى هى مدلول « فى » فهى غير مستقله لا فى ذاتها و لا فى وجودها .

و على هذا ، فليست النسبه بين « الظرفيه » و بين « النسبه » نسبه الكلّى إلى الفرد ، و لا العنوان إلى المعنون ، و ذلك : لأن فرد « الإضافه » له وجود محمولى ، و لكن أنحاء النسب فوجودها وجود رابط و وجود لا فى نفسه ، و لأنّ العنوان يكون دائماً حاكياً عن المعنون ، و الظرفيه لا حكاية لها عن النسبه .

فليست النسبه بينهما نسبه العنوان إلى المعنون و لا الكلّى إلى الفرد .

و بما ذكرنا ظهر أيضاً : إن المعانى الحرفيه وجودات هى أضعف جميع الوجودات ، لأنه وجود فى الغير ، و لا يقبل الحمل بالاستقلال على معنى ، و إنه لا معنى له بدون طرفيه ، و ما يكون كذلك يكون ناقصاً فى معنويته ؛ بخلاف الإضافه ، فإنها فى حدّ معنويتها ليست ناقصه .

هذا تمام كلام هذا المحقق .

النظر في كلام المحقق الأصفهاني

و أفاد شيخنا الاستاذ - بعد أن ذكر كلام المحقق الأصفهاني - في بيان مختاره في المقام : بأنه لا يوجد في مورد الحروف التي مداليلها الأعراض النسبيّه مثل « في » و « إلى » و « على » إلّا معنى واحد ، فلا يتبادر إلى الذهن من لفظه « من » - مثلاً - معنيان متباينان أحدهما الابتداء و الآخر معنى « من » ، و لا يتبادر من « في » معنيان متباينان أحدهما الظرفيه و الآخر مدلول « في » و هكذا ، بل ليس هناك إلّا معنى واحد ، هو في مورد استعمال الحرف آلى و في مورد استعمال الاسم استقلالى ، و المعنى في « على » و « الاستعلاء » و في « من » و « الابتداء » واحد ، و كذا في أمثالهما ، و لا تغاير فضلاً عن التباين .

فما ذكره مخدوش بالوجدان .

إنه لا- ريب في إفاده « في » في قولنا : زيد في الدار : كون زيد في هذا المكان الخاص ، فهو معنى زائد على الكون العام و المكان المطلق ، فبواسطه هذا الحرف تحقّق الظرفيه و المظروفيه بالاعتبار من الذهن ، و إلّا فالموجود في الخارج ليس إلّا معنى واحد و هو مدلول الحرف . و يشهد بذلك كلام الخواجه في مدلول اللّام التي هي للتعريف ، فليس في قولنا : « العالم » معنيان متباينان أحدهما التعريف و الآخر مدلول اللّام .

و يدلّ على ذلك - مضافاً إلى الوجدان - أننا يمكننا إفاده المعنى الواحد بالإتيان بالاسم بدلاً عن الحرف ، و لو كان تغاير بين الاسم و الحرف في المعنى لتفاوت المعنى ، و الحال أنّ لا- تفاوت ، فلنا أن نقول : ابتداء سيرى من البصره إلى الكوفه ، كما نقول : سرت من البصره إلى الكوفه ، و لا يتغيّر المعنى أصلاً ،

كما يصحّ أن يقال : الإناء ظرف للماء ، بدلاً عن : الماء في الإناء ، بلا فرق في المعنى أصلاً ، و بكلّ منهما يصحّ الجواب عن السؤال : ما ذا في الإناء ؟ و لو كان ثمّ اختلاف في المعنى لما صحّ الجواب بكلّ منهما على السواء .

و على الجملة ، فإنه مضافاً إلى عدم البرهان على ما ذكره المحقق الأصفهاني ، فالبرهان قائم بالإضافة إلى الوجدان على خلافه .
و تلخص : إن معاني الحروف في الحقيقة هي النسب فقط [و المعاني الاسميّة المساوقة لها - مثل : الظرفية ، الابتداء ، الاستعلاء ، الانتهاء ... - لا وجود لها في الخارج] و هي معاني متقوّمة بالغير .

و هذا التقوّم دخيل في المعنى خلافاً لصاحب الكفايه إذ قال بعدم دخل التقوّم بالغير في المعنى .

و ليس كلّها إيجاديّه خلافاً للميرزا .

و ليس كلّها إخطاريّه خلافاً للأصفهاني .

و ليس الأعراض النسبيّه خلافاً للعراقي ، على ما يستفاد من تقارير بحثه .

و أيضاً : مداليل الحروف هي النسب فقط وفاقاً للعراقي ، على ما استفدناه من (المقالات) .

و لا يوجد في مثل « زيد في الدار » إلّا معنى واحد ، و هو النسبه التي هي مدلول « في » ، خلافاً للأصفهاني ، كما تقدّم .

و نسبه الأصفهاني ما ذهب إليه إلى المحققين غير واضح ، فالشيخ في إلهيات (الشفاء) يحاول في بحث المضاف أن يثبت للإضافه وجوداً ، و لا يظهر منه أن يريد إثبات وجودٍ للنسبه ، و بهمنيار في كتابه (التحصيل) - و هو

تقرير درس الشيخ - فى تحليل الوضع ، يصرح بأن الوضع عبارته عن نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض (١) ، و أيضاً ، يصرح بأن الإضافة نسبة ، لكن ليس كل نسبة إضافة ، فالإضافة نسبة متكررة (٢) . و لا- دلالة فى كلامه على تحقق هيئته للمتضايين من النسبة المتكررة .

ثم إنه بما ذكرنا - من صحته وضع الحروف للنسب - ينهدم أساس ما ذهب إليه المحقق الخوئى من أن المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق فى المعنى الاسمى ، لأن النسبة وجود رابط ، و اللفظ لا يمكن وضعه للوجود .

فقد عرفت أن الصحيح هو الوضع للنسب ، على أن التضييق فى المعانى الاسميّة بواسطة الحروف مسلّم ، لكنّ كون ذلك هو المعنى الموضوع له الحرف أوّل الكلام ، فما ذكره خلط بين اللازم و الملزوم .

هذا تمام الكلام فى معانى الحروف (الجهه الاولى) .

ص: ١٤١

١- (١) كتاب التحصيل : ٣٣ .

٢- (٢) كتاب التحصيل : ٤٠٩ .

و ذلك يتفرّع على الأنظار فى الجهه الأولى .

فأما على مبنى المحقق الخراسانى فى المعنى الحرفى ، من أنه الطبيعى ، فلا ريب فى كون الوضع عامّاً و الموضوع له عامّاً كذلك .

و أما على مبنى المحقق الأصفهانى ، فالموضوع له عبارته عن الخصوصيات ، فالموضوع له خاص و الوضع عام .

لكن يرد عليه : أنّ المنسبق من « فى » فى « زيد فى الدار » هو نفس المعنى المنسبق منه فى « الكتاب فى المدرسه » فلا مغايره بين الخصوصيه فى هذه النسبه عن تلك ، حتى يكون الموضوع له نفس الخصوصيه ، و إنما يكون الفرق بين الجملتين باختلاف الطرفين ، و كذلك الحال فى المعنى الاسمى .

فإذن ، ليس الموضوع له فى الحروف تلك الخصوصيه ، بل إنّ تلك الجهه المشتركه بين الموارد هى المعنى الموضوع له ، و لذا يكون الموضوع له عامّاً كالوضع .

و من هنا ، فإنّ الميرزا - مع قوله بإيجاديه الحروف ، و تقويمها بالطرفين ، المستلزم لأن يكون معنى الحرف فى كلّ مرّه من استعماله غير معناه فى المرّه الاخرى - يذهب إلى أن الموضوع له عام و ليس بخاص ، و ذلك ، لأنه يرى بأنّ

المعنى الحرفى و إن كان متقوّمًا بالطرفين ، إلّا أن هذا التقوّم خارج عن ذات المعنى ، و كذا الطرفان ، و إذا كان التقوّم و الطرفان خارجةً عن ذات المعنى لم تبق خصوصيّة فى المعنى ، بل إن تلك الوحده السنخية الموجوده فى جميع موارد استعمال الحرف هى الموضوع له ذلك الحرف ، فيكون عامًا لا خاصًا .

و الحاكم بما ذكرناه - من خروج التقييد و الطرفين عن ذات المعنى ، و إن كان التقوّم بهما ضروريًا بحسب الوجود ، فيكون المعنى هو القدر المشترك و الوحده السنخية - هو الارتكاز ، إذ مفهوم « الظرفية » واحد فى جميع موارد استعمال « فى » و كذا غيره من الحروف ، و عليه ، فيكون الموضوع له عامًا .

و المحقق العراقى القائل بأن المعنى الحرفى غير مستقل وجوداً و مفهوماً ، يرى أنّ الموضوع له عام .

و كذا المحقق الحائرى ، فهو يقول بذلك مع قوله بآلية المعنى الحرفى .

و هؤلاء الأعلام لم يمكنهم تصوّر أنّ معنى « فى » و مدلولها فى « زيد فى الدار » يختلف عنه فى « الكتاب فى المدرسه » ، و عليه يكون الموضوع له تلك الجهة المشتركة و الوحده السنخية ، و هذا هو الحق ، و من الواضح أن تلك الوحده لا تحتاج إلى الطرفين ، و إنما المحتاج إليهما هو الحرف عند تفرّده .

و تلخص :

إن الحروف مدليلها هى النسب ، و الواحد بالسنخ و القدر المشترك بينها هو الموضوع له ، فالوضع عام ، و الموضوع له عام ، و المستعمل فيه عام .

ص: ١٤٣

و أما ثمره البحث عن المعنى الحرفى و كيفيه الوضع فى الحروف :

فالمتره الاولى :

تقوم مفهوم الشرط بكتبه المعنى فى مفاد الهيئات و الحروف .

و توضيح ذلك : إن مفهوم الشرط أهم المفاهيم المعتمده فى الفقه ، و إنما يتحقق هذا المفهوم - كما سيجىء فى محله - بانتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط ، لأن الذى يتوقف على الجعل هو انتفاء سنخ الحكم ، و أما شخص الحكم فانتفاؤه بانتفاء موضوعه غير محتاج إلى الجعل .

فإن قلنا بكون معانى الحروف جزئيه و شخصيه ، كان معنى الهيئه فى « أكرمه » شخصياً ، و انتفاء هذا الشخص بانتفاء « مجيء زيد » عقلى . و إن قلنا بأن معانى الحروف - و كذا الهيئات - كلييه ، و إن كان لها وحده سنخيه ، تحقق المفهوم للجمله الشرطيه .

و الثمره الثانيه :

فى رجوع القيد إلى الماده أو الهيئه ؟

إنه إن كان المعنى الحرفى هو الطبيعى كما قاله صاحب (الكفايه) ، فالأمر فى باب رجوع القيد إلى الهيئه سهل ، لأن المعنى الحرفى حينئذ يقبل الإطلاق و التقييد ، فيرجع القيد فى الواجب المشروط إلى مفاد الهيئه .

و أما بناءً على جزئيه المعنى الحرفى و شخصيته ، فيشكل الأمر ، لأن الجزئى غير قابل للتقييد ، و مع عدم حل هذه المشكله لا مناص من الالتزام

برجوع القيد فى الواجب المشروط إلى المادة و الواجب ، فلا يبقى « مفهوم الشرط » بل تكون تلك الجمل من مفهوم الوصف و القيد .

و الثمره الثالثه :

هل معانى الحروف تقبل الإطلاق و التقييد ؟

قالوا : إن قلنا بأن معانى الحروف معانى استقلالیه ، فهى قابله للإطلاق و التقييد ، و إن قلنا بأنها آليه ، فلا تقبل ذلك ، إذ المتكلم يجرد المعنى عن القيد ، فإن أخذه لا بشرط بالنسبه إليه فقد جعله مطلقاً ، و إن أخذه فيه فقد جعله مقيداً .

و بعد :

فعلى ما اخترناه فى المعنى الحرفى و كیفیه وضع الحروف ، فإن مفهوم الشرط متحقق ، و توجه التقييد إلى مدلول الهيئه فى الجمله الشرطيه لا غبار عليه ، و الله العالم .

ص: ١٤٥

هل يوجد فرق جوهري بين الجملة الإنشائية و الجملة الإخباريه ، أو لا؟

فيه قولان ، قال صاحب (الكفايه) بالثاني .

رأى المحقق الخراسانى

قال : لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر و الإنشاء من قبيل الاختلاف بين الاسم و الحرف ، فكما أن الموضوع له و المستعمل فيه فى الاسم و الحرف واحد ، و التفاوت هو بكيفية الاستعمال من جهة اللحاظ الآلى و الاستقلالى ، كذلك الإنشاء و الإخبار ، و قد قيّد الواضع و اشترط على المستعمل أنه متى كان الداعى للاستعمال هو الحكايه ، فيأتى بالجملة الخبريه ، و متى كان الداعى للاستعمال هو الإنشاء ، فإنه يستعمل الجملة الإنشائية ، فلا- اختلاف جوهري ، بل الاختلاف هو باختلاف دواعى الاستعمال .

توضيحه :

إنه لا- يخفى أنّ الجملة على ثلاث أقسام ، فمنها : الجملة المتمخضه فى الخبريه ، كقولك : قمتُ . و منها : الجملة المتمخضه بالإنشائية ، كقولك : قم ، لا تقم ، و منها : الجملة المشتركة بينهما ، كصيغ العقود و الإيقاعات ، مثل : أنت حر ، و بعت ، و كذا مثل : أطلب منك القيام ، فإنّ هذه الجملة تصلح لأن تكون إخباراً ، و لأنّ تكون إنشائية .

ص: ١٤٩

والمفاهيم تنقسم إلى قسمين ، فمنها : مفاهيم توجد بأسبابها و لا دخل للجعل و الاعتبار فيها ، لا فى وجودها و لا فى عدمها ، و هى الجواهر و الأعراض ، و منها : المفاهيم التى يتوقف وجودها على الجعل و الاعتبار ، كالملكيه و الزوجيه و أمثالهما . فهذا تقسيم .

و تقسيم آخر للمفاهيم هو : إن من المفاهيم ما ليس له إلّا سنخ واحد من المصاديق ، كالكتابه مثلاً ، و منها ما له سنخان من المصاديق ، مصداق من سنخ التكوين ، و مصداق من سنخ الاعتبار ، كالبعث ، فله فرد خارجى و فرد اعتبارى يتحقق بهيته صلّ مثلاً .

و لا يخفى أيضاً : أن النسب على أقسام : النسبه التحققيه مثل ضَرَبَ ، و التلبسيه مثل ضارب ، و الإيجاديه مثل : ضربتُ ، و التوقعيه مثل : يضربُ ، و البعثيه مثل : اضرب .

يقول المحقق الخراسانى : إنّ الإخباريه و الإنشائيه من دواعى الاستعمال لا من أجزاء و قيود المعنى المستعمل فيه ، فالموضوع له و المستعمل فيه فى مثل « بعث » شىء واحد ، ففى هذه الصيغه توجد مادّه هى البيع ، و ضمير المتكلم : التاء ، و هيئه وردت على ماده تربطها بالمتكلم و تفيد نسبه ماده - أى البيع - إلى المتكلم نسبه إيجاديه ، فإن أراد تفهيم وقوع البيع منه و وجوده منه من قبل ، كان خبراً ، و إنّ أراد تفهيم وقوع البيع منه و إيجاده بنفس هذا الاستعمال ، فى وعاء الاعتبار ، كان إنشاءً .

إذن ، حصل الاختلاف من ناحيه القصد و الداعى لاستعمال الجملة ، و إلّا فمدلول الجملة و المعنى المستعمله فيه لهما واحد ، إذ المستعمل فيه نفس النسبه فقط ، لكن تارةً بهذا القصد و اخرى بذاك القصد ، من غير دخلٍ للقصد

و الداعى على الاستعمال فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه .

هذا تمام الكلام فى توضيح مبنى صاحب (الكفايه) .

رأى المشهور

و قال جمهور الاصوليين بتعدد مدلول الجملتين ، فمدلول هيئه الجمله الخبريه ثبوت النسبه خارجاً ، مثل ضربتُ ، حيث يحكى عن تحقّق النسبه فى الخارج ، أو ذهنياً حيث يحكى عن ثبوتها فى عالم الذهن ، أو عن ثبوتها فى وعاء الاعتبار عند ما يقال بعثُ . و مدلول الجمله الإنشائية هو عبارته عن الإيجاد بواسطه الهيئه ، و هو على نحوين ، فتارةً : توجد المادّه بواسطه الهيئه كما فى ألفاظ العقود و الإيقاعات ، فلمّا تقول : بعث ، فإنك توجد مادّه البيع بهذه الهيئه ، و تتحقّق المبادله بين المالين . و اخرى : توجد النسبه البعثيه ، كما فى قم و اضرب ... فليس مدلول الهيئه فى الإنشاء ثبوت النسبه بل إيجادها ، و هو إمّا إيجاد النسبه كهيئه قم ، و إمّا إيجاد المادّه كهيئه بعث .

فالتقابل بين مدلولى الجملتين تقابل الثبوت و الإثبات ، و الإيجاد داخل فى ضمن المعنى و جزء له فى الإنشاء ، كما أن ثبوت النسبه كذلك فى الخبر .

و هنا مركز الاختلاف بين قول الكفايه و قول المشهور ، فالمدلول على الأول هو النسبه وحدها ، و الثبوت و الإثبات خارجان عن المعنى الموضوع له ، أما على الثانى فهما داخلان فى ذات المعنى و المدلول ، فثبوت النسبه مدلول الخبر ، و الإنشاء هو إثبات النسبه و إيجادها ، تارةً بإيجاد المادّه كما فى « هى طالق » مثلاً ، و اخرى بإيجاد النسبه كما فى اضرب مثلاً ، إذ توجد النسبه بين الضرب و المخاطب .

رأى بعض المحققين على ضوء قول المشهور

و للمحققين الأصفهاني و الخوئي أنظار في قول المشهور في حقيقه معنى الجملة الخبرية و معنى الجملة الإنشائية ، و من خلالها يظهر مختارهما في معنى الجملتين .

رأى المحقق الأصفهاني

و ذهب المحقق الأصفهاني إلى أن حقيقه الإنشاء و الإخبار هو إيجاد الأمر النسبي بالوجود اللفظي ، فإن كان له ما وراء و قصد الحكاياه عنه باللفظ فهو خبر ، و إن لم يكن له ما وراء حتى يكون اللفظ حاكياً عنه فهو إنشاء .

فالفرق بين قوله و قول المشهور هو : إنهم يقولون : في الإنشاء نوجد المعنى باللفظ ، فاللفظ علّه لوجوده ، فهينه « بعث » موجه للبع و الملكيه في عالم الاعتبار ، و هو يقول : إنه يكون للمعنى وجود مجازى باللفظ ، لا أن المعنى يوجد بسبب اللفظ ، فإن كان هذا الموجود المجازى الجعلي له ما وراء قصد الحكاياه عنه فهو خبر ، و إلاً فهو إنشاء . و بهذا يظهر الفرق بين « بعث » إنشاءً و إخباراً ، و أن التقابل بين الإنشاء و الإيجاد تقابل العدم و الملكه أو السلب و الإيجاب .

و هذا رأيه الذي اختاره فقهاً و اصولاً ، تعرّض له في باب الطلب و الإراده (١) ، و في (تعليقه المكاسب) (٢) .

و عمدته الكلام هو في حقيقه الإنشاء ، و إليك توضيح مذهبه فيه :

إن ما ذهب إليه المشهور في حقيقه الإنشاء مردود بأنّ الوجود إمّا

ص: ١٥٢

١- (١) رساله الطب و الاراده (بحوث في الاصول) : ١٤ . ط جامعه المدرسين .

٢- (٢) حاشيه المكاسب ٧٦/١ - ٧٧ الطبعه الحديثه المحققه .

تكويني و إمّا اعتباري ، و التكويني إما خارجي و إما ذهني ، فالاعتباري الجعلي يتبع الجعل و الاعتبار كما هو واضح ، و التكويني يتحقق على أثر الله الواقعيّ ، و الاعتباري على قسمين : الوجود الكتبي و الوجود اللفظي .

مثلاً : قولنا : « اكتب » يشتمل على نسبه ، توجد هذه النسبه تارةً في الخارج بتحريك العبد نحو الكتابه ، فتكون النسبه خارجيه بين الكاتب و الكتابه ، و قد توجد هذه النسبه في الذهن فتكون وجوداً ذهنيّاً ، و قد تلفظ الجملة فتأخذ النسبه وجوداً لفظياً ، فإن كتبت كان وجودها وجوداً كتيباً .

إذا عرفت هذا ، فمن الواضح أن الألفاظ ليست من مقدّمات الوجود التكويني لشيء من الأشياء ، بل الوجودات التكوينيّه تابعه لعلها كما ذكرنا ، فإن اريد من إيجاد اللفظ للمعنى الوجود و الإيجاد تكويناً ، فهذا باطل ، و إن كان المراد منه هو الإيجاد الاعتباري ، أي إيجاد المعنى في عالم الاعتبار ، فإنّ الاعتبار نفسه كاف لتحقق الوجود الاعتباري للشيء ، و لا حاجه إلى توسط اللفظ و الهيئه ، فالزوجيه و الملكيه و نحوهما امور اعتباريه موجوده بالاعتبار ، و لا عليه لقولنا : أنكحت ، و زوجت ، و ملكت ، لوجود الزوجيه و الملكيه و غيرها في عالم الاعتبار .

فظهر أن لا سبب لللفظ في تحقّق المعنى و وجوده ، لا إيجاداً تكوينياً و لا إيجاداً اعتبارياً مطلقاً ، فما ذكره المشهور باطل .

نعم ، الذي يمكن تعقله هو أنّ المعنى يوجد بواسطه اللفظ بوجود جعلي عرضي ، و الجملتان الإخباريه و الإنشائيه مشتركتان في هذه الجهه ، أي إيجاد المعنى بالوجود العرضي الجعلي ، فإذا قلنا : زيد قائم ، أوجدنا النسبه بين القيام و زيد ، لكن بالوجود العرضي لا بالوجود الخارجي الحقيقي ، فإنّه

يتبع علله التكوينيّة المعيّنه ، ففي كلتا الجملتين يتحقق إيجاداً للمعنى بوجود اللفظ لا- بسبب اللفظ ، فوجود اللفظ وجود جعلى عرضى للمعنى .

و تختلف الإخباريه عن الإنشائيه فى إضافه جهه الحكايه فى الاولى دون الثانيه ، فإذا وجد المعنى بالوجود اللفظى - من غير تسبب للفظ - و لم يكن فى البين حكايه فهو إنشاء ، و إن كان هناك حكايه فهو إخبار ، و يكون التقابل بينهما تارةً : تقابل العدم و الملكه ، كما فى هيئه « بعث » فإنها قابله لأن تكون إخباراً فإن لم تكن فهى إنشاء . و اخرى : تقابل السلب و الإيجاب مثل « اضرب » و « أطلب منك الضرب » خبراً ، حيث أنّ « اضرب » غير قابله لإفاده معنى « أطلب منك الضرب » إخباراً ، لكنّ هذه الجملة تفيد مفاد « اضرب » إن قصد بها الإنشاء .

فبطل قول المشهور فى حقيقه الإنشاء من أنه إيجاد للمعنى بسبب اللفظ ، و أنه لا بدّ عند إجراء صيغه النكاح مثلاً من قصد إيجاد علقه الزوجيّه ، و ذلك : لأن هذه العلقه ليست معلوله للفظ ، بل تتحقّق بالاعتبار فقط .

و بطل قول المحقق الخراسانى من أن للطلب وجوداً إنشائياً يتحقق بصيغه افعال مثلاً . و ذلك : لأن اللفظ لا عليّه له لوجود المعنى ، فى أى وعاءٍ و عالمٍ من العوالم .

مناقشه الاستاذ

و أورد عليه شيخنا الاستاذ دام بقاءه فى كلتا الدورتين :

أولاً : إن هذا الذى ذكره يتناسب مع مبنى أهل المعقول فى حقيقه الوضع ، و هو : كون الألفاظ وجودات للمعاني ، و لا يناسب مبنى المحقق الأصفهاني من أن حقيقه الوضع هو جعل اللفظ على المعنى و وضعه عليه فى

و ثانياً : إنا لو سلّمنا أن الوضع كون اللفظ وجوداً فعلياً للمعنى ، فإن إيجاد المعنى بالوجود الجعلى ليس إلّا الاستعمال ، فلا محاله يكون الإنشاء نفس الاستعمال ، و إذا كان كذلك ، فإن الاستعمال إنما هو بداعى تفهيم المعنى للمخاطب ، و هذا هو حكمه الوضع ، فالوضع يكون مقدّمه للاستعمال ، و الاستعمال مقدّمه لإحضار المعنى فى ذهن المخاطب ، و إذا لم يكن وراء الإيجاد الجعلى - الذى هو عين الاستعمال - معنى للفظ ، فأى فائده لهذا الاستعمال الذى لا يفيد المخاطب شيئاً ؟

و بعبارة اخرى ملخصه : إنا فى مقام الاستعمال نستخدم اللفظ لإفهام المعنى ، و ليس اللفظ موجوداً للمعنى ، و إذا لم يكن هناك إلّا الاستعمال ، فأين المعنى المقصود إفهامه ؟

و بعبارة ثالثة : إذا كان الفرق بين الجملتين مجرد الحكايه و عدمها ، لزم كون الإنشاء مجرد التلفّظ ، و هذا ما لا يلتزم به أحد !

رأى السيد الخوئى

و ذهب المحقق الخوئى إلى أن الجملة الخبريه مبرزه ، و الجملة الإنشائيه مبرزه كذلك ، و كلّ واحده تبرز أمراً نفسائياً ، فالجملة الخبريه مبرزه لقصد الحكايه ، و هو أمر نفسانى ، و الجملة الإنشائيه مبرزه للاعتبار - أى اعتبار لابدئيه الفعل فى ذمّه المكلف - و هو أمر نفسانى كذلك ، و لما كان مدلول الجملة الخبريه هو الحكايه ، و هى أمر يقبل الصدق و الكذب ، كانت الجملة الخبريه متّصفه بأحد الوصفين ، و أمّا الدالّ و هو الخبر فلا يقبل الصدق و الكذب ، و كذا الاعتبار فإنه لا يقبل شيئاً من ذلك ، فلذا لا يحتمل الصدق

و الكذب فى الجملة الإنشائيه .

و تفصيل الكلام هنا :

أما فى الجملة الإخباريه ، فإن قول المشهور بأن الجملة الخبريه موضوعه لثبوت النسبه أو لنفيها ، باطل ، لأنه لو كان الموضوع له فى هذه الجملة هو ثبوت النسبه أو نفيها ، فلا ريب فى أن مدلول الجملة الخبريه تصديقى و ليس بتصورى ، فالثبوت فى مثل « بعث دارى » مثلاً- ليس تصورياً ، بل المدلول هو المعنى التصديقى ، إذن ، لا بد أن يحصل للمخاطب بمجرد إخباره بذلك تصديق بثبوتة و لو ظناً ، و الحال أنه لا يحصل له ذلك ، فليست الجملة الخبريه بكاشفه عن التصديق ، فهى غير موضوعه لذلك .

و أيضاً ، فقد تقدم أن حقيقه الوضع هو التعهد و الالتزام ، و ثبوت النسبه أو نفيها ليس بأمرٍ اختيارى كى يلتزم به المتكلم .

فلهذا و ذاك ، فإن الجملة خبريه قد وضعت للدلاله على قصد الحكايه ، فكلمة قصد المتكلم الحكايه عن معنى ما فإنه متعهد بأن يأتى بجملة خبريه ، و لم توضع هذه الجملة لثبوت النسبه أو عدمه كما عن المشهور .

مضافاً إلى أنه يرد على المشهور : إن هناك موارد يوجد فيها إخبار و لا- توجد نسبه ، كقولنا : « شريك البارى ممتنع » و الاستعمال فى هذه الموارد يكشف عن عدم كون ثبوت النسبه هو الموضوع له الجملة الخبريه .

هذا تمام كلامه فى الجملة الخبريه ، نفيًا لمذهب المشهور و إثباتاً لمختاره .

مناقشه الاستاذ

و قد تكلم شيخنا الاستاذ على ما أفاده السيد الخوئى فى (تعليقه أجود

ص: ١٥٦

التقريرات) و في (المحاضرات) ، في هذه المسأله ، بالتفصيل ، و كان العمده في إفاداته دام ظلّه هو النظر في رأيه ، و التحقيق في رأى المشهور .

أمّا رأى المشهور ، فالمنسوب إليهم هو أنّ الجملة خبريّة موضوعه لثبوت النسبه أو نفيها ، و هذا موجود في كلمات بعضهم ، لكنّ الذى نسبه إليهم المحقق الأصفهاني في كتاب (الاصول على النهج الحديث) هو أنّ مدلول الجملة هو الحكايه ، و لم ينسب إليهم كونه النسبه ، و قال الشريف الجرجاني في بعض (حواشيه) (1) في باب النسبه الإنشائيه و الإخباريه : إن النسب الكلاميّة حاكيه عن النسب الذهنيّه ، فيظهر من كلامه إن هناك نسبه ذهنيّه و نسبه خارجيّة ، و هو لا يقول بأن الجملة موضوعه لثبوت النسبه خارجاً .

على أن المحققين يصرّحون بأنّ الوضع هو للانتقال ، أى : الألفاظ موضوعه لانتقال المعانى بها إلى الذهن ، و الثبوت لا يقبل الدخول في الذهن .

فما نسب إلى المشهور في المقام مسامحه ، بل الألفاظ موضوعه للصّور الذهنيّه ، سواء الجمل أو المفردات ، و أما متن الخارج الذى هو ظرف الثبوت و الوجود فلم يوضع له اللفظ ، و لا قائل بذلك .

إنّ الألفاظ موضوعه - بتعبير المحقق العراقى - للصّور التى يراها الإنسان خارجاً ، أو بتعبير بعضهم : للصّوره الفانيه في الخارج ، و بتعبير ثالث : للصّور الموجوده بالوجود التقديرى .

و تلخّص : إن الموضوع له الجملة ليس هو ثبوت النسبه ، بل النسبه المتّصفه بالثبوت و العدم ، فإن ثبوت النسبه و نفيها أمر ، و النسبه التى تتّصف

ص: ١٥٧

١- (١) الحاشيه على شرح المطول : ٤٣ ط تركيا .

بالثبوت فى الجملة الموجبه و بالنفى فى السالبه أمر آخر ، و قد وقع الخلط بينهما و هو منشأ الإشكال .

و تحقيق رأى المشهور هنا هو : إنه عندنا حكائتان ، إحداهما : الحكايه الذاتيه ، و الاخرى هى الحكايه الجعليه ، فالحكايه الذاتيه تكون فى حكايه الصّور الذهنيه عمّيا هو فى الخارج ، فالحاكي عن الوجود هو مفهوم الوجود ، و الحاكي عن الماهيات هو نفس الماهيه الموجوده بالوجود الذهني ، فحكايه مفهوم الوجود عن واقع الوجود حكايه العنوان عن المعنون ، و هى حكايه ذاتيه ، و حكايه مفهوم الإنسان عن ماهيته الإنسان الموجود بالوجود الخارجى حكايه ذاتيه ، سواء قلنا إن نسبه الصّور الذهنيه إلى الخارج نسبه التمثال و الصوره عن ذى الصوره ، أو قلنا بأن الأشياء بذواتها تدخل إلى الذهن لا بصورها و أشباحها ، كما هو مسلك المتأخرين القائلين بأن للأشياء كونين :

كون عند الأذهان و كون فى الأعيان .

و بالجملة ، فحكايه الصّور الذهنيه عمّيا فى الخارج حكايه ذاتيه ، ثم لَمّا نقول : زيد فى الدار ، يكون فى الذهن نفس ما فى الخارج ، أو صوره مطابقه لما فى الخارج ، و ما فى الذهن انعكاس لما فى الخارج ، و ألفاظ هذه الجملة موضوعه لنقل هذا الذى فى ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب ، و هذا هو التفهيم و التفاهم بواسطه الألفاظ ، الذى هو الحكمه من الوضع .

وعليه ، فكما أنّ مدلول لفظ « زيد » هو ذات الشخص ، و مدلول لفظ « الدار » هو ذاتها ، و مدلول « فى » هو النسبه بينهما ، فإن مدلول الجملة عبارته عن الوجود المفهومى المتحقق فى مورد هذه القضيه ، و ليس المدلول هو الوجود الخارجى ، لما تقدّم من أنه لا يقبل الدخول إلى الذهن .

هذا ، و إذا كان المدلول فى الهيئه عباره عن ثبوت النسبه ، فإئته يتوجه الإشكال الأول ، و هو : إنه لا بد حينئذ من حصول التصديق بتلك النسبه و لو ظناً ، و الحال أنه ليس كذلك .

فأجاب شيخنا عن ذلك : بأن النسبه الذهنيه التى ينقلها المتكلم إلى ذهن السامع بواسطه الهيئه ، هى نسبه تصديقيه ، و لكن بمعنى القابليه للتصديق لا- فعليه التصديق - فى مقابل ما لا دلالة له إلا الدلاله التصوريه ، و هو مداليل المفردات اللفظيه ، أو هيئات النسب الناقصه - فإن الألفاظ ذوات النسب التامه دوال جعليه ، و وظيفتها نقل المعانى إلى الأذهان ، فقد يصدق بها و قد لا يصدق ، و أما فعليه التصديق ، فليس من وظيفه اللفظ ، بل ذلك يتبع تحقّق الواسطه فى الإثبات و عدم تحقّقه .

فمنشأ الإشكال هو : الخلط بين الحكايه الذاتيه ، و هى حكايه الصوره عن ذى الصوره ، و بين الحكايه الجعليه للألفاظ عن المعانى ، و الخلط بين التصديق و بين القابليه للتصديق ، فإن الإنسان لما يرى شيئاً بعينه ، ينطبع صوره من ذلك الشئ فى ذهنه ، فيكون ما فى ذهنه حاكياً عن الشئ الخارجى الذى رآه ، و هذه هى الحكايه الذاتيه ، التى لا دور للفظ فيها ، ثم إذا أراد نقل هذه الصوره التى فى ذهنه إلى ذهن شخص آخر ، احتاج إلى اللفظ ، فيستعمله لنقله ، و هذه هى الحكايه الجعليه ، و المخاطب لما يسمع الخبر فقد يصدق به و قد لا يصدق ، غير أن اللفظ له القابليه لأن يصدق به ، و هذا هو مذهب المشهور على التحقيق .

و حاصل مذهبهم : إن الجملة الخبريه موضوعه للنسب الذهنيه الفانيه فى

الخارج ، لا النسب الخارجيه ، و هي موضوعه لما يكون قابلاً للتصديق ، لا لما يوجب التصديق .

فالإشكال الأول مندفع .

و أمّا الإشكال الثانى ، و هو النقض بموارد وجود الإخبار مع عدم وجود النسبه ، كما فى قولنا : شريك البارى ممتنع ، فقد أجاب عنه شيخنا :

أولاً : إنه إن كان المراد عدم وجود النسبه مطلقاً ، فهو يرد على مبناه أيضاً من أن حقيقه الجمله خبريه هو قصد الحكايه ، لأن متعلق الحكايه هو النسبه ، و إذا لم تكن نسبه فلا حكايه .

و ثانياً : إنه ليس مراد القائلين بأن مدلول الجمله خبريه وجود النسبه بين الموضوع و المحمول فى الخارج ، بل المراد هو النسبه فى ما وراء الكلام ، سواء فى الخارج أو الذهن . فالإشكال مندفع .

و لعلّه قد التفت أخيراً إلى اندفاعه ، فلم يتعرّض له فى (المحاضرات) ، و إنما هو مذكور فى (تعليقه أجود التقارير) .

و أمّا ما ذكره ثالثاً : من أن ثبوت النسبه و نفيها خارج عن الاختيار ، و الحال أن حقيقه الوضع هو التعهّد و الالتزام ، و لا يعقل التعهّد بما هو خارج عن الاختيار .

ففيه : إن مبنى التعهّد فى حقيقه الوضع قد ظهر بطلانه فى محلّه .

و تلخّص : تماميه رأى المشهور على التحقيق المزبور ، و عدم ورود شىء من الإيرادات المذكوره عليه .

فما ذهبوا إليه هو الحق المختار فى مدلول الجمله خبريه ، و هو الموافق للارتكاز .

ثم إن شيخنا الاستاذ تنظر في مبنى السيد الخوئي في حقيقه الجملة الخبرية فقال : بأن المذكور مكرراً في تقرير بحثه و في تعليقه هو « إن مدلول الجملة الخبرية قصد الحكاية » و لا يقول بأن مدلولها هو « الحكاية » و من الواضح أن « قصد الحكاية » غير « الحكاية » ، فالمدلول هو قصد الحكاية بالدلالة الوضعيه - إلا إذا أقام قرينه على الخلاف ، كأن يكون في مقام المزاح مثلاً - و قصد الحكاية لا تعلق له بالخارج ، و ما لا تعلق له بالخارج لا يوصف بالصدق و الكذب ، فكيف تتصف الجملة الخبرية بالصدق و الكذب ؟ .

هذا أولاً .

و ثانياً : إن المناط في باب الدلالات اللفظية هو التبادر ، و الحق أن المتبادر من قولنا « زيد قائم » هو نسبه القيام إلى زيد ، لا قصد حكاية المتكلم عن تلك النسبه . نعم ، المتكلم الملتفت له قصد ، لكن هذا غير كون مدلول اللفظ هو القصد .

و ثالثاً : إن قصد الحكاية بدون الحكاية محال ، و الحكاية بدون الحاكي محال أيضاً ، فلو كانت الهيئه دالّة على قصد حكاية النسبه ، فأين الدالّ و الحاكي عن ثبوت النسبه ؟

هذا إن كان المدلول قصد الحكاية .

و أما لو أراد أنه « الحكاية » نفسها لا قصدها ، فقد تقدّم أن الحكاية بدون الحاكي محال ، فإن كان الحاكي عن ثبوت النسبه هو الصوره الذهنيه ، فهذا هو قول المشهور ، و إلا فلا حاكي ، لأن مدلول اللفظ هو نفس النسبه ، فيلزم الحكاية بلا حاكي .

فظهر بطلان مبناه حتّى لو كانت اشكالاته على مبنى المشهور واردهً ، و لكنّك قد عرفت اندفاعها .

هذا تمام الكلام فى الجملة الخبرية .

رأى السيّد الخوئى فى الجملة الإنشائية و موافقه الأستاذ

و أمّا فى الجملة الإنشائية فالآراء المهمّة هى :

رأى المحقق الأصفهانى

و قد تقدم أنّه لا يمكن مساعدته عليه .

رأى المشهور

و هذا الرأى وجيه ثبوتاً ، فمن الممكن أن يجعل و يعتبر الواضع الجملة الإنشائية وسيلةً و سبباً لتحقق المادّه ، كالبيع فى « بعت » و الصلح فى « صلحت » و الزوجيّة فى « زوّجت » و هكذا ... فى عالم الاعتبار .

إنّ كون الصيغه سبباً اعتبارياً لتحقق الأمر الاعتبارى فى النكاح و البيع ...

أمرٌ معقول ، و لكن لا دليل إثباتى عليه ، لا من الواضع و لا من العقلاء .

رأى المحقق الخوئى

و هذا هو المختار ، ففى كلّ هذه الموارد اعتبار و إبراز للاعتبار النفسانى .

و المحقّق الأصفهانى - و إنّ اختار الإيجاد كما تقدّم - قد صرّح بذلك فى مبحث الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّة ، فى معنى الملكيه . و لكنّ التحقيق جريانه فى جميع الموارد و عدم اختصاصه بالملكيه .

و الدليل عليه هو الارتكاز العقلاى من المعتر ، ثم إمضاء العقلاء ، و الشارع قد أمضى ذلك و رضى به ، فللشارع أيضاً اعتبار مماثل .

هذا تمام الكلام فى الإخبار و الإنشاء .

أشاره

ص: ١٦٣

الأول : رأى المحقق الخراسانى

اشاره

قال : إنه لا اختلاف فى المفهوم و المدلول بين لفظ « هذا » و « المفرد المذكّر » المشار إليه ، فالمفهوم الموضوع له فيها واحد ، و كذا المفهوم الموضوع له لفظ « أنت » فهو نفس المفهوم و المعنى فى « المفرد المذكّر المخاطب » لكنّ الإشاره فى الأول و خصوصيّه الخطاب فى الثانى خارجان عن حدّ ذات المعنى الموضوع له ، غير أنّ الواضع اشترط أن يستعمل لفظ « هذا » مع الإشاره ، و لفظ « أنت » مع الخطاب ، فالخطاب و الإشاره قيدان من الواضع فى ظرف الاستعمال ، و من الواضح أنّ ما يكون قيدها فى ظرف الاستعمال ليس له دخل فى المعنى الموضوع له .

إلّا أن ظاهر كلامه - حيث بدأ به بكلمه « يمكن » - هو إمكان كون المخاطبيّه و المشاريه جزءاً من المعنى الموضوع له لفظه « هو » و لفظه « أنت » ، إلّا أنه لا دليل عليه فى مقام الإثبات عنده .

و على الجملة ، فإنّه لا فرق فى المعنى بين « هذا » و « المفرد المذكّر » و كذا فى « أنت » ، غير أنه متى ما أراد هذا المعنى لا مع الإشاره ، استعمل « المفرد المذكّر » و تحقّق مفهومه ، و متى ما أراد مع الإشاره إليه استعمل

« هذا » . تماماً كما فى المعنى الحرفى ، مع فرق أنه لا- إمكان هناك لأن يوضع للمعنى الملحوظ باللحاظ الآلى ، و لذا افتتح كلامه هناك بكلمه « التحقيق » و هنا الإمكان موجود ، فعبر ب « يمكن » .

و على هذا ، يكون الموضوع له فى هذه الموارد عاماً كالوضع .

مناقشه الاستاذ

و فيه :

أولاً : إن ما ذهب إليه دعوى بلا دليل .

و ثانياً : لو كان المعنى فى « هذا » و « المفرد المذكر » واحداً ، و الخصوصيه بالإشاره تحصل فى مقام الاستعمال ، كان اللّازم إمكان استعمال كلّ من اللّفظين فى مكان الآخر ، و هذا غير صحيح كما هو واضح .

الثانى : رأى المحقق الأصفهانى

اشاره

إنّ لفظ « هذا » - مثلاً - موضوع للمعنى مع الإشاره ، فكون الشىء مشاراً إليه داخل فى المعنى الموضوع له ، و لذا لا تستعمل هذه اللّفظه إلّا توأماً مع الإشاره باليد أو العين أو الرأس أو غيرها . إذن ، فالموضوع له هو حصّه من المعنى ، و هى المشار إليه ، فالموضوع له خاص لدخل الخصوصيه .

مناقشه الاستاذ

و فيه : إنه دعوى بلا دليل ، كسابقه .

الثالث : رأى المحقق البروجردى

اشاره

إنّ هذه الأسماء موضوعه لنفس الإشاره ، فبلفظ « هذا » نشير ، لا أنه موضوع للمفرد المذكر المشار إليه الخارجى ، فلفظ « هذا » إشاره لفظيه ، كما أنّ تحريك اليد مثلاً إشاره فعليّه . نظير إنشاء المعامله الذى هو تاره باللفظ

« بعت » و اخرى بالفعل و هو « المعاطاه » .

المختار عند الاستاذ

فقد ظهر أنّ الأقوال المهمه فى المقام ثلاثه :

١ - إن الموضوع له هو المفهوم .

٢ - إن الموضوع له هو المفهوم المشار إليه .

٣ - إن الموضوع له هو الإشاره .

و المختار هو الثالث ، وعليه الارتكاز ، و هو الذى نصّ عليه علماء الأدب و العربيه ، كقول ابن مالك :

بذا لمفردٍ مذكّرٍ أشر

فإنه يقول ب « ذا » أشر ، فإنه يقوم مقام الإشاره الفعلية ، لا سيّما إشاره الأخرس غير المتمكّن من التلفّظ .

و قد استدلّ السيد البروجردى بروايتين .

ثم إن انضمام الإشاره باليد إلى التلفّظ ب « هذا » إنما هو للتأكيد و دفع الالتباس عن المشار إليه ، فلا يكون قرينهً على أنّ لا يكون الموضوع له « هذا » هو نفس الإشاره .

و أما الموصولات فموضوعه للإشاره كذلك ، غير أنّها للإشاره إلى المبهم .

* ذكر السكاكى فى مبحث الاستعاره من كتابه : إن اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى لا- غير ، فلفظ « الأسد » لا- فرق بين استعماله فى الحيوان المفترس أو فى الرجل الشجاع ، غير أنه فى الأول حقيقه واقعاً و فى الثانى حقيقه ادعاءً ، فكأنّ دائره المعنى الحقيقى تتوسّع لتشمل الرجل الشجاع كذلك .

و قد وافقه بعض الأعلام كالسيد البروجردى . و هو مطلب متين .

و على هذا ، فإن عملنا فى المجاز هو تعميم دائره الموضوع له اللفظ بالنسبه إلى فردٍ آخر ، لمناسبه بينه و بين الموضوع له ، كما بين « الرجل الشجاع » و « الحيوان المفترس » فى مفهوم لفظ « الأسد » ، لكنّ مع إقامه القرينه على هذا الادعاء على مذهب السكاكى ، أو على الاستعمال فى غير ما وضع له اللفظ من قبل الواضع ، على مذهب المشهور .

* إن مورد الكلام فى مبحث الحقيقه و المجاز هو :

١ - ما إذا كان أصل معنى اللفظ غير معلوم .

٢ - ما إذا كان المعنى معلوماً ، لكن المراد منه غير معلوم .

* و الحقيقة فى مقابل المجاز هى :

تاره : الحقيقة اللغويه .

و اخرى : الحقيقة الشرعيه .

و ثالثه : الحقيقة العرفيه .

و الحقيقة العرفيه تاره : هى الحقيقة العرفيه العامه . و اخرى : الحقيقة العرفيه الخاصه .

و كل هذه الأقسام مورد حاجه و ابتلاء للفقيه .

و هناك حقيقه متشريعته ، يبحث عنها فى مبحث الحقيقة الشرعيه .

فعلى الفقيه أولاً أن ينظر فى كل موردٍ ، فقد يكون للفظ حقيقه شرعيه ، و قد يكون اللفظ قد استعمل على أساس حقيقه عرفيه خاصه ، فإنه فى هذه الحاله لا يرجع إلى اللغه و العرف العام ، لأن العرف الخاص يتقدم على العرف العام فى تشخيص مراد المتكلم ، فإن لم يوجد العرف الخاص أو لم يقصد ، يرجع إلى الحقيقة العرفيه العامه .

* و المهم للفقيه هو تشخيص الحقائق العرفيه ، و رجوعه إلى اللغه إنما هو مقدمه لذلك ، و هو يحتاج إلى ذلك لاستنباط الأحكام الشرعيه من الأدله اللفظيه من الكتاب و السنه ، و من الأدله غير اللفظيه كالإجماع إن كان معقده لفظاً من الألفاظ ، فلا بد للفقيه من استكشاف معنى تلك اللفظه الوارده فى الكتاب و السنه و الإجماع - على ما ذكر - ليرتب الأثر الشرعى عليها ، مثلاً : عليه أن يحقق عن معنى لفظه « الصعيد » هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ و لفظه « الشرط » هل هو مطلق الالتزام ، أو خصوص الالتزام فى ضمن الالتزام ؟ و لفظه « العقد » هل هو مطلق العقد الأعم من الجائز و اللازم أو

خصوص اللّمازم؟ و «الزنا» يختصّ بوطى القبل أو يعمّ الدبر؟ و كذلك الكلام فى « الوطن » و « الكنز » و « المعدن » و مئات الألفاظ من هذا القبيل الوارده فى الأدلّه الشرعيّه .

و يحتاج إلى ذلك أيضاً فى الموضوعات ، فعنوان « المضاربه » الذى هو أحد العقود العرفيه الممضاه شرعاً ، ما معناه؟ و من هو المدعى؟ و من المنكر؟ و لهذا بحثوا عن أن العقود تنعقد بالمجازات أو لا-؟ فقال المحقق الثانى فى ذيل قول العلّامه فى (القواعد) فى العقد و أنّه لا بدّ و أن يكون بالصيغه ، قال : « أى : المفيده لذلك بمقتضى الوضع » (1) و قد يظهر من كلمات بعضهم دعوى الإجماع على أن العقود اللّمازمه لا تنعقد بالمجازات .

* و قد ذكر لتشخيص المعانى الحقيقيّه عن المعانى المجازيّه طرق كثيره ، منها قطعيّه و منها ظنيّه ، اقتصر صاحب (الكفايه) من القطعيّه منها على أربعة هى : التبادر و صحه الحمل و عدم صحه السلب و الاطراد ، و لم يتعرّض للظنيّه التى منها : تنصيب أهل اللّغه ، ذكره المحقق العراقى ، غير أنه أجاب بأن اللّغوى يذكر موارد الاستعمال لا- الحقيقه عن المجاز ، لكنّ مثل المحقق الكاظمى فى كتاب (المحصول) يدعى الإجماع على ثبوت الحقيقه بتنصيب أهل اللّغه ، و يقول العلّامه فى (النهايه) : المعنى الحقيقى يثبت بأخبار الآحاد .

و الحق : إن تجاوز تنصيب أئمه اللّغه على أنّ اللفظ الفلانى موضوع لكذا ، مشكل .

ثم إنّ التنصيب على المعنى الحقيقى قد يكون مبنيّاً على مسلك

ص: ١٧٣

١- (١) جامع المقاصد ٥٧/١ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

خاص ، كالقول بعدم وجود المجاز فى لغة العرب ، كما عليه أبو إسحاق الإسفرائنى ، أو القول بأن الأصل هو الحقيقه و أن المجاز خلاف الأصل ، فيكون مقتضى الأصل هو الحكم بكون المعنى حقيقياً ، كما عليه التاج السبكي ، أو كان التنصيص مستنداً إلى أمارات غير معتبره ، كأن يكون مستنداً إلى التبادر مثلاً- و هو غير معتبر عندنا بالفرض ، ففي مثل هذه الموارد لا يكون التنصيص حججاً .

أمّا إن كان النصّ من أهل الخبره ، فاعتباره مبنى على الشروط المقرّره فى مسأله حجه خبر الثقه فى الأحكام ، لأنّ المراد ليس خصوص الأحكام ، بل الأعم ، ليشمل كلّ لفظٍ وقع موضوعاً للأحكام الشرعيّه ، كلفظ « العقد » و « الشرط » و نحوهما ، و الموضوعات من العداله و التعدّد و الوثاقه .

و المختار : أنه إن كان ثقّه كان خبره حججاً ، و لا يعتبر التعدّد و العداله فضلاً عن الإيمان .

نعم ، دعوى حجيّه قول اللغوى مطلقاً ممنوعه .

و بعد :

فإنّ هناك مراحل ، فالأولى مرحله أصل المعنى الموضوع له اللفظ ، ثم مرحله الإراده الاستعماليّه من اللفظ ، ثم مرحله الإراده الجديّه ، فإنّ اجتمعت هذه المراحل فلا إشكال ، و أمّا إن تخلف بعضها ، كأنّ جهل أصل المعنى ، أو وقع الشك فى أصل الإراده أو الإراده الجديّه ، فلا بدّ من قواعد و طرق يرجع إليها .

و الطرق المطروحه فى (الكفايه) و غيرها من كتب الاصول لكشف المعنى الحقيقى فى المرحله الاولى هى :

ص: ١٧٤

إشاره

و قد ذكروا نحوين من التبادر لمعرفة المعنى الحقيقي :

أ - التبادر عند أهل اللسان .

ب - التبادر عند المستعلم نفسه .

ثم إن المعنى الذى ينسب إلى الذهن و يتبادر ، لا بدّ و أنّ يكون تبادره من نفس اللفظ ، بأن نقطع بكون الانسباق منه لا من غيره ، لأنه قد ينسب المعنى من اللفظ بقريته ، و القرينه إمّا حالیه و إمّا مقالیه ، و كلّ منهما : إمّا خاصّه مثل « يرمى » فى : رأيت أسداً يرمى ، و إمّا عامّه كمقدمات الحكمه .

فالتبادر الكاشف عن المعنى الحقيقى الموضوع له اللفظ هو ما إذا علمنا بعدم كونه لأجل قرينه من القرائن ، و مجرد احتمال دخل قرينه فى حصول الانسباق يسقطه عن الدليليه على الحقيقه .

الدليل على دليله التبادر

و بما ذكرنا ظهر أنّ دليله التبادر على المعنى الحقيقى و كاشفيته عنه هى من قبيل كشف العله عن المعلول ، فهى دلالة إنيه ، فى مقابل الدلالة اللمنيه ، التى هى كشف المعلول عن العله ، و تسمى بالبرهان .

فيقال فى وجه دلالة التبادر على المعنى الحقيقى :

إن انسباق المعنى إلى الذهن هو أحد المعاليل و الحوادث ، فلا بدّ له من

علّه ، فى أصل وجوده ، و فى خصوص تبادل هذا المعنى المعين من هذا اللفظ المعين ، فما هى تلك العله ؟

إن العله لا- تخلو عن الرباطه الذاتيه بين اللفظ و المعنى ، أو القرينه ، أو الرباطه الوضعيه . أمّا الأولى فغير معقوله ، لأن دلالة الألفاظ على معانيها جعليه و ليست بعقلية و لا طبيعیه ، و أمّا الثانيه فمنتفيه ، لأن المفروض عدم دخل القرينه فى الانسباق ، فتبقى الثالثه ، و تكون النتيجة كشف التبادر عن الوضع ، فهو علامه للمعنى الحقيقى للمستعلم .

المناقشه

لقد كان مبنى هذا الوجه هو الكشف الإئى ، لكنّ التبادر أمر نفسانى ، و العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى أمر اعتبارى ، و قد سبق أن حقيقه الوضع هو التعهيد ، أو جعل اللفظ وجوداً للمعنى ، أو تخصيص اللفظ بالمعنى ، أو اعتبار الملازمه بين اللفظ و المعنى ، أو جعل اللفظ علامه للمعنى .

فالوضع - على كلّ تقدير - أمر حاصل فى الخارج ، و هو معلوم تارةً و مجهول اخرى ، و إذا كان الوضع علهً للتبادر لزم أن يكون الأمر الخارجى علهً للأمر الذهنى ، و قد تقرّر فى محلّه أن الموجود الخارجى لا- يمكن أن يكون مؤثراً فى الوجود الإدراكى .

على أنه لو كان التبادر معلولاً للوضع ، فإنه لا بدّ من وجوده ، سواء علم بالوضع أو لا ، لأنه أثر الوضع .

فثبت أن التبادر ليس معلولاً للوضع و كاشفاً عنه ، بل هو معلول للعلم بالوضع .

فالذى أفاده التبادر هو العلم بالوضع لا الوضع ، نعم يكون للوضع أثر

هذا ، مضافاً إلى أنهم قد ذكروا : إن هذا التبادر المدعى ينشأ من العلم الارتكازي بالمعنى عند المستعلم ، وعليه نقول : إذا كان منشأ التبادر هو العلم الارتكازي ، فإن من الممكن حصول هذا العلم من سببٍ فاسدٍ - كالأطراد الذي سيأتي أنه ليس علامةً للحقيقه - كما يمكن حصوله من سببٍ صحيح ، و إذا جاء احتمال استناد التبادر إلى العلم الارتكازي الحاصل من سببٍ فاسد ، سقط التبادر عن كونه علامةً للمعنى الحقيقي .

ثم إنه قد أشكل على هذه العلامه باستلزامها للدور ، و ذلك : لأن التبادر لا يتحقق بدون العلم بالوضع ، فمن كان جاهلاً لا يمكن تبادر المعنى إلى ذهنه ، فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ، و لكن العلم بالوضع متوقف على التبادر ، من باب توقّف ذي العلامه على العلامه ، و هذا دور .

و قد أجيب : بأن الموقوف عليه في التبادر عند المستعلم هو علمه الارتكازي الإجمالي ، و الموقوف هو علمه التفصيلي ، فالعلم الذي يتوقف عليه التبادر غير العلم الناشئ من التبادر و المعلول له ، و الغيريّه و التفاوت بالإجمال و التفصيل رافع للإشكال (1) .

و الحاصل : أن العلم الذي هو علّه للتبادر هو العلم البسيط الموجود في خزانه النفس ، و العلم الحاصل من التبادر هو العلم المركّب التفصيلي ، بأن نعلم بأننا عالمون بالمعنى .

١- (١) مصطلح العلم الإجمالي و العلم التفصيلي في علم الأصول معروف ، و قد يطلق « العلم الإجمالي » و يراد به العلم الموجود في الارتكاز بنحو الإجمال ، و يقابله العلم التفصيلي ، كما ذكر في المتن ، و قد يطلق على أساس تعقل الوحده في الكثره و الكثره في الوحده ، و قد يطلق و يراد به العلم بالوجه في قبال العلم بالكنه .

فالمتعلم عالم لكنه جاهل بعلمه ، ثم يعلم بكونه عالماً ، و لا مانع من أن يكون الإنسان عالماً بشيء مع الجهل بوجود هذا العلم عنده ، إذ العلم في ذاته طريق إلى الواقع ، فإذا رأى الإنسان الواقع بسبب العلم لا- يلتفت إلى علمه و لا- ينظر إليه بالنظر الموضوعي . و عن بعض الأكابر : إن العلم كالنور ينظر به و لا ينظر إليه ، لكن فيه : عدم إمكان النظر إلى الأشياء به مع عدم النظر إليه .

و التحقيق : إن ما ذكر لا يدفع إشكال الدور عند المستعلم ، فإنه لا معنى للجهل في العلوم الارتكازية و لو بالنسبة إلى العلم نفسه ، لكون العلم الارتكازي علماً إلماً أنه مغفول عنه و غير ملتفت إليه ، و من الواضح أن هذا غير الجهل ، فالمحتاج إليه في العلم الارتكازي هو الالتفات إليه لا- تحصيله و الوصول إليه . و هذا نظير ما ذهب إليه المتأخرون من الفقهاء في مسأله التيه - خلافاً للمحقق قدس سره - من عدم وجوب الإراده التفصيليه و أنّ الواجب هو الداعي ، و يكفي في وجوده أنه إن سئل عمّا يفعل أجب بأنّي اغتسل مثلاً ، و هذا الداعي هو الإراده الارتكازيه التي يلتفت إليها بأقل مناسبة ، و ما نحن فيه كذلك ، فإن العلم الارتكازي بالوضع موجود ، و هو يكون المنشأ للالتفات و ارتفاع الغفله عن المعنى الموضوع له .

فالحق : أنه إن كان عالماً بالوضع فلا معنى لتحصيله بالتبادر ، بل اللّازم هو الالتفات إلى علمه ، كما أن السائر على الطريق يعلم ارتكازاً بمقصده ، فلو غفل عن المقصد لا يسأل عنه ليعلم به ، بل لأن ترتفع عنه الغفله .

فالإشكال عند المستعلم لم يندفع .

و هذا الإشكال غير وارد على التبادر عند أهل المحاوره العالمين بالوضع ، لوضوح التغيرات بين الموقوف و الموقوف عليه ، إذ التبادر عند أهل

اللِّسان علّه لعلم الفرد الجاهل بالوضع ، فعلمه معلول للتبادر عندهم ، و ليس التبادر عندهم معلولاً لعلم الفرد .

فالحق : إن التبادر حجّه عند أهل المحاوره فقط ، و على الجاهل بالمعنى أن يرجع إلى أهل اللِّسان ، و من انسباق المعنى إلى أذهانهم بدون الاستناد إلى قرينه ، يستكشف المعنى الحقيقي للفظ ، و دليل اعتباره هو السيره العقلانيه .

هذا ، و قد ذكر دام ظلّه « السيره العقلانيه » دليلاً آخر على أن التبادر علامه الحقيقه ، و ذكر أنّه عن طريق الاستدلال الأول - و هو كون التبادر أحد المعاليل - يستكشف نفس المعنى الحقيقي ، أما الاستدلال بالسيره فيفيد قيام الحجّه العقلانيه على المعنى الحقيقي .

و كيف كان ، فلا بدّ من إثبات هذه السيره و بيان اعتبارها و حدّ دلالتها .

ذكر بعضهم كالمحقّق الأصفهاني : أن التبادر عند أهل اللِّسان علامه للجاهل بالمعنى ، و هو يفيد العلم بالمعنى الموضوع له ، لأن المفروض عدم وجود قرينه في البين ، فلا محاله يكون من الحيثيه المكتسبه من العلقه الوضعيه ، فهو - إذن - علامه تفيد القطع بالمعنى .

و قد أورد عليه شيخنا بوجهين :

أولاً:- إنه لا- ريب في أن التبادر لدى العارف باللِّسان العالم بالوضع ، ليس بحاكٍ عن الوضع التعيني للفظ ، فالذى يمكن تصوّره هو أن يكون عالماً بالوضع التعيني الناشئ من كثره الاستعمال ، فيستعمل اللفظ في معناه بكثره حتى يصل إلى حدّ صيروره اللفظ قلباً للمعنى . و على هذا ، فكيف يمكننا إحراز أنّ هذا العارف باللِّسان كان انسباق المعنى إلى ذهنه غير ناشئ عن كثره الاستعمال ؟ إن هذا الاحتمال لا طريق إلى نفيه .

و بعبارة اخرى : لقد اشترطنا فى التبادر أن لا يكون مستنداً إلى قرينه ، و القرينه إما خاصه و إما عامه ، و القدر الممكن نفيه من القرائن هو القرائن الخاصه ، لأننا نعلم بعدم وجود كليته و جزئيه ، و سببيه و مسببيه ، و كذا غير ذلك من القرائن الخاصه ، و أما القرائن العامه - كالشهره فى المجاز المشهور - فلا سبيل لنفيها .

و قول المحقق العراقى بأن الملا-ك فى مثلها هو الاطراد و عدمه ، بمعنى أنه إن كان المعنى ينسب من اللفظ فى جميع موارد استعماله على حد سواء ، فهو المعنى الحقيقى . ففيه : إنه لا- يتصور الاطراد و عدمه فى القرائن العامه ، لأنها دائماً موجوده مع اللفظ ، و لا- يمكن تجريده عنها ، فمن الصعب تحقق صغرى التبادر فى موارد احتمال وجود القرينه العامه ، فىكون الكلام مجملاً ، و أما احتمال انسباق المعنى إلى ذهن العارف باللسان على أثر كثره استعمال اللفظ فيه ، التى هى مقدمه للوضع التعينى ، فلا دافع له .

و ثانياً : إنه لو تنزلنا عمّا ذكر ، و سلّمنا انسباق المعنى من حاقّ اللفظ بلا دخل لكثره الاستعمال ، لكن السؤال هو : إن انسباقه من حاقّ اللفظ أمر حادث لا بدّ له من علّه ، و لا علّه لهذا الانسباق إلا العلم بالوضع ، فالجاهل بالوضع لا يحصل له انسباق ، لكن العلم بالوضع يحتمل أن يكون ناشئاً من التبادر الذى قد عرفت الكلام فيه ، فكيف يحصل القطع بالوضع و المعنى الحقيقى ؟ فالبرهان المذكور على قطعيه هذه علامه كما ذكره المحقق الأصفهانى مردود بهذين الوجهين .

و الذى يمكن الموافقه عليه و إقامه البرهان له هو : إن التبادر عند أهل اللسان حجّه للجاهل و حجّه عليه ، لأنه مورد السيره العقلانيه القطعيه مع عدم

ردع الشارع عنها .

فظهر أن التبادر عند أهل اللسان حججه على الوضع ، لا أنه يفيد العلم بالوضع .

ثم إن المتبادر هو المعنى الحقيقي حقيقة عرفيه ، إذ المفروض تبادره عند أهل اللسان ، و أمّا الحقيقة اللغويه بأن تكون هي الموضوع له ، فلا يثبت ، لإمكان كونه منقولاً لغه .

و إذا كانت ألفاظ الكتاب و السنه ملقاه إلى العرف و أهل اللسان ، و المعاني المنسبقة منها محموله على الحقائق العرفيه ، فكيف يثبت أن هذه المعاني المنسبقة هي نفس ما كان ينسب من الألفاظ في زمن الصدور ؟

قد يتمسك لإثبات اتصال الظهور الفعلي بزمن المعصوم ، بالاستصحاب القهقرائي و أصاله عدم النقل .

لكن فيه : إن الاستصحاب الذي هو أصل عملي ، له ركنان ، أحدهما اليقين السابق و الآخر الشك اللاحق ، و هذا المورد بالعكس ، فلا تشمله أدله الاستصحاب .

ف قيل : نستصحب الظهور - لا عدم النقل - و نقول : هذا اللفظ ظاهر الآن في المعنى الكذائي بحكم التبادر ، فنستصحبه قهقرائياً حتى زمن الإمام عليه السلام ، فيكون ظاهراً في معناه تارة بالوجدان و اخرى بالتعبّد .

و فيه : إنّه لا ريب في أنّ الظهور هو موضوع ترتيب الأثر عند العقلاء ، و أنّ الشارع قد أمضى هذه السيره العقلانيه ، إلّا أن المهم هو تشخيص هذا الظهور ، و أنّه الظهور الأعم من الوجداني و التعبدي أو الظهور الوجداني فقط ؟

إنه لا شك في أنّ الظهور الذي هو الموضوع في السيره العقلانيه لترتيب

الآثار هو الظهور الوجداني ، وهذا هو الذي أمضاه الشارع ، لكن الاستصحاب لا يفيد إلّا الظهور التعبدي ، فلا مجال لجريانه في المقام .

إذن ، سقط التمسك بالاستصحاب مطلقاً .

لكنّ الأصل العقلائي في أصله عدم النقل ، لا يمكن إنكاره ، أي : أن ديدن العقلاء هو أنهم متى رأوا كلمة ظاهرة في معنى ، حملوها على هذا المعنى في سائر الأزمنة ، و لا يحتملون تبدل المعنى فيه ، و الشارع المقدّس قد أمضى هذه السيرة ، و بذلك أمكن دعوى ظهور الكلمه في ذلك المعنى في زمان الأئمه عليهم السلام .

إلّا أن المشكله هي : أنّ هذا الوجه - المعبر عنه بأصل تشابه الأزمنه - لإثبات عدم النقل ، أخصّ من المدعى ، و ذلك لأنه و إن كان مقتضى الأصل عندهم تقديم الظهور العرفي على الظهور اللغوي ، و كذا تقديم العرف الخاص - كالحقيقه الشرعيه - على العرف العام ، و لكن قد يقع التعارض بين المعنى العرفي الثابت عن الطريق المذكور و بين المعنى اللغوي الثابت عن طريق تنصيب أئمه اللغه أو عن طريق التتبع لموارد استعمال الكلمه ، ففي هذه الصوره لا يوجد سيره على تقديم المعنى الحقيقي العرفي استناداً إلى تشابه الأزمنه .

فتنحصر فائده الأصل العقلائي المذكور بموارد عدم المخالفه بين الظهور العرفي و الظهور اللغوي .

هذا أوّلاً .

و أمّا ثانياً : فإنّ الظاهر أنّ هذه السيره العقلائيه ليست تعبديه ، و إنما قامت السيره على حمل الألفاظ على معانيها الظاهره فيها - استناداً إلى الأصل

ص: ١٨٢

المذكور - عند اطمئنانهم بعدم النقل ، و لذا فإنهم يتوقفون بمجرد احتمال كون معنى اللفظ في بعض الأزمنة السابقه مخالفاً لما هو الآن ظاهر فيه .

هذا ، و التحقيق في خصوص الروايات الوارده عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام جريان أصاله عدم النقل فيها ، لخصوصيه فيها ، و هي إن علماء الأئمه قد نقلوا هذه الروايات في مختلف الطبقات ، و لم يختلفوا في المعاني الظاهره فيها ، و نحن يمكننا التمسك بأصاله عدم النقل إلى زمن الشيخ الأنصارى مثلاً ، و قد رأينا أنه يحمل ألفاظ الروايات على ما هي ظاهره فيه الآن ، و من زمنه إلى زمن الشيخ المجلسى ، ثم من هذا الزمان إلى زمان العلامة مثلاً ، و هكذا إلى زمن الشيخ ، و الكليني ، و حتى زمن الأئمه ، و في كل طبقه نراهم يستظهرون من ألفاظ الأخبار نفس ما نستظهره نحن الآن .

فالمتبادر من هذه الألفاظ في جميع القرون و الطبقات واحد .

إذن ، لا توجد عندنا مشكله في خصوص الروايات المشتهره و المنقوله في الكتب ، عن أئمه العتره الطاهره .

هذا تمام الكلام على التبادر .

و هل عدم التبادر علامه للمجاز ؟

قيل : نعم .

و قيل : تبادر الغير علامه للمجاز .

قال شيخنا دام ظلّه : أما عدم التبادر فالصحيح أنه ليس علامه للمجاز ، لعدم تبادر أحد معاني اللفظ المشترك مع أنه حقيقه في كلها . و أما تبادر الغير فكذلك ، إذ من الممكن أن يغلب استعمال اللفظ المشترك في أحد المعنيين أو المعاني ، فيتبادر ذلك المعنى منه ، و المفروض كونه مشتركاً قد وضع له

و لغيره معاً .

و خلاصه البحث فى التبادر فى خطوط :

١ - إن التبادر عند أهل اللسان هو العله ، لأنه معلول للعلم بالوضع ، و هم عالمون بالوضع .

أما التبادر عند المستعلم فهو مبتلى بإشكال الدور و غيره .

٢ - و المتبادر هو المعنى الحقيقى عند العرف العام .

٣ - و الدليل الصحيح على ذلك هو السيره العقلائيه .

٤ - فلا كشف إتنى ، بل إن السيره تكون حجّه عقلائيه على المعنى الحقيقى .

٥ - لكن المعنى الحقيقى الموضوع له اللفظ بالوضع التعينى لا التعينى .

٦ - و بشرط أن لا يحتمل الاستناد إلى القرينه العامه التى يصعب نفيها ، بخلاف القرينه الخاصه ، فإن نفيها سهل .

٧ - إنما الكلام فى اتصال هذه السيره إلى زمن المعصوم و عدم رده عنها ، فالاستصحاب لا يجرى أو لا يفيد .

٨ - بل الصحيح إنه أصل عقلائى ، لكنه مشروط بشرطين ، أحدهما :

حصول الاطمئنان بعدم النقل ، و الآخر : عدم المعارضه من ناحيه اللغه .

٩ - و عدم التبادر ليس علامه للمجاز ، و كذا تبادر الغير .

١٠ - و إنه لا مشكله عندنا فى خصوص الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، من جهه أصاله عدم النقل بالتقريب الذى

قدّمناه ، لكن تبقى مشكله احتمال وجود القرينه ، لسبيين :

أحدهما : التقطيع الواقع فى الروايات ، فإنه ربما يورث الشك فى

جریان الأصل المذكور ، لأنه قد يؤدي إلى وقوع الفصل بين القرينه وذى القرينه أو ضياعها ، و مع وجود هذا الاحتمال فى الروايات كيف يتم الظهور فيها و استنباط الحكم الشرعى منها ؟

و الثانى : ضياع كثير من روايات أصحابنا عن الأئمه الأطهار ، ككتب ابن أبى عمير ، فإذا احتملنا اشتمالها على قرائن لهذه الروايات الموجوده بين أيدينا ، كيف يتم ظهور هذه فى معانيها لتكون مستنداً للأحكام الشرعيه ؟

أمّا الأمر الأول ، فيمكن حلّ المشكل من جهته ، بأن العلماء قد جمعوا الروايات ، و أرجعوا إلى أحوالها السابقه بضمّ بعضها إلى البعض الآخر .

و يبقى الأمر الثانى ، و لا بدّ من التأمل فيه !

ص: ١٨٥

قالوا: إن صحه الحمل و عدم صحه السلب علامتان للحقيقه ، و عدم صحه الحمل و صحه السلب علامتان للمجاز .

و توضيح ذلك :

إن الحمل على ثلاثه أقسام : حمل هو هو ، حمل ذو هو ، الحمل الاشتقاقى ، مثال الأول : زيد إنسان ، و الثانى : الجدار ذو بياض ، و الثالث :

الجدار أبيض .

و فى تقسيم آخر - و هو المقصود هنا - : ينقسم الحمل إلى قسمين :

١ - الحمل الأولى .

٢ - الحمل الشائع الصناعى .

و لا- بدّ فى كلّ حملٍ من وحده بين الموضوع و المحمول من جههٍ ، و من تغايرٍ بينهما من جههٍ اخرى ، ففى الحمل الأولى الذاتى يكون الاتحاد بينهما فى المفهوم و التغاير بالاعتبار ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فباللحاظ الإجمالى هو « الإنسان » و باللحاظ التفصيلى هو « الحيوان الناطق » . أما فى الحمل الشائع ، فالاتحاد بينهما يكون فى المصداق ، و التغاير فى المفهوم ، كقولنا : زيد إنسان .

و الحمل بكلا قسميه علامه للحقيقه ، أمّا فى الحمل الأولى : فإننا إذا جهلنا معنى اللفظ ، نجعله محمولاً للفظ الذى نعلم بمعناه ، فإن صحّ الحمل

من دون قرينه في البين ، ظهر كون الموضوع و المحمول في تلك القضيه بمعنى واحد ، و تبين المعنى الموضوع له المحمول .

و أما في الحمل الشائع فتقريب الاستدلال هو : أنا لَمَّا علمنا بأنَّ « زيد » فرد لطبيعهِ من الطباع ، و كان جهلنا في أن تلك الطبيعه هي طبيعه الإنسان أو طبيعه اخرى ، فحينئذٍ نحمل « الإنسان » على « زيد » ، فإنَّ صحَّ الحمل ظهر أن « زيد » فرد من هذه الطبيعه .

* و قد أورد في (المحاضرات) أمَّا على الحمل الأوّلى فيما ملخصه :

إن المستعمل يرى قبل الحمل الاتحاد بين الموضوع و المحمول ، لأنه يتصوّرهما بالتفصيل ، فالمعنى الحقيقي منكشف عنده و لا جهل له به ليرتفع بالحمل ، فصحَّ الحمل لا تكون من أمارات كشف المعنى الحقيقي .

و أجاب عنه شيخنا في الدورهِ السابقه : بأنه إن كان الغرض من الحمل في « الإنسان حيوان ناطق » هو الإخبار و إفهام الغير ، فالإشكال وارد ، لأن المخبر لا بدّ و أن يكون عالماً بمعنى كلامه ، و لكنّ قد يكون الغرض من الحمل استكشاف الاتحاد بين الموضوع و المحمول ، بأن تكون فائده الحمل تبدل العلم الارتكازى بالوضع الموجود عند المستعلم إلى العلم التفصيلي ، كما كان الحال في التبادر ، حيث رأى أن المعنى ينسب إلى ذهنه من حاقّ اللفظ من غير استنادٍ إلى قرينه ، فأصبح علمه الارتكازى بالمعنى علماً تفصيلياً ، كما ذكر المستشكل نفسه في مبحث التبادر ، و على هذا ، فالإشكال غير وارد .

* و أورد عليه في (المحاضرات) أيضاً : بأن مقام الحمل يكشف عن المفاهيم بما هي مفاهيم ، و عن المصاديق بما هي مصاديق ، و لا ربط له بالمستعمل فيه حتى يكون علامه على المعنى الحقيقي ، فالحمل الأوّلى

يحمل فيه المفهوم على المفهوم بما هما مفهومان ، و يشهد بذلك وجود الحمل عند غير المتمكن من التلّفظ ، فإن الأخرس يرى مفهوم « الحيوان الناطق » و هو مفهوم تفصيلي ، و يرى مفهوم « الإنسان » و هو مفهوم إجمالي ، ثم يحمل هذا على ذاك ويحكم بالاتحاد . فالحمل الأوّلي يكشف عن الاتحاد بين المفهومين ، و بحث الحقيقه و المجاز إنما يكون في عالم الاستعمال بالنظر إلى المستعمل فيه بما هو مستعمل فيه .

و أما في الحمل الشائع ، فإن هذا القسم من الحمل ينتج كون هذا مصداقاً لذاك أو ليس بمصداقٍ له ، كقولنا : « زيد إنسان » و قولنا : « زيد ليس بجماذ » ، و هذا لا علاقته له بالمستعمل فيه اللفظ ، سواء كان حقيقهً أو مجازاً .

و هذا الإشكال قد ذكره الاستاذ في دوره السابقه ، و أجاب عنه بما ذكره المحقق الأصفهاني في كتاب (الاصول على النهج الحديث) من أن الحمل يكشف عن الاتحاد المفهومي - كما في الأوّلي - أو الوجودي - كما في الشائع و لكن ربما يحصل منه المعنى الحقيقي في حال كون المحمول مجرداً عن القرينه . و أوضحه شيخنا بأننا لا ندعى أن مطلق الحمل يكشف عن المعنى الحقيقي ، بل هو فيما إذا كان اللفظ فانياً في المعنى و محمولاً على الموضوع بلا قرينه ، فإنه حينئذٍ يكشف عن المعنى الحقيقي .

أمّا في دوره اللّاحقه ، فقد أورده ، و به أسقط صحّه الحمل عن كونه علامهً ، و الظاهر أنّ هذا هو الصحيح ، فإنني لا أرى كلامه المزبور وافيّاً بالجواب .

و أسقط شيخنا هذه العلامه في دوره السابقه - بعد الجواب عمّا أورد عليها - بأن القابل للاستدلال هو الحمل الشائع ، لكنه - كما قال المحقق الأصفهاني - يرجع إلى التبادر ، و ليس علامهً غيره .

و ليس المراد منه كثره الاستعمال و شيوعه ، فإن ذلك موجود فى المجاز المشهور أيضاً ، بل المراد - كما ذكر المحقق الأصفهاني ، و لعله خير ما قيل فى المقام - هو : إطلاق اللفظ بلحاظ معنى كلى على مصاديق و اطراده - أى الإطلاق عليها مع اختلاف أحوالها و تغير الخصوصيات فيها ، فإنه يكشف عن كون المعنى هو الموضوع له اللفظ حقيقةً ، فمثلاً : لفظ « العالم » يصح اطلاقه على « زيد » بلحاظ كونه متصفاً بالعلم ، و كذا على « عمرو » و « بكر » و غيرهما ، مع ما هناك من الاختلاف بين هؤلاء فى الخصوصيات و الأحوال ، فلما رأينا صحه هذا الإطلاق و اطراده فيهم ، علمنا أن المعنى الموضوع له لفظ « العالم » هو « من قام به العلم » ، فكان الاطراد علامه للحقيقه ، بخلاف لفظ « الأسد » فإنه يتفاوت اطلاقه بين « الحيوان المفترس » و بين « زيد » و « عمرو » و « بكر » بلحاظ وجود الأمر الكلى فيهم و هو « الشجاعه » ، فهو فى الرجل الشجاع مجاز لعلاقه المشابهه .

و على الجملة ، فإن انطباق اللفظ على المصاديق على حدّ سواء - المعبر عنه بالاطراد - لا يكون إلا لعلقه بين اللفظ و المعنى ، و بما أنه لا توجد علقه مجازيه مطرده ، فالصدق على الأفراد باطراد هو من جهه العلقه الوضعيه ، فهو كاشف عن المعنى الحقيقى .

وقد وقع هذا التفسير للأطراد و عدمه موقع الإشكال ، من جهة أنّ عدم الأطراد في طرف المجاز إنّما هو لقصور المقتضى ، فمثلاً : في علاقه الكلّيّه و الجزئيّه ، لم يرخص في استعمال كلّ « كلّ » في كلّ « جزء » ليصح الاعتماد عليها في كلّ استعمال ، و في علاقه السببيّه - مثلاً - ليس كلّ سببيّه و مسببيّه بمصحّحه للاستعمال ، فالأب سبب لوجود الابن ، إلّا أن إطلاق الأب على الابن أو بالعكس - اعتماداً على تلك العلقه الموجوده بينهما - غير صحيح ...

و هكذا سائر العلائق ... فالعلقه المصحّحه للاستعمال محدوده ، و هذا هو السبب لعدم الأطراد ، فليس عدم الأطراد علامه للمجاز .

و لرفع هذا الإشكال أضافوا قيد « بلا تأويل » أو « على وجه الحقيقه » فقالوا : بأنّ شيوع الاستعمال على وجه الحقيقه و بلا تأويل علامه الحقيقه .

إلّا أنّه مستلزم للدور ، لأنّ الأطراد على وجه الحقيقه موقوف على العلم بالوضع ، و المفروض أنّ العلم بالوضع متوقف على الإطراد على وجه الحقيقه .

و لا يندفع ذلك بما تقدّم في التبادر في دفع الدور بالاختلاف بالإجمال و التفصيل ، لأنّ العلم الإجمالي بوجود العلامه للحقيقه لا فائده له للكاشفيّه عن المعنى الحقيقى .

و كيف كان ، فإنه يرد على تقريب الأطراد بما ذكر :

أولاً : بالنقض بالمجاز المشهور ، فإنه عباره عن شيوع استعمال اللفظ و أطراده في المعنى المجازى ، بحيث يكون مانعاً عن تبادر المعنى الحقيقى مجرّداً عن القرينه إلى الذهن ، كلفظ « الطهاره » مثلاً- في لسان الشارع . فما ذكر إنّما يتم في سائر المجازات دون المجاز المشهور .

و ثانياً : إن ما ذكر إنما يتم فيما لو كان مصحح الاستعمال عبارته عن العلاقات المقررة في فنّ البلاغته ، لكن مسلك المتأخرين أن صحه الإطلاق المجازى يدور مدار الاستحسان الذوقى ، و لذا ، فقد لا تطرد العلاقة و يكون الاستعمال المجازى مطرداً بحسب الذوق السليم .

و قال السيد البروجردى فى تقرير الإطراد - بناءً على مسلك السكاكى - ، بأنه دلالة اللفظ على المعنى و عدم تخلفه عنها فى أى تركيبٍ وقع و بانضمام أى لفظٍ كان ، كما هو حال لفظ « الأسد » بالنسبة إلى « الحيوان المفترس » بخلافه فى « الرجل الشجاع » ، فإننا نرى صحه قولنا « زيد أسد » و ندعى كونه حقيقةً فيه ، لكن لا يصح ذلك فى كل مورد ، فلا يقال مثلاً : كُلى هذا الطعام يا أسد .

فملاك الحقيقة فى الإطراد : صحه استعمال اللفظ فى كل تركيب و هيئته ، بخلاف المجاز ، فإنه و إن اطرد استعمال اللفظ فيه ، لكن لا يصح فى كل موردٍ ، كما فى المثال المذكور .

و أورد عليه شيخنا :

أولاً : بأن مآله إلى كلام المحقق الأصفهانى ، و ما ذكره المحقق القمى ، من أن علاقته السببيه مثلاً قد تكون موجوده و لا يصح الاستعمال استناداً إليها ، كما بين الأب و الابن .

و ثانياً : بأن من الممكن أن يقال - بناءً على ما ذكره - : لفظ « الأسد » موضوع للرجل الشجاع ، لا فى كل تركيبٍ و سياق ، بل مقيداً بخصوصيات ، و عليه ، فىكون عدم الإطراد ناشئاً من هذا التقييد فى الوضع ، فلا يكون علامه .

اشاره

و تلخص : إن ما يمكن أن يكون علامه هو التبادر عند أهل اللسان فقط ، علامه عقلائيّه ، و بالسيره غير المردوعه شرعيّه ، مع لحاظ النقاط المذكوره فيه .

هذا ، و إن الأخذ بعلام الحقيقه و المجاز و الاستفاده منها عمل اجتهادى للوصول إلى المعنى الحقيقى الموضوع له اللفظ متى وقع الجهل به ، إلما أن المطلوب فى هذا البحث هو قابليه اللفظ للمعنى و عدمها ، كما فى لفظ « الأسد » مثلاً ، فإنه ليس قالباً للرجل الشجاع بل للحيوان المفترس ، فإذا قصد المتكلم منه الرجل الشجاع احتاج إلى إقامه القرينه ، و عليه :

فإن كان اللفظ قالباً للمعنى دالاً عليه منسباً منه بلا قرينه ، فذاك المعنى هو المعنى الحقيقى عند أهل اللسان ، فلو تكلم المتكلم و تردّدنا فى أنه هو المقصود أو غيره ، فلا ريب فى وجوب حمل كلامه عليه ، إذ المفروض كونه المعنى المنسب منه إلى الذهن بلا قرينه .

و أمّا مع احتمال وجود القرينه ، أو وجود شيء يحتمل القرينته ، فهنا مسلكان :

أحدهما : إن أصله الحقيقه حجّه تعديده ، و عليه ، فلا يضرّ احتمال وجود القرينه ، بل اللفظ يحمل على معناه الحقيقى المنكشف بالتبادر .

و الآخر : إن أصله الحقيقه حجّه من باب إفاده الظهور العرفى ، و هذا هو

المختار ، وعليه ، فلا- مناص من نفي احتمال وجود القرينه أو قرينته الموجود ، حتى ينعقد الظهور ، ولا مجال لنفي الاحتمال بالاستصحاب ، بأنْ نتمسك باستصحاب عدم وجود القرينه أو باستصحاب العدم الأزلي لنفي قرينته الموجود ، لأنّ المطلوب هو الظهور العرفي ، و هو موضوع الأثر في بناء العقلاء غير المردوع عنه شرعاً ، و هو لازم عقلي لكلا الاستصحابين ، فالأصل مثبت .

و حينئذٍ ، ينحصر الأمر بالرجوع إلى بناء العقلاء ، و هو على التوقف في حال وجود ما يتحمل كونه قرينه تحفُّ بالكلام ، و على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينه .

هذا ، و لا يخفى أنّ هذا البحث كلى . أمّا في خصوص ألفاظ الروايات فالأمر مشكل جداً على كلا المسلكين ، لعلمنا بضياح كثير من الكتب و وقوع التقطيع في نصوص الأخبار و غير ذلك من العوارض ، و كذا الكلام في الأحاديث النبويه ، إذ لا ريب في تحريف اليهود و غيرهم لكثير من الأحاديث و دسهم فيها ما ليس منها ، و مع هذه الأحوال كيف يستند إلى الأصل المذكور في فهم معانى الألفاظ الواردة في تلك النصوص ؟

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بعلائم الحقيقه و المجاز ، و طرق كشف المعنى الحقيقى و تمييزه عن المعنى المجازى .

تتميم

فإنّ تميّز المعنى الحقيقى عن المجازى و شك في الإراده الاستعماليه ، بأنّ دار الأمر في الكلام بين حمله على هذا أو ذاك ، فهل من أصلٍ يرجع إليه ؟ قيل : إن مقتضى الأصل أن يكون الاستعمال على الحقيقه ، و قيل :

الاستعمال أعم من الحقيقة ، وهذا هو الصحيح ، فلا يجوز حمل الكلام على المعنى الحقيقي لمجرد كونه مستعملاً ، سواء في ألفاظ الكتاب أو السنّه أو غيرهما .

و إنّ تميّز أحدهما عن الآخر و شك في الإراده الجديّه ، تمسّكوا بأصالة الجدّ ، و به نفوا احتمال كونه هازلاً أو كونه في مقام الامتحان و غير ذلك .

إلّا أنه يتوقف على نفى احتمال وجود قرينه منفصله مانعه عن الحمل على الإراده الجديّه ، و نفيه بالاستصحاب لا يجدى ، فالمرجع بناء العقلاء .

و التحقيق : إنّ بناء العقلاء في كلام كلّ متكلم كان من دأبه بيان مقاصده بالتدرّيج ، هو الفحص عن القرينه المانعه عن الظهور ، فإن لم يعثروا عليها بنوا على أصالة الجدّ ، و من كان دأبه بيانها دفعه تمسّكوا في كلامه بالأصل المذكور بلا فحص عن القرينه .

تعارض الأحوال

اشاره

ص: ١٩٥

ذكروا للفظ أحوالاً : كالاشتراك ، و التجوّز ، و النقل ، و التخصيص ، و الإضمار ، و النسخ ، و الاستخدام ...

و ذلك ، لأن اللفظ ينقسم إلى أقسامٍ عديدهٍ ، فمن حيث كون المعنى الموضوع له واحداً أو أكثر ، ينقسم إلى المشترك و غير المشترك ، و من حيث الاستعمال في معناه و غير معناه ، ينقسم إلى الحقيقه و المجاز ، و من حيث الإضمار في الإسناد و عدم الإضمار ، ينقسم إلى المضمّر و غير المضمّر ، و من حيث طرؤ النقل على المعنى ، ينقسم إلى المنقول و غير المنقول ، و من حيث كون المعنى مقيداً أو غير مقيد ، ينقسم إلى المطلق و المقيد ، و هكذا .

و لدوران الأمر صورتان :

الصورة الاولى :

أن يدور أمر اللفظ بين كل من المتقابلين ، كأن يدور بين الإطلاق و التقييد ، أو بين الحقيقه و المجاز ، و نحو ذلك ، ففي هذه الصورة لا بد من أصلٍ أو قاعدهٍ يرجع إليها :

فإن دار الأمر بين الاشتراك و عدمه ، بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى خاصه أو له و لغيره معاً بنحو الاشتراك ليكون حقيقه فيهما ، فلا مجال لأصالة الحقيقه ، لأنها المرجع لتمييز الحقيقه عن المجاز ، و المفروض أن لا-مجاز في البين ، كما لا مجال للأصل العملي كالاستصحاب ، لكونه أصلاً مثبتاً ، بل

ص: ١٩٧

المرجع هو بناء العقلاء ، فإن قام على حمل الكلام على الاختصاص دون الاشتراك فهو ، وإلا فلا أصل يرجع إليه . قال المحقق العراقي بوجود هذا البناء عندهم ، و التحقيق خلافه ، بل نجدهم في مثل ذلك يتوقفون .

و لو دار الأمر بين الحقيقة و المجاز ، فلا شبهه في تحكيم أصله الحقيقة .

و لو دار الأمر بين الإضمار و عدمه ، فلا ريب في البناء على عدم الإضمار .

و لو دار الأمر بين الإطلاق و التقييد ، فبناء العقلاء على الإطلاق بلا كلام ، فإن فرض وجود محتمل القرينيه لم يضرّ بالتمسك بالإطلاق بناءً على حجّيه أصله الإطلاق من باب التعيّد ، أمّا بناءً على حجّيه أصله الإطلاق من باب إفاده الظهور ، فلا يندفع الاحتمال بالتمسك به لينعقد الظهور ، و حيث أن الحق هو هذا المبني ، فمع وجود محتمل القرينيه لا بدّ من التوقف .

و لو دار الأمر بين النقل و عدمه ، بأن يكون اللفظ ظاهراً في المعنى الآن و يشك في ظهوره فيه في الزمان السابق ، أو يكون بالعكس ، فبناء العقلاء على عدم النقل ، إمّا على الإطلاق كما عليه سائر العلماء ، و إمّا مقتيداً بحصول الاطمئنان كما هو المختار عند الاستاذ .

فإنّ علم بوقوع النقل ، فتارةً يجهل بتاريخ الاستعمال و تاريخ النقل معاً ، بأن استعمل اللفظ في معنى و علم بنقله عنه ، ثم لم يعلم أيهما المقدم ، و اخرى يكون تاريخ الاستعمال معلوماً و تاريخ النقل مجهولاً ، و ثالثه عكس الثانيه .

قال المحقق العراقي في الصورة الاولى بوجود البناء العقلاني على عدم

النقل ، و في الثانيه و الثالثه بالتوقف .

فقال شيخنا بأنهم يتوقفون في جميع الصور الثلاثه .

الصوره الثانيه :

في دوران الأمر بين الأحوال .

و قد ذكر العلماء وجوهاً لتقديم البعض على الآخر ، لكن الحق - كما ذكر المحقق الخراساني - أن تلك الوجوه كلها خطابيه استحسانيه .

فالتحقيق : متابعه الظهور أينما حصل ، و إلا فالكلام مجمل .

مثلاً : لو دار الأمر بين الاشتراك و النقل ، كأن يتردد لفظ « الصلاه » بين الاشتراك ، فيكون حقيقه في المعنى اللغوي و المركب الشرعي - بناءً على الحقيقه الشرعيه - و بين النقل عن معناه اللغوي إلى المركب الشرعي ، فإن كان مشتركاً بين المعنيين كان : « الطواف بالبيت صلاه » و نحوه مجملاً ، و إن كان منقولاً ، حكم بلزوم الطهاره للطواف .

أو دار الأمر بين الاشتراك و التخصيص ، كما في قوله تعالى : « وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ » (١) لو كان لفظ « النكاح » مشتركاً بين « الوطء » و « العقد » أو مختصاً ب « العقد » ، فعلى الاختصاص تكون معقوده الأب - و لو بدون الدخول موضوعاً للحرمة ، أما على الاشتراك فيشكك في تحقق موضوع الحرمة .

أو دار الأمر بين الاشتراك و الإضمار في مثل : « في خمسٍ من الإبل شاه » فإن كانت « في » مشتركه بين الظرفيه و السببيه ، فإنه يتردد الحكم بين « الشاه » أو مقدار الشاه ، لأنه على الظرفيه يلزم إضمار كلمه « مقدار » ، أما على السببيه فلا يلزم ، بل الواجب إعطاء نفس الشاه .

ص: ١٩٩

أو دار الأمر بين العموم والاستخدام كما في قوله تعالى : «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»
(١).

و على الجملة ، فما ذكره من الوجوه للترجيح كله ظني ، و الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، ما لم يصل اللفظ إلى حدّ القالبيّه للمعنى .

ص: ٢٠٠

١- (١) سورة البقره : ٢٢٨ .

الحقيقه الشرعيه

اشاره

ص: ٢٠١

قبل الورود فى البحث :

هل هذا البحث من المسائل الأصوليه أو من المبادئ التصديقيه لعلم الاصول ؟

قال المحقق الأصفهاني بالثاني .

و التحقيق هو الأوّل ، و ذلك لأن المسأله الاصوليه عبارته عن المسأله التى تقع نتيجهتها فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فإذا ثبتت الحقيقه الشرعيه فإن الألفاظ تحمل على المعانى الشرعيه المستحدثه من قبله لا- محاله ، و إلا فإنها تحمل على المعانى اللغويه كما تقرر عندهم ، فالبحث عن الحقيقه الشرعيه هو فى الحقيقه بحث عن الظهور ، كما أن البحث عن دلالة الأمر على الوجوب يرجع إلى البحث عن الظهور ، فيكون من المسائل الاصوليه .

نعم ، لو كان البحث عن حجّيه الظواهر ، كان البحث عن الحقيقه الشرعيه من المبادئ ، لكن المفروض وقوع البحث عن الحقيقه الشرعيه بعد الفراغ عن كبرى حجّيه الظواهر ؛ فإذا ثبتت الحقيقه الشرعيه وجب حمل ألفاظ الشارع على معانيها الشرعيه - دون اللغويه - و استنبط الحكم الشرعى منها ، فهى مسأله تقع نتيجهتها فى طريق الاستنباط .

و يتمّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالكلام في جهات ، و قبل الدخول فيه نقول :

أولاً : إن موضوعات الأحكام الشرعيه منها : موضوعات خارجيّه ، كالماء و الخمر ، في « الماء طاهر » ، و « الخمر حرام » ، و نحو ذلك . و منها :

موضوعات اعتباريّه ، مثل الصّيلح في : « الصلح جائز » ، و البيع في : « أحلّ الله البيع » (١) ، و هكذا . و منها : ما عبّر عنه الشهيد الأول - رضوان الله عليه - بالماهيّات المخترعه ، كالصّلاه و الحج و الصّوم و الاعتكاف ، و أمثال ذلك .

ثانياً : المقصود في البحث هو التحقيق عن أنّه هل للشارع وضعّ و اختراع في التّسميه أو لا ، سواء كانت المعاني مخترعه منه أو غير مخترعه ، فلا يختصّ البحث بالماهيّات المخترعه ، و إن كانت هي مورد البحث و عنوانه عندهم .

و ثالثاً : لا- إشكال في جريان البحث في ألفاظ العبادات ، إنما الكلام في جريانه في ألفاظ المعاملات مع كون الأدلّه الشرعيه فيها إمضاءً لما هو في بناء العقلاء ، و أنها ليست تأسيسيّة ، إلّا أنه لما كان الشارع قد اعتبر في المعاملات خصوصياتٍ زائدهً على ما هو المعتبر عند العقلاء ، و أنّ هذه المعاني مع تلك الخصوصيات قد انسبقت إلى الأذهان في بعض الأزمنه ، فلا مانع من وقوع البحث حولها من حيث أنّ ألفاظ المعاملات موضوعه لمعانيها بدون الخصوصيات أو معها .

فالتحقيق جريان البحث في ألفاظ المعاملات أيضاً .

ص: ٢٠٤

و بعد :

فإنه و إن وقع البحث من عدّه من الأعيان حول القسم الثانى من الموضوعات ، كالبيع و الصلح و نحوهما فى أنه هل للشارع فيها وضع أو لا ، لكن القسم الثالث - و هو الموضوعات المخترعه - هو مطرح البحث عند الكلّ ، فهل له فيها وضع أو لا ؟

و الوضع - كما هو معلوم - إما تعيينى و إما تعينى ، و التعينى ينقسم إلى القولى و الفعلى .

أما أن يكون للشارع وضع تعيينى قولى بالنسبه إلى موضوعات الأحكام ، فهذا ممّا نقطع بعدمه ، لأنه لو كان لنقل إلينا متواتراً .

و أمّا أن يكون له وضع تعيينى بالفعل ، كأن يولد له ولد فيقول : ائتونى بولدى حسن ، بأن يتحقق وضع لفظ « الحسن » اسماً لهذا الولد بنفس هذا الكلام ، و كما فى الحديث : « صلّوا كما رأيتمونى أصلى » بأن يقال بأنه قد وضع اسم « الصلاة » على هذه العباده بنفس هذا الاستعمال ... فهل هو ممكن أو لا ؟ و هل هو واقع ؟ فالكلام فى مقامين :

ص: ٢٠٥

اشاره

أمّا فى المقام الأول ، فقد ذهب المحقق الخراسانى إلى إمكان تحقّق الوضع بالاستعمال ، إلّا أنه يحتاج إلى قرينه تفيد كونه فى مقام الوضع بواسطه الاستعمال ، قال : و هذا الاستعمال ليس بحقيقه و لا مجاز ، أمّا أنه ليس بمجاز ، فلأنّ الاستعمال المجازى مسبوق بالوضع للمعنى الحقيقى ، فتقام القرينه لإفاده المعنى المجازى ، و المفروض هنا صيروره اللفظ حقيقه بنفس الاستعمال ، و أمّا أنه ليس بحقيقه ، فكذلك ، لأنّ الاستعمال الحقيقى فرع للوضع ، و المفروض تحقّق الوضع بهذا الاستعمال . هذا ، و لا مانع من أن يكون اللفظ غير متّصف بالحقيقه و لا بالمجاز ، لوجود نظائر له ، كما فى استعمال اللفظ و إرادته شخص اللفظ .

اشكال الميرزا على المحقق الخراسانى

فأورد عليه المحقق النائينى بأنّ تحقّق الوضع بالاستعمال غير ممكن ، لأنّ مقام الوضع يستدعى لحاظ كلّ من اللفظ و المعنى باللّحاظ الاستقلالى حتى توجد العلقه الوضعيه بينهما ، أمّا مقام الاستعمال فمتقوم بلحاظ اللفظ باللّحاظ الآلى ، لكونه فى هذا المقام طريقاً و مرآة للمعنى ، فالمعنى هو ما ينظر ، و اللفظ هو ما به ينظر المعنى ، فلو اريد الوضع بالاستعمال لزم اجتماع اللّحاظ الآلى و اللّحاظ الاستقلالى فى اللفظ ، و اجتماع هذين اللّحاظين فى

الشيء الواحد غير معقول .

رأى الاستاذ فى الإشكال

قال الاستاذ دام ظله : إن هذا الإشكال يبتنى على الالتزام بأمرين :

أحدهما : توقف تحقّق الوضع على الإبراز ، و الأمر الآخر : كون لحاظ اللفظ فى ظرف الاستعمال آلياً و أنه لا يمكن كونه استقلالياً .

و حيث أنّ المحقق الخراسانى ملتزم بكلا الأمرين ، لأنه يرى بأنّ الوضع لا يكون إلّما بالقول أو الفعل ، و أنّ الاستعمال إفاء اللفظ فى المعنى ، فالإشكال وارد عليه لا محاله .

جواب المحقق الأصفهاني

و أمّا جواب المحقق الأصفهاني من أنّ اللحاظين غير مجتمعين فى مرتبه واحده حتى يلزم المحذور ، و ذلك لأنّ الوضع بالاستعمال يكون من قبيل جعل الملزوم بجعل اللّازم ، فى مرحله الوضع يلحظ اللفظ بالاستقلال ، و فى مرحله الاستعمال يلحظه آله ، نظير جعل « الملكيه » بجعل « السلطنه » فإنّ السلطنه من لوازم الملكيه ، فإذا قلنا « سلّطتك على هذا » فقد جعلنا الملكيه له عليه ، فالاستعمال من لوازم الوضع ، و بتحقّق الاستعمال - و هو اللّازم - يمكن جعل الوضع و هو الملزوم ، فكان اللّحظ الآلى فى مرحله جعل اللّازم ، و اللّحظ الاستقلالى فى مرحله جعل الملزوم .

مناقشه الاستاذ

فقد أورد عليه شيخنا : بأنه إن اريد من كون الوضع بالاستعمال من قبيل جعل اللّازم و الملزوم : كون الجعل واحداً و المجمعول اثنين . ففيه : أن الجعل و المجمعول واحد حقيقهً و اثنان اعتباراً .

ص: ٢٠٧

و إن اريد من ذلك أن هنا جعلين و مجعولين ، أحدهما جعل اللّازم و الآخر جعل الملزوم ، و هو الذى صرح به فى (الاصول على النهج الحديث) (١) بأن يكون لازم الوضع ، هو استعمال اللفظ فى المعنى بنحو يكون اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه - لا بالقرينه - و يجعل هذا اللّازم يتم جعل الملزوم و هو الوضع ، فكان اللّحاظ الآلى فى مرحله جعل اللّازم ، و اللّحاظ الاستقلالى فى مرحله جعل الملزوم ، فلم يجتمع اللّحاظان .

ففيه : إن هذا خروج عن البحث ، لأن المفروض فيه اتحاد الوضع و الاستعمال ، و هذا غير متحقق فيما ذكر . هذا أولاً . و ثانياً : إن نسبه الملزوم إلى اللّازم نسبه العله إلى المعلول ، فكيف يتصور استتباع جعل اللّازم - مع الاحتفاظ على كونه لازماً - جعل الملزوم ؟ إن فرض كونه لازماً هو فرض التأخر له ، و فرض استتباعه جعل الملزوم هو فرض التقدّم له ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخر فى الشئ الواحد .

جواب المحقق العراقى

و أجاب المحقق العراقى باختلاف متعلق اللّحاظين ، فقال ما حاصله - كما فى آخر بحث الوضع من (المقالات) تحت عنوان « تميم » (٢) - بأنه فى مرحله الاستعمال يكون الفانى فى المعنى هو شخص اللفظ ، فالملحوظ باللّحاظ الآلى هو شخص اللفظ ، لكن الملحوظ فى مرتبه الوضع هو طبيعه اللفظ ، لأن الواضع يضع طبيعى اللفظ لطبيعى المعنى لا لشخصه ، فما أشكل به المحقق النائينى خلط بين المرتبتين .

ص: ٢٠٨

١- (١) الاصول على النهج الحديث : ٣٢ .

٢- (٢) مقالات الاصول ١/٦٧ .

فردّ عليه الاستاذ بكونه خروجاً عن البحث كذلك ، فمورد البحث هو تحقّق الوضع بالاستعمال ، و هو ليس من قبيل استعمال الشخص فى النوع ، بل المدعى وضع لفظ « الصلاه » على العمل المعين الشرعى بنفس « صلّوا كما رأيتمنى اصلى » .

التحقيق فى الجواب

قال شيخنا دام ظله : و الحقّ فى الجواب هو إنكار الأمر الثانى من الأمرين المذكورين فى أساس الإشكال ، إذ الاستعمال غير متقوم فى كلّ كلام بكون اللفظ آله و فانياً فى المعنى ، فقد يمكن لحاظه بالاستقلال فى هذه المرتبه أيضاً ، و لذا نرى أن كثيراً من الناس عند ما يتكلمون يتأملون فى الألفاظ التى يستعملونها فى أثناء التكلم ، و يلتفتون إلى الجهات المحسّنه للألفاظ و يتقيّدون بها.

فالإشكال مندفع .

و الوضع بالاستعمال ممكن .

بقى جواب المحقّق الخوئى

و أجاب السيد الخوئى فى (المحاضرات) (١) بأنّ الوضع أمر نفسانى ، و الاستعمال عمل جوارحى ، و الوضع يكون دائماً قبل الاستعمال ، فاللّحاظ الاستقلالى يكون فى مرحله الوضع ، و اللّحاظ الآلى فى مرحله الاستعمال ، فاختلفت المرتبه ، و لم يجتمع اللّحاظان فى مرتبه واحده .

ص: ٢٠٩

و هذا الجواب إنكار للأمر الأول من الأمرين ، و قد قرّبه الشيخ الاستاذ فى الدوره اللاحقه بأنه إذا كان الوضع أمراً غير إنشائى ، بل يحصل بمجرد الالتزام النفسى و البناء من المعتبر ، فلو قال « جئنى بولدى محمد » قاصداً تسميته بهذا الاسم ، فقد حصل الوضع و وقع الاستعمال من بعده ، فلا يبقى مجال للإشكال ، فهذا الجواب يتم على مبنى التعهيد ، و كذا على مبنى المحقق الأصفهانى ، و هو التخصيص النفسانى للفظ بالمعنى .

و أما قياس السيد الحكيم (١) هذا المورد على مسأله حصول الفسخ للمعامله بالفعل ، كبيع الشىء المبيع أو وطء الأمه و نحو ذلك ، ففى غير محلّه ، لأن الفسخ من الإيقاعات ، و الإيقاع متوقف على الإنشاء .

لكنه فى الدوره السابقه أورد على هذا الجواب بأنّ العلقه الوضعيه هى قابليه اللفظ للمعنى ، و هل تتحقق القابليه بمجرد الاعتبار النفسانى و قبل الإبراز ؟ فهل تتحقق الزوجيه بين هند و زيد قبل إبرازها بصيغه زوجت مثلاً ؟ كلاً ، إنه لا برهان على هذه الدعوى بل الوجدان و بناء العقلاء على خلافها ، فإنّ الوضع عندهم كسائر الامور الاعتباريه المحتاجه إلى الإبراز ، فهم لا يرون تحقق الوضع بنفس الاعتبار و مجرد البناء .

و إذا احتاج الوضع و تحقق العلقه الوضعيه إلى مبرز عاد الإشكال .

أقول :

و عندى أن الحق ما ذهب إليه فى الدوره السابقه ، و يكون حلّ المشكل منحصراً بإنكار الأمر الثانى من الأمرين .

ص: ٢١٠

و تلخص : إمكان الوضع بالاستعمال ، خلافاً للمحقق النائبي و من تبعه .

و على الإمكان فهل هو حقيقه أو مجاز ؟

و اختلفوا في هذا الاستعمال المحقق للوضع ، هل هو استعمال حقيقي أو مجازي ، أو لا حقيقي و لا مجازي ؟ على أقوال .

قيل : إنه حقيقه ، لأن كون الاستعمال حقيقياً لا يشترط فيه تحقق الوضع قبل الاستعمال ، فلو تحقق معاً كان الاستعمال حقيقياً ، إذ الملاك هو الاستعمال في المعنى الموضوع له ، و هذا مع مجرد وجود الموضوع له في ظرف الاستعمال متحقق ، إذ العله و المعلول يكونان في ظرفٍ واحدٍ زماناً و إن اختلفا رتبةً ، و المفروض كون الاستعمال عله للوضع فزمانهما واحد ، و باستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له تتحقق الحقيقه ، و ليس الاتحاد في المرتبه مقوماً للوضع حتى يكون اختلافهما مضراً ، هذا ما جاء في (المحاضرات) .

و فيه : إن الاستعمال متأخر عن المعنى المستعمل فيه بالتأخر الطبيعي ، إذ لا- يتحقق الاستعمال إلما مع وجود ذلك المعنى المستعمل فيه ، بخلاف المعنى ، فقد يوجد من غير استعمال له ، فإن كان المعنى السابق في المرتبه على الاستعمال قد وضع له لفظ في تلك المرتبه ، كان استعمال ذاك اللفظ فيه حقيقياً ، و إن لم يكن له وضع كان استعمالاً في المعنى المجازي .

لكن المفروض في بحثنا تحقق الوضع بنفس الاستعمال ، فالاستعمال أصبح عله للوضع و الوضع معلول له ، فكون المعنى موضوعاً له اللفظ إنما هو في رتبه متأخره عن الاستعمال ، و الاستعمال متقدم على كون المعنى موضوعاً له ، و المستعمل فيه مقدّم على نفس الاستعمال ، فلا محاله يستحيل كون

المعنى موضوعاً له ، لأن كونه كذلك في رتبه متأخره عن الاستعمال لأنه معلول للاستعمال ، لكن كون المعنى مستعملاً فيه في رتبه قبل الاستعمال ، فالمستعمل فيه ليس موضوعاً له ، وحينئذ كيف يتّصف الاستعمال بكونه استعمالاً في المعنى الحقيقي ؟
و العجب ، أن القائل بهذه المقاله يلتزم بكون الوضع معلولاً للاستعمال ، و أن كون المعنى موضوعاً له يتحقق بتحقق الاستعمال .
فسقط القول بكونه حقيقةً ، و ثبت كونه لا حقيقه و لا مجاز ، كما عليه المحقق الخراساني .

و الحاصل ممّا تقدّم هو : أنّ الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في ما وضع له ، و المفروض هنا تحقّق الوضع بنفس الاستعمال ، فلا معنى حقيقى له فليس باستعمال حقيقى ، و ليس بمجازى أيضاً ، لأن الاستعمال المجازى هو استعمال اللفظ في المعنى المناسب لما وضع له ، و المفروض عدم وجود ما وضع له قبل هذا الاستعمال ، فليس بمجاز .
و قد اختار شيخنا هذا القول في الدوره اللاحقه .

أمّا في الدوره السابقه ، فقد أشكل عليه بأن لفظ « الصلاه » - مثلاً - قد استعمل في لسان الشارع في المعنى الشرعى الجديد ، و هذا الاستعمال مجاز ، لأنّ لهذه اللفظه معنى حقيقياً في اللغه قبل المعنى الحادث ، و من المعلوم وجود التناسب بين المعنى الحقيقي اللغوى لهذه اللفظه و بين المعنى الحادث المستعمل فيه ، فيكون مجازاً .

أقول :

لكن الصحيح ما اختاره في دوره المتأخره ، فإنه ليس مطلق التناسب

ص: ٢١٢

بين المعنيين بمصّح للاستعمال المجازى ، إذ المقصود من هذا التناسب هو علاقة الكلّ و الجزء ، لكون « الصلاة » بالمعنى الشرعى مشتملةً على « الدعاء » و هو معنى الكلمة لغهً ، لكن ليس كلّ علاقته الكلّ و الجزء بمصّح للاستعمال المجازى ، فالرقبه جزء الإنسان و تستعمل هذه الكلمة فى الإنسان بالعلقه المذكوره ، و ليس سائر أجزاء الإنسان كذلك .

و بعد الفراغ من مقام الثبوت و بيان الإمكان ، فهل هو واقع أو لا ؟

قد تقدم سابقاً أن البحث يدور حول وضع اللفظ على المعانى الشرعية من قبل الشارع ، سواء كانت معانى الألفاظ موجودة من قبل أو لا ، وعليه ، فوجودها قبل شرعنا لا ينفى الحقيقة الشرعية ، و فى القرآن الكريم آيات تدل على وجودها كذلك ، و أنها كانت بنفس هذه الألفاظ ، كقوله عزّ و جلّ «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» (١) و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (٢) و «أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (٣) ، فهذه الآيات تدل على وجود هذه المعانى من قبل ، و بنفس هذه الألفاظ ، و يشهد بذلك أنهم لم يسألوا النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه ما ذا كان الصيام ؟ و ما ذا كان الصلاه ... ؟

وعليه ، فلا معنى للوضع ، إلما إذا كان المعنى حادثاً ، كالأشياء المخترعه الآن ، أو كانت المعانى لا بهذه الألفاظ ... و نتیجه ذلك أن لا وضع من الشارع فى مقام الإثبات ، بل إنه قد استعمل الألفاظ فى نفس تلك المعانى ، غاية الأمر أنه اعتبر فيها بعض الخصوصيات ... نعم ، مقتضى قوله تعالى : «وَمَا كَانَ

ص: ٢١٤

- ١- (١) سورة الحج : ٢٧ .
- ٢- (٢) سورة البقره : ١٨٣ .
- ٣- (٣) سورة مريم : ٣١ .

صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً» (١) هو التغيرات بين صلاتهم و صلاتنا تغييراً جوهرياً ، فللبحث في مثل هذا مجال ، أما أن يدعى أن المعاني كلها مستحدثه - كما عن المحقق الخراساني - فدون إثباتها خرط القتاد .

و ذهب المحقق العراقي - و تبعه السيد الخوئي - إلى وقوع الوضع بالاستعمال ، فقال المحقق المذكور : بأن الطريقه العقلانيه قائمه على أنه لو اخترع أحد شيئاً فإنه يضع عليه اسماً ، و لو أنّ الشارع قد تخلف عن هذه الطريق لبته و بين ، و حيث أنه قد تحقّق منه الوضع التعييني و لم يكن بالقول ، فهو لا محاله بالاستعمال .

هذا حدّ دليله ، و لا يخفى ما فيه ، فإن الطريقه العقلانيه هذه ليست بحيث لو تخلف عنها أحد وقع من العقلاء موقع الاستنكار ، بل قد يخترع أحد شيئاً و يستعمل فيه لفظاً مجازياً ، ثم يشتهر المجاز فيصير حقيقه .

و الألفاظ في شرعنا لما استعملت في معانيها الشرعيه بكثره ، أصبحت حقيقه فيها ، و دلّت عليها بلا قرينه .

فتحصّل : أن وقوع الوضع بالاستعمال في الشرعيّات لا دليل عليه ، بل إن الشارع في بدء أمره استعمل تلك الألفاظ في معانيها اللغويّه ، ثم إنها على أثر كثره الاستعمال في المعاني الشرعيّه أصبحت حقائق فيها ، حتى في زمن الشارع ، فلفظ « الصلاة » مثلاً في اللغه عباره عن العطف و التوجّه ، و في هذا المعنى استعمله الشارع ، ثم بين الخصوصيّات المعتمره في هذا المعنى بدوال اخر ، فقوله « صلّوا كما رأيتموني اصلي » معناه : ادعوا و توجّهوا إلى الله ، لكنّ

ص: ٢١٥

بالكيفية التي رأيتهموني أدعو و أتوجه إليه ، ثم بعد فتره غير طويله و مع تكرار اللفظ مراراً في هذا المعنى ، أصبح المعنى الجديد الخاص هو المتبادر منه

هذه حقيقه الأمر ، و لا ملزم للالتزام بالاستعمال المجازي ، كما لا دليل على الوضع الحقيقي منه له بالنسبه إلى المعنى الشرعي ، و الشاهد على ذلك ما نراه من عمل الرؤساء و كبار الشخصيات المتنفذين و أعلام العلماء ، فمثلاً : قد استعمل الشيخ الأنصاري كلمه « الورود » في معناه الخاص المصطلح في علم الاصول ، ثم بعد يومين أو ثلاثه - مثلاً - أصبحت هذه الكلمه محموله على هذا المعنى الجديد الاصطلاحي كلما سمعت في الأوساط العلميه .

ص: ٢١٦

و اختلفوا هل لهذا البحث ثمره أو لا ؟

ذهب المحقق الخراساني - و تبعه المحقق العراقي - إلى الأول ، و حاصل كلام المحقق الخراساني هو :

إنه إن قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيه تظهر ثمره البحث إذا علمنا بتاريخ وضع اللفظه و استعمالها ، فنحمل اللفظه الصادره عن لسان الشارع قبله على المعنى اللغوى و الصادره بعده على المعنى الشرعى . و إن قلنا بعدم ثبوتها تحمل الألفاظ الصادره على المعنى اللغوى . أما لو جهلنا تاريخ الاستعمال فمقتضى القاعده هو التوقف ، إذ لا طريق لدعوى كون الاستعمال متأخراً عن زمان الوضع الشرعى إلما أصاله تأخر الاستعمال ، بتقريب أنه قد صدر الوضع و الاستعمال من الشارع يقيناً ، و الاستعمال أمر حادث ، فنستصحب عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع . و لكن هذا الاستصحاب فيه :

أولاً:- إنه أصل مثبت ، إذ ليس الاستعمال حكماً شرعياً و لا موضوعاً لحكم شرعى ، و لازم عدم الاستعمال إلى زمان تحقق الوضع هو كون اللفظ مستعملاً فى المعنى الشرعى ، و هذا لازم عقلى .

و ثانياً : إنه معارض باستصحاب عدم الوضع إلى زمان الاستعمال ، لأن الوضع أيضاً أمر حادث .

و إن أريد التمسك ببناء العقلاء لحمل الاستعمال على الحقيقة ، بدعوى أنهم مع الشك في كونه حقيقة أو مجازاً يحملونه على الأول ، ففيه : إن هذا البناء موجود عندهم ، بالإضافة إلى أصل النقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي ، أما مع العلم بتحقيق النقل و الشك في تاريخه فلا يوجد هكذا بناء .

ثم إنه أمر بالتأمل .

و قال السيد الحكيم (١) في وجه التأمل : لعله وجود البناء منهم في مورد العلم بالنقل و الشك في تاريخه كما نحن فيه ، فتكون النتيجة الحمل على المعنى اللغوي .

قال شيخنا : لا ريب في توقّف العقلاء في مثله ، فليس هذا وجه التأمل ، بل الأولى أن يقال : لعله يتأمل في أصل المطلب ، و هو ترتّب الثمره في صورته العلم بالتاريخ ، و أنه يحمل على المعنى الشرعي إذا علم تاريخ الاستعمال ، لإمكان الحمل في ما صدر قبل الوضع الشرعي على المجاز المشهور بسبب كثرة الاستعمال لا الحمل على المعنى الحقيقي اللغوي .

أو لعله أراد التنبيه على الخلاف بينه و بين الشيخ في مثل المورد ، حيث أن الشيخ يرى تعارض الأصلين فيه ، و هو يقول في مثله بعدم المقتضى للجريان ، فلا تصل التوبه إلى المعارضه ، إذ مع الجهل بتاريخهما لا يحرز اتصال المشكوك بالمتيقن .

هذا تمام الكلام على وجه ترتّب الثمره .

و ذهب المحقق النائيني و من تبعه إلى نفي الثمره من أصلها ، و قال بعدم ترتّبها حتّى مع ثبوت الحقيقة الشرعيّه ، و ذلك لعدم الشك عندنا في كون

ص: ٢١٨

١- (١) حقائق الاصول ٥٢/١ ط مكتبه البصيرتي .

المراد بهذه الألفاظ الواردة في الكتاب و السنّه هو المعانى الشرعيّه ، أمّا الآيات فلا ريب فى كون المراد من « الصلاه » و « الزكاه » و غيرهما هو المعانى الشرعيّه لا اللغويّه و لا المعانى التى اريدت منها فى الشرائع السابقه . و أمّا الروايات ، فالوارد منها من طرق المخالفين ليس بحجّه عندنا ، و الوارد من طريق الأئمه فإنّهم قد بيّنوا معانيها ، و قد ثبت لزوم حملها على المعانى الشرعيّه .

و قد أشكل على الميرزا : بأنّ « الصلاه » فى قوله تعالى « قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى » (١) مردده بين المعنى اللغوى و الشرعى ، فالبحث عن الحقيقه الشرعيّه يثمر فيها .

و فيه : إنه قد جاءت روايات عديده فى أن المراد منها هى الزكاه بعد صلاه الفطر ، منها صحيحتا زراره و أبى بصير (٢) ، فلا شبهه فى المراد منها ، و ليس هناك غيرها مورد للشبهه ، فالإشكال يندفع .

و أشكل الاستاذ فى دوره السابقه : بأنّه ليس كلّ ما ورد عن طريق المخالفين فليس بحجّه ، إذ الملاك للحجّيه هو الوثوق بالصدور ، فتظهر ثمره البحث عن الحقيقه الشرعيّه فيها .

و هذا الإشكال لم يذكره فى دوره اللماحقه ، و لعلّه لعدم حصول الوثوق بالصّيدور من طرقهم ، أو لعلّه لعدم كفايه الوثوق بالصدور ، أو لعلّه لوجود ما ورد عن طرقهم مورداً للوثوق بالصدور فى طرقنا مع تبين الأئمه له .

هذا ، و قد اختار شيخنا عدم ترتّب الثمره ، من جهه أن ترتّبها يتوقّف

ص: ٢١٩

١- (١) سورة الأعلى : ١٤ .

٢- (٢) وسائل الشيعة ٣١٨/٩ الباب ١ من أبواب زكاه الفطره ، رقم : ٥ .

على العلم بالتاريخ كما تقدّم ، و لا- طريق لنا إلى ذلك ، وعليه ، فمن المحتمل صدورهما قبل صيرورتها حقيقةً في المعنى الشرعى ، و مع وجود هذا الاحتمال - حتى مع القول بثبوت الحقيقة الشرعيّه - لا يمكن حمل الألفاظ على المعاني الشرعيّه .
نعم ، الألفاظ الصادره في أواخر عهد رساله كلّها محموله على المعاني الشرعيّه قطعاً ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة أو لا ، كذلك .
فالحقّ أنه لا ثمره للبحث .

تتمه

هناك في الأبواب الفقهيّه المختلفه روايات أجاب فيها الأئمه عليهم السلام عن السؤال عن معاني ألفاظٍ معيّنه ، كلفظ « الكثير » و « الجزء » و « السهم » و « الشىء » و « القديم » .

فلو أوصى بمالٍ كثيرٍ لشخصٍ فما معنى « الكثير » ؟ في الخبر أنّهُ « ثمانون » استناداً إلى قوله تعالى : « لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ » (١) بلحاظ أن المراد من « المواطن » هو غزوات رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم ، و قد كانت ٨٠ غزوه .

و لو أوصى بسهمٍ من ماله لفلان ، ففي الخبر أنه يعطى « الثمن » لقوله تعالى : « إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ » (٢) فالسهم في الآيه ثمانيه .

و لو أوصى بجزءٍ من ماله ، ففي خبر إنه « العُشر » و في آخر « الشُّع » .

و لو أوصى بشىء ، حكم ب « السُّدس » .

ص: ٢٢٠

١- (١) سورة التوبه : ٢٥ .

٢- (٢) سورة التوبه : ٦٠ .

و لو أوصى بعث كلِّ عبدٍ قديمٍ من عبيده ، اعتق من كان عنده منذ « سته أشهر » أو أكثر .

□

و اختلفت كلمات العلماء في هذه الموارد ، فالسيد عبد الله شبر حملها على الحقيقه الشرعيه ، و بناءً على ذلك ، فإن هذه الألفاظ تحمل على المعاني المذكوره أينما جاءت في لسان الأدله . أمّا بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيه فإنها تكون خاصيه بمواردها و يؤخذ بها من باب التعبد .

و قال صاحب (الجواهر) (١) في المسأله الخامسه من كتاب العتق - بعد كلام المحقق في معنى « القديم » بأن هذه النصوص محموله على المعاني العرفيه ، فكأن الإمام عيّن للفظ المصداق العرفي ، (قال) : و كل لفظٍ شك في معناه العرفي أو كل الأمر في معناه إلى الله و الراسخين في العلم ، ثم جعل هذه الألفاظ نظير « الوجه » و « المسافه » و « الركوع » .

و على الجملة ، فهو ينفي الحقيقه الشرعيه فيها ، و يرى أن هذه الألفاظ تحمل على تلك المعاني في سائر الموارد لأنها المعاني العرفيه لها .

قال شيخنا : و الحق هو القول بلزوم الأخذ بالخبر إذا صحّ سنده في خصوص مورده تعديداً ، فلا- يصح التعدي عنه إلى سائر الموارد ، لعدم الحقيقه الشرعيه ، و عدم تماميه كلام صاحب (الجواهر) ، المبني على كون الواضع للألفاظ هو الله تعالى ، و قد تقرّر بطلان هذا المبني .

ص: ٢٢١

١- (١) جواهر الكلام ١٣٣/٣٤ .

الصَّحِيحُ وَالْأَعْمُ

أشاره

ص: ٢٢٣

و يقع البحث في الصحيح و الأعم في المقدمات ، و الأدلّه ، و الثمره .

مقدمات البحث

إشاره

أما المقدمات فهي كما يلي :

المقدمه الأولى

(في جريان البحث بناءً على عدم الحقيقه الشرعيه أيضاً) .

الحقّ : جريان هذا البحث على جميع الأقوال في مسأله الحقيقه الشرعيه ، لإمكان تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها .

أمّا بناءً على القول بأنّ الألفاظ مستعمله في معانيها الشرعيه استعمالاً حقيقياً ، و هو القول بثبوت الحقيقه الشرعيه ، فجريان البحث واضح ، فإنه يقال : هل الشارع قد وضع الألفاظ لخصوص المصاديق الصحيحه من المعاني أو للأعم منها و من الفاسده ، فإن كان الموضوع له خصوص الصحيح فلا يتمسك بالإطلاق لدى الشك ، و إن كان للأعم تم التمسك .

و أمّا بناءً على القول بعدم الحقيقه الشرعيه ، و أن الألفاظ استعملت في هذه المعاني استعمالاً مجازياً ، فإنه يقال : أن الشارع الذي استعمل لفظ « الصلاة » مثلاً في هذا المعنى الجديد مجازاً ، هل استعمله أولاً في خصوص

الحصّه الصحيحه بمعونه القرينه ، و القرينه التى أقامها على المجاز هي قرينه عامّه بالنسبه إلى الصحيح فقط ، أو أنه استعمله فى الأعم و كانت القرينه عامّه بالنسبه إلى الأعم .

فإن كانت القرينه المصححه للاستعمال المجازى فى المعنى الشرعى ، - مع كون اللفظ موضوعاً للمعنى اللغوى - قد لوحظت أولاً بين المعنى الحقيقى و خصوص الفرد الصحيح ، احتاج استعماله فى الأعم إلى قرينه اخرى ، و كذا بالعكس .

فعلى الأوّل - و هو الاستعمال المجازى فى خصوص الصحيح - لا يجوز التمسك بالإطلاق عند الشك ، و على الثانى يجوز .

و أمّا بناءً على القول الثالث - و هو قول الباقلانى - من أنّ الألفاظ مستعمله فى لسان الشارع فى معانيها اللغويّه ، لا الشرعيّه ، لا حقيقه و لا - مجازاً ، إلّا أنه قد أفاد الخصوصيّات الجديده المعتبره من قبله بألفاظٍ اخرى ، كما فى أعتق رقبه مؤمنه ، حيث استعمل لفظ الرقبه فى معناه ، و لمّا أراد خصوص المؤمنه دلّ عليه بلفظ آخر ، فكان دالّان و مدلولان ، و فى لفظ « الصلاه » كذلك ، فإنه أراد المعنى اللغوى فقط ، و هو الدعاء ، أما بقيه الأجزاء و الشرائط المعتبره فقد دلّ على إرادتها بدوالٍ اخر ، فيقال : هل الدوالّ الأخر اريد منها خصوص الأجزاء الصحيحه أو الأعم منها و من الفاسده ؟ فإن اريد الصحيح لزم الإتيان بدوالّ أخر عند إرادته الأعم ، و هكذا العكس .

إذن ، يجرى هذا البحث على جميع المبانى فى مسأله الحقيقه الشرعيّه ، و يمكن تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها ، و إن قيل بانتفائها بناءً على القول الأخير ، من جهه أنه إن كانت الدوالّ الأخر مفيدة لإرادته الأجزاء و الشرائط

كلها ، فلا شك حينئذٍ حتى يتمسك بالإطلاق ، و إن كانت مجعوله منه بنحو الإهمال فكذلك ، فلا ثمره للبحث . لأننا نقول بناءً على هذا القول : هل الدوال التي استخدمها الشارع لإفاده الخصوصيات الزائده على المعنى اللغوي ، جاءت لتفيد تلك الخصوصيات الملازمه لتامية الأجزاء و الشروط أو للأعم من الأجزاء و الشروط التامه و غير التامه ؟ إن كان الأول فلا يتمسك بالإطلاق ، و إن كان الثاني تمّ التمسك به .

المقدمه الثانيه

(في معنى الصحيح و الفاسد)

اختلفت كلمات العلماء في معنى « الصحيح » و « الفاسد » .

فعن أهل الحكمة : أن « الصحيح » هو المحصل للغرض ، و ما ليس بمحصّل له ففاسد .

و عن المتكلمين : إن « الصحيح » هو الموافق للأمر أو الشريعة ، و الفاسد غيره .

و عن الفقهاء : إن « الصحيح » هو المسقط للإعاده و القضاء ، و الفاسد غيره .

و قال المحقق الأصفهاني : إن « الصحّه » هي : التامية من حيث الأجزاء و الشروط ، و من حيث إسقاط الإعاده و القضاء ، و من حيث موافقه المأتي به للمأمور به .

قال شيخنا : بل الحقّ هو أنّ « الصحّه » تمامية الأجزاء و الشروط ، فالبحث في الحقيقه هو : هل الألفاظ موضوعه لتام الأجزاء و الشروط أو للأعم منه و من الفاقد لبعضها ، فالصحيح عندنا هو الواجد لها ، و الفاسد ما فقد جزءاً أو قيداً ، فيكون « الصحه » و « الفساد » أمرين إضافيين ، فالصلاه قصراً

بالإضافة إلى المسافر صحيحه و إلى الحاضر فاسده .

فالصحة عبارته عن التماميه و الفساد عدم التماميه ، و من الواضح أن من آثار التماميه و لوازمها : سقوط الإعادة و القضاء ، و موافقه المأتى به للمأمور به ، و محصليه الغرض ، فهذه الامور لوازم و ليست بمقومات ، و يشهد بذلك تخلل الفاء التفرعيه حيث نقول : كانت هذه العباده تامه الأجزاء و الشرائط فهى محصليه للغرض ، فهى موافقه للمأمور به ، فهى مسقطه للإعادة و القضاء ، و لا يصح أن يقال مثلاً : قد سقط الأمر فالعباده كانت تامه الأجزاء و الشرائط ...

المقدمه الثالثه

(١)

(فى عدم دخول ما يتفرع على الأمر فى البحث)

لا ريب فى دخول الأجزاء فى محل النزاع ، بأن يقال : هل اللفظ موضوع لواحد جميع الأجزاء - الذى هو المراد من الصحيح - أو الأعم منه و من فاقد بعضها ؟

و كذلك الشرائط ، سواء قلنا بأن التقييد داخل و القيود خارجه أو قلنا بأن القيود أيضاً داخله ، إذ لا فرق بين الأجزاء و الشرائط من هذه الناحيه ، لكون الأجزاء و الشرائط فى مرتبه واحده و إن اختلفا فى كيفيه التأثير ، حيث بالجزء يتم المقتضى و بالشرط يتم فاعليه المقتضى فى المقتضى ، وعليه ، فإنه يمكن تصوير النزاع بأن لفظ « الصلاه » موضوع للمركب الجامع للأجزاء فقط أو لها بضميمه الطهور مثلاً ، أو بضميمه عدم الاستدبار ، مثلاً ؟

إنما الكلام فى مثل قصد القربه و قصد الوجه - على مسلك صاحب الجواهر و غيرهما من الامور المتفرعه على الأمر ، فهل هذه أيضاً داخله فى محل النزاع ، بأن يقال : هل لفظ « الصلاه » موضوع للحصه الصحيحه ، أى

ص: ٢٢٨

١- (١) هذه المقدمه لم تذكر فى دوره السابقه .

الواجده لقصد القربه أو للأعم منها و الفاقده ؟

و كذا بالنسبه إلى عدم المزاحم ، فإنه يعتبر في صحّه الصلاه أن لا تكون مزاحمه بالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد - إلّا أن تصحّح عن طريق الترتّب - فهل عدم المزاحم يدخل في محل النزاع بأن يقال : هل لفظ الصلاه موضوع للحصّه الصحيحه أى غير المزاحمه بالأمر بالإزاله أو للأعم منها و من المزاحمه ؟

الحق - وفاقاً للمحقق النائيني - هو عدم الإمكان ، بتقريب : إن الابتلاء بالمزاحم و عدم الابتلاء به متوقّف على الامتثال ، فهو من انقسامات مقام الامتثال ، و مقام الامتثال فرع وجود الصّيه لاه و تعلّق الأمر بها ، فإذا كان هناك أمر و تعلّق بالصّيه لاه و اتّفق وجود مزاحم لها في مقام الامتثال ، فإنّ رتبه المزاحمه متأخره عن الأمر بالصّيه لاه ، و الأمر بها متأخر عنها ، فلا يعقل أن يكون عدم الصّحه - الناشئ من وجود المزاحم - مأخوذاً في معنى الصّلاه .

فظهر أنّه بناءً على إنكار الترتّب ، و أنّ الأمر بالإزاله يوجب عدم الأمر بالصّلاه أو النهى عنها ، فالصّلاه فاسده .

نعم ، يمكن تصوير النزاع في عدم المزاحم بأن يقال : قد تعلّق بكلّ من الركوع و السجود و القراءه و سائر الأجزاء إلى التسليم أمرٌ بضميمه عدم المزاحم ، ثم جعل لفظ « الصلاه » على هذه المجموعه .

إلّا أن هذا لا واقعته له في الشّريعه ، و بحثنا إنما هو في دائره ما هو الواقع فيها .

و تلخّص :

عدم إمكان أخذ الصّحه من ناحيه عدم المزاحم ، كما عليه الميرزا ، و لا

ص: ٢٢٩

المقدمه الرابعه

(فى تصوير الجامع)

إنه - سواء قلنا بالوضع لخصوص الصحيح أو الأعم - لا بد من تصوير جامع بين الأفراد ، و ذلك ، لأن الوضع الخاص و الموضوع له العام غير معقول ، و كذلك الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، لأن الالتزام بوضع لفظ « الصلاه » لكل حصيه حصيه من الصلاه ، يستلزم أوضاعاً كثيره و يلزم الاشتراك اللفظى ، و هذا لا يلتزم به أحد ؛ بقى الوضع العام و الموضوع له العام ، و الوضع العام و الموضوع له الخاص ، و إذا كان الوضع عامياً لزم تصوير الجامع بين الأفراد ليكون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

فإن قيل - كما ذكر شيخنا فى دوره السابقيه - : إن الجامع العنوانى كعنوان « الناهى عن الفحشاء و المنكر » يجمع بين مصاديق الصلاه ، و هى المعنون له ، و لا حاجه إلى تصوير جامع بين الأفراد ليكون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

قلنا : المقصود تصوير جامع يكون الموضوع له لفظ « الصلاه » و يمكن تصوير الثمره معه ، و أما الجامع العنوانى كما ذكر فلا ثمره للبحث معه ، لأن اللفظ إن كان موضوعاً للعنوان لزم القول بعدم الوضع للمعنون ، و إن كان موضوعاً للمعنون بواسطه العنوان أصبح الموضوع له خاصاً ، فيكون اللفظ مستعملاً فى الخاص ، و الخاص لا إطلاق فيه و لا إجمال ، فلا ثمره للبحث .

إن المهم تصوير جامع بحيث يتمكن من التمسك بالإطلاق معه ، لأنه - على القول بالصحيح - يكون الخطاب مجملاً ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للأعم ، فإنه يتمكن من التمسك بالإطلاق ، لكون الموضوع له معلوماً و كذا

المستعمل فيه ، فلو شك في اعتبار جزءٍ أو شرطٍ في الصلاة فلا ريب في صدق الطبعه على ما عدا المشكوك فيه ، و حينئذٍ
أمكن التمسك بالإطلاق لرفع الشك ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح ، فإنه يحتمل دخول الجزء أو الشرط
المشكوك فيه في ذات الموضوع له و صحه العمل ، فيكون المعنى مجملاً ، فلا مجال حينئذٍ للتمسك بالإطلاق ، لدفع جزئيه
المشكوك فيه أو شرطيته ، لأن شرط التمسك به إحراز صدق المعنى .

إذن ، لا بد من تصوير جامع ذاتي ليكون محور البحث في الصدق و عدم الصدق على كلا القولين ، و الجامع العنواني لا يصلح
لذلك ، لكون الوضع فيه إما للعنوان فالمعنون لا اسم له ، و إما للمعنون فيكون فرداً فلا جامع له .

و كيف كان ... فلا بد من تصوير الجامع على كلا المسلكين .

١ - تصوير المحقق الخراساني

إننا نرى أنه يترتب على الصلاة - بعنوان أنها صلاة - أثر واحد ، من غير فرق بين الحالات و الكيفيات ، مع عرضها العريض ، من الصلاة التي تقع بتكبيره واحده فقط ، حتى الصلاة التامة الأجزاء و الشرائط ، و ذاك الأثر هو كونها عمود الدين - مثلاً .
فهذه مقدمه .

و المقدمه الاخرى هي : إنه لا بد من السنخيه بين المقتضى و المقتضى ، و الأثر و المؤثر .

و المقدمه الثالثه هي : أن بين الواحد بما هو واحد ، و الكثير بما هو كثير تعاند و تقابل ، للتقابل بين الواحد و الكثيره ، و معه يستحيل صدور الواحد عن الكثير ، فيستحيل صدور « عمود الدين » الواحد بالوحده النوعيه عن المتكثرات ، إذن ، لا بد و أن تنتهى الكثيره إلى وحده ، كى تتم السنخيه بين الأثر و المؤثر .

إذن ، يوجد بين جميع أشخاص و أصناف الصلاه الصحيحه جامع يكون هو المنشأ لهذا الواحد النوعى من حيث الأثر ، و هو الموضوع له لفظ « الصلاة » .

و اورد عليه :

إنَّ القاعده المقرّره عند أهل الفن من أن الأثر الواحد لا بدّ و أن ينتهى إلى مؤثر واحد - برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير - إنّما تتعلّق بالواحد من جميع الجهات و الحيثيات ، أى البسيط الحقيقى ، فموردها الواحد الشخصى البسيط ، و أمّا فرض المحقق الخراسانى فهو الواحد النوعى ، فإن « معراج المؤمن » و « الناهى عن الفحشاء » و نحو ذلك ليس واحداً شخصياً .

و فيه :

إن المذكور عند أهل الفن قاعدتان ، إحداهما : القاعده المذكوره ، و موردها الواحد الشخصى و البسيط من جميع الجهات و الحيثيات كما ذكر ، و الاخرى : قاعده لزوم السنخيّه بين المعلول و العله ، الأثر و المؤثر ، و موردها مطلق الواحد لا خصوص الواحد الشخصى ، فالواحد النوعى مثل « معراج المؤمن » إذا كان أثراً يلزم أن يكون بينه و بين المؤثر له سنخيّه ، فلا بدّ من وجود وحده نوعيه بين أفراد الصيلاه المختلفه ، - من صلاه الحاضر الجامعه بين الأجزاء و الشرائط ، و المسافر التى هى قصر ، و المريض الذى يصلّى من جلوس ، و المحتضر ، و الغريق - تكون تلك الوحده هى العله لهذا المعلول « معراج المؤمن » و المؤثر لهذا الأثر .

فهذا مقصود المحقق الخراسانى ، و لا يرد عليه الإشكال .

و اورد عليه :

بأن الواحد المذكور ليس بواحدٍ نوعى ، بل هو واحد عنوانى ، و البرهان المذكور لا يجرى فى الواحد العنوانى ، إذ إن الواحد العنوانى لا يتّحد مع أفراداه ، لا فى الوجود و لا فى المفهوم ، فعنوان « الربط » مثلاً لا يقبل الاتحاد

ص: ٢٣٣

مع مصاديق الرّبط و أفراده ، لكونه معنّى اسميّاً و المصاديق معانٍ حرفيّة ، و مصاديق الواحد النوعى متّحده حقيقهً ، أما مصاديق الواحد العنوانى كعنوان « الناهى عن الفحشاء » الذى هو من عناوين « الصلاه » مختلفه بالحقيقه ، و منها : الزنا و الكذب و شرب الخمر و الغيبه و السرقة ...

و فيه :

إن الأثر للجامع هو « النهى » فقط ، و هو الزجر ، و هذا أثر نوعى ، إلّا أنّ متعلّقات النهى مختلفات ، لكنّ الأثر شىء و متعلّقه شىء آخر ، و ما نحن فيه من قبيل « العلم » ، فإنّه حقيقه واحده ، لكنّ متعلّقه يختلف فيكون جوهرًا تارّه و عرضاً اخرى ...

فالإشكال غير وارد .

و أورد عليه :

بأنّ تأثير المتكثّرات فى الأثر الواحد الفعلى محال ، أمّا تأثيرها فى القابليّه فلا مانع منه ، فالنهى عن الفحشاء بالفعل لا يمكن صدوره من متعدّد ، أمّا القابليّه للنهى فيمكن ، بدليل أن عدم المانع و وجود الشرط أمران متغايران ، إلّا أنّهما يؤثّران فى القابليّه ، بأن يكون المحلّ قابلاً لأنّ يتحقّق فيه أثر المقتضى و هو المقتضى . إذن ، يمكن تصوير قابليّه النهى عن الفحشاء المترتبه على الصلاه ، فترتّب الأثر الواحد من المتعدّد .

و فيه :

إن القابليّه من الامور الإضافيه ، فهناك قابل و مقبول و قابليّه ، و مقوله الإضافه من الأعراض الموجوده بعين وجود الموضوع كالفوقيّه و التحتيه - و من الأعراض ما يوجد بغير وجود الموضوع لكنه قائم بالموضوع كالبياض

ص: ٢٣٤

و السواد - و إذا كانت من الأعراض الوجوديه ، فكيف يكون الأمر العدمي ، أعني عدم المانع ، مولدًا للأثر ؟

هذا أولًا .

و ثانيًا : إن القابليته الحاصله من الشرط غير القابليته الحاصله من عدم المانع ، فمن كل منهما تحصل درجه من الأثر ، فلم يتحقق الواحد من المتعدد .

الإشكال العمده

هو ما تعرّض له المحقق الخراساني و حاول دَبَّه ، و هو في (تقريرات) (1) الشيخ الأعظم قدّس سرّه :

إن هذا الجامع إما مركّب و إما بسيط ، و على الثاني فيما هو عنوان « المطلوب » أو عنوان ملزوم لعنوان « المطلوب » . فهو غير خارج عن هذه الشقوق ، و كلّها باطله ، فالتصوير باطل .. و ذلك لأنه :

إن كان مركّبًا ، فإن كلّ مركّب فرض فهو مردّد بين الصحيح و الفاسد ، لأنه بالإضافة إلى حالٍ أو مكلفٍ صحيح و بالإضافة إلى آخر فاسد ، فكان جامعاً بين الصحيح و الفاسد لا الصحيح فقط .

و إن كان بسيطاً ، و كان عنوان « المطلوب » فيرد عليه :

أولاً- : إن هذا العنوان إنما يحصل في رتبه الطلب ، فلولا له لم تكن مطلوبتيه ، و المعنى و المسمّى دائماً مقدّم رتبه على الطلب و المطلوبتيه ، فكلمًا وجدت المطلوبتيه وجد المعنى بتلك المرتبه ، فلو كان الجامع هو عنوان « مطلوب » يلزم تقوّم ذات المعنى بعنوانٍ متأخّر بالذات عن المعنى .

ص: ٢٣٥

١- (١) مطارح الأنظار : ٦ .

و ثانياً : إنه يلزم الترادف بين لفظ « الصلاه » و لفظ « المطلوب » و هو باطل كما لا يخفى .

و ثالثاً : إنه يرد عليه ما يرد على الشق الأخير الآتى .

و إن كان بسيطاً ، و كان عنواناً ملزوماً مساوياً لعنوان « المطلوب » ، فإنه حينئذٍ يصير معلوماً ، و لا يقع فيه الشك كى يتمسك بالبراءة عن وجوب ما شك فى جزئيه أو شرطيته ، لأن البسيط ليس فيه أقل و أكثر حتى يدور الأمر بينهما فيتمسك بالبراءة ، و الحال أن القائل بالصحيح يتمسك بها .

و أيضاً : فإن مجرى البراءة هو صورته عدم معلوميه التكليف بنحو من الأنحاء ، و مع العلم به بعنوان من العناوين ينتج ، فلا موضوع للبراءة .

و هذا ما يرد على الشق السابق - و هو كون العنوان هو « المطلوب » - لأن العنوان المذكور ليس فيه أقل و أكثر .

و كيف كان ، فإنه مع العلم بالعنوان الذى تعلق به الأمر ، و جب على المكلف الاحتياط ، كى يحرز تحقق ذلك العنوان .

هذا هو الإشكال .

جواب المحقق الخراسانى

فأجاب باختيار الشق الأخير ، لسلامته عن اشكال تقدم ما هو المتأخر ، و عن إشكال الترادف ، و يبقى إشكال سقوط البراءة ، فأجاب بجريانها ، لأن العنوان و إن كان فى نفسه بسيطاً لا أقل و أكثر له ، إلا أنه متحد مع الأجزاء و الشرائط بنحو من الاتحاد ، و لما كانت مردده بين الأقل و الأكثر كانت البراءة جاريه بلا إشكال .

قال شيخنا :

إذن ، فمختار المحقق الخراساني كون الجامع بسيطاً لا مركباً ، و يكون المحذور منحصرأ بعدم جريان البراءه ، و قد أجاب عنه بما تقدّم . و توضيحه :

إنه إن كانت النسبه بين العنوان البسيط و متعلّق التكليف نسبه السبب و المسبب ، كالنسبه بين الغسلات و المسحات و بين الطّهارة - بناءً على أنّ الطّهارة و هي عنوان بسيط هي المأمور به - فهنا يرجع الشك إلى المحصّل ، و هو مجرى قاعده الاشتغال . و أمّا إن لم يكن العنوان البسيط المأمور به مسبباً عن أجزاء المركّب ، بل كان متّحداً معها فلا مناط للاشتغال ، بل مع الشك في الأكثر تجرى البراءه .

و فيما نحن فيه ، يكون عنوان « الصحيح » هو ملزوم « المطلوبية » و هذا العنوان ليس نسبه إلى الأجزاء نسبه « الطّهارة » إلى « الغسلات و المسحات » بل هو خارجاً متّحد مع أجزاء المركّب و وجوده عين وجودها ، فمتعلّق الأمر حينئذ هو المعنون بعنوان الصحيح ، و هو الموجود في الخارج ، و يتردّد أمره بين الأقل و الأكثر ، و تجرى البراءه بلا إشكال .

فالجامع هو الصحيح ، و هو البسيط الماهوي ، و البراءه أيضاً جاريه .

فهذا حاصل ما ذكره الشيخ و المحقق الخراساني .

لكنّ يرد عليه :

أولاً :

إنه كيف يكون اتّحاد الواحد البسيط مع المركّبات المختلفه ؟

لقد ذكر أنهما يتّحداً نحو اتّحاد ، لكنّ الاتّحاد لا يخلو إمّا هو اتّحاد الماهية مع الوجود ، و هذا لا مورد له هنا ، و إمّا الاتّحاد بين الأمر الانتزاعي مع

ص: ٢٣٧

منشأ انتزاعه في الوجود ، و إمّا الاتّحاد بين الكلّي و الأفراد ، و هذان منتفیان أيضاً هنا ، فلقد صوّر صاحب (الكفایه) الاتّحاد بين الجامع الواحد البسيط ، و بين المركّبات المختلفات ، إذ « الصلاه » مشتمله على مقولاتٍ مختلفه كالوضع و الكيف و الأين - بناءً على دخولها في الصلاه - و هي مركّبه من أجزاء ، فمقوله الكيف مثلاً فيها هي القراءه و هي مركّبه من أجزاء .

فمع وجود هذا الاختلاف المقولى ، و مع وجود التركيب ، فإنّه يلزم إمّا تركّب البسيط - و هو الجامع المفروض - و إمّا بساطه المركّب ، إمّا وحده الكثير و إمّا كثره الواحد ، و كلاهما محال ، لأن النسبه بين البساطه و التركّب و بين الوحده و التعدّد و الاختلاف ، هي نسبه التّقابل ، و اتّحاد المتقابلين محال .

و على الجملة ، فإن كلامه في المقام - حيث صوّر الجامع الواحد البسيط بين أفراد الصلاه ، و الاتّحاد بينه و بينها بنحو اتّحادٍ - يستلزم محالين : اتّحاد البسيط مع المركّب ، و اتّحاد البسيط الواحد مع المقولات المختلفه .

و ثانياً :

إن الجامع المحتمل هنا لا يخلو عن أحد أقسام ثلاثه : فإمّا هو الجامع العنوانى ، و إمّا الجامع النوعى ، و إمّا الجامع الجنسى . أمّا الأوّل فغير مقصود منه ، لأن الجامع العنوانى غير قابل للاتّحاد مع المعنون ، لأن موطنه هو الذهن فقط ، مثل عنوان « مفهوم النسبه » ل « لواقع النسبه » . و أمّا الثانى و الثالث فكذلك ، لأن أجزاء الصّلاه أنواع من أجناس مختلفه ، فالركوع من مقوله الوضع و القراءه من مقوله الكيف ، و المقولات أجناس عاليه ، و إذا كانت أجناساً عاليه فالجامع الجنسى غير ممكن ، و مع عدم إمكانه لا مورد لاحتمال الجامع النوعى . فما هو الجامع الذى تصوّره جامعاً بسيطاً متّحداً مع المركّبات

نحو اتحاد؟

و ثالثاً :

إن المقصود تصوير الجامع بناءً على الصحيح ، و هذا مستحيل ، لأن كونه على الصحيح يعنى أخذ جميع الخصوصيات ، و كونه جامعاً يعنى إلغاء الخصوصيات ، مثلاً : صلاة المسافر متقومه بخصوصيته « بشرط لا » بالنسبة إلى الركعتين ، و صلاة الحاضر متقومه بخصوصيته « بشرط شيء » بالنسبة إليهما ، فكيف يصور الجامع بينهما مع حفظ الصحة ؟ كيف يجمع بين رفض الخصوصيات و أخذها ؟

و لا يخفى ورود هذا الإشكال ، سواء كان الجامع ذاتياً كما عليه المحقق الخراساني ، أو عرضياً كما عليه الشيخ الحائري و تبعه السيد البروجردى .

و سيأتى ذكره .

و رابعاً :

إن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فباستعمال اللفظ يتم إحضار المعنى إلى الذهن و يتحقق التفهيم ، و الوضع لمعنى مستخرج ببرهان فلسفى لا يصلح لأن يكون سبباً لإحضار المعنى فى الذهن و حصول التفهيم ، و كيف يأتى إلى أذهان المتشرّعه معنى « معراج المؤمن » و « الناهى عن الفحشاء » و « عمود الدين » من لفظ « الصلاة » ؟

إن هذا التصوير لا يناسب عرف المتشرّعه .

و هذا الإشكال يرد على التصويرات الآتية أيضاً .

٢ - تصوير المحقق العراقى

و ذهب المحقق العراقى إلى الجامع الوجودى ، فراراً مما ورد على

ص: ٢٣٩

التصوير السابق ، فأثبت وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه عن طريق الأثر كما ذكر صاحب (الكفايه) ، لكن مع إصلاح له ، بإرجاع الآثار المتعدده من « معراج المؤمن » و « قربان كل تقى » و « الناهى عن الفحشاء » إلى أمر واحد بسيط ، وهو بلوغ العبد فى الصلاه إلى مرتبه يحصل له فيها جميع هذه الخصوصيات ، من القربانيه و المعراجيه و غير ذلك ، فكان الأثر واحداً كالمؤثر .

و أثبت الجامع بين الأفراد الصحيحه بأنه مرتبه من الوجود تجمع بين المقولات المختلفه و الكيفيات المتشبهه ، حيث أن لكل صلاه أفراداً عرضيه و أفراداً طوليه ، و كل صلاه تشتمل على مقولات ، لكن تلك المرتبه من الوجود يكون صدقها على الأفراد العرضيه بنحو التواطى ، و على الأفراد الطويله بنحو تشكيكى .

فالجامع بين الأفراد هو مرتبه من الوجود ، بنحو الوجود السارى ، مع إلغاء الخصوصيات ، فإن لكل ماهيه من الماهيات الموجوده وجوداً خاصياً ، فإذا الغيت خصوصيه موجود و خصوصيه موجود آخر ، تحققت وجوداً جامعاً بينهما سارٍ فيهما ، فى قبال الموجودات الأخرى .

إن الوجود الخاص فى الحين الذى مع السجود قد تضيق بالسجود ، و كذا الذى مع الركوع ، و القراءه ، و غيرهما ، فإذا الغيت هذه الخصوصيات ، و لم يكن الركوع و السجود و القراءه و غيرها قيوداً ، لم تكن داخله فى المسمى ، بل يكون المسمى بلفظ « الصلاه » هو ذلك الوجود الواحد المجتمع مع هذه الامور بنحو القضييه الحيثيه ، و هذا صادق على جميع الأفراد ، العرضيه و الطويله ، إلا أن الصّدق على العرضيه بنحو التواطى و على الطويله بنحو

التشكيك ، و هو - أى الوجود - لا- ربط له بالوجود الذى فى العبادات الأخرى ، فإنّ المسمّى للفظ الحجّ مثلاً و إنّ كان هو الوجود كذلك ، إلّا أنه وجود يتخصّص بالطواف و السعى و غيرهما من أعمال الحجّ .

و تلخّص : إنّ الجامع بين الأفراد الصحيحه من الصلاه مثلاً- هو الوجود السارى الموجود فيها ، فإنّّه يجمع بينها بعد إلغاء الخصوصيّات ، و هذا الوجود هو مسمّى لفظ الصلاه ، و هذا اللفظ يصدق على جميع الأفراد العرضيه و الطوليّه ، من صلاه الغريق إلى الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط ، فيكون الوجود مأخوذاً بالنسبه إلى الأقل من الأجزاء بشرط شىء و بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط ، نظير « الكلمه » فى علم النحو ، فإنّ المسمّى لهذه اللفظه يتحقّق بالحرف الواحد ، و لكنّه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط . و كذا لفظ « الجمع » فإنّ أقلّه الثلاثه ، فهو مشروط بذلك ، إلّا أنه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط .

فالمسمّى الموضوع له لفظ « الصلاه » هو الوجود المنطبق على جميع الأفراد ، و الأفراد محقّقه للمأمور به ، بحسب اختلاف حالات المكلفين .

فالجامع بسيط و ليس بمركّب ، و لا مشكله من ناحيه الاتّحاد مع الأفراد ، فإنّّه يتّحد مع مختلف الأفراد و الحالات ...

هذا تقريب تصوير المحقّق العراقى و إنّ استدعى بعض التكرار لمزيد التوضيح .

أورد عليه :

أولاً : بعدم عرفيه هذا الجامع .

و فيه :

إنّ الموضوع له اللفظ هو الوجود الجامع بنحو الوجود السارى ،

ص: ٢٤١

و الوجود أمر يعرفه أهل العرف و يفهمه ، فهم كما يعرفون الركوع و السجود و ... و يفهمونها ، كذلك وجود هذه الأشياء واضح عندهم بل أوضح و أبين .

و ثانياً : بأن الألفاظ إنما توضع على ما هو قابل للوجود ، و حقيقة الوجود ليست من الامور القابله للوجود .

توضيحه : إن الحكمه من الوضع هو الانتقال ، و الانتقال هو وجود الشيء في الإدراك ، و ليس للموجود وجود في الإدراك - لأن الوجود إما ذهني و إما خارجي ، فالخارجي لا يأتي إلى الذهن ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، و الذهني لا يأتي كذلك ، لأن المماثل لا يقبل المماثل - وعليه ، فليس لحقيقه الوجود لفظ موضوع له .

إذن .. لا يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً لواقع الوجود .

و فيه :

إن الموضوع له اللفظ هو واقع الوجود و حقيقته ، و ليس الماهية ، و إلا لزم أن لا يكون لفظ يعبر عن البارئ تعالى ، لأنه لا ماهية له . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لو كان حكمه الوضع هو القابليه للانتقال بالكنه ، فللاشكال وجه ، لكن المراد هو القابليه بالوجه ، و هذا بالوجود حاصل ، ففي الوجود يمكن الانتقال بالوجه ، و لذا كان معرفه الشيء بوجهه معرفه بوجه .

فما أورده المحقق الأصفهاني و تبعه في (المحاضرات) غير وارد .

و أورد شيخنا بما يلي :

أولاً :

إن هذا ينافي مختار المحقق العراقي في حقيقه الوضع ، فقد قال هناك بأن الوضع عبارته عن ملازمه بين طبعي اللفظ و المعنى ، أو اختصاص بين

ص: ٢٤٢

الطبيعتين ، فليس اختصاصاً و ملازمه بين الوجودين .

و ثانياً :

إن الذى يلغى الخصوصيات هو الذهن ، فهو موطن إلغائها و ليس الخارج ، فالوجود السارى إنما يكون فى الذهن ، فهو وجود عنوانى لا خارجى ، فهو رحمه الله قد فرّ من الوجود العنوانى و كثر عليه .

و ثالثاً :

إن امتياز صلاه الصبح عن صلاه المغرب - مثلاً - هو بكون الأولى مقيدةً بعدم الثالثه ، فهى بالنسبه إليها بشرط لا ، و الثانيه - أى المغرب - مقيدة بوجود الثالثه ، فهى بالنسبه إليها بشرط شىء ، فهنا وجود و هناك عدم ، و الجامع بين الوجود و العدم غير معقول .

فإن أراد من الجامع : الجامع اللابشرط المقسمى ، فهذا جامع ماهوى و ليس بوجودى .

و رابعاً :

إن الصحه متقومه بأخذ الخصوصيه ، فكيف يكون الجامع - المفروض كونه الموضوع له الصحيح - لا بشرط بالنسبه إلى الزيادة المحتمل دخلها فى الصحه ؟

هذا كله فى مرحله الثبوت .

و أورد عليه شيخنا : بأن هذا التصوير لا- يتناسب و مرحله الإثبات ، فإن ما ذهب إليه من القول بأن الخصوصيات من الركوع و السجود و غيرها لا- دخل لها فى المسمى ، و إنما هى مشخصات فرديه ، تخالفه النصوص الكثيره الصريحه فى : أن الصلاه افتتاحها - أو تحريمها - التكبير و تحليلها التسليم ،

ص: ٢٤٣

لأنّ لسانها كون هذه الأمور مقومه لحقيقه الصّلاه .

٣ - تصوير المحقق الأصفهاني

و ذهب المحقق الأصفهاني إلى أنّ الموضوع له لفظ الصّلاه - بناءً على الصحيح - هو الجامع التركيبي الذاتي المبهم .

و التركيبي ما له جزء ، و يقابله البسيط ، و هو تارةً : يكون جزءاه موجودين بوجود واحدٍ ، كالإنسان المركب من الحيوان و الناطق ، و هما موجودان بوجود واحد ، و اخرى : يكونان موجودين بوجودين ، أو تكون أجزاء موجوده بوجودات و بينها وحده اعتباريه ، و ما نحن فيه من هذا القسم .

فالموضوع له « الصلاه » مركب من الأجزاء ، و هي عباره عن التكبيره و الركوع و السجود ... فهو جامع تركيبى و هو ذاتى ، و ليس بعرضى ، كما عليه صاحب (الدرر) و غيره ، و هو أيضاً مبهم ، بمعنى أنّ لكلّ جزءٍ من أجزائه عرضاً عريضاً ، فالركوع مثلاً يعمّ ركوع المختار إلى إيماء المحتضر ، و القراءه تشمل القراءه التامه الكامله ... و ما يقوم مقامها ، حتى الإخطار الحاصل فى القلب بدلاً عنها ... و هكذا .

و ذكر لمزيدٍ من التوضيح لمعنى الإبهام : أن الإبهام فى الوجود يختلف عن الإبهام فى الماهيه ، فهما فيه متعاكسان ، ففى الوجود كلّما ازدادت شدّه نقصت السّعه و الشمول و الإطلاق ، فكلمًا قوى الوجود كان الشمول أقل ، فالإنسان مثلاً وجوده أشدّ من وجود الحيوان ، لكنه لا يصدق على الحيوان و النبات و الجماد ، بخلاف الماهيه فإنها بالعكس ، فكلمًا ضعفت زادت سعتها ، فالجنس - كالحيوان أضعف من النوع - كالإنسان - ، لوجود التعقل فى الإنسان دونه ، إلّا أنّ سعه الحيوان أكثر .

و على هذا ، فإن الماهية تصلح لشمول جميع الأفراد على الرغم من الاختلاف الكثير فيها كماً و كيفاً .

قالوا : و الإبهام فى الماهية يكون بالخصوصيات الخارجة عنها ، فحقيقه الحيوان - مثلاً - معلومه ، لكن الإبهام يقع من جهه العوارض ، و كذا الإنسان فإنه الحيوان الناطق ، إلا أن الإبهام يكون من حيث الكمّ و الكيف و العوارض ، و كلما كان الإبهام فى الماهية أكثر كان الصدق أوسع .

إلا أن المحقق الأصفهاني ذكر عن بعض الأكابر - صدر المتألهين - الإبهام و التشكيك فى نفس الذات ، كأن تكون الشده و الضعف داخله فى ذات ماهية البياض ، لا أن تكون من عوارضها .

قال : فهذا هو الجامع الموضوع له اللفظ ، و إن لم يمكن لنا التعبير عنه إلا بخواصه ، كما لو جعل لفظ « الخمر » لتلك الذات المبهمه من حيث الإسكار و اللون و منشأ الاتخاذ ، إلا أن تلك الذات مسماه بهذا الاسم .

فهو جامع مركب لا بسيط ، خلافاً لصاحب (الكفايه) و المحقق العراقى .

و هو جامع ذاتى وفاقاً لصاحب (الكفايه) و خلافاً لغيره .

قال شيخنا :

فما أورد عليه من أنه غير عرفى ، فى غير محلّه ، فإنّ الموضوع له لفظ « الركوع » نفس هذا المعنى الذى يفهمه العرف ، غير أنه مبهم بالمعنى المذكور ليشمل جميع الأفراد .

و كذا الإيراد بأنه ليس بجامع على الصحيح ، لأنّ الصحيح ما هو الجامع لجميع الأجزاء و الشروط المعتره ، و ما ذكره غير منطبق عليه ، نعم ، هذه

ص: ٢٤٥

الصّلاه على اختلاف مراتبها صالحه للنهي عن الفحشاء ، فالجامع لم يكن على الصحيح .

و فيه : إن المحقق الأصفهاني يقول بأن مفاد الأدلّه كون الصلاه مقتضيه للنهي عن الفحشاء لا أنها تنهى عنه بالفعل ، فيكون الموضوع له هو الناهى عن الفحشاء الاقتضائى لا الفعلى ، وهذا ينطبق على كلا القولين ، الصحيحى و الأعمى .

و كذا الإيراد باستلزام ما ذكره للفرد المرّد ، و هو باطل .

ففيه : إنه يقول بأن المرّد لا- ماهيه له و لا- هويّه ، لكنّ الإبهام فى الماهيه غير الإبهام فى الفرد ، نعم لو كان الإبهام فى الماهيه ملازماً للإبهام فى الوجود فالإشكال وارد ، لكن لا ملازمه ، فالركوع عباره عن ذاتٍ لها مراتب ، فإذا وجدت تعيّنت بمرتبها منها ، فتوجد بر كوع المختار أو بر كوع المضطر ، و هكذا ... و مثله النور و اللّون ...

الحق فى الإشكال

بل الإشكال الوارد هو : إن التشكيك فى الماهيه عباره عن الاختلاف فى المرتبه ، كالشدّه و الضّعف ، و خصوصيه الشدّه - مثلاً - لا تخلو إما أن تكون داخله فى الماهيه أو خارجه عنها .

فعلى الأوّل : يكون البياض هو الشديد منه فقط ، و لا- يصدق هذا الاسم على البياض الضعيف ، و يكون ركوع المختار هو الركوع ، و ذات هذه الركوع غير ذات الركوع من المضطر ، لعدم وجود ذاتٍ واحده تنطبق على درجتين .

و على الثانى : تكون الخصوصيه خارجه عن الذات ، فالماهيه متعيّنه و لا إبهام فيها .

فما ذكره من أنّ الماهية كلّما ضعفت كانت أشمل و أعم [و إنّ كان صحيحاً ، لكون الجنس لا متحصّل ، و النوع متحصّل ، كالإنسان المتحصّل بالناطقية فلا يتحصّل بشيء آخر] إلّا أنّها في أيّ مرتبة كانت غير مبهمه في الذات ، فنفس « الإنسان » لا إبهام فيه ، فهو الحيوان الناطق ، و الحيوان و إن كان مبهماً من حيث البقرية و الإنسانية ، إلّا أنّه في حدّ نفسه غير مبهم .

و الموضوع له لفظ « الصلاة » إن لم يكن له ذات فلا كلام ، و إن كان للصلاة ذات و هي مركّبة كما قال ، فلكلّ جزء منه ذات ، و لا إبهام في حدّ الذات ، فانهدم أساس التصوير .

بقي الكلام في رأى الشيخ و الميرزا

قد فرغنا من ذكر تصويرات المحققين الخراسانى و العراقى و الأصفهانى بناءً على الوضع للصحيح .

أمّا المحقق النائينى فلم يتصوّر الجامع ، لا بناءً على الصحيح و لا بناءً على الأعم .

أمّا على الصحيح ، فلأن مراتب الصّحة متعدّده ، فأقلّ مراتب الصّلاه الصّحيحه صلاه الغريق ، و أعلى مراتبها صلاه الحاضر القادر المختار ، و بينهما وسائط كثيره ، و تصوير الجامع الحقيقى الذى يتعلّق به الأمر و يجمع تمام المراتب صعب . و أمّا على الأعم فأصعب ، فإنّ كلّ صلاه فرضت إذا بدّل بعض أجزائها إلى غيرها بقى الصّدق على حاله .

قال : و يمكن دفع الإشكال عن كلا القولين بالالتزام بأن الموضوع له لفظ الصّلاه هو عبارته عن صلاه العالم العاقد القادر ، و أمّا باقى الصلوات فهى أبدالاً للموضوع له ، و إنّما تسمى بالصلاه ادّعاءً أو مسامحه ، نعم ، يمكن

تصوير جامع بين القصر و الإتمام فقط .

و لما كان الأصل في كلامه هو ما جاء في (تقريرات) الشيخ الأعظم قدس سرّه فلا بدّ من التعرّض لذلك ، و هذا حاصله (١) :

إنّ « الصلاة » معناها عبارته عن الصلاة ذات الأجزاء و الشرائط ، فهل المراد منها خصوص ما يأتي به المكلف العالم العامد القادر المختار ، أو الأعم منه و من الجاهل و الناسي و العاجز و غير المختار؟ فهل الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط بالمعنى الأخص ، و قد عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط الشخصيّه ، أو بالمعنى الأعم الذي عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط النوعيّة؟

قال الشيخ : فيه وجهان ، أحدهما : القول بأنّ الصلاة هي الواجده للأجزاء و الشرائط لمن هو عالم قادر مختار ، وعليه ، فصلاه غيره من المكلفين ليست بصلاه بل هي بدل عن الصلاة .

و الوجه الثاني : القول بأنّ الصّلاه هي الواجده للأجزاء و الشرائط من سائر المكلفين ، وعليه ، فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراك اللفظي ، و إمّا من القول بالاشتراك المعنوي . أمّا الأوّل فباطل ، و أمّا الثاني فالجامع إن كان مركّباً لزم تداخل الصحيح و الفاسد ، و إن كان بسيطاً فهو إمّا « المطلوب » أو الملزوم المساوي له ، أمّا الأوّل فمحال ، للزوم أخذ ما هو المتأخّر عن المسمّى في المسمّى ، و أمّا الثاني فهو خلاف الإجماع القائم على جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء و الشرائط ، و هذا المعنى البسيط لا يتصوّر فيه ذلك .

و على الجملة ، فإن لفظ « الصلاة » موضوع لصلاه القادر المتمكن من

ص: ٢٤٨

١- (١) مطارح الأنظار : ٩ .

جميع الأجزاء و الشرائط ، و هى المرتبه العليا من مراتب الصلاه ، و تصوير الجامع لجميع المراتب غير ممكن ، غير أنّ المتشرعه لمّا رأوا أن صلاه العاجز مثلاً و فيه أيضاً بالغرض من الصلاه - و هو النهى عن الفحشاء مثلاً - استعملوا هذا اللفظ فيه ، تنزيلاً لفاقد الجزء مثلاً بمنزله الواجد له ؛ بلحاظ الاشتراك فى الأثر ، و كان حقيقه عرفيه ، و نظيره لفظ « الإجماع » فى الاصول ، فقد اريد منه أولاً اتفاق الكلّ ، ثم لمّا وجدوا اتفاق البعض الكاشف عن رأى المعصوم أو الدليل المعبر يشارك المعنى الأصلى فى حصول الغرض منه ، فأطلقوا عليه لفظ الإجماع و كان صادقاً عليه ؛ و كذلك لفظ « الخمر » فى العرف ، فإنه قد وضع أولاً للمتخذ من العنب ، ثم إنه لأجل حصول الأثر من المتخذ من التمر مثلاً سمّوا هذا أيضاً خمراً ، فكان المعنى الأعم ، للحاظ الأثر و هو الإسكار .

قال شيخنا :

فى كلامه قدّس سرّه نظر من جهتين :

الأولى : إنه جعل الإطلاق الأولى للفظ الصلاه ، للصلاه الواجده للأجزاء و الشرائط من العالم العامد المختار القادر ، فكان الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط الشخصيه حسب تعبيره ، و أمّا غير هذا الفرد فقد أطلق عليه اللفظ بسبب حصول الغرض منه - كما فى لفظ الإجماع - و حينئذٍ ، فقد واجه الشيخ إشكالاً فى تعميم الشرائط ، فدلّل اعتبار الطهاره يتعذر التمسك به لاشتراطها فى صلاه الناسى و العاجز ، و كذا أدلّه الموانع و القواطع ، فالتزم هناك بالتمسك بالإجماع على الاشتراط .

لكنّ يرد عليه : إن نفس صلاه العالم القادر المختار لها أفراد ، كصلاه الجمع المشتمله على الأجزاء من الخطبتين و غيرهما ، و على الشرائط كالعدد

ص: ٢٤٩

و السلطان العادل ، و كصلاه الظهر الفاقده لجميع هذه الأجزاء و الشرائط ، و كصلاه العيدين المعتبر فيها أجزاء اخرى ، و كصلاه الآيات ، و كصلاه المسافر التي هي بشرط لا عن الركعتين في مقابل صلاه الحاضر التي هي بشرط شيء ، فكيف يمكن فرض الأجزاء الشخصيّة ؟ فإن قال الشيخ بذلك في مرتبه العالم القادر المختار فقط ، لزم القول في غير هذه المرتبه إمّا بالاشتراك اللفظي و إمّا بالاشتراك المعنوي ، و الثاني إما بسيط و إما مركّب . فيعود الإشكال و يرجع ما ذكره على نفسه .

و الثانيه : إن ما ذكره لا يتناسب مع مقام الإثبات ، فجميع النصوص تسمّى صلاه العاجز بالصّلاه ، و كذا صلاه الناسي ، تماماً كما في صلاه العالم القادر المختار ، و لا وجه لتخصيصها بصلاه القادر العالم المختار ، فإن اعتبار الطهاره في صلاه العاجز مثلاً إنما هو لإطلاق دليل « لا صلاه إلّا بطهور » و ليس بالإجماع .

و تلخص : أن كلام الشيخ غير مقبول ، و كلام الميرزا المبتنى عليه أيضاً غير مقبول .

ثم إنّ المحقق النائيني - بعد أن قال بصعوبه تصوير الجامع كما في (أجود التقريرات) و أن لفظ الصلاه موضوع للمرتبه العاليه ، و أنه يستعمل في غيره ادّعاءً أو مسامحه - قال : بأن وضع الأسماء للمركّبات كأسماء المعاجين هو من هذا القبيل ، فإن اللفظ قد وضع للمرتبه العاليه الكامله ، و مع ذلك يستعمل في الفاقد لبعض الأجزاء ، من جهه الاشتراك في الأثر ، و أما الفاقد للتأثير فإنّه يستعمل فيه من باب تنزيل الفاقد بمنزله الواجد ، أو من جهه مشابهه في الصوره .

و فيه :

أولاً : إنّ التنظير المذكور في غير محلّه ، فصانع المعجون لا إحاطه له بما يطرأ على صنعه ، بخلاف الشارع .

و ثانياً : إنّ تشخيص المرتبه العاليه في مثل الصلاه غير ممكن ، لعين ما تقدّم من الاختلاف بين أفراد الصّلاه ، فإنه مع ذلك لا يمكن تصوير مرتبه واحده من المراتب العاليه لتكون الموضوع له .

٤ - تصوير الشيخ الحائري و السيد البروجردى

و بعد الفراغ عن صور الجامع البسيط الماهوى ، و الجامع البسيط الوجودى ، و الجامع الذاتى التركيبى ، تصل النوبه إلى الجامع العرّضى ، و هو تصوير جماعه منهم : الشيخ الحائري و السيد البروجردى ، غير أنّ الأول جعله « التعظيم » و الثانى : « التخشع » .

قال السيد البروجردى (١) بعد ما نصّ على أن لا سبيل لتصوير الجامع الذاتى أصلاً - :

و أمّا الجامع العرّضى ... الذى يخطر ببالنا : إنّ حال المركّبات العباديّه كالصلاه و الصوم و الزكاه و أمثال ذلك ، حال المركّبات التحليليه ، كالإنسان و نظائره ، فكما أنّ الإنسان محفوظ فى جميع أطوار أفراده ، زادت خصوصيّه من الخصوصيات أو نقصت ، كان فى أقصى مراتب الكمال أو حضيض النقص ، و ذلك لأنّ شيئيه الشىء بصورته لا بنقصانه و لا بكماله ، كذلك حال المركّبات الاعتباريه العباديّه ، بمعنى أنه يمكن اعتبار صورته واحده يمتاز بها كلّ واحدٍ من هذه المركّبات عن غيرها ، و تكون تلك الصّوره ما به الاجتماع

ص: ٢٥١

١- (١) الحجّه فى الفقه : ٥٧ .

لتمام الأفراد و جميع المراتب ، و ما به الامتياز عن غيرها ، و تكون محفوظة في جميع المراحل و المراتب ، و إن كان في غاية الضعف ، مثل صلاة الغريق و العاجز ، أو في منتهى الكمال مثل صلاة الكامل المختار الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ، إذ بعد فرض ما به شيئه هذه المركبات الاعتباريّه ، فكلما كان هذا موجوداً فأصل الشئ كان موجوداً لا محاله .

و هذا الشئ - على ما يؤدى إليه النظر - هو التخشع الخاص في الصلاة ، فإنّ التخشع الخاص هو الذى يكون محصل شيئه الصلاه ، و به تصير الصلاة صلاةً ، و هو محفوظ في جميع أفراد الصلاة و مراتبها المختلفه ، و هذا هو المناسب لمقام عبوديه العبد بالنسبه إلى مولاه .

و أمّا في سائر المركبات ، فيمكن أيضاً افتراض جامع من قبيل ما فرضناه في الصلاة ، على حسب الخصوصيات و المقامات . و لعلّ هذا هو المراد من الوجه الثالث الذى استدللّ به القائلون بالأعم ، إلّا أن تمثيلهم بالأعلام الشخصيه مما لا يناسب هذا الكلام . و حاصل هذا الوجه :

إن الجامع عرضى لا ذاتى ، و هو « التخشع » ، و هو يتحد مع جميع المراتب و الحالات ، و نسبته إلى الأجزاء نسبه الصوره إلى المادّه ، نظير إنسانيه الإنسان الموجوده معه في جميع الأحوال و الأطوار .

الإشكال على هذا التصوير

و أورد عليه شيخنا بوجوه :

أحدها : إن المفروض كون الخصوصيات مقومه للصحه ، فصلاه الصّيح مقومه بعدم الركعه الثالثه ، و صلاه المغرب مقومه بوجودها ، فواقع الصّحه

متقوّم بالخصوصيّة ، وعليه ، فالتخشّع و التوجّه في صلاة الصبح متقوّم بعدم الثالثه ، و هو في صلاة المغرب متقوّم بوجودها ، فكيف يمكن أن يكون جامعاً بينهما ؟

و الثاني : إن هذا التصوير لو كان للأعم أو كان مشتركاً بينه و بين الصحيح كان له وجه ، لكن المفروض كونه على الوضع للصحيح فقط ، و حينئذٍ يرد عليه بأنه جامع متداخل بين الصحيح و الفاسد ، إذ الصلاة ذات الأربع من المسافر فاسده و هي من الحاضر صحيحه ، و التخشّع موجود في كليهما .

و الثالث : إنّ ما ذكره من كون نسبة التخشّع إلى الأجزاء نسبة الصوره إلى المادّه ، فيه : إن الصوره إمّا هي الصوره الجوهرية ، و هي عبارة عن الفصل ، و إمّا الصوره العرضية ، و هي عبارة عن الشكل ، فإن أراد « الشكل » فإنه غير متّحد مع المتشكّل ، لأنه عرض و هو يقوم بالأجزاء و لا يتّحد معها ، و إنّ أراد الصوره الجوهرية ، فإنّها تكون جامعاً ذاتياً لا عرضياً ، و الجامع الذاتى لا يجتمع مع المتقابلات ، فتعود الإشكالات كلّها .

إشاره

و تلخص عدم معقولية الجامع بناءً على الوضع للصحيح مطلقاً .

و قد ذكرت وجوه لتصوير الجامع بناءً على الوضع للأعم من الصحيح و الفاسد :

الوجه الأول

و أولها و أهمها تصوير الميرزا القمى رحمه الله (١) ، فإنه قال : بأن الموضوع له لفظ الصلاة هو عبارته عن أركان الصلاة فقط ، و أمّا ما زاد عنها فليس بداخل فى المسمى الموضوع له ، بل هو من متعلق الأمر و الطلب ، و إذا كان الموضوع له هو الأركان فهى موجوده فى الصلاة الصحيحه و الفاسده معاً .

الإشكالات

و قد أورد عليه المحقق الخراسانى بوجه ، و المحقق النائنى بوجهين :

قال المحقق الخراسانى : بأن لازم هذا القول أن يصدق « الصلاة » على الأركان بوحدها ، و الحال أن الأمر ليس كذلك ، لصحة سلب « الصلاة » عمياً لا يشتمل إلّا على الأركان ، هذا من جهه ، و من جهه اخرى ، فإن « الصلاه » صادقه على ذات الأجزاء و الشرائط عدا الركوع مثلاً .

فظهر أنّ الموضوع له لفظ « الصلاة » ليس الأركان وحدها .

ص: ٢٥٤

وقال المحقق النائيني :

أولاً: إن الأركان لها مراتب متعدده ، فيلزم تصوير جامع ذاتي أو عرضي بين جميعها ، و حينئذٍ تعود الإشكالات .

و ثانياً: إن خروج ما عدا الأركان لا يخلو من أحد حالين :

إمّا أن تكون خارجه عن حقيقه الصّلاه ، و لازمه أن يكون صدق « الصّلاه » على تام الأجزاء و الشرائط مجازياً ، بعلاقه الكلّيه و الجزئيه ، و هذا خلف ، لأن المفروض تصوير جامع يكون صادقاً على الصحيح و غيره على وجه الحقيقه .

و إمّا أن تكون إذا وجدت داخله في حقيقه الصلاه و إذا عدمت خارجه عنها ، و لازمه أن تكون الذات مردده ، و أن يكون شيء عند وجوده مؤثراً و عند عدمه غير مؤثر ، و هذا غير معقول .

دفاع السيد الخوئي

و قد تبع السيد الخوئي المحقق القمي في هذا التصوير و اختار هذا الوجه ، و أجاب عن الإشكالات المذكوره (1) :

الجواب عن إشكال المحقق النائيني

فأجاب عمّا أورده المحقق النائيني : بأنّ الصّلاه مركّب اعتباري ، و الموضوع له هذا اللفظ هو الأركان لا بشرط عن الزيادة ، و الإشكال مندفع ، و ذلك ، لأنّ المركّب الذي لا تقبل أجزاءه التغير و التبدل و الزيادة و النقيصه هو المركّب الحقيقي ، لأنّ جزئيه كلّ جزءٍ فيه حقيقته و غير مرتبطه باعتبار معتبر .

أمّا المركّب الاعتباري ، فمنه ما يكون محدوداً بحدٍّ من ناحيه القلّه

ص: ٢٥٥

و الكثره معاً كالعدد ، فإن التركيب فيه اعتبارى ، و أن عنوان الأربعة - مثلاً - قد وضع لهذه المرتبه المعينه من العدد ، فلو زاد أو نقص انتفى . و منه ما يكون محدوداً بحدٍّ من ناحيه القله فقط ، أما من ناحيه الكثره فليس بمحدودٍ ، كالكلمه و الكلام ، فحدّ الكلام من ناحيه القله أن يكون مفيداً ، و هو يحصل بالفعل و الفاعل ، لكنه من ناحيه الكثره فهو لا بشرط ، و كمفهوم « الدار » فإنه مركّب اعتبارى يتقوم بقطعه من الأرض و من السقف و الغرفه مثلاً ، لكنه لا بشرط بالنسبه إلى الزائد ، من الغرف و المرافق و غير ذلك ، و أيضاً : هو لا بشرط من حيث المواد المصنوع منها الجدار و السقف ...

و « الصلاه » من هذا القسم ، فهى مركّب اعتبارى ، و الأمر فيها بيد المعبر ، و قد جعل قوامها الأركان ، لا بشرط بالنسبه إلى الزائد عليها ، و كلّ ما فيها معها كان جزءاً و إلماً فليس بجزءٍ ، و هذا مقصود الأعلام - مثل المحقق الأصفهانى ، و السيد البروجردى - من فرض التشكيك فى المركّبات من الصلاه و الحج ، و من الدار ، و الجّمع ... و أنه لا مانع من الإبهام فى ناحيه الكثره مع وجود الحدّ فى ناحيه القله .

و على الجملة ، فإنه تسميه و وضع ، و للواضع أن يضع اللفظ على الشىء الذى اعتبره كيفما اعتبره ، فله أن يضع اسم « الصلاه » على أجزاءٍ معينهٍ مخصوصهٍ هى الأركان ، بحيث لو انتفى واحد منها انتفى الموضوع له ، لكن لا يحدّد المعنى و الموضوع له من ناحيه الكثره بحدٍّ ، فإن جاء شىء زائداً على الأركان كان جزءاً و إلماً فلا ، و له أن يضع اسم « الدار » على كذا ، و كلمه « الجّمع » على كذا ، على ما عرفت .

فاندفع الإشكال الثانى بكلا شقيّه ، فإن الاستعمال فى المشتمل على

الأكثر حقيقى و ليس بمجاز ، و أنّ المحذور المذكور - و هو كون شىء عند وجوده داخلاً فى حقيقه الموضوع له و خارجاً عنها عند عدمه - غير لازم ، بناءً على كون الحقيقه بشرط بالنسبه إلى الزائد .

و أما إشكاله الأوّل - و هو كون الأركان كلّ واحدٍ منها ذا مراتب - فيندفع على ما ذكر ، بأنّ المقوم للحقيقه هو أحد المراتب على البديل ، فإمّا الركوع الحاصل من القادر ، و إمّا الإيماء الحاصل من العاجز ، و كذا القيام و القراءة ... إذ التردد فى القضايا الاعتباريه ممكن .

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق النائنى ، و قد كان يتعلّق بمقام الثبوت .

الجواب عن إشكال المحقق الخراسانى

و أما إشكال المحقق الخراسانى فيرجع إلى مقام الإثبات ، و يظهر الجواب عنه بالنظر إلى النصوص الواردة فى الصلاه و التأمل فيها .

فأما ما ذكره من صحّحه سلب « الصلاه » عمّا لا يشتمل إلّا على الأركان ، ففيه : إن مقتضى خبر « لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه » (١) صدق الاسم على ما اشتمل على الأركان ، و عدم صحّحه سلبه عنه .

و أما ما ذكره من لزوم عدم الصدق على الفاقده لواحد من الأركان فقط ، ففيه : أنه لما كانت الصلاه أمراً اعتبارياً ، فإن الصدق و عدمه يدور مدار الاعتبار من المعتبر ، فلا بدّ من لحاظ النصوص ، فصحيحه الحلبي « الصلاه ثلاثه أثلاث : ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود » (٢) تدلّ على دخول الثلاثه

ص: ٢٥٧

١- (١) وسائل الشيعه ٣٧١/١ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام باب ٣ من أبواب الوضوء رقم : ٨ .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٦٦/١ . باب ١ من أبواب الوضوء رقم : ٨ .

و اعتبارها فى الصّلاه ، و صحيحه زراره : « عن الرجل ينسى تكبيره الإحرام ؟ قال : يعيد » (١) تدلّ على ركّيته التكبيره .
فحقيقه الصّلاه متقوّمه بهذه الامور .

و الموالاه لا بدّ منها ، و لولاها فالصّلاه منتفيه .

و الاستقبال ، و إنّ ورد « لا صلاه إلّا إلى القبله » (٢) لكن الأظهر عدم اعتباره فى الحقيقه ، و لذا لو وقعت إلى غير القبله نسياناً أو جهلاً فهى صحيحه .

و أمّا التسليمه ، فالحق عدم دخولها ، فإنّه بالتسليم يخرج من الصّلاه ، و لعدم ذكرها فى خبر « لا تعاد » . و لا ينتقض بعدم ذكر التكبيره ، لأنّ مع عدمها فلا صلاه حتى تصدق الإعادة ، لأنّ الإعادة هى الوجود الثانى بعد الوجود الأول ، فعدم ذكر التكبيره فى خبر « لا تعاد » يؤكّد ركّيته التكبيره .

هذا ، و غير هذه الامور واجب فى الصلاه و ليس بركن .

إشكالات شيخنا الاستاذ

و قد بحث شيخنا الاستاذ دام ظلّه عن تصوير المحقق القمى و دفاع السيد الخوئى عنه ، فى مقامين :

١ - مقام الثبوت

و الإيراد عليه فى مقام الثبوت من وجوه :

(الوجه الأول) إنه لا ريب فى أنّ أمر الأجزاء و اختيارها فى المركّب الاعتبارى هو بيد المعتمر ، فهو الذى يجعل الامور المعينه أجزاءً للمركّب و منها

ص: ٢٥٨

١- (١) و سائل الشيعه ١٣/٦ . باب ٢ من أبواب تكبيره الاحرام رقم : ١ .

٢- (٢) و سائل الشيعه ٢١٧/٣ ط الاسلاميه ، الباب ٢ من أبواب القبله رقم : ٩ .

يتحقق ما اعتبره ، لكنّ النقطه المهمه هي أنه بعد ما جعل الشيء جزءاً لمركبه انطبق عليه قانون الكليه و الجزئيه ، و هو انعدام الكلّ بانعدام الجزء ، و ليس هذا القانون بيد المعتبر و لا يمكنه التصرف فيه ، بأن يجعله جزءاً لكنّ لا ينعدم الكلّ بانعدامه ، و عليه ، فإذا كانت القراءه في ظرف وجودها جزءاً مقوماً لحقيقه الصلاه ، فكيف تبقى حقيقه الصلاه محفوظه في ظرف انعدام القراءه ؟

(الوجه الثاني) إن المراد من كون الأركان لا بشرط بالنسبه إلى الزائد هو اللابشرط القسمى - لا المقسمى - بأن يلحظ وجود القراءه و عدمها و لا يؤخذ شيء منهما في حقيقه الصلاه ، فنقول : إن قانون اللابشرط هو اجتماعه مع الشرط ، لكنّ يستحيل دخول الشرط في اللابشرط ، فالزقه إن كانت لا بشرط بالنسبه إلى الإيمان و الكفر ، فهي تجتمع مع الإيمان لكن يستحيل تقومها بالإيمان ، و عليه : فإذا كانت الأركان لا بشرط بالنسبه إلى ما زاد عليها من جهه حقيقه الصلاه ، استحال دخول الزائد في حقيقتها في ظرف وجوده ، و كان لازمه أن يصدق الصلاه على مجموع الأركان و الزائد عليها صدقاً مجازياً ، مع أنّ المدعى كونه حقيقياً ، كصدقه على الأركان فقط .

(الوجه الثالث) لا ريب في أنّ كون الشيء جزءاً للمعنى بشرط عدم الشيء ، غير معقول ، و كونه جزءاً له لا بشرط من الوجود و العدم خلف الفرض ، - لأنه افتراض كونه جزءاً عند الوجود و خارجاً عند العدم - إذن ، كون القراءه جزءاً للصلاه و مقوماً لحقيقتها ينحصر بحال وجودها ، فوجودها قد اخذ في معنى الصلاه الموضوع له هذا اللفظ ، و هذا يخالف ما تقرّر من أن الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه و ذوات الأشياء ، من غير دخل للوجود و العدم . فما ذكر من كون القراءه جزءاً للصلاه إذا وجدت و غير جزء إذا

انعدمت ، يخالف القانون المذكور ، مضافاً إلى استحالته من جهة أنّ الموجود لا يقبل الوجود الإدراكي .

(الوجه الرابع) قد وقع البحث بين الأعلام في أن التخيير بين الأقل و الأكثر معقول أو لا ؟ و وجه القول الثانى هو : أنّ الأقل إن كان مباناً لثبوت الأثر فهو معقول ، كالتخيير بين الركعتين و الأربع ، فإنه و إن كان بين الأقل و الأكثر لكنّ القصر و الإتمام متباينان في الواقع ، أمّا في غير هذه الصورة ، مثل التخيير في التسيّحات بين المرّه و الثلاثه فغير معقول ، لأنه بمجرد الإتيان بالمرّه تحقّق الامتثال و حصل المأمور به الواجب ، لأن الانطباق قهري ، و معه يستحيل أن يكون الزائد على المرّه جزءاً للمأمور به .

و على هذا المبنى يبطل كون الزائد عن الأركان جزءاً .

و أيضاً : فإنّ حقيقه الصلاه لا يتحقّق دفعه ، بل تدريجاً ، فإذا كبر و ركع و سجد ، فقد تحققت الأركان ، و بهذه الركعه تحققت الصلاه ، و المفروض كونها لا بشرط عن الزائد ، فيستحيل أن يكون الزائد جزءاً ... فالبرهان المذكور يجرى في الواجب ، و في المسمّى الموضوع له اللفظ ، على حدّ سواء .

(الوجه الخامس) إن الوجود - سواء الذهني أو الخارجي أو الاعتباري - يساوق التّعيين ، و لا- يجتمع مع التردّد ، إن ذات الركوع غير اعتباري فهو متعيّن في ذاته - و إن كانت جزئيه للصلاه اعتباريه - فما معنى أنّ الجزء هو أحد مراتب الركوع على البدل ؟ إنّ « أحد الأمرين » إن كان المفهومى ، فهو معقول ، لكنه حينئذٍ جامع مفهومى من صناعه الذهن و ليس بواقعي ، و إن كان المصادقي ، فهو غير قابل للوجود ، و لا ثالث في البين . فما ذكر - من أن الجامع بين المراتب هو الأحد على البدل - باطل .

و أمّا في مقام الإثبات ، فصحيحه الحلبي معارضه بصحيحه زراره : « إذا دخل الوقت وجب الطهور والصّلاه » (١) لكونها صريحه في خروج الطهاره ، و أخبار التكبيره فيها صحيحه محمد بن مسلم : « التكبيره الواحده في افتتاح الصلاه تجزى و الثلاث أفضل و السبع أفضل كلّه » (٢) و الإجزاء يكون في مقام الامتثال و لا-علاقه له بمرحله المسمّى و الموضوع له اللفظ . و أمّا الاستدلال بحديث « لا-تعاد » و كذا كلّ ما اشتمل على « يعيد » و نحوه ، ففيه : أنّها دليل على خلاف المطلوب ، لأن الإعاده وجود ثانٍ بعد الوجود الأوّل .

أقول :

قد يناقش في كلام الاستاذ في روايه التكبيره ، بأنّها لا تنافي دخول التكبيره في المسمّى ، لظهورها - و بقرينه ذيلها - في كفايه المرّه الواحده ، فالروايه دالّه على الأمرين : دخولها في حقيقه الصّلاه ، و كفايه المرّه ، لكنّ الثلاث و السبع أفضل .

و قد ذكر في دوره السابقه أنّ في بعض الأخبار : إن التكبيره مفتاح الصّلاه ، فقال : بأنّ ظاهر ذلك خروجها عن حقيقه الصلاه ، لأنّ مفتاح الشىء خارج عنه . لكنّ قد يقال : بأن المراد من المفتاح : ما به يفتح أو يفتح الشىء ، و هذا قد يكون خارجاً كمفتاح الدار ، و قد يكن داخلياً و منه التكبيره ، و لذا جاء في بعض الأخبار : افتتاح الصّلاه ...

و أفاد في دوره السابقه أيضاً ما جاء في الأخبار من أن فرائض الصلاه :

ص: ٢٤١

١- (١) وسائل الشيعه ٣٧٢/١ الباب ٤ من أبواب الوضوء ، رقم : ١ .

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠/٦ الباب ١ من أبواب تكبيره الإحرام ، رقم : ٤ .

الظهور و القبلة و التوجّه و الدعاء ، قال : فهى فرائض الصّلاه ، و ليست داخله فى الموضوع له اللفظ . لكنّ قد يقال بعدم المنافاه ، لأنّ الإمام عليه السلام لم يكن فى مقام التفصيل بين ما هو داخل فى الحقيقه و ما هو خارج عنها بل هو فرض فيها .
و لعلّه لما ذكرنا لم يتعرّض لهذه الأخبار فى دوره اللاحقه .

الوجه الثانى

ما نسب إلى المشهور من أنّ الموضوع له لفظ « الصلاه » مثلاً هو :

معظم الأجزاء ، و متى لم يصدق فالمسمّى غير متحقّق .

و قد ذكر الشيخ الأعظم و المحقق الخراسانى هذا الوجه .

إشكال الشيخ

فأورد عليه الشيخ بأنّه : إن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المفهومى ففيه ، أولاً : إن لازمه الترادف بين « الصّلاه » و « معظم الأجزاء » . و ثانياً : إن الأثر - و هو القابليّ للمعراجيّه و غير ذلك - مترتب على الموجود الخارجى لا المفهوم الذهنى . و إن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المصداقى ، فإن مصداق معظم الأجزاء متبدّل ، إذ يكون الجزء الواحد داخلاً فى المعنى تارةً و خارجاً عنه اخرى ، ففى الفرد ذى العشره أجزاء مثلاً يكون مصداق معظم هو سبعة أجزاء ، و فى ذى السبعه يكون خمسّه أجزاء ، فكان الجزءان داخلين فى المسمّى عند ما كان مشتملاً على عشره أجزاء ، و هما خارجان عنه عند ما يكون ذى سبعه ، فيلزم أن يكون الشىء داخلاً فى المعنى و الكلّ فى صورته ، و غير داخلٍ فى صورته اخرى .

إشكال المحقق الخراساني

و أورد عليه المحقق الخراساني بوجهين :

أحدهما : أنه إذا كان الموضوع له هو معظم الأجزاء ، فاللزام أن يكون صدق الاسم على المشتمل على كل الأجزاء مجازياً ، بعلاقه الكلّ و الجزء .

و الثاني : إن نفس « معظم الأجزاء » لا- تعين له ، فنحن بحاجة إلى تصوير الجامع بين « معظم الأجزاء » في الأفراد المختلفه من الصلاه ، فيعود الإشكال .

جواب المحقق الخوئي

و أجاب المحقق الخوئي كما في (المحاضرات) :

أما عن الأول ، فبأنّ معظم الأجزاء هو بالنسبه إلى الزائد لا بشرط ، فإن وجد دخل في المسمّى .

و أما عن الثاني ، فبأنّ الجامع المقوم للمعنى هو المعظم على البدل .

قال شيخنا :

في الأول : بأنّ المجازيّة لازمه ، كما تقدّم في التصوير السابق .

و في الثاني : بأن مراد صاحب (الكفايه) هو أن الصلاه التامه الأجزاء و الشرائط لو فرضت عشره أجزاء ، فإن المعظم هو سبعة ، لكنّ هذه السبعة غير متعيّنه ، فهل المراد السبعة من الأول ، أو السبعة من الوسط ، أو السبعة من الأخير ؟ ثم إنّ الأفراد مختلفه كيفيه أيضاً و متبدّله ، إذ الركوع تارة يكون ركوع القادر المختار ، و اخرى يكون بالإيماء ، و بينهما أفراد ، فكيف يتعلّق المعظم مع الاختلاف الكميّ و الكيفي ؟

هذا مراد المحقق الخراساني ، و الجواب المذكور غير دافع له .

وقد حاول المحقق النائبي الدفاع عن هذا التصوير بتنظيره ببيع الكلي في المعين ، كصاع من الصبره ، فكما أن المبيع إذا كان صاعاً من الصبره المعينه ينطبق على كل صاع صاع منها و يكون البيع صحيحاً ، كذلك الموضوع له لفظ الصبره ، فإنه معظم الأجزاء ، و هو قابل للتطبيق على أى طائفه من الأجزاء يصدق عليها أنها معظمها .

لكن شيخنا لم يرتض هذا الدفاع .

و الجواب

و أجاب : بأن حلّ المشكل في مسأله الكلي في المعين صعب جداً ، و قد أشكل عليه منذ القديم بأنه كيف يمكن الجمع بين السلب الكلي و الإيجاب الجزئي ، حيث أن المشتري ليس بمالكٍ لشيء من أجزاء الصبره ، و هو في نفس الوقت مالك لصاعٍ منها ؟

ثم إنه بغض النظر عن ذلك ، فقياس ما نحن فيه بتلك المسأله مع الفارق :

أما أولاً : فلأنه يحصل التعيين هناك بواسطة البائع ، و لذا لو تصرف في الصبره ببيع و غيره و لم يبق إلا صاع واحد ، لم يكن له التصرف فيه لئلا يفوت حق المشتري ، و على كل تقدير ، فالتعيين يحصل هناك ، بخلاف المقام ، إذ لا طريق إلى تعيين المعظم .

و أما ثانياً : إن المبيع هناك كلي ، غير أنه مضاف إلى هذه الصبره ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث أن الموضوع له هو المصدق - لما تقدّم من أنه ليس المفهوم و قد تردّد و لا طريق إلى تعيينه ، و المرّد لا ذات له و لا وجود .

الوجه الثالث

إنّ الموضوع له لفظ الصلاه - مثلاً - وزانه وزان الموضوع له فى الأعلام الشخصيه ، فكما أنّ لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، وهو اسم له فى جميع حالاته من حين ولادته ، و يصدق عليه بالرغم من تغيراته كماً و كيفاً ، كذلك لفظ « الصلاه » يصدق مع كلّ التبدلات الحاصله فى الأجزاء كماً و كيفاً .

و الجواب

إنّ المسمى الموضوع له فى الأعلام الشخصيه هو ماهيه شخصيه ، و شخصيتها بالصوره لا بالماده ، لقولهم : شيئيه الشىء بصورته لا- بمادته ، و صوره زيد فى جميع حالاته و أدوار حياته محفوظه لا تتغير ، و المتغير هى الماده ، فقياس وضع الأعلام الشخصيه بما نحن فيه مع الفارق .

و جاء فى جواب صاحب (الكفايه) : إنّ الموضوع له عبارته عن الشخص ، و شخصيه الشىء بوجوده الخاص .

□
فهو رحمه الله يرى الصوره وجوداً ، فيرد عليه : أنّه إذا كان الموضوع له هو الشخص ، و الشخصيه بالوجود ، فكيف ينتقل الموضوع له إلى الذهن بالاستعمال ، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود الذهني و لا غيره من الوجودات ؟
و كيف كان ، فالتصوير المذكور مردود .

الوجه الرابع

إن لفظ « الصلاه » قد وضع أولاً للصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط ، ثم إنه يطلق على مراتبها الاخرى من باب المشاكلة فى الصوره و المشاركه فى التأثير و ترتب الأثر المطلوب ، فالإطلاق الأول على المراتب مجازى ، لكنّه بالاستعمال المتكرر يصير اللفظ حقيقه فيها ، فيكون حال الموضوع له لفظ « الصلاه » حال الاسم الذى يوضع على المعجون المركب

ص: ٢٤٥

من أجزاءٍ معيّنِه ، و المصنوع لفائدهٍ معيّنِه ، فإنّه الموضوع له أوّلاً ، لكنّ هذا الاسم يطلق مجازاً فيما بعد على هذا المركب في حال تبدّل جزء من أجزائه مثلاً ، فإذا تكرر إطلاقه عليه مراراً صار حقيقةً فيه .

و على الجملة ، فلفظ « الصّلاه » وضع للجامع بين الأجزاء ، و للصلاه الصحيحه الفاقدّه لبعضها كصلاه العاجز ، ثم يستعمل في الصلاه الفاسده أيضاً للمشابهه و المشاكله في الصوره ، كما لو صلّاها جامعاً لجميع الأجزاء لكن رياءً .

و الجواب

و أجاب المحقق الخراساني بالفرق بين الصلاه و المعجون ، فالمعجون المصنوع لغرضٍ خاصٍ لا اختلاف في كفيّته ، بخلاف الصلاه ، فإنها حتى الصحيح منها تختلف باختلاف الحالات و المراتب و الأشخاص .

الوجه الخامس

إن الوضع فيما نحن فيه نظير الوضع في الأوزان و المقادير ، فإن المثقال و الكز مثلاً- موضوعان لمقدار خاصٍ معيّن ، لكنهما يطلقان كذلك متى نقص شيء عن المقدار المحدود أو زاد ، فكذا لفظ الصّلاه ، فإنه يصدق مع زياده جزءٍ أو نقصانه .

و الجواب

أوّلاً-: إنّ « المثقال » موضوع ل « ٢٤ » حبه مثلاً ، فلو نقص حبه واحده صحّ سلب الاسم عنه ، فما ذكر غير صحيح في المقيس عليه .

و ثانياً : إنه لو سلّم ما ذكر في المقيس عليه ، ففي المقيس غير صحيح ، و القياس مع الفارق ، لأنه مع نقص ثلاث حبات مثلاً من المثقال ينتفى الموضوع له ، لكن في صلاه العاجز حيث تفقد أكثر الأجزاء يصدق الاسم ، لكونها صلاه حقيقةً .

ص: ٢٦٦

و استوجه شيخنا الاستاذ دام بقاءه فى الدوره السابقه تصوير السيد البروجردى ، لكن بجعله جامعاً بناءً على الأعم ، و هو ظاهر بحثه فى الدوره اللآحقه ، حيث تعرّض لهذا الرأى فى نهايه البحث .

و قد قرّبه فى الدورتين ، بأنّه مع كون الجامع هو « التوجّه » أو « الهيئته الخضوعيه » بناءً على الأعم ، لا يرد شىء ممّا تقدّم من الإشكالات ، لأنها كانت تتوجّه بناءً على الوضع للصحيح ، و التوجّه أمر واحد موجود مع جميع الأفراد ، و سائر الخصوصيات تكون دخيله فى متعلّق الطلب ، و هو - أى التوجّه - أمر خارجى انتزاعى ، قابل للانطباق على المتباينات ، فيقوم تارةً بالكيف المسموع و اخرى بالوضع ، فالتوجّه و الخضوع يحصل بالتكلم و بالقيام و بالانحناء ، و هكذا ، و ينتزع من كلّ واحدٍ من هذه الامور ، و يتحقق مع كلّ واحدٍ منها ، نظير « الغصب » فإنه يتحقّق بالتصرف فى مال الغير من دون إذنه ، بأى شكلٍ من أشكال التصرف الحاصل من المقولات المتباينه .

هذا بالنسبه إلى مقام الثبوت .

و أمّا إثباتاً ، فإن « الصيلاه » فى اللغه إما الدعاء و إما العطف و التوجّه ، و على كلا التفسيرين يتم الجامع المذكور ، لأنّ الدعاء يكون بغير اللفظ أيضاً ، و يشهد للمعنى الثانى ما فى بعض الأخبار من أنّ الله تعالى لمّا علم باندراس

الدين شرع الصلاة حفظاً لها من الاندراس و ليتوجه الناس إليه بها .

ثم إن النسبه بين الأذكار الموجوده فى الصلاه و بين التوجه ليس النسبه بين المسبب و السبب ، لأن السبب و المسبب موجودان بوجودين لا بوجود واحد ، و الحال أن الموجود خارجاً هو الذكر و لا وجود هناك للتوجه ، فنسبه التوجه إلى الذكر نسبه الأمر الانتزاعى إلى منشأ الانتزاع ، لا نسبه السبب إلى المسبب .

و تلخص : إنه يمكن تصوير الجامع على الوضع للأعم ، بأنه هو التوجه و التخشع و الخضوع ، بالتقريب المذكور .

الإشكال عليه

ثم أورد عليه شيخنا ثبوتاً و إثباتاً :

أما ثبوتاً ، فلأن التوجه إذا كان منتزعاً من هذه الأقوال و الأفعال المتباينه و متحداً معها وجوداً ، استحال أن يكون واحداً . هذا أولاً .

و ثانياً : إن « التوجه » يصدق مع الأجزاء القليله ، و هو مع الركوع غيره مع السجود و القيام و القراءه و هكذا ... و بمجرد تحقق الأقل يصدق الصلاه ، فيكون الزائد عليه خارجاً عن حقيقه الموضوع له المسمى .

و قد كان هذا الإشكال وارداً على جميع التصويرات التى اعتبرت الوجود التشكيكى للجامع ، كما تقدم .

و أمياً إثباتاً : فلأن الصلاه - بحسب النصوص و ارتكاز المشرعه - هى نفس الأقوال و الأفعال لا العنوان المنتزع منها كالتوجه . بل فى خبر صحيح سئل الإمام عليه السلام عن الفرض فى الصلاه فقال : « الوقت و الطهور و القبلة

ص: ٢٤٨

و التوجّه و الركوع و السجود و الدعاء « (١) فكان التوجّه من فرائض الصّلاه و ليس الصّلاه .

خاتمه المقدمه الرابعه

و التحقيق : أنه لا- أثر لتصوير الجامع في ترتب الثمره و عدم ترتبها ، و ذلك ، لأن الثمره إمّا جواز أو عدم جواز التمسك بالأصل اللفظي و هو الإطلاق ، و إمّا جواز أو عدم جواز التمسك بالأصل العملي و هو البراءه ، لرفع ما شكك في جزئيته أو شرطيته في الصّلاه . أمّا الأصل العملي ، فإنّ وجود القدر المتيقن يكفينا لإجراء الأصل ، و أمّا الأصل اللفظي ، فإنّ من النصوص ما يعيّن الصّلاه بأنّه « ثلاثه أثلاث » فإنّ اعتبر قيد آخر بدليل معتبر أضفناه و إلّا أخذنا بإطلاق النص .

و على هذا ، فلا حازه لتصوير الجامع مطلقاً ، لعدم توقف ترتب الثمره على وجوده .

المقدمه الخامسه (ثمره البحث)

إنّ أهمّ ما ذكروا في هذا المقام هو :

١ - جريان البراءه على الأعم ، و الاشتغال بناءً على الصحيح .

٢ - جواز التمسك بالإطلاق بناءً على الأعم ، و لزوم الإجمال بناءً على الصحيح .

ص: ٢٦٩

١- (١) وسائل الشيعة ٣٦٥/١ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام الباب ١ من أبواب الوضوء ، رقم : ٣ .

١ - البراءة و الاشتغال

لو شك في جزئيه شيء أو شرطيته في الصلاه - مثلاً - فهل تجرى البراءة عنه أو يحكم العقل بالاشتغال فيجب إتيانه؟ أو يختلف الأمر حسب المبني في وضع لفظ الصلاه؟

هنا أقوال :

أحدها : جريان الاشتغال ، سواء قيل بالوضع للصحيح أو قيل بالوضع للأعم .

و الثاني : جريان البراءة ، سواء قيل بالوضع للصحيح أو قيل بالوضع للأعم .

و هذا هو المستفاد من (التقريرات) و (الكفايه) .

و الثالث : جريان البراءة على الأعم ، و الاشتغال على الصحيح .

و هذا هو المستفاد من (القوانين) و (الرياض) و اختاره المحقق النائيني .

و الرابع : التفصيل بين ما إذا كان البيان لفظياً فالاشتغال ، أو حالياً أو مقامياً فالبراءة .

و الخامس : التفصيل بين الصحيح النوعي فالبراءة ، و الصحيح الشخصي - و هو كون الموضوع له صلاه العالم المختار ، و البواقى أبدال - فالاشتغال .

ص: ٢٧٠

هذه هي الأقوال في هذا المقام .

و المهم أنّ جماعه يرون ترتّب الثمره على هذا البحث ، و هم الميرزا القمي و الميرزا النائيني و آخرون ، و جماعه يرون أنّ لا ثمره للبحث ، و هم الشيخ و المحقق الخراساني و آخرون .

تقريب الثمره

إنه إن كان الموضوع له لفظ « الصلاة » هو خصوص الصحيح ، كان التكليف - أي الوجوب - معلوماً ، و كذلك المكلف به و هو الصحيح ، و مع الشك في جزئيه شيء أو شرطيته ، يرجع الشك إلى تحقّق الامتثال بدون الشيء المشكوك فيه ، و معه يحكم العقل بالاشتغال . و أمّا بناءً على الوضع للأعم ، فهو صادق على فاقد الجزء أو الشرط المشكوك فيه ، و مع الشك يدور أمر المكلف به بين الأقل و الأكثر ، و قد تقزّر في محلّه أن الأقل و الأكثر الارتباطيين مجرى البراءة ، لكون الأقل متيقناً و الشك يرجع إلى أصل التكليف بالنسبه إلى الأكثر .

إشكال الشيخ و الكفايه

إنه لا- أثر للوضع للصحيح أو الأعم في جريان البراءة أو الاشتغال ، بل الملا-ك هو انحلال العلم الإجمالي في الأقل و الأكثر الارتباطيين و عدم الانحلال .

فإن كانت النسبه بين المأمور به و بين الأجزاء و الشرائط نسبه السببيه ، كان الأصل الجارى في المورد هو الاشتغال ، لأنه يصير من قبيل سببيه الغسل و المسح في الوضوء للطهاره ، حيث أن التكليف بالمسبب معلوم ، لكن لا- ندرى هل يتحقّق بدون الخصوصيه المشكوك فيها أو لا ؟ فيرجع الشك إلى

المحصّل ، و المرجع فيه هو قاعده الاشتغال .

و أما إن كانت النسبه اتحاديه ، أى : ليس المأمور به إلّا نفس الأجزاء و الشرائط - فنسبه المأمور به إلى الأجزاء و الشرائط نسبه الطبيعه إلى الفرد ، و لا توجد فى البين سببئيه و مسببئيه - فيقع الشك فى الجامع الذى تعلّق التكليف به ، المتّحد مع الأجزاء ، من جهه أنه هل الأجزاء عشره مثلاً أو أقل ، و إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر ، فالأصل هو البراءه عن الأكثر .

فظهر جريان البراءه على كلا القولين ، فلا ثمره للبحث .

جواب المحقق النائينى

و أجاب المحقق النائينى بأنّ الأجزاء لا تتّصف بالصّحّه إلّا إذا تعنوت بعنوانٍ من ناحيه العله أو من ناحيه المعلول ، فالصحيح من الصّيه لاه ما تكون ناهيه عن الفحشاء و المنكر ، أو ما يكون مسقطاً للإعاده و القضاء ، أو مسقطاً للأمر ، فمسقطيه الإعاده و القضاء عنوان و لونٌ من ناحيه معلول الحكم ، لكون ذلك فرعاً للامتثال ، و النهى عن الفحشاء و المنكر لون و عنوان من ناحيه عله الحكم ، لأنه الغرض من التكليف ، و عليه ، فعندنا علم بتعلّق التكليف ب « ما هو الناهى عن الفحشاء » و « ما هو المسقط للأمر » و مع الشك فى تحقّق العنوان بدون ما شك فى جزئئيه يكون الشك فى المحصّل ، و هو مجرى قاعده الاشتغال .

هذا بناءً على الوضع لخصوص الصحيح .

و أما بناءً على الوضع للأعم ، فليس لمتعلّق التكليف عنوان و لونٌ من ناحيه العله و لا المعلول ، فعلى القول بالانحلال فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين يكون الأصل الجارى هو البراءه .

فآثمره بين القولين محققه ، و لا يجتمع القول بالوضع للصحيح مع القول بالبراءه .

مناقشه المحقق الأصفهاني

و ناقشه المحقق الأصفهاني بأن العنوان المذكور ليس قيذاً لمتعلق التكليف ، بل هو كاشف عنه و مشير إليه ، و لما كان المكلف به متحداً مع الأجزاء ، و هى مرده بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فالأصل هو البراءه ، فلا ثمره ، و الوجه فى عدم كون عنوان « الناهى عن الفحشاء » قيذاً للمعنى المتعلق به التكليف هو : إن النهى عن الفحشاء الحاصل من قصد الأمر فرع للأمر ، و الأمر فرع للمعنى ، فكون النهى عن الفحشاء قيذاً للمعنى و الموضوع له اللفظ مستحيل .

جواب الاستاذ عن هذه المناقشه

و أورد عليه شيخنا الاستاذ دام ظلّه بأنه لا-ريب فى أن الناهى عن الفحشاء ليس هو المأمور به كما قال المحقق الأصفهاني ، و لكنه عنوان مبيّن للمأمور به ، و مع تبيّنه و زوال الشك عنه ينتفى مناط جريان البراءه ، بل يكون المورد مجرى قاعده الاشتغال ، إذ مع كون المأمور به مبيّناً لو شك فى تحقق الامتثال بإتيان الصلاه بدون الخصوصيه المشكوك فيها ، يحكم العقل بلزوم إتيان الخصوصيه تحصيلاً لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال .

و هو الجواب عن مناقشه اخرى

و ما ذكره هو الجواب عن مناقشه اخرى و حاصلها : أنه لو كان الصحيحى يريد الصحيح الفعلى فكلام الميرزا تام ، لكن الموضوع له ليس الصحيح الفعلى ، و إلّا لكان قصد القربه دخيلاً فى الصلاه ، و كذا عدم المزاحم - بناءً

على بطلان الترتب ، لعدم تحقق الصحيح الفعلى بدون قصد القربه و مع وجود المزاحم - بل القائلون بالوضع للصحيح يريدون التام الأجزاء و الشرائط التى فى مرتبه قبل الأمر ، و هذه الحقيقه يكون فيها الأقل و الأكثر ، و تقبل تعلق اليقين و الشك الذى هو موضوع أصاله البراءه .

أقول :

لقد وافق دام ظلّه على هذه المناقشه ، فى دوره اللآحقه ، و لأجلها ذهب إلى انتفاء الثمره ، و إجراء البراءه على القولين ، أمّا فى دوره السآبقه فقد أجب عنها بما ذكر ، و حاصله : إنّا قد عرفنا المأمور به نحو معرفه من ناحيه عنوان « الناهى عن الفحشاء » و « المسقط للأمر » و « للإعاده و القضاء » فكان علينا تحصيل المعنون بهذا العنوان ، فهل يحصل بإتيان الفاقد للشىء المشكوك جزئيه أو لا ؟ فمقتضى القاعده هو الاشتغال على القول بالصحيح .

□
و لعلّ هذا هو الأظهر ، و الله العالم .

مناقشه الشيخ الحائرى مع المحقق الخراسانى

و تعرّض شيخنا لإشكال الشيخ الحائرى على صاحب (الكفايه) ، و هو : إنّ الذى تعلق به التكليف و دخل تحت الأمر ليس الصيلاه المركب من التكبيره و الركوع و السجود و غيرها ، لأن المركب ينقسم إلى الصحيح و الفاسد ، فلا يستقيم قول الصحيحى كالمحقق الخراسانى ، بل إن الصلاه معنى بسيط ، و هو غير التكبير و الركوع و السجود ، إلّا أنه متّحد معها وجوداً ، و هذا المعنى البسيط هو الداخلى تحت الأمر ، و إذا كان بسيطاً كما تقدّم فلا يعقل فيه الأقل و الأكثر ، فلا مناص على القول بالوضع للصحيح من الالتزام بالاشتغال .

ص: ٢٧٤

و أجاب دام ظلّه عن ذلك : بأن من البسيط ما هو آنى الوجود ، و هذا لا يعقل فيه الأقل و الأكثر ، و المتيقنّ و المشكوك ، كما ذكر . و من البسيط ما هو تدريجي الوجود ، و هذا هو مراد صاحب (الكفایه) ، و هو متّحد مع الأجزاء من التكبير و غيره ، يتحقق بالتدرّج مع كلّ واحدٍ من الأجزاء ، نظير الخط ، فإنّه و إنّ كان خطأً واحداً لكنه ممتد بسبب الوجود ، و عليه يمكن تصوير الأقل و الأكثر ، بأن يقال مثلاً : قد علم بتعلّق التكليف من التكبيره إلى السجود ، و ما زاد عن ذلك فمشكوك فيه .

ملخص المختار :

و تلخص : اختلاف نظر الاستاذ في الدوريتين ، و الأوفق بالنظر هو ما ذهب إليه في دوره السابقه من وجود الثمره .

تتمّه

إنه قد وقع الكلام في خصوص مسلك الشيخ و المحقق النائيني من أن الموضوع له اسم « الصّلاه » هو صلاه العامد العالم المختار ، و أنّ الأفراد الاخرى من الصلاه إنّما هي أبدالٌ عن المسمّى الموضوع له ، فربما يقال : بأن مقتضى القاعده هو الاشتغال ، لأننا نشك في بدليته المرتبه الناقصه عن تلك المرتبه التي هي الموضوع له ، و الأصل عدم البدليته ، فلا بدّ من الإتيان بالجزء المشكوك فيه .

و أجاب المحقق العراقي : بأن الأصل هو البراءه عن اعتبار الجزء المشكوك في جزئيته ، فالعمل الفاقد له يكون بدلاً عن المرتبه الكامله ، لأنّ الشك في البدليته كان مسيئاً عن الشك في الاعتبار ، فإذا جرى الأصل في

السبب ارتفع الشك في المسبب .

فقال شيخنا دام ظلّه : بأنّ لقاعده تقديم الشك السببي على المسببي ركنين ، أحدهما : وجود السببيه و المسببيه بينهما ، و الآخر ، أن يكون مجرى الأصل من الآثار الشرعيه للسبب .

إنه لا- إشكال في المقام من جهه الركن الأول ، إذ مع الشك في وجوب الجزء المشكوك الجزئيه يتمسك بالبراءه ، و يتقدم هذا الأصل على أصاله عدم البدليه في طرف المسبب ، إلّا أن الإشكال في الركن الثاني ، من جهه أن صيروره هذا العمل المأتي به بدلاً عن العمل الكامل هو من اللوازم العقلية لهذا المشكوك و ليس من آثاره الشرعيه ، لأنه لما كان المشكوك فيه غير واجب ، كان لازم عدم وجوبه صيروره العمل الفاقد له بدلاً عن المرتبه الكامله ، و هذا لازم عقلي لمجرى الأصل ، لأن مجرى الأصل كما تقدم عدم الوجوب ، و بدليه العمل الفاقد عن التام لازم عدم الوجوب ، إذ ليس في شيء من الأدله الشرعيه عنوان « البديل » حتى يكون من الآثار الشرعيه ... و إذا كان من الآثار العقلية لا الشرعيه فإن إثبات هذا العنوان بالبراءه من وجوب الجزء المشكوك فيه أصل مثبت .

فهذا هو الإشكال على المحقق العراقي .

و الاشتغال هو المحكم على مسلك الشيخ و المحقق النائيني .

و « الإِطْلَاقُ » تارةً مقامى حالى و اخرى لفظى .

مناط الإِطْلَاقِ المقامى هو السكوت و السكون ، لأنَّ المقام إذا اقتضى بيان المولى جميع المطلوب من العبد ، فسكوته عن غير ما بيّن كاشف عن عدم مطلوبه ذلك الغير ، و كذا إذا كان فى مقام التعليم عملاً - كأخبار الوضوءات البيّانيه - فإنّه عند ما انتهى من العمل انكشف عدم جزئيه ما لم يأت به فيه .

و كثيراً ما يتمسك بالإِطْلَاقِ المقامى ، كما فى موارد القيود المأخوذه بعد تعلق الأمر ، مثل اعتبار قصد القربه فى العمل .

و مناط الإِطْلَاقِ اللفظى توفّر ثلاثة امور - على المشهور - :

١ - كون الحكم وارداً على المقسم ، و كون المفهوم صادقاً فى المورد مع إحراز الصّدق .

٢ - كون المتكلم فى مقام البيان لا التشريع أو الإجمال و الإهمال .

٣ - عدم نصب القرينه على التقييد ، و كذا عدم وجود ما يصلح للصارفيه .

و اعتبر المحقق الخراسانى مقدّمه رابعه هى عدم وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب .

الكلام حول الثمره

قالوا: إنه بناءً على القول بالصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنه في جميع موارد الشك في اعتبار شيء و دخله في المسمى الموضوع له اللفظ، لا- يمكن إحراز صدق المفهوم على الفرد الفاقد لما شك في اعتباره، فلا يجوز التمسك بالإطلاق، بل يلزم الإجمال. و أمّا بناءً على الأعم، فالمفروض صدق عنوان الصيلاه على فاقد السوره مثلاً، فالصدق محرز، فلو شك في اعتبار شيء زائداً على ما علم باعتباره تمسك بالإطلاق لنفي دخل الخصوصية المشكوك فيها.

الاشكالات

و قد اشكل على هذه الثمره بوجوه:

الوجه الأول

قال الشيخ ما ملخصه: إنه لا يمكن التمسك بإطلاقات الكتاب و السنّه، لأنها بصوره عامه في مقام التشريع لا البيان، فالمقدمه الثانيه منتفيه، فلا ثمره للبحث في مسائل العبادات، كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) إذ الآيه في مقام أصل التشريع، و كذا ما اشتمل على بعض الآثار كقوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢) إذ لا بيان في الآيه الكريمة لحقيقه الصلاه.

الجواب الأول عن الإشكال

و اجيب عن هذا الإشكال أولاً: بتماميه الإطلاق في قوله تعالى:

ص: ٢٧٨

١- (١) سورة آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ » (١) لأن الصيام عبارته عن الإمساك عن الأكل و الشرب ، وقد وقع في الآيه موضوعاً للحكم بالوجوب ، فكل ما شككنا في دخله في الموضوع زائداً على طبيعته الصيام ندفعه بإطلاق الآيه بناءً على القول بالأعم ، أما على القول بالصحيح فلا إطلاق ، لرجوع الشك إلى أصل تحقق الصيام بدون الشيء المشكوك فيه .

مناقشه الاستاذ

و أجاب شيخنا عن ذلك بوجه :

أولاً : إن الصيام في اللغة كما عن بعضهم هو مطلق الإمساك ، فعن أبي عبيده أن الإمساك عن السير صيام ، و في الكتاب «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» (٢) فلا اختصاص له بالأكل و الشرب .

و ثانياً : إن الآيه في مقام بيان أن وجوب الصيام ليس مختصاً بهذه الأمه ، و أنه كان في الشرائع السابقه ، فليس في مقام بيان حكم الصيام في هذه الشريعه كى يتمسك بإطلاقها متى شك في دخل شيء .

و ثالثاً : إن التمسك بالإطلاق موقوف على إحراز كون المتكلم في مقام بيان جميع المراد ، و إلا فلا يجوز ، و في الصيام نرى ورود قيود كثيره ، لأنه إمساك عن تسعه امور لا عن الأكل و الشرب فقط ، و إذا كان للموضوع هذه الكثره من التقييدات المبيته في مجالس لاحقه و بأدله اخرى ، كيف يصح القول بكونه في مقام البيان في قوله : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٣)؟

ص: ٢٧٩

- ١- (١) سورة البقره : ١٨٣ .
- ٢- (٢) سورة مريم : ٢٦ .
- ٣- (٣) سورة البقره : ١٨٣ .

و اجيب عن اشكال الشيخ ثانياً : بأننا فى ترتب الثمره لا نريد فعليتها ، بل يكفى إمكان ترتبها ، و هذا حاصل فى المقام .

و فيه : كيف يكفى وجود المقتضى لرتبها و الحال أنه دائماً مبتلى بالمانع ؟ هذا على فرض تماميه المقتضى ... إنه لا بد من تحقق الثمره فى الفقه و لو فى مورد واحد .

التحقيق فى المقام

و التحقيق أن يقال : إنه و إن كان قسم من الآيات و الروايات فى مقام التشريع و بصدد التقنين ، لكن فى الكتاب ما هو فى مقام البيان ، و لذا يمكن التمسك بإطلاقه ، كآيه الوضوء : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ » (١)... مضافاً إلى تمسك الإمام عليه السلام بها للتفصيل بين المسح و الغسل بمجىء « الباء » فى « الرءوس » (٢) .

و كآيه نفى الحرج و العسر ، حيث تمسك بها الإمام عليه السلام فى روايه عبد الأعلى مولى آل سام فى حكم الجبيره (٣) .

و كذلك الحال فى بعض آيات المعاملات ، فقد استدل الإمام عليه السلام بقوله تعالى : « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » لصحة بيع المضطر ، كما فى صحيحه عمر بن يزيد (٤) . و لو لا ذلك لقلنا بأن الآيه فى مقام المقابله بين البيع و الربا ، و أنه حلال و الربا حرام فلا إطلاق لها ، كما نبه عليه المحقق الأصفهاني .

ص: ٢٨٠

١- (١) سورة المائدة : ٦ .

٢- (٢) وسائل الشيعة ١/٤١٣ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، رقم : ١ .

٣- (٣) وسائل الشيعة ١/٤٦٤ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ، رقم : ٥ .

٤- (٤) وسائل الشيعة ١٧/٤٤٦ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره ، رقم : ١ .

و استدلل الإمام عليه السلام لعدم صحه طلاق العبد بقوله تعالى : «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» (١).

فظهر أنّ إشكال الشيخ غير وارد على إطلاقه ، ففي الكتاب آيات يمكن التمسك بإطلاقها ، سواء في العبادات أو المعاملات ، و أنه لا وجه لتخصيص الإشكال بالعبادات .

على أنه ينقض عليه بكثرة تمسكه بإطلاقات الكتاب في كتبه الفقهيّه ، فقد تمسك في (كتاب الطهاره) (٢) في مسأله الوضوء الاضطراري بقوله تعالى « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ » لإعاده الوضوء بعد رفع الاضطرار .

و تمسك في (كتاب الصلاه) (٣) في مسأله تعذر الإضطجاع على الطرف الأيمن و أنّه في هذه الحاله يضطجع على الطرف الأيسر أو يستلقى ؟ تمسك بقوله تعالى : «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» (٤).

و هكذا في غير هذه الموارد .

و تلخص : إن في آيات الكتاب ما هو في مقام البيان .

و في السنّه أيضاً كذلك ، فمن السنّه ما جاء في بدء البعثه ، فهذا القسم من التشريع ، أمّا ما صدر في أواخره ففي مقام البيان .

و مِمّا ذكرنا يظهر أنّ لا- حاجه إلى ما ذكره المحقق الأصفهاني من كفايه ثبوت كون آيه واحده في مقام البيان عند مجتهد واحد ، فإنّ هذا الكلام و إنّ كان صحيحاً ، لكن لا تصل النوبه إليه ، بعد وضوح كون آيات في مقام البيان ،

ص: ٢٨١

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٩٩/٢٢ الباب ٤٣ من أبواب مقدمات الطلاق رقم ٢ و الآيه في سوره النحل : ٧٥ .
 - ٢- (٢) كتاب الطهاره للشيخ الأعظم ٢٩٣/٢ ط مجمع الفكر الإسلامى .
 - ٣- (٣) كتاب الصلاه للشيخ الأعظم ٥٠٨/١ ط مجمع الفكر الإسلامى .
 - ٤- (٤) سوره آل عمران : ١٩١ .

و أن الأئمة تمسكوا بها ، و كذا الفقهاء من الشيخ الطوسي إلى الشيخ الأنصاري .

الوجه الثاني

إن الإطلاق و التقييد في العبادات إنما يلحظان بالنسبة إلى المأمور به و متعلق الأمر ، لا بالقياس إلى المسمى ، ضرورة أن الإطلاق أو التقييد في كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس إلى مراده و أنه مطلق أو مقيد ، لا إلى ما هو أجنبي عنه ، و على هذا ، فلا فرق بين القولين ، فكما أن الصحيح لا يمكنه التمسك بالإطلاق فكذلك الأعمى ، أما الصحيح فلعدم إحرازه الصدق على الفاقد لما شك في اعتباره جزءاً أو شرطاً ، لاحتمال دخله في المسمى ، و أما الأعمى فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمى بالصحة و أنها مأخوذة في متعلق الأمر ، فإن المأمور به حصه خاصه من المسمى ، و هي الحصه الصحيحه ، ضرورة أن الشارع لا يأمر بالحصه الفاسده و لا بما هو الجامع بين الصحيح و الفاسد ، و عليه ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في جزئيه شيء أو شرطيته ، للشك حينئذ في صدق المأمور به على الفاقد للشيء المشكوك فيه كما هو واضح ، فلا فرق بين أن تكون الصحه مأخوذة في المسمى و أن تكون مأخوذة في المأمور به ، فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالإطلاق ، غاية الأمر ، إن الشك في الصدق على الصحيح هو من جهه أخذ الصحه في المسمى ، و على الأعم هو من جهه العلم بتقييد المأمور به بالصحه لا محاله .

و بعبارة موجزه : إنه بناءً على الأعم يمكن التمسك بالإطلاق من حيث الوضع ، و أما من حيث الأمر فلا يمكن ، و يكون الكلام مجملًا .

الجواب

و فيه : إنه بناءً على الأعم ، يكون الموضوع له و المسمى هو الجامع بين

ص: ٢٨٢

الصحيح و الفاسد ، و من الإِطلاق و عدم التقييد لمتعلّق الأمر بخصوص المشكوك فيه نستكشف أنّ ما تعلّق به الطلب هو تمام المأمور به ، فنفس الإِطلاق رافع للشك في دخل المشكوك فيه في متعلّق الأمر ، و لو لم يرفع الإِطلاق هذا الشك لكان الإشكال وارداً ، فالمسمّى و الموضوع له - بناءً على الأعم - معلوم و المأمور به مجهول ، و متى شكّ في اعتبار أمر يتميّك بإِطلاق متعلّق الطلب لإثبات عدم دخل المشكوك فيه في المأمور به ، و لازم هذا هو أنّ ما تعلّق به الطلب تمام المأمور به ، و من المعلوم حجّيه مثبتات الاصول اللفظية ... و إذا ثبت هذا كلّه بأصالة الإِطلاق ، فإنه لا يعامل معاملة المجمل ، بخلاف القول بالصحيح ، فإنه بناءً عليه يكون الشك في ذلك موجباً للشك في تحقّق المسمّى ، و لا يوجد عندنا دليل يحدّد ما هو المسمّى ، و مع الشك في تحقّقه لا يمكن التمسك بالإِطلاق ، بخلاف القول بالأعم فإنه ممكن ، و بين الأمرين بون بعيد .

الوجه الثالث

إنه لا- حاجه إلى التمسك بالإِطلاق على كلا القولين ، بعد أنّ كانت صحيحه حماد مبيّنه لجميع ما يعتبر في الصلاه ، فكلّما شك في اعتبار شيء زائد تمسكنا بها و زال الشك ، فلا ثمره للبحث .

الجواب

و اجيب : بأن الإِطلاق في صحيحه حماد مقامى ، و البحث في الإِطلاق اللفظى .

و فيه : إنه مع فرض وجود الإِطلاق المقامى ، لا حاجه إلى تحصيل الإِطلاق اللفظى بهذا البحث ، إلّا لأجل ضمّ دليل إلى دليل .

ص: ٢٨٣

و الحق فى الجواب :

أولاً : إن الصحيحه مختصه بالصلاه ، و بحثنا عام .

و ثانياً : لا ريب فى اشتمال الصحيحه على مندوبات إلى جنب واجبات الصلاه ، فلو وقع الشك فى وجوب شىء مما اشتملت عليه أو استحبابه ، لم يجز التمسك بإطلاق الصحيحه لدفع وجوبه ، أما إذا تمّ بحث الصحيح و الأعم تمسكنا بالإطلاق اللفظى و أسقطنا قسطاً مما اشتملت عليه عن الوجوب ، و من هنا أمكن لنا رفع اليد عن وجوب الأذكار و الأدعيه التى أتت بها الإمام فى الصحيحه ، و إلا فلو كنا نحن و الصحيحه لقلنا بوجوبها كذلك .

و على الجملة ، إنه لو كنا نحن و الصحيحه لوجب القول بوجوب جميع ما جاء فيها ، لكن التمسك بالإطلاق بناءً على الأعم هو طريق القول باستحباب الأدعيه و الأذكار و غيرها من المستحبات المشتمل عليها الصحيحه .

هل بحث الثمره مسأله اصوليه ؟

لا يخفى أن الملاك فى كون مسأله اصوليه أمران :

١ - وقوع نتيجهتها فى طريق الاستنباط ، بأن يكون الحكم الفقهي الكلى نسبته إليها نسبه المستنبط إلى المستنبط منه .

٢ - استنباط الحكم الشرعى من نتيجهتها ، من دون حاجه إلى مقدمه اخرى اصوليه أو غير اصوليه .

و من هنا كان المشهور المعروف كون هذا البحث من مبادئ علم الاصول لا من مسائله ، لأن نتيجه البحث فى الثمره الاولى أنه على الصحيح تتحقق صغرى قاعده الاشتغال ، و على الأعم تتحقق صغرى البراءه .

لكن هذه النتيجه لا تحصل إلا بعد تماميه بحث الانحلال و عدمه ، فى

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى متعلّق التكليف .

و كذا الكلام فى الثمره الثانيه ، فإنّها لا تترتّب إلّا بعد ضمّ مقدّمه حجّيه أصاله الإطلاق التى هى مسأله اصوليه .

إذن ، ليس البحث عن الثمره بحثاً عن مسأله اصوليه ، للاحتياج إلى ضمّ مقدمه اخرى ... نظير قولنا « فلان ثقّه » فإنّه لا ثمره له إلّا بعد إثبات حجّيه خبر الثقه .

هذا وجه القول المشهور .

و لكنّ التحقيق : أنه إنّ كانت المقدمه الاخرى مسلّمه لا حاجه فى إثباتها إلى تجشّم مئونه البحث و الإثبات ، فتوقّفها عليها لا يخرجها عن كونها اصوليه ، و الثمره الثانيه من هذا القبيل بلا إشكال ، لأنه بحث عن احدى صغريات الظهور ، و حجّيه أصاله الظهور مسلّمه عند جميع العقلاء من دون حاجه إلى الإثبات ، فالمقام نظير البحث عن ظهور صيغه الأمر فى الوجوب ، فإنّها مسأله اصوليه مع أن الحكم الشرعى لا يستفاد منها إلّا بعد انضمام أن « الظاهر حجّه » إليها ، فكما أن هذه المسأله اصوليه ، كذلك بحثنا عن الثمره .

على أن غرض الاصولى هو الاقتدار على الاستنباط ، و كلّ مسأله لم يبحث عنها فى غير علم الاصول ، و توقّف عليها الاستنباط ، فهى مسأله اصوليه ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

الموضوع له لفظ الصلاه

قد ذكر المحقق الخراسانى أربعه أدلّه للوضع للصحيح هى : التبادر ، عدم صحّه السلب ، و الروايات مثل « الصوم جُئنه من النار » (١) ، و طريقه العقلاء

ص: ٢٨٥

١- (١) وسائل الشيعه ٣٩٥/١٠ ، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب ، رقم : ١ .

فى التسميه .

و التحقيق أن لا شىء منها بصحيح .

و على الجملة ، فإنه لم يتم تصوير الجامع على القول بالصحيح .

و الممكن ثبوتاً هو الوضع للأعم ، و الدليل عليه فى مقام الإثبات هو تبادل الجامع بين الصحيح و الفاسد من لفظ « الصلاة » ،
فقول الشيخ و الميرزا لا يمكن المساعده عليه ، و إلا لزم حمل جميع إطلاقات الكتاب و السنّه على المجاز .

فالتبادل دليل على الوضع للأعم عند المتشرّعه ، و عند الشارع ، فإنّ قوله عليه الصّلاه و السلام : « لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب »
(١) نفى للمعنى ادعاءً عند العلماء و ليس حقيقةً ، و هذا معناه كون لفظ الصّلاه صادقاً على الحصّه الفاسده حقيقةً ، و إلا لما
أمكن نفى كونها صلاةً ادعاءً .

فالموضوع له لفظ « الصّلاه » أعم من الصحيح و الفاسد .

و كما لم يتم مختار الشيخ و الميرزا ، كذلك لم يتم مختار المحقق القمى و من تبعه من أنّ الموضوع له هو الأركان لا بشرط
...

و قد كان أسلم المبانى مختار السيد البروجردى ...

لكن المهمّ هو الرجوع إلى اللّغه و إطلاقات الكتاب و السنّه كما أشرنا .

و المستفاد من كلمات اللّغويين أن « الصلاة » قد اطلقت بمعنيين ، أحدهما : الدعاء و الآخر : التعظيم ، حتى قيل فى : صليت
الحديد بالنار ، أنّ المعنى تليينه ، أى حصول اللينه و الخشوع فى الحديد .

لكن محلّ الكلام هو مادّه « ص ، ل ، و » لا مادّه « ص ، ل ، و هوانه »

ص: ٢٨٦

١- (١) غوالى اللآلى ١٩٦/١ ، رقم : ٢ .

فالصلاة تارة بمعنى الدعاء ، و اخرى بمعنى التعظيم . هذا لغه .

و فى الشرع يمكن أن يكون هو المعنى ، و أمّا الأجزاء ، فإتّما اعتبرها فى متعلّق الأمر ، و كذلك لفظ « الصّيام » و « الحج » و غيرهما ، لكنّ المشكله فى لفظ « الصّلاه » ما جاء فى بعض الروايات من جعل « الدعاء » جزءاً من أجزائها ، فهذا يمنعنا من القول بأنّ الموضوع له شرعاً هو الدعاء أيضاً ، و لو لا ذلك ، فإن إطلاقات الكتاب أيضاً تناسب أن يكون المعنى هو التخشّع و الدعاء كما فى اللغه ، و أنّ هذا اللفظ فى الأديان السابقه أيضاً كان بهذا المعنى .

و قد وقع البحث بين الفقهاء فى حقيقه صلاه الميت ، و الذى يفيدّه النظر الدقيق فى الأخبار أنها صلاه حقيقه ، و من المعلوم اشتمالها على الدعاء و التخشّع ، و عدم وجود الركوع و السجود فيها ، ففى الصحيحه : « إنها ليست بصلاه ركوع و سجود » (١) فهى صلاه لكن لا صلاه ركوع و سجود .

و من هذه الأخبار أيضاً يظهر أن ذات الأركان قسم من الصّلاه ، لا- أن لفظ الصّلاه موضوع لها فقط ... نعم ، هى معتبره فى متعلّق الأمر .

و لو قيل : إنّ صحيحه الحلبي : « الصلاه ثلاث أثلاث : ثلث طهور ، و ثلث ركوع ، و ثلث سجود » (٢) ظاهره فى دخل الركوع و السجود فى المسمّى الموضوع له لفظ الصّلاه .

قلنا : فقوله عليه السلام « ثلث طهور » مانع من هذا الاستظهار ، للقطع بعدم كون الطهور من أجزاء الصّلاه .

فحقيقه الصلاه - بالنظر إلى إطلاقات الكتاب و السنّه - هو التعظيم

ص: ٢٨٧

١- (١) وسائل الشيعه ٩٠/٣ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، الباب ٨ من أبواب صلاه الجنازه ، رقم : ١ .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣١٠/٦ ، الباب ٩ من أبواب الركوع و السجود ، رقم : ١ .

الجوارحى قولاً و فعلاً ، و حدّها صلاه الخوف .

و لا ينافى ذلك صدق عنوان الصلاه مع وجود ما يزيد على التعظيم و التخشع ، فإنّ من الماهيات ما هذا حاله ، كالعدد ، فإنّه يصدق على الواحد ، فإنّ زاد و صار اثنين يصدق أيضاً بلا فرق ، و كذا « الجمع » ، فإنه مفهوم يصدق على المراتب المختلفه ... و لا يلزم المجاز .

و قد سمّيت صلاه الخوف باسم « الصلاه » فى جميع الكتب الفقهيّه ، و لا يصح سلب عنوان « الصلاه » عنها ، ممّا يدل على كونه حقيقه فيها .

ص: ٢٨٨

إشاره

و هو فى مقامين

المقام الأول

هل يجرى البحث المذكور فى ألفاظ المعاملات كذلك ؟

هل إن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب أو للمسببات ؟

فى هذا المقام أقوال :

١ - قال المشهور : بأنّ نسبه لفظ « بعت » إنشاءً إلى المنشأ ، هى نسبه السبب إلى المسبب ، يعنى : إن صاحب الإنشاء يريد السبب ، ثم يترتب المسبب على السبب ، فالإراداه غير متعلّقه إلّا بالسبب ، و ترتب المسبب عليه ضرورى كترتب المسببات على الأسباب التكوينيّه .

و لا فرق فى السببيّه بين قول بعت ، و بين المعاطاه .

٢ - و قال الميرزا النائينى : بأنّ النسبه هى نسبه الآله إلى ذى الآله ، لا السبب إلى المسبب ، لأن ما يتعلّق به القصد أولاً و بالذات هو معنى التمليك و التملك ، و يكون اللفظ أو الفعل آلهً لتحققه و حصوله .

٣ - و قال السيد الخوئى : بأنّ النسبه هى نسبه المبرز إلى المبرز ، فالمعانى المقصوده فى المعاملات اعتبارات مبرزه ، و من الاعتبار و إبرازه ينتزع عنوان المعامله ، ففى البيع مثلاً يعتبر البائع ملكيه المثلث للمشتري بإزاء الثمن

المعین ، ثم يبرز الاعتبار بلفظ « بعث » و هكذا .

هذا ، و لا- يخفى أنّ صيغته البيع - مثلاً- ليست البيع ، و هي مركبة من الإيجاب و القبول ، فالسبب أو الآله أو المبرز - على جميع المباني - مركب ، لكنّ ما يحصل بالصّيغه - و هو المسبب ، أو ذو الآله ، أو الاعتبار المبرز - أمر بسيط ، و هو البيع ، و كذا الطلاق ، و النكاح و غيرهما من عناوين المعاملات ، فإنها بسائط ، و أمر البسيط يدور بين الوجود و العدم .

و لا يخفى أيضاً : أن المراد من الصحيح هنا هو الأعم من التامّ الأجزاء و الشرائط و مما يترتب عليه الأثر شرعاً ، فليس المراد منه خصوص التامّ الأجزاء و الشرائط ، كما أنّ المراد من الفاسد هو الأعم ممّا ليس تامّاً من حيث الأجزاء و الشرائط .

جریان البحث على جميع الأقوال

فنقول في القول الأوّل ، بأن المسببات في العقود و الإيقاعات من صيغها الخاصه كالبيع و الطلاق امور اعتباريه ، و هذا الاعتبار لا يخلو ، إمّا أن يكون اعتبار نفس المنشئ للصيغه ، أو يكون اعتبار العقلاء ، أو يكون اعتبار الشارع ، و هذه الاعتبارات قد تجتمع و قد لا تجتمع ، فلو باع ما لا ماله له عند العقلاء ، فقد تحقّق البيع في اعتباره ، دون اعتبار العقلاء و الشارع ، و لو باع بيعاً ربوياً تحقّق البيع في اعتباره و اعتبار العقلاء دون الشارع ، و قد تجتمع الاعتبارات الثلاثه ، كما في المعامله الجامعه للشرائط المؤثره شرعاً .

فإن قلنا : بأن البيع اسم للمسبب في اعتبار المنشئ فقط ، جرى فيه بحث الصحيح و الأعم ، لما ذكرنا في معنى الصّحه و الفساد ، إذ بناءً عليه يكون صحيحاً فيما لو رتب العقلاء و الشارع الأثر على اعتبار المنشئ ، و يكون فاسداً

فيما إذا لم يرتبوا الأثر .

و كذا إن قلنا : بأنه اسم للمسبب في اعتبار العقلاء ، فإن ترتب الأثر موقوف على اعتبار الشارع ، فيكون صحيحاً ، وإلا فهو فاسد .

فيكون المسبب - وهو البيع - إمّا باعتبار المنشئ وإمّا باعتبار العقلاء ، وإمّا باعتبار الشارع فباطل ، لأن الشارع شأنه شأن الإمضاء ، ولا تأسيس له في المعاملات .

لكن التحقيق أنه باعتبار المنشئ فقط ، لأنه فعله ، وهو البائع ، أو الموجر ، أو المطلّق ... وهكذا .

و تلخّص : إن البحث على مبنى المشهور جارٍ في ألفاظ المعاملات .

وهو أيضاً جارٍ على القول الثاني ، وهو مبنى الميرزا ، لأن نسبه « بعت » إلى ما يتحقق به - وهو « البيع » - نسبه الآله إلى ذى الآله ، وعليه ، فالمتحقّق بتلك النسبه إمّا يكون في اعتبار المنشئ للصّيغه وإمّا يكون في اعتبار العقلاء ، أمّا اعتبار الشارع فلا يوجد ، وكلّ منهما يتّصف بالصّحّه و الفساد .

وكذلك الحال على القول الثالث ، وهو مبنى السيد الخوئي ، فإنّه يتّصف بالصّحّه و الفساد أيضاً ، لأن ذلك الأمر يكون قائماً باعتبار المنشئ قطعاً ، لأن لفظ « بعت » يصير بناءً على ذلك مبرزاً لعمله النفساني ، وهو الذي يعتبر الزوجيّة بين هند و زيد ، ثم يبرز اعتباره بقوله : « زوّجت » ... وهكذا ، ثم هذا الاعتبار يكون نافذاً عند العقلاء تارةً و اخرى غير نافذ ، فإن كان نافذاً عدّ صحيحاً عقلياً ، ثم الشارع تارةً ينفّذه فيكون صحيحاً شرعياً ، وإلا ففاسداً .

فظهر : أنّ البحث يجري في ألفاظ المعاملات على جميع المباني .

فى عدم جواز التمسك بالإطلاق فى ألفاظ المعاملات حتى على القول بالوضع للأعم .

و ذلك ، لأن الإطلاقات لو كانت إمضاءً للأسباب ، أمكن التمسك بها ، لأن الشارع لما أمضى سبب حصول الملكيه أو الزوجيه مثلاً ، و لم يقيده بقيد ، فمقتضى الإطلاق نفي القيد لو شك فى اعتباره ، لكن الأدله ناظره إلى إمضاء المسببات دون الأسباب .

إذن ، لا مجال للتمسك بالإطلاق فى ألفاظ المعاملات ، لكون الأدله ناظره إلى إمضاء المسببات لا الأسباب . و توضيح ذلك : إن الأدله لسانها لا يوافق إمضاء الأسباب ، فلا معنى لأن يقال فى قوله تعالى « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (١) بأنه أمر بالوفاء بصيغه « بعت » مثلاً ، بل الوفاء يناسب ما تحقق بالصيغه و هو المسبب ، و قوله صلى الله عليه و آله و سلم « النكاح ستنى » ليس معناه إلّا تلك العلقه الحاصله بقوله : « أنكحت » .

و إذا كانت الأدله ناظره إلى المسببات ، فللمسببات وجودات مستقله عن الأسباب ، و أن إمضاء أحدهما لا يلزم إمضاء الآخر ، لجواز إنفاذ الشارع المسبب دون السبب ، كأن يأمر بالقتل لكن لا بسبب المثلثه مثلاً ، فالمسبب مطلوب لكنه لا يلزم مطلوبته كل سبب ، و إذ لا ملازمه ، فاللأزم هو الأخذ بالقدر المتيقن .

و تلخص : عدم ترتب الثمره على البحث .

و قد ذكر الميرزا : بأن الثمره تترتب بإمكان التمسك بالإطلاق ، بناءً على

ص: ٢٩٢

مسلكه من كون النسبه نسبه الآله إلى ذى الآله ، بدعوى أن الآله و ذا الآله موجودان بوجودٍ واحد ، فيكون الإمضاء لذى الآله إمضاءً للآله .

وفيه : إن الاتحاد إمّا تكوينى و إمّا اعتبارى ، أمّا الأول فمحال هنا ، لأن الآله فى البيع هى الصيغه ، و هى أمر تكوينى ، لكونها من مقوله الكيف ، و إن كان بالمعاطاه ففعل تكوينى ، أمّا البيع فأمر اعتبارى ، و الاتحاد بين الأمر التكوينى و الأمر الاعتبارى محال . و أمّا الثانى فأمر ممكن ، كاتحاد التعظيم مع الانحناء أو القيام ، إذ يتحققان بوجودٍ واحد ، فالاتحاد الاعتبارى بين الآله و ذى الآله ثبوتاً لا- إشكال فيه ، إلما أن مقام الإثبات لا يساعده ، إذ لا يرى أحدُ الاتحاد بين « بعت » و « البيع » و لا يعتبرون « أنكحت » زوجيّه ...

بل إن الاتحاد بين الآله و ذى الآله فى التكوينيات أيضاً غير ممكن ، فالآله هى « المفتاح » و ذو الآله « الفتح » ، و أين الاتحاد بين الفتح و المفتاح ؟

و كذا الحال بين المنشار و النشر ... و هكذا .

و تلخّص : إن مشكله التمسك بالإطلاق لم تحل بمبنى الميرزا .

فلنرجع إلى أصل البحث على جميع المباني ، فنقول :

لقد ذهب صاحب (الكفايه) إلى أنّ ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات ، فلا مجال لبحث الصحيح و الأعم فيها ، و إن كانت موضوعه للأسباب فله مجال ، و قد تبع المحقق صاحب (الحاشيه) فى أن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب المؤثره واقعاً ، فههنا بحثان .

البحث الأول

هل يوجد فى المعاملات سبب واقعى مؤثر فى الملكيه ؟

إنه إن كان يوجد ، فإنّ الاختلاف بين العقلاء و الشارع يكون فى التطبيق

على المصاديق فقط ، فهل يوجد ، أو أنه ليس إلّا الاعتبار العرفي ؟

قال صاحب (الحاشيه) بالأول و تبعه صاحب (الكفايه) .

و على هذا المبني لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي ، لأنه في كل مورد يشك في دخل شيء في التأثير فلا بد من الاحتياط ...
إلّا أن المحقق المذكور يرى جواز التمسك بالإطلاق المقامي ، من جهة أن الشارع لما قال « وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (1) فهو في مقام
البيان للسبب المؤثر ، فلو أنه لا يمضى ما هو المؤثر عند العرف لزم عليه بيان تخطئه للعرف و التصريح بذلك ، و إذ لا بيان ،
فهو موافق لهم في التطبيق .

قال شيخنا الاستاذ :

و فيه : إن أصل المبني غير صحيح ، لأن سببته إنشاء البيع ليست من الامور الواقعيه التكوينيّه ، بل هي اعتباريّه ، و لا- معنى
للتخطئه و التصويب في الامور الاعتباريّه .

البحث الثاني

إنه بعد التنزّل عن الإشكال في المبني ، فهل يمكن التمسك بالإطلاق أو لا ؟

و الحق : تماميّه التمسك بالإطلاق بالبيان المتقدم ، فإن برهان حفظ الغرض يثبت أن الشارع أمضى طريقه أهل العرف في
التطبيق .

هذا على مبني صاحب (الكفايه) .

و أمّا على مبني المشهور ، فنقول بعد الفراغ عن كون المولى في مقام البيان :

ص: ٢٩٤

إنه وإن كان لفظ « البيع » موضوعاً للمسبب ، أى للحاصل من الصيغه ، لكنّ كلّ مسبّب قابل للانقسام من ناحيه السبب ، فمع الشك في اعتبار العربيّه - مثلاً - في السبب ، يكون للمسبب فردان ، و اللفظ موضوع للجامع بينهما ، فالبيع الحاصل من اللفظ الفارسي قسم من البيع ، و إذا احرز صدق لفظ البيع عليه و كان سائر مقدمات الحكمه محرزاً متوفراً ، فلا محاله يتمّ الإطلاق ، و يندفع الشك في اعتبار العربيّه .

و على الجملة ، فإن الإمضاء و إن كان متوجّهاً إلى المسبّب ، لكن المسبّب أصبح ذا حصص تتبع الأسباب ، و مع توفر المقدمات يتمّ الإطلاق .

و أما على مبنى الميرزا ، بعد الفراغ عن التغاير وجوداً بين الآله و ذى الآله ، فإن نفس الكلام المتقدم في المسبب آتٍ ، فقد يشك في أن المقصود هو الفتح بهذا المفتاح الخاص أو لا ؟ فذو الآله ينقسم و يتعدّد بتعدّد الآله ، نعم ، الفرق بين المسلكين هنا هو : إنه لو كان المسمّى هو السبب ، فإن الإطلاق يرفع الشك بالمطابقه فيه رأساً ، أمّا لو كان هو المسبب أو ذو الآله ، فإنّ الإطلاق يزيل الشك - من حيث اعتبار العربيّه مثلاً - بالالتزام .

و أما على مبنى الاعتبار و الإبراز ، فقد ذكر أنّ البيع مرّكّب من الاعتبار و الإبراز ، و الشارع قد أمضى ذلك و لم يقيدّه بقيدٍ ، و المفروض صدقه على الفارسي كالعربي ، و المفروض أيضاً كون الشارع في مقام البيان ، فلا إشكال في الإطلاق .

قال شيخنا :

لا إشكال في الإطلاق كما ذكر .

إلّا أن الإشكال في أصل المبنى ، إذ المعاملات كلّها إنشائيات ، فالبيع

ص: ٢٩٥

أمر يتحقق بالإنشاء ، فلو كان الإنشاء - أى الصيغه - جزء للبيع ، كيف يعقل إنشاء البيع - المركب من الاعتبار و الصيغه - بالصيغه ؟

و قد كان هذا إشكال الشيخ على المحقق الكركى فى تعريف البيع .

و على الجملة ، فإنه مع غض النظر عمّا فى المبني ، فالإطلاق تام .

و تلخّص : تماميّة الإطلاق على جميع المباني ، و هذا ما استقر عليه رأى الاستاذ فى دوره اللّاحقه .

بقى الكلام فى تفصيل المحقق الأصفهاني .

□
قال رحمه الله فى (حاشيه المكاسب) ، فى التمسك بالإطلاق اللفظى فى أسماء المعاملات ، بناءً على كونها أسماء للمسببات (١) ، ما حاصله :

إن الأدلّه الشرعيّه فى أبواب المعاملات على قسمين ، قسمٌ منها : ما جاء بلسان الإمضاء ، و قسمٌ منها : ما جاء بلسان ترتّب الأثر وضعاً أو تكليفاً ، فيدلّ على الإمضاء بالدلاله الالتزاميه .

فما كان من القسم الأول فالتمسك بإطلاقه ممكن ، و ما كان من القسم الثانى فلا- ، بل يتمسك فيه بالإطلاق المقامى ، و مقتضاه نفوذ جميع الأسباب و تأثيرها .

توضيح ذلك : إن من الأدلّه ما لسانه لسان الإمضاء ، كقوله تعالى « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » و ذلك ، لأن المراد من « البيع » فيه هو البيع العرفى ، إذ لا- معنى لأن يقال أحلّ الله البيع الشرعى ، لأنّ ما كان حلالاً فلا يقبل الحليّه ، فالآيه إنما جاءت إمضاءً لما هو عند العرف .

لكنّ نفس هذا العنوان ، و إنّ كان مسبباً ، إلّا أنّه بإضافته إلى الأسباب

ص: ٢٩٦

١- (١) حاشيه المكاسب ١٨٢/١ الطبعه المحقّقه الحديثه .

يتحصص ، فالبيع الحاصل بسبب المعاطاه حصّه من البيع ، والحاصل من الصيغه حصّه اخرى ، فهو عنوان جامع .

فلَمّا جاء دليل الإمضاء على المسبّب ، كان مقتضى الإطلاق فيه إمضاء المسبب بجميع حصصه ، وإلّا لقيّد الدليل بكونه عن الصيغه مثلاً ، ...

فالتمسك في هذا القسم بلا إشكال .

و هذا الذى ذكره في هذا القسم موجود عند المحقق العراقى وغيره .

و أما ما ذكره في القسم الثانى فلم يقله غيره ، و هو ما إذا كان الدليل لسانه لسان ترتيب الأثر تكليفاً أو وضعاً ، كما لو قال : إذا بعث و جب عليك الوفاء بالعقد و تسليم المبيع - و لا يخفى أن مقتضى مناسبه الحكم و الموضوع أن يكون موضوع الأثر هو البيع الشرعى ، لأنّ الشارع لا يرتب على البيع أو النكاح أو ... غير الشرعى - فإنه مع الشك في دخل شىء في ترتب الأثر لا مجال للتمسك بالإطلاق اللفظى ، بل تصل النوبه إلى الإطلاق المقامى ، بتقريب : أن الشارع حكم بترتيب الأثر على البيع ، و قد علم أنه البيع الشرعى ، لكنّه لم يبين البيع الشرعى و لم يعرفه مع كونه في مقام البيان و تعريف الموضوع المترتب عليه الحكم ، فيظهر أنّ جميع حصص البيع عنده موضوع لترتب الأثر الشرعى ، و كلّها ممضاه عنده .

هذا كلامه قدّس سرّه .

و قد تنظر فيه شيخنا الاستاذ فقال : بأنّ دليله على سقوط الإطلاق اللفظى في القسم الثانى ليس إلّا قوله : إن اللسان إذا كان لسان ترتيب الأثر فما يترتب عليه الأثر هو البيع الشرعى ، و هو دليل صحيح بحسب لبّ الواقع ، لأنّ ما لم يكن مورداً للإمضاء الشرعى فلا يترتب عليه الأثر ، لكنّ البحث إنما هو

بحسب ظاهر لسان الدليل ، فهل يوجد تقييد بالشرعيه فيه ؟

إنه لو كان التضييق الواقعي موجبا لتضييق موضوع القضييه الشرعيه ، بأن يكون قوله : « إذا بعث متاعك وجب عليك تسليمه » راجعا إلى : إذا بعث متاعك بيعا شرعيا وجب عليك تسليمه ، كان لما ذكره مجال ، و إلا كان الموضوع في هذه القضييه كما هو في « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » .

و التحقيق هو عدم التضييق ، لأن « البيع » في هذه القضييه هو البيع عند العرف ، و قد دلّ قوله : « يجب التسليم » بالدلاله المطابقه على ترتيب الأثر عليه ، و بالالتزاميه على الإمضاء ، فالإمضاء ليس في مرتبه الموضوع بل هو لازم المحمول ، و حينئذ يكون هذا اللازم مقيدا للموضوع بحسب الواقع ، أما بحسب الدليل فلا .

و لمزيد التوضيح قال دام بقاه : إن الشارع لما قال « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » لم يرد مطلق « البيع » الصحيح منه و الفاسد بحسب الواقع ، بل يريد الصحيح فقط ، لكن التقييد الواقعي غير مقيد للموضوع في ظاهر كلامه ، لأن هذا التقييد إنما جاء من جهة « أحلّ » و كذلك الحال في قوله : إذا بعث وجب عليك التسليم ، حيث اللسان لسان ترتيب الأثر ، فإن المراد هو البيع الصحيح الشرعي دون غيره ، لكن هذا التقييد إنما جاء من ناحيه « يجب » و هذا التقييد الآتي من ناحيه المحمول لا يقيد الموضوع ، سواء في هذه القضييه أو تلك ، لأن مدلول الموضوع بما هو موضوع مقدّم رتبته ، و مدلول المحمول بما هو محمول في رتبته متأخره ، بلا فرق بين القسمين . فالتفصيل غير صحيح .

بل المراد من « البيع » في القسمين هو البيع العرفي .

هذا كله حلّا .

و يرد عليه النقص بألفاظ العبادات ، فإن الموضوع فى « صلّ » هو الصلاة ، لكن وجوبها يقيدّها بالصلاه الصحيحه ، لعدم توجه الوجوب إلى الحصه الفاسده أو الجامع بين الفاسده و الصحيحه ، فمع الشك يلزم سقوط الإطلاق اللفظى .

ثم على فرض التنزل عن الإشكال المذكور ، نقول : هل يمكن التمسك بالإطلاق المقامى فى القسم الثانى بعد سقوط الإطلاق اللفظى .

إن مناط الإطلاق المقامى - كما سبق كون المولى فى مقام البيان و عدم نصبه القرينه على إرادته حصه معينه ، فلو لم يؤخذ بإطلاق كلامه لزمت اللغويه .

لكنّ هذا موقوف على عدم وجود القدر المتيقن ، و فى المعاملات يوجد القدر المتيقن ، و هو كون البيع بالعربيه ، و عليه يحمل إطلاق : « إذا بعث و جب عليك التسليم » ، و على الجملة : فإن مناط الإطلاق المقامى لزوم اللغويه ، لكنّها غير لازمه مع وجود القدر المتيقن و الأخذ به .

□
و قوله رحمه الله بأنّ الإمضاء لازم ترتيب الأثر .

فيه : إن اللمازم متأخر عن الملزوم ، و ترتيب الحكم متأخر عن الموضوع و متعلق الحكم ، و ما كان متأخراً عن الشىء بمرتبتين يستحيل أخذه فى المقدم عليه بمرتبتين .

هذا ، و التحقيق : أن المراد من « البيع » فى لسان الأدله هو البيع العرفى ، و الموضوع له هذا العنوان هو الجامع بين الصحيح و الفاسد ، بمناط صحه تقسيمه إليهما ، و عليه ، فالتمسك بالإطلاق اللفظى - فى موارد الشك فى دخل شىء فى صحه البيع شرعاً - صحيح ، بالنظر إلى ما أوردناه على كلام هذا المحقق .

الاشتراک

اشاره

ص: ۳۰۱

هل الاشتراك ممكن أو لا؟ أقوال :

قولٌ باستحاله الاشتراك .

و قولٌ بوجوبه .

و قولٌ بإمكانه .

دليل القول الأول

لا- شبهه في الإمكان الذاتى للاشتراك ، فهو ليس كشريك البارى و اجتماع النقيضين مما هو ممتنع بالذات ، بل الكلام في الاستحاله الوقوعيه أو الاستحاله من الحكيم .

فالمستفاد من كلام المحقق النهاوندى في (تشریح الاصول) (١) هو : إن الوضع جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى ، فيلزم جعل ملازمتين مستقلتين عرضيتين ، إحداهما : بين لفظ القرء و الطهر ، و الاخرى : بين لفظ القرء و الحيض ، فيلزم من إطلاق لفظ القرء حضور المعنيين إلى الذهن .

و فيه :

أولاً : إنه مبنى على كون حقيقه الوضع جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى ، و أمّا على سائر المباني فلا محذور .

ص: ٣٠٣

١- (١) تشریح الاصول : ٤٧ .

و ثانياً : أئى محذور يترتب حتى على المبني المذكور ؟ إن الملازمه بين اللفظ و المعنى ليست فعلية ، بل هى اقتضائية ، كما نته عليه المحقق الأصفهاني ، بمعنى أنه لو حصل العلم بالملازمه ، فإن التلازم بين اللفظ و المعنى يوجب حضور المعنى عند الذهن عند التلفظ بالكلمه ، و جعل اقتضائين فى لفظ واحد لا يترتب عليه أئى محال ، لأن معنى الامتناع الوقوعى هو لزوم أمر ممتنع من وقوعه ، بل إن حضور المعنيين ممكن بل واقع ، لأن كل تصديق يتوقف على حضور الموضوع و المحمول و النسبه و الحكم ، و كل هذه الامور تحصل عند النفس فى آن واحد ، إذ النفس الإنسانيه ليس كالموجودات الماديه التى لا تقبل صورتين فى آن واحد .

و استدلل للاستحاله أيضاً : بأن الواضع حكيم ، و الغرض من الوضع هو التفهيم ، و الاشتراك ملازم للإجمال ، و هو ينافى التفهيم ، ففوق المشترك - لكونه نقضاً للغرض - محال من الحكيم .

و قد اجيب عنه بوجهين فى (الكفايه) و غيرها :

الأول : إنه لا يلزم نقض الغرض ، لإمكان حصول التفهيم بالقرينه كما فى المجاز .

و أشكل عليه شيخنا : بأن الاشتراك بنفسه موجب للإجمال ، و القرينه كما ذكر رافعه له ، إلا أن الكلام فى حكمه ذلك ، و أنه ما الغرض من إيجاد المنافى للغرض ثم رفع المنافى بإقامه القرينه ... لقد كان لهذا حسن فى باب المجاز ، فما الدليل على حسنه فى باب المشترك ؟

و الثانى : إنه قد يتعلق الغرض بالإجمال .

و أشكل عليه الاستاذ : بإمكان الإجمال لا بوضع المشترك ، فكما يقول :

« رأيت عيناً » له أن يقول « رأيت شيئاً » .

و تلخص : إن القول بالاستحالة العقلية - لا العقلية - له وجه وجيه .

دليل القول الثاني

إن المعاني غير متناهيه ، بخلاف الألفاظ ، و المتناهي لا يفي باللامتناهي ، فلا بد من الاشتراك .

أجاب المحقق الخراساني :

أولاً : إن كليات المعاني متناهيه ، و من الممكن وضع الألفاظ بإزاء الكليات ، و إفاده الجزئيات بواسطه الكليات ، كما هو الحال في أسماء الأجناس ، كلفظ « الأسد » الموضوع لجنس هذا الحيوان ، مع إمكان إفاده نوعه و فرده بنفس هذا الاسم ، مع كون أفراده غير متناهيه .

و أشكل عليه في (المحاضرات) بما حاصله : إن الكليات أيضاً غير متناهيه ، إذا ضمت إليها القيود المختلفه ، نظير الأعداد ، فإن كلاً من العشره و الأحد عشر و الثاني عشر ... كلّي ذو أفراد ، و هذه العشره المضافه إلى شيء غير تلك العشره المضافه إلى شيء آخر .

و أورد عليه الاستاذ : بأن الكليات العددية اعتبارية و ليست بواقعية ، فإننا نعتبر العشره مثلاً شيئاً واحداً و نطبّقها على الأشياء المختلفه ، و البحث إنما هو في الكلمات الواقعية ، كالإنسان و الأسد و الفرس و هكذا .

و أيضاً ، فإن ضمّ القيد إلى الكلّي لا يجعله غير متناه ، لأنّ القيد كيفما كان متناه ، فما يضاف القيد إليه متناه أيضاً ، و كيف يحصل اللامتناهي من ضمّ المتناهي إلى المتناهي ؟

ثانياً : بأنه في وضع اللفظ المشترك نحتاج إلى أوضاع متعدّده ، بأن

يجعل اللفظ مرّه لهذا المعنى ، و مرّه لذاك ، و اخرى للثالث ... فلو كانت المعانى غير متناهيه فالأوضاع كذلك ، لكنّ صدور الوضع غير المتناهي عن المتناهي محال .

قال فى (المحاضرات) عن هذا الجواب بأنه متين جدّاً .

فأشكل شيخنا :

أولاً: إن باب الوضع هو باب الجعل ، و إنه لا-ريب فى أنّ المجعول فى القضايا الحقيقيه أحكام غير متناهيه كما فرضوا ، إذ الجعل و المجعول فى القضايا الحقيقيه يتعدّدان بعدد الأفراد بإنشاء واحد ، فأى محذور لأنّ يوضع اللفظ بجعل واحد للمعانى المتعدّده ؟

فهذا إشكال نقضى .

و أيضاً: لازم ما ذكر هو اتحاد العصيان فى موارده ، و الحال أنّ شرب هذا الخمر معصيه ، و شرب ذاك معصيه اخرى ، و هكذا الثالث ... و كذلك الإطاعه .

و تلخّص : إن الأحكام متعدّده بالبرهان ، و باختلاف الإطاعه و العصيان ، و إذا تعدّد المجعول تعدّد الجعل ، لأن الجعل و المجعول فى الحقيقه واحد .

و ثانياً: إن صدور الأفعال غير المتناهيه من النفس الإنسانيه لا-إشكال فيه ، و الدليل عليه نفس الدليل على المجعولات غير المتناهيه فى القضيه الحقيقيه .

و هذا هو الحلّ .

و أجاب المحقق الخراسانى ثالثاً: بأنّ الوضع مقدمه للاستعمال ، و الاستعمال متناه ، لكونه فعلاً-خارجياً و ليس كالأفعال النفسانيه ، فجعل الألفاظ غير المتناهيه للاستعمالات المتناهيه باطل .

ص: ٣٠٦

و أجاب رابعاً: بأن المجاز باب واسع ، و معه فلا حاجة إلى الاشتراك .

و قال شيخنا

فى الجواب عن استدلال القائلين بوجوب وضع المشترك : بأن أساس الاستدلال هو عدم تناهى المعانى ، و هذه الدعوى أول الكلام ، و ما أقاموا عليها من الدليل لا يفى بها ، فقله تعالى : «مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (١) و «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (٢) لا ينافى التناهى ، فعدم تناهى المعانى غير مسلم ، نعم ، هى كثيره إلى ما شاء الله .

على أن البحث يدور حول الألفاظ الموجوده ، و الألفاظ المشتركه الموجوده محدوده ، كلفظ العين و القرء ، و هى لا- تفى بالغرض - و هو التفهيم - بالنسبه إلى المعانى غير المتناهيه كما قيل .

فالقول بوجوب الاشتراك باطل قطعاً .

فالحق : إمكان الاشتراك .

تفصيلُ المحقق الخوئى

و أفاد السيد الخوئى تفصيلاً فى المقام و هو : استحاله الاشتراك على مبنى التعهد فى حقيقه الوضع و إمكانه على سائر المباني ، أمّا الإمكان ، فلأن الوضع أمر اعتبارى ، و الاعتبار خفيف المئونه ، فلا مانع من أن يعتبر المعتبر أن يكون اللفظ الواحد علامه لمعنيين ، أو يكون موضوعاً لهما ، أو تكون ملازمه بينه و بينهما ...

و أمّا الاستحاله على مبنى التعهد ، فلأن التعهد أمر نفسانى واقعى غير

ص: ٣٠٧

١- (١) سورة لقمان : ٢٧ .

٢- (٢) سورة المدثر : ٣١ .

اعتبارى ، إنه يتعهد متى تلفظ باللفظ الكذائى أراد تفهيم المعنى الكذائى ، فلو أراد معنى آخر لزم العدول عن تعهده بالنسبه إلى المعنى الأول .

و أورد عليه الاستاذ دام بقاءه : بأن البرهان الذى اقيم فى مبحث الوضع على هذا المبنى كانت نتيجته التعهيد باستعمال اللفظ الكذائى عند إرادته المعنى الكذائى ، لا أنه كلما تلفظت باللفظ الكذائى فإنى أقصد المعنى الكذائى ، و كم فرق بين الأمرين ، فإن الثانى ينافى الاشتراك دون الأول ، لأنه لا مانع من استخدام اللفظ كلفظ « العين » عند إرادته الجارويه و عند إرادته الباصره و هكذا ...

لعدم المحذور من انضمام تعهيد إلى تعهد ...

خلاصه البحث

و تلخص : أن الاشتراك ممكن ، لا محال و لا واجب .

إنما الكلام فى وقوعه و منشأ وقوعه ، فأى غرض للواضع أن يضع اللفظ الواحد لمعانى عديده ؟ و ما الدليل على ذلك ؟

ذكر المحقق الخراسانى وجوهاً ، أحدها : نقل أئمه اللغه .

وفيه : أنا نريد الوضع التعيينى للفظ الواحد لأكثر من معنى ، و نقلهم لا يثبت هذا .

و الثانى و الثالث : التبادر و عدم صحه السلب .

و فيهما ما تقدم ، فإنهما لا يشبتان الوضع التعيينى ، فلعله تعينى .

و من جهه اخرى ، فقد حكى الميرزا النائينى عن جورجى زيدان - و ارتضاه أن منشأ الاشتراك هو اختلاط اللغات بين القبائل العربيه ، فلا يرجع الأمر إلى الواضع .

و هذا القول - و إن كان عقلائياً - إلا أنه لا دليل عليه ، نعم ، إذا جاء هذا

الاحتمال كفى فى سقوط كل الاستدلالات على القول بالاشتراك فى اللغه العربيه .

الاشتراك فى ألفاظ القرآن

بعد أن ثبت أن فى اللغه ألفاظاً مشتركه ، و فى الشعر الفارسى : آن يكى شير است اندر باديه و ان يكى شير است اندر باديه

فهل يوجد فى ألفاظ القرآن ؟

قيل : لا- ، لعدم جوازه ، من جهه أنه إن نصبت قرينه على المعنى لزم التطويل بلا طائل ، و هو مناف لشأن كلام الله الموجز و المعجز ، و إن لم تنصب لزم الإجمال ، و كلام البارى منزّه عنه .

و اجيب : بوجود المجمل فى القرآن و هو المتشابه .

قال الاستاذ :

لا- يوجد فى القرآن الكريم لفظ مجملٌ ، و المتشابهات مبيّنة عند الراسخين فى العلم ، فلا مجمل فيه على الإطلاق ، حتى فواتح السور .

و وجود اللفظ المجمل فى القرآن سواء لأجل الاشتراك أو غيره ، بالنسبه إلى كل البشر هو المحذور ، و هذا غير متحقق .

ص: ٣٠٩

إنه لا اختصاص لهذا البحث بالألفاظ المشتركة ...

و ليس موضوع البحث و محلّ الخلاف هو المتعدّد الذى اعتبر واحداً و استعمل اللفظ فيه ، فإن هذا جائز بلا خلاف ، كما لو اعتبر الاثنان أو الجماعه واحداً ، و استعمل اللفظ فى ذلك الواحد الاعتبارى ، كما هو الحال فى الألفاظ الموضوعه للجماعه مثل « قوم » و « رهط » .

و ليس موضوع البحث أن يكون كل واحد من المعانى موضوعاً مستقلاً للحكم عليه بالنفى أو الإثبات كما ذكر المحقق الرشتى ، لأن مثل لفظ «العشره» الموضوع لمعنى واحد ، و المستعمل فى معنى واحد ، تارةً : يقع موضوعاً لحكم واحد ، كقولنا : هؤلاء العشره فعلوا كذا ، أى : كلهم مجتمعين ، و اخرى : يقع موضوعاً لأحكام متعدده ، كقولنا : هؤلاء العشره علماء ... فليس المراد من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى هو وجود أحكام متعدده .

بل المراد - كما ذكر المحقق الخراسانى - أن يستعمل اللفظ فى كل من المعانى ، كما لو كان - أى كل واحد منها - هو وحده المستعمل فيه فقط ...

فهل هذا الاستعمال - أى : إعمال جميع مقومات الاستعمال حالكون المعنى واحداً فى مورد تعدد المعنى - ممكن أو غير ممكن ؟

و الكلام فى جهتين :

الاولى : هل يمكن عقلاً أو لا ؟

و الثانيه : هل يمكن عقلاً أو لا ؟

الجهه الاولى

اشاره

فيها ثلاثه أقوال :

الأول : الاستحاله ، و إليه ذهب المحققون : الخراسانى و الميرزا و الأصفهانى و العراقى .

و الثانى : الجواز ، و هو مختار شيخنا الاستاذ دام بقاءه .

و الثالث : التفصيل بين المفرد فلا يمكن ، و بين التثنيه و الجمع فمممكن .

و لعلّ هذا القول يرجع إلى الجهه الثانيه .

فالمهمّ القولان :

دليل القول بالاستحاله

و اختلفت كلماتهم فى بيان الاستحاله العقليه لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى :

١ – المحقق الخراسانى :

يستفاد من كلام المحقق الخراسانى ثلاثه وجوهٍ للاستحاله :

أحدها : إن الاستعمال إفاء اللفظ فى المعنى ، و ذلك لأن اللفظ غير ملحوظ فى ظرف الاستعمال ، بل اللفظ فانّ فى المعنى فناء المرآه فى المرئى ، و لذلك يسرى حسن المعنى و قبحه إلى اللفظ ، و إذا كان هذا حقيقه الاستعمال ، فلا يمكن استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى ، لأن إفاء الواحد فى الاثنین محال ، لأنه يستلزم إمّا وحده الاثنین و إمّا تعدّد الواحد ،

و كلاهما خلف .

و الثانى : إن اللفظ يكون فى مقام استعماله فى المعنى ملحوظاً باللحاظ الآلى ، فإن لوحظ كذلك بالنسبه إلى أحد المعانى احتاج استعماله فى المعنى الآخر إلى لحاظه بلحاظ آلى آخر ، إذ المفروض إفادته لكل من المعنيين على سبيل الانفراد و الاستقلال ، فيلزم اجتماع لحاظين آليين على ملحوظ واحد ، و هو من اجتماع المثليين ، و هو محال .

و الثالث : إنه فى كل استعمالٍ يلحظ اللفظ ، و لحاظه عين وجوده فى الذهن ، و إذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ متعدداً ، لزم وجود الماهية الواحدة بوجوداتٍ متعددة ، و هذا محال .

عدم ورود اشكال الدرر

قال شيخنا الاستاذ : و بما ذكرنا يتضح عدم ورود نقض صاحب (الدرر) (١) على صاحب (الكفايه) ، فإنه قد نقض بوجهين :

أحدهما : بالعام الاستغراقى ، فإنه لفظ واحد ، و لكنه يحتوى على أحكام كثيرة متوجهة إلى موضوعات كثيرة .

و ثانيهما : بالوضع العام و الموضوع له الخاص ، فكما صح أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى واحد وجهاً لمعانى كثيرة فى عالم الوضع ، فليكن اللفظ الواحد وجهاً لمعانى كثيرة فى عالم الاستعمال .

وجه عدم الورد : هو الغفلة عن حقيقه الاستعمال ، فإنه إفاء اللفظ فى المعنى ، كما ذكر المحقق الخراسانى ، و إفاء اللفظ فى آنٍ واحدٍ فى معنيين مستقلين محال ، و هذا غير ما ذكر فى العام الاستغراقى من وجود موضوعات

ص: ٣١٥

و أحكام متعدّده ، أو في الوضع العام و الموضوع له الخاص ، حيث يكون الشيء الواحد وجهاً للمتكررات ... فما ذكره صاحب (الدرر) أجنبي عمّا في (الكفايه) .

٢ - المحقق النائيني

و الطريق الذي سلكه المحقق النائيني يتلخّص في : أنّ حقيقه الاستعمال عباره عن إلقاء المعنى و إيجادها في الخارج بوجود اللفظ ، فلا نظر إلى اللفظ ، بل ينظر إليه بالنظر التبعية ، كما عبّر مرّة ، أو أنّ النظر إلى اللفظ هو كنظر القاطع إلى القطع الطريقى ، حيث لا يرى إلما المعنى ، كما عبّر مرّة اخرى ، فلو استعمل اللفظ في أكثر من معنى لزم أن يكون للوجود الواحد وجودات كثيرة .

و على كلّ حال ، فإنّ اللفظ غير ملحوظ لدى استعماله في معناه ، و قد عبّر تارة عن الاستعمال بإفناء اللفظ في المعنى ، كما ذكر في (الكفايه) ، و إفناء الواحد الواحد في الكثير محال .

و على الجملة ، فإن تحقّق الأكثر من اللّحاظ الاستعمالي الواحد - مع وحده الاستعمال و المستعمل فيه - محال .

اشتباه من المحاضرات

و قد بدّل في (المحاضرات) كلمه « اللّحاظ الاستعمالي » إلى « اللّحاظ الاستقلالي » فأشكل على الميرزا بإمكان اللّحاظين الاستقلاليين ، كما في مقام التصديق بقضيّه ، فإنه يكون بلحاظ الموضوع و المحمول في آن واحد لحاظاً استقلالياً ، و هذا شيء ممكن و واقع من النفس الإنسانيه بسبب بساطتها (١) .

ص: ٣١٤

١- (١)) هذا الجواب عن كلام الميرزا ، هو الجواب الذي ذكره الاستاذ في دوره السابقيه ، إلّا أنه في دوره اللاحقه دقق النظر في كلام الميرزا ، فرأى أن الجواب اشتباه .

أما في (أجود التقريرات) (١) حيث قرّر مبنى الميرزا كما ذكرناه ، فقد أشكل في التعليقه على أساس مختاره في حقيقه الوضع ، و هو مسلك التعهد .

لكنه إشكال مبنائي .

التحقيق في الجواب عن كلام الآخوند و الميرزا

فقال الشيخ الاستاذ : بأنّ الحق في الجواب هو عدم التسليم بأنّ حقيقه الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى ، و نحن - بالوجدان - عند ما نستعمل الألفاظ لإفاده معانيها لسنا بغافلين عن الألفاظ ، و لا يكون حالها حال القطع الطريقي ، بل نلحظ اللفظ و نحاول أن نراعى فيه جهات الفصاحه و البلاغه في نفس ظرف استعماله في معناه .

إيراد المحقق الأصفهاني و ما فيه

و قد أورد المحقق الأصفهاني على صاحب (الكفايه) بعد التسليم بما ذكره من حقيقه الاستعمال : بأنّ اللفظ الصادر من المتكلم الموجود خارجاً لا- يمكن أن يكون مقوّمًا للحاظ ، حتى يلزم إفناء الواحد في الكثير أو اجتماع المثليين ، بل المقوّم للحاظ اللفظ هو الصورة النفسانيه لشخص اللفظ الموجود خارجاً ، و لا مانع من تحقّق صورتين له في النفس ، فلم يلزم إفناء شيء واحد في شيئين .

و قد أجاب عنه شيخنا : بأنّ هذا الذي ذكره المحقق الأصفهاني و إنّ كان معقولاً إلا أنه خلاف الواقع ، لأن الصورة النفسانيه تابعه للوجود الخارجى و هى ظلّ له ، و لمّا كان الموجود خارجاً لفظاً واحداً ، فالمتحقّق في الذهن صورته واحده ، فيعود الإشكال .

ص: ٣١٧

٣ - المحقق العراقي

إنَّ حقيقه الّوضع جعل اللفظ مرآه للمعنى ، ثم الاستعمال ليس إلّما إعمال الّوضع . و بعباره اخرى : إن الّوضع يعطى اللفظ المرآتيه للمعنى بالقوّه ، و الاستعمال يعطيه المرآتيه له بالفعل ... هذا ، و البرهان على المرآتيه سرايه الحسن و القبح من المعنى إلى اللفظ .

و إذا كان مرآه ، فإنه لا يمكن أن يكون الشئ الواحد مرآه لشيئين .

المناقشه

فقال شيخنا دام بقاءه : بأن كلمات هذا المحقق في حقيقه الّوضع مشوّشه ، فتارة يقول بأنه جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى ، و اخرى يقول :

جعل اللفظ مرآه للمعنى ، و هل يمكن الجمع بينهما ؟ اللهم إلّا أن يقال بأنه يريد جعل الملازمه مطابقه و جعل المرآتيه التزاماً .

لكنّ ليس حقيقه الّوضع جعله مرآه للمعنى ، لأن الّوضع من فعل الواضع ، و من يضع الاسم على ولده لا- يجعل المرآتيه ، و جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى لا يلازم المرآتيه أبداً ، لوجود الملازمه بين النار و الحراره ، مع عدم وجود المرآتيه .

و سرايه الحسن و القبح من المعنى إلى اللفظ لا يختص بالقول بالمرآتيه ، فعلى القول بالعلامتيه - الذى اخترناه - توجد هذه السرايه أيضاً ، و استعمال اللفظ في أكثر من معنى بناءً عليه ممكن ، لعدم المانع من أن يكون الشئ الواحد علامه لشيئين .

٤ - المحقق الأصفهاني

و سلك المحقق الأصفهاني مسلكاً آخر لبيان استحاله استعمال اللفظ

الواحد في أكثر من معنى ، و هو مركب من أمور :

الأول : إن للشئ وجودين ، وجود حقيقي و وجود جعلى تنزيلي ، فللمعنى وجود حقيقى فى الخارج ، و وجود جعلى يتحقق باللفظ الموضوع له ، مع كون اللفظ من الكيف المسموع ، فعند ما نقول « زيد » فإن هذا اللفظ وجود طبيعه كيف مسموع بالذات ، و وجود جعلى للمسمى بهذا الاسم .

و الثانى : إن حقيقه الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ ، لكن بالوجود الجعلى التنزيلي المذكور .

و الثالث : إن الإيجاد و الوجود واحد حقيقه متعدد اعتباراً ، إذ الحقيقه إن اضيفت إلى القابل فهو الوجود ، و إن أضيفت إلى الفاعل فهو الإيجاد .

و على هذه الأسس ، فإنه يستحيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى ، حتى مع عدم لحاظ اللفظ أصلاً ، و وجه الاستحاله : إنه لا يوجد عندنا إلما لفظ واحد ، و له وجود واحد ، فلما استعمل فى المعنى الأول حصل له الوجود بالوجود التنزيلي ، فلو اريد استعماله فى الثانى أيضاً كان إيجاداً آخر كذلك ، فيكون استعماله فى المعنيين محصلاً للإيجادين ، لكن الوجود عندنا واحد لا غير ، فيلزم وحده الوجود و تعدد الإيجاد ، و هذا محال ، لكون الوجود عين الإيجاد كما تقدم فى المقدمه الثالثه .

مناقشه الاستاذ

و أورد عليه شيخنا دام بقاءه بوجه :

أمّا أولاً : فإن مختار المحقق الأصفهاني فى حقيقه الوضع هو « الوضع فى عالم الاعتبار » فى قبال الوضع التكويني ، كوضع العلم على المسافه المعينه ، و إذا كان كذلك ، فلا يكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى . نعم ، هذا

يتمّ على مبنى الفلاسفه فى حقيقه الوضع .

و أمّا ثانياً : فإنّ الوضع هو من فعلنا ، و نحن فى أوضاعنا - كوضع الأسماء على المسميات - لا نجعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، بل إنّ الاسم يوضع على المسمى لأنّ يكون علامه له ، ينتقل الذهن بسببه إليه .

و أمّا ثالثاً : فإنّ قاعده الوحده الحقيقته بين الإيجاد و الوجود من أحكام الموجودات الحقيقته ، و عليه ، يستحيل إيجاد الشئيين الحقيقين بوجود واحد ، أمّا إيجاد الشئيين فى عالم الاعتبار بوجود واحدٍ ، فلا مانع عقلى عنه .

المتحصّل من البحث

فتحصّل من جميع ما تقدّم : عدم قيام برهان صحيح على استحاله استعمال اللفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

بل إنّ المختار فى حقيقه الوضع هو جعل اللفظ علامه للمعنى ، و على هذا المبنى لا مانع أصلاً من أن يكون الشئ الواحد علامه لشيئين .

فالحق هو الجواز على المختار .

و أمّا على مبنى التعهّد ، فكذلك ، لعدم المانع من أن يتعهّد باستعمال اللفظ إذا أراد الشئيين ، و ما فى (المحاضرات) فى مبحث الاشتراك من عدم إمكان الاشتراك على هذا المبنى ، تقدّم ما فيه ، من أنّ نتيجة هذا المبنى هو التعهّد باستعمال اللفظ الكذائى متى أراد المعنى الكذائى ، و هذا لا ينافى أن يكون المعنى الكذائى المراد متعدّداً .

فالحق

جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

هذا تمام الكلام فى الجبهه الاولى .

و بعد الفراغ عن جهه الثبوت ، تصل النوبه إلى جهه الإثبات و الظهور العرفى .

و الحق : إن استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى خلاف الأصل العقلانى ، و إطلاق اللفظ الواحد و إرادته المعانى المتعدده منه بدون نصب قرينه ، شىء غير متعارف عند أهل المحاوره ، فإنهم لا يقصدون ذلك حتى فى الألفاظ المشتركه ، بل لا بدّ من نصب قرينه ، يقول الشاعر :

بُز و شمشير هر دو در كمرند

فكلمه « كمر » و إنّ كانت مشتركه بين « سفح الجبل » و « ظهر الإنسان » لكنّ المعنى ظاهر ، لأن « بز » و هو المعز يكون على « سفح الجبل » و « شمشير » و هو السيف يكون على « ظهر الإنسان » .

فلو لم يكن المعنى ظاهراً مفهوماً لم يجز الاستعمال عقلاً ، بل يكون مقتضى القاعده عند عدم القرينه على التفصيل الآتى :

إن لم يكن اللفظ مشتركاً بين معانٍ متعدده بالوضع ، فلا شبهه فى حمله على المعنى الحقيقى الواحد ، بمقتضى أصاله الحقيقه ، فإنّ كان له معنى مجازياً مشهوراً ، و المفروض عدم القرينه ، فلا يحمل ، لا على المعنى الحقيقى و لا على المجاز المشهور ، بل يكون مجملاً .

و إن كان مشتركاً بين معانٍ عديده ، كان محكوماً بالإجمال .

فإن علم بتعدّد المعنى المراد ، لكنّ تردّد الأمر بين إرادته المجموع و إرادته الجميع ، كما لو كان للمولى عبدان باسم « غانم » و قال : بعث غانماً بدرهمين ،

فعلنا إجمالاً بيّعه كلّ واحدٍ أو بيّعه كليهما معاً ، قال في (المحاضرات) (١) :

لا أصل لفظي يرجع إليه ، بل المرجع هو الأصل العملي .

فقال الاستاذ : إنه بناءً على كون حجّيه أصاله الحقيقه من باب التعيّد فالمرجع هو أصاله الحقيقه ، وعليه ، يحمل الكلام على العام المجموعي ، لأن المفروض إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، و المفروض كونه حقيقه في كلا الفردين ، وعليه يحكم باشتغال ذمّه المشتري بأربعة دراهم .

و أمّا بناءً على القول بحجّيه أصاله الحقيقه من باب الظهور ، فالمفروض عدم الظهور ، لكون مثل هذا الاستعمال على خلاف الأصل العقلاني في مقام المحاوره .

و إن كان اللفظ حقيقه في كلّ من الفردين و مجازاً في المجموع ، فالكلام حينئذٍ مجمل .

إلا أن هذا التفصيل غير وارد في (المحاضرات) ، لأنه ذهب إلى استحاله الاشتراك ، على مسلكه في الوضع و هو التعهّد ، فلا مورد لأصاله الحقيقه بناءً عليه .

تفصيل صاحب المعالم

و فصّل صاحب (المعالم) (٢) بين اللفظ المفرد و التثنيه و الجمع ، فقال بأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى إن كان مفرداً فمجاز ، و إن كان مثنيّ أو

ص: ٣٢٢

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ٢٢١/١ .

٢- (٢) معالم الاصول : ٥٢ ط دار الفكر .

جمعاً فحقيقه .

و الحق : عدم الفرق ، لأن هيئه التشبيه تدلّ على تعدّد مدلول المفرد ، فإن جاز استعمال اللفظ في أكثر من معنى حقيقه فلا فرق ، وإن لم يجرز فلا فرق كذلك ، فلفظ « العيون » يدل على تعدّد « العين » المفروض كونه موضوعاً بأصل اللغه لأكثر من معنى ، لا أنه يدل على « عَيْن » و « عين » و « عين » ...

بأن يراد من اللفظ الأوّل الباصره ، و من الثاني : الجاريه ، و من الثالث : عين الشمس ... و هكذا ...

ثمره البحث في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

هذا ، و للبحث عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ثمرات :

منها : ما تقدّم في مثال بيع غانم ، و كذا عتقه ، و كذا لو كان له زوجتان باسم هند ، فطلّق هنداً ، و هكذا في جميع الألفاظ المشتركة ، الواقعه في إنشاءٍ ، من البيع و الوصيه و الصّح و الهبه و الطلاق .

و منها : البحث في مدلول قوله عليه السلام : « كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام » (١) هل يفيد جعل الحليّه فقط ، أو يفيد جعلها و جعل استمرارها متى شك فيه ؟

و منها : البحث في مدلول قوله عليه السلام : « كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر » (٢) فالبحث المشار إليه جارٍ فيه كذلك .

و على الجملة ، هل الخبران يجعلان الحّل و الطّهاره فقط ، أو يصلحان لجعلهما و جعل استصحابهما لدى الشك في بقائهما ؟

و منها : في قوله عليه السلام : « لا ينقض اليقين بالشك » (٣) هل يمكن

ص: ٣٢٣

١- (١) انظر : وسائل الشيعه ٨٩/١٧ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ٤ .

٢- (٢) المستدرک ٥٨٣/٢ ، الباب ٣٠ من أبواب كتابه الطهاره عن المقنع ، و في وسائل الشيعه ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات عن التهذيب ، و فيه « نظيف » بدل « طاهر » .

٣- (٣) الكافي ٣٥٢/٣ .

إرادته « قاعده اليقين » و « الاستصحاب » معاً منه ، بأن يكون لفظ « اليقين » مستعملاً في معناه الحقيقي الكائن في قاعده اليقين ، و المسامحي الكائن في

الاستصحاب ، أو لا يمكن ذلك ؟

قالوا : و من الثمرات : جواز قصد إنشاء الدعاء و القراءة معاً في «اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (١) مثلاً ، بناءً على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً .

□
لكن الاستاذ ناقش بأن : القراءة في الصِّيَلاه هي حكاية ما نزل على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بعنوان القرآن و استعمال ذاك اللفظ ، و ليست استعمال لفظ في لفظ القرآن الكريم ، فهذا خارج عن البحث ، و لا يعدّ من ثمراته .

نعم يصح طرح البحث بأنه هل يمكن التلقظ بكلام الغير و إبراز القصد به أيضاً أو لا ؟

الحق : إنه ممكن ، وفاقاً للمحقق الأصفهاني ، فيجوز اجتماع قصد القراءة مع قصد الإنشاء .

الكلام في بطون القرآن

و تعرّض صاحب (الكفايه) إلى ما ورد في أن لألفاظ القرآن الكريم بطوناً ، و ذلك بمناسبة أنها تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم ، و أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه ، و قد ذهب هو إلى الامتناع .

رأى المحقق الخراساني

ص: ٣٢٤

١- (١) سورة الفاتحه : ٦ .

و أجاب عن ذلك بوجهين :

□
الأول : إن مدلول هذه الأخبار ، أنّ الله تعالى قد أراد - في ظرف إرادته المعنى الواحد من اللفظ - معاني أخرى غيره ، فليس اللفظ مستعملاً في سبعة معانٍ ، بل استعمل في معنى واحدٍ و أريدت الستة الأخرى مقارنةً لهذا المعنى .

قال شيخنا دام بقاءه : و هذا أمر ممكن ، لكنّه لا يتناسب مع مدلول تلك الأخبار ، و هو كون بعض المعاني ظاهر اللفظ و بعضها باطنه ، و أين هذا ممّا ذكره ؟

و الثانى : إن المعنى المطابق للفظ هو معنى واحد ، و سائر المعاني التى اشير إليها فى الأخبار إمّا لوازم له و إمّا هى ملزومات له ، فليس الدلالة من باب الاستعمال ، بل من باب الدلالة الالتزامية ، و لا مانع من أن يكون للفظ الدالّ على معناه مطابقتاً معان عديده يدل عليها التزاماً .

و قد استحسّن جماعه من الأعلام هذا الوجه .

و خالف شيخنا فقال : بأنّه جيّد موجباً جزئياً ، و إلما ففى المعاني التى هى من بطون القرآن - بحسب الروايات - موارد كثره ليست دلالة اللفظ عليها من باب الدلالة الالتزامية .

إن اللوازم على قسمين ، فمنها : لازم جليّ ، كالحراره بالنسبه إلى النار ، فمع استعمال لفظ النار فى معناه و دلالته عليه و هى الذات بالمطابقه ، توجد له دلالة على الحراره أيضاً ، و لكنّ هذه الدلالة لا تسمى « باطناً » لأنّ الملازمه جليّه لكلّ أحد .

و منها : لازم خفى ، و فى هذا القسم يمكن قبول كلام صاحب (الكفايه)، إلّا أن أخبار بطون القرآن لا ظهور فيها لكون الدلالة بالالتزام ، ففى قوله تعالى

« مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ » (١) قد ورد أنهما الحسن و الحسين عليهما السلام (٢) ، و أين الملازمه بين « البحرين » و « الحسن و الحسين » ، ليدل اللفظ عليهما بالدلاله الالتزاميه ؟ و فى قوله تعالى « ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ » (٣) ورد أن المراد هو زياره الإمام و لقاءه بعد أعمال الحج (٤) ... و أين الملازمه بين ذلك و ما هو المدلول المطابقى للفظ « التفث » أى : أخذ الشارب و قصّ الظفر ؟ .

و تلخّص : إن ما ذكره صاحب (الكفايه) لا يحلّ المشكل .

رأى جماعه من المحققين

و أجاب المحقق النائينى و المحقق العراقى - و ذكره الفيض الكاشانى فى أوّل (تفسيره) - بأنّ المراد من هذه الأخبار هو : أن المعنى المستعمل فيه اللفظ هو معنى كلى ، و أن مصاديقه متعدده ، لكنّها مخفيه على غير أهل الذكر الذين هم الراسخون فى العلم ، العالمون بتأويل القرآن ، فإنّهم يعلمون بتطبيقات تلك الكليات .

و على الجملة ، فإن بطون القرآن من قبيل استعمال اللفظ الكلى و إرادته المصاديق ، كلفظ « الميزان » فإنه لم يوضع هذا اللفظ لهذه الآله التى توزن بها الأشياء فى السوق ، بل الموضوع له هذا اللفظ هو « ما يوزن به » و حينئذ يصدق على الإمام المعصوم عليه السلام ، لوصفه بالميزان فى الأخبار ، و على

ص: ٣٢٤

١- (١) سورة الرحمن : ١٩ .

٢- (٢) تفسير الصافى ١٠٩/٥ ط الأعلمى .

٣- (٣) سورة الحج : ٢٩ .

٤- (٤) تفسير الصافى ٣٧٦/٣ ط الأعلمى .

القرآن ، و على علم المنطق ، و على العقل ، و على الميزان المعروف ... و ميزان كل شيء بحسبه .

و أورد شيخنا : بأنه أيضاً لا ينطبق على جميع الموارد ، مثلاً قوله تعالى :

« إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ » (١) لا يوجد للفظ « الصلاة » معنىً كلياً ، لينطبق على هذه « الصلاة » ذات الأقوال و الأفعال ، و على أمير المؤمنين عليه السلام ، و لا يوجد جامع بين الأمرين ، اللهم إنا الجامع الانتزاعي مثل « ما يتوجه به إلى الله » لكنه غير موضوع له لفظ « الصلاة » بالوضع الحقيقي ، و إن قلنا بجواز استعماله فيه مجازاً ، لزم القول بكونه في جميع موارد استعماله في القرآن مجازاً ، و هذا لا يلتزم به .

رأى السيد البروجردى

و ذكر السيد البروجردى معنى آخر ، و هو : إن للقرآن مراتب بحسب مراتب النفوس الإنسانية ، فهي معانٍ طويله يدركها الأشخاص بحسب مراتبهم النفسية ، فكلمة تقدمت النفس في الكمال تمكنت من درك و فهم المعنى الأرقى و الأدق ، كلفظ « التقوى » مثلاً ، حيث يفهم الصديقون منه ما لا يفهمه غيرهم .

فقال الاستاذ دام ظلّه : هذا الوجه متين ، و النفس كلما تقدمت في الكمال أدركت المعانى و الحقائق الأدق و الأعمق و الأجل ، لكنّ المشكل هو أنه لا بدّ من تصحيح و توجيه استعمال الألفاظ القرآنيه في تلك المعانى المختلفه المتعدده ، و تصحيح الاستعمال فيها لا يكون إلا عن طريق دعوى كون الألفاظ موضوعه للمعانى الكليه ، و يكون كلّ واحد من المعانى مصداقاً له ، أو دعوى كونها موضوعه لمعانيها الحقيقيه المنفرده الواحده ، و تلك المعانى لوازم ، و صاحب هذا الوجه قد أبطل كلتا الدعويين ، و لم يوافق على

ص: ٣٢٧

ذینک الوجهین .

رأى السيد الحكيم

و على الجملة ، فإن هذا الوجه لا يحلّ المشكله من جهه تصحيح الاستعمال ، فإن اللفظ الدالّ على تلك المراتب بأى وجهه يدل ؟ إن كانت دلالتة حقيقه ، كان موضوعاً للكلى و المراتب مصاديق ، و إن كانت دلالتة مجازيه ، فلازمه أن تكون ألفاظ القرآن هذه كلها مجازاً ، و لا يجوز الالتزام به و إن التزم به السيد الحكيم ، حيث قال (١) بأن بطون القرآن من قبيل استعمال اللفظ فى مجموع المعانى ، فكل واحد منها ليس الموضوع له بل استعماله فيه مجازى .

و هذا الوجه ممنوع جداً .

هذه عمده الوجوه المذكوره فى حلّ المطلب ، و لم يرتض شيخنا شيئاً منها .

فقال شيخنا :

إن لسان الروايات فى بطون القرآن مختلف ، فمنها : ما يفيد أنّ الظاهر عبارته عمّن نزل فيه القرآن ، و الباطن عبارته عن الذين يعملون أعمال من نزل فيه ، و منها : ما يفيد أن ظاهر بعض الآيات هو القصه و الباطن هو الموعظه ، و منها : ما يفيد أن الظاهر هو التنزيل و الباطن هو التأويل ، و منها : ما يفيد أن الباطن عبارته عن التطبيقات العددية ، و منها : ما يفيد أن المراد من البطون هو الوجوه السبعه ، و منها : ما جاء فيه : إن بطون القرآن عجائبه و غرائبه ، و منها :

ما جاء فيه من أنها التخوم ... و منها : ما يستفاد منه غير ذلك .

ص: ٣٢٨

١- (١) حقائق الاصول ٩٥/١ ط البصيرتى .

و على كلِّ حالٍ ، فما ذكره الاصوليون فى معنى هذه الروايات الكثيره الثابته لا ينطبق إلّا على بعضها بنحو الموجهه الجزئيه .

و الحق - بناءً على المختار فى حقيقه الوضع من أنه العلامتيه - هو جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى ، إذ لا مانع من أن يكون اللفظ الواحد علامهً لمعاني عديده ، و اسماً لعدّه امور .

أقول : لكن المشكله هى أنه إذا كان اللفظ علامهً لعدّه من المعانى فى عرضٍ واحدٍ ، فكيف لم يعلم أهل اللسان إلّا بواحدٍ منها و هو المعنى الظاهر فيه اللفظ ، و المعانى الاخرى التى هى البواطن لا يعلم بها إلّا الراسخون فى العلم و هو معدودون ؟ و مَنْ الواضع للفظ على تلك المعانى الباطنه التى استعمل فيها ؟

و هذا تمام الكلام فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى .

المشتق

اشاره

ص: ٣٣١

و فى هذا البحث بلحاظ المسائل المطروحه فيه ، أعظم فائده للفقهاء ، كما قال المحقق الرشتى .

مقدمات البحث

اشاره

و لا بدّ قبل الورود فيه ، من ذكر مقدمات :

المقدمه الاولى (فى أن البحث لغوى و كبرى)

اشاره

المشهور هو أنّ هذا البحث بحثٌ لغوى ، لأنّه يبحث من الجبهه اللغويه عن أنّ هيئات المشتقات ، هل هى موضوعه فى اللغه بأنّ تكون حقائق لغويه أو فى العرف لخصه من الذات ، و هى خصوص المتلبسه بالمبدإ بالفعل ، أو هى موضوعه للأعم منها و من غيرها ؟

وعليه ، فالمحكّم فى البحث هو العلائم المقرّره فى باب الحقيقه و المجاز .

أمّا على ما ذهب إليه الأكثر من عدم كون الذات مأخوذةً فى مفهوم المشتق ، و أنّ مدلوله هو العرض لا بشرط ، القابل للاتّحاد مع الذات ، فعنوان البحث هو : هل الموضوع له المشتق هو العرض المتّحد بالفعل أو الأعم منه و من غيره ؟

و قد وقع الاتفاق على أنّ الإطلاق على الذات المتلبسه بالفعل إطلاق

حقيقى ، و على ما تتلبس فى المستقبل مجازى ، و إنما الخلاف فى الذات التى انقضى عنها التلبس بالمبدأ .

قول المحقق الطهرانى بأن البحث عقلى

و خالف الشيخ هادى الطهرانى فى (محجه العلماء) فقال : بأن هذا البحث عقلى و ليس لغويًا ، لاتفاق الأخصى و الأعمى فى مفهوم المشتق ، و إنما الاختلاف فى كيفية الحمل ، فالأخصى يراه من قبيل حمل هو هو ، و الأعمى يراه من قبيل حمل ذو هو ، الذى يكفى فى صحته وقوع التلبس بالمبدأ بنحو الموجه الجزئيه .

مناقشه الاستاذ

لكنّ البحث عند الاصوليين - كما أشرنا - إنما هو فى أنّ الموضوع له هيئه « فاعلٌ » - مثلاً - - عباره عن خصوص الحصيّه المتلبسه بالفعل بالمبدأ ، أو أنّ الموضوع له هو الجامع بين المتلبس و من انقضى عنه التلبس ... و هذا بحث لغوى .

هذا ، و يرد عليه - كما ذكر المحقق الأصفهاني أيضاً (1) أن كلامه يخالف اصطلاح المناطقه كذلك ، فإنّ الحمل الهوهو عندهم لا يختص بالجوامد مثل : « الجدار جسم » ، بل الحمل فى مثل « الجدار أبيض » و نحوه من قبيل الهوهو ، بلا فرق .

ثم إن الخلاف بين الأخصى و الأعمى كبرى و ليس بصغرى ، يقول الأخصى : بأنّ صحه إطلاق المشتق تدور مدار اتّصاف الذات و تلبسها بالمبدأ فى ظرف الإطلاق ، بخلاف الأعمى القائل بعدم لزوم ذلك ، و أنه يكفى فى

ص: ٣٣٤

١- (١)) نهايّه الدرايه ١٧٠/١ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

صدق المشتق حقيقه تلبس الذات بالمبدأ في وقت من الأوقات ، وإن كان منتفياً عند الإطلاق .

تجويد المحقق البروجردى كون البحث صغرياً

وقد جَوَز السيد البروجردى أن يكون الخلاف صغرياً ، فقال (1) ما حاصله : إن صدق أى عنوانٍ على ذاتٍ من الذوات ، متوقفٌ على وجود الملاك المصحح للحمل ، و هو كون الذات مصداقاً لذلك العنوان المحمول عليها ، فلو فقد الملاك لزم صدق كل مفهوم على كل ذاتٍ ، أو الترجيح بلا مرجح ، ففى قولنا : « الجدار أبيض » يعتبر كون « الجدار » مصداقاً لعنوان « الأبيض » وإلا فلم لا يصدق هذا العنوان على الجدار غير الأبيض ؟

و إلى هنا لا-خلاف بين الطرفين ، غير أنّ القائل بأن المشتق أعّم من المتلبس فى الحال و من انقضى عنه المبدأ ، يقول : بأنه يكفى فى تحقّق المصداقيه - التى هى المصحح للحمل - تلك الحثيه الاعتباريه الحاصله للذات الصادر عنها « الضرب » مثلاً ، بسبب صدورهِ عنها فى وقتٍ من الأوقات ، و هى حثيه باقيه ، كعنوان « من صدر عنه الضرب » على تلك الذات ، و إن لم يكن هناك اتّصاف بالضرب عند الإطلاق . و يقول القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبس : بأنّ المصحح للحمل و الملاك للمصداقيه ليس إلّا الاتّصاف بالضاربه الفعلية حين الإطلاق ، و أمّا وصف الذات بلحاظ اتّصافها سابقاً و حمل الضارب عليها فمجاز ...

وعليه ، فيكون الخلاف صغرياً .

ص: ٣٣٥

١- (١) ((نهاية الاصول : ٥٨ ط المصطفوى .

و تنظر الاستاذ دام بقاءه في هذا الكلام : بأنه ناشئ من الخلط بين الحمل الحقيقي الفلسفي و الحمل الحقيقي العرفي ، فما ذكره يتم بالنظر الفلسفي ، لأنهم يقولون بمجازيّه : الجدار أبيض ، لأن الحمل الحقيقي عندهم هو :

البياض أبيض ، لكنّ البحث في المشتق يدور مدار النظر العرفي و قولنا :

الجدار أبيض ، حقيقه عرفيه بلا ريب .

و أمّا لزوم الترجيح بلا مرجح ، أو حمل كلّ شيء على كلّ شيء ، ففيه :

إنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن التلبس بالمبدإ في وقتٍ من الأوقات كافياً للحمل و تحقّق المصداقيه ، و الحال أنّ هناك فرقاً بين من اتّصف به كذلك و بين من لم يتّصف أصلاً ، فلا ترجيح بلا مرجح .

و أمّا قوله بضروره وجود العنوان الانتزاعي بناءً على القول بالأعم ، ففيه :

أولاً:- إن اتّصاف الذات بالمبدإ و تلبسها به في وقتٍ من الأوقات ، ليس عنواناً انتزاعياً ، بل هو عنوان واقعي ، فقد صدر منه الضرب مثلاً سابقاً حقيقه ، و ليس في البين اعتبار من أحدٍ - ليدور الاتّصاف به مداره - أصلاً .

و ثانياً : إن الملاك في الصّدق هو الصّدق العرفي كما تقدّم ، و لفظه « القائم » في الفارسيّه ترادف « ايستاده » و ليس مفهومها هو الاتصاف بالقيام في وقتٍ من الأوقات .

و تلخّص :

١ - إنّ البحث لغوي ، و ليس بعقلي .

٢ - إنّ البحث كبروي ، و ليس بصغروي .

اشاره

تاره : يكون لمجموع الهيئه و الماده - من الألفاظ - وضع واحد .

و اخرى : يكون لكل من الهيئه و الماده وضع مستقل .

فما يكون من القسم الأول ، يسمّى بالجامد ، و الوضع فيه شخصى .

و ما يكون من القسم الثانى ، يسمّى بالمشتق ، و الوضع فى طرف الهيئه نوعى ، و فى الماده قولان .

و كل من القسمين ينقسم إلى قسمين ، فالمشتق ينقسم إلى :

١ - قسم قابل للحمل على الذات و الاتحاد معها ، كاسم الفاعل و اسم المفعول .

٢ - قسم لا يقبل ذلك ، كالأفعال و المصادر و أسماء المصادر .

و لا خلاف بينهم فى أن مورد البحث هو القسم الأول ، أما الثانى فخارج ، فيكون موضوع البحث فى المشتق أخص من العنوان .

إلّا أنّ الظاهر من كلام صاحب (الفصول) (١) اختصاص البحث باسم الفاعل و ما يشبهه فقط ، فلا يعمّ كل ما هو قابل للحمل ، كأسماء الآلات ، لأن « المفتاح » مثلاً يصدق حتى مع عدم تحقّق الفتح بالفعل ، فالموضوع له فيه أعمّ من المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس . إلّا أن الحق - وفاقاً لصاحب (الكفايه) و غيره - عموم البحث لمثله ، لوقوع النزاع فيه ، غير أن مبادئ المشتقات تختلف ، فقد يكون فعلاً ، و قد يكون حرفاً ، و قد يكون ملكةً ، و قد يكون شائئاً ، و يختلف التلبّس و الانقضاء فيها بحسب اختلاف المبدأ .

فإن كان المبدأ هو الحدث ، فالتلبّس يكون تلبّس الفعلية و انقضاؤه بانقضائها ، و إنّ كان حرفاً أو ملكة فليس المبدأ هو الفعلية ، فلذا يصدق

ص: ٣٣٧

عنوان « البقال » على صاحب هذه الحرفه و إن كان نائماً مثلاً ، و كذا يصدق عنوان « المجتهد » على صاحب تلك الملكه ، و هكذا ...

و الجامد ينقسم إلى :

١ - ما ينتزع من مقام الذات و الذاتيات .

٢ - ما ينتزع من امورٍ لاحقهِ متأخِرهِ عن الذات ، و هذا ينقسم إلى قسمين :

أ - الامور المنتزعه المتأخِرهِ عن الذات واقعاً ، كالأعراض ، مثل الفوقيه و التحتيه .

ب - الامور المنتزعه المتأخِرهِ عن الذات اعتباراً ، كالزوجيه و الحرّيه و الرقيه ...

و اتفقوا على خروج القسم الأول - و أنّ محل البحث هو القسم الثاني بقسميه (١) - إذ لا معنى لأن يبحث عن صدق « الإنسان » بعد أن صار تراباً ،

ص: ٣٣٨

١- (١) و مراد صاحب (الكفايه) - في كلامه ص ٤٠ - من « العرض » عباره عن الأعراض المتأصله التي يوجد بإزائها شيء في الخارج ، مثل البياض و السواد و غيرهما ، و مراده من « العرضى » ليس الامور الاعتباريه فقط ، بل كلّ ما لا يوجد في الخارج بإزائه شيء ، أعم من أن يكون واقعياً كالفوقيه و التحتيه أو اعتبارياً كالملكيه و الزوجيه . فمراده ما ذكرناه - و هو مقتضى التأمل في كلامه حيث مثل بالزوجيه و الرقيه و قال في آخره : من الاعتبارات و الاضافات ، لا ما ذكره بعض المحشّين على (الكفايه) كالمشكينى و السيد الحكيم من أن مراده من العرض هو الأمر الواقعى ، و من العرضى الأمر الاعتبارى . و لا يتوهم : أنه بناءً على كون مقوله الاضافه من الاعتباريات كما هو مسلك بعضهم ، فما ذكره في معنى العباره صحيح ، و ذلك ، لأن صاحب (الكفايه) جعل الاضافات مقابلهً للاعتباريات ، فأفاد أن الاضافات غير داخله عنده في الاعتبارات . و على الجملة ، فمراده من العرض كلّ مبدإ له ما بإزاء خارجاً ، و من العرضى ما ليس له ذلك ، سواء كان اعتبارياً كالزوجيه و الملكيه أو غير اعتبارى كالفوقيه و التحتيه . و لا يخفى : أنّ هذا اصطلاح من المحقق الخراسانى فى العرض و العرضى ، غير اصطلاح المناطقه حيث المراد من العرض عندهم هو المبدأ و من العرضى هو المشتق .

لوضوح أنّ البحث إنّما هو عن الهيئه ، من جهه أنها موضوعه لخصوص الذات المتلبسه أو للأعم منها و من التي انقضى عنها التلبس ، كما فى مثل « العالم » و « القائم » و نحوهما ، و أمّا فى المثال المذكور و نحوه من العناوين الذاتيه ، فليس وراء الإنسانيه أو الكلبيّه شىء حتى يبيح عنها ، نعم ، تبقى الهيولى ، و ليست بذاتٍ ... فالذات قد زالت ، و ما بقى شىء لكى يبيح عن التلبس و الانقضاء فيه (١) .

فموضوع البحث كلّ لفظٍ توفّر فيه أمران :

١ - القابليه للحمل على الذات .

٢ - الواجديّه للتلبس و الانقضاء (٢) .

فلا كلّ مشتق بداخلٍ فى البحث ، و لا كلّ جامدٍ بخارج عن البحث .

هذا تحرير محلّ النزاع .

ص: ٣٣٩

١- (١) فما فى كلام البعض من أنّ هذا البحث لغويّ ، و لا مجال فيه لمثل هذا الاستدلال العقليّ ، و أن من الجائر طرح البحث فى موردٍ ليس التبدّل فيه من قبيل تبدّل الذات ، كالخمر إذا انقلب خلاً ، بأن يبيح هل هذا خمر أو لا ؟ غير وارد . لأنّ البحث و إنّ كان لغويّاً ، إلّا أنه يدور حول المفهوم الموضوع له اللفظ ، و من حيث أنه هو الحصّه الخاصه من الذات أو مطلق الذات ، فالمورد الذى لا- توجد الذات خارج عن البحث موضوعاً ، سواء كانت حقيقه الشىء بصورته أو بمادّته . و أمّا الجواب عن النقض بمثل الخلّ و الخمر ، فإنهما و إنّ كان شيئاً واحداً عقلاً ، إلّا أن الخمر و الخلّ من الحيثيه النوعيه أمران متغايران .

٢- (٢) بالنظر إلى الهيئه لا- الماده ، بأن تكون الهيئه قابله لأن يبيح عن أنها موضوعه لخصوص المتلبس أو للأعم ، كهيئه « فاعل » و « مفعول » و « مفعّل » و إنّ كانت الهيئه فى مادّه ليس لها انقضاء مثل « الناطق » حيث الماده هنا نفس الذات ، فلا يخرج مثله عن النزاع ، خلافاً للمحقق النائينى ، كما لم يخرج هيئه « مفعّل » ، خلافاً لصاحب الفصول . و على الجملة ، فمورد البحث هو الهيئه مطلقاً ، سواء كانت الماده المشتمله عليها من قبيل « القائم » أو من قبيل « الناطق » .

و هنا مطالب متعلّقه بتحرير محلّ النزاع :

١ - الفرع الفقهي الذي استشهد به صاحب الكفايه لعموم البحث

ثم إن صاحب (الكفايه) استشهد لعموم بحث المشتق بالنسبه إلى بعض الجوامد ، و تأكيداً لسقوط القول بعدم دخول الجوامد مطلقاً ، بكلام فخر المحققين في (إيضاح الفوائد) (١) في شرح أحد فروع الرضاع ، و هو ما لو كان لرجل زوجتان كبيرتان و اخرى صغيره ترضع ، فأرضعتها إحدى الكبيرتين الرضاع الكامل ، فقال الأصحاب بحرمه الكبيره و الصغيره كليهما على الزوج ، لأن الصغيره حينئذٍ ابنته من الرضاع ، و إنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، و الكبيره أم زوجته ، أو تحرم الصغيره لكونها ربيته .

ثم لو أرضعت الكبيره الاخرى بعد ذلك هذه الصغيره ، بنى القول بحرمه الكبيره الثانيه على الزوج على المختار في مسأله المشتق ، فإن كان حقيقه في خصوص المتلبس ، لم تحرم بسبب الرضاع ، لأنها قد أرضعت من كانت زوجة للرجل ، و هي حين الرضاع ابنته أو ربيته ، و إن كان حقيقه في الأعم من المتلبس و من انقضى عنه التلبس ، حرمت ، لأنها أصبحت أم الزوجه ، كما كانت الكبيره الاولى .

ص: ٣٤٠

١- (١) إيضاح الفوائد في شرح القواعد ٥٢/٣ .

فهذه المسأله احدى الثمرات الفقهيه للنزاع ، و قد ظهر جريانه فى مثل « الزوجيه » من الجوامد .

و تفصيل الكلام فى هذه المسأله هو :

إن الأصل فى المسأله هو الشيخ فى (المبسوط) و (النهايه) ، و قد اختلفت فتياه فى الكتابين ، و تبعه على كل منهما طائفه من الفقهاء ، و هى احدى الفروع الأربعة التى ذكرها :

١ - لو كانت له زوجه كبيره و اخرى صغيره .

٢ - لو كانت له زوجتان كبيرتان و صغيره .

٣ - لو كانت له زوجه كبيره مع زوجتين صغيرتين .

٤ - لو كانت له زوجتان كبيرتان مع زوجتين صغيرتين .

ثم إن اللبن تاراً يكون لبن الفحل و هو الزوج ، و اخرى لبن غيره .

و أيضاً : تاراً يكون الرضاع مع الدخول بالكبيره ، و اخرى مع عدم الدخول بها (١) .

أدله القولين

قال العلماء و جماعه بحرمة الكبيره الثانيه ، لأن المشتق حقيقه فى الأعم ، و قال آخرون بعدم الحرمة ، لكون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس ، و قد ادعى الإجماع على حرمة الاولى ، و لا خلاف فى ذلك إلا من بعض متأخري المتأخرين .

و قد استدلل للقول بعدم الحرمة بروايه على بن مهزيار ، و هى نص فى ذلك .

ص: ٣٤١

١- (١) و ما فى نسخ (الكفايه) : « مع الدخول بالكبيرتين » غلط من النسخ ، و الصحيح : مع الدخول بإحدى الكبيرتين .

و أجاب الفخر و المحقق الثاني و غيرهما عنها بضعف السند .

و هذه هي الروايه : محمد بن يعقوب ، عن علي بن محمد ، عن صالح بن أبي حماد ، عن علي بن مهزيار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال :

قيل له : إن رجلاً تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ، ثم أرضعتها امرأه له اخرى . فقال ابن شبرمه : حرمت عليه الجاريه و امرأته ، فقال أبو جعفر عليه السلام : « أخطأ ابن شبرمه ، تحرم عليه الجاريه و امرأته التي أرضعتها ، فأما الأخيره فلم تحرم عليه ، كأنها أرضعت ابنته » (١) .

التحقيق في سند روايه ابن مهزيار

و قد اورد علي سند هذه الروايه بوجهين :

الأول : الإرسال . فذكر لإثبات إرسالها وجوه :

١ - إن المراد ب « أبي جعفر » - متى أُطلق - هو الإمام الباقر عليه السلام ، و ابن مهزيار من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السلام ، و لو كان المراد هو الإمام الجواد لقيّد ب « الثاني » .

٢ - إن ذكر ابن شبرمه في الروايه قرينه على أن المراد من أبي جعفر فيها هو الباقر عليه السلام ، لأن ابن شبرمه كان معاصراً له لا للإمام الجواد ، فتكون الروايه مرسله ، لسقوط الواسطه المجهول حالها بينه و بين الإمام عليه السلام .

٣ - لو كان المراد هو الإمام الجواد عليه السلام - لأنه من أصحابه - لما جاءت الروايه - كما في (الكافي) - بلفظ « رواه عن أبي جعفر » الظاهر في النقل مع الواسطه ، و إلّا فلا حاجه إلى هذا اللفظ ، كما هو الحال في سائر

ص: ٣٤٢

١- (١) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٠٥ . الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع .

٤ - كلمه « قيل له » ظاهره فى عدم سماع ابن مهزيار من الإمام عليه السلام ، و إلا لقال : عن أبى جعفر .

و يمكن الذبّ عن الروايه بالجواب عن كلّ ذلك :

أمّا عن الأول ، فإنّ التقييد ب « الثانى » متى كان المقصود من أبى جعفر هو الإمام الجواد عليه السلام ، إنما جاء فى الأعصار المتأخره ، أمّا لزوم ذلك على الرواه أنفسهم ، فلا دليل عليه .

و أمّا عن الثانى - و هو اتقن الوجوه - فإن ابن شبرمه ، المتوفى سنة ١٤٤ ، و إن كان معاصراً للصادقين عليهما السلام ، إلا أنه كان من القضاء الكبار ، و له تلامذه ، فما المانع من أن يقال فى مجلس الإمام الجواد عليه السلام : قال ابن شبرمه كذا ... ؟ لقد ظنّ الشهيد الثانى قدس سرّه و من تبعه أن هذه الكلمه تعنى حضور ابن شبرمه فى المجلس و تكلمه عند الإمام ... بل الظاهر : وقوع القضيّه فى زمن ابن شبرمه ، ثم السؤال عنها و عن رأيه فيها من الإمام الجواد عليه السلام الذى قال فى الجواب : أخطأ ابن شبرمه ...

و أمّا عن الثالث - و هو الذى اعتمده فى (المحاضرات) - فإن ظهور « روى » فى النقل مع الواسطه أوّل الكلام ، أمّا لغه فواضح ، و أمّا اصطلاحاً ، فإنّ عدم قولهم « روى فلان » فى مورد النقل بلا واسطه ، لا يكفى لأنّ يحمل ذلك على النقل مع الواسطه ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : هذه الروايه فى نقل صاحب (الوسائل) بلفظ « عن أبى جعفر » إلا أن يدعى التعارض بين النقلين ، فيكون المقدم لفظ الكافى ، لأصالة عدم الزيادة .

و ثالثاً : قد وجدنا في أخبار الشيخ طاب ثراه أنه قد يروي الخبر المسند بلفظ « روى » ... قال رحمه الله : « فأما الذي رواه علي بن الحسن ، عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن أبي عمير ، عن بعض أصحابنا ، رواه عن أبي عبد الله عليه السلام ... » (١) ثم إنه قد أورد نفس هذا السند بلا كلمة « رواه » فقال : « علي ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ... » (٢) .

و تلخص : إن كلمة « رواه » لا تنافي الاتصال .

و أما عن الرابع ، فالجواب واضح ، بأن يكون ابن مهزيار حاضراً ، و قد سأل أحد الحضور الإمام عليه السلام عن المسألة ، و نظائره كثيره جداً .

الثاني : الضعف ب « صالح بن أبي حمّاد » ، فقد قال النجاشي : يعرف و ينكر ، و عن ابن الغضائري : ضعيف ، و توقّف فيه العلامة .

و قد ذكرت وجوه للاعتماد عليه :

١ - رواه أجلاء الأصحاب عنه .

٢ - عدم استثناء ابن الوليد و الصدوق له من مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى ، فقد روى الصدوق عن محمد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن أبي حمّاد ، في كتاب (عيون أخبار الرضا) ، فهو مقبول لدى ابن الوليد و الصدوق تبعاً له . و قد اعتمد الوحيد البهبهاني هذا الوجه .

٣ - إنه من رجال تفسير القمّي .

٤ - في الكشي عن علي بن محمد بن قتيبه : أن الفضل بن شاذان كان

ص: ٣٤٤

١- (١) تهذيب الأخبار ٣١٦/٧ ، الباب ٢٧ ، رقم : ١٤ .

٢- (٢) تهذيب الأخبار ٣٣٦/٧ ، الباب ٣٠ ، رقم : ٧ .

يرتضيه و يمدحه (١) .

قال شيخنا : و أقواها هو الوجه الرابع ، لكن الاعتماد عليه مشكل :

أمّا من جهة السند ، ففيه : على بن محمد بن قتيبه ، و لم يرد في حقه توثيق ... إلّا أن يدفع ذلك باعتماد الكشي عليه و كثره النقل عنه ، و قد قال الشهيد في (الذكري) (٢) في رجلٍ : إنه و إنّ لم يرد فيه توثيق ، فإن نقل الكشي عنه يفيد الاعتماد عليه .

و أمّا من جهة المدلول ، فإنّ ارتضاء الفضل له إنّ كان ارتضاءً لِمَا ينقل و يرويه ، كان دليلاً على وثاقته عندنا ، لا على مجرد الحسن ، خلافاً لعلماء الرجال ، لكنّ من المحتمل أن يكون ارتضاءً منه لعقائده ، بأن يراه مستقيم العقيدة ، أو يكون ارتضاءً منه لعقله ، في قبال عدم ارتضاءه لأبي سعيد سهل ابن زياد الآدمي لكونه أحمق كما قال ، و إذا جاء الاحتمال وقع الإجمال و بطل الاستدلال .

و بعد ، فإنّ المشهور بين الأصحاب - كما في (الرياض) (٣) هو القول بعدم الحرمة ، وعليه الكليني و الإسكافي و الشيخ ، و لا خلاف من المتقدمين إلّا من ابن إدريس ، بل في (الشرائع) نسبه القول بالحرمة إلى « القيل » (٤) ، فالشهره مطابقه للروايه ، لكنّ دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور مردوده من جهة الكبرى و الصغرى .

ص: ٣٤٥

١- (١) رجال الكشي : ٤٧٣ ط الأعلمی .

٢- (٢) قال في الذكري ١٠٨/٤ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام : « الحكم ذكره الكشي و لم يعرض له بدم » ، و هو : الحكم بن مسكين و انظر : اختيار معرفه الرجال ، بتعليق السيد الداماد ٧٥٨/٢ .

٣- (٣) رياض المسائل ٩٢/٢ ط القديمه .

٤- (٤) شرائع الاسلام ٢٨٦/٢ ط البقال .

هذا تمام الكلام فى الاستدلال بالخبر للقول بعدم الحرمة فى الكبيره الثانىة .

و يبقى الاستدلال بمقتضى القاعده من كلا الطرفين .

الكلام فى حكم الكبيره الأولى

وقد تقدّم أنّ ظاهر الأصحاب هو التسالم على حرمتها ، بل هو صريح الفخر رحمه الله ، وقد أذعن صاحب الجواهر (1) وغيره بهذا الإجماع ، و لم ينقل الخلاف إلّا عن ابن إدريس .

وقد تنظر الاستاذ دام بقاءه فى ذلك لوجود شبهه انقضاء المبدأ فيها ، كالكبيره الثانىة بلا فرق ، ثم أوضح ذلك بالتحقيق فى مدارك هذه الفتوى بأنّه :

١ - روايه ابن مهزيار

إن كان الدليل هو روايه على بن مهزيار المتقدمه سابقاً ، فقد عرفت حالها سنداً .

٢ - صدق «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»

و إنّ كان دعوى صدق قوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» (٢) عليها ، فهو أوّل الكلام ، و ذلك لعدم الريب فى أنّ « الأُمِّيّه » و « البنتيه » متضايقتان ، و المتضايقتان متكافئتان قوّه و فعلاً . و لا ريب أيضاً فى أنّ « البنتيه » و « الزوجيه » متضادّتان ، و بالنظر إلى هاتين المقدمتين : إنه إذا استكملت شرائط الرّضاع و تحقّقت « الأُمِّيّه » للكبيره ، تحقّقت « البنتيه » للصغيره بملاك التضايّف ، و حينئذٍ ترتفع « الزوجيه » بملاك التضاد ، فتكون هذه المرأه « أمّاً »

ص: ٣٤٦

١- (١) جواهر الكلام ٣٣١/٢٩ .

٢- (٢) سورة النساء : ٢٣ .

لمن كانت « زوجه » ، فإن قلنا : بأن المشتق حقيقه فى الأعم تم الاستدلال بالآيه ، لعدم الشك فى الصِّدق ، وإن قلنا : بأنه حقيقه فى خصوص المتلبس و مجازاً فى من انقضى عنه ، فإن أصله الحقيقه تقتضى عدم الحرمة ، لانقضاء المبدأ .

فلا- فرق بين الكبيرتين ، إلما من جهه طول الفاصل الزمانى و قصره ، ففى الكبيره الثانيه خرجت الصغيره عن الزوجيه من زمان سابق ، أمّا فى الأولى فبعد زمنٍ قصير .

وجوه التخلّص من الإشكال

و قد ذكرت وجوه للتخلّص من هذا الإشكال ، و توجيه قول الأصحاب بحرمة الاولى على القاعده :

الوجه الأول

إنه و إن لم تكن الكبيره الاولى « أم زوجه » الرجل ، من الناحيه العقلية ، للبرهان المتقدم ، إلّا أنه يصدق عليها العنوان المذكور عرفاً ، و المناط فى الأحكام الشرعيّه هو الصِّدق العرفى .

ذكره جماعه ، منهم صاحب (الجواهر) ، و نقله المحقق الخراسانى صاحب (الكفايه) فى رسالته (فى الرضاع) ، ثم أمر بالتأمّل .

قال الاستاذ : وجه التأمّل هو عدم وضوح كون هذا الصِّدق العرفى حقيقه عرفيه ، فلعلهم يطلقون عليها العنوان المذكور من باب المسامحه ، فيكون مجازاً ، و مجرد هذا الشك كاف .

الوجه الثانى

إنه لا ريب فى أنّ الأمومه و البننيه مزيله للزوجيه ، فزوال الزوجيه معلول

لوصفى الأمومه و البنتيه ، و كلّ معلولٍ متأخر رتبته عن العله ، فلا بدّ و أنّ يفرض وصف الزوجيه مع الوصفين فى رتبته واحده حتى يمكن عروض الإزاله مستنداً إلى وصف البنتيه على الزوجيه ، فالزوجيه مع الأمومه و البنتيه مفروضه كلّها فى مرتبه واحده ، وعليه ، فإنه تتّصف الأم المرضعه فى هذه المرتبه بأمّ الزوجه ، فالنزاع يختص بالزوجه الثانيه دون الاولى .

قاله السيد البروجردى طاب ثراه (١) .

وقال شيخنا : هذا خير ما قيل فى المقام ، و حاصله : إن الكبيره الاولى أمّ الزوجه حقيقه ، و متلبسه بالمبدا ، غايه الأمر أن اجتماع الأميه مع الزوجيه كان فى الرتبته لا فى الزمان .

مناقشه المحاضرات

و ناقشه فى (المحاضرات) (٢) بأنّ الاتحاد الرتبى بين الشئيين أو اختلافهما فى المرتبه لا يكون بلا ملاك ، أمّا بين « البنتيه » و « ارتفاع الزوجيه » فالملاك للتقدم و التأخر الرتبى موجود ، لأن « البنتيه » عله زوال « الزوجيه » و من المعلوم تقدم العله على المعلول ، فلا إشكال فى تقدم البنتيه على عدم الزوجيه ، أمّا تقدم « الأميه » على « عدم الزوجيه » فلا ملاك له ، لعدم العليه ، فلا يتم القول بكون « الأميه » و « الزوجيه » فى مرتبه واحده .

و هذا نظير : أنّ وجود العله متقدّم فى الرتبته على وجود المعلول ، و وجود العله و عدم وجودها فى مرتبه واحده ، لكنّ عدم العله غير متقدّم فى المرتبه على وجود المعلول ، إذ التقدّم موقوف على الملاك ، و ليس لعدم العله ربط بوجود المعلول .

ص: ٣٤٨

١- (١) الحججه فى الفقه : ٨٠ .

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١/٢٣٥ .

و أورد عليه شيخنا دام بقاءه : بأنه لا خلاف في أن الاختلاف في المرتبه يحتاج إلى ملاك ، و هل الاتّحاد فيها أيضاً كذلك أو لا-؟ قال المحقق الأصفهاني في (نهايه الدرايه) و (الاصول على النهج الحديث) بالأول ، و قال السيد الخوئي في حاشيه (أجود التقريرات) بالثاني ، و على هذا المبني نقول : إذا كان عدم الملاك الموجب للاختلاف في الرتبه - كأن لا تكون بين الشيتين نسبه العليه و المعلوليه ، و لا- يكون أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً- له كافياً للاتحاد الرتبي بينهما ، لم يكن وجه لإشكاله على التقريب المذكور ، لأن « الامومه » و « الزوجيه » لمّا لم يكن ملاك الاختلاف الرتبي بينهما ، لعدم كون إحداهما علّه و لا موضوعاً للآخرى ، فهما في مرتبه واحده ، و حينئذٍ أمكن اجتماعهما إن دلّ دليل على ذلك ، و أمكن ارتفاع « الزوجيه » مع بقاء « الامومه » إن دلّ دليل ، لأنّ المفروض كونهما في مرتبه واحده ، و إذا تحققت « الاميه » و « الزوجيه » انطبق دليل الحرمة بلا إشكال .

فما ذكر في (المحاضرات) ردّاً على الاستدلال غير تام .

الحق في الجواب

بل الحق في الجواب عن الاستدلال : أنه مبني على أنّ « البنتيه » علّه لعدم « الزوجيه » و هذا باطل ، لأن « البنتيه » و « الزوجيه » ضدان ، و لا تعقل العليه و المعلوليه بين الضدين ، و لا يمكن أن يكون أحدهما علّه لارتفاع الآخر ، بل العلّه هنا هي الرضاع ، و البنتيه و ارتفاع الزوجيه كلاهما معلولان للرضاع ، فهو العلّه لصيروره الصغيره بنتاً للرجل ، و لارتفاع الزوجيه بينه و بين المرضعه لها ... فما أسس عليه الاستدلال باطل ، و بذلك يبطل البناء .

و هذا الإيراد يتوجه على (المحاضرات) أيضاً ، لأنَّ ظاهره التسليم بهذه العليه و المعلوليه .

الوجه الثالث

إن قوله تعالى : «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» ظاهر في «أم الزوج» بالفعل ظهوراً إطلاقياً لا وضعياً ، لأن الدلالة على الفعلية إنما جاءت من ناحيه الإضافه ، و هي ليس موضوعه للتلبس الفعلي ، فعند الإطلاق و عدم القرينه يحمل الكلام على الفعلية .

إلما أن المراد هنا هو الأعم من الفعلي قطعاً ، لقرينه السياق ، فإن قوله تعالى : «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» ورد في سياق قوله «وَرَبَائِبِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» و من المسلم به أن المراد من «الربيبه» هنا هو الأعم من بنت الزوجه الفعلية المدخول بها ، و التي انسلخت عنها الزوجيه ، و مقتضى وحده السياق إرادته الأعم في طرف «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» فتندرج الكبيره تحت هذا العنوان ، فتحرم على الزوج .

أقول :

هنا بحثان ، أحدهما صغرى و الآخر كبرى .

أمّا البحث الصغرى ، فقد زعم بعضهم عدم وجود السياق هنا ، بدليل أن حرمه الربيه إنما ثبتت بدليل خارج .

قال شيخنا : و فيه : أنه قد ورد في الصحيح أن الإمام عليه السلام قد أخذ بعموم الآيه المباركه ، و بذلك تتحقق وحده السياق ، فعن محمد بن مسلم قال : « سألت أحدهما عليهما السلام عن رجلٍ كانت له جاريه فأعتقت ، فتزوجت ، فولدت ، أ يصلح لمولاها الأول أن يتزوج ابنتها ؟ قال : لا ، هي

ص : ٣٥٠

حرام ، و هي ابنته ، و الحرّه و المملوكه في هذا سواء .

... و عن صفوان ، عن العلاء بن رزين ، مثله و زاد : « ثم قرأ هذه الآيه :

« وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ... » (١).

فقد قرأ عليه السلام الآيه للدلالة على أن هذه البنت ربيبه للرجل ، و هي حرام ، و إذا كان المراد من « الربائب » هذا المعنى الواسع ، فكذلك في « أمهات النساء » .

فما ذكره في (المحاضرات) لا يمكن المساعدة عليه .

و أما البحث الكبروي ، و هو في حدّ تأثير وحده السياق ، و قد اختلفت الأنظار في ذلك ، فقيل : إن أصالة الظهور محكمه في كلّ جملة من الكلام بالاستقلال ، و لا تأثير لوحدته السياق ، فقيام القرينه في جملة على كون المراد فيها هو العموم لا يؤثر في مدلول الجملة الاخرى . و قيل : بأنّ وحده السياق من جملة القرائن الموجهه لحمل اللفظ على غير معناه الظاهر فيه . و قيل :

بالتفصيل بين الظهور الإطلاقي و الظهور الوضعي .

و اختار شيخنا دام ظلّه القول الأوّل ، اللهم إلا إذا كان ظهور اللفظ في معناه ظهوراً ، إطلاقياً ، فلكونه أضعف من الظهور الوضعي يسقط بمجرد احتفافه بما يحتمل القرينيه ، و السياق إن لم يكن قرينه فإنه يحتمل القرينيه ، فالقول الثالث - الذي هو مختار الأكثر - غير بعيد .

و إنّ مورد البحث من موارد الظهور الإطلاقي ... وعليه ، يلزم الإجمال في « أمهات نساءكم » .

ص: ٣٥١

١- (١) وسائل الشيعة ٢٠/٤٥٨ ، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، رقم : ٢ .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق النائيني (١) في توجيه فتوى الفخر بحرمه الثانيه ، من أنه يكفي لترتب الحرمة التلبس بعنوان أم الزوجه موجباً جزئيه ، و لا يشترط صيرورتها أم الزوجه بالفعل ، فيكون من قبيل ما نذكره في معنى قوله تعالى :

« لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » (٢) من أن مجرد التلبس بالظلم - و لو آنأ ما - مانع عن حصول الإمامه .

و هذا الوجه يجرى في الكبيره الاولى أيضاً .

و أورد عليه شيخنا : بأن العناوين المأخوذه في الأدله ظاهره في الفعلية ، إلّا إذا دلّ الدليل على عدمها ، كما هو الحال في الآيه المذكوره ، و سيأتي توضيح ذلك .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق النائيني في توجيه فتوى الفخر أيضاً ، من أنه لو خرجت المرأه عن الزوجيه للرجل ثم ولدت بنتاً من غيره ، فلا ريب في حرمة البنت على الزوج الأول ، هذا في البنت بالنسب ، و كذلك الحكم في البنت بالرضاع ، فلو أرضعتها بعد خروجها عن الزوجيه كانت البنت محرّمه على الزوج ، إذ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، و كما أن البنت الرضاعيه تحرم ، فكذا أم الزوجه الرضاعيه بعد زوال الزوجيه ، فإنها تصير أمّاً و تحرم على الرجل .

فأورد عليه شيخنا : بأن حرمة البنت إنما كان بدليل ، كصحيحه محمد ابن مسلم المتقدمه - في الوجه الثالث - فإنها نصّ في الحكم المذكور ، مضافاً

ص: ٣٥٢

١- (١) أجود التقريرات ٨٢/١ .

٢- (٢) سورة البقره : ١٢٤ .

إلى صحيحه البنظى الدالّ عليه بالإطلاق (١).

أما بالنسبة إلى « أمّ الزوجه » فالدليل هو عنوان « أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ » فيعود البحث و الكلام فى صدق هذا العنوان على المرأه التى انقضى عنها التلبس بالزوجه ... و هذا هو الفرق .

الوجه السادس

إن الدليل على حرمة الاولى هو النص و الإجماع ، و استدلال الفخر بالقاعده فى المشتق يختص بالثانيه .

و أورد عليه شيخنا : بعدم النصّ على حرمة الاولى ، و الروايات الواردة فى أنّ رجلاً تزوّج جاريه فأرضعتها امرأته فسد النكاح (٢) ، ظاهره فى فساد نكاح الصغيره دون الكبيره المرضعه ، و مع التنزل عن هذا ، فإنّها تفيد فساد النكاح و انفساخه ، و مدعى الفخر تبعاً لوالده هو الحرمة الأبدية خاصة .

بقى الاستدلال بالجماع ، و هو :

الوجه السابع

فقد ادّعا الفخر ، و فى (جامع المقاصد) بكلمه « لا نزاع » (٣) و فى (الجواهر) (٤) : « لا خلاف أجده » بل « الظاهر الاتفاق عليه » .

فالظاهر عدم الإشكال فى الصغرى .

إلا أنّ من المحتمل قوياً استنادهم إلى الآيه المباركه « أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ » .

هذا تمام الكلام فى الوجوه المستدل بها لحرمة الكبيره الاولى ، و قد

ص: ٣٥٣

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢٠/٤٥٧ ، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهره ، رقم : ١ .
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٠/٣٩٩ ، الباب ١٠ من أبواب الرضاع .
 - ٣- (٣) جامع المقاصد فى شرح القواعد ١٢/٢٣٨ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام .
 - ٤- (٤) جواهر الكلام ٢٩/٣٢٩ .

ظهر أن أقواها هو الأخير ، لكنَّ شبهه الاستناد باقيه .

قال الاستاذ : و حينئذٍ تصل النوبه إلى الاستدلال لعدم الحرمة بقوله تعالى : « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (١) فإن مقتضاه - بعد الإجمال في قوله : « أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ » بالنسبه إلى المورد - وجوب الوفاء بالعقد عليها و بقاء زوجيتها .

فإن نوقش في ذلك ، فمقتضى الاستصحاب بقاء الزوجيه ، بناءً على جريانه في الشبهات الحكميه ، إلّا أنه ينبغي ملاحظه النسبه بينه و بين عمومات الاحتياط في الفروج ، و بقيه الكلام في الفقه ، و الله العالم .

٢ - هل يجري النزاع في اسم الزمان ؟

ثم إنه - بالنظر إلى ما تقدّم في تحرير محلّ النزاع - يقع الكلام في دخول اسم الزمان في بحث المشتق ، لأن هيئه « مفعول » ليس لها فردان ، أحدهما المتلبس و الآخر ما انقضى عنه التلبس ، بل هو بين المتلبس و غير المتلبس أبداً ، لكون الذات فيه - أعنى الزمان - متصرّمه لا- بقاء لها ، فأى فعلٍ وقع في أى زمانٍ ، فإن ذلك الزمان قد تلبس بذلك الفعل و انصرم معه ، بخلاف « الضارب » و « الناصر » و ما شاكل ذلك .

فيكون اسم الزمان خارجاً عن البحث .

الوجوه المذكوره لإدخال اسم الزمان

و قد حاول المحققون إدخال اسم الزمان في محلّ النزاع ، و هذه هي الوجوه التي ذكروها مع التأمل و النظر فيها :

الوجه الأول

إن الهيئه في اسم الزمان موضوعه لمفهومٍ عامٍ - بناءً على أنّ الموضوع

ص: ٣٥٤

له هو الأعم من المتلبس و ما انقضى عنه - إلا أن هذا المفهوم العام ليس له إلا مصداق واحد ، نظير لفظ « واجب الوجود » فهو غير موضوع للشخص ، بل الموضوع له هو الموجود المستغنى عن الغير ، لكن ليس له في الخارج إلا مصداق واحد . و نظير لفظ « الله » بناءً على أنه موضوع لمفهوم المعبود بالحق و ليس علماً للذات المقدسه ، و لكن المصداق واحد .

قاله المحقق الخراساني في (الكفايه) .

فقال الاستاذ :

إنه واضح الضعف ، أما أولاً : فلأن لفظ « الواجب » معناه الثابت ، و هو مطلق ، و قد اضيف إلى « الوجود » في « واجب الوجود » فكان معناه : الوجود المستغنى عن الغير ، فليس لهيئه الإضافة هذه وضع على حده ، للدلاله على المعنى المذكور ، و لفظ « الله » لا يتأتى فيه بحث المشتق ، و كأنه اختلط عليه هذا اللفظ بلفظ « الإله » و يشهد بذلك التدبر في كلمه « لا إله إلا الله » .

و أما ثانياً : فإن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فلو سلمنا أن للفظ « واجب الوجود » وضعاً على حده ، غير وضع لفظه « الواجب » و لفظه « الوجود » ، كان جائزاً تعلق غرض الواضع لأن يفهم بهذا اللفظ - و كذا لفظ « الجلاله » - مفهوماً عاماً ، و إن ثبت بالبرهان العقلي أن لا مصداق له إلا الذات المقدسه ، و لكن وضع « مفعول » للزمان الأعم الجامع بين المتلبس و ما انقضى عنه التلبس لغو محض ، و لا يترتب عليه أى أثر عقلائي .

فهذا الوجه لا يرجع إلى محصل .

الوجه الثاني

إنه كما أن « الشهر » و « السنه » و كذا « السبت » و « الأحد » و نحوها

ص: ٣٥٥

موضوعات لمعاني كُتبه ، فللشهر مصاديق ، و للسبت مصاديق ... و هكذا ، و المصاديق هي التي تتعدّد ، أمّا الأسماء هذه فهي موضوعه للمعاني الكُتبه لا- لهذه المصاديق ، كذلك الحال في أسماء الزمان ، فهي موضوعه للمعاني الكُتبه الباقية مع زوال الأفراد ، فإن « مقتل الحسين عليه السلام » اسم لليوم العاشر من المحرم ، و عاشر محرّم غير موضوع لخصوص اليوم الذي وقعت فيه الواقعة ، أى اليوم المتلبّس بالقتل ، بل هو موضوع لمفهوم باق بعد انقضاء التلبّس .

قاله المحقق النائيني .

فقال شيخنا دام ظلّه :

أولاً : إن قياس ما نحن فيه بأسماء كليات قطعات الزمان ، قياس مع الفارق ، فمن الواضح أنّ الشهر أو السبت ليس اسماً لهذا الشهر أو ذاك ، أو لهذا السبت أو ذاك ، بل اسم للكلى و للطبيعى ، كما هو الحال في وضع « الإنسان » الصادق على « زيد » و « عمرو » و غيرهما ... و كذلك عاشر المحرّم ...

لكنّ « مقتل الحسين » اسم للزمان الخاص الذى كان ظرفاً لذلك الوصف ، و لتلك الحصّه الخاصه من الزمان ، فليس « العاشر من المحرم » هو « مقتل الحسين » .

و ثانياً : إن الأوصاف التي هي المبادئ في اسم الزمان ، كالقتل في « المقتل » و البعث في « المبعث » و الولاده في « المولد » و أمثال ذلك ، إنما يتحقّق في الأفراد و المصاديق ، و ليس ظرفها هو الكلى ، و إن كان وجوده بوجود الفرد ، و كذلك الأمر في « عاشر محرّم » فالذى كان ظرفاً للحادثه هو

العاشر من المحرم المتخصص بتلك الخصوصية ، و أما الكلي بدون التخصص فلا يعقل أن يكون ظرفاً لمكانٍ أو لزمان ، فالقتل قائم بهذه القطعه الخاصه من الزمان ، لا كلي العاشر من المحرم ، فإن كان الكلي باقياً بعد زوال التخصص يص لزم وجود الكلي مع زوال الفرد ، و هذه مقاله الرجل الهمداني ، و إن كان موجوداً بوجود الفرد ، و الفرد ظرفٌ للواقعه ، فلا محاله تزول الذات بزوال الخصوصية . فالوجه المذكور غير مفيد .

الوجه الثالث

إن الأنزمنه و الآنات و إن كانت وجوداتٍ متعدده متعاقبه متحده بالسنخ ، و لكنّه حيثما لا يتخلل بينها سكون ، فالمجموع يعدّ عند العرف موجوداً واحداً مستمراً ، نظير الخطّ الطويل من نقطه إلى نقطه معينه ، فبهذا الاعتبار يكون أمراً واحداً شخصياً مستمراً من أوله إلى آخره ، فيصدق عليه كلما شك فيه : إنه شك في بقاء ما علم بحدوثه ، فيشمله دليل حرمة النقض .

و حينئذٍ ، فبعين هذا الجواب نجيب عن إشكال المقام أيضاً ، حيث أمكن لنا تصوّر أمر قارٍ وحداني ، يتصوّر فيه الانقضاء ، بمثل البيان المزبور ، و إن بلغ تلك الأفراد المتعاقبه ما بلغ ، إلى انقضاء الدهر .

فإنّ مناط الوجدانيه حينئذٍ إنما هو بعدم تخلل السكون ، فيما بين تلك الأفراد ، فما لم يتخلل عدمٌ بينها يكون المجموع موجوداً واحداً شخصياً مستمراً .

نعم ، ذلك إنما هو فيما إذا لم تكن تلك القطعات المتعاقبه من الزمان مأخوذةً موضوعاً للأثر في لسان الدليل ، معنونه بعنوانٍ خاص ، كالسنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و نحوها ، و إلّا فلا بدّ من لحاظ جهه الوجدانيه في خصوص

ما عنون بعنوانٍ خاص من القطعات ، فيلاحظ جهه المقتليه مثلاً فى السنه أو الشهر أو اليوم أو الساعه ، بجعل مجموع الآنات التى فيما بين طلوع الشمس مثلاً و غروبها أمراً واحداً مستمراً ، فيضاف المقتليه إلى اليوم و الشهر و السنه .

فتدبر .

قاله المحقق العراقى (١) .

قال شيخنا دام ظلّه :

أولاً : كيف يعقل الوجودات فى الزمان ؟ إن القول بأن للزمان أجزاء و وجودات يستلزم القول بالآن فى الخارج ، و بالجزء الذى لا يتجزأ ، و بطلان الجوهر الفرد ، و الجزء الذى لا يتجزأ ، ضرورى عند أهله ، بل الزمان وجود واحد لكنّه متصرّم فى ذاته .

و ثانياً : إنّ الزمان و إنّ كان واحداً ، إلّا أن هذه الوحده لا تنفع فى اسم الزمان ، لأنه لو كان الزمان باقياً كما قال ، إمّا عرفاً و إمّا عقلاً ، لعدم تخلل العدم ، كان يومنا هذا مقتل الحسين ، مبعث الرسول ، لأن المفروض بقاء الذات و هو واحد شخصى ، فيلزم صدق هذه العناوين على كلّ يوم من الأيام ، و هو باطل ، لما تقدّم من أن « مقتل الحسين » - مثلاً - هو تلك الحصّه الخاصّه من الزمان ، فالزمان و إنّ كان واحداً مستمراً ، لكنّ ليس كلّ قطعهِ منه يسمّى باسم مقتل الحسين ، و من الواضح تصرّم تلك القطعه و زوال تلك الحصّه ، و لا أثر لوجود أصل الزمان .

و ثالثاً : إن فى كلامه تناقضاً ، فهو من جهه يقول : الزمان وجودات و أفراد ، و من جهه اخرى يقول : هو واحد شخصى .

و تلخص : إن هذا الجواب أيضاً غير مفيد .

ص: ٣٥٨

١- (١) ((نهایه الأفكار ١ - ٢ : ١٢٩ ط جامعه المدرّسين .

إن هيئه « مفعل » موضوعه للجامع بين ظرف الزمان و ظرف المكان ، فالمقتل وضع للجامع بين زمان القتل و مكان القتل ، و انحصار المفهوم العام بالمصداق الواحد لا ينافي الوضع لذلك المفهوم و لا يضرب بصحته كما تقدّم ، و من الواضح أن اسم المكان ينقسم إلى المتلبس و ما انقضى عنه التلبس ، و بذلك يتم دخول « مفعل » في محلّ البحث و مورد النزاع في بحث المشتق .

قاله المحقق الأصفهاني ، و تبعه السيد البروجردى ، و هو مختار (المحاضرات) (١) .

قال الاستاذ دام ظلّه :

إن هذا الوجه يرفع الإشكال ثبوتاً ، لما تقدّم من أن هذا البحث هيوى لا مادى ، فإذا كانت هيئه « مفعل » موضوعه لوعاء الفعل ، الأعمّ من الزمان و المكان ، لا لخصوص الزمان و للمكان المتلبس بالمبدإ و المنقضى عنه التلبس ، و إن لم يكن للزمان ذلك ، صحّ أن يجرى النزاع فى تلك الهيئه كسائر الهيئات المطروحه فى البحث .

ردّ الايراد الثبوتى

و ما قيل : من أنّ مفهوم اسم الزمان ليس ظرفاً لوقوع الفعل و وعاء له فى الخارج ، بل الزمان أمر ينتزع أو يتولّد من تصرّم الطبيعه و تجددّها ، كما حقّق فى محلّه ، فقد أجاب عنه شيخنا دام بقاه فقال :

إنّ ما ذكره فى حقيقه الزمان يبتنى على قول أصحاب الحركة الجوهرية من أنه مقدار تجدد طبيعه الفلك ، لكن دعوى تولّده بمعنى كون نسبه الحركة

ص: ٣٥٩

إلى الزمان نسبة العله إلى المعلول ، باطله قطعاً ، لعدم تولّد شيء في الخارج اسمه الزمان من الحركة و التجدد . و أمّا دعوى كونه منتزعاً - و الأمر الانتزاعي عبارته عن حيثية الوجوديه لما كان له مطابق في عالم الأين ، كالفوقيه ، إذ أنها حيثية موجوده بوجود ذات ، و ليس لها وجود في قبالتها ، نعم هي مغايره مفهوماً لذات الفوق كالسقف مثلاً ، و قد حقق المحقق الأصفهاني هذا المطلب في (رساله الحق) (1) فيردّها :

إنه قد وقع الاتفاق على أنّ الزمان مقدار الحركة القطعيه ، و على أنه يقبل القسمة إلى أقسام كثيره ، من السنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و أن لكل واحدٍ من الأقسام أقساماً ، فهذا من جهه ، و من جهه اخرى ، فقد اتفقوا على أنّ تجدد الطبيعه أمر بسيط ، و انتزاع المركّب من البسيط محال .

هذا كله من الناحيه العقليه .

و أمّا من الناحيه العرفيه ، و من المعلوم أن بحثنا عرفي لا فلسفي ، فإنّ أهل العرف يرون الزمان ظرفاً للزمانيات ، و تشهد بذلك إطلاقاتهم في الكلمات الفصيحه ، حيث يجعلون الزمان ظرفاً للحادثه كما يجعلون المكان ظرف لها ، و قال ابن مالك في (ألفيته) :

« الظرف وقت أو مكان ... » .

ثم إنّ مرادنا من « الذات » المأخوذه في المشتق هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيثية انتساب المبدأ إليها ، فعند ما نقول « المفتاح » فالذات المأخوذه فيه مبهمه من جميع الجهات إلّا من جهه نسبه الفتح ، و لذا ينطبق هذا العنوان على تلك الآله ، سواء كانت من حديدٍ أو خشبٍ أو غيرها ،

ص: ٣٦٠

و كذا على من فتح عقده أو حلّ مشكله . و عند ما نقول « الحادث » فالذات المأخوذه فيه مفهوم مبهم من جميع الجهات إلّا من جهة نسبة الحدوث إليها ، فهي حادثه سواء كانت عقلاً أو إنساناً أو ناراً أو بياضاً ... فإن صدق الحادث على كلّ واحدٍ من ذلك حقيقى .

فظهر أنّ لا- محذور من أخذ مفهوم جامع بين الزمان و المكان ، بأن يكون الموضوع له « المفعول » هو « ما وقع فيه الفعل » و يكون المصداق تارةً هو الزمان و ليس له ما انقضى عنه التلبس ، و اخرى المكان ، و له المتلبس و ما انقضى عنه التلبس بالمبدأ .

فما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني و أتباعه سالم عن الإشكال الثبوتى .

ورود الإيراد الأنباتى

إلّا أنه ممنوع إثباتاً ، لعدم الدليل على ما ذكروه ، إذ لا- نصّ عليه من أئمه اللّغه - إن كان قولهم مثبتاً للوضع - و لا أنّ علائم الحقيقه كالتبادر قائمه عليه .

و على الجملة ، فلا دليل على أن هيئه « مفعول » موضوعه للزمان و المكان معاً بنحو الاشتراك المعنوى .

فهذا الوجه أيضاً لا يرفع الإشكال .

و تلخّص : إن اسم الزمان خارج عن البحث .

٣ - هل يجرى النزاع فى الأفعال و المصادر المزيده ؟

و وقع الكلام أيضاً فى المصادر المزيده و الأفعال .

فصرّح المحقّق الخراسانى بعدم جريان البحث فيهما و قال : بأن المصادر المزيد فيها - كالمجرّده - مدلولها عباره عمّا يقوم بالذات ، و أمّا الأفعال فتدلّ على النسب الخاصّه ، من النسبه القياميه و الحلوليه و الصدوريّه

و الوقوعيه ، و لا الماده فيها قابله للحمل ، و لا الهيئه ، فتكون خارجه عن البحث .

قال شيخنا دام ظلّه :

و لعلّ الوجه في تخصيصه البحث بالمصادر المزيد فيها : ما قيل في المجرد من أنه الأصل في الاشتقاق ، فيكون خروجه تخصصياً ، لأنه إذا كان مبدأ الاشتقاق فهو غير مشتق ، ثم إنه أشار إلى المصدر المجرد أيضاً للدلالة على مسلك التحقيق من أنه أيضاً مشتق ، لأنّ المشتق ما اخذ من الماده البسيطة « ض ، ر ، ب » و نحوه ، و كان تحت هيئه من الهيئات ، و المصدر كذلك ، إذ مدلوله النسبه ناقصه ، و له هيئه .

فالصحيح : إن المصادر مطلقاً مشتقه ، و الأصل في الاشتقاق هي تلك الهيئه المجرده عن الماده ، و التي نسبتها إلى الماده نسبه الهيولى إلى الصوره النوعيه ، فكما أنّ الهيولى تتخلّى عن صوره لتأخذ صوره اخرى ، فكذلك ماده « ض ، ر ، ب » إذا كانت في هيئه لا يمكن أن تأخذ هيئه اخرى ، فقولهم :

المصدر أصل الكلام لا أصل له .

و قد يقال : بأنّ هيئه اسم المصدر لما كانت لا تدلّ على شيء سوى أنها للتلفظ ، فهي الأصل في الكلام ، بخلاف المصدر فإن له نسبه ناقصه ، فإنّ لوحظ بحيثيته الصدوريّه كان مصدراً ، و إنّ لوحظ بدونها فهو اسم مصدر ، و يقابلهما الفعل ، فإنّ هيئته تامّه يصحّ السكوت عليها ، و المدلول فيه هو النسبه التامه .

و أمّا الاستدلال على خروج الأفعال بأنها مشتمله على النسبه الصدوريّه و الحلوليّه ، فهي غير قابله للحمل ، فينقض بهيئه اسم الفاعل مثل « ضارب »

ص: ٣٦٢

الذى نسبته صدوريّه ، و « حلو » الذى نسبته حلويّه ، بل التحقيق أن المناط هو الصلاحيّه للاتحاد مع الذات ، و هذا موجود فى سائر المشتقات غير المصادر و الأفعال .

هل فى الفعل دلالة على الزمان ؟

المشهور بين النحاه ذلك ، و قد نصّ صاحب (الكفايه) و جماعه على أنه اشتباه ، لأنه لا بدّ لكلّ مدلولٍ من دالٍّ يدلّ عليه ، و الأفعال ليست إلّا الموادّ و الهيئات ، أمّا المادّه فتدلّ على الحدث فقط ، و أما الهيئه فهى عباره عن معنىّ حرفى ، و هو واقع النسبه الخاصّه ، فلا دالّ على دخول الزمان فى مداليل الأفعال .

و ربما يقال : بأن الزمان مدلولٌ التزامى للفعل ، لا مطابقى و تضمّنى .

و فيه : إن الأفعال تستعمل فى موارد كثيره لا تلازم لها مع الزمان و لا تقارن ، ففى قولنا « مضى الزمان » مثلاً لا توجد ملازمه و مقارنه بين المضىّ و الزمان .

و أيضاً : لا-ريب فى إطلاق هذه الهيئات على الله و على المجرّدات ، فنقول : « علم الله » ، و علم الله سبحانه فوق الزمان ، و المجرّد لا زمان فيه .

فإمّا أن يلتزم بالمجاز فى جميع هذه الاستعمالات ، لكنّها من فعل الإنسان ، و هو لا يرى - بالوجدان - فرقاً فى الاستعمال و الإسناد بين « علم الله » و « علم زيد » ، فلا وجه للالتزام بالمجاز ، و لا دليل على الدلاله الالتزاميه بل الدليل دالّ على عدمها .

و على الجملة ، فإن هذه الصيغ تستعمل فى جملٍ لا دخل للزمان فى معانيها ، و ليس فى استعمالها فيها أيّه عنايه .

و كلّ ذلك دليلٌ على بطلان ما اشتهر على ألسنه النّحاه .

لكنّ الإشكال المهمّ - وقد أشار إليه في (الكفايه) أيضاً - هو وجود الفرق الواضح بين الفعل الماضي و الفعل المضارع ، فإنّ مدلول الأوّل مشتمل على قبليّه ، و مدلول الثانی مشتمل على بعديّه ، لأنّه إنّ كان موضوعاً للحال و المستقبل معاً ، فمدلوله ما يقابل البعديّه ، و إنّ كان موضوعاً للمستقبل فقط ، ففيه دلالة على البعديّه .

و هذا كاف لإثبات دلالة الأفعال على الزّمان ... فما هو الجواب ؟

الأجوبه عن الإشكال

١ - أجب في (الكفايه) بأنّه لا يبعد أنّ يكون لكلّ من الماضي و المضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى توجب الدلالة على المضىّ في الماضي ، و على الحال و الاستقبال في المضارع .

لكنّ ما المراد من الخصوصيّة ؟

ذكر السيد الحكيم (١) ما حاصله : أنّها خروج المبدأ من القوّه إلى الفعل في هيئه الفعل الماضي ، و عدم خروجه في هيئه الفعل المضارع .

و هذا يرجع إلى ما ذكره المحقق المشكيني من أن هيئه الماضي موضوعه للنسبه التحقّقيه ، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه التوقّعيّه .

فهذه هي الخصوصيه في كلّ منهما .

و هذا الجواب - كما ذكر شيخنا دام ظلّه - إنّما يفيد في الزمانيّات فقط ، و فيها يتصوّر القوّه و الفعل ، أما بالنسبه إلى ذات البارى سبحانه ، و كذا سائر المجزّذات ، فلا يعقل الخروج من القوّه إلى الفعل ، إذ المجزّذ حقيقته الفعل

ص: ٣٦٤

و لا- تشوبها القوه أصلاً، فما ذكرنا في توجيه جواب المحقق الخراساني يستلزم الالتزام بالمجاز في جميع موارد إطلاق صيغ الماضي و المضارع في كافه المجزّات . و هذا هو المحذور المتوجّه على كلام النحاه .

٢- و أجاب في (نهاية الدرايه) (١) أنّ بالنسبه إلى الزمان و الزمانيات ، فبأنّ هيئه الماضي موضوعه للنسبه المتّصفه بالتقدّم ، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه المتّصفه بالحاليه أو المستقبليه ، و التقدّم و التأخر في الزمانيات يكون بالعرض ، و في نفس الزمان بالذات ، و قولنا : مضى الزمان الفلاني ، و يأتي الزمان الفلاني و نحو ذلك ، كلّ حمل حقيقي و ليس بمجاز أصلاً .

و أمّا بالنسبه إلى ذات الباري سبحانه ، فإن إطلاق الماضي و المضارع إنّما هو من جهه أن معيّه الحق سبحانه مع الموجودات معيّه القيوميّه ، و هذه المعنيّه مع الموجود السابق سابقه ، و مع اللّاحق لاحقّه ، فالسّبق و اللّحاق غير مضافين إليه تعالى ، بل هما مضافان إلى ما يقوم به ، فكان إطلاق الماضي و المضارع بالنسبه إليه بلحاظ هذا السبق و اللّحاق .

و أورد عليه شيخنا : بأنّا لمّا نقول « علم الله » و « يعلم الله » و نحو ذلك ، نستعمل الهيئه في نفس الذات المقدّسه ، لا في السابق أو اللّاحق الذي كان مع الله ، فلا مناص له إلّا الالتزام بالمجاز و العنايه ، و هو كّر على ما فرّ منه .

٣- و أجاب في (درر الاصول) (٢) بما حاصله :

أولاً : إن الفعل الماضي موضوع لمضى المادّه التي تحت هيئه الماضي ، بالنسبه إلى حال الإطلاق ، بدليل قولهم : مضى الزمان .

ص: ٣٦٥

١- (١) نهاية الدرايه ١/١٨١ .

٢- (٢) درر الاصول ١/٦٠ ط جامعه المدرّسين .

و فيه : إن « مضى » فعل ماضٍ ، و المبدأ فيه : « م ، ض ، و هوانه » فإذا كانت الهيئه في الماضي دالّة على المضى ، كان الكلام : مضى المضى ، و هذا غلط .

و ثانياً : إن الفعل المضارع موضوع للمستقبل و لا دلالة له على الحال .

و فيه : إن لازم هذا الكلام الالتزام بالمجاز في قوله تعالى : « يَغْلَمُ مَا يَلْمُجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا » (١) و قوله : « يَغْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » (٢) و نحوهما من الآيات و غيرها المراد فيها الحال لا المستقبل .

على أن ما ذكره خلاف المشهور من أن المضارع موضوع للجامع بين الحال و المستقبل .

٤ - و أجب في (المحاضرات) (٣) بأن مدلول هيئه الفعل الماضي هو قصد المتكلم وقوع الماده في الزمان السابق على التكلم ، و مدلول هيئه الفعل المضارع قصده و وقوعها بعد زمان التكلم ، اللهم إلا إذا قامت قرينه على الخلاف ... فليس معنى الهيئه وقوع الماده قبل زمان التكلم أو بعده ، نعم ، في الزمانيات لا بدّ من وقوع الماده قبله أو بعده ، لكنّ هذا من لوازم الموجودات الزمانيه ، و ليس مدلول الهيئه . و على ذلك ، فليس مدلول قول القائل « علم الله » مثلاً تحقّق علمه سبحانه قبل زمان التكلم ، بل إخبار المتكلم عن قصده علم الله قبل زمان تكلمه ، بداهه أن علمه تعالى لا ينقسم إلى قبل و بعد زمان التكلم .

و أورد شيخنا دام ظلّه على هذا الجواب : بأنّه يبتنى على مسلك صاحبه في المعنى الحرفي ، من أن الحروف - و كذا الهيئات - موضوعه لإيجاد

ص: ٣٤٤

١- (١) سورة سبأ : ٢ .

٢- (٢) سورة التغابن : ٤ .

٣- (٣) محاضرات في اصول الفقه ٢٤٧/١ .

التضييقات فى المعانى الاسميه ، فإذا أخبر المتكلم عن علم الله سبحانه و قصد تضييق إخباره أبرز قصده بهيئه الفعل الماضى أو بهيئه الفعل المضارع ... و قد تقدّم الكلام على هذا القول فى محلّه ، لكن الإشكال هنا هو : إنه لا ريب أن معانى الهيئات معانٍ حرفيه ، و المعانى الحرفيه - تختلف سنخاً و جوهراً عن المعانى الاسميه - و إن اختلفوا فى كيفيه هذا الاختلاف و حقيقته - و عليه ، فلا يعقل أن يكون « القصد » هو المعنى الذى تدلُّ عليه الهيئه ، لأنه - أى القصد - معنئى اسمى ، كما لا يخفى .

المختار فى الجواب لدى الشيخ الاستاذ

و بعد أن فرغ شيخنا دام ظلّه من تحقيق الوجوه التى ذكرها الأعلام ، أفاد بلحاظها و بالنظر إلى كلام النحاه :

إنّ هيئه الماضى موضوعه للنسبه الموصوفه بالتقدّم على زمان النطق ، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه الموصوفه بالتأخر عنه ، من غير دخلٍ للتقدّم و التأخر فى مفهوميهما ، فمفهوم « علم » ليس إلّما المعنى الذى هو مدلول المادّه ، أمّا كونه « فى الزمان الماضى » فهذه ضميمه من عندنا ، نعم ، هذا العلم يقع مقترناً بذاك الزمان ، أو مقترناً مع زمان الحال أو المستقبل فى « يعلم » .

فليس فى مفهوم الفعل و الهيئه الموضوعه له الدلاله على الزمان ، و لا- الخروج من القوّه إلى الفعل ، أو العدم إلى الوجود ، و إنّما المدلول مجرّد تحقّق المادّه قبل أو بعد زمان النطق ، و هذه هى الخصوصيه المشار إليها فى كلام (الكفايه) ... و من هنا صحّ قولنا علم الله ، يعلم الله ، إذ ليس المعنى إلّا وجود علمه تعالى قبل و فى الحال و المستقبل .

نعم ، لازم ذلك في الماديات مثل « وجد زيد » ، و « يوجد زيد » هو الخروج من القوه إلى الفعل ، و من العدم إلى الوجود ، و هذا لا ينافي ما ذكرناه في المفهوم الموضوع له الهيئه .

كما أنّ « الاقتران » بالزمان أمرٌ ، و كون الزمان دخيلاً في المعنى أمرٌ آخر ، و قد جاء في كلام ابن الحاجب و نجم الأئمه الرضى الأسترآبادى و غيرهما أن الفعل كلمه مدلولها الحدث المقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ، و هكذا جاء في كلام ابن هشام ، إلّا أنّه خالف فقال كبعضهم في (شذور الذهب) (١) بدلاله الفعل على الزمان ، و لذا ورد الإشكال .

و الحاصل : إن الوقوع في الزمان و الاقتران به في الوجود يعتبر قيماً للمفهوم و ليس جزءاً له ، فصَحَّ إطلاق الهيئه في الزمانيات ، و في المجردات ، و بالنسبه إلى البارى سبحانه و تعالى ، فتدبر .

٤ - هل يجرى النزاع في اسم الآله و اسم المفعول ؟

قد عرفت موضع النزاع في بحث المشتق ، و أنه بحثٌ هيوى و ليس بمادى ، فلا دخل لاختلاف المواد فيه ، من كون المبدأ أمراً فعلياً ، أو أمراً شائئياً ، أو ملكةً من الملكات ، أو حرفهً من الحرف .

ففي مثل « القيام » يكون التلبس هو التلبس الفعلى بالمبدأ ، فإذا انقضت الفعليه فقد انقضت عنه المبدأ .

و في مثل « المجتهد » يتحقق التلبس بتحقق الملكه ، و يكون انقضاؤه بانقضاء الملكه ، و لذا يصح إطلاق المجتهد على صاحب الملكه و إن كان في حال النوم مثلاً .

ص: ٣٦٨

١- (١) شرح الكافيه : ٢١٨ ط القديمه .

و فى مثل « البقال » كذلك .

و كذلك الكلام فى مثل « المفتاح » و نحوه من أسماء الآلات ، فإنَّ هيئته « المِفْعَال » دالٌّ على التلبس حقيقةً ، لأنَّ المناط فى مثله هو التلبس بالشأئيّه للفتح فى « المفتاح » و للتكنس فى « المكنسه » مثلاً ... و هكذا ، لا التلبس بالفتح و التكنس فعلاً ، فأسماء الآلات داخله فى البحث ، لانطباق الضابط عليها ، خلافاً لمن استشكل فى ذلك .

كما أنّ استدلال المحقق النائينى على خروج « اسم المفعول » بأنّه موضوع لمن وقعت عليه المادّه ، و من وقع عليه المادّه لا ينقلب عمّا هو عليه ، فلا يصدّقيه ل « من انقضى عنه التلبس بالمبدإ » فيه ، فلا يشمل الضابط ، مردود :

أمّا نقضاً ، فباسم الفاعل ، فهو موضوع لمن صدر منه المبدأ ، و من صدر منه المبدأ لا ينقلب عمّا هو عليه ، و قد وافق على دخوله فى البحث .

و أمّا حلّاً ، فبأنَّ البحث هو : هل هذه الهيئته موضوعه لتلك الذات فى حال وقوع المادّه عليها فقط ، أو هى موضوعه لها بصيرف أنّها تلبست بذلك و انقضى عنها ، كما أنّ اسم الفاعل كذلك ؟

المقدمه الثالثه (فى المراد من « الحال » فى عنوان البحث)

هل أن « الحال » فى عنوان البحث فى كلام الأعلام - و قولهم : هل المشتق حقيقه فى المتلبس بالمبدإ فى الحال أو أنه حقيقه فى الأعم ؟ - عباره عن حال التلبس بالمبدإ ، أو عباره عن حال الجرى و التطبيق على المصداق الخارجى ، أو عباره عن حال النطق و النسبه الكلاميه ؟

قد كثرنا أن هذا البحث مفهومي ، فهو يدور حول أن مفهوم الهيئه هل هو عباره عن خصوص الحصه المتلبسه بالمبدإ من الذات أو أنه أعم من المتلبسه و التي انقضى عنها التلبس ، فهو بحث مفهومي مردد بين الأقل و الأكثر ، أو بين المتباينين .

فالمراد من « الحال » هو حال التلبس لا- محاله ، لا- حال النطق و لا حال الحمل و الإسناد ، و مما يوضح أن ليس المراد حال النطق قولنا : زيد كان ضارباً بالأمس و سيكون ضارباً في الغد ، فإنه إطلاق حقيقي ، مع أنه ليس المراد حال النطق ، كما يوضح أن المراد ليس حال الإسناد صحه إطلاق المشتقات في المجردات و هي لا موضوع للزمان فيها .

و تلخص : إن المراد حال التلبس ، إلا أن فعلية كل مادّه بحسبها ، كما ظهر من المقدمه السابقه .

هذا تمام الكلام في المقدمات ...

فما هو مقتضى الأدله و الاصول ...

ص: ٣٧٠

فى معنى المشتق

و يقع البحث فى مقامين :

الأول : فى مقتضى الأدله .

و الثانى : فى مقتضى الاصول ، بعد اليأس عن الأدله .

و الكلام فى المقام الثانى فى جهتين :

الاولى : فيما يقتضيه الأصل من الجبهه الاصوليه ، فيبحث عما هو مقتضى الأصل فى تنقيح و تعيين المفهوم الموضوع له المشتق .

و الثانى : فيما يقتضيه الأصل من الجبهه الفقهيّه ، فإن لم يقدّم أصل يوضح و ينقّح الموضوع له ، فما هو الأصل الذى يرجع إليه الفقيه فى مقام الفتوى ؟

و قد قدّم في (الكفايه) البحث في المقام الثاني ، و نحن أيضاً نتبعه في ذلك :

تأسيس الأصل من الجبهه الاصوليه

و الأصل في هذه الجبهه إمّا عقلاني و إمّا تعبدى ، و هو - على كلّ تقدير - مفقود ، كما سيأتى ، و لنذكر قبل الورود في بيان ذلك ، ما يلي :

إن المفروض هو الجهل بسعه مفهوم الهيئه و أنه أعمّ من المتلبس و ما انقضى عنه ، أو ضيقه و أنه خصوص حال التلبس ، فهل يكون هذا التردد من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر أو من قبيل المتباينين ؟

قالوا : بأنه من قبيل الأول .

فقال الاستاذ دام بقاءه : بأن النسبه بين العام و الخاص ، و كذا المطلق و المقيد ، في مرحله الصدق على الخارج ، هي النسبه بين الأقل و الأكثر ، لأنّ كلّ خاصّ فهو العام مع خصوصيته إضافيه فيه ، كما في أعتق رقبه مؤمنه ، أمّا النسبه بينهما في مرحله اللّحاظ و التصوّر فهي التباين ، و من هنا قال المحقق الأصفهاني بأن التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل التّضاد ، فهما بحسب الوجود الخارجى مجتمعان ، أما بحسب اللّحاظ فلا يجتمعان .

و بناءً على هذا ، فلمّا كان بحث المشتق يدور حول المعنى الموضوع له

الهيئة ، و هذا ممّا يتعلّق بمرحله التّصوّر لا مرحله الصدق الخارجى ، فالنّسبه بين الأخصّ و الأعم من قبيل المتباينين .

و فائده هذا المطلب هي : أنه إنّ كان من الأقلّ و الأكثر ، فالجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه التلبس ملحوظ لا محاله ، و يرجع الشك حينئذٍ إلى الزائد ، فيكون خصوص التلبس مجرى الأصل ... إلّا أن القوم قالوا بجريان الأصل فى كلا الطرفين ، و هذا مما يشهد بكون مورد البحث من المتباينين لا من الأقلّ و الأكثر .

فالبحت من الجهه الاصوليه شبهه مفهوميه مرّده بين متباينين ، لأن كلّاً من المتلبّس و الأعمّ يلحظ بلحاظٍ مستقل . أمّا من الجهه الفقهيّه ، فشبهه مفهوميه مرّده بين الأقلّ و الأكثر ، كما سيأتى .

فهل هناك أصل ليرجع إليه فى هذه الجهه ؟ إن صورته المسأله هي : إن المشتق إن كان موضوعاً للأعم فهو مشترك معنوى ، و إنّ كان موضوعاً لخصوص المتلبّس ، فاستعماله فى الأعم مجاز ، فيعود الأمر إلى الدوران بين الاشتراك و المجاز ، فهل من أصلٍ عقلايى ؟

كلّاً ، لا يوجد عند العقلاء أصل يرجعون إليه فى مثل هذه المسأله ، إلّا أن يقال بأنّ الغلبه مع الاشتراك ، و الشىء يلحق بالأعم الأغلب فى السيره العقلاييه .

لكن الغلبه غير ثابتة ، و السيره غير مسلّمه .

هذا ، بغض النظر عن أنّا بصدد تأسيس الأصل ، و الترجيح بالغلبه الذى هو من مرجّحات باب تعارض الأحوال يعدّ من الأدلّه .

و هل من أصلٍ تعبديّ ؟ و المراد أصاله عدم لحاظ الواضع لدى الوضع

خصوص المتلبس و حال التلبس مثلاً ، و لكن فيه :

أولاً : إنّ موضوع الأثر هو الظهور ، و أمّا اللحاظ فليس موضوعاً للأثر ، فلا يجرى فيه الاستصحاب .

و ثانياً : إن استصحاب عدم لحاظ خصوص المتلبس لازمه لحاظ الأعمّ منه و من انقضى عنه التلبس ، فلا يثبت الوضع للأعمّ إلّا على القول بالأصل المثبت .

و ثالثاً : إذا كانت أركان الاستصحاب فى طرف عدم لحاظ خصوص المتلبس تامّة ، فهى فى طرف عدم لحاظ الأعمّ تامّة كذلك ، فيقع التعارض بينهما و يسقطان بالمعارضه .

تأسيس الأصل من الجبهه الفقهيّه

أى : إذا لم تف الأدلّه فى بحث المشتق لإثبات أحد القولين ، فبأى أصلٍ من الاصول يأخذ الفقيه ؟ و ما هى وظيفته بالنسبه إلى المشتق الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّه ؟

إن مورد البحث هو الشبهه المفهوميّه ، أى الشبهه الحكميّه الناشئه من إجمال مفهوم موضوع الدليل ، من جهه كونه مشتقاً ، و أنّه لا- يعلم أنه وضع لخصوص المتلبس بالمبدإ أو للأعمّ منه و من انقضى عنه ، و له فى الفقه أمثله كثيره ، كمسأله أمّ الزوجه التى بحثنا عنها بالتفصيل ، و كمسأله كراهه البول تحت الشجره المثمره ، و كمسأله كراهه استعمال الماء المسخن بالشمس ...

و غيرها .

لكن المشتق المجمل قد جاء فى بعض هذه الموارد موضوعاً لدليلٍ مخصّصٍ لعام ، كما فى مثال ام الزوجه ، فإنه موضوع لدليلٍ مخصّصٍ

ص: ٣٧٤

لعمومات حليته النكاح ، ففي مثل هذا المورد ، إن جاء المخصّص متّصلاً بالعام ، فلا ريب في سرايه إجماله إلى العام ، وإن جاء منفصلاً ، كما في المثال المذكور ، فإن مقتضى القاعده هو التمسّك بعموم العام بالنسبه إلى الزائد عن القدر المتيقّن من المخصّص ، و هو في المثال خصوص المتلبّس ، فيبقى العام حجّةً بالنسبه إلى الأعم .

إلّا أن المهمّ في المقام هو تأسيس الأصل بالنسبه إلى الموارد التي لا يوجد عام في البين ، أو كان المخصّص متّصلاً به ، فما هو الأصل المحكّم فيها ؟

مثلاً: لو قال المولى : « أكرم العلماء » و شك في مفهوم « العالم » من حيث أنه حقيقه في خصوص المتلبّس بالعلم فقط أو في الأعمّ منه و من انقضى عنه ، فهنا ثلاثه أقوال :

١ - جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّه مطلقاً .

٢ - عدم جريانه كذلك .

٣ - التفصيل بين الموضوع فلا يجرى ، و الحكم فيجرى .

فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّه ، أمكن إجراؤه في موضوع المثال ، لسبق الاتّصاف و التلبّس بالعلم يقيناً ، و مع الشك في بقائه يستصحب ، و يترتب عليه الحكم بوجوب الإ-كram ، فلا- تصل النوبه إلى إجراء الاستصحاب في الحكم ، فضلاً عن التمسّك بالبراءه أو الاشتغال .

و كذا لو نهى المولى عن هتك العالم ، فشك في بقاء تلبّس زيّد بالعلم مع اليقين بذلك سابقاً ، فإنّه يستصحب بقاء العلم - كما ذكر المحقق الخراساني - و لا يجوز هتكه .

و إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميه إلاً فى الحكم ، فإنه مع الشك فى بقاء الحكم بوجوب الإكرام - بعد اليقين به سابقاً - ، يجرى الاستصحاب ، و لا تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال .

و إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه المفهوميه مطلقاً ، كما هو المختار - أمّا فى الموضوع ، فلأنه يعتبر فى الموضوع المستصحب أن يكون ذا أثر شرعى ، و المفاهيم لا أثر لها ، و أمّا فى الحكم ، فلأنه يعتبر فى الاستصحاب وحده الموضوع فى القضيتين ، و هى هنا مفقوده (١) - .

فتصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال .

ص: ٣٧٦

١- (١) إن المفاهيم - بما هى مفاهيم و مداليل للألفاظ - ليست بموضوعات لآثار شرعيه ، فمفهوم « الخمر » ليس بحرام ، بل الحرام هو الخمر الموجود خارجاً ، و مفهوم « الكر » ليس بذى أثر بل الأثر الشرعى يترتب على المصداق الخارجى ، و حينئذ لا بدّ من توفّر أركان الاستصحاب - اليقين السابق و الشكّ اللّاحق - فى المصداق الخارجى ، و كذا « العالم » فى المثال ، فإنه ليس مفهوم هذه اللفظه بما هو موضوعاً للأثر بل واقع العلم ، و مع الشكّ يدور أمره بين ما انقضى عنه التلبس و هو منتفٍ يقيناً ، و بين كونه حقيقه فى الأعمّ فيكون باقياً يقيناً ، فالشكّ فى البقاء منتفٍ ، فلا يجرى الاستصحاب فى طرف الموضوع . هذا بالنسبه إلى الموضوع . و كذلك الحال بالنسبه إلى الحكم . و ذلك ، لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ فى حال اختلاف موضوع القضيه المشكوكه مع موضوع القضيه المتيقنه ، فلا بدّ من وحده الموضوع ، و هى فى الشبهات الحكميه منتفيه ، لأن أمر الموضوع فيها يدور بين الزوال تماماً و البقاء يقيناً ، لأن تلك الذات إن كانت متلبسه بالعلم ، فإنه مع زوال التلبس يزول موضوع الاستصحاب ، لأن المفروض كون التلبس جزءاً للموضوع ، و بناء على الأعمّ يكون الموضوع باقياً يقيناً ، و فى مثله لا يجرى الاستصحاب . و بما ذكرنا يظهر أن الدليل على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه هو قصور المقتضى ، أى عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل هذه الشبهات ، لا المعارضه بين استصحاب عدم المجعول و استصحاب عدم الجعل ، لأنّ التعارض فرع وجود المقتضى لشمول الأدلّه للطرفين ، و تفصيل الكلام فى محلّه .

١ - أن يرد الحكم على الموضوع ، و بعد وروده ينقضى المبدأ ، كأن يحكم بإكرام العالم العادل ، و تنقضى العدالة عن الذات بعد ثبوت الحكم .

٢ - أن ينقضى المبدأ عن الموضوع ، ثم يرد الحكم .

فبناءً على عدم جريان الاستصحاب الحكمى فى الشبهات المفهومية ، يكون الأصل الجارى هو البراءة ، لكون المورد - فى كلتا صورتين - من موارد الشك فى التكليف الزائد ، لرجوع الشك إلى أصل وجوب الإكرام .

٣ - أن يتوجه الحكم بوجوب الإكرام على عنوان « العالم العادل » و لم يمثل بعد ، فإن امتثل فى مورد المتلبس يقيناً سقط التكليف ، و إن أكرم من انقضى عنه التلبس يشك فى حصول الامتثال و سقوط التكليف ، و بذلك يتضح أن هذه الصورة من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير ، فإن قلنا بالاشتغال ، حكمنا بوجوب إكرام خصوص المتلبس ، و به قال المحقق العراقى ، مع قوله بالبراءة فى الصورة الاولى تبعاً لصاحب (الكفايه) ، و فى الثانيه بالاستصحاب ، لأنه يرى جريانه فى الشبهات المفهومية .

لكن المختار فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو البراءة ، إلا أن موارد دوران الأمر كذلك مختلفه ، فتارةً : يكون التكليف غير معلوم تماماً ، كأن يكون الإجماع دليل الوجوب ، و هو دليل لئبى ، فمثله من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و الأصل هو البراءة . و اخرى : يكون التكليف معلوماً بوجه من الوجوه ، و معه يصح للمولى الاحتجاج على العبد ، فلا مجال لأصل البراءة ، و موردنا من هذا القبيل ، إذ التكليف معلوم ، و التحير يعود إلى مقام الامتثال و التطبيق ، و مع الشك فى صدق « العالم العادل » على من انقضى عنه التلبس ، لا يجوز الاكتفاء به ، بل المرجع هو الاشتغال .

هذا تمام الكلام فى المقام الثانى .

و البحث فى جهتين كذلك :

١ - جهه الثبوت .

٢ - جهه الإثبات .

ولا- يخفى ترتب الجهه الثانيه على الأولى ، ضروره أن البحث عن دلاله الأدله على كل واحد من القولين ، متفرع على إمكان وضع اللفظ لخصوص المتلبس أو للأعم ، فلو لم يمكن إلا وضعه على هذه الحصه أو تلك ، لم تصل النوبه إلى البحث الإثباتى ، كما سيتضح .

الجهه الأولى

ذهب المحققان النائنى و الأصفهانى إلى عدم إمكان وضع اللفظ للأعم ، و أنه يتعين أن يوضع للمتلبس خاصه :

الإشكال الثبوتى ببيان الميرزا

قال (١) رحمه الله ، ما ملخصه : إما أن نقول ببساطه المشتق أو نقول بتركبه .

أميا على الأول ، فلا- يمكن الوضع للأعم ، لأن معنى بساطه المشتق أن يكون الموضوع له اللفظ نفس المبدأ فقط ، مع لحاظه بنحو اللابشرط ، أى :

ص: ٣٧٨

حالكونه قابلاً للحمل على الذات و الاتحاد معها ، و هو اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما ... لا بنحو الشرطلا ، الذى لا يقبل الحمل و الاتحاد مع الذات ، و هو المصدر و اسم المصدر ... كاليياض مثلاً إذا لوحظ وجوداً فى قبال وجود الذات ، فإنه حينئذ لا يحمل عليها ، فلا يقال : الجدار الياض ، بخلاف ما إذا لوحظ مرتبة من وجود الجدار ، فيحمل عليه و يتحد معه و يقال :

الجدار أبيض .

و على الجملة ، فإنّ القول ببساطه المشتق مع لحاظه لا بشرط ، معناه أن مدلول العالم مثلاً ليس إلّا العلم فقط ، و أن الذات غير مأخوذه فيه أصلاً ، فليس هناك من يتلبس بالعلم أو ينقضى عنه التلبس ، بل المدلول هو مبدأ العلم ، و أمره دائر بين الوجود و العدم .

وعليه ، فاللفظ موضوع للتلبس ، و يستحيل أن يكون موضوعاً لما انقضى عنه التلبس ، فيصير وضع المشتقات كوضع الجوامد ، فإذا زال المبدأ لم يبق شيء ، كما لو زالت الإنسانية فلا شيء يصدق عليه عنوان الإنسان ، بل المشتق أسوأ حالاً ، لبقاء الماده بعد زوال الصوره النوعيه فى الإنسان ، و عدم بقاء شيء بعد زوال المبدأ فى المشتق ، كما تقدّم .

و بما أنّ الحق عند المحقق النائينى هو بساطه المشتق ، فوضع المشتق للأعم غير ممكن ثبوتاً .

و أمّا على الثانى ، بأنّ يقال بتركب المشتق من المبدأ و الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا أنّصافها بالمبدأ ، فكذلك ، لعدم إمكان تصوير الجامع بين المتلبس و ما انقضى عنه التلبس غير الزمان ، و لو لا أخذه فى المشتق لم يتحقّق الانقضاء ، لكن قد تقرّر - كما تقدّم - أنّ الزمان غير مأخوذ فى

المشتقات ، و لو فرض اشتغال الهيئه على الزمان فى الأفعال ، فلا ريب فى عدم أخذه فى أسماء الأفعال و المفاعيل .

هذا ، و لا يتقضى هذا الذى ذكره هنا بما تقدّم عنه فى مدلول هيئه الفعل الماضى من أنه النسبه التحققيه ، و أنّ هذه النسبه تجمع بين المتلبس و ما انقضى ، فلتنكّن هى الجامع بين جميع المشتقات . و وجه عدم ورود النقص هو أنه رحمه الله يرى التلازم بين هذه النسبه مع الزمان الماضى فى الزماتيات ، فلا معنى لوجودها فى اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما .

فظهر عدم إمكان الوضع للأعم ثبوتاً على كلا التقديرين .

الإشكال الثبوتى ببيان المحقق الأصفهاني

أمّا على القول بالبساطه ، فمطلبه نفس ما ذكره الميرزا ، لكن بتقريب آخر ، قال (١) :

إنّه لا تصوّر البساطه فى المشتق - و هو مبنى المحقق الدوانى - إلّا بأنّ يلحظ المبدأ فيه من شئون الذات و أحد مراتب وجودها - و ذلك ما ذكرناه من قبل ، من أن المبدأ تارة : يلحظ فى قبال الذات ، فيكون المصدر كالضرب ، و لا يقبل الحمل عليها ، و اخرى : يلحظ من شئون الذات و أطوارها و مراتب وجودها فيكون اسم الفاعل كالضارب ، و يقبل الحمل عليها و يتحد معها ، فلا- فرق بين « الضرب » و « الضارب » إلّا باللحاظ ، فإنّ لوحظ على النحو الأوّل فهو المبدأ ، و إنّ لوحظ على النحو الثانى فهو المشتق - و إذا لوحظ كذلك ، دار أمره بين الوجود و العدم ، و لا- جامع بينهما ، فلا يمكن وجود الجامع بين المتلبس و من انقضى عنه التلبس .

ص: ٣٨٠

و أمّا على القول بالترّكّب ، فاستدلّاه يختلف عمّا ذكره المحقق النائيني ، قال :

إنّ مدلول المشتق بناءً عليه إمّا « مَنْ حَصَلَ مِنْهُ الْفِعْلُ » كما عليه العلامه في (تهذيب الاصول) ، و إمّا « من كان له الفعل » كما عليه صاحب (الفصول) ، مع إهمال النسبه بين المبدإ و الذات ، و كيف كان ، فيرد عليه :

أولاً : إن لازم ذلك صدق المشتق على من سيتلبس بالمبدإ حقيقةً ، لأن النسبه المهمله تصدق على الجميع ، مع اتّفاقهم على أنه مجاز و ليس بحقيقه .

و ثانياً : إن حقيقه النسبه ليس إلّا الخروج من العدم إلى الوجود ، فخرج المبدإ من العدم إلى الوجود هو النسبه ، و هو عين الفعلية ، فلا يتصوّر وجود جامع و لا يعقل الوضع للأعم .

النظر في مناقشه السيّد الخوئي

و قد أجاب في (المحاضرات) (1) عن استدلال استاذه النائيني ، لأجل إثبات الإمكان بناءً على الترّكّب ، بما حاصله : إنه لا حاجه إلى كون الجامع بين المتلبس و من انقضى عنه المبدأ جامعاً حقيقياً ، ليرد عليه ما ذكر ، بل يكفي الجامع الانتزاعي ، كعنوان « أحدهما » ، فإنه ممكن ، بأن يلحظ الواضع الذات المتلبسه بالمبدإ ، و الذات التي انقضى عنها المبدأ ، و ينتزع منهما جامعاً هو « أحدهما » و يكون كلُّ منهما مصداقاً له ، و ذلك ، لأن حقيقه الوضع هي الحكم و هو اعتباراً لا غير ، فكما يمكن جعل الوجوب مثلاً للجامع الانتزاعي ، بأن يكون الواجب « أحد الامور الثلاثة » ، فكذا وضع اللفظ للجامع الانتزاعي بين المتلبس و ما انقضى عنه التلبس بالمبدإ .

ص: ٣٨١

و أمّا بناءً على البساطة ، فإن أصل المبنى باطل ، إذ المشتق مركّب لا بسيط .

و إلى هذا يعود ما أجاب به في (المحاضرات) عن بيان المحقق الأصفهاني .

و أورد عليه شيخنا دام ظلّه :

بأنّ هذا الجواب غير صحيح ، لأن الميرزا و إنّ جوّز - في بحث الواجب التخييري - جعل الوجوب على أحد الامور ، كما في خصال الكفّارة ، إلّا أنه قال بأنه خلاف ظواهر الأدلّة .

أمّا هنا ، فله أن يقول : إنّ حكمه الوضع هي الدلالة على المعاني و التفهيم بإحضار المعاني بواسطة الألفاظ عند الأذهان ، فلو كان المشتق موضوعاً حقيقاً لعنوان « أحدهما » الجامع بين الحصّتين ، لكان هذا المعنى هو الآتي إلى الذهن ، إذ من المحال أن يوضع المشتق لهذا المعنى من دون أن يكون له حكاية عنه ، مع أنّ هذا العنوان لا يحضر إلى الذهن من المشتق ، كالعالم و الضارب و غيرهما .

فإن قيل : إن الموضوع هو مصداق أحدهما و واقعه ، لا المفهوم .

قلنا : هذا خلاف نصّ كلام المستشكل ، لأنه يقول بالجامع الانتزاعي ، و ليس فيه ذكر لواقع الجامع الانتزاعي ، و أيضاً ، هذا خلف ، لأنّ مورد البحث عند كافّة العلماء هو : هل الموضوع له الحصّة أو الأعم ؟ فالموضوع له عامّ ، و « واقع أحدهما » فردّ ، فيكون الموضوع له خاصّاً .

التحقيق في الجواب

قال شيخنا دام بقاءه : و التحقيق في الجواب أن يقال : أمّا على البساطة

فغير ممكن كما قالوا-، لأنَّ الموضوع له بناءً عليه هو نفس المبدأ والمادّة، فلا يتصوّر فيه المتلبّس و ما انقضى عنه، و تصوير المحقق العراقي بأن الموضوع له هو المادّة المنتسبه، مخدوش بأنه خروج عن البساطه و رجوع إلى التركّب .

إذاً، لا يجرى النزاع في المشتق بناءً على هذا القول .

و أمّا بناءً على القول بالتركّب، فتارةً: نقول بأنه يوجد لمدلول هيئه المشتق - الذى هو عبارته عن النسبه - له قدر مشترك و جامع، و اخرى: نقول بأنه معنى حرفى، و المعنى الحرفى لا جامع له إلّا الجامع العنوانى، و موطنه الذهن .

فبناءً على الثانى، لا يمكن تصوير الجامع، لأن الموضوع له حينئذٍ خاص، و لا يعقل أن يصير جامعاً بين النسبتين، إذن، يسقط البحث .

أمّا بناءً على الأوّل - و القول بأنّ الوضع فى الحروف عام و الموضوع له عام كذلك - فإنّه يصوّر وضع هيئه المشتق للأعم، و عليه، يمكن تصوير الجامع، لأننا فى هذا المقام لا نحتاج إلّا إلى ذاتٍ تنطبق على كلتا الحصّتين - المتلبّس و ما انقضى عنه -، و هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيث الاتّصاف بالمبدأ، أى الاتّصاف به الموصوف بالوجود، فى قبال الذات التى لم تتّصف بالمبدأ أصلاً، لوضوح أن هناك ذاتاً لم تتّصف بالعلم أصلاً، و ذاتاً اتّصفت و زال عنها العلم، و ذاتاً اتّصفت به و ما زالت متلبّسه به، فالذات التى تنطبق على الحصّتين - الثانى و الثالثه - هى الجامع الموضوع له المشتق، أى: الذات التى هى فى قبال التى لم تتّصف أصلاً .

إن تصوير هذا بمكانٍ من الإمكان، و لا يترتب عليه أى محذور ثبوتى .

و قوله: إنه ليس الجامع إلّا الزمان، فى غير محلّه، لعدم الحاجه إلى

الزمان بالنظر إلى ما ذكرناه .

□
هذا فيما يتعلّق بكلام الميرزا رحمه الله .

□
و العمده ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله .

فأمّا إشكاله الأول ، و هو أنّه إذا كانت النسبه مهمله وجب الصدق على من سيتلبّس بالمبدا في المستقبل . فيجاب عنه : بأنّ النسبه متعيّنه من تلك الجهه ، و إهمالها هو من الجهتين الاخرين ، و ليس الإهمال من جميع الجهات .

و أمّا إشكاله الثاني ، و هو أنّ حقيقه النسبه هو الخروج من العدم إلى الوجود ، و هذا عين الفعلية . فيجاب عنه : إنه لا ريب في وجود النسبه في « الممتنع » و « المعدوم » و ما شابه ذلك ، مع أنّ الامتناع و العدم و نحوهما يستحيل خروجها إلى الوجود ، كما أنّ الخروج من العدم إلى الوجود لا- معنى له في المجرّدات ، مع وجود النسبه فيها كما هو واضح ، و لا وجه للالتزام في هذه الموارد بالمجاز ...

فظهر بما ذكرنا ... أنّ المقتضى ثبوتاً موجود .

الجهه الثانيه

و يقع الكلام في الإثبات :

بعد تصوير الجامع في مقام الثبوت ، و المراد منه هو الجامع القابل للإثبات العرفي ، فإنّ قام الدليل في مقام الإثبات على الوضع لخصوص الصحيح أو الأعم فهو ، و إلّا كان الكلام مجملاً و المرجع هو الأصل .

و في هذه الجهه أقوال ، و عمدتها قولان :

١ - الوضع لخصوص المتلبّس مطلقاً .

٢ - الوضع للأعم من المتلبس و ما انقضى عنه التلبس مطلقاً .

و سائر الأقوال تفصيلات :

كالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً به أو محكوماً عليه .

و التفصيل بين ما إذا كان المبدأ فيه الملكة أو الحرفه أو الشأئيه و ما ليس من هذا القبيل .

و لم يتعرّض المحقّق صاحب (الكفايه) للتفصيلات ، و هذا هو الصحيح ، لأنّها ناظره إلى مبدأ الاشتقاق ، و موضوع البحث - كما تقرّر سابقاً - هو الهيئه ، و لا أثر لاختلاف المواد .

و إليك أدلّه القولين و التحقيق حولها :

أدلّه القول بالوضع للمتلبس

اشاره

و احتجّ للقول بوضع المشتق لخصوص المتلبس - و هو قول المشهور - بوجوه ، ذكر في (الكفايه) ثلاثه منها :

١ - التبادر

بدعوى أنّ المتبادر و المنسبق إلى الذهن من المشتقّ ، هو عبارته عن الحصّه المتلبسه و الصوره التلبسيه ، و لا دخل في تبادر هذا المعنى منه لشيء من خارج حاقّ اللفظ ، و هذا هو علامه الحقيقه .

و تقريب ذلك : أمّا من ناحيه الصغرى ، فلأنّنا نرى انسباق هذا المعنى خاصّه من المشتق ، على جميع المباني في الموضوع له فيه ، من أنّه الحدث لا بشرط ، أو الحدث مع النسبه ، أو الذات مع النسبه ، أو الثلاثه معاً ...

و نرى أيضاً انسباقه منه في جميع صور استعمالاته ، كأن يكون مفرداً

مثل « ضارب » أو يكون مضافاً إلى لفظٍ آخر ، في نسبه تامّه مثل « زيد ضارب » أو ناقصه مثل « ضارب زيد » .

فعلى جميع الأقوال ، و في مختلف التركيبات ، لا يفيد المشتق إلّا معنى واحداً ، و هو خصوص المتلبس ، و لا يتبادر إلى الذهن منه غيره ... فيكون هو الموضوع له حقيقةً .

و أمّا من ناحيه الكبرى ، فمناط دليّته التبادر هو : أن انسباق المعنى من اللفظ أمر حادث ، فلا يكون بلا علّه ، فإن كانت العلّه هي القرينه ، فالمفروض عدمها ، و إن كان الوضع الواقعي ، فالوضع كذلك ليس بعلّه و إلّا لزم حصول التبادر عند الجاهل بالوضع ، و بعد بطلان كلا الشقين ، ينحصر الأمر بالعلم بالوضع ، و لا فرض آخر .

و الحاصل : أنا كلّما غيرنا موقع استعمال المشتق ، وجدنا تبادر المعنى منه ، بلا فرق ، ممّا يدلّ على عدم استناد الانسباق إلى أمرٍ خارج من قرينه أو غيرها ... و إنما يستند إلى الوضع فقط .

هذا تقريب الاستدلال بالتبادر ، و إنّ مراجعه الكتب اللغويّه في اللّغات المختلفه لتؤيّد هذا المعنى ، لأنّ مداليل الهيئات لا تختلف في اللّغات ، و المتبادر من « العالم » في سائر اللّغات هو خصوص المتلبس بالعلم ، و هكذا غيره من المشتقات ...

لكن لا بدّ من إثبات كون هذا الانسباق من حاق اللفظ ، و لا يتم ذلك إلّا بدفع شبهتين :

(الشبهه الاولى) هي : إن المطلوب هو تبادر المعنى و انسباقه من حاق اللفظ ، و ذلك علامه الحقيقه ، و لكنه قد ينشأ من الإطلاق ، بمعنى أنه كلّما

يستعمل اللفظ الفلاني خالياً عن القيود يستفاد منه المعنى الفلاني ، أو بمعنى أنّ كثره استعماله في ذاك المعنى يوجب انساقه منه ، وهذا هو المستفاد من كلام المحقق صاحب (الكفاية) (1) ، فلعلّ كثره استعمال المشتق في المتلبس هي السبب في انساق خصوص هذا المعنى منه إلى الذهن ، في كلّ موردٍ اطلق فيه المشتق .

و إذا جاء احتمال استناد الانساق إلى أمرٍ خارجٍ ، سقط الاستدلال بالتبادر على المدعى .

وقد أجاب في (الكفاية) عن هذه الشبهة بأنّ استعمال المشتق في الأعمّ ، إن لم يكن أكثر منه في المتلبس ، فليس بأقل ، فالتبادر هنا من حاقّ اللفظ لا من الإطلاق ، لأنّ التبادر الإطلاقي إنما هو حيث يكون الاستعمال في أحد المعنيين كثيراً و في الآخر نادراً .

فوقع في إشكال آخر ، و ذلك أن ما اعترف به من كثره استعمال المشتق في المعنى المجازي ، أي الأعم ، على حدّ استعماله في المعنى الحقيقي - إن لم يكن أكثر - لا يتلائم مع حكمه الوضع المقتضيه لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي الموضوع له ، و بالمنافاه بين كثره المجاز كذلك و بين حكمه الوضع ، يستكشف عدم وجود كثره استعمال المشتق في الأعم ، بل هي في خصوص المتلبس ، و حينئذٍ يعود احتمال استناد التبادر و الانساق إلى كثره الاستعمال هذه ، فيرجع الإشكال و يسقط الاستدلال .

فأجاب أولاً : إن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد ، أي الوضع

ص: ٣٨٧

١- (١) كفاية الاصول : ٤٧ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، ذيل ارتكازيه التضاد ، و هو الوجه الثالث من وجوه الاستدلال للقول الأول .

و ثانياً : إنما يلزم غلبه المجاز ، لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ، مع أنه بمكانٍ من الإمكان ، فيراد من « جاء الضارب » - وقد انقضى عنه الضرب - : جاء الذى كان ضارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ ، لا حينه بعد الانقضاء لكى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه ، ضروره أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين ...

و أفاد الاستاذ دام ظله بعد أن شرح هذا الكلام : بأنه على هذا أيضاً يعود الإشكال ، لأنه لما صار الاستعمال فيما انقضى بلحاظ التلبس قليلاً ، و فى المتلبس كثيراً ، رجح احتمال كون التبادر و الانسباق ناشئاً من كثره الاستعمال فى المتلبس ، و من هنا ذكر المحققون من المحشّين على (الكفايه) من تلامذته أن حاصل كلامه تسجيل الإشكال على نفسه .

و أما ما ذكره من أنّ كثره الاستعمالات المجازيه غير ضائر ، ففيه : إنه إذا كان اللفظ يستعمل فى معانى مجازيه متعدده ، فهذا لا إشكال فيه و لا - ينافى حكمه الوضع ، لكنّ كثره الاستعمال المجازى فى مقابل المعنى الحقيقى ، كأن يوضع لفظ « الأسد » للحيوان المفترس ثم يستعمل - فى الأكثر - فى الرجل الشجاع ، فهذا ينافى حكمه الوضع ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

ثم قال الاستاذ :

و التحقيق فى المقام : إن التبادر على قسمين : التبادر عند المستعلم ، و التبادر عند أهل اللسان ، فإن كان المعيار هو القسم الأوّل ، فإن مجرد احتمال كونه ناشئاً من كثره الاستعمال يسقطه عن الاعتبار ، إلّا أن يحصل القطع بعدم

دخل كثره الاستعمال فى التبادر ، لكنّ حصول مثل هذا القطع بعيد ، و لو اريد التمسك بأصالة عدم استناد التبادر إلى كثره الاستعمال ، و لازمه كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ ، كان من الأصل المثبت ، على أنه معارض بأصالة عدم استناده إلى حاقّ اللفظ .

و أما إن كان المعيار هو التبادر بالمعنى الثانى ، و هو الصحيح ، كما ذكرنا فى محلّه ، فالإشكال مندفع ، لسقوط احتمال استناد التبادر عند أهل اللسان إلى كثره الاستعمال ، لأنّ سيره العقلاء - فى استكشاف المعانى الحقيقيه للألفاظ - قائمه على الرجوع إلى أهل اللسان و أخذ المعانى منهم ، فيرجعون إلى استعمالاتهم للفظ فى الموارد المختلفه و التركيبات المتفاوته ، فإذا رأوا ثبوت المعنى و أطرادَه و عدم تغييره بتغيير الاستعمالات و الحالات ، و أنه هو الذى ينسب إلى أذهانهم فى جميع المقامات ، حصل لهم اليقين باستناد المعنى إلى حاقّ اللفظ لا إلى شىء آخر .

فحلّ الإشكال يتمّ بأمرين :

أحدهما : أن الحجّه من التبادر ما كان عند أهل اللسان ، لا ما كان عند المستعلم .

و الثانى : إن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل اللسان فى استكشاف المعانى الحقيقيه للألفاظ ، لا إلى المستعلمين .

فهذا هو الحلّ للإشكال ، لا ما ذكره صاحب (الكفايه) و من تبعه ، فافهم و اغتنم .

(الشبهه الثانيه) هى : شبهه الأولويه العقلية ، و بيانها : إن الواضع لو كان قد وضع المشتق للأعم ، فإنّ مناط وضعه له هو جهه التلبس ، إذ لولاه لم يكن

وضع ، غايه الأمر هو أن الأخصى يقول بأن الوضع لخصوص المتلبس ، و الأعمى يقول : ذاك أصبح مناطاً و الوضع للأعم منه ، إذن ، يكون لصدق المشتق على المتلبس أولويّه عقليّه بالنسبه إلى الأعم ، و لعلّ هذه الأولويّه هي السبب في انسباق المتلبس خاصّه ، و معه لا يقين بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ ، ليكون حجّه .

قال شيخنا دام ظلّه :

و هذا الاحتمال لا دافع له ، إلّا بأنّ يقال : بأنّ المهمّ - كما تقدّم - هو الرجوع إلى أهل اللسان ، لا إلى المستعلم ، و إنه ليس في ارتكازات أهل اللسان مثل هذه الأولويّه العقليّه في دلالات الألفاظ .

فيكون التبادر ناشئاً من حاقّ اللفظ لا من غيره .

٢ - صحّه السلب

إشاره

قال في (الكفايه) بعد التبادر : و صحّه السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالمتلبس به في الاستقبال ، و ذلك ، لوضوح أن مثل « القائم » و « الضارب » و « العالم » و ما يرادفها من سائر اللغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ و إنّ كان متلبساً بها قبل الجرى و الانتساب ، و يصحّ سلبها عنه ، كيف ؟ و ما يضاذها - بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان - يصدق عليه ، ضروره صدق « القاعد » عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام ، مع وضوح التضادّ بين « القاعد » و « القائم » بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى .

و هذا الاستدلال لا يخلو من إبهام ، فإنّ صحّه الحمل و صحّه السلب على قسمين : صحّه الحمل و السلب المفهومي ، و صحّه الحمل و السلب

المصداقي . فصحة الحمل المفهومي بالحمل الأوّلِي علامه الحقيقه ، و صحه السلب كذلك علامه المجاز ، و صحه الحمل المصداقي بالحمل الشائع علامه الحقيقه ، و يقابله صحه السلب كذلك ، فإنه علامه المجاز ، و التقرير المذكور في (الكفايه) وغيرها إنما هو صحه السلب بالحمل الشائع الصناعي ، لأنّ « زيّداً » الذي انقضى عنه « الضرب » نسلب عنه ذلك بماله من المعنى ، ثم نقول : لو كان الموضوع له « الضارب » هو الأعم ، لكان زيد المنقضى عنه التلبس بالضرب مصداقاً له ، إلّا أن صحه سلب ذلك عنه دليلٌ على أنّ هذا الفرد ليس مصداقاً لكليّ « الضارب » فيثبت أن الطبيعه غير متحققه فيه ، و يثبت أنه غير موضوع له ، بل هو المتلبس فقط .

هذا توضيح الاستدلال ، و سيأتي تحقيق الحال في ذلك عند النظر في كلام المحقق الأصفهاني .

إشكال المحقق الرشتي و جواب الكفايه

ثم إنّ صاحب (الكفايه) تعرّض لإشكال المحقق الرشتي قائلاً : ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله : إنه إنّ أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد ، و إنّ أريد مقيداً فغير مفيد ، لأنّ علامه المجاز هي صحه السلب المطلق .

توضيح الإشكال : إن الإهمال في مقام الحمل و السلب غير معقول ، فإنّما أن نسلب المطلق ، أو نسلب المقيد ، مثلاً : لَمّا نقول : « زيد ليس بضارب الآن » إن كان المسلوب هو « الضارب » المقيد ب « الآن » كان السلب المقيد غير مفيدٍ للسلب المطلق ، فلا يثبت الوضع لخصوص المتلبس ، فلعلّه ليس بضارب الآن ، لكنه ضارب ، فهذا غير مفيد . و إن كان المسلوب هو

« الضارب » المطلق ، فهذا أول الكلام ، لأننا لا نسلب « الضارب » بقول مطلق عن « زيد » في ظرف الانقضاء ، فهي دعوى بلا برهان ، و هي غير سديده .

و ملخصه : إن قلنا : زيد غير ضارب مطلقاً ، فهذا غلط ، لأنه ضارب موجباً جزئياً ، و إن قلنا : إنه الآن ليس بضارب ، فهذا نفى للأخص ، و هو لا ينفى الأعم فلا ينتفى الوضع له .

و قد أجاب المحقق صاحب (الكفايه) بما توضيحه : إن قيد « الآن » في قضيته « زيد ليس بضارب الآن » لا يخرج عن ثلاثه أحوال ، فإما هو قيد المسلوب و هو « الضارب » أى : ليس زيد ضارباً الآن . و إما هو قيد المسلوب عنه و هو « زيد » أى : زيد الذى هو فى الآن غير ضارب . و إما هو قيد السلب ، أى : زيد ليس الآن بضارب .

فعلى التقدير الأول ، تسقط صحه السلب عن كونها علامه ، و يتوجه إشكال المحقق الرشتى ، لأنه ليس بسلب للضارب المطلق عن زيد .

أما على التقديرين - الثانى و الثالث - فلا يرد إشكاله ، بل يكون الحمل فيهما أماره على أن « الضارب » غير موضوع للأعم .

كلام المحقق الأصفهاني

و للمحقق الأصفهاني فى هذا المقام كلام دقيق ، و حاصله : إن السلب يعتبر تارةً : بالحمل الأولى الذاتى ، و هو السلب المفهومى ، و اخرى : يعتبر بالحمل الشائع . فإن اعتبر بالحمل الأولى ، كان اللّازم سلب ما ارتكز فى الأذهان أو تعارف فى عرف أهل اللسان من المعنى الجامع - لا من خصوص ما انقضى عنه المبدأ ، فإن سلبه لا يستدعى السلب عن الجامع - و يكون هذا السلب علامه المجاز ، و حيث أنه بلحاظ المفهومين ، فلا حاجه فيه إلى التقييد

بالزمان ، كى يورد عليه بما ذكره المحقق الرشتى .

و إن اعتبر السلب بالحمل الشائع ، فتارةً : يلحظ الزمان قيدهً للسلب ، و هو علامه عدم الوضع للجامع ، و إلّا لما صحّ سلبه عن مصداقه فى حين من الأحيان ، و اخرى : يلحظ المسلوب عنه فى حال الانقضاء و يسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف ، و ثالثه : يلحظ المسلوب فى حال الانقضاء فيسلب عن الذات مطلقاً ، فإن ما لا أماريّه لصحّه سلبه هى المادّه المقّيده ، فإن عدم كونه ضارباً بضرب اليوم لا ينافى كونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس ، بخلاف الهيئه المقّيده ، فإنّ عدم كونه ضارب اليوم - و لو بضرب الأمس - ينافى الوضع للأعم .

فإذن ، تصحّ أماريّه صحه السلب مقيداً للمجازيّه ، سواء كان القيد قيدهً للسلب أو المسلوب أو المسلوب عنه .

و أمّا ما ذكره المحقق الرشتى - و سلّم به المحقق الخراسانى - من أن القيد إنّ رجع إلى المسلوب - أى الضارب - فلا أماريّه ، فإنّما يسلم به فيما إذا كان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان ، فإنّ سلب أحد الفردين لا يستلزم سلب المطلق ، لإمكان وجوده فى الفرد الآخر ، مع أنّ المدعى كون الوصف فى حال الانقضاء فرداً فى قبال حال التلبس ، فإنّ صحّ سلبه فى حال الانقضاء فقد صحّ سلبه بقول مطلق ، لانحصاره فيه .

فيسقط إشكال المحقق الرشتى ، و كذا تسليم المحقق الخراسانى .

ثم جعل يرُدُّ على المحقق صاحب (الكفايه) قائلاً :

و التحقيق : عدم خلوص كلّ ذلك عن شوب الإشكال ، لأنّه أفاد أن قيد « الآن » يمكن إرجاعه إلى المسلوب عنه « زيد » و يكون أمارهً على المجازيّه فى الأعم ، و كذا إنّ رجع إلى نفس السلب ، فقال المحقق الأصفهاني : بأنّ

« زيداً » المسلوب عنه غير قابل للتقييد بالزّمان ، لعدم معنّى لتقييد الثابت و تحدّده بالزمان ، فإنه مقدّر الحركات و المتحرّكات ، و أما الثوابت و الجوامد فلا تقدرّ به حتى بناءً على القول بالتجدّد فى الجوهر .

قال : و أما تقييد السلب ، فغير سديد ، لأنّ العدم غير واقع فى الزمان و لو كان مضافاً إلى شىء ، لأنّ الزمان ليس مقداراً لكلّ موجودٍ مهما كان ، بل هو مقدار للموجودات التى فيها الحركة و التصرّم ، فلا يصحّ جعل « الآن » قيداً ل « ليس » (١) .

رأى الشيخ الاستاذ

هذا ما حقّقه المحقق الأصفهاني ، فقال الاستاذ دام بقاءه بعد تقريبه : لكن الإشكال فى أصل المبنى .

فأمّا الحمل الأوّلى فهو عبارته عن الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مفهوماً ، فهو إنما يوجب اتّحادهما فى المفهوم و إنّ كان بينهما تغاير بالإجمال و التفصيل مثلاً ، و لا يتكفّل كون اللفظ فى المعنى حقيقياً أو مجازياً ، و عبارته اخرى : إنه لا يرتبط بعالم اللّغه و كيفيته الوضع أصلاً ، و إنّما يكون فى عالم المفاهيم و المعانى و الموجودات ، سواء كان هناك لفظاً أو لا .

و أمّا الحمل الشائع ، فهو ناظر إلى الاتّحاد الوجودى بين مفهومي الموضوع و المحمول ، سواء وجد لفظاً فى البين أو لا- ، كذلك .

و على الجملة ، فإنّه صحّح الحمل و صحّح السلب يرتبطان بالمفاهيم بما هى مفاهيم ، و الحقيقة و المجاز يرتبطان بالمفاهيم بما هى مداليل للألفاظ ، و ما يرتبط بالمفاهيم بما هى لا يكون دليلاً على ما يرتبط بالمعانى بما هى

ص: ٣٩٤

و الحاصل : إن الحمل يعطينا نتيجةً عقليّةً لا لغويّةً و وضعيّةً .

وعليه ، يسقط هذا الوجه من الأساس .

٣ - التصادُّ بين المفاهيم

و هذا الوجه ذكره صاحب (الكفايه) كتّمه للوجه الثاني ، ثم قال : « و قد يقرّر هذا وجهاً على حده و يقال : لا ريب في مصادّه الصّفات المتقابله المأخوذه من المبادئ المتصادّه على ما ارتكز لها من المعاني ، فلو كان المشتق حقيقةً في الأعمّ ، لما كان بينها مصادّه بل مخالفه ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبّس بالمبدأ الآخر . فزيد الذي كان قائماً ثم قعد يصدق عليه الآن عنوان « القاعد » ، فلو كان المشتق حقيقةً في الأعمّ لصدق عليه الآن عنوان « القائم » أيضاً ، و كونه قائماً و قاعداً في الآن الواحد اجتماعاً للضدّين ارتكازاً ، فهذا التصادُّ الارتكازي يكشف عن أن صدق المشتق على من انقضى عنه التلبس مجاز و ليس بحقيقه .

و فيه :

إن غايه ما يدلّ عليه هذا الوجه وقوع التصادُّ على أثر تبادل خصوص المتلبس من المشتق ، و لو لا تبادره منه لما وقع ، فلا يكون هذا الوجه دليلاً على حده ، و إنما يتفرّع على الوجه الأوّل .

هذه هي الوجوه التي احتجّ بها صاحب (الكفايه) و غيره من القائلين بالقول الأوّل ، و عمدتها هو الوجه الأوّل ، و قد عرفت اندفاع الشبهات عنه ، فالقول الأوّل هو المختار .

إشاره

و احتجّ للقول الثانى ، و هو أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس و ما انقضى عنه ، بوجه كذلك :

الأول : التبادر

فالمنسب إلى الذهن من المشتق هو المعنى الأعم .

و فيه :

إن هذه الدعوى مردوده ، إذ لا ريب فى انسباق القائم بالفعل من لفظ « القائم » و هكذا غيره من المشتقات ، نعم لهم أن ينكروا ذلك ، و ينتهى الأمر إلى الإجمال ، أمّا دعوى تبادر الأعم ، فغير مسموعه أصلاً .

الثانى : عدم صحه السلب

فلا يصح السلب فى مثل « مقتول » و « مضروب » و نحوهما من أسماء المفاعيل ، عمّن انقضى عنه المبدأ ، و إذا لم يصح فى اسم المفعول ، فلا يصح فى غيره من الهيئات .

و الجواب :

إنه لا شبهه فى أن النسبه بين حيثيه الصدور و حيثيه الوقوع هى نسبه التضاييف ، فلا يمكن الانفكاك بين صدور القتل من القاتل و وقوعه على المقتول ، فإذا كان « المقتول » مثلاً صادقاً على من انقضى عنه التلبس بالقتل وقوعاً عليه ، لزم صدق « القاتل » حقيقهً على من انقضى عنه التلبس بالقتل صدوراً منه ، لكن « القاتل » لا يصدق إلّا على المتلبس بالقتل بالفعل .

فإن كان « المقتول » صادقاً على من انقضى عنه التلبس ، فذلك لأن المراد من المبدأ فيه ، أى القتل ، معنىً آخر - غير معناه الحقيقى - يكون

التلبس به باقياً في الحال و لو مجازاً ، بأن يراد منه زهوق الرّوح ، فعدم صحّه السلب في « المقتول » هو لأجل بقاء التلبس بالمبدأ بالمعنى المذكور فعلاً .

أقول : قد يقال : إن هذا مصدره بالمطلوب ، لأن دعوى عدم صدق اسم الفاعل على غير المتلبس حقيقةً ، موقوفه على تبادل المتلبس خاصّةً من المشتق ، و هذا أول الكلام .

الثالث : قوله تعالى : « لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ »

و الوجه الثالث : استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى : « لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ » على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه ، تعريضاً بمن تصدّى لها مَن عبد الصنم ، و من الواضح توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم ، و إلّا لما صحّ التعريض ، لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم ، حين التصدّى للخلافه .

قاله صاحب (الكفايه) قدّس سرّه .

جواب صاحب الكفايه

و أجاب عنه بما ملخصه : إنّ العناوين الواقعه موضوعاتٍ للأحكام الشرعيّه على ثلاثه أقسام :

(أحدها) أنّ يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشاره إلى ما هو في الحقيقة موضوع الحكم ، لمعهوديته بهذا العنوان ، من دون دخل لا تصافه به في الحكم أصلاً ، كأن يقول : أكرم من في المسجد ، إذا كان موضوع الحكم ذوات الأشخاص ، و كان عنوان « الكون في المسجد » عنواناً مشيراً إليهم .

(ثانيها) أنّ يكون لأجل الإشاره إلى عليه المبدأ للحكم ، مع كفايه

مجرد صحه جري المشتق عليه ، و لو فيما مضى ، كما فى قوله تعالى :

« السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا » (١) و قوله تعالى : « الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا » (٢) حيث أنّ نفس حدوث السرقة و الزنا علّه ترتب الحكم ، و لا دخل لبقائهما فيه .

(ثالثها) أنّ يكون لأجل الإشاره إلى عليه المبدأ للحكم ، مع عدم كفايه مجرد صحه جري المشتق فيما مضى ، بل يكون الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه و اتصافه به حدوثاً و بقاءً ، كما فى دوران حكم وجوب التقليد مدار وجود الاجتهاد - مثلاً - حدوثاً و بقاءً ، و عدم كفايه وجوده حدوثاً فى بقاء الحكم .

قال فى (الكفايه) : إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه ، إنما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو الأخير ، ضروره أنه لو لم يكن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدى ، فلا بدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين و لو انقضى عنه التلبس بالظلم . و أما إذا كان على النحو الثانى فلا ، كما لا يخفى ، و لا قرينه على أنه على النحو الأوّل ، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى ...

قال شيخنا الاستاذ : فقد وافق صاحب الكفايه على ابتناء الاستدلال بالآيه على بحث المشتق ، لو كان أخذ العنوان فيها على النحو الثالث .

جواب الميرزا النائينى

لكنّ جواب المحقق النائينى أدقّ من الجواب المزبور و هو : إن عنوان

ص: ٣٩٨

١- (١) سورة المائده : ٣٨ .

٢- (٢) سورة النور : ٢ .

«الظالم» المأخوذ في الآيه المباركه ، قد أخذ في الموضوع بنحو القضيّه الحقيقيّه ، فهو علّه للحكم و ليس بعنوانٍ مشير ، و يكون تحقّقه دخيلاً في الحكم ، فكلّ من تحقّق منه الظلم و تلبّس به فلا- يكون أهلاً- لأنّ تناله الإمامه ، فلا ارتباط لاستدلال الإمام عليه السلام بالآيه بالنزاع في المشتق ، و إنما يبتنى على كيفيه دخل العنوان و عليته للحكم ، و أنه هل يكفي حدوث التلبّس بالظلم لعدم النيل أو يعتبر معه بقاء التلبّس ؟

نعم ، لو كانت القضيّه خارجيه لا- حقيقيّه ، كان للنزاع حول المشتق مجال فيها ، لأن الحكم في القضيّه الخارجيه يتوجّه إلى الأفراد المحقّقه الوجود ، فإن كان المشتق حقيقه في الأعم وقع النزاع في شمول الحكم لمن انقضى عنه التلبس بالمبدإ ، فمن انقضى عنه التلبس بالعلم ، يبتنى شمول الحكم بوجوب إكرام العلماء و عدم شموله له ، على النزاع في مسأله المشتق .

و لو تردّد الأمر في القضيّه الحقيقيّه بين كفايه حدوث التلبس و عدم كفايته بل يعتبر البقاء أيضاً ، فمقتضى الأصل الأوّلى هو أن حدوث العنوان دخيل في حدوث الحكم و بقاءه دخيل في بقائه ، إلّا إذا قامت القرينه على خلافه ، و قد دلّت القرينه في آيه السرقة ، و آيه الزنا ، و نحوهما ، على كفايه حدوث التلبس بالمبدإ في ترتّب الحكم و هو الحدّ .

و الأمر في قوله تعالى : «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» كذلك ، و القرينه في هذه الآيه هي مناسبه الحكم و الموضوع ، و ذلك عظمه مقام الإمامه و جلاله قدرها ، و رفعه محلّها ، فمن تلبّس بالشرك و عباده الأوثان و لو آناً ما فهو ظالم ، و «إِنَّ الشُّرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» و هو غير لائق لتصدّي الإمامه ، حتّى لو لم نقل

باشتراط العصمه فى الإمام ، لتنفّر الناس منه ، و استهانتهم به (١).

ردّ الاعتراض على الاستدلال بالآيه

ثم إنّه قد أورد على الاستدلال بالآيه المباركه على عدم لياقه من تقمّص الإمامه و الخلافه بعد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم لها ، بروايه :

« الإسلام يجبُ ما قبله » ، لكنه مردود سنداً و دلالةً .

أمّا سنداً ، فلأنّ الأصل فى روايه هذا الحديث هو أحمد بن حنبل ، فى قضيه عمرو بن العاص ، حيث قال عند ما أسلم : فما الذى يعصمنى من كفرى ؟ فقال صلّى الله عليه و آله و سلّم الإسلام يجبُ ما قبله (٢).

و فى هذا الحديث أيضاً : « الهجره تجب ما قبلها » .

و دعوى انجبار ضعف السند بعمل الفريقين بهذا الخبر فى عدّه أبوابٍ من الفقه ، كما ترى ، لأنّ عمل العامّه لا يؤثّر فى خروج الروايه عن الضعف ، و أمّا عمل أصحابنا ، فقد ذهب صاحب (الجواهر) و المحقق الهمدانى و آخرون إلى أنه يجبر الضعف ، إلّا أن التحقيق خلافه كما يُقرّر فى محله (٣) ، على أنّ الكلام هنا فى الصغرى ، إذ يعتبر فى الجبر إحراز عملهم بالخبر و استنادهم فى الفتوى إليه ، و ذاك أوّل الكلام ، لوجود أخبار و أدلّه اخرى فى تلك الأبواب .

ص: ٤٠٠

١- (١) أجود التقريرات ١/١٢١ - ١٢٢ .

٢- (٢) مسند أحمد بن حنبل ٤/١٩٨ - ١٩٩ .

٣- (٣) و سيأتى - إن شاء الله - أن الأقوال فى المسأله ثلاثه : أحدها : إن عمل الأصحاب جابر و كاسر ، و هو المشهور وعليه بعض مشايخنا ، و الثانى : إنه لا يجبر و لا يكسر ، وعليه السيد الخوئى و بعض مشايخنا من تلامذته ، و الثالث : التفصيل فهو يكسر و لا يجبر ، وعليه الشيخ الاستاذ دام بقاءه .

و أما دلاله فبوجوه :

أولاً: إن ما يرفعه هذا الحديث هو الحكم التكليفي ، و أما الحكم الوضعي فلا يرتفع ، و لذا قال صاحب (الجواهر) بأن إسلام الكافر لا يرفع الجنابه ، بل يجب عليه الغسل من الجنابه ، لأنها أمر وضعي ، و الحديث لا يعم الوضعيات ، و هذا خير شاهد على ما ذكرناه ، و لا يخفى أنّ شرطيه عدم الظلم للتصدي للإمامه ، أو مانعيه الظلم عن التصدي لها ، من الامور الوضعيه .

و ثانياً: إنه على فرض شمول حديث الجب للوضعيات ، فلا ريب في عدم شموله للتكويديات ، و ظاهر الآيه المباركه أن عدم نيل الإمامه الظالم أمر تكويني ، فمدلولها : أنّ الظالم قاصر ذاتاً عن أن تناله الإمامه و الخلافه ، فكأنّ الله يقول لسيدنا إبراهيم عليه السلام إن دعائك لا يستجاب ، لأنه يتنافى مع سنّه تكويته ، كأن يدعو الإنسان أن تنال يده الشمس ... فالآيه المباركه ترجع إلى أمر عقلي ، لا علاقته لها بالقضايا الاعتباريه ، فهي - من هذه الجهه - نظير قوله تعالى : «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَآؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ» (١) فعدم نيل لحم اضحيه المشرك ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو للقصور الذاتي فيه .

و ثالثاً: إنه - بغض النظر عن كلّ ما ذكر - يستحيل جريان قاعده الجبّ في هذا المورد ، لأن إبراهيم عليه السلام كان عالماً بما جاء في قصيّه نوح عليه السلام من قوله تعالى له : «وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ» (٢) و بعد ذلك يستحيل أن يطلب من الله تعالى أن يجعل الإمامه في المشرك الذي بقى على شركه ، فيكون طلبه لخصوص من أسلم من ذريته و خرج عن الشرك ،

ص: ٤٠١

١- (١) سورة الحج : ٣٧ .

٢- (٢) سورة المؤمنون : ٢٧ .

و حينئذ فلو خصص لما بقى للآيه مورد ، خذ فاعتنم .

هذا تمام الكلام فى أدله القولين .

المختار

وقد ظهر من مطاوى البحث أنّ المختار هو القول الأوّل ، و الدليل الصحيح عليه هو التبادر ، فإنّ خصوص المتلبّس هو المنسب إلى الذهن من اللفظ حيث يطلق و توجد قرينه صارفه .

ثمره البحث

كما ظهر من مطاوى البحث أنّ لا ثمره لهذا النزاع ، لكون القضايا هذه حقيقه لا خارجيه ، فقضيته النهى عن البول تحت الشجره المثمره - مثلاً- قضيته حقيقه ، و البحث فيها راجع إلى أنّ كلّ شجرٍ وجد و اتّصف بأنه مثمر ، فالبول تحته منهى عنه ، فما لم يتحقّق وصف الإثمار فلا- يترتب الحكم ، فيرجع الأمر إلى نزاع آخر و هو أنّه : هل حدوث وصف الإثمار كاف لترتب الحكم أو يشترط لترتبه بقاء الوصف أيضاً ؟ و هذا غير النزاع فى المشتق .

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، و صلّى الله عليه محمّد و آله الطاهرين .

تم الجزء الأوّل و يليه الجزء الثانى بعون الله .

المجلد ٢

اشاره

ص: ١

البحوث السابقه كانت مقدمات . و المهم هو المقاصد و الخاتمه .

و المقصدُ الأول في الأوامر ، و هي مورد الابتلاء في الفقه من أوله إلى آخره ، و هي كثيره جداً ، إما تعييناً و إما تخييراً ، معلقاً أو منجزاً ، عيتياً أو كفاًئياً ، توصلياً أو تعبدياً ...

في هذا المقصد بحوث مهمه ، كمباحث الإجزاء و اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ و أمثال ذلك ممّا له الأثر العلمى و العملى .

و هذا المقصد موضوعه الأمر مادّه و صيغته .

و البحث أولاً عن مادّه الأمر .

ثم عن الصيغه .

إشارة

و فيه بحوث :

١ - ما معنى مادّة الأمر ؟

٢ - هل المادّة تدلّ على الوجوب ؟

٣ - هل يعتبر في مفهوم الأمر : العلوّ ، أو الاستعلاء ، أو لا هذا و لا ذاك ؟

ما معنى مادّة الأمر ؟

قال تعالى: « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ... » (١) وفي الحديث : « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » (٢) و نحو ذلك - كتاباً و سنّة - كثير ، فما هو مدلول هذه المادّة ؟ و هل المعنى واحد أو متعدّد ؟

قيل : المعنى الموضوع له مادّة الأمر واحد و ليس بمتعدّد ، وعليه المحققان الميرزا و الأصفهاني .

و قيل : لمادّة الأمر معانٍ متعدّده ، فعّد في (الكفايه) سبعة ، و ذكر بعض أكثر من عشرين معنى .

ثم أرجعوا تلك المعاني الكثيره إلى معنيين ، لكنهم اختلفوا في

ص:٧

١-١) سورة النحل : ٩٢ .

٢-٢) غوالي اللآلي ٥٨/٤ برقم ٢٠٦ .

تعيينهما :

قال صاحب (الفصول) هما : الطلب و الشأن ، و قوَى في (الكفايه) القول بأنهما : الطلب و الشيء ، و قال السيد البروجردى :
الطلب و الفعل ، و قيل :

الطلب و معنى أخص من الشيء و أعم من الفعل ، و قيل بدل الطلب : إبراز الاعتبار النفساني .

هذه أهم الآراء في هذا المقام .

التحقيق في الآراء بناءً على تعدد المعنى

فأما بناءً على تعدد المعنى للفظ « الأمر » ، فأقوى الأقوال المذكوره هو القول الرابع ، و يظهر ذلك من النظر فيها :

أما رأى صاحب (الفصول) (١) فواضح الضعف ، إذ لا حكاية للفظ « الأمر » عن « الشأن » و لا ينسب منه إلى الذهن .

و أما رأى صاحب (الكفايه) (٢) من أن المعنى الحقيقي للفظ « الأمر » هو « الطلب » و « الشيء » و أن استعماله في مثل « الغرض » و « الحادثه » و « الفعل » ، و نحوها هو من باب اشتباه المصداق بالمفهوم ، لأن « الشيء » مصداق « الغرض » مثلاً ، و لكونه مصداقاً له تخيّل أن مفهوم « الأمر » هو « الغرض » ، فقولك : « جئتك للأمر الفلاني » ليس معناه : جئتك للغرض الفلاني ، بل المعنى جئتك للشيء الفلاني ، إلّا أنه مصداق للغرض ، كما يكون مصداقاً للحادثه و للفعل ... و هكذا ...

فهذا رأى المحقق الخراساني ، لكن فيه :

ص: ٨

١-١) الفصول الغرويه : ٦٢ ، حجري .

٢-٢) كفايه الأصول : ٦٢ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

إنَّ « الشئ » يطلق على : الجوهر ، و العرض ، من الفعل و غيره ، و على ذات الباري عزَّ و جلَّ ، لكنَّ « الأمر » لا يصحَّ إطلاقه على هذه الموارد ، فلا يقال في زيد : إنه أمرٌ ، و في الأخبار إنه يقال لله « شئ » لكنَّه « شئ » بخلاف الأشياء « (١) فيطلق عليه « الشئ » و لكنَّ لا يطلق « الأمر » .

و قد استشكل المحقق الأصفهاني تعبير صاحب (الكفايه) عن الاشتباه المزبور بأنه من اشتباه المفهوم بالمصداق ، بيان : إن اشتباه المفهوم بالمصداق إنما يكون في موردٍ يوضع اللفظ للمصداق بما أنه مصداق و بما هو كذلك و يستعمل فيه مع هذا اللحاظ ، فيدعى وضعه للمفهوم ، كما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع ، فيدعى وضعه للغرض بالحمل الأوَّلي . أما مع عدم الوضع للمصداق فلا- يكون ادعاء وضعه للمفهوم من باب الخلط بين المفهوم و المصداق ، و الحال في المعاني المذكوره كذلك ، إذ لم يوضع اللفظ لمصادياتها جزماً ، فالتَّجه على هذا التعبير بالاشتباه ، لا غير (٢) .

قال السيد الاستاذ بعد إirاده : و أنت خبير بأنَّ هذا التعبير كما يمكن أن يراد به ما ذكره المحقق الأصفهاني ، يمكن أن يراد به ما قصده المحقق الخراساني ، إذ يصحَّ التعبير به عن دعوى الوضع للمفهوم مع استعماله في المصداق لتخييل استعماله في المفهوم ، و يكون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق في مقام الاستعمال الذي لوحظ طريقاً لمعرفة الوضع (٣) .

و أما رأى السيد البروجردى (٤) ، فقد ظهر ما فيه ممَّا تقدّم ، لأنه قد

ص: ٩

١- ١) الكافي ٨٢/١ باب إطلاق القول بأنه شئ .

٢- ٢) نهايه الدرايه ٢٤٩/١ .

٣- ٣) منتقى الاصول ٣٧٠/١ .

٤- ٤) الحججه في الفقه : ٩٧ .

خصّ « الأمر » ب « الفعل » مع كونه يطلق على غير الفعل أيضاً . هذا أولاً .

و ثانياً : فإنّ « الفعل » لا ينسب إلى الذهن من لفظ « الأمر » .

فظهر أن الحق كون مفهوم « الأمر » أوسع دائره من « الفعل » و أضيق من « الشيء » .

و أمّا رأى القائل بأن مدلول « الأمر » هو الاعتبار النفساني و إبرازه (١) ، فإنّ المولى يجعل - في عالم الاعتبار - على ذمّه المكلّف الحكم و يبرز اعتباره ب « الأمر » ، ففيه :

صحيح أن هناك ألفاظاً و صيغاً موضوعه لإبراز الاعتبار النفساني ، مثل صيغ العقود ، حيث تعتبر الملكيه - مثلاً - و يبرز هذا الاعتبار بلفظ « بعث » ، لكنّ هذا مطلبٌ و كون مدلول هذه الصيغه هو ذاك الاعتبار و إبرازه مطلبٌ آخر .

فالحقّ هو القول الرابع من الأقوال المذكوره .

النظر في القول بوحده المعنى

هذا ، و ذهب المحقّقان الميرزا و الأصفهانى إلى أن مفهوم لفظ « الأمر » هو المعنى الواحد الجامع بين المعانى بنحو الاشتراك المعنوى .

أمّا الميرزا فقال : بأنه موضوع لما هو عباره عن « واقعه لها أهميّه » (٢) و فيه :

أولاً : إن هذا لا ينسب من لفظ « الأمر » إلى الذهن .

ص: ١٠

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ٩/٢ .

٢- (٢) أجود التقريرات ١٣١/١ ط مؤسسه صاحب الأمر عليه السلام .

و ثانياً : إنه يستلزم مجيء « الأهميه » إلى الذهن من قولنا « الأمر » المهم ، فيكون الكلام : الواقع ذات الأهميه مهمه ، و هو كما ترى . كما يستلزم تجريد لفظ « الأمر » من « الأهميه » في قولنا : أمر غير مهم .

و أما الأصفهاني فقال (١) : إن مفهوم « الأمر » عبارته عن الإراده البالغه حدّ الفعلية ، سواء كانت تشريعيه أو تكويته ، فيطلق « الأمر » في جميع الموارد بلحاظ كونها قابله لتعلق الطلب و الإراده ... قال السيد الاستاذ : و ما ذكره لا أرى فيه خدشاً فلا ضير في الالتزام به (٢) ، لكن شيخنا الاستاذ أورد عليه :

أولاً : أين انسباق الإراده و الطلب من مثل : «ألا إلى الله تصير الأمور» (٣)؟

و ثانياً : إنه في مورد التشريع يصدق الأمر ، و لكنه أعم من الحقيقه ، و أما في مورد التكوين فلا صدق أصلاً ، فإن الله تعالى يريد مثلاً خلق فلان ، لا أنه يأمر بخلقه ، فلا يصدق الأمر على الإراده لا لغه و لا عرفاً .

و ثالثاً : قياس ما نحن فيه على « المقصد » و « المطلب » - بأن « الأمر » يطلق على الفعل بلحاظ قابليته لتعلق الإراده تكويناً و تشريعاً ، نظير إطلاق « المقصد » و « المطلب » على بلحاظ تلك القابليه - فيه : إنه قياس مع الفارق ، لأنه متى اطلق « المطلب » على فعل فإنه يتبادر إلى الذهن معنى الطلب من نفس الإطلاق ، أما إذا قيل : هل فعل فلان الأمر الكذائي ؟ فلا ينسب من لفظ « الأمر » مفهوم « الطلب » .

المختار عند الشيخ الاستاذ

و بعد التحقيق في الأقوال و النظر في أدلتها ، فقد اختار شيخنا دام بقاءه ،

ص: ١١

١-١) نهاية الدرايه ٢٥٠/١ .

٢-٢) منتقى الاصول ٣٧٣/١ .

٣-٣) سورة الشورى : ٥٣ .

أن الاشتراك لفظي ، و ليس بمعنوي ، و أن للفظ « الأمر » معنيين مختلفين ، لوجوه :

الأول : التبادر ، فإن المتبادر في مثل « هل تعلق أمر زيد بكذا » ؟ غير ما يتبادر من مثل « هل زيد فعل الأمر الكذائي » ؟

و الثاني : إن جمع « الأمر » بمعنى « الطلب » هو « الأوامر » و بالمعنى الآخر هو « الأمور » . و اختلاف صيغته الجمع دليل اختلاف المعنى في المفرد .

و الثالث : إن « الأمر » بالمعنى الأول يقبل الاشتقاق ، و بالمعنى الثاني جامد .

و تلخص :

إن المعنى مختلف ، و لا يتم إرجاعهما إلى معنى واحد ، و الاشتراك بينهما لفظي .

و قد تقدّم إن المعنى الأول هو « الطلب » و المعنى الثاني هو معنى أعم من الفعل و أخص من « الشيء » و هذا القول للمحقق العراقي (١) و قد ذكر السيد الاستاذ أنه لا يرد عليه ما ورد على صاحب (الكفايه) كما لا يرد عليه ما ورد على المحقق النائيني (٢) .

هذا تمام الكلام في البحث الأول .

و لا يخفى ، أن لا ثمره لهذا النزاع ، لأن مقتضى الأصل في حال تردّد المفهوم هو - على كلّ تقديرٍ - أصاله البراءة .

ص: ١٢

١-١) نهاية الأفكار ١/١٥٦ .

٢-٢) منتقى الاصول ١/٣٧٢ .

هل يعتبر العلوّ أو الاستعلاء في مفهوم مادّه الأمر ؟

و الحق : إنه يعتبر في « الأمر » العلوّ ، و أنه لا- أثر لأمر المستعلى ، لأن الأمر مفهوماً و عقلاءً من شئون العالى ، و لا أمر للدانى المستعلى ... و لا فرق في العالى بين أن يكون علوّه بحقّ أو يكون بغير حق .

و من الواضح أن جميع الأوامر الشرعيّه صادرة عن العالى ، و علوّه تعالىّ بالحق ، بل كلّ علوّ بالحق فإنّه من علوّه .

هل تدل مادّه الأمر على الوجوب ؟

قبل الورد في البحث نقول : هل مفهوم الأمر عباره عن الطلب ، أو الطلب الخاص المبرز ، أو المجموع المركب هو الأمر ، أو أنه ينتزع الأمر من الطلب المبرز للطلب النفسانى ؟

الظاهر هو الأخير ، و الشاهد عليه انتزاع الأمر من قولك « آمر ك » المقترن بالطلب النفسانى واقعاً .

فهل « الأمر » الذى هو عباره عما ذكر يدل على الوجوب ؟

فيه خلاف .

ف قيل : إن مادّه الأمر حقيقه في الندب .

و قيل : إنها مشتركه بين الوجوب و الندب ، و الاشتراك معنوى .

و قيل : لمادّه الأمر ظهور وضعى في الوجوب .

و قيل : بل ظهور إطلاقى .

و قيل : دلالتها على الوجوب إنما هي بحكم العقل .

و قيل : بل بالسّيره العقلانيه .

دليل القول بالدلالة على الجامع المشترك

و استدللّ للقول بدلاله مادّه الأمر على الجامع المشترك بين الوجوب و الندب :

أولاً : بصحّحه التقسيم ، لأن الأمر ينقسم إلى الأمر الوجوبى و الأمر الندبى ، و صحّحه التقسيم لا يكون إلّا إذا كان القسمان داخلين فى المقسم ، فمعنى الأمر هو المقسم .

و فيه : إن هذا التقسيم صحيح ، لكنّه ليس بما للمادّه من المعنى الحقيقى ، بل هو بالمعنى المستعمل فيه ، و هذا لا يثبت المعنى الحقيقى الموضوع له .

و ثانياً : باستعمال المادّه فى موارد الندب .

و فيه : إن الاستعمال أعمّ من المعنى الحقيقى و المعنى المجازى .

دليل القول بالدلالة على الندب

و مستند القول بوضع مادّه الأمر للندب هو قولهم : فعل المندوب طاعه ، و كلّ طاعه مأمور بها ، فالمندوب مأمور به .

و فيه : أولاً : هذا القياس إنّ تم فيدلّ على استعمال المادّه فى الندب ، أما كون الندب هو الموضوع له فلا يثبتّه ، لأن الأعمّ لا يدلّ على الأخص ، لاحتمال الوضع للمشترك المعنوى بين الوجوب و الندب .

و ثانياً : القياس المذكور يشتمل على مصادره ، فقولهم ، « كلّ طاعه مأمور بها » أوّل الكلام .

دليل القول بالوضع للوجوب

و استدللّ للقول بوضع مادّه الأمر للوجوب بوجوه :

الأوّل : قوله تعالى : « فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ

يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١). فالله سبحانه قد رتب ما يلزمه الطلب الوجوبي و هو :

١ - الحذر عن المخالفه ، فإنّ مخالفه الأمر الندبي لا حذر فيها

٢ - الفتنة و العذاب الأليم ، فإنه لا يترتب على مخالفه الأمر الندبي العذاب الأليم .

و من الواضح : أنّ الأثرين المذكورين يترتبان على مخالفه أمر الإمام عليه السلام أيضاً ، فالأوامر الواردة في الكتاب و المرويّه عن النبي و الأئمه ظاهره في الوجوب .

و الثاني : قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ : « لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ » (٢) .

و تقريب الاستدلال :

١ - إن في « الأمر » مشقه ، و هذا دليل على أنه للوجوب ، إذ ليس في النذب مشقه .

٢ - إن من المسلم به كون السواك مندوباً ، و مفاد الحديث عدم كون المندوب مأموراً به ، و معنى ذلك أنه في مورد النذب لا يأتي الوجوب .

الأجوبه عن الاستدلال بالآيه و الحديث

* أجاب المحقق الخراساني عن الاستدلال بالآيه و نظائرها و بالحديث المزبور :

بأنّ غايه ما يستفاد منها استعمال مادّه الأمر في الوجوب ، و الاستعمال أعم من الحقيقه .

ص: ١٥

١- ١) سورة النور : ٦٣ .

٢- ٢) غوالي اللآلي ١٢/٢ .

و أورد الاستاذ دام بقاءه : بأن دلالة الآية على ترتب العذاب على مخالفه الأمر - بما هو أمر - ظاهره من دون أيه قرينه أو عنايه ،
ولذا استفاد الشيخ و الطبرسى (١) فى تفسيريهما ، و كذا كبار الاصوليين ، دلالة الآية على الوجوب ...

و هكذا الكلام فى الحديث ، و كلامنا فى دلالة أوامر الكتاب و السنّه .

فإن قلت : فقد ورد أن الأمر منه ما هو فرض و منه ما هو نفل .

قلت : لكنّ الكلام فى ثبوته .

و الحاصل : عدم تماميه جواب صاحب (الكفايه) .

□
* و أجاب المحقق العراقى رحمه الله (٢) : بأن الاستدلال بالآيه و الروايه موقوف على القول بتقدّم التخصيص فى مورد دوران
الأمر بين التخصيص و التخصّص ، و هو باطل ، لعدم وجود أصل فى المقام المزبور يقتضى ذلك .

و ما قيل من أنه مقتضى أصاله العموم ، ففيه : إن مدرك جريان الأصل المذكور هو السيره العقلائيه ، و هى هنا منتفيه و مفقوده .

□
و أمّا انطباق تلك الكبرى على ما نحن فيه ، فهو من جهه أنّ عدم ترتب العذاب و الفتنة على مخالفه الأمر الندبى ، لا يعلم هل
هو من جهه عدم وجود الأمر فى مورد الاستحباب فالخروج موضوعى ، أو أنه يوجد الأمر لكنّه مخصّص .

قال شيخنا دام بقاءه : إنّ هذا الجواب و إنّ كان دقيقاً و قد ارتضاه بعضهم ، لكن لا يمكن المساعده عليه .

فأجاب فى دوره السابقيه بعدم ابتناء الاستدلال بالآيه و الروايه على

ص: ١٦

١-١) التبيان فى تفسير القرآن ٤٦٦/٧ . مجمع البيان فى تفسير القرآن ٢٠٨/٧ الأعلمى .

٢-٢) نهايه الأفكار ١٦١/١ - ١٦٢ .

القاعده المذكوره حتى يجاب عنه بما قال ، لأن وجه الاستدلال هو إن حدود مفاهيم الألفاظ يرجع فيها إلى أهل اللسان ، سواء كانت تلك القاعده موجوده أو لا ، وقد رأينا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم - وهو أفصح الناس - يفيد كلامه أن الطلب الندبي غير داخل في مفهوم الأمر . هذا بالنسبه إلى الحديث .

□
و كذا بالنسبه إلى الآيه ، فإن الله سبحانه قد رتب على الأمر - بما هو أمر شيئاً لا يترتب على الطلب الندبي ، و هو الفتنه و العذاب الأليم ، و بذلك يظهر حد المعنى و مفهوم اللفظ ، بغض النظر عن القاعده ، و لذا نرى أن من الاصوليين من لا يلتفت إلى القاعده أو يلتفت إليها و لكن مبناه أن مقتضى الأصل ليس هو تقدم التخصيص ، و مع ذلك يستدل بالآيه و الروايه ، و هذا من شواهد ما ذكرناه .

و أجاب دام بقاءه في دوره اللاحقه بما هو أدق فقال :

إنه يعتبر في مورد دوران الأمر بين التخصيص و التخصيص أن يكون قابلاً لهما ، كخروج زيد عن « أكرم العلماء » ، أما المورد الذى لا يكون الحكم فيه قابلاً للتخصيص ، فليس بموضوع لكبرى تلك القاعده ، و الآيه الكريمة من هذا القبيل ، لأن ترتب العذاب بلا استحقاق له محال ، كما فى قوله تعالى :

« وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً » (١) ، و استحقاق العذاب من الأحكام العقليه ، و الأحكام العقليه لا يدور أمرها بين التخصيص و التخصيص ، فمورد عدم استحقاق العقاب - و هو الأمر الندبي - خارج خروجاً تخصصياً ، فالكبرى غير منطبقه على الآيه المباركه .

* و قد يجاب : بأن « الأمر » يقابل « النهى » أى الزجر ، و كما أن الزجر

ص: ١٧

ينقسم إلى الزجر التنزيهي و الزجر التحريمي ، فكذلك الأمر - بقرينه التقابل - ينقسم إلى الوجوبي و الندبي .

و فيه : إن انقسام النهي إلى القسمين أول الكلام ، و على فرض التسليم فهل هو تقسيم على الحقيقه أو الأعم من الحقيقه و المجاز ؟

الحق في الجواب

ثم قال شيخنا دام ظلّه : بأن الحق في الجواب عن الاستدلال بالآيه و الروايه و أمثالهما هو :

إن الأمر كما اطلق في الكتاب و السنّه و دلّ على الوجوب ، كذلك قد اطلق في موارد لا يمكن حمل الأمر فيها على الوجوب ، كما في قوله تعالى :

« إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » (١) لوضوح أنّ مطلق العدل و مطلق الإحسان ليسا بواجبين ، مع تعلق الأمر بهما ، و يؤيد ذلك : الروايات الواردة في أنّ الأوامر الواردة عن الشارع منها : ما قام الدليل على الرخصه فيها ، و منها : ما ورد في النفل ، و منها : ما كان عزيزه .

و أضاف في الدوره اللآحقه : أنّ الآيه الكريمه - بالخصوص - قد طبّقها الإمام عليه السلام في غير مورد الوجوب ، و ذلك في روايه صحيحه :

□

قال الكليني رحمه الله : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه قال :

اشترت إبلاً و أنا بالمدينه مقيم ، فأعجبتني إعجاباً شديداً ، فدخلت على أبي الحسن الأول ، فذكرتها له ، فقال : ما لك و للإبل ؟ أما علمت أنها كثيره المصائب ؟ قال : فمن إعجابي بها أكريتها ، و بعثت بها مع غلمان لي إلى

ص: ١٨

الكوفه ، فسقطت كلها ، ثم دخلت عليه فأخبرته بذلك ، فقال : «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (١).

فمن الواضح : أن شراء الإبل لم يكن بحرام ، ولكن الإمام نهاه ، فخالف الرجل النهى ، ثم ابتلى بذهاب ماله ، و هنا قرأ الإمام الآية المباركة مستشهداً بها ، ليدل على ترتب الفتنه - أى البليهه الدنيويه - على المخالفه مع الإمام المعصوم فى مورد غير الوجوب و الحرمة ، كما أنّ العذاب الأليم الأخرى يترتب على مخالفه الوجوب و الحرمة .

و بذلك يظهر سقوط الاستدلال بالآيه للقول بدلاله الأمر على الوجوب .

دليل القول بالدلاله على الوجوب بالظهور الإطلاقي

و بعد وضوح عدم تماميه القول بالدلاله اللفظيه على الوجوب ، فهل تدلّ الماده - و كذا الصيغه - على الوجوب بالدلاله الإطلاقيه ؟

إنّ أحسن ما استدللّ به لهذا القول تقريبان :

أحدهما : للمحقّق العراقي قدّس سرّه ، فقال ما حاصله (٢) : إنّ الأمر موضوع للطلب ، و الطلب حقيقه تشكيكيه ، ذات شدّه و ضعف ، و الأمر التشكيكي مرتبه الشديده الكامله ليس إلّا الحقيقه ، فهى بسيطه لا مركّبه ، أمّا مرتبه الضعيفه الناقصه فمركّبه من الحقيقه و من عدم المرتبه التامه الكامله .

هذا فى مقام الثبوت ، و بناءً عليه ، فإنّه فى مقام الإثبات ، إذا أراد المرتبه الناقصه و هو الندب - لزم بيان زائد يدلّ على ذلك - بخلاف المرتبه التامه الكامله و هو الوجوب ، فلكونها نفس الحقيقه فقط فلا يحتاج إرادتها إلى مثونه

ص: ١٩

١- ١) الكافي ٥٤٣/٦ ، كتاب الدواجن باب اتخاذ الابل . و انظر : كنز الدقائق ٢٠٧/٨ - ٢٠٩ و آيه فى سوره النور : ٦٣ .

٢- ٢) نهايه الأفكار ١٦٢/١ - ١٦٣ .

زائده - . و حينئذٍ ، ففي كلِّ موردٍ لا يوجد فيه البيان الزائد لإفاده المرتبه الناقصه ، كان مقتضى أصاله الإطلاق إرادته الحقيقه التامه للطلب ، و هو المرتبه الشديده ، أى الوجوب .

هذا ، و قد قرَّب الإطلاق بوجهٍ آخر أيضاً لكنّه يرجع إلى الوجه المذكور .

الجواب عمّا ذكره المحقق العراقي :

قال شيخنا دام بقاءه في الدوريتين جواباً عن هذا الوجه : بأنَّ الحقيقه التشكيكيه كالحقيقه المتواطيه في عدم كفايتها لإفاده الحقيقه ، فكما أنّ لفظ « الأسد » - مثلاً - الموضوع للحيوان المفترس ، لا يمكن أن يدل على إرادته فردٍ بخصوصه ، بل يحتاج إلى بيانٍ زائد ، كذلك لفظ « النور » - مثلاً - بالنسبه إلى مرتبه من المراتب ، سواء كانت الشديده أو الضعيفه ، لأنَّ اللفظ الموضوع لمرتبتين من الحقيقه ، لا يكفى مجرّد استعماله للدلاله على إحداهما و إنّ كانت القويّه و الشديده ، و ما ذكره من أنّ المرتبه التامه غير محتاجه إلى مثنونه زائده ، ممنوع .

و على الجملة ، فإنَّ لفظ « الأمر » موضوع للطلب الذي هو حقيقه تشكيكيه مثل النور ، و هو موجود في الطلب الشديد و الطلب الضعيف على السواء ، و كما لا يمكنه إفاده الشديد بلا مثنونه بيانٍ ، كذلك إفاده الضّعيف ، و إنما يفيد أصل الطلب فقط ... هذا كلّهُ أوّلاً .

و ثانياً : - و قد أفاده في دوره اللّاحقه - إنّ الخطابات الشرعيّه كلّها ملقاه إلى العرف العام ، و منها ما يشتمل على الأمر - مادّة أو صيغته - فلا بدّ و أنّ يكون الإطلاق و التقييد فيه بضابطه يدرکها العرف العام ، لیتمکنوا من التفهيم و التفهيم

على أساسها ، و ما ذكره المحقق العراقي قدس سرّه من الضابط - و هو كون المرتبه العليا الشديده غير محتاجه إلى البيان الزائد ، و أنّ المرتبه الدانيه و الضعيفه هي المحتاجه إليه ، فمتى لم يكن بيان حمل على العليا - أمر لا يدركه العرف العام و لا يفهمه ، و لذا لا يمكن للشارع أن يحتج على المكلفين على أساسها في أوامره في الكتاب و السنّه ...

و ثانيهما : للسيد البروجردى قدس سرّه فقال (1) : إن مدلول مادّه الأمر - و كذا صيغته - و المعنى المستعمل فيه ، إنشائي و ليس بإخباري ، فلمّا يقول :

أمرتك بكذا ، أو يقول : صلّ ، فهو ينشئ و يوجد الطلب بذلك في عالم الاعتبار .

و هذا الطلب الإنشائي غير قابلٍ للتشكيك ، لكونه اعتبارياً ، و الامور الاعتباريه بسيطه لا حركه فيها ، إذ التشكيك إنما يكون في الامور التي فيها الشدّه و الضعف و تجرى فيها الحركه ، إلّا أن الطلب الإنشائي يقع فيه التشكيك بالعرض - أي من خارج ذاته - ، لأن الطلب كذلك ينقسم إلى ثلاثه أقسام ، فهو طلب إنشائي مع مقارنات شديده ، و طلب إنشائي مع مقارنات ضعيفه ، و طلب إنشائي بلا مقارنات مطلقاً ، فالأول : كأن يطلب منه المشى و يدفعه بيده ، أو يطلب منه الضرب و يصيح عليه ، و الثاني : كأن يطلب منه الكتابه و يومي إليه بيده ، و الثالث : أن يطلب منه أحد الأفعال مجرد طلب ... فيكون الأول كاشفاً عن شدّه الطلب و قوه الإراده النفسانيه ، و الثاني : كاشفاً عن الطلب النفساني الضعيف ، و الثالث بلا شدّه و لا ضعف ... إذن ، قد يتّصف الطلب الإنشائي بالشدّه و الضعف لكن من خارج ذاته .

ص: ٢١

و من الطلب الإنشائي غير المقارن بشيء ينتزع الوجوب ... و الدليل عليه هو السير العقلائي ، و على أساسه يترتب استحقاق العقاب بين الموالي و العبيد .

هذا ، و لا يخفى[□] اختلاف كلامه رحمه الله ، ففي أوّله قال بأنّ الوجوب ينتزع من الطلب الإنشائي المقترن بالمقارنات الشديده ، و الندب ينتزع من المقترن بالمقارنات الضعيفه ، أمّا في آخره فيذكر أن نفس الطلب منشأ لانتزاع الوجوب . بل يذهب إلى جواز أن يقال بعدم وجود انشاء طلب في موارد الندب ، و أن المندوبات ليست إلّا إرشاداً إلى الملاكات و المناطات ، فينحصر الطلب بموارد الواجبات فقط .

هذا حاصل كلامه مع التوضيح .

و الفرق بينه و بين تقريب المحقق العراقي : أن العراقي يرى أن مادّه الأمر و كذا الصيغه - مبرزه للصّفة النفسانيه ، و البروجردى يرى أن الطلب الإنشائي إيجاد و ليس بإبراز .

مناقشات الاستاذ مع السيّد البروجردى

و قد تكلم شيخنا دام بقاءه على هذا التقريب بعد توضيحه بوجوه :

أحدها : إن السيد البروجردى ذكر أنّ الطلب المقترن بالمقارنات الشديده هو الوجوب ، و هو كاشف عن الإراده الشديده ، و المقترن بالمقارنات كاشف عن الإراده الضعيفه ، و غير المقترن بأحدهما طلب متوسط .

و فيه : إن الطلب إمّا وجوبى و إمّا ندبى ، و أمّا المتوسط بينهما - غير المتّصف بالوجوب أو الندب - فغير قابل للتصوّر ، نعم ، نفس الإراده تقبل المراتب كما هو الحال في كلّ أمرٍ تشكيكى ، لكن المفروض كون الطلب أمراً

إنشائياً ، و الأمر الإنشائي متّصف بأحد الأمرين و لا يتصوّر برزخ بينهما .

و ثانيها : قوله بالتشكيك العرضى فى الطلب بعد نفى التشكيك الذاتى عنه .

نقول : ما المراد من التشكيك العرضى و الذاتى هنا ؟ تارةً يقال :

الخصوصيّة الكذائيه موجوده فى الشىء الفلانى بالذات ، أو إنها موجوده فيه لا بالذات بل بسبب أمر خارج . و اخرى : يكون المراد من العرضى فى مقابل الذاتى هو المجاز فى مقابل الحقيقه .

إن كان مراده : أن الشدّه و الضعف وصفان للمقارن للطلب ، أما الطلب فيتّصف بهما بالعرض كاتّصاف الجالس فى السفينه بالحركه .

فهذا كلام متين ، لكن البحث ليس فى المجاز ، و المقصود إسناد الشدّه و الضعف إلى الطلب على نحو الحقيقه .

و إن كان مراده : أن الطلب الإنشائى يتّصف حقيقهً بالشدّه و الضعف ، لكنّ المقارنات كانت السبب فى هذا الاتّصاف ، كاتّصاف البياض بالضعف بسبب اختلاطه بالسواد .

فهذا غير صحيح ، إذ لا يكون اقتران الطلب بالصّياح مثلاً - فى مثال الشديد - سبباً لأنّ يوصف الطلب حقيقهً بالوجوب ، و لا يكون اقترانه بالترخيص فى الترك مثلاً - فى مثال الضعيف - سبباً لأنّ يتصف الطلب حقيقهً بالضعف و الندب ... و قياس ذلك باختلاط البياض بالسواد فى غير محلّه ...

لوضوح الفرق بين الاختلاط و فى الموجودات الخارجيه ، و بين الاقتران و فى الامور الاعتباريه .

و ثالثها : قوله فى آخر التقريب : بأنّ من عدم الاقتران بالمقارنات

الضعيفه ينتزع الوجوب ، و العقلاء يرون استحقاق العقاب على المخالفه فى ما يكون من هذا القبيل .

و هذا كلامٌ متين قوى ، و سؤكّد عليه .

و رابعها : إنه يقول فى نهايه المطلب : إنّ البعث لا يتحقّق بدون الوجوب ، و هو فى المندوبات إرشاد إلى المصالح ، فقولهُ « صلّ » يقوم مقام التحريك الخارجى و البعث التكوينى ، و هو ينافى الترخيص فى الترك .

و هذا معناه أن الأحكام الشرعيّه منحصره بالوجوب و الحرمة فقط - و أن الزجر التنزيهى إرشاد إلى المفسد ، كالأوامر الندييه التى هى إرشاد إلى المصالح - و لا يُظنّ الالتزام به من أحدٍ من الفقهاء ، و حتى السيد البروجردى نفسه لا يلتزم به ، و إلّا فكيف يفتى بالاستحباب الشرعى فى المستحبات ، و بالكراهه الشرعيّه فى المكروهات ؟

و أيضاً ، فهو كلامٌ مخالف لصريح النصوص فى تقسيم الأمر إلى الواجب و المندوب .

و الحقيقه هى : دعوى إن التنافى بين البعث و التحريك و بين الترخيص فى الترك ، صحيحه فى التكوينيّات ، و كلامنا فى البعث و الطلب الاعتبارى ، و قياسه على التكوينى غير صحيح .

و تلخّص : عدم تماميّه هذا التقريب أيضاً .

دلاله الأمر على الوجوب بالعقل و السيره

و بعد أن ظهر ضعف الأقوال المتقدمه فى دلاله الأمر على الوجوب ، و أنه لا يدل - لا مادّةً و لا صيغَةً - على الوجوب ، لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فالمبنى الباقى هو الدلاله على الوجوب بحكم العقل ، و هو مسلك المحقق

النائبي ، و تبعه المحققون من تلامذته (١) ، و حاصله :

إن الحاكم في باب وظيفه العبد تجاه المولى^١ و أوامره و نواهيه إنما هو العقل ، فإنّه يحكم بأنّ المولى إذا أمر عبده بشيء فمقتضى وظيفه العبوديّة هو أنّ يمتثل الأمر و يلتبى الطلب ، إلّا إذا جاء من المولى^٢ الترخيص و الإذن في الترك ، و لذا لو لم يمتثل ثم اعتذر بعدم نصب المولى القرينه على الإلزام ، فلا يقبل عذره و لم يقبح عقابه .

و على الجملة ، فلما لم تكن الدلالة على الوجوب لا بالوضع و لا بالإطلاق ، فهي بحكم العقل من باب حقّ الطاعة .

و فيه إشكال : و هو أنه إذا كانت الدلالة عقليّة ، و لا- دور لللفظ فيها ، فما معنى جمع الميرزا نفسه و سائر الفقهاء بين الأمر ، و بين « لا- بأس بالترك » بالجمع الدلالي ؟ إنهم في مثل هذين الدليلين يقولون بأنّ الأمر ظاهر في الوجوب ، و قوله « لا بأس » نصّ في جواز الترك ، فترفع اليد عن ظهور الأمر بالنصّ على جواز الترك ، مع أنّ المفروض أنّ الدلالة على الوجوب ليست من ناحيه اللفظ أصلاً ، بل هي من العقل ، فلا معنى لظهور الأمر في الوجوب ، و لتقديم النصّ عليه .

و كذلك الكلام في باب الإطلاق و التقييد ، و العام و الخاص ، فإنّ الميرزا و أتباعه يقولون بأنّ المقيّد و المخصّص قرينه للمطلق و للعام ، و بها ترفع اليد عن ظهورهما في العموم و الإطلاق ، لأنّ الأمر - في مثل « أعتق رقبةً » - قد تعلّق بصرف الوجود بنحو الإطلاق ، ثم في قوله « أعتق رقبةً مؤمنةً » يتعلّق الأمر بالرقبة بنحو التقييد ، فإنّما ترفع اليد عن ظهور القيد في القيدية ، فلا

ص: ٢٥

١- ١) أجود التقريرات ١/١٤٤ ، محاضرات في أصول الفقه ١٣١/٢ .

يجب عتق الرقبه المؤمنه ، و إمّا ترفع اليد عن إطلاق « أعتق رقبه » فلا يكفى عتق الكافره ، فبين الخطابين منافاه ، و عند دوران الأمر يقولون بلزوم الأخذ بالدليل المقيّد ، لكون الأمر بعتق المؤمنه ظاهراً فى عتق خصوص هذا الفرد من الرقبه ، و نسبته إلى الأمر المطلق نسبه القرينه إلى ذى القرينه ، و القرينه ظهورها مقدّم على ظهور ذى القرينه .

فيرد عليهم : إنّ القرينه و ذا القرينه و غير ذلك من شئون اللفظ ، فما ذكروه إنّما يتم على مبنى قرينته المقيّد و المخصّص .

و كذا يتمّ تقديم المقيّد و المخصّص بمناط أظهرتّهما من المطلق و العام ، و هو مسلك الشيخ الأعظم ، كالجمع بين لفظى « الأسد » و « يرمى » حيث أن ظهور الأسد فى الحيوان المفترس لفظى ، و ظهور يرمى فى رمى السهم إطلاقى ، و يتقدّم الظهور للفظ « يرمى » - مع كونه اطلاقياً - على ظهور « الأسد » مع كونه وضعياً .

أمّا بناءً على ما ذهبوا إليه من أنّ دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل ، فإنّ مقتضى القاعده هو الورود لا التقييد ، لأنّ حكم العقل بالوجوب تعليقى لا- تنجيزى ، من جهه كونه معلّقاً على عدم الرخصه فى الترك ، فهو يقول : كلّما جاء الأمر و لا دليل على الرخصه فهو للوجوب ، فإنّ قام الدليل على الرخصه تقدّم من باب الورود ، لأنه يرفع موضوع حكم العقل .

فظهر وجود التنافى بين كلماتهم فى المقام ، و كلماتهم فى باب الإطلاق و التقييد و باب العام و الخاص .

و تلخّص : أن دلالة الأمر على الوجوب لا تتم بحكم العقل ، ما لم يرجع الوجوب إلى اللفظ ، و ذلك بأحد امور ثلاثه :

إمّا دعوى التبادر . و هي مردوده ، لأنّ المفروض عدم انسباق الوجوب من حاق لفظ مادّه الأمر أو صيغته .

و إمّا دعوى الظهور الإطلاقي . أى انصراف مادّه أو الصيغه إلى الوجوب ، و قد ظهر عدم تماميه هذه الدعوى عند الكلام على تقريب المحقق العراقي .

أقول : و بذلك يظهر التأمل فى كلام السيّد الاستاذ ، فإنّه - بعد أن ذكر أن صحّحه تقسيم الأمر إلى الإيجاب و النذب دليل على كون اللفظ موضوعاً للأعم من الطلب الوجوبى و الندبى ، و أنّ صحه مؤاخذه العبد بمجرّد مخالفه الأمر ظاهره فى ظهور الأمر فى الوجوب - قال : « و يمكن الجمع بالالتزام بوضع لفظ الأمر للأعمّ مع الالتزام بأنه ينصرف مع عدم القرينه إلى الطلب الوجوبى و الإلزامى و ينسب إليه ، فيتحمّظ على ظهور كلا الأمرين المزبورين - أعنى التقسيم و المؤاخذه - و تكون النتيجة موافقه لمدعى صاحب (الكفايه) و إنّ خالفناه فى المدعى و الموضوع له » (١) .

و إمّا دعوى السيره العقلائيه ، بأنها قائمه على استفاده الوجوب عند عدم القرينه على الرخصه ... و لا ريب فى وجود هذه السيره ، فإنّهم يحملون أوامر المولى - مع عدم القرينه على الرخصه - على الوجوب ، و يرون استحقاق العقاب على المخالفه ... و قد ذكر المحقق الأصفهاني فى المعاملات أن منشأ هذه السيره هو حفظ الأمور المعاشيه ، و يبقى إمضاء الشارع المقدس لهذه السيره ، و ذلك ثابت بوضوح من الروايه التاليه :

الصدوق قدّس سرّه بإسناده عن زراره و محمّد بن مسلم قالوا : « قلنا

ص: ٢٧

لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول فى الصلاه فى السفر ؟ كيف هى ؟ و كم هى ؟ فقال : إن الله عزّ و جلّ يقول : «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» فصار التقصير فى السفر واجباً كوجوب التمام فى الحضر . قالوا : قلنا : إنما قال الله عزّ و جلّ «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» و لم يقل :

افعلوا ، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام فى الحضر ؟ فقال عليه السلام :

□
أ و ليس قد قال الله عزّ و جلّ فى الصفا و المروه : «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» ... « (١) .

فهما يسألان الإمام عليه السلام أنه لو قال : « افعلوا » لدلّ على الوجوب ، و لم يقل ؟ فدلاله الصيغه على الوجوب من المرتكزات فى الأذهان ، و الإمام عليه السلام لم ينف هذا الارتكاز العقلائي ، بل أمضاه بسكوته . فالروايه تدل على المدعى بوضوح ، و طريق الشيخ الصدوق إلى زواره صحيح .

فالمختار

رجوع القضية إلى السيره العقلائيّه .

أمّا الوجوه السابقه ، فقد عرفت ما فيها .

و أمّا حكم العقل ، فقد عرفت أن هذا المسلك منهم لا يلائم الجمع الدلالى ، على أنه أخص من المدعى ، لاختصاصه بأحكام المولى الحقيقى ، فهناك يحكم العقل بحق الطاعه ، و لكنّ المدعى هو دلاله المادّه و الصيغه على الوجوب فى مطلق الصادر من العالى إلى الدانى .

ص: ٢٨

و على الجملة ، فالدليل الصحيح - فى صيغته الأمر - هو السيره ، و على المختار ، فلا إشكال فى الجمع الدلالى ، و هذه السيره ممضاه ، و قد ذكرنا النص الدالّ على الإمضاء ، و يوجد فى الأخبار ما يدل على ذلك أيضاً غيره كالروايه التاليه :

عن معاويه بن عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « العمره واجبه على الخلق بمنزله الحج على من استطاع » .

□
فقد نزل العمره بمنزله الحج الذى قال الله فيه « وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا » و لسانه لسان الإيجاب ، فتكون العمره واجبه كذلك ، و علل الوجوب بقوله : « لأن الله يقول : « وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ » (١) فكان الاستدلال بصيغته الأمر و هو « أَتِمُّوا » .

و سند الروايه معتبر بلا إشكال .

و إذا كانت السيره على دلالة الصيغته على الوجوب ممضاه ، فهى فى دلالة المادّه عليه ممضاه بالأولويه القطعيّه ، و إن كانت النصوص مختلفه :

□ □
فعن أبى بصير قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن الناس أكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر ، فأمر رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم بإكفاء قدورهم و نهاهم عنها و لم يحرمها » (٢) .

فقد يستظهر من هذه الروايه عدم دلالة مادّه الأمر على الوجوب فتأمل ، و السند صحيح .

ص: ٢٩

١- (١) وسائل الشيعه ٢٣٤/١٠ الباب ١ من أبواب العمره رقم ٨ .

٢- (٢) التهذيب ٤١/٩ .

و فى المقابل ما يدلّ على كونها للوجوب :

فعن أبى عبد الله عليه السلام قال : « ركعتان بالسّواك أفضل من سبعين ركعه بغير سواك ، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله و سلّم : لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسّواك » (١).

فهى تفيد أن الأمر للوجوب بلا شك ، لأنّ السّواك مستحب ، و لو أمر لزمت المشقّه على الأئمّه ، و من الواضح أن المشقّه فى الإيجاب ... و فى سند هذا الخبر إشكال من جهه اشتماله على « جعفر بن محمد الأشعري » إلاّ بناء على اعتبار رجال كتاب كامل الزيارات ، و عدم الاستثناء من رجال نواذر الحكمه ، مضافاً إلى اعتماد الأصحاب عليه .

و هذا تمام الكلام فى دلالة مادّه الأمر و صيغته على الوجوب .

ص: ٣٠

١- ١) الكافى ٢٢/٣ باب السواك رقم ١ .

إنه وإن تعرضنا لصيغه الأمر بتبع البحث عن المادّه ، لكن ينبغي تفصيل الكلام فى جهتين :

الجهه الأولى : فى معنى صيغه الأمر .

فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى معنى صيغه الأمر .

ف قيل : إن للصيغه معانٍ عديده ، أحدها هو الطلب ، والمعانى الأخرى هى : التهديد ، و التعجيز ، و الإهانه ، و الاختبار ... و هكذا ، فقولك : « صلّ » معناه الطلب الإنشائى ، و فى قوله تعالى « كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ » (١) تدلّ الصيغه على التعجيز ، و معناها فى « تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ » (٢) هو التهديد ، و هكذا ...

و القول الآخر : هو وحده معنى الصيغه فى جميع الاستعمالات ، و هو الطلب الإنشائى ، غايه الأمر أنه تارة : يكون الداعى لاستعمال الصيغه فى الطلب الإنشائى هو الطلب الجدى ، و اخرى : يكون الداعى لاستعمالها فيه هو التهديد أو غيره مما ذكر .

و القول الثانى هو مختار صاحب (الكفايه) (٣) ... فهو يرى وقوع الاشتباه

ص: ٣١

١-١) سورة البقره : ٦١ .

٢-٢) سورة هود : ٦٨ .

٣-٣) قال (فى الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغه الأمر و فيه مباحث) ص ٦٩ ط مؤسسه آل البيت : « ربما يذكر للصيغه معانٍ قد استعملت فيها ، و قد عُيد منها : الترجى و التمنى و التهديد و الانذار و الاهان و الاحتقار و التعجيز و التخير ، إلى غير ذلك . و هذا كما ترى ، ضروره أن الصيغه ما استعملت فى واحدٍ منها بل لم تستعمل الا فى انشاء الطلب إلا أن الداعى الى ذلك ... يكون أحد هذه الامور .

هنا بين المفهوم و الداعى ، كما قال بوقوع الاشتباه بين المفهوم و المصدق فى مدلول مادّه الأمر ، كما تقدّم .

مختار الاستاذ

و قد اختار الاستاذ - فى هذه الجهه - قول المحقق الخراسانى ، قال :

و الارتكاز ، و الوجدان ، و الاستعمالات ، كلّها تثبت هذا القول ، و قصارى ما يمكن أن يقال هو : إن الصيغه فى الطلب الإنشائى حقيقه ، و فى غيره مجاز .

إشكال السيد الاستاذ

أقول : و كما وقع الإشكال فيما ذكره من الاشتباه بين المصدق و المفهوم كما تقدّم ، كذلك فيما ذكره من الاشتباه بين المفهوم و الداعى ، فقد أفاد السيد الاستاذ بأنّ ما ذهب إليه من كون الصيغه مستعمله لإيجاد الطلب إنشاءً و إنما يختلف الداعى إليه ، غير معقول ثبوتاً « فإنّ الداعى - بحسب ما يصطلح عليه - هو العله الغائيه ، بمعنى ما يكون فى تصوّره سابقاً علىّ الشىء و فى وجوده الخارجى مترتباً عنه ، فىقال : « أكل » بداعى تحصيل الشبع ، فإنّ الشبع تصوّراً سابقاً علىّ الأكل و بلحاظ ترتبه علىّ الأكل ينبعث الشخص إلىّ الأكل ، و لكنه وجوداً يترتب علىّ الأكل و يتأخّر عنه ، و عليه : فصلاحيّه الأمور المذكوره - من تمنّ و ترجّ و تعجيز و تهديد و امتحان و سخرية - لأنّ تكون داعياً للإنشاء فى الموارد المختلفه ، يصحّ فى فرض ترتب هذه الأمور علىّ الإنشاء وجوداً و أسبقيتها عليه تصوّراً ، و ليس الأمر فيها كذلك ... » .

ثم قال - بعد أن أوضح وجه عدم كون الأمر فيها كذلك - « فالأولىّ : أن

يقال في هذه الموارد : إن الصيغه مستعمله فيها في معناها الحقيقي و بداعي البعث و التحريك ، إلا أن موضوع التكليف مقيد ، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلف ، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلقاً على قدره المكلف بناءً على ادعائه ، فيقال له في الحقيقة : إن كنت قادراً على ذلك فأنت به ، فحيث أنه لا يستطيع ذلك و لا يقدر عليه لا يكون مكلفاً ، لا- بلحاظ عدم كون التكليف حقيقياً بل بلحاظ انكشاف عدم توفر شرط التكليف فيه و عدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم ، فموضوع الحكم هاهنا هو القادر لا مطلق المكلف ، و هكذا يقال في التهديد ... » (١) انتهى .

لكن منشأ هذا الإيراد هو الجمود على لفظ « الداعي » و أخذه بالمعنى الفلسفى ، و هو يندفع بإمكان أن يكون المراد من الداعي معنى آخر غير غيره ، كما ذكر هو - دام ظله - فى بحث شرطيه القدره للتكليف (٢) من أن الشرط قد يطلق و يراد به معناه الفلسفى و هو العله الغائيه ، و قد يطلق و يراد به معنى غير ذلك ، و إن شرطيه القدره للتكليف ليس المقصود بها المعنى الفلسفى للشرطيه ، بل المقصود بها المعنى الآخر ... بل لقد ذكر فى معنى « الغرض » أنه قد يطلق و يراد منه ما يساوق العله الغائيه ، و هو المعنى الاصطلاحى للغرض و الداعى ، و قد يطلق و لا يراد منه هذا المعنى ، بل يراد منه معنى عرفى يساوق المقصود .

و من العجيب ذكره مثال الأكل من أجل الشبع هنا للدلاله على جواز

ص: ٣٣

١-١) منتقى الأصول ٣٩٧/١ - ٣٩٨ .

٢-٢) منتقى الاصول ٤١٦/١ - ٤١٧ .

إرادته غير المعنى الفلسفى من « الغرض » قال : و هو بهذا المعنى قابل للانفكاك عن العمل و إن عبّر عنه بالغرض فيقال : غرضى من هذا العمل و مقصودى كذا مع عدم ترتبه عليه ، بل يمكن أن يترتب و يمكن أن لا يترتب ، كأكل الخبز بغرض الشبع ... » (١).

الوجه الثانيه : فى معنى « نفس الأمر » فى كلام الكفايه .

قال صاحب (الكفايه) - فى بحث الطلب و الإراده (٢) - : الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر ، و قد سبقه فى هذا القول الشهيد الأول قدّس سرّه ، و إن اختلف مرادهما :

فالمحقّق الخراسانى يرى أن الإنشاء قول يتحقّق به مفاد كان التامه ، فى قبال الإخبار فإنه قول يحكى عن مفاد كان الناقصه ، فالإنشاء عنده موجد للمعنى ، غير أنه يوجد بوجود منشأ انتزاعه ، و مراده من « نفس الأمر » هو أن ذلك المعنى يخرج بواسطه الإنشاء عن حدّ فرض الفارض ، أما قبله فهو على حدّ فرض الفارض ، فلما يقال : ملكتك الدار مثلاً ، تكون ملكيه الدار للطرف الآخر قبل الإنشاء من قبيل افتراض كون الإنسان حجراً ، أما بعده ، فالملكيه تخرج عن هذا الحدّ ، و يصبح الطرف مالكاً للدار ، لكنّ ليس فى الخارج بإزاء الدار و صاحبها شيء ، و إنما يتحقّق الوجود للملكيه بوجود منشأ انتزاعها و هو الإنشاء .

فهذا معنى : إن الإنشاء قول يقصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر ...

ص: ٣٤

١- ١) منتقى الأصول ١/٤٦٢ .

٢- ٢) قال فى ص ٦٦ : و أما الصيغ الانشائية فهى موجدته لمعانيها فى نفس الأمر ، أى قصد ثبوت معانيها و تحقّقها بها و هذا نحو من الوجود ، و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً و عرفاً آثار ، كما هو الحال فى صيغ العقود و الايقاعات .

وقد ظهر أيضاً الفرق عنده قدس سرّه بين الإنشاء والإخبار . و ظهر أن مراده من « نفس الأمر » هو ما يقابل فرض الفارض .

و هذا غير ما هو المصطلح عند الفلاسفه ، حيث يجعلون وعاء « نفس الأمر » وعاءً في قبال وعاء الذهن ، و وعاء الخارج ، فوعاء الخارج و وعاء الذهن ظرفان لوجود الماهيّة ، و للماهيه ظرف في عالم التصوّر هو نفس الأمر .

كما أنّه غير مصطلح الاصوليين ، فهم يريدون من « وعاء الأمر » ثبوت الشىء ثبوتاً غير قائم بالاعتبار ، كالملازمه بين « تعدّد الآلهه » و بين « الفساد » المستفاده من الآيه المباركه ، فإنها موجوده في وعاء نفس الأمر ، و لا تدور مدار الاعتبار ، بخلاف ملكيه زيد للدار ، فإنّ قوامها الاعتبار ، و ليس لها واقعیه كواقعیه الملازمه المذكوره .

و أما الشهيد الأوّل ، فقد ذكرنا أنه قد استعمل هذا المصطلح ، و لكنّه أراد من قوله « نفس الأمر » - فى العبارة المذكوره - الاحتراز عن الإنشاء المكرّر ، فقول المنشئ : ملكتك الدار قول قصد به ثبوت الملكيه للمشترى ، فإذا قاله ثبت ذلك ، فلو قاله مرهً اخرى فلا يحصل به المعنى ، لأنه لو حصل لكان من تحصيل الحاصل .

و يقول المحقق الخراسانى : كلما تكرر القول حصل فرد من ذلك المعنى الإنشائي ، إلا أنه يكون تأكيداً ، لا أنّ الصيغه - فى المره الثانيه - خارجه عن الإنشائيه .

و الحاصل :

إنه فى الصيغه الإنشائيه يُقصد ثبوت و وجود المعنى بنفس الصيغه ،

بدون أيّ حكايةٍ ، و الثبوت هو بنحو مفاد كان التامّه ، بخلاف الإخبار ، فإنه بنحو مفاد كان الناقصه و هو حكاية عن الثبوت .

هذا في الصيغه ، أي صيغه افعال ، الدالّه على الطلب .

و كذلك الحال في بقيه المعاني الإنشائيه ، فالمعنى في جميعها هو إيجاد الطلب ، غير أن الدواعي تختلف .

و كذلك الحال في الاستفهام و الترجّي و التمنيّ ، فهو إيجاد الاستفهام بالوجود الإنشائي بداعي الاستفهام الحقيقي ، أو بداعي الإنكار ، و إيجاد للترجّي إنشاءً - و هو في حق الباري تعالى جائز كما في قوله : «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (١) و ليس حقيقةً ، لامتناعه في حقّه لاستلزامه الجهل و العجز - و هكذا إيجاد للتمنيّ إنشاءً ...

و هذا توضيح مبني صاحب (الكفايه) في الصيغه الإنشائيه .

رأى الأصفهاني في الصيغ الإنشائية و حمله كلام الكفايه عليه

و خالف المحقق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) ، و ذكر أنّ ما ذهب إليه المحقق الخراساني من كون اللفظ في الصيغ الإنشائية موجداً للمعنى ، غير معقول ، فقال في مقام الإشكال عليه ما توضيحه :

إنّه لا يتصوّر لأيّ معنى من المعاني إلّا نحوان من الوجود ، فهو إمّا وجود بالذات ، و إمّا وجود بالجعل و الاعتبار .

و الأوّل : إمّا الوجود الذهني ، و إمّا الوجود الخارجي الواقعي ، لكنّ إيجاد المعنى في عالم الذهن لا يمكن بسبب اللفظ ، بل العله للوجود الذهني هو

ص: ٣٦

١-١) سورة طه : ٤٦ .

٢-٢) نهايه الدرايه ١/٢٧٤ - ٢٧٥ .

التصوّر فقط ، و كذلك إيجاده في الخارج ، لأن الوجود الخارجي معلولٌ لعلته ، فإن وجدت وجد وإلا فلا .

و الثاني : فإنّ الوجود الجعلى عبارته عن وجود المعنى بوجود اللفظ ، فاللفظ يكون وجوداً للمعنى في عالم الاعتبار ، و هو كما يكون باللفظ يكون بالكتابة أيضاً .

فما ذهب إليه المحقق الخراساني غير صحيح ، إذ لا يعقل إيجاد المعنى باللفظ لا ذهنياً ولا خارجاً .

بل المعقول و المتصوّر هو أنا نوجد المعنى وجوداً جعلياً ، أى نعتبر وجود اللفظ وجوداً له ، لا أنّ اللفظ يكون واسطه و سبباً لوجود المعنى كما قال المحقق الخراساني ، ففي الحقيقة لما نقول : « افعل » فهو من مقوله الكيف المسموع ، فإذا تلفظنا به وجد في الخارج بوجودٍ بالذات ، و تكون هذه الصيغه وجوداً جعلياً اعتبارياً للبعث و الطلب ، لا أن الطلب و البعث يوجد بتوسط هذا اللفظ و هذه الصيغه .

قال : فهذه حقيقة الإنشاء ، و لا بدّ أن يحمل عليه كلام المحقق الخراساني .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا دام بقاءه :

أمّا حمله كلام المحقق الخراساني على مسلكه ففيه : إن في عبارته (الكفايه) ما يمنع عن الحمل المذكور ، و ذلك أنه مثل - لكون الإنشاء موجداً للملكيه و مخرجاً لها عن فرض الفراض - بإيجاد الملكيه في مورد الحيازه ، فإنّه قد ورد في مباحث كتاب إحياء الموات أنّ « من حاز ملك » ، و هو ظاهر

فى كون الحىازه سبباً لوجود الملكيه ، و لىس وجودها بالوجود اللفظى و الجعلى . و أيضاً : فقد تقرّر فى كتاب الإرث أنّ « ما ترك الميّت من مالٍ أو حقّ فلوارثه » فالملكيه الحاصله قهراً للوارث بموت مورّثه لىست بالوجود الجعلى و الاعتبارى ...

و مع وجود هذه الجملة فى كلام المحقّق الخراسانى كيف يحمّل كلامه على ما ذهب إليه ؟

و أيضاً ، فقد صرّح المحقّق الخراسانى ، فى مقام بيان حقيقه الإنشاء فى الترجى و التمنى ... بأنّ المعنى المنشأ بالصيغه فى ظرف الإنشاء وجود جزئى ، لأنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد ، و الوجود مساوق للتشخص ، إلّا أنه - أى المعنى - فى نفس الوقت كلى .

و لا ريب أنّ هذا مطلب معقول ، كما لو تصوّرنا الإنسان النوعى ، و الحيوان الجنسى ، فإنه من حيث وجوده شخصى ، للقاعده المذكوره ، مع أنّ النوع و الجنس كليان ، و صيغه الإنشاء كذلك ، فقولك : « ملكتك » أو قولك :

« صلّ » يدلّ على معنى جزئى هو المنشأ لك بهذا اللفظ ، لكنّه كلى أيضاً ، لأنّ القضايا الحقيقيه تنحلّ و تتعدّد بعدد الموضوعات ... مع كون الإنشاء واحداً .

و هكذا ، فمن الممكن إيجاد الملكيه الكليه بإنشاء واحدٍ ، فإنه معنى كلى ، مع أنه من حيث وجود الإنشاء جزئى ، كما فى قوله تعالى : « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ » (١) حيث أنّ ملكيه الخمس من جهه هذا الإنشاء جزئيه ، لكن الملكيه معنى كلى ، و المالك هو طبعى المسكين من بنى هاشم .

ص: ٣٨

و إذا كان المحقق الخراساني يصرِّح بما ذكرناه ، فكيف يحمل كلامه على مبنى المحقق الأصفهاني من أن الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللفظ ، إذ يستحيل تصوُّر كليِّه المنشأ حينئذٍ ، لأن وجود اللفظ حقيقي شخصي ، فهو جزئي .

و تلخّص : إن كلامه غير قابلٍ للتنزيل على مسلك المحقّق الأصفهاني .

و أمّا إشكاله عليه : بأن إيجاد المعنى بالوجود الخارجي أو الذهني غير مسبّب عن وجود اللفظ ، لعدم كون اللفظ في سلسله علل الوجود الذهني و لا- في سلسله علل الوجود الخارجي ، فالتحقيق عدم وروده عليه ، لأنّه يقول بوجود المعاني الإنشائية وجوداً اعتبارياً ، و من المعقول ثبوتاً أنّ يعتبر العقلاء سبباً للفظ للوجود الاعتباري ، فيمكن أن يقع في سلسله علل وجوده ، فصحيح أنّ وجود الطلب في عالم الذهن يرجع إلى التصوُّر ، و وجوده خارجاً يرجع إلى المصلحه و الغرض ، و يكون العلم بالغرض علّة للوجود الخارجي التكويني للطلب في النفس ، لكنّ الكلام في الوجود الاعتباري ، و لا- مانع من أن يعتبر العقلاء اللفظ - مثل بعث - سبباً للمعنى و هو الملكيه الاعتباريه ، بحيث تدور الملكيه في عالم الاعتبار وجوداً و عدماً مدار وجود الصيغه و عدمها .

فما ذكره المحقق الخراساني أمر معقول ، و لا يرد عليه ما ذكر .

نعم ، إنّ هذا الاعتبار بحاجة إلى دليل في مقام الإثبات .

و تلخّص : إن البحث مع صاحب (الكفايه) يرجع إلى مقام الإثبات ، فالقول بأنّ ما ذهب إليه غير معقول ، غير صحيح ، فلا يمكن مساعدته على

ما جاء في (نهاية الدرايه) و في (المحاضرات) (١).

و أما مختار المحقق الأصفهاني من أنّ حقيقه الإنشاء إيجاد المعنى بعين وجود اللفظ ، فسيأتى الكلام عليه .

هذا تمام الكلام على مبنى المحقق الخراساني .

رأى المحاضرات في الصيغ الإنشائية

و ذهب السيد الخوئي في (المحاضرات) (٢) إلى أنّ صيغه « افعال » مبرزه للاعتبار النفساني ، لا أنها موجد له في وعاء الاعتبار - وهذا متخذ من برهان المحقق الأصفهاني من أنّ الصيغه لا يمكن أن تكون سبباً للوجود مطلقاً - و أيضاً : فإن معانى الصيغه مختلفه ، لا- أنها موضوعه لمعنى واحدٍ و الدواعى مختلفه ... فالمعنى هو الامتحان ، و التهديد ، و الطلب ... فهو مخالف (للكفايه) في كلتا الجهتين ...

و حاصل كلامه : إن صيغه افعال حقيقه في إبراز اعتبار الشيء في الذمه ، و استعمالها في موارد التعجب و التهديد و غير ذلك ، مجازي ، و معناها مختلفٌ و ليس بواحدٍ .

و خلاصه وجه هذا الرأي :

أولاً- : إنّ الامور الاعتباريه تحصل بمجرد الاعتبار و من دون حاجه إلى سبب ، مع أنّ الألفاظ لا يمكن أن تكون أسباباً لمثل هذه الأمور .

و ثانياً : إنّ حقيقه الوضع هي « التعهد » كما تقدّم في محله ، فكأنّ

ص: ٤٠

١-١) نهاية الدرايه ٢٧٤/١ - ٢٧٥ ، محاضرات في أصول الفقه ١٢٥/٢ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ١٣٠/٢ - ١٣١ .

الشارع قد تعهّد - مثلاً - أن يبرز اعتباره للصّلاه في ذمّه المكلّف بلفظ « صلّ » ، و كذلك كلّ أمر بشيءٍ ، فإنّه متعهّد باستعمال صيغه « افعل » لإبراز أمره و طلبه ... و هذا هو المرتكز في الأذهان .

مناقشه الاستاذ

فقال الاستاذ دام بقاءه بعد تقرير هذه النظريّه ما حاصله :

أمّا أن حقيقه الوضع هو التعهّد ، فقد تقدّم في محله ما فيه .

و أمّا أنّ المعنى الحقيقي لصيغه الإنشاء هو إبراز اعتبار ثبوت الشيء ، فغايه ما استدللّ لهذه الدعوى هو وجود هذا المعنى - أي إبراز اعتبار ثبوت الشيء في الذمّه - في مثل قول المولى : « صلّ » و نحوه ... و فيه : إن هذا لا يكفي لأنّ يكون دليلاً للمدعى ، ففي موارد استعمال صيغه الأمر ، حيث يكون الداعي بعث العبد نحو الفعل ، توجد الإراده لتحقق الفعل ، و العقلاء يرون في تلك الموارد أن المولى قد وضع الفعل على ذمّه المكلّف ، و أنها مشغوله يقيناً به ، فلما ذا لا تكون الإراده هي المعنى للصيغه ؟ و لما ذا لا يكون المعنى : اعتبار ثبوت المادّه في ذمّه الطرف المقابل ؟

و الحاصل : إنه في مورد استعمال صيغه الأمر ، يوجد اعتبار ثبوت الفعل في الذمّه بلا ريب ، لكن كون هذا المعنى هو الموضوع له الصيغه من أين ؟ فالدليل أعمّ من المدعى .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : قوله بتعدّد المعنى في الصيغ الإنشائيّه ، غير موافقٍ للارتكاز العرفي ، و ذلك لأنّ أهل اللسان لا يفرّقون في معنى « اعملوا » بين مورد استعماله في التهديد و مورد غير التهديد مثلاً .

و ثالثاً : إن المصدّقته من شئون الحمل الشائع ، و المناط فيه هو الاتحاد

الوجودى ، و حينئذٍ ، كيف يتحد التعجب - الذى هو صفه نفسائيه - مع صيغه افعال ، لتكون الصيغه مصداقاً لمفهوم التعجب ؟
فقوله بأن الصيغه تارةً يكون المبرز بها التعجب إذا استعمل فيه ، لا يمكن تعقله .

و رابعاً : إن اعتبار ثبوت الشيء فى الذمه ، معنى اسمى ، و هذا ينافى مسلك (المحاضرات) فى المعنى الحرفى و الهيئه من أنه
عبارة عن التضييق فى المعانى الاسميّه ... فإذا كان هذا معنى هيئه افعال ، فكيف يكون موضوعاً لإبراز الاعتبار ، و وجوب الشيء ؟

مناقشه رأى المحقق الخراسانى

هذا ، و قد وافق الاستاذ المحقق الخراسانى فى وحده المعنى فى الصيغ الإنشائيه .

و أما قوله بأنها موجد ، فقد أشكل عليه :

أولاً : بأن الإراده فى نظر هذا المحقق نفس الطلب ، و مفهومهما واحد ، و الاختلاف فى المصداق ، لكن لا يفهم « الإراده » من
صيغه افعال ، و مقتضى الاتحاد بين الإراده و الطلب أن لا تكون موضوعه للطلب .

و ثانياً : إن الإراده ليست من الامور القابله للإنشاء ، أى لا تقبل أن توجد باللفظ ، كما هو الحال فى الجواهر مثلاً .

و ثالثاً : إن الإراده مفهوم اسمى ، و لم نجد فى الهيئات هيئه مدلولها معنىً اسمى .

مناقشه رأى المحقق الاصفهانى

و أما مبنى المحقق الأصفهانى من أن مدلول الصيغه وجود المعنى بالوجود اللفظى ، فالألفاظ عين وجود المعانى لكن بالوجود
الاعتبارى

للمعنى ، و هذا معناه أن لا يكون في مورد الصيغه وضع و موضوع و موضوع عليه ...

ففيه : إن مبناه في حقيقه الوضع هو أن اللفظ يوضع على المعنى كوضع العلم على رأس الفرسخ مثلاً ، فما ذهب إليه في وضع الصيغه يناقئ مختاره في حقيقه الوضع بصوره عامه ؛ لأنه يقتضى المغايره و التعدد بين الموضوع و الموضوع عليه ... و لو لا هذا التناقض فإن مسلكه قريب من الواقع .

رأى الشيخ الاستاذ

و بعد ذكر المباني المطروحه في معنى الصيغه و النظر و المناقشه فيها ، قال شيخنا دام بقاءه ، و بالنظر إلى مختاره في حقيقه الوضع من أنها « العلامتيه » :

إن الألفاظ إنما هي للوصول إلى المعانى و إبراز الأغراض و المقاصد ، فالصبيّ الذى لا يمكنه التلفظ إذا أراد شيئاً من الأشياء تحرك نحوه - إن أمكنه التحرك - و أخذه ، و إلّا فيلجأ إلى غيره ، كأن يأخذ بيد أبيه و يمدّها نحو الشيء أو يضعها عليه ، و هذا هو المقصود من « البعث النسبى » فى كلام المحقق الأصفهاني ، و « النسبه الإرساليه » فى كلام المحقق العراقى ، لكنّ هذا الطفل عند ما يمكنه الإشاره نحو الشيء الذى يريد ، فإنّه يستخدمها بدل الأخذ بيد أبيه مثلاً ، فإنّ يتمكن من التلفظ فلا شك أنه يستخدم اللفظ للدلاله على أنه يريد الشيء الفلانى ، فيقول لأبيه مثلاً : أعطنى كذا ...

فالألفاظ دوالّ و كواشف و علائم ... و هذا هو الأصل فيها .

وعليه ، فإنه مع التمكّن من التلفظ ، يتحقّق بيان المراد و إبرازه بواسطة اللفظ ، و تكون الألفاظ ميّنات و مبرزات للمراتد ، و هذا معنى « عَلَّمَهُ »

البَيَانُ « (١) ، فمن تمكّن من اللفظ و أمكنه إفهام مقصوده به ، لا- يحتاج إلى الإشاره ، و لا- إلى البعث و التحريك التكويني الخارجى ، و لذا تكون الإشاره أو التحريك الخارجى هى الدالّه على المقصود حيث لا يمكن اللفظ .

و سواء كان الدالّ على المقصود هو اللفظ أو التحريك الخارجى ، فإنّه لا ينظر إليه إلّا بالنظر غير الاستقلالى ، بل إنّه - فى هذه الحاله - يكون النظر الاستقلالى نحو المبعوث و المبعوث إليه ، أمّا اللفظ أو التحريك الخارجى الذى تحقق به البعث ، فإنّه مغفول عنه ، و وجوده وجود حرفى لا استقلالى ...

و هذا البعث هو « البعث النسبى » فى اصطلاح المحقّق الأصفهانى ، إنه يقول بأنّ نفس هذا البعث الخارجى التكويني يوجد و يتحقّق بكلمه « افعّل » .

و المحقّق العراقى يشبّه الطلب بالصيغه بإرسال الطيور الجارحه نحو الصيد ، فكأنّ الأمر يرسل المأمور بأمره « افعّل » نحو تحصيل الشىء الذى يريده منه ، فالمدلول عنده رحمه الله - هو الإرسال و لازم ذلك هو الطلب .

و الحاصل : إن هذا أمر ارتكازى لا يمكن إنكاره ، و عباراتهم - و إن اختلفت فى بيانه - مشيره إلى هذا الأمر .

لكنّ التحقيق : أن هذه النسبه البعثيه التكوينيّه التى تقوم الصيغه مقامها لا توجد بالصيغه ، بل إنها تكون مبرزه لها ، فالباعث يظهر و يبرز مقصوده باللفظ بدلاً عن التحريك الفعلى نحوه ... فليس « افعّل » هو « البعث » كما قال المحقّق الأصفهانى ، بل إنه دالٌّ على البعث و مبرز له ، لكنّه مبرز للبعث - كما قلنا - لا- لثبوت الشىء فى ذمّه الطرف المقابل كما قال المحقّق الخوئى ... فإنّ لوحظ هذا البعث النسبى باللّحاظ الاستقلالى أصبح مدلول لفظ « أبعثك » ،

ص: ٤٤

و لذا قال السيد البروجردى : إن الطلب إن لوحظ باللحاظ الاسمى الاستقلالى استعمال لفظ البعث و الأمر فيقول : أمرك ، و إن لوحظ باللحاظ الآلى استعملت صيغه « افعل » ... لكنّ التحقيق أنه « البعث » و ليس « الطلب » .

و بما ذكرنا ظهر التحقيق فى المقام ، و اختلافات الأنظار فيه .

دلاله الصيغه على الوجوب

لقد تقدّم طرف من هذا البحث فى مبحث دلاله مادّه الأمر على الوجوب ، و هنا نقول :

كلام الكفايه

إنه قد نفى المحقق الخراسانى (١) البعد عن أن تكون صيغه الأمر دالّه على الوجوب بالدلاله الوضعيه ، و استدلّ على ذلك بالتبادر ، و أيده بسيره العقلاء ، و أنهم لا يقبلون اعتذار العبد إذا خالف الأمر عند ما لا توجد قرينه .

ثم ناقش صاحب (المعالم) قدّس سرّه فى قوله (٢) بأنّ الصيغه مستعمله فى أخبارنا فى الندب بكثره ، و ذلك يمنع من التمسك بأصالة التحقيقه للحمل على الوجوب ، بل يكون من المجاز المشهور ، و مقتضى القاعده فى مثله هو التوقّف ... فأجاب المحقق الخراسانى :

أولاً : إن استعمال الصيغه فى الوجوب أيضاً كثير ، فكثره استعمالها فى الندب لا توجب نقلها عن الوجوب أو حملها على الندب .

و ثانياً : إنّ كثره الاستعمال إنما توجب الحمل أو تستلزم التوقّف فيما إذا كانت بدون قرينه ، و أمّا إذا كانت موارد استعمالها مصحوبه بالقرينه ، فمثل هذا

ص: ٤٥

١- ١) كفايه الأصول : ٧٠ .

٢- ٢) معالم الدين : ٤٨ .

الاستعمال و إنْ كثر فلا- يثبت المجاز المشهور ، ليلزم التوقف عن حمل الصيغه المجزده عن القرينه على الوجوب ... و من المعلوم أنّ الصيغه فى الأدله الشرعيه متى دلت على الاستحباب فهى مقرونه بالقرينه اللفظيه أو الحاليه على الندب .

و ثالثاً : إنّ ما ذكره صاحب (المعالم) قدس سرّه منقوضٌ بكثره تخصيص العمومات حتى قيل : ما من عام إلا و قد خُص ، فلو كانت كثره الاستعمال فى غير المعنى الموضوع له اللفظ موجباً لنقل اللفظ عن معناه الحقيقى ، أو حملهُ على غير معناه ، أو التوقف ، لزم سقوط أصله العموم ، و هو كما ترى □ ... فما نحن فيه كذلك .

الإيرادات على الكفايه و مناقشتها

هذا ، و قد أورد عليه السيد البروجردى (١) :

بالفرق بين كلامه و كلام (المعالم) ، فذاك يقول : أخبار الأئمه ، و هو يقول السنّه ، و المراد منها فى الاصطلاح الحديث النبوى .

و فيه : المراد من السنّه فى لسان الفقهاء و الاصوليين : قول المعصوم أو فعله أو تقريره .

و بأنْ كثره استعمال اللفظ فى غير الموضوع له - و لو مع القرينه - يوجب انس الذهن بالمعنى □ ، و ينتهى إلى المجاز المشهور .

و فيه : إنه ليس كذلك ، فلفظ « القمر » يستعمل فى استعمالات الناس فى غير الموضوع له بكثره مع القرينه ، و لكن لا يصل إلى حد الاستغناء عن القرينه فيكون مجازاً مشهوراً يوجب التوقف .

ص: ٤٦

(١-١) نهاية الاصول : ٩٣ ، الحجّه فى الفقه : ١١٤ .

و أورد عليه في (المحاضرات) (١):

بالفرق بين المقام و باب الخاص و العام ، فهناك ألفاظ موضوعه للدلاله على العموم ، و لا يكون استعمالها في غيره موجباً للمجاز ، و أمّا فيما نحن فيه فيوجد معنيان : الوجوب و الندب ، و قد استعمل اللفظ - أى الصيغه - في غير الموضوع له إلى حدّ كثير يوجب التوقف .

و فيه : إن صاحب (الكفايه) لا يقول بأن كثرة استعمال العام في الخاص يوجب أن يكون مجازاً مشهوراً ، بل يقول : تخصيص العام بكثره لا- يوجب خروجه عن الدلاله على العموم بحيث يسقط أصله العموم ، فكذلك ما نحن فيه ، فلا- يوجب كثرة استعمال الصيغه في الندب خروجها عن كونها موضوعاً للوجوب بحيث يسقط أصله الحقيقيه .

مناقشه الاستاذ

قال الاستاذ : بل الحقّ - في الإشكال على المحقق الخراساني في هذا المقام - أن يقال :

أمّا دعوى التبادر ، فإنه يعتبر أن يكون التبادر من حاقّ اللفظ لا من خارجه من إطلاقٍ أو سيره ، و تحقّقه هنا أوّل الكلام ، لأنّ تبادر الوجوب :

إمّا هو من المادّه ، فهي ليست إلاّ المعنى الحدّثي .

و إمّا من الهيئه ، و مدلول الهيئه عنده عبارته عن الطلب ، و هو غير الوجوب ، أو عن البعث النسبي كما قال المحقق الأصفهاني ، و هو غير الوجوب .

و إمّا عن المركّب من المادّه و الهيئه ، و هو ليس له وضع على حده .

ص: ٤٧

على أنّ الصيغته تستعمل في الندب - و بدون أيّ عناية - كاستعمالها في الوجوب ، كأن نقول : اغتسل للجنابه ، و نقول : اغتسل للجمعه .

هذا بالنسبه إلى استدلاله بالتبادر .

و أمّا مناقشته لصاحب (المعالم) فالإنصاف : أنّ استعمال الصيغته في غير الوجوب كثير جدّاً ، و لعلّه الغالب على استعمالها في الوجوب ، و دعوى اقتران تلك الاستعمالات بالقرينه مقبوله ، لكن إنكار وصولها إلى حدّ المجاز المشهور مشكل .

و تنظيره ما نحن فيه بقضيّه ما من عامٍّ إلّا و قد خص . فيه : إنه خلاف مبناه في باب العامّ و الخاص ، فإنّه يرى أن العام مستعمل في معناه و هو العموم ، إلّا أن الخصوص يستفاد من دالٍّ آخر ، فتعدّد الدالّ هو الدليل على التخصيص ، لا أن العام قد استعمل في غير ما وضع له ... و حينئذٍ ، فلصاحب (المعالم) أن يقول بالفرق بين المقامين ، و أن استعمال الصيغته في الندب مجاز .

أدله القول بالدلاله على الوجوب و نقدها

و على الجملة ، فقد ظهر سقوط الاستدلال بالتبادر للقول بدلاله الصيغته على الوجوب ، و كان هذا هو الوجه الأوّل .

الثاني : الكتاب و السنّه . فقد ذكر أصحاب (المعالم) و (البدائع) و (هدايه المسترشدين) (١) آياتٍ و رواياتٍ من الكتاب و السنّه دالّه على الوجوب ، كقوله تعالى : « مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ » (٢) فإنّه يدلُّ على كون الصيغته دالّه على

ص: ٤٨

١-١) معالم الاصول : ٦٦ ، بدائع الاصول : ٢٥١ ط حجرى ، هدايه المسترشدين : ١٤٤ حجرى .
٢-٢) سوره الأعراف : ١٢ .

الوجوب ، لكونه ذمّاً و توبيخاً على المخالفه لقوله عزّ و جلّ «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» (١) و «... فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (٢).

و فيه :

أولاً : هل كانت هذه الاستعمالات عارية عن القرينه ؟

و ثانياً : سلّمنا ، لكنّه استعمالٌ ، و هو أعمّ من الحقيقه .

نعم ، مثل قوله تعالى ﴿وَأَتَمُّوا ...﴾ (٣) - بضميمه كلام الإمام عليه السلام - يدلُّ على الوجوب ، و لكن هل هذه الدلاله وضعيه أو إطلاقيه ؟

الثالث : العقل . و هذا طريق المحقق النائيني (٤) الذي سلّكه المتأخرون أيضاً ، و حاصله : إنّه إذا صدر أمر من المولى الحقيقى ، فإنّ العقل يحكم على العبد بمقتضى قانون حكم الطّاعه - بلزوم الإطاعه و باستحقاقه العقاب إذا خالف .

و قد تكلمنا على هذا الوجه سابقاً . و حاصل الكلام هنا :

إن هذا الوجه أخصّ من المدعى ، لأن المدعى هو أعمّ من أن يكون الأمر صادراً عن المولى الحقيقى ، و لا- يختص بمورد استدلاله ... فالأمر يدلُّ على الوجوب فى أوامر الناس بعضهم بعضاً ، مع عدم وجود حكم عقلى مستند إلى حق الطّاعه ، إلّا مع القرينه على الرخصه ، هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ الأحكام العقليه - سواء فى موارد المولى الحقيقى أو العرفى - تنتهى إلى حسن العدل و قبح الظلم ، و هما حكمان كليان ، فالعقل يرى

ص: ٤٩

١-١) سورة البقره : ٣٤ .

٢-٢) سورة ص : ٧٢ .

٣-٣) سورة البقره : ١٩٦ .

٤-٤) أجود التقريرات ١/١٤٤ .

ضروره إطاعه العبد لمولاه لأنها عدل ، و عدم عصيانه لأنه ظلم ، و الظلم إنما يتحقق حيث يصدق العصيان ، و إذ لا عصيان - كما لو لم يكن أمر المولى إلزامياً - فلا ظلم ... و هذه هي كبرى حكم العقل .

و الحاصل : إنه لا- حكم للعقل إلّا بقبح الظلم بمعصيه أوامر المولى ، أمّا مع الشك في دلالة أمره على الوجوب و الإلزام ، فلا يحكم العقل بقبح مخالفته ، إلّا أن يقال بأنّ للعقل حكماً ظاهرياً مفاده : كلّما شككت في أمر أنه إلزامي أو لا ، لزم عليك امتثاله و إلّا فأنت ظالم ، ... و من الواضح عدم وجود هكذا حكم ظاهري احتياطي من العقل .

و بعبارة أخرى[□] - كما في (المنتقى) (١) - إنه بعد إدراك العقل أن إنشاء الطلب يمكن أن يكون عن إرادته حتمية كما يمكن أن يكون عن إرادته غير حتمية ، و أن المنشأ عن إرادته غير حتمية لا يلزم امتثاله ، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرد الإنشاء ما لم يدع ظهور الصيغه في كون الإنشاء عن إرادته حتمية ، و هو خلاف المفروض ؟ و هل يجد الإنسان في نفسه ذلك ؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه .

و على الجملة ، فإنّ مطلب الميرزا إنما يتّم لو ثبت أنّ للعقل هكذا حكم كما توجد في الشريعة أحكام ظاهريه إلى جنب الأحكام الواقعيه ، أو تقوم سيره عقلائيّه على أنه متى وردت الصيغه المجرّده عن المرخص في الترك فالطلب إلزامي ، و إلّا ، فإنّ المرجع هو البراءة عقلاً و شرعاً ، و عدم كفايه قانون حقّ الطاعه على التحقيق .

الرابع : الظهور الإطلاقي في الوجوب .

ص: ٥٠

ذهب صاحب (الكفايه) (١) إلى أن الوجوب عباره عن الطلب بلا تقييد ، و أن الاستحباب عباره عن الطلب المقيد بالترخيص فى الترك ، فهو المحتاج إلى البيان ، و الوجوب غير محتاج إليه .

و قال المحقق الأصفهاني (٢) : إن الوجوب عباره عن البعث الأكيد ، و الاستحباب عباره عن البعث غير الأكيد ، و لازم الأول عدم الترخيص فى الترك ، و الثانى لازمه الترخيص فيه ، و حينئذ يحتاج إلى البيان ، بخلاف الوجوب ، فإن نفس الصيغه كافيه فى إفادته ، لأن الأمر العدمى - و هو هنا عدم الترخيص - لا يحتاج إلى بيان .

و عليه ، فكلمما جاءت الصيغه مجردة عن البيان فى الترخيص ، كان مقتضى إطلاقها هو الوجوب .

قال الاستاذ فى دوره السابقه :

و هذا ثبوتاً صحيح ، إلا أن الكلام فى مقام الإثبات ، إذ العقلاء لا يرون وجود مرتبتين للبعث ، إحداهما أكيد ، و الاخرى غير أكيد ، فصيغه « اغتسل » سواء فى غسل الجنابه و الجمعه ، و لا فرق عندهم فيها ... هذا أولاً .

و ثانياً : إنه ليس لهيئه افعال وضعان ، بل الوضع الواحد ، و هى موضوعه للنسبه البعثيه ، و التأكد و عدمه أمران زائدان على حقيقه البعث ، و خارجان عن مدلول الهيئه ، فلو كان التأكد مدلول الهيئه - وضعاً أو ظهوراً - لزم أن يكون استعمالها فى غير الأكيد مجازاً .

و للمحقق العراقى تقريب آخر (٣) . قال :

ص: ٥١

١-١ (١) كفايه الأصول : ٧٠ .

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه : ٣١٥/١ .

٣-٣ (٣) نهايه الأفكار ١/١٦٢ - ١٦٣ .

إن الوجوب عبارته عن نفس الطلب المعبر عنه بالطلب التام ، و هو غير محدودٍ بحدٍّ ، بخلاف الندب ، فإنه محدودٌ بحدِّ النقص ، فالندب محتاج إلى بيانٍ زائد ، و حيث لا بيان ، فمقتضى الإطلاق هو الوجوب .

قال الاستاذ : و فيه :

أولاً : إنّه سواء كان الإراده ، أو الفعل النفساني ، أو الطلب الإنشائي ، أو الطلب الاعتباري ، فهو - بأيّ معنى أخذ - محدود .

و ثانياً : إن المفروض وضع الهيئه لنفس الطلب ، لا الطلب غير المحدود - بأن يكون عدم المحدوديّه داخلًا في المفهوم - فلا مرتبه في مفهومه ، و عليه ، فكما أن المرتبه النازل من الطلب محتاجه إلى البيان ، كذلك المرتبه العاليه .

هذا ، و إلى ما ذكر من الكلمات يرجع كلام مثل الشيخ اليزدي الحائري (1) القائل بأنّ الندب عبارته عن الإراده مع الإذن في الترك ، و الوجوب هو الإراده بلا إذنٍ في الترك ... فإنّه بعد إرجاعه إلى ما تقدّم يرد عليه ما ورد عليه ، و إلّا فظاهر كلامه غير صحيح ، لأن الإراده من الامور التكوينيّه ، و الوجوب و الندب من الامور الاعتباريّه التشريعيّه .

و أيضاً ، فالإراده من مقدّمات الطلب و ليست نفس الطلب .

و تلخّص : عدم تماميه الاستدلال - لدلاله الصيغه على الوجوب - بالآيه و الروايه و بالعقل و بالتبادر و بالظهور الإطلاقي .

مختار الاستاذ و دليله

الخامس : السيره العقلانيه .

ص: ٥٢

١-١) درر الأصول ٧٤/١ .

فإنَّ السيره العقلانيه قائمه على ترتيب الأثر إزماً على صيغه افعال ، و هى سيره عامه ، غير مختصه بالموالى و العبيد ... كما تقدّم فى مادّه الأمر .

و قد كان هذا هو المرتكز بين أصحاب الأئمه عليهم السلام ، و تشهد به ضرورات من الفقه .

فالوجوب ليس لفظياً و لا عقلياً ، بل هو عقلائي .

و مما يشهد به فى الفقه مسأله خيار الغبن ، فإن المستند العمده على ثبوت هذا الخيار هو تخلف الشرط ، إذ الشرط الارتكازى بين العقلاء فى المعامله هو المساواه بين الثمن و المثمن ، فبناء العقلاء فى سائر معاملاتهم على المساواه بينهما كاشف عن وجود هذا الشرط فى كلّ معامله ، و لو مع عدم التلفّظ به فى متن العقد .

فكما يكون البناء العقلائي هناك ذا أثر من هذا القبيل ، و لدى التخلف يستند إلى ذلك ، كذلك البناء العقلائي فيما نحن فيه ، على ترتيب أثر الوجوب و الإلزام على صيغه افعال ، كاشف عن دلالتها على الوجوب .

و هذا هو التحقيق عند الاستاذ فى دوره اللآحقه .

أقول :

و لكن ، هل لهذه السيره ملاك أو لا ؟ و كيف تحقق مع العلم باستعمال الصيغه فى الندب بقدر استعمالها فى الوجوب إن لم يكن أكثر ؟

و من هنا يرجع المطلب إلى الإطلاق ، بالبيان الذى ذكره فى الدوره السابقه . من أن الوجوب - فى الحقيقه - أمر اعتبارى منتزع من البعث و عدم الترخيص فى الترك ، و أنّ الندب أمر اعتبارى منتزع من البعث و الترخيص فى الترك ، فليس الوجوب و الندب إلّا أمرين منتزعين ، هذا فى الواقع ، و كذلك

ص: ٥٣

الحال فى مقام الإثبات عند العقلاء ، فإنهم يرون البعث من المولى و عدم ترخيصه فى الترك منشأ لانتزاع الوجوب بلا حاله منتظره ، وعليه ، فإن الندب هو المحتاج إلى البيان الزائد ، أما الوجوب فلا ، و مع الشك ، يكون مقتضى الإطلاق هو الوجوب ، فكان هذا الإطلاق هو الملاك لبناء العقلاء فى حمل الكلام على الوجوب .

الجملة الخبرية

اشاره

ص: ٥٥

ذهب صاحب (الكفايه) (١) قدّس سرّه : إلى أنّ الجملة الخبريّة مستعمله في نفس مدلولها ، و هو النسبه ، ففي الماضي : النسبه التحقّقيه ، و في المضارع : النسبه الترقّبيه ، ففي قوله عليه السلام « يعيد » و « أعاد » - مثلاً - قد استعملت الجملة - في حال الإنشاء - في نفس المعنى المستعمله فيه في حال الإخبار ، غير أنّ الداعي يختلف ، فهو هنا عبارته عن الطلب ، و في الإخبار عبارته عن الحكايه .

و الحاصل : إن الفرق بين الجملتين و اختلافهما إنّما هو بداعي الاستعمال ، و الفرق بين صيغته الأمر و الجملة الخبريّة هو : إن المستعمل فيه في الصيغته عبارته عن الطلب الإنشائي ، و في الجملة هو النسبه ، فيها يُنشأ النسبه البعثيه ، أو البعث النسبي .

و ذهب السيد الخوئي (٢) : إلى أنّ الاختلاف بين الاخبار و الإنشاء ليس من ناحيه الداعي إلى الاستعمال ، بل إن المستعمل فيه في مثل « يعيد » في كلام الامام عليه السلام هو اعتبار الإعادته في ذمّه المكلف ، فتكون الجملة الإخباريه في مقام الإنشاء مبرزة للاعتبار .

و هذان القولان هما العمده في المقام .

ص: ٥٧

١-١ (١) كفايه الأصول : ٧٠ .

٢-٢ (٢) محاضرات في أصول الفقه ١٣٥/٢ .

وقال الاستاذ دام بقاءه في دوره اللاحقه : بأن الحق مع المحقق الخراساني ، لعدم مجيء مدعى القول الثاني إلى ذهن أحد ممن سمع قول الإمام عليه السلام « يعيد الصلاة » ونحوه ، أو رواه ، بل إن مفاد هذه الجملة - في قول الإمام ذلك كما في الخبر ، جواباً عن السؤال عن حكم الصلاة الواقع فيها الخلل الكذائي - نفس مفادها في مقام الإخبار ، والمستعمل فيه في كلا المقامين هو الإعادة ، غير أن القرائن الحاليه أو المقاميّه أفادت أن الداعي للاستعمال في مثل مورد الجواب عن السؤال المزبور مثلاً هو الطلب ، ولما كان استعمال الجملة بهذا الداعي ، فلا مجال لتوهم لزوم الكذب .

ويبقى الكلام في وجه دلالة الجملة خبرية في مقام الطلب مثل « يعيد » ، على الوجوب ، فإن ما ذكره المحقق الخراساني من أن نفس الإتيان بالجملة يكفي للدلالة على كون الطلب لزومياً لا - يرضى المولى بمخالفته ، غير وافٍ بالمدعى ، بل الحق أن الدلالة إنما هي بالسيرة العقلية ، القائم على الطلب الجدّي اللزومي ، ما لم تقم قرينه على الخلاف ... و توضيح ذلك :

إنه وإن كان الأصل في السيرة العقلية عدم التعبد ، لكن المفروض أن مدلول الجملة هو النسبه البعثة - إما بنحو الإيجاد أو بنحو الإبراز ، على الخلاف - و حينئذٍ ، فإن الوجود الاعتباري للبعث لا بدّ و أن يكون واجداً لآثار الوجود التكويني له ، لكونه نازلاً منزلة ، كما هو الحال في جميع التنزيلات ، و لا أقل من وجود الآثار الظاهره ، و إلا لم يكن للتنزيل معنى ، فمثلاً : عند ما جعل الله سبحانه في آيه المباهله (1) علياً عليه السلام نفس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - و هو جعل اعتباري بلا ترديد - فإنه يقتضى وجود الآثار

ص: ٥٨

المتحقّقه فى النفس النبويّه فى نفس الإمام عليه السلام إلّما ما خرج عقلاً- أو نقلاً- ، لأنّ النفس الولويّه أصبحت بمنزله النفس النبويّه ، و كذا الحال فى مثل « الطواف بالبيت صلاه » ... و هكذا ، فإن الآثار - خاصّه البيّنه منها - لا بدّ و أنّ تترتّب ، إلّا مع قيام القرينه على العدم ، ...

و على هذا ، فإنّ من أظهر آثار البعث التكويني هو الانبعاث ، للتلازم الواضح بينهما ، و هذا الأثر لا بدّ من أن يترتّب على البعث الاعتبارى ، سواء كان بالصّيغه أو بالجمله ، سواء على مبنى المشهور من أن صيغه افعل مثلاً تدل على الإيجاد - أى إيجاد الطلب - ، أو على مبنى المحقق الأصفهاني من أنها بعثٌ بالجعل و المواضعه ، أو على المختار من أنها مبرزه للبعث الاعتبارى - و ليست موجدّه - ... و الحاصل : إن أظهر آثار البعث التكويني هو التلازم بينه و بين الانبعاث من ناحيه الباعث ، فلا يمكن أن يكون بعثٌ بدون انبعاث من ناحيه الباعث ، فيكون الحال فى البعث الاعتبارى كذلك ، لكونه قائماً مقام التكويني و منزلاً بمنزلته ... إلّا إذا جاء من قبله المرخص للترك ، و هذا خلاف الأصل .

فظهر : أن الدالّ على الوجوب هو السيره العقلانيّه ، و السرّ فى ذلك هو عدم التفكيك و الانفكاك بين البعث و الانبعاث من ناحيه الباعث ... و هذا عين الوجوب ... خذ و اغتتم .

تتمّه

، فى النظر فى كلامٍ للسيد البروجردى فى هذا المقام :

□
و ملخص ما ذكره رحمه الله كما جاء فى تقرير بحثه تحت عنوان :

هاهنا نكته لطيفه يعجبنا ذكرها :

إنّ الأوامر و النواهي الصادره عن النبي و الأئمه - عليهم الصلاه و السلام -

عليّ قسامين ، فمنها : ما صدر عنهم بعنوان إظهار السلطنة و الحاكميّة و أعمال المولويّه ، نظير الأوامر الصادره عن الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم ، كما فى الأوامر و النواهى الوارده عنهم فى الجهاد و ميادين القتال . و منها : ما صدر عنهم لبيان الأحكام الإلهيه ، نظير إفتاء المفتى الفقيه .

فأما القسم الأوّل ، فيجب إطاعته و يحرم مخالفته ، و أمّا القسم الثانى فلا تكون مخالفته حراماً موجباً للفسق بما هى مخالفته تلك الأوامر و النواهى ، بل بما هى مخالفته أحكام الله تعالىّ ، لكون هذا القسم من أوامرهم و نواهيهم ارشادياً لا مولوياً
ثم قال : و الأوامر و النواهى المنقوله عن أئمّتنا بل عن رسول الله صلّى الله عليه و آله جلّها ارشاديه بالمعنى المذكور ، و ليست بمولويّه (١) .

أقول (٢)

لكنّ مقتضى الأدلّه هو : إنّ الأوامر و النواهى الصادره عن المعصومين كلّها مولويه ، و هذا هو الأصل فيها إلّا ما قام الدليل على إرشاديته ، بل إنّ مفاد الأدلّه أنّ كلّ ما يصدر عنهم تجب إطاعتهم فيه ، لأنّ الأحكام مفوضه إليهم ، و لهم الولاية المطلقه ، فلا فرق بين قول الله عز و جل فى القرآن الكريم و قولهم الثابت عنهم ، فى أن كليهما حكم إلهى يجب امتثاله .

أمّا بالنسبه إلى أوامر النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم ، فما ذكرناه موضع وفاقٍ بين الخاصّه و العامّه ، و يدل على ذلك قوله تعالىّ : « مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » (٣) فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام :

ص : ٦٠

١-١) نهاية الاصول : ٩٧ ، الحجّه فى الفقه : ١١٦ - ١١٧ .

٢-٢) هذا المطلب ملخّص من الباب الأوّل من كتابنا (عموم ولاية المعصوم) .

٣-٣) سورة الحشر : ٧ .

« إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ نَبِيَّهَ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ : «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَةَ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ «مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» . وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - كَانَ مَسَدِّدًا مَوْفَقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ ، لَا يَزُلُّ وَلَا يَخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ . ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ ... فَأَضَافَ رَسُولَ اللَّهِ ... فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ ... » .

□
و مثله غيره في « باب التفويض إلى رسول الله و إلى الأئمة في أمر الدين » من كتاب الكافي (١) و غيره ، ممّا جاء التصريح فيه بثبوت هذه المنزلة للنبي صلى الله عليه و آله و سلم ، و اشتمل على موارد من الأحكام التي وضعها في الأبواب المختلفة . و كذلك كلمات المفسرين من الفريقين بذيّل الآيه المباركه ، فإنهم قالوا بأنها تدل على أنّ كلّ ما أمر به النبي فهو أمرٌ من الله ، و كلّ ما نهى عنه فهو نهى منه (٢) .

□
و أمّا بالنسبة إلى الأئمة - عليهم السلام - فيدلُّ عليه النصوص العامّة في أنّهم بمنزلة النبي صلى الله عليه و آله (٣) و أنّهم الورثة له (٤) و أنّ طاعتهم مفروضة كطاعته (٥) ، و النصوص الخاصّة الكثيره كما قال غير واحدٍ من الأكابر ، أو

ص: ٦١

١-١) الكافي ١/٢٦٥ .

- ٢-٢) انظر : منهج الصادقين ٢٢٦/٩ ، مجمع البيان ، الصافي ١٥٦/٥ ، الميزان ٢٠٤/١٩ ، الكشاف ٥٠٣/٤ ، القرطبي ١٧/١٨ ، الرازي ٢٨٦/٢٩ ، النيسابوري - هامش الطبري - ٣٩/٢٨ .
- ٣-٣) من ذلك : حديث المنزلة المتواتر بين المسلمين .
- ٤-٤) انظر : بصائر الدرجات ج ٣ باب ٣ .
- ٥-٥) انظر : بصائر الدرجات ج ٣ باب ٥ .

المستفيضه كما قال الشيخ المجلسي كما سيأتي ، كالصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلِيًّا مَحَبَّتَهُ فَقَالَ : « وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ » ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ : « مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ : « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ » . وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَيَّ عَلَى وَائْتَمَنَهُ ، فَسَلِّمْ وَجِدْ النَّاسَ » (١) .

و بثبوت هذه المنزله لهم صرح جماعه من الأساطين من الفقهاء و المحدثين :

قال الوحيد البهبهاني - في معاني التفويض الذي روى به بعض الرواه - :

« الرابع : تفويض الأحكام و الأفعال ، بأن يثبت ما رآه حسناً و يرد ما رآه قبيحاً ، فيجيز الله إثباته و رده ، مثل : إطعام الجدد السيدس ، و إضافه الركعتين في الرباعيات ، و الواحده في المغرب ، و النوافل أربعاً و ثلاثين ، و تحريم كل مسكر ... » ثم نص على كثرة الأخبار الوارده في هذا المعنى (٢) .

و قال أيضاً : « و قد حققنا في تعليقتنا على رجال الميرزا ، ضعف تضعيفات القميين ، فإنهم كانوا يعتقدون بسبب اجتهادهم اعتقادات من تعدى عنها نسبوه إلى الغلو ، مثل نفى الشهو عن النبي ، أو إلى التفويض مثل تفويض بعض الأحكام إليه صلى الله عليه و آله » (٣) .

و قال صاحب (الحدائق) في بحثه عن اختلاف الأخبار في منزوحات البئر : « و احتمال بعض محققى المحدثين من المتأخرين كون هذا الاختلاف من باب تفويض الخصوصيات لهم عليهم السلام ، لتضمن كثير من الأخبار أن

ص: ٦٢

١-١ (١) الكافي ٢٦٥/١ .

٢-٢ (٢) الفوائد الرجاليه : ٣٩ .

٣-٣ (٣) الحاشيه على مجمع الفائده : ٧٠٠ .

خصوصيات كثير من الأحكام مفوضه إليهم ، كما كانت مفوضه إليه صلى الله عليه وآله « (١) .

وقال السيد عبد الله شبر : « والأخبار بهذا المضمون كثيره ، رواها المحدثون في كتبهم ، كالكليني في الكافي و الصفار في البصائر وغيرهما ، و حاصلها : إنّ الله سبحانه فوض أحكام الشريعة إليّ نبيّه بعد أن أيّده و اجتباه و سدّده و أكمل له محامده و أبلغه إليّ غاية الكمال . و التفويض بهذا المعنى غير التفويض الذى أجمعت الفرقه المحقّقه عليّ بطلانه « (٢) .

وقال صاحب (الجواهر) : « قال فى المسالك : روى العامّه و الخاصّه إنّ النبى صلّى الله عليه وآله كان يضرب الشارب بالأيدى و النعال ، و لم يقدره بعدد ، فلما كان فى زمن عمر ، استشار أمير المؤمنين عليه السلام فى حدّه ، فأشار عليه بأن يضرب ثمانين جلده ، معللاً بأنه إذا شرب سكر ، و إذا سكر هذى ، و إذا هذى افترى .

و كان التقدير المزبور عن أمير المؤمنين من التفويض الجائز لهم « (٣) .

وقال الشيخ التقى المجلسى : « ... كما يظهر من الأخبار الكثيره الوارده فى التفويض إليّ النبى و الأئمه صلوات الله عليهم « (٤) .

وقال الشيخ المجلسى : « و ألزم عليّ جميع الأشياء طاعتهم حتى الجمادات ، من السماويات و الأرضيات ، كشقّ القمر ... و فوض أمورها إليهم

ص: ٦٣

١-١ (١) الحدائق الناضره ٣٦٥/١ .

٢-٢ (٢) مصابيح الأنوار فى حلّ مشكلات الأخبار ٣٦٩/١ .

٣-٣ (٣) جواهر الكلام ٤٥٧/٤١ .

٤-٤ (٤) روضه المتقين ٤٨٠/٥ .

من التحليل و التحريم و العطاء و المنع ، و إن كان ظاهرها تفويض تدبيرها إليهم ، « فهم يحللون ما يشاءون » ظاهره تفويض الأحكام ، كما سيأتي تحقيقه « (١) .

ص: ٦٤

١-١) بحار الأنوار ٣٤٢/٢٥ .

الواجبات الشرعيه هي بالضروره على قسمين ، قسم : لا يحصل الغرض منه إلا إذا اتى به بقصد القربه ، وهذا هو التعديدي ، و قسم : يحصل منه الغرض بأي داع اتى به ، و هو التوصلى . فمن الأول : الصلاه مثلاً ، و من الثانى : دفن الميت المؤمن مثلاً .

فتارةً : نحرز كون الواجب من هذا القبيل أو ذاك ، و اخرى : يقع الإشكال فيه ، كما فى العتق فى الكفارات مثلاً ، حيث يقع الكلام فى سقوط الأمر به بمجرد الإتيان به ، أو أنه لا بد فيه من قصد القربه ... و لأجل وجود هذا القسم من الواجبات فى الشريعة المقدسه ، عقد هذا البحث ، لأن المفروض عدم وضوح حاله من جهه الأدله ، فتصل النوبه إلى مقتضى الاصول .

و الأصل فى هذا المقام : إما الأصل اللفظى ، و إما الأصل العملى ، و الأصل اللفظى ، إما داخلى و إما خارجى ، كما أن الأصل العملى إما شرعى و إما عقلى ... و المقصود من الأصل اللفظى الداخلى هو إطلاق الصيغه ، و من الأصل اللفظى الخارجى هو الأدله اللفظيه من الكتاب قوله تعالى : « قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ » (١) أو السنه مثل قوله عليه الصلاه و السلام :

« لا عمل إلا بتيّه » (٢) .

ص: ٦٧

١-١) سورة الزمر : ١١ .

٢-٢) وسائل الشيعة الجزء الأول ، الباب ٥ من أبواب مقدمه العبادات .

فيقع البحث في جهات :

١ - الإِطْلَاقُ الدَاخِلِي

إشاره

و المقصود من ذلك هو البحث عن مقتضى الأصل اللفظي الداخلي ، بأنْ ننظر هل للصيغه إطلاقٌ يصحّ لأن يكون رافعاً للشبهه و يوضّح حال الواجب من حيث التعبدية و التوصليه أو لا ؟

و لا- بدّ من تحقيق حال الأصل اللفظي الداخلي في مرحلتين ، في مرحله الثبوت ، و أنه هل يمكن الإِطْلَاق و التقييد أو لا ، ثم في مرحله الإِثبات .

فإن حصلنا على أصل لفظي من الداخل فهو ، و إلّا فمن الخارج ، و إلّا فالأصل العملي ، فنقول :

لو شككنا في واجب من الواجبات أنه توصلي أو تعبدى ، فهل من إطلاقٍ يثبت التوصليه أو لا ؟

و قبل الإِجابه على ذلك ، لا بدّ من البحث في مقام الثبوت ، و أنه هل من الممكن وجود الإِطْلَاق بالنسبه إلى قصد القربه أو لا ؟

إن إمكان الإِطْلَاق موقوف على إمكان التقييد ، بناءً على أن التقابل بينهما من قبيل العدم و الملكه ، فكلّ موردٍ لا يمكن فيه التقييد فلا يمكن الإِطْلَاق ، كما في البصر ، فالمورد الذي لا يمكن فيه البصر لا يمكن فيه العمى □ و هو عدم البصر في المورد القابل له - و على هذا المبني طرح المحقّق الخراساني البحث ، لكنّ البحث ينقسم إلى قسمين ، هما : الإِطْلَاق و التقييد بالأمر الأوّل ، و الإِطْلَاق و التقييد بالأمر الثاني ، هذا من جهه .

و من جهه اخرى □ ، فالتقييد تارةً يكون بنحو القيد و اخرى بنحو الجزء ، بأنْ يكون قصد القربه في العمل قيداً له أو يكن جزءاً له ، و هذا مقصود (الكفايه) من الشرطيه و الشرطيه .

هل يمكن تقييد المتعلق بقصد القربه بالأمر الأول ؟

إشاره

فالكلام الآن فى إمكان تقييد متعلق الأمر بقصد القربه بنفس الأمر الأول .

و قد تعرّض صاحب (الكفايه) (١) هنا لأموّر :

الأمر الأول

إشاره

(فى بيان التمييز بين الوجوب التوصلى و الوجوب التعبدى) .

فقال رحمه الله : الوجوب التعبدى هو الوجوب الذى لا- يحصل الغرض من الوجوب فيه إلّا بالإتيان بمتعلق الأمر على الوجه القربى ، و الوجوب التوصلى هو الوجوب الذى يحصل الغرض من الوجوب فيه بالإتيان بالمتعلق بأى داع كان .

فالفارق بينهما يكون من ناحيه اختلاف الغرض .

إيراد المحقق الأصفهاني

و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني (٢) بإشكالين تصريحاً و تلويحاً :

أحدهما : إنه لا- يوجد أى اختلاف و افتراق بين الوجوبين أصلاً ، بل الافتراق هو فى طرف الواجبين ، لأنّ الوجوب - على أى حال - إنما هو لجعل الداعى ، فسواء كان الخطاب : « صلّ » أو « اغسل ثوبك » فقد جاء الوجوب لجعل الداعى لحصول متعلق الأمر ، و أنه ليس الغرض من الوجوب إلّا جعل الداعى ، لكنّ الغرض من أحدهما لا يحصل إلّا مع قصد القربه دون الآخر فإنه مطلق ، فالاختلاف من ناحيه الواجب لا الوجوب .

ص: ٦٩

١- (١) كفايه الأصول : ٧٢ .

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣٢٠/١ .

و الثاني - و هو يظهر من الأوّل - فإنه بناءً على ما ذكر ، لا- وجه لجعل البحث من مباحث الصيغه ، إذ المادّه فى الواجب التوضيلى مطلقه ، و فى التعبدى مقيدّه ، فيكون الإطلاق هنا من إطلاق الواجب و المادّه ، و لا علاقه للبحث بالصيغه ، فقول (الكفايه) : إطلاق الصيغه هل يقتضى التعبدى أو التوضيلى ؟ بلا وجه .

مناقشه الاستاذ

و قد دفع الاستاذ كلا الإيرادين :

أمّا الأوّل : فبأنّ الوجوب التعبدى و إن كان لا يختلف عن الوجوب التوضيلى ذاتاً ، لأنّ الوجوب كيفما كان فمعناه واحد ، و لا يختلفان كذلك من ناحيه الغرض الأوّلى للوجوب ، و هو جعل الداعى ، لكنهما مختلفان من جهه الغرض النهائى ، لأن الغرض من جعل الوجوب هو جعل الداعى ، و الغرض من جعل الداعى هو حصول المتعلّق ، و الغرض من حصول المتعلّق حصول المصلحه المترتبه على المتعلّق ، فلو كانت المصلحه مقيدّه - أى كانت قائمه بالعمل المأتى به مع قصد القربه - كان الغرض من جعل الداعى هذا العمل المقيد ، فما لم يحصل لم يتحقّق الغرض ، و متى لم يحصل جعل الداعى بهذا الغرض لم يتحقّق الوجوب ، فلا- محاله لا- يتحقّق الغرض من الوجوب المجعول على الصلاه - مثلاً - إلّا بالإتيان بها بقصد القربه . فقول صاحب (الكفايه) : بأنّ التعبدى هو الذى لا يسقط الأمر فيه - أو لا يتحقّق الغرض منه - إلّا إذا أتى به متقرباً به ، بخلاف التوضيلى الذى هو مطلق من هذه الجهه ، كلام صحيح ... و لا يرد عليه الإشكال ، لوجود الفرق بينهما فى الغرض النهائى و هو المصلحه ، و إن لم يفترقا فى الغرض الأوّلى و هو جعل الداعى .

و أما الثاني ، فإنه غفله منه قدس سره عن مطلبين :

أحدهما : إن الصيغه مركبه من الماده و الهيئه ، فقولهم : « إطلاق الصيغه » مشترك ، و لذا يأتي السؤال : هل المراد إطلاق الماده أو الهيئه ؟

و الثاني : لقد ذكر في (الكفايه) في الأمر الأوّل « إطلاق الصيغه » لكنه قال في الأمر الثالث « إطلاق الصيغه يقتضى التوضيحه » فلو التفت المحقق الأصفهاني إلى المطلبين لم يشكل على (الكفايه) بما ذكر .

هذا كلّه في الأمر الأوّل من الامور التي تعرّض لها في (الكفايه) .

الأمر الثاني

(في إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلّق و عدم إمكانه) .

فذهب المحقق الخراساني إلى استحاله أخذ داعي الأمر - و هو قصد القربه - في متعلّق الأمر ، و تقييده به ، و ذلك لأنه إذا اخذ قصد الأمر في المأمور به ، لم يكن للمكلف القدره على الامتثال ، فالمأمور به هو الحصّه الخاصّه من الصيلاه ، و هي المقيدّه بداعي الأمر ، و حينئذ لا يتحقّق الامتثال .

قال شيخنا دام ظلّه :

إنه لم يبيّن وجه استحاله الأخذ ، ثم إنّه قد خلط بين الأخذ من ناحيه المولى و الامتثال من ناحيه المكلف ، و جعل هذا متفرّعاً على ذاك ، إذ قال بالنسبه إلى المحذور في مقام الجعل « لا يمكن الأخذ » و بالنسبه إلى المحذور في مقام الامتثال « لا يمكن امتثالها » مع تفرّيع هذا على ذاك .

قال الاستاذ : و الصحيح أن يقع البحث في مقامات :

١ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله تصوّر الأمر ؟

٢ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله الإنشاء ؟

٣ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله فعليّه الأمر؟

٤ - هل يمكن تقييد متعلّق الأمر بقصد الأمر في مرحله الامتثال؟

المقام الأوّل

إشاره

لا-ريب أنّ المولى عند ما يريد أن يأمر بشيء ، فإنّه لا بدّ من أن يتصوّر الأمر و متعلّق الأمر ، فهل يمكن تصوّر ذلك مع أخذ قصد الأمر في متعلّقه أو لا يمكن؟

حاصل الإشكال هو: إنّ « الأمر » من المفاهيم ذات التعلّق ، و الأمر بالشىء لا يتصوّر إلّا مع تصوّر الشىء ، فالأمر بالصّلاه لا يمكن تصوّره إلّا مع تصوّر الصّلاه ، و لكن المفروض أن متعلّق الأمر هو الصّلاه التى تعلّق الأمر بها مع قصد القربه ، فتصوّر الأمر موقوف على تصوّر الأمر ، و هذا هو الدور .

و بعبارة اخرى: إنّ متعلّق الأمر هو الصّلاه ، و هى مقيدّه بقصد الأمر ، فيكون الأمر متعلّق المتعلّق ، أى : إن متعلّق الأمر - الذى هو الصلاه المقيدّه بقصد الأمر - أصبح متعلّق الأمر ، و لما كان الأمر متعلّق متعلّق الأمر ، فلا بدّ من تصوّره قبل الأمر كما ذكرنا ، فتوقف الأمر على تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر موقوف على تصوّر متعلّق الأمر المفروض أخذه - الأمر - فى المتعلّق .

و هذا الإشكال إنما يلزم فى التعبدى . أما فى التوضيلى - كالأمر بدفن الميت مثلاً - فلا ، لأن الأمر به يتوقّف على تصوّر الأمر ، و تصوّر الأمر يتوقّف على تصوّر دفن الميت ، فكان الموقوف هو الأمر ، و الموقوف عليه دفن الميت ، فلا دور .

جواب المشكينى عن إشكال الدور

و لعلّ خير ما قيل فى حلّ مشكله الدور هنا جواب المحقق

المشكيني (١)، فإنه حاول إثبات التغيرات بين الموقوف و الموقوف عليه فقال :

بأنَّ المأخوذ في متعلِّق الأمر هو طبيعي الأمر ، و لكن المتصوِّر في طرف المتعلِّق هو شخص الأمر ، و ذلك ، لأنَّ المتعلِّق هو الصِّيَلاه المقَيِّده بقصد الأمر ، لكنَّ طبيعي الأمر لا شخصه و فرده ، أمَّا الأمر المتعلِّق بنفس الصِّيَلاه فهو شخص الأمر و فرده ، و هذا المقدار من الاختلاف كان لرفع الدور .

قال : و نظير ذلك قول القائل : « كلَّ خبري صادق » فإنه تحلُّ فيه مشكله الدور من جهة أن شخص هذا الخبر - و هو قوله : كلَّ خبري صادق - موقوف على الحكم و هو « صادق » و أمَّا الحكم « صادق » فموقوف على طبيعه الخبر لا شخص هذا الخبر ، و هنا كذلك ، إذ أنَّ تصوِّر شخص الأمر المتوجِّه إلى الصَّلاه موقوف على تصوِّر الصَّلاه بقصد الأمر ، لكن طبيعي الأمر لا شخصه .

نقد الاستاذ

و أورد عليه الاستاذ بالفرق بين المقامين ، فإن الموضوع في تلك القضية هو طبيعه الخبر ، و شخص هذا الخبر - و هو قوله : كلَّ خبري صادق - غير طبيعه الخبر ، هذا صحيح . أمَّا في مقامنا هذا ، فإنه - بعد استحاله الإهمال من الحاكم إمَّا الإطلاق و إمَّا التقييد ، فإنه لمَّا يقول « صلَّ » بقصد الأمر بالصَّلاه ، لا يريد الإتيان بها بقصد مطلق الأمر بنحو اللابشرط ، حتى الأمر المتوجِّه إلى الصيام و الحج مثلاً ، فليس المراد الصَّلاه بقصد الأمر المطلق - كما لم يكن الصَّلاه بقصد الأمر المهمل بالنسبه إلى خصوصيات الأمر - فتعيَّن أن يكون المقصود الإتيان بالصِّيَلاه بقصد شخص هذا الأمر و هو « صلَّ » ، فكان شخص الأمر هو المتعلِّق ، و هو نفسه متعلِّق المتعلِّق .

ص: ٧٣

ثم إنّ الاستاذ ذكر في حلّ الإشكال : أنه إنّما يلزم الدور لو كان الوجود الواحد موقوفاً و موقوفاً عليه ، أمّا مع تعدّدهما ، بأنّ يكون الموقوف - في مرحله التصوّر - شخصاً من الطبيعه ، و الموقوف عليه شخصاً آخر منها فلا ...

و في مرحله اللّحاظ و التصوّر ، فإنّ الأمر يتصوّر أمره الذي هو فعل من أفعاله الاختياريّه ، فالأمر الصّادر مسبوق بالتصوّر ، و لما كان من الامور ذات التعلّق ، فإنّه يتصوّر متعلّقه معه ، و المفروض أن متعلّق المتعلّق نفس هذا الأمر ، فلا بدّ من تصوّره أيضاً ، فالشيء الواحد - و هو الأمر - قد تصوّر مرّتين ، لكن في رتبتين ، رتبه المتعلّق و رتبه متعلّق المتعلّق ، فكان الموقوف عليه شخص صوره الأمر ، و الموقوف شخص آخر من صورته الأمر ... فحصل التغيّر ، إذ قد حصل للأمر بالصّلاه وجودان تصوّريان ، وجود تصوّري مقوم للمتعلّق ، و وجود تصوّري محقق لنفس الفعل الذي هو الأمر في ظرف إصدار الأمر ، لأنّه يتصوّر الأمر الذي يريد إصداره ، فهو يتصوّر الصّلاه بكلّ حدودها و قيودها مع قصد الأمر بها ، ثم عند ما يريد إصدار الأمر و إيجاد هذا الفعل - أي الأمر ، فإنه من أفعال المولى كما تقدّم - يتصوّر الصّلاه بحدودها - و منها الأمر - فيتصوّر الأمر مرّتين ، و لا محذور فيه ، و لا دور .

قال : و بما ذكرنا يندفع اشكال اجتماع اللّحاظين - الآلى و الاستقلالى - في الشيء الواحد ، من جهه أن « الأمر » بالشيء ملحوظ باللّحاظ الآلى ، فالأمر في قوله « صلّ » إنّما يُلحظ باللّحاظ الآلى ، لأن المقصود هو البعث نحو الصّلاه ، لكنّ المتعلّق يُلحظ دائماً باللّحاظ الاستقلالى ، و المفروض تقيّد الصّلاه بقصد الأمر ، فاجتمع اللّحاظان في الأمر ، من جهه كونه متعلّقاً

و متعلّقاً ، و هو محال .

وجه الاندفاع ، إن الملحوظ بالاستقلال هو الأمر الواقع بنحو متعلّق المتعلّق ، و الملحوظ بالآليه هو الأمر المتعلّق ، كما تقدّم ، فلا إشكال .

المقام الثاني

إشاره

قال في (الكفايه): لاستحاله أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الأمر في متعلّقه (١).

و توضيح وجه الاستحاله هو : إن الأمر يحتاج إلى المتعلّق ، و نسبته إليه نسبه العرض إلى الموضوع ، فكما أن العرض محتاج إلى موضوع يقوم به ، كذلك الأمر ، فهو محتاج إلى ما يتعلّق به ، و عليه ، فيكون الأمر متأخراً رتباً عن المتعلّق كما هو الحال في العرض بالنسبه إلى موضوعه ، فلو اريد في مرحله الجعل و الإنشاء أن يؤخذ الأمر في متعلّقه ، لزم كونه في مرتبه ، فيصير المتأخر متقدماً و المتقدّم متأخراً ، و هما متقابلان ، و اجتماع المتقابلين محال .

هذا من جهه .

و من جهه اخرى : إن الأمر موقوف على متعلّقه توقّف العرض على معروضه ، و لكن لو اخذ الأمر في المتعلّق - كما هو المفروض - توقّف المتعلّق على الأمر ، و هذا هو الدور .

جواب المشهور عن الدور

و قد أجاب المحقّقون عن ذلك بالمغايره بين الموقوف و الموقوف عليه ، بأنّ الموقوف هو الأمر بوجوده الخارجى ، و الموقوف عليه هو الأمر بوجوده التصورى ، و ذلك ، لأنّ المحقّق للبعث هو الوجود الخارجى للأمر ،

ص: ٧٥

أمّا الأمر الذى أخذ فى المتعلّق كالصّلاه مثلاً و جعلت مقّيده بقصده ، فهو الأمر الذى يتصوّره المولى لا الأمر الخارجى .

إشكال المحقق الأصفهاني على المشهور

و أورد عليه المحقق الأصفهاني (1) بأنّه ليس للأمر وجود غير وجود المتعلّق ، حتى يقال بأنّ هذا غير ذاك ، بل إنّ الأمر موجود بعين وجود متعلّقه فى مرحله الجعل و الإنشاء ، و ذلك لأنّ « الأمر » من الامور ذات الإضافه و التعلّق كالإراده ، و الحبّ ، و البغض ، و الشوق ، و العلم ، و البعث ... - فلا يعقل الأمر بدون المأمور به ، كما لا يعقل الإراده بلا مراد ... و هكذا ... ففى جميع هذه الحقائق لا- بدّ من وجود الطرف ، و كلّ منها موجود بوجوده ، فالمراد بالذات - الذى موطنه النفس - هو المقوّم للإيراده ، و هكذا الحال فى الاشتياق و نحوه ... و حيث أنّ الوجود النفساني للطرف - لا الوجود الخارجى له هو المقوّم للأمر ، فإنّ الأمر و متعلّقه وجودهما واحد ، و يستحيل أن يكون لهما وجودان ، لأنّ حقيقه الأمر هو البعث ، و لا يعقل البعث بلا مبعوث إليه ، بل المبعوث إليه الذى هو فى النفس و وجوده بالذات - و له وجودٌ بالعرض ، و هو المبعوث إليه الذى يتحقق فى الخارج ، المسقط للأمر - موجود مع البعث بوجود واحد ... فجواب القوم - من أنّ وجود الأمر موقوف على وجود المتعلّق ، و الأمر الموجود فى المتعلّق غير الأمر الذى يتعلّق بالمتعلّق - غير صحيح ، لأنّه يبتنى على ثبوت وجودين ، و هو باطل .

جواب الدور من الأصفهاني

فالجواب الصحيح عن إشكال الدور ، قد ظهر ممّا ذكره هذا المحقق عن

ص: ٧٤

جواب القوم ، و ذلك لأنه ليس هنا وجودان أحدهما موقوف و الآخر موقوف عليه ، بل وجود واحد ، فلا دور .

رأى الاستاذ فى الجواب

وقد ارتضى شيخنا هذا الجواب فى الدور السابقه . أمّا فى الدور اللاحقه ، فذكر أن له تأملاً فيه ، لأنّ فى الأخبار الوارده عن أهل العصمه إنّ الله تعالى عالم إذ لا معلوم ، و قادر إذ لا مقدور . (١) فتأمل .

جواب المحقق الأصفهاني عن لزوم اجتماع المتقابلين

و أمّا الإشكال بلزوم اجتماع المتقابلين - التقدّم و التأخر - المطروح من المحقق الأصفهاني ، فتوضيحه :

أولاً: - إن المفاهيم الإضافيه على قسمين ، فمنها : ما لا تقابل بينهما ، و من الممكن اجتماعهما ، كالحبّ و المحبوب ، فإنهما متضايقان ، و يمكن وجودهما فى مكانٍ واحدٍ ، بأن يكون الشئ الواحد محبباً و محبوباً معاً ، و منها :

ما يكون بينهما تقابل و لا يجتمعان فى الوجود ، و التقدّم و التأخر من هذا القبيل .

و ثانياً : إن للتقدّم و التأخر أقساماً ، و منها : التقدّم و التأخر الطبعى ، و المراد منه أنّ يكون المتأخر موقوفاً بالطبع على المتقدّم و لولاه لم يوجد ، و المتقدّم مستغنٍ فى الوجود عن المتأخر ، كالواحد و الاثنين .

فالإشكال فيما نحن فيه هو : أنه إذا اخذ قصد الأمر فى المتعلّق لزوم اجتماع المتقابلين بالطبع ... كما تقدّم .

و قد أجاب عنه المحقق المذكور - و إليه ترجع سائر الأجوبه فى المقام -

ص: ٧٧

و حاصله : إن ما هو المتقدم طبيعاً غير ما هو المتأخر طبيعاً ، و توضيحه :

إنَّ الأمر لا- يكون داعياً بوجوده الخارجى أبداً ، و الداعويّه منه محال ، إذ الداعى لا بدّ و أن يكون مؤثراً فى إرادته العبد كى يتحرّك نحو الامثال ، و لا- يكون كذلك إلّا إذا حصل الداعى فى وعاء النفس ، و الوجود الخارجى لا يأتى إلى عالم النفس حتى يؤثّر فى الإرادة ، بل المؤثّر فيها هو الوجود العلمى للشىء ، فإذا علم الإنسان بوجود الماء - و هو عطشان - تحرّك نحوه ، و أما إذا كان بجنبه و هو لا يعلم به فلا يتحرّك إليه ، فالمؤثر فى الإرادة و يكون له داعويّه هو الوجود العلمى لا الخارجى .

وعليه ، فالداعويّه هى شأن الوجود العلمى للأمر ، و لا تتحقّق الصّلاه بقصد الأمر إلّا من ناحيه الأمر الموجود بالوجود الذهني ، فالأمر الذى اخذ فى المتعلّق و وجب على المكلف قصده هو الأمر العلمى ... بخلاف الأمر الذى يصدر من المولى متعلّقاً بالصّلاه مثلاً ، فإنه أمر بوجوده الخارجى الواقعى .

فالوجود الخارجى للأمر هو المتعلّق بالصّلاه ، و الذى جاء قيداً للصّلاه و وجب قصده هو الوجود العلمى للأمر ، فاندفع اشكال اجتماع المتقدم و المتأخر ، لأن المتقدم غير المتأخر ، و ليس بينهما تقدّم و تأخر طبيعى .

نقد الجواب

و أشكل عليه شيخنا دام بقاءه - تبعاً للمحقق العراقى (١) - : بأنه غير رافع للإشكال ، لأنه إن كان المأخوذ فى متعلّق الأمر - و هو الصّلاه - هو الصّوره العلميه للأمر مطلقاً ، أى و إن لم تكن الصوره العلميه مطابقه للواقع ، بأن يكون جهلاً مركباً ، فما ذكره تام ... لأن الأمر بوجوده الخارجى - و هو حكم المولى

ص: ٧٨

و بعثه نحو الصِّلاه - متأخراً طبعاً عن الصِّلاه المقيّده بقصد الأمر بوجوده العلمى غير المعتمد مطابقتها للواقع . و أمّا إن كان المأخوذ هو الصِّوره العلميه المطابقه للواقع ، بأن يكون الصوره العلميه لنفس ذاك الأمر الصِّادر من المولى هى المحرّك و الباعث ، فالإشكال باق ، لأنّ الواقع غير محتاج إلى صورهِ علميه مطابقه إليه ، لكنّ الصوره العلميه المطابقه له محتاجه له ، فما لم يتحقق أمر واقعى فلا- تحصل صورهِ علميه له فى الذهن ، إذن ، فالصوره العلميه متأخره بالطبع عن الواقع ، و هو الأمر الصادر ، فهى موقوفه عليه ، لكنّها بما أنها مأخوذه فى متعلّق الأمر الصّادر - و المتعلّق مقدّم رتبه على الأمر - فهى متقدّمه ، فلزم اجتماع المتقابلين فى الشىء الواحد .

دفاع السيد الاستاذ عن جواب المحقق الأصفهاني

لكنّ السيد الاستاذ - دام ظلّه - نصّ (1) على أن الإنصاف تماميه جواب المحقق الأصفهاني عن محذور اجتماع المتقابلين و عدم صحّه الإشكال المذكور ، فقال ما حاصله : إن ما يؤخذ فى متعلّق الأحكام هو المفاهيم و الطبائع لا المصاديق الخارجيه ، و العلم الذى يكون فانياً فى متعلّقه هو مصداق العلم و الفرد الخارجى منه ، و أما مفهوم العلم و طبيعته فليس كذلك ، فإن العلم الطريقي بحسب مفهومه ليس فانياً فى المعلوم و مرآة له بل يكون متعلّقاً للنظر الاستقلالى ، و عليه ، فقصد الأمر إذا ثبت أنه معلول للأمر بوجوده العلمى فيكون مأخوذاً فى المتعلّق بهذه الخصوصيه ، فالمتعلّق يكون هو الفعل بقصد الأمر المعلوم ، و لا يخفى أن العلم المأخوذ فى المتعلّق ليس مصداق العلم كى يقال إنه فانٍ فى متعلّقه ، بل المأخوذ مفهومه و هو لا يفنى فى متعلّقه

ص: ٧٩

كما عرفت ، فالقصد متفرّع في مرحله موضوعيته عن الأمر المعلوم لا- الأمر الخارجى ، فلا خلف . فالإشكال عليه ناشئ عن الخلط بين مفهوم العلم و مصداقه . فما أفاده المحقق الأصفهاني في دفع المحذور لا نرى فيه إشكالاً و لا نعلم له جواباً .

أقول :

إلّا أنّ الظاهر عدم ورود ما أفاده على التقريب المتقدّم عن شيخنا الاستاذ للإشكال على المحقق الأصفهاني ، لأنّ محور الكلام فيه ضروره وجود أمر واقعى لتحصل الصورة الذهنيه عنه ، فيكون متقدّماً بالطبع و هى متأخره عنه كذلك ، و حينئذٍ يلزم المحذور . فتأمل .

لزوم الدور بتقريب الميرزا

و قد سلك المحقق النائيني طريقاً آخر لبيان لزوم الدور من أخذ قصد الأمر فى المتعلّق ، سواء فى مرحله التصوّر و الإنشاء و الامتثال ... و حاصل كلامه (١) هو :

إن الأحكام الشرعيه كلّها قضايا حقيقيه ، و معنى القضيه الحقيقيه كون موضوع الحكم مفروض الوجود ، فلا بدّ من فرض وجود « العقد » حتى يتوجّه الأمر بالوفاء به ، كما هو الحال فى قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (٢) حيث الأمر بالوفاء حكم ، و متعلّقه « الوفاء » و موضوعه هو « العقد » فيكون متعلّق الوجوب هو « الوفاء » و « العقد » متعلّق المتعلّق ...

فالعقد و هو الموضوع - لا بدّ فى مرحله الإنشاء من فرض وجوده فرضاً مطابقاً

ص: ٨٠

١-١) أجود التقريرات ١/١٥٨ - ١٥٩ .

٢-٢) سورة المائدة : ١ .

للواقع ، و على هذا ، فإنَّ القضيَّه - كما فى الآيه المباركه - تؤول إلى قضيَّه شرطيه مفادها : إذا تحقق عقد و حصل فى الخارج فالوفاء به واجب ... فأصبح الموضوع شرطاً ، و الشرط موضوعاً .

و على هذا الأساس ، فإنَّ الصَّيْلاه بقصد الأمر هى متعلِّق الأمر ، و الأمر متعلِّق المتعلِّق ، فهو الموضوع ، و إذا كان موضوعاً ، لزم فرض وجوده بفرضٍ مطابقٍ للواقع كى يتوجَّه الحكم عليه ، بأن يكون قبل الحكم ، فيلزم أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه ثم جعل الحكم عليه ، و كون وجود الشئ مفروغاً عنه قبل وجوده محال .

و على الجملة ، فمن الناحيه الكبرويه : لا- يكون فى متن الواقع وجود مفروغاً عنه قبل وجوده ، و نحن فى القضايا الحقيقيه لا بدّ و أن نرى الموضوع و متعلِّق المتعلِّق مفروغاً عنه وجوده ، حتى يأتى الحكم و التكليف عليه .

و هنا ، فإنَّ الشارع يريد الأمر بالصَّيْلاه مع قصد الأمر ، بأن يكون قصد الأمر جزءاً للصَّيْلاه أو شرطاً ، فنفس الأمر متعلِّق هذا المتعلِّق للتكليف ، فيجب أن يكون وجود الأمر مفروغاً عنه عند الشارع حتى يجعل الأمر ، و هذا يستلزم أن يكون الشئ قبل وجوده مفروغاً عن وجوده ، و هو محال .

جواب المحاضرات

و أجاب فى (المحاضرات) (1) عمّا ذكره الميرزا - رحمه الله - بما حاصله إنكار الكبرى ، و توضيح ذلك :

إن ملاك أخذ الموضوع مفروض الوجود فى القضيَّه الحقيقيه ، المستلزم لكونه شرطاً لفعليه التكليف ، إمّا هو الظهور العرفى و إمّا هو حكم العقل بذلك .

ص: ٨١

أما الظهور العرفي فبأن يفهم العرف من القضيّة أن الموضوع قد اخذ مفروض الوجود ، كما في «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» حيث يفهم أن العقد موضوع للحكم الذي رتبّه الشارع على فرض وجوده ، و هو وجوب الوفاء به ، لا أنه قد ترتّب الحكم على موضوع يجب على المكلف تحصيله .

و أمّا الحكم العقلي ، فهو حيث يكون القيد المأخوذ في الواجب غير اختياري ، و بما أنه لا يعقل تعلق التكليف بغير المقدور ، فلا محاله يكون مأخوذاً على نحو مفروض الوجود .

ففي الموردین المذكورین يوجد الملاک لأخذ الموضوع مفروض الوجود .

و أما فيما عداهما ، فلا دليل على أن التكليف لا يكون فعلياً إلا بعد فرض وجود الموضوع ، و لذا قلنا بفعليته الأحكام التحريمية قبل وجود موضوعاتها ، بمجرد تمكّن العبد على الإيجاد ، كالتحريم الوارد على شرب الخمر ، فإنه فعلي و إن لم يوجد الخمر خارجاً ، إن كان المكلف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدماته ، و لذا يتوجّه التكليف عليه ، بخلاف الزوال في « صلّ صلاة الظهر » مثلاً ، فإن المكلف لا يتمكّن من إيجاده و لا بالشروع بمقدماته .

(قال) : و ما نحن فيه من القسم الثالث الذي لا دليل على ضروره فرض الموضوع ، لأنه لا ربط للعرف بهذه الناحية ، و لا ملزم من العقل بذلك ، فإنّ الأمر الذي كان متعلقاً للداعي يحصل بمجرد إنشاء المولى تكليفه ، و إذا حصل أمكن الامتثال بداعيه و لا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود ، وعليه ، فالمكلف حين الامتثال يجد أمراً موجوداً قد حصل من إنشاء التكليف ، فيأتي بالفعل بداعي ذلك الأمر ، و لا داعي إلى فرض وجود الأمر حين الإنشاء ، كما

كان الأمر كذلك في سائر القيود غير الاختيارية .

و على هذا ، فلا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر المحذور الذي ذكره الميرزا رحمه الله .
□

نقد الاستاذ هذا الجواب

و قد تكلم الاستاذ دام بقاءه على هذا الجواب :

فأجاب عنه في الدوره اللاحقه : بأنه إنما يتمشى مع إنكار رجوع القضية الحقيقيه إلى القضية الشرطيه ، وعليه يمكن للمولى أن يأمر بالصياله بقصد الأمر مع عدم وجود الأمر الذي كان جزءاً للموضوع أو شرطاً ، و لكن التسليم بذلك ، ثم القول بعدم لزوم المحذور ، جمع بين المتنافيين ، و قد جاء في (المحاضرات) (١) التصريح بكون القضية الحقيقيه قضيه شرطيه ، و أن الموضوع مقدّم و الحكم تال ، و يستحيل أن يتكفل الجزاء الشرط وضعاً و رفعاً ، و ليس التالي إلا مترتباً على المقدم ، و على هذا الأساس رفع - رحمه الله التنافي بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم ، بمناط أن الحاكم ناظرٌ للموضوع في المحكوم ، و يستحيل أن يكون المحكوم ناظراً لموضوع نفسه ، لوقوع المحكوم في رتبه الجزاء ، و هي متأخره عن رتبه الشرط و المقدم .

فإذا كانت القضية الحقيقيه شرطيه ، و الموضوع في القضية شرط ، فكيف يعقل وجود المشروط و فعليته قبل وجود الشرط ، و فعليه الجزاء قبل فعليته المقدم ؟

إن المفروض - هنا - وقوع الأمر موضوعاً في الأمر بالصياله بقصد الأمر ، و المفروض أن الأمر المتعلق مشروط ، فكيف يعقل وجود الشرط و المشروط

ص: ٨٣

و أمّا في مرحله الفعلية ، فإشكال الميرزا وارد ، فلا- يمكن أن يكون الأمر فعلياً مع أخذ قصد الأمر في المتعلق ، لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة الشرط إلى المشروط ، و يستحيل تحقق الفعلية للحكم بدون تحقق الفعلية للموضوع ، و فعلية الموضوع - بما أنه شرط - مقدّمة على فعلية المشروط ، فيلزم من أخذ قصد الأمر في المتعلق وجود الشيء قبل وجود الشيء ، و فعلية قبل فعلية ، و هذا و إنّ لم يكن دوراً ، لكنّ فيه ملاك الدور ... و جواب (المحاضرات) عنه قد عرفت ما فيه .

و أجاب عنه في دوره السّابقه : بأنّ هناك ملاكاً ثالثاً لجعل الموضوع مفروض الوجود ... و توضيحه :

إن الحكم يترتب في مقام الجعل على الوجود التقديري للمتعلق ، لا على وجوده الخارجي ، و نسبة الحكم إلى المتعلق هي نسبة المحمول إلى الموضوع ، و من غير الممكن أن يلحظ الحاكم الحكم في ظرف لحاظه للموضوع ، فهو في قوله «زيد قائم» قد لحظ زيدا مجرداً عن القيام ، و بلا- لحاظٍ للقيام في تلك المرتبه ، ثم حمل عليه القيام بعد لحاظه في المرتبه التاليه ، إذن ، الحاكم يرى الصّلاه مجردة عن الحكم ، ثم يرتّب الحكم عليها و يقول : الصّلاه واجبه .

و على الجملة ، فإنه يستحيل وجود الحكم في مرتبه المتعلق ... فإذا كان الحكم متعلق المتعلق ، فلا محاله يستحيل وجوده في مرتبه المتعلق ، فلو أخذ في المتعلق كان مفروض الوجود لا- محاله ... فلمّا نقول : الصّلاه بقصد الأمر مأمور بها ، كان قولنا «مأمور بها» هو المحمول في القضية ، و هو ليس في

مرتبته «الصَّلاه بقصد الأمر» فإنَّه لا بدَّ و أنَّ يكون مفروض الوجود ، فالمناط في فرض الوجود غير منحصر بما ذكره ، بل له مناط ثالث .

و بعبارة أخرى : عند ما يأمر بالصَّلاه بقصد الأمر ، فإنَّ « الصلاه بقصد الأمر » هو المتعلِّق ، فيلزم أن يراه و يلحظه المولى قبل ترتيب الحكم عليه ، و لكنَّه لما يلحظ المتعلِّق «الصلاه» يلحظ معه متعلِّقه «الأمر» ، مع أنَّ الأمر لم يرتَّب بعدُ ، فلا بدَّ و أنَّ يكون الملحوظ هو وجوده الفرضي التقديري .

فالمناط لفرض الوجود :

١ - الفهم العرفي

٢ - الحكم العقلي

٣ - إن في كلِّ موردٍ يكون القيد المأخوذ في الموضوع غير موجودٍ حقيقةً في رتبه الموضوع ، و كان أخذه في الموضوع لازماً ، فلا يكون أخذه إلَّا بنحو فرض الوجود ...

و ما نحن فيه من القسم الثالث ... فالإشكال يعود .

و تلخّص : عدم تماميته جواب (المحاضرات) .

جواب المحقق الأصفهاني عن تقريب الميرزا

و أجاب المحقق الأصفهاني رحمه الله (١) عن تقريب الميرزا ، بأن الأمر المأخوذ في المتعلِّق أي الصَّلاه ، المعبَّر عنه ب «متعلِّق المتعلِّق» ليس هو الأمر و الحكم المترتَّب على المتعلِّق ، بل الذي اخذ في المتعلِّق هو الصَّوره العلميه للأمر ، و المترتب على المتعلِّق هو نفس الأمر ، و لا محذور في حصول العلم بالأمر قبل حصول الأمر .

ص: ٨٥

نقد هذا الجواب

و مما ذكرنا سابقاً من ضروره المطابقه بين الصوره العلميه و بين الواقع ، يظهر سقوط هذا الجواب ، لأنّ الصوره العلميه للأمر إن طبقت الواقع - و هو الأمر الخارجى - لزم تقدّم الأمر الخارجى الواقعى على الصوره العلميه ، و المفروض عدم ترتبه بعد ، فيعود إشكال اجتماع التقدّم و التأخر بالطبع فى الشىء الواحد .

المقام الثالث

اشاره

و فى مرحله الفعلية أيضاً يوجد المحذور :

فأولاً : ما ذكره الميرزا

من أنّ فعلية كلّ حكم تتوقّف على فعلية موضوعه « متعلّق المتعلّق » و ما لم يصير فعلياً فلا يصير الحكم فعلياً ، و الحاصل : إن فعلية الموضوع شرط لفعلية الحكم ، فلو قال : يجب شرب الماء ، توقّف فعلية التكليف بالشرب على فعلية الماء و وجوده .

فلو أخذ الحكم فى الموضوع لزم كون الشىء شرطاً لفعلية نفسه ، فتوقّف فعلية الشىء على فعلية نفسه .

جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الميرزا غير مفيد

و كان محصّل جواب المحقق الأصفهاني : إن المأخوذ فى المتعلّق هو الوجود العلمى ...

و قد ظهر عدم تماميه هذا الجواب .

إلّا أن يقال : بأنّ فعلية الحكم موقوفه على فعلية موضوعه فى جميع الموارد إلّا إذا كان الموضوع نفس الحكم ، مثل ما نحن فيه ، فإنّه فى هذه

الصّوره لا ضروره لفعليته الموضوع قبل الحكم كى يلزم فعليته قبل فعليته نفسه .

و ثانياً : ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني

و أوضحه المحقق الأصفهاني : إن العله إنّما تكون عله للمعلول ، و يستحيل أن تكون عله لعليه نفسها ، فلو أخذ قصد الأمر في متعلقه لزم المحذور المذكور . توضيح الملازمه : إن تعلق الأمر بالصلاه مع قصد القرابه معناه : تعلقه بها و بداعويه الأمر إليها ، و ذلك ، لأنّ كلّ أمر يدعو إلى متعلقه ، فلو ترتب الأمر و الحكم على الصلاه مع داعويه الأمر إلى الصلاه ، فقد تعلق الأمر بداعويه نفسه و يلزم أن يكون عله لعليه نفسه .

و قد ذكر المحقق الأصفهاني هذا المحذور في المقام الثاني ، و أشار إلى تعرّض صاحب الكفايه له في المقام الثالث . فهو يرد على كلا المقامين .

جواب المحقق الأصفهاني عن كلام الكفايه

ثم أجاب رحمه الله عنه : بأنّ قصد الأمر إنّ اخذ على نحو الشرطيّه أو الجزئيّه فالإشكال لا دافع له ، أمّا إذا كان المتعلق حصيه ملازمه لقصد الأمر ، فهو مندفع ، و من الواضح أن للصلاه حصصاً ، منها : الصلاه الفاقده لقصد الأمر ، و منها : الصلاه في ظرف وجود قصد الأمر ، و هذه هي المتعلق للأمر ، و إذ لا تقيد فلا عليه فالإشكال يندفع (1) .

و هذا هو الذي يعبر عنه المحقق العراقي بالحصّه التوأمه ، فالحصّه التي كانت توأمه لقصد الأمر هي التي قد أمر بها المولى ، فلم يدخل قصد الأمر تحت الأمر ليرد الإشكال ...

ص: ٨٧

و تنظر الاستاذ في هذا الجواب ، بأن المفروض أنا لا ندرى هل المورد من الواجب التعبدى أو التوصلى ، فإن كان التقييد بقصد الأمر ممكناً تم الإطلاق عند الشك ، و أما مع المحذور المذكور فأصل التقييد غير ممكن ، فكيف يتمسك بالإطلاق ؟

فإن تم حلّ المشكل عن طريق الحصّه التوأمة ، و أنه لا تقييد فى البين ، كان للإطلاق مجال .

لكن المشكله هى : إن المولى فى مقام البيان و ليس بمهمّل لأمره و خصوصيات متعلّق أمره ، فإن كانت انقسامات الأمور به و خصوصياته دخيله كان التقييد قهرياً و إلّا فالإطلاق محكم ، و هنا : إن كان لقصد الأمر فى المتعلّق دخل فى الغرض لزم أخذه - كما أن الإيمان إن كان له دخل فى الغرض من العتق لزم أخذه - و إلّا فلا . لكن المفروض أنه له دخل ، فلا بدّ من أخذه على وجه التقييد . فما ذكره هذا المحقق لا ينفع .

و حاصل ما ذكره : إن قصد الأمر ليس شرطاً و لا شطراً ، بل إن متعلّق الأمر هو الحصّه .

و حاصل إشكالنا عليه : إن قصد الأمر من الانقسامات ، و الإهمال محال ، فإن اخذ فهو التقييد و إن رفض فالإطلاق ... فالإشكال باق .

المقام السابع

اشاره

و هو مرحله الامتثال ، و فيها وجوه من المحذور :

الأول : ما جاء فى كلام صاحب (الكفايه) و المحقق النائنى (1) و هو :

ص: ٨٨

إن قصد الأمر متأخر عن أجزاء الصَّيْلَة و شرائطها ، فهو متوقف عليها ، فلو كان «الامتثال» أحد أجزاء الصَّيْلَة و شرائطها ، لزم اجتماع التقدّم و التأخر فيه ، إذن ، يستحيل إطاعه مثل هذا الأمر في مرحلة الامتثال .

و الثاني : إنه لا- قدره على امتثال الأمر « بالصَّيْلَة بقصد الأمر» ، و ذلك لعدم تعلق أمر بالصَّيْلَة ، و كل ما لم يتعلّق به أمر فلا قدره على الإتيان به بقصد الأمر ، و توضيح ذلك هو : إنه لو فرض كون متعلّق الأمر هو الصَّيْلَة بقصد الأمر ، فلا محاله لا أمر بالنسبة إلى نفس الصَّلاة ، و كذلك الحال في كل مركّب ، فإنه إذا تعلق الأمر بالمركّب فقد تعلق بمجموعه الأجزاء ، فلا يكون هناك لكل جزء جزء منها أمر على حده ، وعليه فالصلاة وحدها لا أمر بها ، و الصَّيْلَة مع قصد الامتثال لا يمكن الإتيان بها ، لعدم إمكان الإتيان بقصد الامتثال المأخوذ فيها - بقصد الامتثال .

و الثالث : إن قصد الأمر إمّا هو قيد للصَّلاة ، و إمّا هو جزء من أجزائها .

فإن كانت الصَّيْلَة المقيدة متعلّق الأمر ، كانت ذات الصَّيْلَة غير مأمور بها كى يمكن للمكلف الإتيان بها بقصد أمرها ، و إن كانت الصَّلاة مركّبة من قصد الامتثال و غيره من الأجزاء ، فالامتثال محال كذلك ، لأن الأمر دائماً محرّك و داعٍ نحو متعلّقه ، و لا يعقل تحريك الأمر و داعيته لداعويه نفسه ، إذ معنى ذلك أن يصير الشيء علّة لعلّيه نفسه .

حلّ الاشكالات من المحقق العراقي

و قد ذكر في (المحاضرات) (1) تبعاً للمحقق العراقي طريقاً لرفع جميع هذه المحاذير ، و حاصل كلامه :

ص: ٨٩

أولاً: إنه لا محذور في أن يكون بعض أجزاء الواجب تعبدياً وبعضها الآخر توصلياً، وإن لم يكن الواجب واجباً بأصل الشرع - إذ لا يوجد في الشريعة هكذا واجب - بل بوجودٍ عرضي كالنذر، بأن يكون مجموع الصلوات وإعطاء المال للمسكين متعلق النذر.

نعم، قد وقع في الشرع كون الأجزاء كلها تعبدية، لكنّ قسماً من الشرائط توصلي، كالصلاة، فأجزؤها تعبدية كلها، وشرائطها بعضها توصلي كالطهارة من الخبث، وبعضها تعبدية كالطهارة من الحدث.

و ثانياً: إن الأمر المتعلق بالمركب ينحلُّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه، فيكون كلّ جزءٍ من أجزائه التعبدية قد اتخذ حصيةً من ذلك الأمر المتعلق بالمجموع، وأصبح مأموراً به بأمرٍ ضمنى.

وبعد هذا، فإذا لحظنا الصلاة بقصد الأمر وجدناها مركبةً من أجزاء، أحدها: قصد الأمر، لكنّ هذا الجزء منها توصلي وبقية الأجزاء تعبدية، فكان الأمر الضمني بتلك الأجزاء بنحو التعبدية ويعتبر الإتيان بها بقصد الامتثال، وأما قصد الامتثال، فليس بتعبدية بل هو توصلي، ولا يحتاج سقوط الأمر به إلى قصد امتثاله.

فهذا البيان تندفع جميع الإشكالات:

(أما الأول) فوجه اندفاعه هو: إن قصد الامتثال إنما يكون متأخراً عن الأجزاء و الشرائط إذا اريد منه قصد امتثال المجموع، أما لو أريد منه قصد امتثال الأمر الضمني كما ذكر، فذلك لا يقتضى تأخره - أى قصد امتثال الأمر - عن جميع الأجزاء و الشرائط، لأنّ قصد امتثال كلّ جزءٍ بخصوصه يكون متأخراً عن ذلك الجزء فقط دون بقية الأجزاء، ولا مانع من لحاظ شيئين -

أحدهما متقدّم على الآخر - شيئاً واحداً ، ثمّ توجّه الأمر النفسى الواحد إليهما ، كما تقدّم فى بحث الصحيح و الأعم .

(و أمّا الثانى) فلأن عدم القدره على الامتثال إنما هو لو أراد المكلف الامتثال للأمر بالصّيه لاه بداعى أمرها النفسى الاستقلالى ، و أمّا لو أراد الامتثال لها بداعى أمرها الضمنى فهو مقدور له بعد الأمر ، و القدره المعتره فى متعلّقات الأحكام إنما هى القدره حين امتثال الأمر و إطاعته ، لا حين صدور الأمر و جعله .

(و أمّا الثالث) فإنه إنما يلزم لو كان الإتيان بالصّيه لاه بقصد الأمر المتعلّق بها كلّها ، لكنّ قد تقدّم أنّ المكلف يأتي بالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود ... بمحركيه الأوامر الضمّيه المتعلّقه بها - إذ قد توجّه إلى كلّ منها أمرٌ يخصّه فكان دعوه الأمر و المأخوذه فى الصّلاه - و هى متعلّق الأمر النفسى - داعويّه الأمر الضمنى ، فأصبح الأمر النفسى داعياً إلى إيجاد متعلّقه و هو ذات الصّلاه ، مع داعويّه أمرها الضمنى ، فلا تحصل دعوه الأمر إلى داعويّه نفسه .

نظر الأستاذ

و تنظر شيخنا الاستاذ فى هذا الطّريق الذى حاصله تعدّد الأمر بانحلاله إلى الأوامر الضمّيه ، فقال دام ظلّه : إن هذا الانحلال اعتبار عقلى محض ، و لا واقعته له ، كى تنحلّ المشكلات عن هذا الطريق ، و ذلك : إنّه لا توجد أغراض متعدّده فى المركّب الارتباطى ، بل الغرض واحد ، و إذا كان الغرض واحداً ، فالإراداه أيضاً واحده - لأنّ وحدتها أو تعدّدها تابع لوحده الغرض و تعدّده - و إذا اتّحدت الإراده استحال تعدّد الأمر ، لأنّ نسبته إليها نسبه المعلول إلى العلّه .

و هذا هو الإشكال الأول .

ثم إنَّ المحقِّق العراقي - و كذا في (المحاضرات) - قد التفت إلى أن بعض هذه الأوامر الضمِّيَّة التي ذكرها متقدِّم على البعض الآخر رتبةً ، فلمَّا يقول : كبر بقصد الامتثال ، الامتثال لأىِّ شىء ؟ و هكذا غيره ، و جميع هذه الأوامر الضمِّيَّة هي بحكم الموضوع بالنسبة إلى الأمر الضَّمْنى بالإتيان بالصِّيَلة بقصد الأمر ، فهي متقدِّمه عليه فى الرتبة ، لكنَّ تلك الأوامر الضَّمْنىة المختلفه رتبةً موجوده بوجودٍ واحدٍ ، و كيف يعقل ذلك ؟

لقد اكتفى فى (المحاضرات) بالقول بتقدِّم هذه الدعوى فى مبحث الصحيح و الأعم ، لكنَّ الذى ذكره هناك هو معقوليه الوضع لأمرين مختلفين فى المرتبه ، و هو غير ما نحن فيه ، لأنَّ الوضع يصح حتى للمتناقضين ، أمَّا كيف يوجد الموجودان المختلفان فى الرتبة بوجود واحدٍ ؟

و لذا وقع الإشكال فى شمول دليل الاستصحاب لقاعده اليقين ، من جهة أنَّ القاعده متأخره رتبةً عن الاستصحاب ، فكيف يجعلان بجعلٍ واحدٍ و هما طوليان ؟

إنه لا-مورد لذلك إلَّا الاختلاف بالطبع ، فلو تقدِّم وجود على وجودٍ تقدِّمًا طبيعيًا أمكن وجودهما بالوجود الواحد ، إلَّا أنَّ الوجود بالذات هو للمتأخر منهما ، و المتقدِّم يكون وجوده بالعرض ، و لا يعقل غير هذا ، مثلاً :

المراد بالذات ، أى الشىء المقوِّم للإرادة القائم بالنفس ، متقدِّم تقدِّمًا طبيعيًا على الإراده ، و هى متأخره بالطبع عن المراد ، لكنَّ وجود المراد بالذات بوجود الإراده وجود بالعرض ، و الوجود بالذات هو للإرادة ، و كذا المعلوم بالذات - و هو الصَّوره الذهنيه - فإنه متقدِّم بالطبع على العلم ، إذ قد يكون و لا

يكون علمٌ به ، و العلم متأخر عنه .

و فيما نحن فيه ، قد أصبح الأمر الضمني بالركوع و السجود و ...

موضوعاً للأمر الضمني بقصد الامتثال ، و كلّ موضوع متقدّم طبعاً ، و الوجود بالذات هو للأمر الضمني بقصد الامتثال ، و من المحال وجودهما بوجودٍ واحدٍ ، لكون أجزاء المركّب في عرضٍ واحدٍ ، فلا يعقل وجود الأمر الضمني بوجود الأمر الضمني الآخر .

و هذا هو الإشكال الثاني على حلّ السيّد المحقّق الخوئي تبعاً للعراقي المحقّق

و يرد عليه ثالثاً : إن ما ذكره هنا يناقض كلماته في موارد عديده من مختاراته في الاصول و الفقه ، فهنا يلتزم بتحقّق وجودين واجبين بإيجاد و جعلٍ واحدٍ من الشارع ، أمّا في تلك الموارد فيصريح بما هو الصحيح من اتّحاد الجعل و المجمعول ، و أنه إذا كان الجعل و الإيجاد واحداً فالمجمعول و الموجد واحد أيضاً ، إنما الاختلاف بالاعتبار فقط ، فليلاحظ كلامه في الشرط المتأخّر ، و في التنبيه الأول من تنبيهات الاستصحاب ، بل جاء في الاستصحاب بعد استدلال الميرزا بأخبار الحلّ قوله : لا يمكن إيجاد طوليين بالإيجاد الواحد .

قول المحقّق العراقي بالاستحالة

لكن المحقّق العراقي قال (١) باستحاله أخذ قصد الأمر في المتعلّق بوجهٍ آخر - قال : و لو لا هذا الوجه من الإشكالات ، فلا استحاله ، لارتفاع الإشكالات عن الطريق المذكور - و حاصل كلامه : إن المولى إذا أراد أخذ قصد

ص: ٩٣

الأمر في متعلّقه ، فإنه في مرتبه الأمر يرى القرب الحاصل من قصد الأمر معلولاً لهذا الأمر ، فيرى القرب في مرتبه متأخره عن الأمر ، فلو أراد في نفس الوقت أن يأخذ القرب في المتعلّق لزم أن يلحظه في مرتبه متقدّمه ، فيلزم أن يجتمع في نفسه لحاظان متباينان في آنٍ واحد .

إشكال الاستاذ على الوجه المذكور

لكن أورد عليه الاستاذ : بأن الملحوظ متأخراً هو القرب الخارجي ، و الملحوظ في الرتبة المتقدّمه المأخوذ في المتعلّق هو الوجود العلمي للأمر ، و لا محذور في اجتماعهما كما ذكر المحقّق الأصفهاني ... إنما الإشكال ما ذكرناه هناك .

هذا تمام الكلام في أخذ قصد الأمر في المتعلّق بالأمر الأوّل ، و قد ظهر أنه محال .

هل يمكن إطلاق متعلّق الأمر ؟

إشاره

و بعد الفراغ عن مبحث تقييد متعلّق الأمر بأخذ قصده فيه ، تصل النوبه إلى الإطلاق في متعلّق الأمر ، فإنّ من الواضح أنه إنّ أمكن التقييد بذلك ، أمكن الإطلاق أيضاً ، و يكون الإطلاق مقتضياً للتوصّليّه .

أمّا بناءً على استحاله التقييد - كما تقدّم - فهل الإطلاق أيضاً محال ؟

هنا بحثان :

الأوّل : ما هي النسبه بين الإطلاق و التقييد ؟

إشاره

ذهب الميرزا إلى أنّ النسبه بينهما هي نسبه العدم و الملكه ، فإذا استحالت الملكه كان عدمها محالاً ، وعليه ، إذا استحالت التقييد استحال الإطلاق .

ص: ٩٤

يقول الميرزا: إن الإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد، كما في العمى والبصر، حيث يلحظ قابليته المحل، ولذا لا يحملان على الحجر مثلاً، فكلّ موردٍ غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق.

و ذهب المحقّق الأصفهاني: إلى أنّ التقابل بينهما من قبيل التّضاد، لكن في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات فالعدم والملكه ... أمّا في مقام الثبوت، فلأنّ الإطلاق هو أن يلحظ المتعلّق مع رفض القيود عنه، و التقييد لحاظه مع أخذ القيود، فكلاهما وجودي، و بين «الأخذ» و «الرفض» تضاد. و على هذا، فاستحاله التقييد لا تستلزم استحاله الإطلاق.

و أمّا القول بكون النسبه بينهما هو التضاييف، فباطل، لأنّه و إنّ كان بين عنواني «الإطلاق» و «التقييد» نسبه التضاييف، لكنّ الكلام ليس في العنوان بل في المعنون، كما هو الحال في النسبه بين العلّه و المعلول، فإنّها التضاييف في العنوان، لكن هما في الواقع متضادان أو نسبتهما العدم والملكه.

مختار الاستاذ

هذا، و قد اختار الاستاذ في الدوره السابقه ابتداءً قول المحقق الأصفهاني، ثم عدل عنه للإشكال التالي، و هو: عدم جواز أخذ خصوصيّة المقسم - و هو اللّحظ - في القسم، ببيان أنه بعد عدم إمكان الإهمال، فإنّ الحاكم، إمّا يلحظ القيد و يأخذه في الذات، فتكون الذات بشرط شيء، و إمّا يلحظها و يلحظ القيد و يأخذ عدمه فيها، فيكون بشرط لا، و إمّا يلحظهما و لا يأخذ وجود القيد و لا عدمه، فيكون لا بشرط و هو الإطلاق، فاللّحظ قدر مشترك بين الثلاثه، وجهه الاختصاص هي في التقييد و هو أخذ القيد، أو الإطلاق و هو عدم أخذه، فيكون الإطلاق أمراً عدمياً لا وجودياً، فإنّ الرقبه -

مثلاً موضوع للحكم في «أعتق رقبه»، ولا يعقل أن يكون الحاكم مهملاً بالنسبة إلى انقسامها إلى المؤمنه والكافره، بل إنه عند الحكم يلحظها مع القيد بأحد الأجزاء الثلاثة، فاللحاظ موجود، والوجه المشخصه هي وجود القيد أو عدمه، فيكون المقيد بشرطٍ والإطلاق لا بشرط، فكان الإطلاق لحاظ الماهية والقيد مع رفض القيد، والتقييد لحاظهما مع أخذ القيد، فمن الرفض ينتزع الإطلاق، كما أن من الأخذ ينتزع التقييد.

فما ذهب إليه المحقق النائيني هو الصحيح من أن التقابل من قبيل العدم والملكه على ما سنذكره في المراد من القابليه.

الثاني: هل إذا استحال التقييد استحال الإطلاق؟

أما على القول بتقابل العدم والملكه، فإن استحاله التقييد يستلزم استحاله الإطلاق، فما ذهب إليه الميرزا ينتج عدم امكان القول بتوصلية الواجب المشكوك في كونه تعدياً أو توصلياً.

لكن هذا إنما يتم لو كانت القابليه المعتره في نسبه العدم والملكه هي القابليه الشخصيه، إلمّا أنّ التحقيق هو اعتبار القابليه النوعيه والجنسيه، فمثلاً:

قولنا: «العقرب أعمى» صادق مع أن شخص هذا الحيوان و صنفه لا يقبل البصر، إلمّا أن الجنس - وهو الحيوان - لمّا كان قابلاً للبصر صحّ اتّصاف العقرب بالعمى، و أيضاً، فإن النسبه قد تكون العدم والملكه في موارد ليست القابليه فيها شخصيه، فبين القدره والعجز عدم وملكه، والإنسان يتّصف بالعجز عن الطيران مع عدم قابليته له، و ليس ذلك إلمّا لأن جنسه - وهو الحيوان قابل له، و كذا النسبه بين العلم والجهل، فالحجر لا يتّصف بهما لعدم القابليه، أمّا الإنسان فيتّصف، و لا شبهه في جهله بذات البارئ تعالى مع

استحاله علمه بها ، فالعلم بذاته عزّ و جل محال ، و الجهل به صادق ، و بينهما تقابل العدم و الملكه .

إذن ، بناءً على العدم و الملكه ، ليس فى كلّ موردٍ استحال الملكه يستحيل عدمها ، بل قد يجب ، كما فى الأمثله المذكوره ...
فإذا كانت القابليه المعبره هى القابليه النوعيه أو الجنسيه ، فلا تلازم بين الملكه و عدمها فى الاستحاله .

و تلخّص : إنه على القول الأوّل - فى النسبه بين الإطلاق و التقييد - يكون الإطلاق واجباً ، مع استحاله التقييد ، بناءً على اعتبار القابليه النوعيه أو الجنسيه ، لا الشخصيه .

و أمّا على القول بتقابل التضاد ، فإذا استحال التقييد ، فإنّ الإطلاق غير مستحيل ، لعدم الملازمه بينهما .

و تلخّص : إمكان التقييد على القول بالتضاد ، و على القول باعتبار القابليه النوعيه أو الجنسيه ، فى العدم و الملكه ... و هذا هو الصحيح .

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت .

إنما الكلام فى مقام الإثبات ، فسواء قلنا بهذا القول أو ذاك ، فإنّ الإطلاق فى مقام الإثبات إنّما يكون مع التمكن من التقييد ؛ و مع عدم التمكن منه فلا إطلاق ... و توضيحه :

إنه دائماً يكون الإطلاق فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت ، فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت ، و هذه الكاشفيه إنّما تتحقّق و يكون الإطلاق حجّةً على المراد فيما إذا تمكّن الحاكم من التقييد فى مقامى الثبوت و الإثبات ، و مع انتفاء التمكن منه فى أحد المقامين لا يتحقّق

الإطلاق الكاشف عن المراد ... و فيما نحن فيه : الحاكم و إن كان قادراً على بيان القيد في مقام الإثبات ، إلّا أنه غير قادر على تقييد متعلّق الأمر بقصد القرية في مقام الثبوت ، فلا يكون إطلاقه في مقام الإثبات كاشفاً عن إطلاقه في مقام الثبوت .

و تلخّص : إنه حتى لو قلنا بإمكان الإطلاق - كما هو مبني التضاد - أو وجوبه - على اعتبار القابلية النوعيّة أو الجنسيّة على مبني العدم و الملكة - فهو ليس بالإطلاق الكاشف عن المراد و الحجج عليه .

فظهر : استحاله أخذ القيد بالأمر الأوّل في المتعلّق . و على فرض إمكان الإطلاق - مع استحاله التقييد أو عدم استحاله - فليس الإطلاق الحجج الكاشفه عن المراد ، لأن الكاشفيّه إنما تكون حيث يمكن أخذ القيد و يتمكّن من التقييد ثبوتاً .

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بأخذ قصد الأمر في المتعلّق بالأمر الأوّل .

هل يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثاني ؟

اشاره

و بعد أن ظهر عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه كالصلاه مثلاً بالأمر الأوّل ، فهل هو ممكن بالأمر الثاني أو لا ؟

لا يخفى أن المقصود من المتعلّق هو «الصّلاه» ، و من الحكم هو «الوجوب» و من الموضوع هو «البالغ العاقل» ، و لكلّ واحدٍ من الثلاثة انقسامات أوّليّه و ثانويه .

و المراد من الانقسام الأوّلي هو : الانقسام من دون لحاظ الحكم ، و من الانقسام الثانوي هو : الانقسام مع لحاظ الحكم . فالصلاه - مثلاً - تنقسم إلى ما في الوقت و ما في خارج الوقت ، و في المسجد و ما في خارج المسجد ، فهذا

انقسام مع قطع النظر عن الحكم ، فيسمى بالانقسام الأولي . و أما مثل الصيلا مع قصد الأمر ، و بدون قصد الأمر ، فهو انقسام بلحاظ الحكم ، فيكون ثانوياً .

و المكلف ينقسم إلى المستطيع و غير المستطيع مثلاً ، و هذا انقسام أولي ، لأنه بقطع النظر عن الحكم ، و ينقسم إلى العالم بوجوب الحج و الجاهل بوجوبه ، و هذا ثانوي ، لأنه بلحاظ الحكم الشرعي المترتب على الحج .

إن الانقسامات الأولية تقبل الإطلاق و التقييد ، لأنّ للمتكلم - في مقام لحاظ الموضوع أو الحكم أو المتعلق - أن يأخذ الخصوصية فيكون مقيداً ، و أن لا يأخذها فيكون مطلقاً .

لكنّ الكلام في قبول الانقسامات الثانويه للإطلاق و التقييد ... فهل يمكن للمولى أن يُقيد متعلق حكمه بالأمر الثانوي - بعد عدم إمكانه بالأولى - بأن يقول أولاً : «صل» ، ثم يقول بعد ذلك : الصيلا التي أمرتك بها يجب عليك الإتيان بها بداعي الأمر ، أو لا يمكن ؟

إنه إن أمكنه ذلك ، كان عدم أخذه القيد دليلاً على الإطلاق ، و بذلك يحكم بتوصليته الواجب المشكوك كونه تعبدياً أو توصلياً .

و بالجملة ، فإنّ المحاذير التي كانت تمنع من أخذ هذا القيد في المتعلق ، من الدور ، و من اجتماع المتقدم و المتأخر ، و من استلزام عدم قدره على التكليف ، و من داعويته الأمر إلى نفسه ... كلّها منتفيه ، لأنّ الأمر متعدّد و المتعلق متعدّد .

إشكال صاحب الكفايه

و ذكر المحقق الخراساني قدس سرّه إشكالاً آخر ، و حاصله (1) :

ص: ٩٩

إن أخذ قصد الأمر هنا أيضاً غير ممكن ، لأن حصول الامتثال و سقوط الأمر بإتيان المتعلق بقصد الأمر الأول إن كان ممكناً ، فالأمر الثاني يكون لغواً ، و إن لم يتحقق الامتثال ، فالأمر الأول باق ، و السبب في بقاءه هو عدم تحقق الغرض منه ، لأن الأمر معلول للغرض ثبوتاً و سقوطاً ، و ما لم يحصل فهو باق ، و إذا كان المنشأ ذلك ، فإن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى - مع الشك في محصله ، فكيف مع العلم - يكفي لأن يؤتى بالمتعلق بقصد الأمر الأول ، فيكون الأمر الثاني لغواً كذلك .

و تلخص : إن الأمر الثاني ليس بمحالٍ لشيء من المحاذير المتقدمه ، إلا أنه محال للزوم اللغويه ، إلا أن يحمل على الإرشاديه إلى حكم العقل .

و إذ لا يمكن أخذ قصد الأمر بالأمر الثانوي ، فلا يمكن الإطلاق ، حتى يؤخذ بنتيجته الإطلاق ، و يترتب الأثر المقصود .

الكلام حول الإشكال

قال السيد الاستاذ : و قد استشكل الأعلام فيما أفاده صاحب الكفايه ، و هم ما بين من أغفل الشق الأول من الترديد و اقتصر في الإيراد على الشق الثاني ، و ما بين من تصدى في إشكاله إلى كلا شقي الترديد و هو المحقق الأصفهاني .

ثم إنه ذكر كلماتهم و ناقشها و انتهى إلى القول : بأن ما ذكره صاحب الكفايه في منع تعدد الأمر و أخذ قصد القرابه في متعلق الأمر الثاني ، بالتقريب الذي ذكرناه ، لا نرى فيه إشكالاً ، فالالتزام به متجه ، و بذلك يتبين أن أخذ قصد القرابه في متعلق الأمر ممنوع عقلاً (١) .

ص: ١٠٠

و أما شيخنا الاستاذ ، فقد أجاب عن كلا الشقين ، و أفاد ما حاصله :

أما الشق الأول ففيه : إنّ من الغرض اللّازم تحصيله ما لا يحصل إلّا بالأتیان بالعمل بقصد القربه ، و منه ما يحصل بدونّه ، فمثلاً : ذكر الله تعالى بدون قصد القربه له أثر يترتب عليه و غرض يحصل منه ، و لذكره تعالى أيضاً مرتبه أخرى لا يحصل الغرض منه إلّا إذا كان مع قصد القربه ، فالغرض كما يحصل من الأمر الأوّل كذلك يحصل من الأمر الثاني ، فلا لغويّه .

و أما الشق الثاني ، فإن كلامه مبني على القول بأصالة الاشتغال فيما نحن فيه ، و لكن سيأتي - في مبحث مقتضى الأصل العملي - أن في المقام قولين :

أحدهما : البراءة ، و الآخر : هو الاشتغال ، و على الأوّل ، لا يكون الأمر الثاني لغواً . هذا أولاً .

و ثانياً : حكم العقل بالاشتغال إنما هو في فرض الشك في حصول الغرض ، لكنّ الأمر الثاني المفيد للتقييد - كما هو المفروض - يكون كاشفاً عن الغرض ، فيكون عدمه كاشفاً عن إطلاق الغرض .

و ثالثاً : إن وصول النوبه إلى حكم العقل بالاشتغال ، إنما يكون مع عدم جريان الأصل اللفظي ، فلو جرى لم يبق موضوع لحكم العقل ، لأنه إما وارد عليه - كما هو الصحيح - أو حاكم عليه .

و رابعاً : إنّه قد ثبت في محلّه جريان البراءة الشرعيه مع وجود البراءة العقليه ، فلا يكون حكم الشرع بالبراءة هناك لغواً ، فكذا هنا لا لغويّه لحكم الشرع بالاشتغال مع وجود حكم العقل به .

و تلخص : أن لا محذور عن التقييد بالأمر الثانوي .

و ذكر السيد البروجردى (١) الإشكال فى أخذ قصد الأمر الثانوى بوجه آخر ، و هو : إن الأمر الأول قد تعلق بالصَّيْلاه بلا قصد القربه ، و من المعلوم أنها بلا- قصدٍ للقربه لا يترتب عليها الغرض منها ، كما أن من الواضح أنَّ هكذا عملٍ لا مصلحه فيه و لا ملاك ، فلا يكون الأمر به أمراً حقيقياً بل هو صورته الأمر ، وعليه ، فتعدّد الأمر لا يحلُّ المشكله .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاءه عمّا ذكره بالنقض و الحل .

أمّا النقض ، فإنه لا- ريب فى أن الأمر بالصَّيْلاه ليس أمراً بالوضوء ، بل مطلوبية الوضوء فى الصَّيْلاه إنما هى بأمرٍ آخر غير الأمر المتوجّه إلى الصَّيْلاه ، فدلّل الصَّلاه قوله تعالى - مثلاً - : «أَقِمِ الصَّلَاةَ» (٢) و دليل اعتبار الوضوء فيها قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» (٣) لكنّ الصَّيْلاه ذات المصلحه و الملاك هى الواجده للوضوء ، فيكون لازم كلامه قدس سرّه أن يكون الأمر المتعلق بالصَّيْلاه أمراً صورياً ، لأنّ اعتبار الوضوء فيها بأمرٍ آخر ... لكن لا يُظنُّ به الالتزام بصوريّه الأمر المتعلق بالصَّلاه .

و أمّا الحلُّ ، فإنّ صورته الأمر إنما هى فيما إذا كان متعلق الأمر أجنبياً عن الغرض ، أمّا إذا كانت نسبه المتعلق إلى الغرض نسبه المقتضى إلى المقتضى فالأمر حقيقى لا صورى .

إنّ الأمر بالصَّلاه أمر بمقتضى الغرض ، غايه الأمر كون قصد الأمر متمماً

ص: ١٠٢

١- (١) الحجه فى الفقه : ١٢٤ .

٢- (٢) سوره الإسراء : ٧٨ .

٣- (٣) سوره المائده : ٦ .

لهذا الاقتضاء ، كما أنّ الصّلاه لها اقتضاء حصول الغرض ، إلّا أنّ الوضوء متمّم لهذا الاقتضاء ... هذا من الجبهه العقليه ... و من الجبهه العرفيه كذلك ، فإن أهل العرف يبعثون نحو الذات بأمرٍ و نحو قيدها بأمرٍ آخر ، فيكون للمقيّد أمر و للقيّد أمر ، و لا يرون الأمر المتوجّه نحو الذات أمراً صورياً ، بل هو عندهم أمر حقيقه ، و السرّ في ذلك هو : أنّ متعلّق الأمر إذا كان واجداً للملاك و محصّلاً للغرض و لو بنحو الجزئيه أو على نسبه المقتضى إلى المقتضى ، فالأمر عندهم أمر حقيقى لا سورى .

و على الجملة ، فإنّ هذا الوجه أيضاً مندفع ...

و الحق : صحّه أخذ قصد الأمر فى المتعلّق بتعدّد الأمر .

هل يمكن أخذ سائر الدواعى ؟

إشارة

و بعد ، فإذا فرضنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر ، لا فى متعلّق الأمر الأوّل و لا فى متعلّق الأمر الثانوى ، فهل يمكن التقييد بوجهٍ آخر حتى يتمّ الإطلاق لعدم التقييد مع التمكن منه ؟

إن هناك جملة من الدواعى للعمل ، كقصد محبوبية العمل لله ، أو الإتيان بالعمل بداعى أنّ الله أهل للعباده ، أو بقصد مصلحه العمل ، أو كونه حسناً ؟

قال الشيخ الأعظم (1) بالإمكان ، فوسّع دائره التقرب إلى الله فى العمل العبادى ، و أنه يحصل القرب و المقربيه بشىء من هذه الدواعى أيضاً ، و حينئذٍ ، فلما كان المولى فى مقام البيان ، و كان خطابه مجرداً عن كلّ قرينه دالّه على اعتبار شىء من ذلك ، أمكن التمسك بالإطلاق ، و بذلك يتمّ الأصل اللفظى لتوصليته العمل المرّد بين التوصليته و التبعديته .

ص: ١٠٣

و الإشكالات ، على ذلك ثلاثه :

١ - المحقق الخراساني :

إشاره

(١)

قال : إنه و إن أمكن تعلق الأمر بشيء من هذه الدواعي و جعله جزءاً من العمل المأمور به ، لكننا نعلم قطعاً بعدم كونه كذلك شرعاً ، لأن العمل لو اتى به بداعي الأمر و من دون التفاتٍ إلى أحد تلك الدواعي ، فلا ريب في تحقق الغرض و حصول الامتثال و سقوط التكليف عن المكلف ، و لو كان شيء منها مأخوذاً من قبل المولى و دخيلاً في المأمور به ، لم يحكم بتحقق الامتثال و سقوط الأمر .

جواب المحاضرات

و أجاب عنه في (المحاضرات) (٢) : بأن المأخوذ في متعلق الأمر ليس أحد الدواعي بعنوانه ، ليرد الإشكال المذكور ، بل المأخوذ هو الجامع بينها الملغى عنه القيود - إذ الإطلاق ليس بمعنى الجمع بين القيود ، بل حقيقته رفض القيود و لحاظ عدم مدخلية شيء منها في المأمور به - كما لو قال المولى : عليك الإتيان بالعمل مضافاً إلى و منسوباً إلى ، و هذا يتحقق بأي واحدٍ من العناوين المذكوره ، كأن يوثى بالعمل بداعي المحبوبيه أو الحسن أو وجود المصلحه فيه ، و هكذا ... و إمكان الإتيان بأحد هذه الدواعي يكفي لإمكان الإتيان بالعنوان الجامع ، لأن القدره على حصه من طبيعه تكفي لأن يأمر المولى بالطبيعه ، و لا يكون استحاله احدى الحصص - مثلاً - سبباً للعجز عن الطبيعه ... و عليه ، فبأي عنوان من العناوين المزبوره وقع العمل ، فقد

ص: ١٠٤

١-١ (١) كفايه الأصول : ٧٤ .

٢-٢ (٢) محاضرات في أصول الفقه ١٨٠/٢ .

انطبق العنوان الجامع قهراً، و كان الإجزاء عقلياً .

أقول :

و هذا الجواب قد ارتضاه الاستاذ فى دوره اللاحقه ، لكنّ الظاهر توقّف صحّته على تماميّه الجواب عن الإشكال الثالث الآتى عن السيّد البروجردى .

٢ - الميرزا النائى :

اشاره

(١)

قال : تقييد المتعلّق بهذه الدواعى غير ممكن ، و ذلك : لأنّ وزان الإراده التشريعيّه وزان الإراده التكوينيّه ، و كما يستحيل تعلّق الإراده التكوينيّه بهذه الدواعى ، فكذلك الإراده التشريعيّه .

و وجه الاستحاله فى التكوينيّه هو : إن حقيقه الداعى هو ما تنبعث عنه الإراده فى نفس المكلف للقيام بالعمل ، و تكون الإراده متأخره فى الرتبه عن الداعى ، لكونها معلوله له و هو بمنزله العلّه لها ، و كلّ علّه فهى متقدّمه على معلولها ، و عليه ، فلا يمكن تعلّق الإراده بالداعى ، لاستلزامه تقدّم الشىء على نفسه ، و هو باطل .

و إذا استحال هذا فى الإراده التكوينيّه ، استحال فى التشريعيّه ، لكونها على وزانها.

إذن ، لا يمكن تعلّق الأمر بالعباده مع داعى المحبوبيه و المصلحه و غير ذلك من الدواعى .

جواب المحاضرات

و أجاوب فى (المحاضرات) (٢) عن هذا الإشكال بجوابين - قال الاستاذ :

ص: ١٠٥

١- (١) أجود التقريرات ١/١٦٣ - ١٦٤ .

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢/١٨٢ .

كلاهما متين - :

أحدهما : النقض بما ذهب إليه الميرزا من جواز أخذ أحد هذه الدواعى فى المتعلق بالأمر الثانوى ، المعبر عنه بمتّم الجعل ... لأنّ الوجه المذكور فى تقريب الاستحاله لا يفرّق فيه بين أخذ الدواعى تلك ، فى متعلّق الطلب الأول أو الثانى .

و الجواب الآخر هو الحلّ ، و ذلك : إن ما ذكره الميرزا إنما يستلزم استحاله تعلّق خصوص الإراده الناشئه عن أحد تلك الدواعى بنفس ذاك الداعى ، من جهة أن الإراده الناشئه عن داع يستحيل أن تتعلّق بالداعى نفسه ، لكونها متأخره عنه ، فلا يعقل تقدّمها عليه ، و أما تعلّق إرادته اخرى بذلك الداعى غير الإراده الناشئه عنه ، فلا استحاله فيه ، و نحن نقول : إنّ الواجب مرّكب من العمل الخارجى و أحد الدواعى المذكوره ، فكانت الإراده المتعلقه بالعمل الخارجى ناشئه عن أحد الدواعى ، لكنّ ذلك الداعى منبعث عن إرادته اخرى ، فلا يلزم الدور .

و على الجملة ، فإنّه قد تعلّقت الإراده التشريعيه من الشارع بالصّلاه بداعى المصلحه ، فإنّ كان الداعى لهذه الإراده نفس المصلحه ، لزم المحال ، لكنّ داعى المولى للإيراده التشريعيه ليس هو المصلحه ، بل محبوبه الصّلاه مثلاً... و إذا اختلف الداعيان ارتفع محذور الدور .

٣ - السيد البروجردى :

اشاره

(١)

قال : محذور الدور و عدم القدره على الامتثال ، الواردان على أخذ داعى الأمر فى المتعلّق ، يردان فى أخذ داعى المصلحه . فكما ترد الإشكالات فيما

ص: ١٠٤

١-١) نهايه الأصول : ١٠١ .

إذا تعلّق الأمر بالصِّلة بداعى الأمر ، فهي وارده أيضاً فيما إذا تعلّق بالصِّلة بداعى حسنها أو محبوبيتها أو كونها ذات مصلحة ، إذ الأمر بعد تعلّقه بالفعل المقيّد بإتيانه بداعى الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة ، يستكشف منه أن الحسن و المحبوبيه و المصلحه إنما هي للفعل المقيّد ، لا لذات الفعل ، لعدم جواز تعلّق الأمر إلّا بما يشتمل على المصلحه و يكون حسناً و محبوباً ، و لا يجوز تعلّقه بالأعمّ من ذلك ، و حينئذٍ ، فترد الإشكالات بعينها . أمّا الدور :

فلأنّ داعويّه حسن الفعل أو محبوبيته أو كونه ذا مصلحة يتوقف على كونه حسناً أو محبوباً أو كونه ذا مصلحة ، و كونه كذلك يتوقف على داعويه الحسن أو المحبوبيّة أو كونه ذا مصلحة ، فيدور . و أمّا عدم القدره فى مقام الامتثال :

فلأنّ الإتيان بالصِّلة بداعى حسنها - مثلاً - يتوقف على كون الذات حسنه ، و المفروض أن الحسن إنما هو للفعل المقيّد . و بذلك يظهر تقرير التسلسل أيضاً .

الجواب

أولاً : بالنقض ، بمثل التوهين و التعظيم و نحوهما من العناوين الانتزاعية القصديّه ، فإنّ القيام لا يصدق عليه التعظيم إلّا إذا كان بقصد ذلك ، لكن قصد التعظيم بالقيام موقوف على كون القيام من مصاديقه .

و ثانياً : بالحلّ ، و هو الفرق بين الاقتضاء و الفعلية ، إذ الموقوف على المصلحه فى العمل - و على القصد فى التعظيم مثلاً - هو فعلية القصد و المصلحه ، لكنّ الموقوف عليه المصلحه و القصد هو عباره عن الفعل الذى فيه اقتضاء المصلحه أو التعظيم ... فلا دور .

هل يمكن التقييد بلازم قصد الأمر ؟

و هذا طريقٌ ثالث لتقييد المتعلّق بعد فرض العجز عن تقييده بقصد الأمر الأول أو الثانى ، و عن تقييده بسائر الدواعى ، فهل يمكن للمولى أن يتوصّل إلى غرضه فى الواجبات العباديّه بتقييد متعلّق أمره بلازم قصد الأمر أو لا ؟

توضيحه : إن الأعمال التى يقوم بها المكلف ، إمّا هى بالدّواعى النفسانيّه الباعثه عليها ، و إمّا هى بالدّواعى الإلهيّه ، فلو قال المولى لعبده : افعل كذا لكن لا بداعٍ من الدّواعى النفسانيّه ، فقد أمره بالإتيان به بداعٍ إلهي ، فيكون قد أخذ فى متعلّق المأمور به هذا القيد العدمى ، ليكون مضافاً إلى المولى .

و لما كان المولى فى مقام البيان ، و كان بإمكانه أخذ هذا القيد ، كان عدم أخذه له كاشفاً عن الإطلاق .

... هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل اللفظى الداخلى ، و هو الوجهه الاولى من جهات بحث التبعدى و التوصلى .

٢ – الإطلاق الخارجى

إشاره

و المقصود هو الأدله اللفظيه ، فقد استدللّ بالكتاب و السنّه للدلاله على أنّ الأصل فى الواجبات هو التبعديّه لا التوصلية ، و أنّ ذلك مقتضى آيتين من القرآن الكريم ، و روايات كثيره .

الاستدلال من الكتاب :

قوله تعالى : « وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ » (١)

و قوله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (٢)

ص: ١٠٨

١-١) سورة البينه : ٥ .

٢-٢) سورة النساء : ٥٩ .

و تقريب الاستدلال - كما ذكر المحقق الرشتي (١) - أما الآيه الأولى ، فلأن اللام فيها للغايه و الآيه دالّه على الحصر ، فتفيد أنّ تمام الأمر و امتثاله إنما هو بالغايه من العباده .

ثم أشكل أولاً : بأنّ مدلول الآيه ليس التعبدية ، و إلّا لزم التخصيص المستهجن لأغلبه الواجبات التوصلية من التعبدية في الفقه . و ثانياً : بأن سياق الآيه قرينه على أن المراد من الذين «امروا» هم «أهل الكتاب» .

و قد اجيب عن هذا الإشكال بوجهين ، أحدهما : استصحاب الشرائع السابقه . و الآخر : بأنّ في ذيلها «ذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ» (٢) و هذا الجواب أدق ، و هو للمحقق الخونساري في (مشارق الشموس) (٣) .

و أما الآيه الثانيه ، فتقريب الاستدلال بها هو : إن الإطاعه ليس إلّا الامتثال ، و هو لا يحصل إلّا بقصد الامتثال .

و فيه : إن الطاعه تقابل المعصيه ، و هي عباره عن مخالفه الأمر ، فالطاعه موافقه الأمر ، و ليس الموافقه مقيده بقصد الأمر . و أيضاً : فالتوصلات أيضاً يقع فيها الطاعه و العصيان ، مع عدم اعتبار قصد الأمر في الإطاعه فيها .

الاستدلال من السنّه :

و استدلل من السنّه : بالأخبار الكثيره الوارده في أن لا عمل إلّا بالتيه ، و إنّما الأعمال بالنيات ... و نحو ذلك (٤) ...

و الجواب : إنّها أجنبيه عن اعتبار قصد القربه ، بل إنها ظاهره في أنّ الثواب و الأجر من الله يدور مدار التيه ...

ص: ١٠٩

١-١) بدائع الاصول : ٢٩١ - ٢٩٢ .

٢-٢) سوره البيئه : ٥ .

٣-٣) مشارق الشموس في شرح الدروس : ٩٧ .

٤-٤) ذكرها صاحب الوسائل في المجلد الاول ، في الباب الخامس من أبواب مقدمات العبادات .

إشاره

إن الأصل العملي المطروح أولاً في هذا المقام هو الاستصحاب ، ببيان :

أنه قد كان العمل واجباً ، و مع الإتيان به بلا قصدٍ للأمر يشك في سقوط التكليف ، فيكون باقياً بحكم الاستصحاب .

الاستصحاب و إشكال المحقق الأصفهاني

و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني (١) : بعدم جريانه ، لكونه بلا أثر شرعي ، لأن استصحاب الوجوب لإثبات وجوب قصد الامتثال أصل مثبت ، لأن قصد الامتثال ليس من الآثار الشرعيه لبقاء الوجوب ، نعم هو من آثاره العقليه .

و إن اريد من إجراء الاستصحاب إثبات دخل قصد الامتثال في الغرض من الوجوب ، ففيه : إن الدخل في الغرض و عدمه من الامور الواقعيه ، و ليس أمراً مجعولاً من قبل الشارع كي يثبت بالتعبّد الشرعي .

و إن اريد من الاستصحاب إثبات موضوع حكم العقل بلزوم الطاعه ، بمعنى أنه إذا ثبت الوجوب بقاء حكم العقل بلزوم الإطاعه كي يحصل غرض المولى من الأمر ، ففيه : إن استصحاب بقاء الوجوب لا يثبت موضوع حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض ، لأن المفروض عدم قيام الحجّه على غرضه من جهه التعبديه .

فظهر سقوط هذا الاستصحاب بجميع الوجوه .

نقد الإشكال

قال الاستاذ دام بقاءه : إن ما ذكره المحقق المذكور في الإيراد على

ص: ١١٠

الاستصحاب إنما يتم لو اريد ترتيب أثر شرعى على الاستصحاب ، و لكنَّ المستصحب فيما نحن فيه هو نفسه حكم شرعى ، و باستصحابه يثبت الموضوع للحكم العقلى ، لأنَّ المستصحب هو «الوجوب» ، و إذا ثبت بقاء تَمَّ اشتغال الذمّه ، و العقل يحكم بضروره العمل لفراغها ، و لا- شكّ فى عدم اختصاص حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف بالوجوب الواقعى ، بل يشمل الوجوب التعبدى الثابت بالاستصحاب أيضاً ...

الاشكال الحق

بل الحق فى الإشكال - و الذى غفل عنه المحقق الأصفهانى - هو عدم المقتضى للاستصحاب فيما نحن فيه ، و ذلك : لأن الوجوب إنما ينتزع من الأمر و الحكم ، فإن كان أمر كان الوجوب و إلّا فلا ، و هنا لا يوجد أمرٌ ، إذ الأمر الشخصى المتعلق بالصيلاه التى هى عبارته عن الأجزاء قد سقط بالإتيان بالأجزاء ، فلا تبقى داعويه للأمر ، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه ، فإذا تحقق سقط الأمر ، فهو غير موجود حتى يستصحب .

الاشتغال أو البراءة ؟

و إذ سقط الاستصحاب ، تصل النوبه إلى الأصل المحكوم به ، فهل المقام مجرى البراءة أو الاشتغال ؟

إن مسألتنا من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فإن كان قصد القربه واجباً فالواجب هو الأكثر و إلّا فالأقل ... مع العلم بالتلازم بين التكليف و الغرض ، فى الثبوت و السقوط .

و قد ذهب المحقق الخراسانى هنا إلى الاشتغال و عدم جريان البراءة مطلقاً - و إن كان مختاره فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين جريان

البراءة الشرعيّة دون العقليّة - و السبب في ذلك :

أمّا في البراءة العقليّة ، فلأنّ المفروض عنده عدم تمكّن المولى من أخذ قصد الأمر مطلقاً في المتعلّق ، فلمّا تعلّق الأمر بالصّيلاه مثلاً- ، حصل اليقين بوجود غرض للمولى من هذا الأمر ، و مع العلم الإجمالي بقيام الغرض إمّا بالأقل ، و هو الصّيلاه بلا قصد القربه ، و إمّا بالأكثر و هو الصّيلاه معه ، كان مقتضى القاعده هو الاشتغال ، إذ لا- يحصل اليقين بحصول الغرض إلّا بالإتيان بالصّلاه مع قصد القربه .

و الحاصل : إنه مع وجود المنجز بالنسبه إلى الغرض ، و هو العلم الإجمالي ، و الشك في حصوله بدون القصد ، يكون العقل حاكماً بالاشتغال لا محاله .

و أما البراءة الشرعيّة ، فهي غير جاريه كذلك ، لأن المفروض عدم تمكّن المولى من وضع قصد القربه ، و كلّما لم يكن الوضع بيده فلا- يكون الرفع بيده ، فلا- موضوع لحديث الرفع ، بخلاف مورد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ، فقد كان مقدوراً للمولى أن يجعل السوره - مثلاً - جزءاً من المتعلّق ، و مع الشك في أخذه و وضعه ، يجرى حديث الرفع .

فظهر أن العمده في وجه نظره هو عدم إمكان أخذ القصد في المتعلّق مطلقاً ، أي لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثانوى ، مع كون القصد دخيلاً في الغرض .

و مما ذكرنا ظهر : أنّ الأصل يختلف باختلاف المبنى في البحوث المتقدّمه ، في إمكان أخذ القصد في المتعلّق و عدم إمكانه ، بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانوى أو بغيرهما ، و قد تقدّم إمكانه بالأمر الثانوى ، فهو يقبل الوضع ،

فيكون قابلاً للرفع ، فلا يبقى ريب في جريان البراءة الشرعيّة .

و أما البراءة العقليّة ، فهي تجري أيضاً ، بناءً على التحقيق من أنّ وظيفه العبد حفظ أغراض المولى و تحصيلها ، كتكاليفه ، نعم ، كلّ غرض و تكليف قامت عليه الحجّة ، و هنا لما كان المولى متمكناً من البيان ، و المفروض عدم البيان ، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان متحقّق .

فالتحقيق : إن الأصل في المقام هو البراءة عقلاً و نقلاً .

ثم إنه يرد على صاحب (الكفايه) بأنه - و إنّ أنكر في المقام الإطلاق اللفظي بعدم القدره على التقييد - يرى جريان الإطلاق المقامى ، فإذا كان المولى في مقام بيان غرضه التام ، و كان قادراً على أخذ كلّ خصوصية لها دخل في غرضه ، و كانت الخصوصية مما يغفل عنها العامّة ، فلو لم يفعل أمكن التمسك بالإطلاق و الحكم بالبراءة ...

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فكان عليه قدّس سرّه بمقتضى ذلك أن يقول بالبراءة لا الاشتغال .

هذا تمام الكلام في التعبدى و التوصلى .

اقتضاء إطلاق الصيغه

النفسيه و العينيه و التعيينيه

اشاره

ص: ١١٥

لو وقع الفقيه في شك بالنسبة إلى واجبٍ من الواجبات هل هو نفسى أو غيرى؟ أو هل هو تعيينى أو تخيبرى؟ أو هل هو عينى أو كفائى؟ فما هو مقتضى القاعده؟

المرجع عند الشك هو الأصل اللفظى ثم الأصل العملى ... أما الأصل العملى الجارى فى هذا المقام - فى فرض عدم الأصل اللفظى - فسيأتى فى مبحث مقدّمه الواجب .

التمسك بالإطلاق

و أما الأصل اللفظى ، فقد قال فى (الكفايه) (١): إطلاق الصيغه يقتضى النفسيه و العينيه و التّعيينيه ...

□
و مراده رحمه الله من هذا الإطلاق هو : إن الثلاثه المقابله لهذه الثلاثه تحتاج ثبوتاً و إثباتاً إلى بيان زائد ، لأنّ الوجوب الغيرى وجوب له ارتباطٌ ثبوتى بوجوبٍ آخر ، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه ، ففى الوجوب الغيرى تقييدٌ و اشتراط ، و كذا فى الوجوب الكفائى ، لأنه يرتبط بعدم إتيان الغير للعمل ، فلو صدر العمل من أحدٍ فلا وجوب عليه ، و فى الوجوب التخيبرى تقييدٌ بعدم إتيان العدل ، فلو أطمع السّتين مسكيناً فلا- وجوب لعنق الرقبه مثلاً... فظهر : إن الثلاثه فى عالم الثبوت فيها تقييدٌ و ارتباطٌ و اشتراط ، و هذا التقييدٌ بحاجهٍ إلى بيان زائدٍ فى عالم الإثبات ، و لذا نرى الآيه الكريمه فى

ص: ١١٧

١- ١) كفايه الأصول : ٧٦ .

الوضوء فيها كلمه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (١) وكذا في التخييري ، يؤتى ب «أو» و في الكفائي كذلك .

فهذا مراد المحقق الخراساني من الإطلاق .

ثم إنَّ هذا الإطلاق يمكن أن يكون إطلاق الهيئه ، و يمكن أن يكون إطلاق المادّه .

بيان الأول : عند ما نشكّ في وجوب الطهاره في حال القراءه - مثلاً - أنه وجوب نفسى أو غيرى ، لا نشك في أصل الوجوب ، بل الشك في أن هذا الوجوب هل هو مشروط و مقيد بوجوب الصّلاه أو لا ؟ فإذا رجع الشك إلى اشتراط الوجوب ، فمعناه : كون مفاد الهيئه مقيداً و مشروطاً ، و مقتضى إطلاق الصيغه من جهه الهيئه هو الوجوب غير المقيد بالغير .

فهذا بيان إطلاق الهيئه لنفى الغيريه .

و بيان الثانى : أن يرجع الشك - فى نفس المثال المذكور - إلى تقييد الواجب - لا تقييد الوجوب - فعندنا دليل على وجوب الطهاره ، و نشك في أن وجوبها هو للصّلاه ، بأن تكون الصلاه مقيداً بالطهاره ، أو لا تقييد ؟ إذ من المعلوم أن كلّ واجب مشروط بشرط ، فالشرط يكون دخيلاً فيه ، فتكون المادّه مقيداً ، و مع الشك في التقييد يتمسك بإطلاق الواجب - المادّه - و تكون الصّلاه مثلاً - غير مشروطه بالطهاره ، فليس وجوب الطهاره غيرتياً .

هذا ، و لما كانت الاصول اللفظيه لوازمها حجه ، فلازم إطلاق الهيئه أو المادّه هو نفسيه الوجوب أو الواجب ، و عدم دخل القيد و الشرط فيه ...

هذا توضيح مطلب صاحب (الكفايه) ، حيث تمسك بإطلاق الصيغه

ص: ١١٨

١-١) سورة المائده : ٦ .

لإخراج ما ثبت وجوبه عن التردد بين النفسيه و الغيره ، و العينيه و الكفائيه و التعيينيه و التخييره .

بيان المحقق الأصفهاني

و المحقق الأصفهاني له تقريبٌ آخر للإطلاق ، يقول (1) : ليس المراد من النفسيه أن يكون الشيء واجباً غير مرتبطٍ وجوبه بشيءٍ آخر ، بل إن تقريب الإطلاق هو أنه إن كان أمران لأحدهما قيد وجودي و للآخر قيد عدمي ، فإنّ عدم القيد الوجودي يكفي لإثبات الطرف الآخر المقيّد بالعدم ، و تطبيق ذلك هنا هو : إنّ الواجب الغيري - كالوضوء - مقيد بقيد وجودي هو : كونه واجباً لواجبٍ آخر ، فالوضوء يجب للصلاه ، أمّا الواجب النفسى - الصلاه - فليس له هذا القيد ، لأنه واجبٌ لا لواجبٍ آخر ، و «لا لواجبٍ آخر» قيد عدمي ، و حينئذٍ ، فعدم القيد الوجودي «لواجبٍ آخر» يكفي لأنّ يكون الواجب نفسياً ... و هذا معنى الإطلاق ، لأنّ الذى يحتاج إلى بيانٍ زائد هو القيد الوجودي «لواجبٍ آخر» ، أمّا الذى هو واجب لنفسه فقيده «لا لواجبٍ آخر» ، فنفس عدم التقييد بالقيد الوجودي يكفي لأنّ يكون الواجب نفسياً لا غيرياً .

رأى الاستاذ فى بيان الأصفهاني و دفاعه عنه

هذا ، و قد صرّح الاستاذ فى دوره السابقه بمتانته بيان المحقق الأصفهاني ، و أجاب عمّا أورد عليه من أنّ عدم الذى هو فى الواجب النفسى «لا لوجوبٍ آخر» ...

إنّ كان بنحو السالبه المحصّله ، فإنها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً ، فقولك : زيد ليس بقائمٍ يصدق مع عدم زيد ، و كذلك هنا ، فإنّ «لا لوجوبٍ

ص: ١١٩

آخر» يكون صادقاً مع انتفاء الوجوب الآخر رأساً ، وهذا باطل .

و إن كان بنحو العدم و الملكة ، أو بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، أى : لو كان وجوب آخر لكان هذا متصفاً بعدم كونه لواجب آخر ، فهذا في ذاته قيد يحتاج إلى بيان زائد ، فيعود إلى كلام المحقق الخراسانى .

فقال الاستاذ : إنه لا- وجه لأن ينسب إليه القول بكون المورد من السالبة المحصّيه له ، لأن «لا» النافية في «لا لوجوب آخر» هي وصف للوجوب ، فالوجوب النفسى عبارته عن الوجوب الذى تعلق بشيء لا لواجب آخر .

و أما القول بأنه بناء على العدم و الملكة أو السالبة بانتفاء المحمول يكون قيداً ، فيحتاج إلى بيان .

ففيه : إن المحقق الأصفهاني يرى أن القيود العدميه غير محتاجه إلى بيان زائد ، و إن كانت هي قيوداً في مقام الثبوت ، و إنما القيود الوجوديه هي التى تحتاج إليه ، فعدم البيان على كونه واجباً لواجب آخر ، يكفى للدلاله على نفسيه الوجوب .

تأييد الاستاذ بيان الكفايه

و فى نفس الوقت ، فقد دافع الاستاذ عن بيان صاحب (الكفايه) أيضاً ، فإنه بعد أن قرّبه فى أوّل البحث ، أوضحه مرّة أخرى ليندفع عنه إشكال المحقق الأصفهاني ، فأفاد : بأن مراد المحقق الخراسانى هو : إن الوجوب فى الواجبات الثلاثه - الغيرى ، التخيري ، الكفائى - مضيق ، و التضيق تقييد واقعى فى الوجوب ، فهو يريد أن الغرض فى الواجب النفسى مطلق و لا ضيق فيه ، بخلافه فى الواجب الغيرى ، فإنه مضيق ، مثلاً : الغرض من الضوء مضيق بصوره وجوب الصلاه ، و مع تضيق الغرض يتضيق الوجوب ، فيرجع

الوجوب الغيرى إلى التضييق و التقييد فى مقام الثبوت ، و يحتاج إلى بيان زائد فى مقام الإثبات ... بخلاف الوجوب النفسى ، حيث تكون الطهاره مطلوبه سواء وجبت الصلاه أو لا .

و كذا الكلام فى التخييرى و الكفائى ، فوجوب الأول مضيّق بعدم تحقّق العدل ، و الثانى وجوبه مضيّق بعدم قيام المكلف الآخر بالعمل ، بمعنى أنه يجب فى ظرف عدم قيام الغير به لا أنه مشروط بعدمه .

فإذن ، لا يرد عليه ما ذكره المحقق الأصفهانى .

نظريه السيد الحكيم و ضعفها

و قال السيد الحكيم (١) بعدم الحاجه إلى الإطلاق أصلاً ، أمّا فى الوجوب النفسى و الغيرى ، فالدليل على النفسيه هو السيره العقلائيه - و ليس الدليل ظهور اللفظ و الإطلاق - و أمّا فى الوجوب التعيينى و التخييرى ، و العينى و الكفائى ، فالدليل على التعيينيه و العينيه هو ظهور اللفظ ، و ليس الإطلاق .

أمّا فى الوجوب النفسى و الغيرى ، فإنّ كون الغرض من النفسى ناشئاً من نفس المتعلّق و بلا ارتباطٍ بواجبٍ آخر ، لا يستفاد من ظهور اللفظ و لا- الإطلاق يدلّ عليه ، بل إنّ بناء العقلاء و سيرتهم على أنّه إذا تعلّق التكليف بشىءٍ حملوا الوجوب فيه على النفسيه و لا يُقبل العذر فيه ، كما لو اعتذر لعدم امتثاله باحتمال كونه وجوباً غيريّاً و أنه كان عاجزاً عن ذلك الغير ، فهذا العذر لا يقبل منه .

و أمّا فى القسمين الآخرين ، فظاهر اللفظ هو الدليل ، لأنه إذا قال المولى : «يجب على زيد أن يقوم» دلّ على خصوصيه اقتضت توجه الخطاب

ص: ١٢١

إلى زيد دون غيره ، فكان ظاهراً في الوجوب العيني ، و دلّ على خصوصيه اقتضت وجوب القيام دون غيره من الأفعال ، فكان ظاهراً في الوجوب التعيني ... فهذا الظهور اللفظي موجود ، سواء تمت مقدمات الإطلاق أو لا .

قال الاستاذ :

و فيه : إنّ السيره العقلانيه لا بد و أنّ ترجع إلى شيء ، إذ لا تعبد في السيره ، و مع عدم الدلاله اللفظيه ، و عدم الإطلاق المفيد للنفسيه ، فلا حجه أصلاً ، إذ الحجه هي البيان ، و هو إمّا الظهور اللفظي و إمّا الإطلاق و إمّا الأصل المثبت للتكليف ، و كلّها منتف ، فتكون السيره بلا حجه ، و هي لا تكون بلا حجه ، إذ لا تعبد فيها .

و أمّا الظهور اللفظي في القسمين الآخرين ، فلا يخفى أنّ لا فرق بين الكفائي و التخييري من حيث أنّ كلّاً منهما له عدل ، إلّا أنه في الكفائي في طرف الموضوع ، و في التخييري في طرف متعلّق الحكم ، فلمّا قال : «يجب على زيد أن يقوم» كان قوله ظاهراً فيما ذكره من أخذ الخصوصيه في طرف الموضوع و هو «زيد» و في طرف متعلّق الحكم و هو «القيام» ، فالخصوصيه اخذت في الطرفين ، و لكن هل لها بديل أو لا ؟ إن ظاهر الكلام ليس فيه دلالة على عدم أخذ البديل أو كفايته ، فيحتاج إلى الإطلاق ، ليدلّ على التعيينه و العيئه ...

و هذا تمام الكلام في هذه المسأله .

و قد ظهر أنّ الحق مع (الكفايه) .

ص: ١٢٢

الأمر عقيب الحظر

اشاره

ص: ١٢٣

قد وقع الخلاف بينهم في مدلول الأمر الواقع عقيب الحظر - أو توهم الحظر - و في المسأله أقوال :

فقيل : إنه يفيد الوجوب ، و هو عن السيد المرتضى .

و قيل : إنه يفيد الإباحه ، و إليه ذهب جمع من الفقهاء .

و قيل : إنه تابع لما قبل الحظر .

و المختار هو : الإجمال - كما عليه صاحب (الكفايه) - فيرجع إلى مقتضى الأصل و القاعده .

و هذه أهمّ الأقوال في المسأله .

ابتداء البحث على المختار في مسأله دلالة الأمر على الوجوب

لكن مقتضى التحقيق في هذه المسأله ابتناؤها على المختار في مسأله دلالة الأمر على الوجوب ، حيث قيل هناك بدلالته عليه من باب الظهور الوضعى ، و قيل : بدلالته من باب الظهور الإطلاقى ، و قيل : من جهه حكم العقل ، و قيل : من جهه السيره العقلانيه .

و الوجه في ذلك هو : أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر لا- يوجب انعقاد ظهور في اللفظ غير ما كان ظاهراً فيه ، إذ لا مناط للقول بظهوره في هذه الحاله في الوجوب ، و لا للقول بظهوره في الإباحه ، فإنما يبقى على ظهوره السابق ، و إمّا يكون مجملاً .

أمّا على القول بأن الأمر حقيقه في الوجوب ، فإنه يبقى دالاً على ذلك ،

لأنه لو شك في دلالة على ذلك في حال وقوعه عقيب الحظر فأصالة الحقيقة تقتضى حمل الكلام على معناه الحقيقى ، و المفروض كونه حقيقة في الوجوب ... اللهم إلهما أن يقال بأن الحمل على ذلك هو مع الشك في وجود القرينه الصارفه ، أما مع الشك في صارفيه الموجود - كما نحن فيه ، حيث وقع الأمر بعد الحظر - فلا يحكم الأصل المذكور ... فتأمل .

و أما على القول بدلالته على الوجوب من باب الإطلاق ، فقد يُشكل بأن وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل الصارفيه و القرينيه ، و مع احتمالها فلا ينعقد الإطلاق ، بل يكون مجملًا .

و قد ذكر الاستاذ هذا الإشكال في دوره السابقه و اعتمده ... إلا أنه عدل عنه في دوره اللاحقه ، و جعل السرّ في عدم انعقاد الإطلاق : إن الأمر لمّا كان دالاً على الإراده ، و الوجوب إراديه ، و ليس مع الإراده في الوجوب شىء آخر - بخلاف غيره من الأحكام ، حيث يوجد مع الإراده فيها شىء عدمى ، أى عدم المرتبه العاليه من الإراده - و الدالّ على أصل الشىء في الأمر التشكيكى يكون عند الإطلاق ظاهراً في المرتبه العاليه منه ، فيكون الأمر ظاهراً في الوجوب من باب الإطلاق . لكن مع كونه بعد الحظر ، يُشكك في أصل الإراده ، و يحتمل الإباحه مثلاً ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق .

و أما على القول بدلاله الأمر على الوجوب ببناء العقلاء ، فإن بناء العقلاء دليل لئبى ، و هل مع وقوعه بعد الحظر و احتمال قرينيه الموجود يتحقق الظهور للكلام ؟ و هل البناء المذكور موجود في هذه الحاله ؟ إنه يؤخذ بالقدر المتيقن ، و هو المورد الذى ليس واقعاً عقيب الحظر .

و أما على القول بالدلاله بحكم العقل ، فالحق في الإشكال هو ما ذكرناه

من أن أصل تحقّق الإرادة في مثل هذه الحالة مشكوك فيه ، فلا تصل النوبه إلى الإشكال - كما في (المحاضرات) (١) - بأنّ حكم العقل بالوجوب موقوف على عدم القرينه على الترخيص من ناحيه المولى ، و وقوع الأمر عقيب الحظر يحتمل كونه قرينه .
و تلخّص :

إنه على جميع المباني ، لا- طريق لإثبات دلالة الأمر في المقام على الوجوب ، إلّا على القول بأن أصله الحقيقيه أصل تعبدى ، بضميمه عدم صارفيه الموجود .

و أما الأقوال الاخرى ، من دلالتة حينئذٍ على الإباحه ، أو تبعيته لما قبل الحظر ، و غير ذلك ، فلا دليل على شىء منها أصلاً . و ما ذهب إليه السيد الأستاذ دام بقاه - من أن الصيغه ظاهره فى رفع التحريم و الترخيص فى العمل و تجويزه ، فلم يقد عليه دليلاً إلّا ما أفاده بقوله : « كما يظهر من ملاحظه استعمالات العرف » (٢) و أنت خبير بما فيه ، لأنّ الاستعمالات الفصيحه أعمّ من الحقيقيه ، و لو سلّم فخلّوه من القرينه غير ثابت .

القول بالإجمال

و لما كان المختار عند الاستاذ هو الإجمال ، فالنوبه تصل إلى البراءه شرعاً ، ثمّ عقلاً .

أقول :

و هلاً جرى الاستصحاب - كما ذكر فى دوره السابقه - ، أى :

ص: ١٢٧

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٢/٢٠٥ .

٢- ٢) منتقى الاصول ١/٥١٣ .

استصحاب حكم الشيء الواقع مورداً للأمر عقيب توهم الحظر ، من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة ؟ اللهم إلهما على القول بعدم جريانه في الشبهات الحكمية ، للتعارض بين الجعل و المجمعول ، لكن الاستاذ ليس من القائلين بعدم جريانه فيها ، فتدبر .

ص: ١٢٨

المزّه و التكرار

اشاره

ص: ١٢٩

هل الأمر يدل على المرّة أو التكرار؟ أو هل يدل على الدفعه أو الدفعات؟

هنا مقدمات :

المقدمه الاولى : ما هو المراد من المرّة و التكرار

و الدفعه و الدفعات ؟

قيل : المراد بالمرّة هو الفرد ، و بالتكرار هو الأفراد .

و قيل : المراد بالمرّة هو الوجود الواحد ، و بالتكرار هو الوجودات .

و قيل : المراد بالمرّة هو الدفعه ، و بالتكرار الدفعات .

و الدّفعه تجمع مع وحده الوجود و تعدّده ، فهي أعمّ من الفرد ، إذ الوجود الواحد المستمر يصدق عليه عنوان الدفعه ، مع اشتماله على أكثر من فرد ، فهي أعم منه ، و هو أخص من الدفعه ، و النسبه العموم المطلق .

و الصحيح في عنوان البحث أن يقال :

هل الأمر يدل على الوجود الواحد أو على الوجودات ... بأنّ يفسّر المرّة بالوجود و التكرار بالوجودات ، لأنّ الأمر بالطبيعه لا يسرى إلى الخصوصيات .

المقدمه الثانيه : إنه لا فرق بين الأمر و النهى فى المتعلّق

اشاره

لأنّ «الفعال» سواء فى «افعل» و «لا-تفعل» ، لكنّ امتثال الأمر يحصل بصرف وجود المتعلّق ، أمّا امتثال النهى ، فلا يحصل إلّا بترك جميع الوجودات ، فما هو السرّ فى ذلك ؟

إن أحسن ما يقال فى ذلك هو : إنّ لا قدره على الإتيان بجميع متعلّقات

ص: ١٣١

الأمر ، فلا- يمكن البعث نحو جميع وجودات الطبيعه ، و حينئذٍ ، فتحديده بمرتبته دون اخرى يحتاج إلى بيان ، و عدم البيان بالنسبه إلى مراتب الأمور به يكفى للقول بأن المتعلق هو صرف وجود الطبيعه ، و أن الامتثال يتحقق بالإتيان بفرديتها .

أما النهي ، فالحال فيه على العكس تماماً ، لأنّ صرف الترك حاصل مع عدم النهي ، فصدور النهي لأجل صرف الترك تحصيلٌ للحاصل ، ثم تحديده بمرتبته من مراتب النهي دون غيرها يحتاج إلى بيان كذلك ، فالإطلاق يقتضى إرادته جميع مراتب الترك .

المقدمه الثالثه : إن الأحكام الشرعيه قضايا حقيقيه ، فالحكم يتعدّد على عدد المكلفين ، فقله تعالى : «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » (١) يتعدّد الحكم فيه على عدد المستطيع ... هذا بالنسبه إلى الحكم ، و هل الأمر بالنسبه إلى الموضوع كذلك ، بأن يتعدّد الحكم إذا تعدّد الموضوع ، كأنّ يقال بتعدّد الحكم بالصلاه بعدد الزوال ، فى قوله : تجب الصلاه عند الزوال ؟

الحق : أنه لا ظهور لقوله «يجب الصلاه عند زوال الشمس» فى وجوب الصلاه كلّما حصل الزوال ، فتكون واجبه على عدد ما يتحقق من الزوال ، إذ لا دليل عقلى و لا وضعى على ذلك ، بل المرجع فى مثله هو القرائن ، فإن كانت قرينه من مناسبه الحكم و الموضوع أو شىء من القرائن الخارجيه فهو ، و إلّا فالكلام ساكت عن الوحده و التعدد ...

فما فى (المحاضرات) (٢) من دعوى الظهور العرفى فى التعدّد فى المثال

ص: ١٣٢

١-١) سورة آل عمران : ٩٧ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢/٢٠٦ .

و نحوه ، و الظهور العرفى فى الوحده فى الآيه و نحوها ، لا- يمكن المساعده عليه ، بل يشهد بعدم الظهور سؤال السائل عن المقصود من الآيه المباركه قائلاً : أ فى كل عام (1) ؟

الدلاله الوضعيه منتفيه

إنه من حيث الدلاله الوضعيه ، لا يدل الأمر لا على الوحده و لا على التكرار ، و لا الدفعه و لا الدفعات ، و ذلك : لأن صيغه الأمر مركبه من الماده و الهيئه ، أما الماده ، فلا تدل إلا على المعنى الحدى ، و أما الهيئه - سواء كانت موضوعه للبعث النسبى ، أو النسبه الإيقاعيه ، أو الطلب الإنشائى ، أو لإبراز الاعتبار النفسانى - فليس فى مدلولها المره و لا التكرار و لا الدفعه و الدفعات ، هذا ، و ليس لمجموع الهيئه و الماده وضع آخر .

إذن ، لا دلالة وضعيه للصيغه على شىء من المره و التكرار و الدفعه و الدفعات ... فلو أراد المتكلم شيئاً زائداً عن الطبيعه كان عليه البيان ...

و الطبيعه كما تقدّم - تتحقّق بالمره و تصدق بصرف الوجود ، فيحكم العقل فى مقام الامتثال بفراغ الذمه بالإتيان بفردٍ من أفراد الطبيعه ، لكنّ تحقّق الامتثال به أمر ، و دلالة الأمر على ذلك أمر آخر ، كما هو واضح .

التمسك بالإطلاق

أمّا مع الشك فى اعتبار المره أو التكرار ، فيشكل الأمر ، لأنّ الماهيه من حيث هى هى لا- يتعلّق بها الغرض ، و أيضاً : ليس الغرض قائماً بالوجود الخارجى للماهيه ، لأنّ الوجود الخارجى هو المحقّق للغرض و المسقط للأمر ، فما هو متعلّق الأمر حتى يكون هو الواجب ؟

ص: ١٣٣

إنه سيأتي في محله أن المتعلق هو الطبعه ، لكنّ إمّا الطبعه الملحوظه خارجاً كما عليه المحقق العراقي ، و إمّا الطبعه الموجوده بالوجود التقديرى ، كما عليه المحقق الأصفهاني ، فالمتعلق - على أى حال - هو الطبعه منضمّاً إليها الوجود ، لكنّ الوحده و التكرار خارجان عن حقيقه المتعلق ، و لذا يُقَيّد المتعلق - و هو الطبعه - تاره بهذا و اخرى بذاك و ثالثه لا بهذا و لا بذاك ...

و حينئذٍ ، يتحقق موضوع الإطلاق ، و المفروض تماميه مقدماته و إحرازها .

فإن فرض عدم إحراز مقدمات الحكمه سقط الإطلاق ، و تصل النوبه إلى الأصل العملى .

مقتضى الأصل العملى

و مقتضى القاعده هو الرجوع أولاً إلى الاستصحاب ، لأنّ كلّاً من التكليف بالوجود الواحد و التكليف بالوجودات مسبوق بالعدم ، فيكون قيد الوحده أو التعدّد - و هو قيدٌ زائد على أصل الوجود - خصوصيه زائده لا يعلم بدخولها تحت الأمر أو عدم دخولها تحته ، و الأصل العدم .

و مع المناقشه فى هذا الاستصحاب ، تصل النوبه إلى البراءه ، و هى جاريه عقلاً و نقلاً عند الشكّ فى تعدّد الوجود و التكرار . أمّا بالنسبه إلى المرّه ، فتارةً : يحتمل كون المطلوب هو صرف الوجود بشرط لا عن بقيه الوجودات ، فيكون المتعلق مقيداً بعدم البقيه و إتيانها مضرّاً بتحقيق الامتثال ، و لمّا كان هذا القيد قيداً زائداً و كلفه إضافيه فمع الشكّ تجرى البراءه الشرعيه و العقليه . و اخرى : يحتمل المرّه غير المقيد به بعدم التكرار ، ففى جريان البراءه الشرعيه بحث ، فهى جاريه بناءً على أن موضوعها هو «كلّ ما كان وضعه بيد الشارع فله رفعه» ، لأنّ للشارع أخذ القيد المذكور ، و أمّا بناءً على أن

موضوعها «كُلُّ ما كان فى وضعه كلفه» فلا تجرى ، لأن المفروض عدمها هنا ، و سيأتى أن ظاهر «رفع عن امتى ...» هو الثانى ، لكون لسانه لسان الامتتان ، و هو يكون حيث ترفع كلفه عن المكلفين ...

أما البراءة العقلية فلا تجرى ، لأن المفروض عدم احتمال العقاب .

و يبقى الكلام فى امتثال الأمر فى الأفراد الطوليه فيها لو أتى بها بدفعه واحده ، فهل كلّها امتثال ؟ أو أنه يحصل بواحدٍ منها ؟ أو لا هذا و لا ذاك ؟ و تفصيل الكلام فى بحث الإجزاء .

ص: ١٣٥

الفور و التراخي

اشاره

ص: ١٣٧

هناك في الشريعة المقدسه واجبات قام الدليل على كونها موسّعه ، و اخرى قام الدليل على كونها فوريّه ، و من الفوريّه ما قام الدليل على سقوطه إنّ لم يمتثل ، فهو على سبيل وحده المطلوب ، و منه ما قام الدليل على عدم سقوطه بعدم الامتثال ، فالمطلوب فيه متعدّد ، و هذا على قسمين ، فتارةً : هو واجب فوراً ففوراً ، و اخرى : لو فاتت الفوريّه انقلب إلى واجب موسّع .

لكنّ الكلام الآن في دلالة نفس الأمر على الفور أو التراخي ، فهل يدلّ على ذلك دلالة وضعيه أو لا ؟ و على الثاني هل من دليل عام يدل أو لا ؟ و على الأوّل هل هو عقلي أو نقلي ؟

هل تدل الصيغه على الفور أو التراخي ؟

و الحق : أنه لا دلالة للصيغه على الفور و لا على التراخي ، تماماً كما تقدّم في مبحث الوحده و التكرار ، لأنها مركّبه من المادّه و الهيئه ، و لا دلالة لأحدهما على أحد الأمرين ... و لا نعيد ... فاللدلالة الوضعيه منتفيه .

هل من دليل عقلي ؟

و قد حكى عن الشيخ الحائري اليزدي (1) القول بدلالة الهيئه دلالة عقليه على الفور ، بيان : إن وزان الإراده التشريعيه وزان العله التكوينيّه ، و الأمر عله تشريعيّه لحصول المتعلّق ، و كما أن التكوينيّه لا تنفك عن المعلول ، فالتشريعيّه كذلك ، و نتيجه عدم الانفكاك هو الفوريّه .

ص: ١٣٩

و لا يتوهم أن مراده أن الفوريه مدلول الأمر ، بل هي لازم الإراده التشريعيه .

إذن ، ففي ناحيه الهيئه من الصيغه خصوصيه توجب حكم العقل بالفوريه .

ثم أورد عليه الاستاذ بما يلي :

أولاً : لقد أنكر بعضهم عليه الأمر للمتعلق ، لكننا نقول بها ، غير أن هذه العليه ناقصه - بل إن علم المأمور بالأمر هو العله و عدم انفكاك المعلول عن العله إنما هو في العله التامه .

و ثانياً : لو سلمنا العليه ، فهو عله تامه لقابليه المتعلق للتحقق لا لفعليته .

و اكتفى في الدوره اللماحقه في الجواب : بأن قياس الإراده التشريعيه على الإراده التكوينييه في غير محلّه ، لأن نسبه الإراده التشريعيه إلى المراد هي نسبه المقتضى إلى المقتضى ، لا العله إلى المعلول كما في التكوينييات .

و أما ما قيل في الجواب من أن : الوجوب و الإيجاب متلازمان ، و الخصوصيات الزماتييه و المكانيه لا تدخل تحت شىء منهما ، و الفوريه خصوصيه زماتييه كما هو واضح ، فلا معنى لأن يتعلق الإيجاب بها .

فقد ضعّفه الاستاذ دام بقاءه :

أولاً : بأن الإيجاب و الوجوب واحد حقيقه ، و ليس هما أمرين بينهما تلازم .

و ثانياً : بأن الشيخ الحائري قد أخذ الفوريه من عليه الأمر لا من جهه الإيجاب ، حتى يقال بأنها لا توجد لا في جهه الإيجاب و لا في جهه الوجوب .

و ذكر للحكم العقلى فى المقام بيان آخر ، و هو : إن الأمر بعث ، و البعث و الانبعاث متضايغان ، و المتضايغان متكافئان قوّه و فعلاً ، فلا يعقل وجود البعث و عدم وجود الانبعاث ، فالفوريه ثابتة .

و فيه :

إن هذا القانون إنما هو فى المتضايفين التكوينيين ، لا الأمرين الحاصل بينهما التضاييف بالاعتبار ، فما ذكر يتم بين الابوّه و البنوّه الواقعيين ، أمّا لو اعتبر شخص أباً لشخصٍ ، فهذه الابوّه الاعتباريه لا يجرى فيها القانون المذكور .

هذا أولاً .

و ثانياً : إن الأمر بعثٌ إمكاني و ليس بعثاً فعلياً ، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً إذا تعلّق العلم به و كانت النفس مستعده ... و إذا كان إمكانياً ، فالانبعاث أيضاً إمكاني ، فلا فوريه .

الإطلاق

ثم إن مقتضى الإطلاق هو عدم الدلاله على الفور أو التراخى ، كما تقدّم فى الوحده و التكرار تماماً ، فلا نعيد ... لكن لا بأس بالتنبيه على نكته و هى : إن هذا الإطلاق تام هنا ، سواء قلنا بحجّيه مثبتات الاصول اللفظيه أو لم نقل .

و توضيحه : إنّ اللوازم العقليه تارة : تكون لوازم للحكم الواقعى فقط ، و اخرى : تكون لوازم للحكم الواقعى و الحكم الظاهرى معاً ، فإن كانت من الاولى ، فلا بدّ من إثبات حجّيه مثبتات الاصول اللفظيه و إلّا لم يتم الإطلاق ، و إن كانت من الثانيه ، فالإطلاق حجّه سواء كانت المثبتات للاصول اللفظيه حجّه أو لا .

ص: ١٤١

و فيما نحن فيه : يكون جواز التأخير عقلاً- في الإتيان بالمأمور به من لوازم الإطلاق ، سواء كان ظاهرياً أو واقعياً ، و لذا لو تم الإطلاق بالأصل العملي لا- بالدليل الاجتهادي كان ظاهرياً و لازمه عقلاً- جواز التراخي ، فجواز التراخي ليس بلازم للحكم الواقعي فقط ، فلا فرق بين القولين في مثبتات الاصول اللفظية من هذه الناحية .

فما جاء في (المحاضرات) (١) من ابتناء تمامية الإطلاق على البحث المذكور غفله عجيبه .

الدليل الخارجي على الفور : الكتاب

و استدلل للقول بدلاله الأمر على الفور بآيتين من الكتاب :

١ - قوله تعالى «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ...» (٢).

٢ - قوله تعالى : «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ...» (٣).

بتقريب : إنَّ المغفرة فعل الله ، فلا معنى لأن يسارع إليها ، فلا بد من تقديرٍ مثل كلمه «السبب» أي : سارعوا إلى سبب مغفرة الله ، كى يصح الأمر بالمسارعه إليه ، لأنه من فعلنا و تحت اختيارنا ، و الإتيان بالواجبات من أظهر مصاديق أسباب المغفرة ، فالواجبات يجب المسارعه إليها ... فالفور واجب .

و دلالة الآيه الثانيه أوضح ، فإن القيام بالواجبات من أظهر مصاديق الخيرات ، فيجب السبق إلى الواجبات بإتيانها مع الفوريه .

ص: ١٤٢

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٢/٢١٣ .

٢-٢) سورة آل عمران : ١٣٣ .

٣-٣) سورة البقره : ١٤٨ .

و قد أجابوا عن الاستدلال بالآيتين بوجوه :

الوجه الأول : إن سياق الآيتين يفيد أن الأمر فيهما للاستحباب ، إذ لو كان وجوباً لجاها التحذير من الترك . قاله صاحب (الكفايه) (١) .

وفيه : ما لا يخفى ، إذ لو كان عدم التحذير من الترك دليلاً على الاستحباب ، لزم حمل كثير من الأوامر أو أكثرها على الاستحباب . على أن هيئته «افعل» تدل على الوجوب بأنه مادّه من المواد كانت ، و لا فرق بين «استبقوا» و«صلّوا» .

الوجه الثانى : إن الأمر بالاستباق و المسارعه ليس مولويّاً بل هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعه إلى تفرغ الذمه و الخروج من عهده الأمر المتوجه إلى المكلف . قاله صاحب الكفايه و المحقق العراقى و السيدان الخوئى و الحكيم (٢) .

و أجاب العراقى : بأن للاستباق إلى الخير و المسارعه نحوه حسناً عقلياً فى موردين فقط ، أحدهما : أن يكون للاستباق و المسارعه خصوصيته كالصلاه فى أول الوقت . و الآخر : أن يكون فى التأخير آفه .

و بحثنا هنا فى نفس المسارعه و الاستباق ... و ليس فيهما حسن عقلى .

و لكنّه مخدوش : بأنّ فى نفس المسارعه إلى القيام بما أمر به المولى حسناً لكونه انقياداً له ، و إنّ لم يكن فى التأخير آفه .

بل الحق فى الجواب : إن الأمر الشرعى إنما يحمل على الإرشاد - حيث

ص: ١٤٣

١- ١) كفايه الأصول : ٨٠ .

٢- ٢) كفايه الأصول : ٨٠ ، نهاية الأفكار ٢١٩/١ ، المحاضرات ٢١٥/٢ ، حقائق الأصول ١٨٩/١ .

يكون في المورد حكم عقلي - إذا لزم فيه اللغويه ، و المسارعه إلى الخيرات - و إن كان من شئون الطاعه - يترتب عليه الأثر ، و هو الأجر و الثواب ، فليس لغواً ، فليس إرشادياً . و أيضاً : فمن الناس من لا ينبعث نحو أوامر المولى بحكم العقل و لا يتبعون إلّا الأوامر المولويه ، فيكون لأمره بالمسارعه نحو الخير و الطاعه أثر ، فليس إرشادياً .

الوجه الثالث : إن ظاهر «فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ» تعدّد الخير لأنه صيغه جمع ، و إذا كانت خيراتٌ فيقع التزاحم فيما بينها ، و إذا وقع التزاحم خرجت الأفراد عن الخيره إلّا واحداً منها ، لأن المفروض كون العمل واجباً ، لكون الأمر للوجوب و البقيه مزاحمات للفرد الواجب ، و إذا كانت مزاحمه خرجت عن الخيره ، فلانزم حمل الآيه على الوجوب هو انحصار الخيرات بخير واحدٍ ، و هذا خلاف الآيه المباركه ، فلا مناص من حملها على الاستحباب ، لأن المستحبات لا تخرج عن الاستحباب بالتزاحم نقله الأستاذ في دوره السابقه عن المحقق العراقي ثم أورد عليه :

أولاً: إن معنى الآيه هو الاستباق إلى أعمال الخير و إن كان واحداً ، فهو كما لو قيل : فاستبقوا الواجبات ، فإنه لا يلزم تعدّد الواجب .

و ثانياً : لو كان التزاحم في الواجبات يخرج المزاحم عن الخيره تمّ ما ذكره ، و لكن المفروض أن التزاحم لا يؤدى إلى سقوط الملاك و انعدامه ، فالمهم يبقى على الخيره بعد سقوط وجوبه بالمزاحمه مع الواجب الأهم ، و لذا لو عصى الأمر بالأهم وجب الإتيان بالمهم بناءً على الترتب .

و الحاصل : إن التزاحم لا يخرج العمل عن الخيره إلى الشرّ ، بل التزاحم وقع بالنسبه إلى وجوبه لا خيريته . نعم ، إنما يتمّ ما ذكره بناءً على

اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص ، و القائل بهذا الوجه لا يقول بالاقتضاء المذكور .

الوجه الرابع : إن الآيه « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ » لا- علاقه لها بالبحث ، إذ هي خطاب لعامة الناس و ترغيب لأن يتسابقوا ، فيسبق بعضهم البعض الآخر إلى الخيرات ، و محلّ الكلام ما لو كان الإنسان مكلفاً بواجبٍ فهل يجب المبادرة أو لا ، سواء كان هناك مكلف آخر بهذا العمل أم لم يكن .

و فيه : إن المطلب بلحاظ مادّة الاستباق كما ذكره ، لكن في التفاسير كمجمع البيان (١) من الخاصّه و الرازى من العامّه (٢) في معنى الآيه : إئتوا بالطّاعات على الفوريه ، فهي تدل على الإسراع نحو الطّاعات ...

و مع الغض عمّا ذكروا بتفسير الآيه ، فلو فرض كون المدلول هو التسابق و وجود المكلفين و تعدّد مورد التكليف ، فإنّ أهل العرف في مثل هذا المورد لا يفرّقون بين صورته تعدّد المكلف و مورد التكليف و صورته عدم التعدّد فيهما .

الوجه الخامس : إن هذا الأمر استحبابى و ليس بوجوبى ، فقد جاء لحمل المكلف على السعى لتحصيل الثواب ، إذ لو حمل على الوجوب و الإلزام لزم تخصيص الأكثر المستهجن ، و ذلك لخروج المستحبات التى لا ريب في كونها خيراً موجباً للمغفره ، مع أن المسارعه إليها ليس بواجب .

و هذا هو الجواب الصحيح عن الاحتجاج بالآيتين و يختلف عن الوجه الأول في كيفية الاستدلال فلا تغفل .

ص: ١٤٥

١-١) مجمع البيان ٢٩٦/١ ط الأعلمى .

٢-٢) تفسير الرازى ١٣٣/٤ .

الإجزاء

أشاره

ص: ١٤٧

و بحث الإجزاء من المباحث المهمّة علماً وعملاً ، إنه يترتب على القول بالإجزاء عدم وجوب الإعادة و القضاء ، و على القول بعدمه وجوبهما أو التفصيل كما سيأتي .

و قد اختلفت كلماتهم فى عنوان البحث :

فالقدماء و صاحب (الفصول) يقولون فى العنوان :إن الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء أو لا-؟ و المتأخرون قالوا : هل إتيان الأمور به ... و عليه المحققون : الخراسانى و الأعلام الثلاثة .

فالموضوع على الأوّل هو «الأمر» ، و أما على الثانى فهو «إتيان الأمور به» .

و العنوان عند المتأخرين مقيداً بقيودٍ ، سيأتى الكلام عليها بالتفصيل فى المقدمات .

هل الإجزاء من مسائل علم الاصول ؟

إشاره

و قبل الورود فى البحث و مقدماته ، فلا-ريب فى أنّ هذا البحث من المباحث الاصوليه ، لأن نتيجته تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الشرعى ، و إنّ اختلف فى كيفية وقوعه فى طريق الاستنباط ، إذ لا-خلاف فى ترتب الأثر على البحث ، سواء قلنا بالإجزاء أو قلنا بعدمه ، بخلاف قسم من المسائل ، كمسأله حجّيه خبر الواحد ، فإنه لا أثر للقول بعدم حجّيته .

ص: ١٤٩

ثم إنه إن كانت الواسطه فى الإثبات من الأحكام العقليه ، كانت المسأله عقليه ، و إن كانت أمراً لفظياً ، فهى مسأله لفظيه كما هو واضح ...

فبناءً على عنوان (الفصول) يكون البحث لفظياً ، لارتباطه بالدلاله اللفظيه ، لأن اقتضاء الأمر إمياً مطابقى و إمياً تضمينى و إمياً التزامى ، فالواسطه فى الإثبات من الدليل اللفظى ، و بناءً على عنوان الجماعه ، يكون البحث عقلياً ، إذ لا ارتباط لإتيان المأمور به بعالم الألفاظ .

و قد عدل القوم عن عنوان القدمات ، لعدم دلالة الأمر بالشىء - و هو مدلول الكتاب و السنه اللذين هما الموضوع لعلم الاصول - على الأجزاء .

أما مطابقه فواضح .

و أما تضمناً ، فكذلك ، فلا دلالة للأمر - بأى معنى كان - على الأجزاء ، لا مطابقه و لا تضمناً .

و أمياً التزاماً ، فقد تقرب الدلاله بأن الأمر معلول للغرض القائم بالمأمور به ، فهو دالٌّ على الغرض ، فإذا تحقق المأمور به تحقق الغرض ، و حينئذٍ يحكم بالأجزاء ، فكان الأمر الكاشف عن الغرض دالاً بالدلاله الالتزاميه العقليه على سقوط الغرض عند إتيان المأمور به ، و بسقوط الغرض يتحقق الأجزاء .

هذا ، و لا يعتبر فى الدلاله الالتزاميه أن يكون لزوم اللازم بلا واسطه ، بل يكفى أن يكون لازماً و لو بواسطه أو أكثر .

لكن فيه : إن هذا التقريب موقوف على إثبات كون الأمر معلولاً للغرض ، و هذا فيه كلام ، و قد أنكره جماعه ، و إذا كان ذلك محتاجاً إلى الإثبات ، خرج اللزوم عن اللزوم البين بالمعنى الأخص ، و حينئذٍ يحتاج إلى

دليل ، و إذا احتاج إلى الدليل ، خرج عن الدلالة الالتزامية .

و يمكن تقريب الدلالة الالتزامية ببيان آخر بأن يقال : بأن البعث هو المدلول المطابقى للأمر ، و لازم البعث إلى شىء - بالضرورة العقلية البين غير المحتاج إلى الاستدلال - سقوطه بتحقق المبعوث إليه ، لعدم تعقل بقاء البعث و الطلب مع حصول المطلوب و المبعوث إليه ...

و بهذا البيان يصلح بحث الأجزاء لأن يكون من مباحث الألفاظ ، و لكن لا فى جميع مسائله و إنما فى مسألة أجزاء الأمر بالنسبة إلى نفسه ، أما بالنسبة إلى أجزاء المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى عن الأمر الواقعى فلا .

فالصحيح هو التفصيل فى المقام ، خلافاً لمن قال بعدم كون بحث الأجزاء من مباحث الألفاظ مطلقاً ، كالمحقق الأصفهاني رحمه الله .

لكن التحقيق أن يقال : إنه إن كان النظر فى عنوان البحث إلى حكم الإتيان بالمأمور به - بنفسه أو ببدله - من حيث الأجزاء ، فالبحث عقلى بلا إشكال فى جميع مسائله ، لأن كون الإتيان بالشىء أو بدله - الذى ثبتت بدليته - مسقطاً للأمر أو غير مسقط ، إنما يكون بحكم العقل ، و لا علاقة له بعالم الألفاظ .

و أما إن كان النظر فى حدّ دلالة الأدلة فى المسقطيه ، بأن يراد البحث عن أن الأمر الاضطرارى هل تدل أدلته على أجزاءه عن الأمر الاختيارى أو لا-؟ و أن مقتضى أدله الظاهرى هو الأجزاء عن الأمر الواقعى أو لا ؟ فإن البحث حينئذ يكون لفظياً ، لرجوعه إلى إطلاق أدله الأمر الاضطرارى أو الأمر الظاهرى ، و عدم إطلاق تلك الأدله .

و كيف كان ، فالذى فى (الكفاية) : الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهه .

فما المراد من «على وجهه» ؟ و من «الاقضاء» ؟ و من «الإجزاء» ؟

المراد من «على وجهه»

أمّا قيد «على وجهه» ففيه وجوه ، أحدها : قصد الوجوب فى الواجبات و الاستحباب فى المستحبات . و الثانى : الإتيان بالمأمور به بالكيفية التى تعلق الأمر بها . و الثالث : الإتيان به على الوجه المعتبر فيه عقلاً .

و قد ذهب المحقق الخراسانى و من تبعه - كالمحقق العراقى - إلى المعنى الثالث ، لأنّ اعتبار قيد فى المأمور به تارة يكون من ناحيه الشرع ، بأن يأخذ شيئاً فيه على نحو الشرطيه أو الجزئيه ، و لإفاده هذا المعنى يكفى عنوان «المأمور به» ، لأنه إن فقد قيداً أو شرطاً خرج عن كونه مأموراً به ، لكنّ هناك قيوداً ليس أخذها من ناحيه الشارع ، مثل قصد القربه ، فإنّ اعتباره فى العبادات من ناحيه الشارع مستحيل - على القول باستحاله أخذه فى متعلق الأمر ، كما تقدم بالتفصيل - لكنّ لا بدّ من أخذه و اعتباره ، لعدم تحقق غرض المولى من التكليف العبادى بدونه ، فكان المعتبر له هو العقل .

فهذا هو المراد من «على وجهه» ، و ليس قيداً توضيحياً كما قيل ، على أن الأصل فى القيود هو الاحترازيه .

و تلخّص : إن مختار (الكفاية) هو أنّ القيود المعتبره فى المأمور به يكفى فى اعتبار الشرعيه منها كلمه «المأمور به» ، فلزم مجيء قيد آخر لإفاده اعتبار القيود العقلية أيضاً ، و هو كلمه «على وجهه» .

و بما ذكرنا ظهر أنّ تعبير (الكفایه) أتقن من تعبير صاحب (المفاتيح) حيث قال : «إذا أتى المكلف بالمأمور به على الوجه المعتبر شرعاً ...» (١) لأنّ من القيود ما لا يمكن للشارع اعتباره ، بل المعتبر له هو العقل .

فمراد (الكفایه) - بعبارة اخرى - هو : إتيان المأمور به على النهج الذي لا بدّ من أن يؤتى به ، ليكون أعمّ من التقييد الشرعي و التقييد العقلي .

و أمّا القول بأن المراد هو قصد الوجه من الوجوب و الاستحباب ، ففيه :

أولاً: إن الأ-كثر غير قائلين باعتبار قصد الوجه في العبادات . و ثانياً: إنّ البحث في الأعم من الواجبات التعبدية و التوصليّة ، و ثالثاً: إن هناك خصوصيات أخرى معتبره في العبادات كالبلوغ و العقل و غيرهما ، و لا وجه لاختصاص هذا القيد و الخصوصيّة بالذكر في عنوان البحث .

و الحاصل : إن ما ذكره المحقق الخراساني هو الصحيح .

و لا يرد عليه ما ذكره السيّد البروجردی (٢) من أنّ عدم إمكان أخذ قصد القرية في المتعلّق شرعاً ، و أنّ المعتبر له هو العقل ، هو من الأنظار الحادثة بعد الشّيخ الأعظم ، و عنوان البحث بقيد «على وجهه» مما ذكر في الكتب قبل الشّيخ ، فلا يكون الغرض من أخذه إفاده أخذ قصد الأمر بحكم العقل لا الشرع .

و ذلك : لأن «قصد الأمر» هو واحد من القيود التي لم يمكن للشارع أخذها ، فكان المعتبر لها هو العقل ، كما أشرنا إلى ذلك ، فالمعتبرات العقلية متعدّده ، كعدم ابتلاء متعلّق الأمر بالمزاحم كما ذكر بعضهم ، و كالفوريّة حيث

ص: ١٥٣

١-١) مفاتيح الاصول للسيد المجاهد الطباطبائي : ١٢٥ ط حجري .

٢-٢) نهاية الأصول : ١١٢ .

قبل بأنها معتبره بحكم العقل فى المتعلق ... إلى غير ذلك ... فما ذكره رحمه الله فى الإشكال على صاحب (الكفايه) غير وارد.

كما أنه ليس المراد من أخذ القيد المذكور هو الردّ على القاضى عبد الجبار (1)، إذ يكفى فى ردّه أن الصّلاه مع الطّهارة المستصحبه مأمور بها بالأمر الظاهرى الشرعى، فلا حاجه إلى قيد على وجهه، و لو اريد من الطّهارة:

الطّهارة الواقعيه، فهى - أى الصّلاه - فاقده لها، و المأمور به غير متحقّق، فلا حاجه إلى قيد «على وجهه» كذلك.

و على الجملة، فالحق مع المحقق الخراسانى، فى القيد المذكور.

المراد من «الاقضاء»

إنه بناءً على التعبير بالأمر بالشىء هل يقتضى ... يكون «الاقضاء» بمعنى الدلاله، أى: هل الأمر يدلّ على الإجزاء أو لا؟، و أما بناءً على تعبير (الكفايه) و من تبعه، فلا محاله يكون «الاقضاء» بمعنى العليه، لأن «الإتيان» فعل، و الفعل لا دلاله له على شىء، فعلى القول بالإجزاء يكون الإتيان علّه لسقوط الأمر، و على القول بعدمه فلا يكون علّه له.

و البحث على الأوّل لفظى، و على الثانى عقلى.

لكنّ كون بحث الإجزاء عقلياً، إنما هو بالنظر إلى كبرى البحث، حيث نقول: هل الإتيان بالمأمور به - بأى أمر - يجرى عن ذلك الأمر أو لا؟ لكنّ بالنظر إلى صغرى البحث فى إجزاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى، و إجزاء الأمر الاضطرارى عن الأمر الاختيارى، فالبحث لفظى، لأنّه يعود إلى حدّ دلاله أدلّه الحكم الظاهرى و أدلّه الحكم الاضطرارى.

ص: ١٥٤

١-١) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطّهارة المستصحبه ثم انكشف كونه محدثاً، فإن صلاته باطله غير مجزئه، مع كونه ممتثلاً للأمر الاستصحابى.

فما ذهب إليه صاحب (الكفاية) من جعل المسألة عقليّة ، و أن الاقتضاء بمعنى العليّة ، إنما يتم في الكبرى ، لا في الصغرى ، و لا يخفى أن المهمّ في مسأله الإجزاء هو البحث الصغرى في الموردين ، فلا وجه لجعل البحث عنهما تطفلياً ، و لعلّه قدّس سرّه إلى هذا الإشكال أشار بقوله «فافهم» .

إذن ، لا بدّ من التفصيل ، و عليه يكون «الاقتضاء» بمعنى العليّة بالنظر إلى كبرى البحث ، و بمعنى الدلالة بالنظر إلى البحثين الصغريين .

هذا ، و قد أشكل المحقق الأصفهاني بأنّ الأمر لا يمكن أن يكون علّة لسقوط الأمر ، لأن المفروض هو أن الأمر علّة للإتيان بالمأمور به ، و الإتيان به إن كان علّة لعدم الأمر يلزم كون الشيء علّة لعدم علّة نفسه ، و هذا محال .

و بعبارة اخرى : العله منشأ للثبوت فكيف يكون منشأ للسقوط ؟

و أجاب المحقق العراقي : بأنّ الذي كان علّة للثبوت هو الوجود العلمى للأمر ، و الذى هو منشأ سقوط الأمر هو الإتيان بالمأمور به بوجوده الخارجى .

و قال شيخنا دام بقاءه : بأنّ إشكال المحقق الأصفهاني هذا يناقض مبناه في بحث التعبدى و التوصلى ، حيث ذهب هناك إلى أنّ الأمر الخارجى ليس بعلة للإتيان ، بل العله و الداعى للامتنال هو الوجود العلمى للأمر ، و الوجود العلمى غير متوقّف على الوجود الخارجى ، فمن الممكن أن يحصل للإنسان علم من غير أن يكون له مطابق فى الخارج .

ثم قال المحقق الأصفهاني :

إن الحق سقوط الأمر لعدم وجود علّته ، لأنّ علّة الأمر هى الغرض ، و مع تحقّقه لا تبقى علّة للأمر ، و مع انتفاء العله لا يبقى الأمر ، و إلّا لزم وجود المعلول بلا علّة .

أقول :

وقد وافق الاستاذ في دوره اللأحقه على هذا ، و لعلّه لذا فسّر الاقتضاء في دوره بالسابقه بانتهاه أمد العليّه ، و أوضحه بأن مناط عليّه كلّ عباره عن تحقّق المعلول ، و بمجرد تحقّقه لا يبقى مناط للعليّه ، و الإتيان بالمأمور به يوجب انتهاه أمد عليّه العله ، لأن عليّتها هي لتحقّق المعلول ، و مع تحقّقه فليس لبقاء العله مجال .

إلّا أنّ هذا الجواب الذي وافق عليه الاستاذ ، إنّما يتم بناءً على تبعيّه الأوامر للأغراض ، و هذا مذهب العدليّه فقط .

المراد من «الإجزاء»

وقال صاحب (الكفايه) إن المراد من الإجزاء في عنوان البحث هو نفس معناه اللغوي ، أي الاكتفاء ، فليس المراد منه سقوط الإعادة و القضاء ، نعم لازمه ذلك ، أي سقوط كليهما أو أحدهما و هو القضاء ، كما لو صلّى في الثوب المتنجس عن نسيان ، فإن المشهور على الإعادة ، فإن خرج الوقت فلا قضاء .

و الحاصل : إن المراد كفايه المأتي به عن المأمور به ، فقد يسقط الإعادة و القضاء ، و قد يسقط القضاء دون الإعادة ، على اختلاف الموارد بحسب الأدلّه .

و ما ذكره متينٌ مقبول عند الاستاذ دام بقاءه .

الفرق بين الإجزاء وبين المره و التكرار و بين تبعيه القضاء للأداء

و تعرّض صاحب (الكفايه) لبيان الفرق بين مسأله الإجزاء و مسأله المرّه و التكرار و مسأله تبعيه القضاء للأداء ، فقال ما حاصله في الفرق بين الإجزاء

ص: ١٥٦

و المرّه و التكرار : إن البحث هناك هو في حدّ المأمور به ، و أن متعلّق الأمر هو الوجود الواحد من الطّبيعه أو الوجودات العديده منها ، و البحث هنا هو بعد الفراغ من تلك الناحيه ، و أنه كلّما كان المأمور به - الإتيان به مرّه أو تكراراً - يكون مجزياً أو لا ؟

فلا يتوهّم عدم الفرق بين المسألتين ...

كما أن التفريق بينهما ، بأن مسأله المرّه و التكرار لفظيه و مسأله الإجزاء عقليه ، لازمه أن لا يكون بين المسألتين فرق على مسلك القدماء و صاحب (الفصول) .

و أمّا الفرق بين المسأله و مسأله تبعيه القضاء للأداء ، فإن تلك المسأله معناها كفايه الأمر الأوّل لإثبات وجوب قضاء الواجب الفائق ، فالقضاء تابع للأداء ، أو عدم كفايته بل يحتاج القضاء لأمر جديد ؟ فالبحث هناك عن متعلّق الأمر من حيث وحده المطلوب أو تعدّده . أما هنا ، فالبحث يأتي عن إجزاء الإتيان بالمأمور به و عدم إجزائه بعد الفراغ عن تحديده و تعينه . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الموضوع للقضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به ، و الموضوع للإجزاء هو الإتيان بالمأمور به ، فاختلف الموضوعان .

و البحث في الإجزاء في مسائل :

ص: ١٥٧

إن الأمر قد تعلق بالصوره الملحوظه خارجاً ، و المأتى به هو نفس ذاك الذى أوجد فى الخارج ، فهل إيجاده كذلك يكفى عمّا تعلق به ، و يسقط الأمرُ بذلك ، أو أنه لا يجرى و لا يكفى عنه ، و الأمر باق ، فالإعاده و القضاء واجب ؟

قال الاستاذ : إن الصحيح فى عنوان البحث فى هذه المسأله أن يقال :

هل الإتيان بالمأمور به بنفسه أو ببدله يقتضى الإجزاء أو لا ؟ و الوجه فى ذلك تعميم البحث للمسألتين الآتيتين ، حيث البحث فيهما صغرى ، و البحث هنا كبرى .

و على الجملة ، فقد ذكر فى (الكفايه) أن العقل مستقل بالإجزاء .

و قد أوضح صاحب (الدرر) و المشكىنى (1) و غيرهما كلام (الكفايه) بأن عدم الإجزاء يستلزم تحصيل الحاصل ، و هو محال ، و ذلك ، لأن الأمر إذا تعلق بشىء ، و امتثل الأمر و اتى بالشىء ، كان بقاء الأمر بعد ذلك - و هو يقتضى الامتثال و الإتيان بالمأمور به - مستلزماً لطلب الحاصل .

و قد تبع الاستاذ المحققين الأصفهانى و العراقى فى الخدشه فى هذا التقريب ، بأن عدم الإجزاء ليس تحصيلاً للحاصل ، بل هو إيجاداً للوجود

الثاني ، كما أن الإجزاء هو الاكتفاء بالوجود الأوّل ، و إيجاد الوجود الثاني و الفرد الآخر ليس بإيجاد ما تحقّق و حصل وجوده .

بل الصحيح أن يقال : إنه عند ما يتعلّق الأمر بشيء و يؤتى بذلك الشيء امتثالاً للأمر بجميع حدود الشيء و قيوده ، فبقاء الأمر بعد ذلك يستلزم وجود المعلول بلا علّه ، إذ الأمر معلول للغرض ، و لا يعقل عدم تحقّقه مع الإتيان بالمأمور به بجميع حدوده و قيوده ، و مع تحقق الغرض من الأمر لا- بقاء للأمر ، و إلّا كان معلولاً- بلا علّه ... و هذا ما ذكره المحققان المذكوران ، على مسلك المتأخرين من جعل المسأله عقلياً كما تقدّم .

أمّا على مسلك القدماء و صاحب (الفصول) ، فإن الأمر نفسه يدلّ على الإجزاء ، بالدلاله اللفظيه اللزوميه ، بناءً على عموم الدلاله الالتزاميه اللفظيه للزوم البين بالمعنى الأخص و بالمعنى الأعم معاً ، كما هو التحقيق (١) .

الكلام في الامتثال بعد الامتثال و تبديل الامتثال

و على كلّ تقديرٍ ، فإن الامتثال حاصل و الأمر يسقط .

و لكن هل يمكن الامتثال بعد الامتثال ؟ و هل يمكن تبديل الامتثال ؟ هذا ما تعرّض له المحققون ، بالنظر إلى الروايات الواردة في أكثر من موردٍ ، الظاهره في الامتثال بعد الامتثال ، كالإتيان بالصّلاه جماعةً بعد الإتيان بها مفرداً .

نظريه المحقق الخراساني و المحقق النائيني

فمنهم من يصوّر المطلب - في مقام الثبوت - عن طريق تصوير الغرض

ص: ١٥٩

(١-١) قد أوضح الاستاذ هذا المطلب في مقدمه للبحث في هذه المسأله ، في دوره السابقه .

الأقصى من الأمر ، كالمحقق الخراساني و المحقق النائيني (١). و حاصل كلامهما هو : إن الغرض من كل أمر من الأوامر غرضان ، أحدهما : قائم بنفس متعلق الأمر ، و الثاني : هو الغرض الأقصى من الأمر ، فإن تحقق الغرض الأقصى فلا مورد لتبديل الامتثال ، و لكن قد يكون المتعلق هو الإتيان بالشئ فقط ، و الغرض الأقصى غير حاصل منه ، فمع عدم حصوله يكون ملاك الأمر باقياً ، و حينئذ يمكن تبديل الامتثال بامتثال آخر .

و مثال ذلك : لو أمر المولى بالإتيان بالماء ، فإن الغرض المترتب من ذلك أولاً هو تمكن المولى من شرب الماء ، و الغرض الأقصى من ذلك هو رفع عطشه ، فلو جاء العبد بالماء و أراقه في حلق المولى حصل الغرض الأقصى و لم يبق مجال لتبديل الامتثال ، أما لو جاء به و لم يشربه المولى بعد لرفع عطشه ، أمكن للعبد تبديل هذا الفرد من الماء بفرد آخر يتحقق به الامتثال و يترتب عليه الغرض الأقصى و هو رفع العطش .

و على هذا تحمل روايات إعادته الصلاه جماعةً ، فإنه يبدل الصلاه المأتى بها فرادى بصلاهٍ أتى بها جماعةً ، و يقدمهما بين يدي المولى ، و هو يختار أحبهما إليه كما في الرواية .

إشكال الاستاذ

و قال الاستاذ دام بقاءه بفساد الامتثال بعد الامتثال ، و أن تبديل الامتثال أفسد منه .

أما الامتثال بعد الامتثال ، ففيه : إن المفروض تعلق الأمر بطبيعي الأمور

ص: ١٦٠

١-١) كفايه الأصول : ٨٣ ، أجود التقريرات ٢٨٢/١ .

به ، و المفروض اتّحاد الطبيعي مع الفرد و وجوده بوجوده ، فيكون انطباق المأمور به على المأتي به قهرياً ، و معه يتحقق الامتثال ، و إذا تحقق سقط الأمر ، و إذا سقط فلا موضوع للامتثال ، لوضوح تقوّمه بالأمر ، و مع عدم الأمر ، كيف يكون الوجود الثاني امثالاً ؟

و أمّا تبديل الامتثال ، ففيه - مضافاً إلى ما تقدّم - إنه مع تحقق الامتثال يكون تبديله بامثالٍ آخر انقلاباً للموجود ، و انقلاب الموجود محال ...

و به يظهر ما في كلام بعضهم من إمكان تبديل الفرد المأتي به بمصداقٍ آخر من الطبيعه بما أنه فرد من الطبيعه - لا بعنوان الامتثال - غير أنّ المولى يحصّل غرضه من هذا الفرد الثاني .

فإنه لا يرفع اشكال الانقلاب ، للزومه ، سواء اتى به بعنوان الامتثال أو بعنوان الفرديّه للطبيعه .

و إن أراد القائل من التبديل إعدام الفرد الأول و جعل الثاني بدلاً له .

فهذا خارج عن البحث ، و لا يصدق عليه عنوان التبديل .

و إن أراد رفع اليد عن الأول .

ففيه : إنّ رفع اليد عن فرديه الأوّل للطبيعه ، غير ممكن ، لأنه ليس تحت اختيار المكلف .

و إنّ أراد رفع اليد عن فرديّته من حيث الامتثال .

فهذا غير ممكن ، و هو خلاف فرض القائل .

و أمّا ما في (الدرر) (1) من أن له إبطال فردٍ و الإتيان بفردٍ آخر .

ففيه : إن إبطال الفرد بعد الإتيان به غير معقول ، و أمّا في أثناءه فخارج عمّا نحن فيه .

ص: ١٤١

اشاره

□
و منهم من يصوّر المطلب - ثبوتاً - على أساس المقدمه الموصله ، و هو المحقق العراقي (1) ، قال رحمه الله تعالى : إنه لمّا أمر المولى بالماء يأتي العبد بفردين من الماء حتى يختار المولى منهما ما أحبّ ، و هذا ليس تبديلاً للامثال بالامثال ، و لا الفرد بفردٍ آخر، بل هو الإتيان بفردين مقدمه لأنّ يختار المولى ما أحبّ منهما ، و هذا ممكن ثبوتاً ، و أمّا إثباتاً فهو مقتضى الزوايه .

إشكال الاستاذ

قال شيخنا : و فيه وجوه من النظر :

أولاً- إنه لا- وجه لتنظير المقام بمسأله المقدمه الموصله ، فإنّ موردها ما إذا كان ذو المقدمه واجباً على العبد ، و له مقدمه موصله و اخرى غير موصله ، أمّا هنا ، فإنّ الفرد الذى يختاره المولى غير قابل للإيجاب على العبد بقيد اختيار المولى ، لأنه بهذا القيد خارج عن اختيار العبد ، فكيف يكون واجباً عليه ؟ ، فكبرى المقدمه الموصله للواجب غير منطبقه هنا ، نعم ، يمكن أن يكون مقدمه للغرض ، بأنّ يقال بإتيان العبد بفردين مقدمه موصله لتحقق الغرض من الأمر ، فيكون الإتيان بالماء الموصّل للغرض الأقصى هو الواجب ، لكنّ المقدمه الموصله للغرض وجوبها نفسى - لأنّ كلّ واجب فهو مقدمه للغرض نفساً ، و إلّا لزم أن تصير الواجبات النفسيه كلّها غيريه - و الواجب النفسى فى الفردين واحد ، و لا يمكن كونهما معاً واجبين نفسيين .

إذن ، فالمقدمه الموصله للواجب غير معقول هنا ، و للغرض معقول ، لكنه واجب نفسى ، و إذا كان كذلك ، فأى الفردين هو الواجب نفساً ؟ إن كان

ص: ١٦٢

الذى يختاره المولى ، فهذا خارج عن قدره العبد فكيف يتعلّق به التكليف ؟ و إن كان بلا قيد اختيار المولى ، فأحدهما فقط هو الواجب .

و ثانياً - إنه لا يتحقق فى المقام عنوان المقدمه أصلاً ، لأن الفردين أحدهما واجب و الآخر مستحب أو مباح ، فأحد الفردين لا هو واجب و لا هو مقدمه للواجب ، و الآخر الذى كان مختار المولى واجب و ليس بمقدمه ، فأين المقدمه الموصله ؟

و ثالثاً - إن ما ذكره إنما هو بلحاظ ما ورد فى بعض الأخبار ، و سيأتى الكلام على ذلك فى مقام الاثبات .

نظريه المحقق الأصفهاني

اشاره

و منهم من يصوّر المطلب ثبوتاً على أساس الحصّه الملازمه للغرض القائم بفعل المولى ، و هو المحقق الأصفهاني (1) ، و توضيح كلامه هو : إن الحاكم بحصول الامتثال فى باب الإطاعه هو العقل ، فتارةً : يقال بدوران الامتثال مدار موافقه الأمر ، و اخرى : يقال بدورانه مدار حصول الغرض من الأمر . فبناءً على الأوّل ، فلا ريب فى أنّ الأمر يسقط بامتثاله بالاتيان بالمأمور به بجميع خصوصياته ، و على الثانى ، فقد يكون الغرض مترتباً على فعل العبد و قد يكون مترتباً على فعل المولى .

أمّا الأوّل - كما لو قال المولى : « صلّ لأن الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر » فجاء بالغرض بنحو الحيشه التعليليه ، أو قال : « الصّلاه الناهيه عن الفحشاء و المنكر واجبه » ، فجاء بالغرض بنحو الحيشه التقييديه - فإنّه بمجرد امتثال العبد يحصل الغرض ، و إذا حصل فلا معنى للامتثال الثانى .

ص: ١٤٣

و إنَّ كانَ الثَّانِي ، كما لو كانَ الغرضُ رفعَ العطشِ ، و هو موقوفٌ على فعلِ المولى ، أى شربه للماء ، فهذا لا يكونُ بنحوِ الحيثيةِ التقيديَّةِ قطعاً ، فلا يعقلُ أنْ يقيَّدَ المولى فعلَ العبدِ بشربه هو للماء ، لأنَّ شربَ المولى للماء خارجٌ عن قدره العبدِ فيستحيلُ تقييدُ تكليفه به ، و لا- يكونُ بنحوِ الحيثيةِ التعليليَّةِ ، بأنَّ يكونَ ارتفاعُ العطشِ ، المترتبٌ على شربِ المولى للماء ، علَّةٌ لتعلُّقِ الأمرِ بمجىءِ العبدِ بالماء ، لأنَّ رفعَ العطشِ قائمٌ بفعلِ المولى ، و إرادةُ إتيانِ العبدِ بالماء لا يمكنُ أن تنشأَ من الغرضِ القائمِ بفعلِ المولى .

و تلخّصُ : أنَّ جميعَ الأقسامِ غيرِ ممكنٍ ثبوتاً .

بل الممكنُ ثبوتاً هو : أن يكونَ متعلِّقُ الأمرِ حصَّةً من المأمورِ به ملازمهً لغرضِ المولى ، فالمأمورُ به هو الإتيانُ بالماءِ الذى يكونُ ملازماً لاختيارِ المولى له ... و هذا هو المعقولُ الممكنُ ثبوتاً . و تبقى مرحلةُ الإثباتِ فهل من دليلٍ على هذا التقريبِ ؟

إشكالُ الاستاذ

فقال شيخنا الاستاذ بعد تقريبِ هذه النظريةِ كما تقدّم : بأنَّ هذا البيانُ لا يفترقُ عن تقريبِ المحقِّقِ العراقى فى حقيقته و جوهره ، فقد عبّرَ بالحصَّةِ الملازمةِ عمّا عبّرَ عنه العراقى بالمقدّمه الموصلة ، أو بالحصَّةِ التوأمة .

نعم ، هذا التقريبُ لا يردُ عليه اشكالُ استلزامِ صيروره الواجباتِ النفسيةِ واجباتٍ غيريه .

لكنْ يبقى الإشكالُ بأنَّ تكليفَ العبدِ بما هو خارجٌ عن قدرته غيرِ معقولٍ ، و ذلك : لأنَّ الحصَّةَ الملازمةَ لاختيارِ المولى المحققة لغرضه ، من انقساماتِ المتعلِّقِ ، إذ الإتيانُ بالماء ينقسمُ إلى ما يقعُ اختيارُ المولى عليه و ما

لا يقع ، سواء كان هناك طلبٌ أو لا ، فإنه انقسام متقدّم على الخطاب ، كما أن هذا الانقسام موجود بعد الخطاب و الطلب من المولى ، و إذا كان هذا الانقسام موجوداً ، فلا- ريب في أنّ المطلوب غير مهملي ، لأن الإهمال في مرحله قيام الغرض و تعلق الطلب محال ، فالمطلوب إمّا مطلق ، و هو - سواء كان جمع القيود أو رفض القيود - محال كذلك ، و إمّا مقيّد باختيار المولى - إذ لو كان غير مقيّد بذلك و كان لا بشرط لزم التوسّع إلى الحصّه غير الملازمه لاختياره و استيفاء غرضه - و إذا كان مقيداً باختياره ، فإنّ هذا القيد خارج عن قدره العبد ، و لا يعقل أن يدخل تحت التكليف المتوجّه إليه .

هذا تمام الكلام في مرحله الثبوت ، و قد ظهر أنّ لا طريق صحيح إليه .

مرحلة الإثبات

و أمّا في مرحلة الإثبات ، فالروايات هي في عدّه أبواب :

١ - باب صلاة الآيات .

٢ - باب الصّلاه مع المخالفين .

٣ - صلاة الجماعة .

و العمده في المقام روايات باب صلاة الجماعة ، لأنّ فيها ما يدلُّ على اختيار الله للعمل ، و أمّا روايات باب صلاة الآيات فليس فيها إلّا الإتيان بالصّلاه قبل انجلاء القرص و تكرارها مرّات .

و المهمّ في روايات باب الصّلاه جماعةً هي : روايه أبي بصير ، حيث جعلها صاحب (الكفايه) و المحقق العراقي الدليل على ما ذكره في مقام الثبوت ، مع وضوح الفرق بين مسلكيهما ، حيث أن صاحب (الكفايه) قائل بتبديل الامثال ، و يجعل الروايه مؤيدهً بل يجعلها دليلاً على ذلك ، و العراقي

لا يرى تبديل الامتثال ولا تعدّده ، بل عنده أن الامتثال يتقيّد أحياناً بالحصّه التي يختارها الله ، كما هو ظاهر الروايه كما قال ، و الحاصل إنهما مختلفان في الاستظهار من الروايه ، بالإضافة إلى اختلافهما في مقام الثبوت .

النظر في الأخبار

لكنّ الأخبار الواردة في باب صلاه الجماعه (1) على طوائف :

١ - في روايه هشام بن سالم و روايه حفص : «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة ان شاء» .

و ظاهرها كون اختيار الامتثال بيد العبد ، فهي تؤيد أو تدل على قول (الكفايه) بتبديل الامتثال .

٢ - في روايه زراره : «إن كان قد صلّى فإنّ له صلاه اخرى» .

و ظاهرها أنها مطلوب آخر ، فهي داله على خلاف كلام (الكفايه) و العراقى .

٣ - في روايه الحلبي : «فصلّ معهم و اجعلها تسيحاً» .

و ظاهرها أن الثانيه نافله ، فليس من تبديل الامتثال و لا الامتثال بعد الامتثال ، فهي على خلاف كلامهما .

٤ - في روايه إسحاق بن عمار : «صلّ و اجعلها لما فات» .

و ظاهرها أن الثانيه أيضاً واجبه ، لكنّ قضاء لما فات .

٥ - في روايه أبي بصير : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اصلىّ ثم أدخل المسجد فتقام الصلاه و قد صلّيت . فقال : صلّ معهم ، يختار الله أحبهما إليه» .

ص: ١٦٦

(١-١) وسائل الشيعه ، ج ٨ ، الباب ٤٥ و ٥٥ من أبواب صلاه الجماعه .

و هذه مستند المحقق العراقي .

٦ - في روايه الصدوق : «يحسب له أفضلهما و أتمهما» .

قال الاستاذ :

أمّا من ناحيه السند ، فالأخبار الأربعة الاولى معتبره ، و الخامس في سنده كلام سيأتى ، و السادس : مرسل الصدوق ، و مراسيله محلّ كلام ، فقيل باعتبارها مطلقاً ، و قيل بعدم اعتبارها مطلقاً ، و قيل بالتفصيل باعتبار ما أرسله مسنداً إلى المعصوم بعنوان «قال» ... و هذا الخبر ليس من ذلك .

أمّا من حيث الدلاله :

فالخبر الدالّ على مسلك (الكفايه) هو : «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء» و لكنّ ينافيه الخبر : «صلّى و اجعلها لِمَا فات» ، و هو يصلح لأن يكون قرينه على «يجعلها الفريضة» فيكون المعنى : يجعلها الفريضة الفائتة إن شاء .

هذا كلامه في دوره اللاحقه وفاقاً للمحاضرات . أما في السابقه فخالفه بشده ، لأن الفريضة تطلق على ما يقابل النافله ، و حاصل كلامه القول باستحباب الإعادة مخيراً ، بأن يجعلها نافله أو فريضة أداءً أو قضاءً .

أقول :

فلا موضع للاستدلال للكفايه و العراقي في الروايات الأربع .

التحقيق عن سهل بن زياد

إشاره

و المهمّ روايه أبى بصير ، و في سندها كلام طويل ، لأن في طريقها «سهل بن زياد» و قد اختلفت كلمات القوم فيه :

١ - الوثاقه و التوثيق

فمن جهه نرى أن «سهل بن زياد» :

ص: ١٦٧

١ - من رجال تفسير القمى رحمه الله .

□

٢ - من رجال ابن قولويه رحمه الله .

□

٣ - روى عنه الكليني رحمه الله فى الكافى - الذى ألفه ليكون حجّة فى الاصول و الفروع كما قال - أكثر من ٢٣٠٠ روايه ، و قد ذكر المحقق الخراسانى فى (حاشيه الرسائل) بأن أخبار الكافى و أمثاله مفروغ عن اعتبارها ، و قال المحقق النائينى بأن المناقشه فى أسانيد الكافى ديدن من لا خبره له .

□

٤ - و لذا قال الحرّ العاملى و الوحيد البهبهانى - رحمهما الله - عنه : ثقه .

٥ - الشهيد و المحقق الثانى أخذوا برواياته ، و قال صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم : الأمر فى سهل سهل .

٦ - و السيد بحر العلوم و بعضهم تردّدوا فى الشهاده بضعفه .

٢ - الضعف و التضعيف

و من جهه أخرى نرى :

١ - إن ابن الوليد و ابن بابويه استثنياه من كتاب نواذر الحكمه .

٢ - قال النجاشى : ضعيف فى الحديث غير معتمد عليه ، و إن أحمد بن محمد بن عيسى شهد عليه بالغلوّ و الكذب .

٣ - إن الشيخ فى الفهرست ضعّفه ، و فى الإستبصار قال : ضعيف عند نقّاد الأخبار .

و التحقيق بالنظر إلى ما تقدّم و يأتى هو التوقّف و الاحتياط ، فالرجل لم تثبت وثاقته و لم يثبت له جرح ، و بيان ذلك يتم فى نقاط :

١ - اعتماد الكلينى عليه .

٢ - معنى كلام النجاشى .

ص: ١٦٨

فنعول : أمّا كونه من رجال (كامل الزيارات) و (تفسير القمى) ، فبناءً على إفاده ذلك للوثاقه ، فهما توثيقان عامّان يصلحان للتخصيص . و أمّا استثناء ابن الوليد و ابن بابويه فغير واضح دلالاته على الجرح ، لأن استثناء روايات الراوى لا يدل على ضعف الراوى نفسه ، على أن الصدوق يروى عن سهل فى (الفقيه) و قد التزم بالفتوى بما فيه .

و أمّا شهاده أحمد بن محمّد بن عيسى ، فىشكل الاعتماد عليها ، فقد ذكروا أنه كان متسرّعاً فى رمى الأشخاص ، و قضيتته مع محمّد بن عيسى بن عبيد مشهوره ، على أنّ فى نقل النجاشى أنه كان يرمى الرجل بالغلوّ ، و هذا يرجع إلى عقيدته أحمد بن محمد بن عيسى فى مفهوم الغلوّ و مصداقه .

و تبقى كلمه النجاشى : «ضعيف فى الحديث غير معتمد عليه» .

أمّا «ضعيف فى الحديث» فلا يدلّ على ضعف الرجل نفسه ، فلو كانت هذه الجملة وحدها فلا إشكال ، لكنّ قوله «غير معتمد عليه» يمنعنا من الجزم برجوع التضعيف إلى رواياته دون نفسه .

و الشيخ و إنّ ضعّف الرجل فى (الفهرست) و (الإستبصار) فقد وثقه فى (رجاله) ، فمن جهه يتقدّم توثيقه ، لكونه فى الكتاب المعدّ للجرح و التوثيق ، و من جهه نراه فى الاستبصار يقول : ضعيف عند نقّاد الأخبار ، فليس ضعيفاً عنده فقط ، لكنّ ، لقائل أنّ يقول بأنّ الكلمه تشعر برجوع التضعيف منهم إلى أخباره لا إلى نفسه ، فتأمل .

و اعتماد الكلينى عليه بكثره ، و فى الكتاب الموصوف بما تقدّم ، يمنعنا من الجزم بضعفه .

فالحق هو التوقف ، و القول بالاحتياط الوجوبى فى رواياته فى الأحكام الشرعيه .

و أما دلالة روايه أبى بصير - بعد أن ظهر عدم دلالة غيرها على الامتثال بعد الامتثال - فقد ذكر المحقق الأصفهانى فى (الاصول على النهج الحديث) (١) أنها محموله على الصلاه تقيّه ، لأن موضوعها الصلاه فى المسجد جماعه ، و المساجد كانت فى ذلك الزمان كلها بيد العامه و أئمتها منهم ، فكان المراد من « يختار الله أحبهما » هو الصلاه الاولى التى أتى بها منفرداً ، إذ الثانيه التى أتى بها تقيّه ليست بصلاه ، و قد يمكن كونها محبوبه لجهه من الجهات .

و أشكل عليه الاستاذ :

أولاً : بأن فى الروايات ما يدل على كون الإمام فى بعض المساجد من أصحابنا .

و ثانياً : بأن مقتضى بعض الروايات الأمره بالصلاه مع القوم أحببتهم من التى صلاها منفرداً .

إلا أنه دام بقاءه ذكر أن الروايه لا تدل على مسلك العراقى ، لأنه ذهب إلى لغويّه الصلاه الثانيه ، و الحال أن ظاهر لفظ «الأحب» كون التى اختارها أحب من الاخرى ، فتلك أيضاً محبوبه .

نعم ، هناك وجه آخر لما ذكره ، و هو أن فى أخبار الصلاه معهم ما هو نص فى أن الصلاه معهم كالصلاه خلف الجدار (٢) ، و هى تصلح لأن تكون

ص: ١٧٠

١-١) الاصول على النهج الحديث (بحوث فى الاصول) ١١٣ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٣٠٩/٨ الباب ١٠ من أبواب صلاه الجماعه .

قرينه على تعيين الصلاة التي أداها منفرداً للامتثال .

فبالنظر إلى ما ورد في ثواب الصَّيَّلاه معهم ، تكون التي صلَّاهها جماعةً محقَّقه للامتثال ، و بالنظر إلى ما ورد من أن الصَّلاه معهم كالصَّيَّلاه خلف الجدار ، تكون التي صلَّاهها منفرداً هي المحقَّقه للامتثال ، فينتهي أمر روايه أبي بصير إلى الإجمال ، فلا تبقى دلالة على ما ذهب إليه المحققان الخراساني و العراقي ، و الله العالم .

ص: ١٧١

أنه بعد الفراغ عن كبرى الإجزاء فى المسأله الاولى ، يأتى دور هذه المسأله الصغرويه ، فإنه إذا قام الدليل فيها على وفاء المأتى به بالأمر الاضطرارى لمصلحه الأمر الواقعى ، انطبقت الكبرى ، و تمّ الإجزاء ... فيكون البحث هنا فى الثبوت و الإثبات كذلك ، و يقسم إلى الإجزاء فى الوقت و سقوط الإعاده ، و الإجزاء فى خارجه و سقوط القضاء .

صور مقام الثبوت كما فى الكفايه

و قد ذكر فى (الكفايه) لمقام الثبوت أربع صور ، و حاصل كلامه :

إن العمل الاضطرارى يكون تارةً وافيةً بتمام مصلحه الاختيارى ، و اخرى لا يكون كذلك ، و على الثانى تارةً : يمكن استيفاء ما فات من المصلحه ، و اخرى : لا يمكن ، و على الأول : تكون المصلحه تارةً لزوميه و اخرى غير لزوميه .

فإن كان العمل الاضطرارى وافيةً بمصلحه الاختيارى تماماً ، فلا إشكال فى الإجزاء ، و إلّا ، فإن كانت المصلحه الفائته لزوميه و لا يمكن تداركها ، فلا يمكن للمولى الأمر بهكذا عملٍ فضلاً عن أن يكون مجزياً ، و لا يمكن للمكلف البدار إليه ، و إن كان يمكن تداركها ، فإن كانت غير لزوميه فلا شبهه فى جواز البدار إلى العمل و لا إشكال فى الإجزاء ، و تلك المصلحه إن كانت

قابله للحصول بالعمل ثانياً ، فإنه يأتي به من أجل استيفائها ، و أمّا إذا كانت المصلحة لزوميه و يمكن استيفاؤها بالعمل عن اختيار ، فقد قال في (الكفايه) بالتخير بين الإتيان بالعمل الاضطراري في أوّل الوقت ، و بالاختياري المستوفى للمصلحة في آخره ، أو ينتظر إلى آخر الوقت فيأتي بالاختياري فقط .

و في هذا المقام وجوه من الإشكال ، إمّا على أصل الإجزاء في المسأله ، و إمّا على كلام الكفايه .

إشكال المحاضرات على مختار الكفايه

إشاره

فقد أورد في (المحاضرات) (1) على المحقق الخراساني - في القسم الأخير من كلامه ، حيث قال بالتخير - باستحاله التخير الذي ذكره ، لأنه من صغريات التخير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، لأن غرض المولى يتحقّق بالإتيان بالأقل ، الذي هو أحد العَدَلين ، فيكون الإتيان بالأكثر - و هو العدل الآخر - معه بلا-ملا-ك . هذا من جهه ، و من جهه أخرى : إنه يلزم أن يكون وجوب العمل الاضطراري الواقع في أوّل الوقت دائراً مدار الإتيان به - بمعنى أنه لو اتى به فهو واجب و إلّما فليس بواجب - و هذا محال ، لأن الوجوب إنّما يتحقّق بالداعي إلى الإتيان ، فلا يعقل تقيده بالإتيان .

و الحاصل : إن ما ذكره من صغريات التخير بين الأقل و الأكثر ، و هو محال ، للوجهين المذكورين .

جواب الاستاذ

و أجاب شيخنا : أوّلاً : بأن هذا الإشكال مبني ، لأن صاحب (الكفايه)

ص: ١٧٣

يقول بالتخير بين الأقل والأكثر .

و ثانياً : إن مناط استحاله التخير بين الأقل والأكثر هو حصول الغرض بالأقل و سقوط الأمر بذلك ، كما أشار إليه ، و هذا حاصل فيما إذا اتى بالأقل قبل الأكثر ، كما فى التسيحات الأربع ، أما فيما نحن فيه ، فإن الأكثر مقدّم فى الإتيان على الأقل ، لأن الأقل هو الصّلاه الاختياريه المأتى بها فى آخر الوقت ، فلو انتظر المكلف حتى آخر الوقت من غير أن يأتى بالأكثر ، فقد استوفى تمام المصلحه بالأقل ، فيكون هذا العدل من الواجب التخييري - و هو الصّلاه الاختياريه فى آخر الوقت - بشرط لا عن الصّلاه الاضطراريه فى أوله ، فهى واجبه عليه بشرط أن لا يأتى بالاضطراريّه قبلها ، لا أنّها لا بشرط عن ذلك ، و المستشكل نفسه أيضاً يرى أن موارد البشرطلا و البشرطشئء ليست من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، بل هما من المتباينين ، بأن يكون الغرض مترتباً إمّا على الصّلاه الاختياريه بشرط عدم تقدّم الاضطراريه ، و إمّا على الاضطراريه فى أول الوقت و الاختياريه فى آخره .

و إذا كان هذا مفروض كلام (الكفايه) ، فالإشكال غير وارد عليه ، لأن حاصل كلامه : أنّ الاختياريه فى آخر الوقت - بشرط عدم الإتيان بالاضطراريه فى أوله - وافيه بتمام الغرض ، و أمّا لو أتى بالاضطراريّه فى أوله فقد استوفى حصّه من الغرض ، فلا محاله يجب الإتيان بالاختياريه فى آخره ليستوفى الغرض .

و بما ذكرنا يظهر اندفاع توهم لغويّه تشريع الصّلاه الاضطراريّه فى أول الوقت ، لأنّ مفروض كلام صاحب (الكفايه) فى كفيته التشريع ثبوتاً هو أنّ الصّلاه الاضطراريّه فى أوله واجده لقسطٍ من الغرض ، و يكون كماله و تمامه

بالإتيان بالاختياريه فى آخره ، أما لو انتظر حتى آخره بدون سبق الاضطراريه و أتى بالاختياريه ، فقد استوفى الغرض كاملاً ، فلا لغويّه أبداً .

الاشكال على الإجزاء ثبوتاً

إشاره

و أما الإشكال على أصل الإجزاء فى هذه المسأله ، فالأصل فيه هو المحقق الحلى ، و الفقيه الهمدانى فى بعض كلماته ، و إليه ذهب السيد البروجردى فقال ما حاصله (١) :

إنّ الأحكام الشرعيه الاختياريه موضوعها هو المكلف المختار ، و الأحكام الشرعيه الاضطراريه موضوعها هو المكلف المضطرّ ، فوظيفه المضطرّ هو العمل الاضطرارى فقط ، و هو غير مكلف بتكليفين ، كى يقال هل عمله الاضطرارى يجزى عن امتثال الأمر الاختيارى أو لا يجزى ؟

فمن كان متمكناً من الصّلاه مع الطهاره المائيه ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إليه بالصّلاه كذلك ، و من كان عاجزاً عن ذلك ، فالخطاب من الأوّل متوجّه إليه بالإتيان بها مع الطهاره الترابيه ، و يشهد بذلك التقسيم فى قوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» و هو قاطع للشركه .

وعليه ، فالصّلاه الاضطراريه - مثلاً - ليست بدلاً عن الاختياريه - خلافاً للمشهور - و إليه أشار الفقيه الهمدانى فى مسأله قراءه غير المتمكّن من القراءه الصحيحه كالأخرس (٢) ، كما أنّ قدره شرط لأصل التكليف ، لا لفعليته ، لأنّ العاجز غير مكلف عقلاً- و شرعاً ، أمّا عقلاً ، فلاّنّ جعل الداعى لغير المتمكّن من الامتثال لغو ، و أمّا شرعاً ، فلحديث الرفع ، و هو رفع واقعى لا ظاهرى .

ص: ١٧٥

١-١) نهايه الأصول : ١١٥ ، الحجّه فى الفقه : ١٤٢ .

٢-٢) مصباح الفقيه كتاب الصّلاه : ٢٧٨ ط حجرى .

فلا مجال للجواب عن هذا الإشكال بالقول بكون الأحكام الاضطراريّة أبدالاً عن الأحكام الاختياريّة ، أو القول بأن القدره شرط للفعليه ، و لا فعليه للحكم بالنسبه إلى العاجز .

و على الجملة ، فالصّلاه بالنسبه إلى القادر و العاجز ، كالصّلاه بالنسبه إلى المسافر و الحاضر ، فكما أنّ كلّاً من المسافر و الحاضر مكلف بتكليفه الخاص به ، و لا بدليه بينهما ، كذلك القادر و العاجز ، فلكلّ حكمه بحسب حاله فى عرض واحد .

فلا موضوع للإجزاء فى المسأله ، لا ثبوتاً و لا إثباتاً .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاءه عن ذلك : بأنّ القول بعرضيه الفعل الاضطرارى مع الفعل الاختيارى - خلافاً للمشهور - لا يجتمع مع القول ببديليه التيمّم عن الوضوء تارةً و عن الغسل اخرى .

إنه لا بدّ من الالتزام بكون الواجب الأصلى هو الطهاره المائيه ، حتى يصحّ القول بكون التيمّم بدلاً عن هذا و ذاك ، و إذا كان التيمّم بدلاً عن الوضوء كانت الصّلاه المأتى بها معه بدلاً عن الصّلاه مع الوضوء ، لأنّ بدليه قيدٍ عن آخر تقتضى بدليه المقيد عن مقيد آخر .

ثم عند ما نرجع إلى فتاوى السيّد البروجردى نفسه ، نجده فى حواشى (العروه الوثقى) ، و فى مسائل التيمّم ، يصرّح بما ذكرناه أو يوافق الماتن على ما ذهب إليه ممّا هو صريح فيما ذكرناه ، ففى المسأله رقم (٢٤) يقول : «لا يترك الاحتياط بهذا حتى فيما هو بدل عن غسل الجنابه» و فى المسأله رقم (١٠) : «لم يثبت بدليه التيمّم عن الوضوء و الغسل غير الرافعين للحدث

للحائض» و في المسأله رقم (٣٠) من كتاب الصلاه: «الأقوى حينئذٍ وجوب الإيماء بدلاً عن السجود» .

و الحاصل: إن الأفعال الاضطراريه أبدال عن الاختياريه، و ليست مجعوله للمضطرّ إلى جنب جعل الاختياريه للمختار، كجعل الصلاه المقصوره للمسافر و التمام للحاضر .

و ظاهر النصوص هو البدليه كذلك، كما في باب (وجوب الضربتين في التيمم سواء كان عن وضوء أم عن غسل) (١) فأى معنى لكلمه «عن وضوء» و «عن غسل» إن لم تكن بدليه؟

ففى الصحيح عن زراره: «هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابه» أى الكيفيه لا تختلف، فسواء كان بدلاً عن الوضوء أو الغسل «تضرب بيديك مرتين» فأى معنى لكلمه «للوضوء و الغسل من الجنابه» غير البدليه؟

و فى موثقه عمّار: «سألته عن التيمم من الوضوء و الجنابه و من الحيض للنساء» و هو ظاهر فى البدليه كذلك ...

و عن (تفسير النعمانى): «الفريضة: الصلاه مع الوضوء، و إن الصلاه مع التيمم رخصه» و هذا نصّ فى المطلب .

و تلخص: سقوط ما ذكره السيد البروجردى .

و كذلك كلام المحقق الهمداني، فإنه و إن قال فى (طهارته) (٢) بما استشهد به السيد البروجردى، لكنّه فى (صلاته) صريح فى البدليه، كما فى بحث القيام، حيث صرح ببدليه الجلوس عنه للمضطر، و ببدليه الإضطجاع

ص: ١٧٧

١- (١) وسائل الشيعه ٣: ٣٦١ الباب ١٢ من أبواب التيمم .

٢- (٢) مصباح الفقيه كتاب الطهاره ٨٧/٦ الطبعة الحديثه .

عن الجلوس للعاجز ، و الإيماء عن السجود ، بل صرّح بالبدليّه في آخر البحث في مسأله : لو صلّى مضطجعا هل عليه قصد البدليّه أو لا ؟ و كذا لو صلّى جالسا ... (١) ؟

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت ، و قد ظهر اندفاع الإشكالات .

مقام الإثبات

و مرجع البحث في هذا المقام إلى أنّه هل من دليلٍ أو أصلٍ عملي يقتضى وفاء البدل بتمام مصلحه المبدل أو لا ؟ و قد جعل في (الكفایه) البحث تارةً في الدليل ، و اخرى في الأصل العملي ، فقال ما حاصله : إن مقتضى إطلاق دليل التيمّم كقوله تعالى «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» (٢) و قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين» (٣) هو الإجزاء في كلّ موردٍ دلّ الدليل فيه على البدار و لم يُشترط الانتظار ، أو اشترط و جاء البدار عند اليأس ... و مع عدم الإطلاق فمقتضى أصاله البراءه عدم وجوب الإعادة ، لأنّه بعد الإتيان بالعمل الاضطرارى يشك في حال التمكّن من الاختيارى في وجود الأمر بالإعادة ، و هو شك في أصل التكليف ، و هو مجرى البراءه . قال : و في القضاء بطريقٍ أولى .

فمقتضى الدليل ثم الأصل - في نظر صاحب (الكفایه) - هو الإجزاء ، سواء في الوقت و خارجه ، و إنّ علق بعض المحققين المحشّين كالمشكيني على الأولويّه (٤) فقال لم نفهم معناها ، و الأصفهاني (٥) ذكر لها وجوهاً .

ص: ١٧٨

١- (١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة : ٢٦٦ ط حجري .

٢- (٢) سوره النساء : ٤٣ .

٣- (٣) وسائل الشيعة ٣/٣٨١ الباب ٢١ من أبواب التيمّم برقم ١ .

٤- (٤) الحاشيه على الكفایه ١/١٣١ .

٥- (٥) نهايه الدرايه ١/٣٩١ .

و قد أوضح المحقق الأصفهاني (1) هذا الإطلاق ، و قرّره الاستاذ دام ظلّه بأنّه :

أولاً: إطلاق في مقابل «الواو» لا- «أو» ، لأنّه لو كان الواجب هو الإتيان بالصّلاه مع الطهاره المائيه بالإضافة إليها مع الطهاره الترابيه لقال مثلاً : صلّ مع الطهاره الترابيه . و اخرى مع الطهاره المائيه إن ارتفع العذر ، فلمّا قال : افعل هذا العمل الاضطرارى بلا ضمّ الاختيارى إليه ، كان الكلام مطلقاً يدل على إجزاء الاضطرارى عن الاختيارى ، فلا تجب الإعاده و القضاء .

و ثانياً : هذا الإطلاق مقامى لا لفظى ، و ذلك : لأن الإطلاق يقابله التقييد تقابل العدم و الملكه - كما تقدّم فى التعيّد و التوصلى - و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكنّ التقييد هنا محال أو غير صحيح .

إن المدعى هو إطلاق «فَتَيَّمُوا» ، فإن أريد تقييد هيئه اللفظ و أعنى «الواجب» ، بأن يكون وجوب التيمّم مشروطاً بالإتيان بالوضوء فى آخر الوقت ، فهذا غير ممكن ، لأنّ التيمّم بدل عن الوضوء ، فكيف يتقيّد وجوب البدل بإتيان المبدل منه ؟ فإنه مع تحصيل المبدل للمصلحه لا- يعقل الأمر بالبدل ... و إذا استحال تقييد الهيئه استحال الإطلاق . و إن أريد تقييد المادّه و هو «الواجب» ، بأن يكون نفس الواجب - أعنى التيمّم - مشروطاً بالإتيان بالوضوء ، كما أن الصّلاه مشروطه بالطهاره ، فهذا التقييد ممكن و لكنه غير صحيح ، لأن معنى ذلك بطلان الصّلاه مع التيمّم ، و المفروض صحّتها فى أول الوقت ، غير أنها غير مستوفيه لتمام الغرض ... و إذا بطل التقييد بطل الإطلاق .

ص: ١٧٩

فظهر أن هذا الإطلاق ليس بلفظي ، بل هو مقامي ، بيان أن المولى في مقام البيان لتمام غرضه ، و مع ذلك قد اكتفى بالصَّلاه مع التيمم ، و أوجبها على المكلف سواء تمكّن من الوضوء فيما بعد أو لا-، فيكشف ذلك عن حصول غرضه بالعمل الاضطراري ، و هذا هو الإجزاء .

أقول :

ذكر الاستاذ في الدوره السابقه : إمكان التقييد في هيئته «فَتَيَمُّمُوا» بيان أن القيد ليس هو الإتيان بالمبدل عنه ليكون محالاً ، بل هو إمكان الإتيان به ، و المفروض هو الإمكان ، إذ لا- مانع من القول : إن كنت متمكناً من الصَّلاه بالطهاره المائيه في آخر الوقت فعليكَ بها مع الطهاره التراييه في أوله ، و إذا أمكن هذا ، كان الإطلاق هو الإتيان بها مع التراييه سواء أمكن الإتيان بها مع الوضوء أو لا ؟

و لا يخفى أن الثمره مع الإطلاق اللفظي جواز التمسك بأصالة البيان عند الشك في التقييد ، أما الإطلاق المقامي فلا يجرى معه الأصل المذكور ، بل يتوقف ثبوته على إحراز كون المولى في مقام البيان .

الإشكال على الإطلاق

و قد أورد على التمسك بالإطلاق في الآيه و الروايه المذكورتين بأنه : مع القدره على الطهاره المائيه - و لو في طول الطهاره التراييه - ينتفى الموضوع في الآيه و الروايه ، إذ لا ريب في أن المكلف به هو طبعه الصَّلاه المقَّيده بالطهاره المائيه ، و بمجرد التمكّن من فردٍ ما منها - سواءً كان فرداً عرضياً أو طولياً - يتبدل عنوان عدم الوجدان إلى الوجدان ، فلا تيمم ، فلا إجزاء .

إذن ، لا بدّ من دليلٍ خاصّ يدلّ على جواز البدار إلى الصَّلاه في أوّل

الوقت في حال الاضطرار ، و هذا الدليل موجود في مورد التقيّه ، أمّا في محلّ الكلام فلا ... و قد ظهر عدم نهوض الآيه و الروايه و غيرهما من الأدلّه العامّه لإفاده جواز البدار في المقام .

و هذا الإشكال يتوجّه على صاحب (العروه) و سائر الفقهاء القائلين بجواز البدار حينئذٍ .

دفاع الاستاذ عن المحقق الخراساني

فذكر الاستاذ دام بقاءه : أن المحقق الخراساني قد استدللّ لعدم الإعادة و القضاء في (شرح التبصره) (١) بدليلٍ خاصٍ ، و هو صحيحه ابن سنان (٢) ، الدالّه على عدم وجوب القضاء ، و برواياتٍ معتبره لعدم وجوب الإعادة في الوقت ، و قد جمع بينها و بين ما عارضها من الأخبار بالحمل على الاستحباب ، و قد أشكل هناك على التمسك بقاعده الإجزاء ، بأنّه يتوقّف على إحراز كون العمل الاضطراري وافيّاً بتمام المصلحه ، أو إحراز عدم التمكن من استيفاء ما فات منها بعد العمل الاضطراري ، و ما لم يحرز أحد الأمرين يكون إطلاق أدلّه وجوب العمل الاختياري محكّماً ، و إلّا وصلت النوبه إلى البراءه .

قال الاستاذ : و مع غصّ النظر عمّا ذهب إليه و استدللّ به في (شرح التبصره) فإنه يمكن تقريب الاستدلال بالآيه و الروايه بما يندفع به الإشكال ، بأن يقال : إن مقتضى «لا صلاه إلّا بطهور» (٣) تقييد طبيعي الصّلاه بالطهور ، لكنّ : «التيّم أحد الطهورين» (٤) يتقدّم عليه بالحكومه ، و مقتضى ذلك كون

ص: ١٨١

-
- ١- (١) اللّمعات التّيره في شرح التبصره : ٩٧ (ضمن رسائل فقهيّه) .
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٣/٣٦٨ ، أبواب التّيّم ، الباب ١٤ رقم ٧ .
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ، الباب الأول و الثاني من أبواب الوضوء .
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه ٣/٣٨١ .

الطهاره الترابيه فى عرض الطهاره المائيه ... هذا بالنسبه الى الروايه . و أما الآيه :

فإن عدم الوجدان فيها ظاهر فى الإطلاق بحسب الأزمنه ، فإذا كانت الآيه معناها - كما فى الخبر (١) - : إذا قمتم إلى الصلاه من النوم ، وفى هذا الظرف إذا لم تجدوا ماءً وجب التيمم ، و تقييد عدم وجدان الماء بتمام الوقت يحتاج إلى مؤونه زائده ، و لم يقم دليل معناه : و إن لم تجدوا ماءً فى تمام الوقت فتيّموا ، و مع عدمه ، فمقتضى الإطلاق وجوب التيمم سواء وجد الماء بعده أو لا .

و الحاصل :

أولاً : إنه يمكن تقريب الاستدلال بالآيه و الروايه بما ذكر ، و المستشكل لم يتعرّض لذلك .

و ثانياً : إن المحقق الخراسانى استدلل فى فقهه بأدله خاصه .

بيان المحقق النائيني

و قال الميرزا رحمه الله بعدم وجوب الإعادة للمتعمّن من الطهاره المائيه بعد الإتيان بالصلاه مع الطهاره الترابيه ، بأن المفروض قيام الدليل على صحه الصلاه مع التيمم فى أول الوقت ، و حينئذ يكون الإجزاء ضرورياً ، لقيام النص و الإجماع و الضروره على عدم تعدد الفريضه فى الوقت الواحد .

الإشكال عليه

و تعقبه شيخنا و السيد الأستاذ (٢) بما حاصله : إن هذا الوجه أخص من المدعى ، إذ يتم فى الصلاه فقط ، لقيام الإجماع بل الضروره فيها على عدم

ص: ١٨٢

١-١) وسائل الشيعه الباب الثالث من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ٧ .

٢-٢) منتقى الأصول ٣٥/٢ .

التعدّد كما ذكر ، و البحث يعمّ كلّ الأعمال الاضطراريّه .

و أما بالنسبه إلى القضاء فقال الميرزا : بأنّ القيد كالإتيان بالصلاه بالطهاره المائيه ، إنّ كان قيدياً للصلاه مطلقاً ، أى هي مقيده بها سواء في حال التمكن و العجز ، فهذا مخالف لمسلك العدليه ، للزوم كون الأمر بالصلاه مع التيمّم تكليفاً بلا-ملا-ك ، و المفروض وجود الأمر بها ، فلا-محاله يكون الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه مقيداً بحال التمكن منها ، و هذا يقتضى إجزاء التراييه ، لأن دخل المائيه في الملا-ك هو في حال التمكن فقط ، و مع العجز عنها فلا-دخل لها . اللهم إلّا أن تكون الطهاره المائيه دخيله في مرتبه مصلحه الصلاه ، بأن تكون التراييه وافيّه بأصل مصلحتها ، و المائيه يحصل بها شدّه المصلحه ، لكنّ هذا لا يمنع من القول بالإجزاء ، فالصلاه مع الطهاره التراييه وافيّه بالمصلحه الصلاتيه ، و شدّه المصلحه أمرٌ غير قابلٍ للتدارك ...

و الحاصل : إن الشارع قد أمر بالإتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه ، و هذا يكشف عن عدم دخل خصوص المائيه في المصلحه مطلقاً ، فيجوز البدار إلى الصلاه ، و لا يبقى حينئذٍ موضوع للإعاده و القضاء لها .

إشكال الأصفهاني و الخوئي

و أورد عليه المحقق الأصفهاني (١) - و تبعه المحقق الخوئي (٢) في (المحاضرات) و تعليقه (أجود التقريرات) (٣) ، بإمكان أن تكون المصلحه الواحده ذات مرتبتين ، إحداهما : للصلاه مع الطهاره المائيه ، و الاخرى :

للصلاه مع التراييه ، أو يكون في المورد مصلحتان ، لكلٍ من الصلاتين مصلحه ...

ص: ١٨٣

١-١) نهاية الدرايه ٣٨٥/١ - ٣٨٦ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٤٠/٢ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢٨٣/١ الهامش .

أما على الفرض الأول : فالطهاره المائيه دخيله فى شدّه المصلحه ، فالصّلاه فى الوقت مع الترايبه ذات مصلحه ، و لذا امر بها ، لكنّ مع فوت المرتبه الشديده من المصلحه فى الوقت ، يؤمر بالقضاء فى خارجه ، استيفاءً لتلك المرتبه الفائتة من المصلحه .

و أمّا على الفرض الثانى ، فالطهاره المائيه محصّله لمصلحهٍ ملزمهٍ قائمهٍ بالصّلاه مع الطهاره المائيه ، ففى الوقت يأتى الأمر بالصّلاه مع الترايبه لدرك مصلحتها ، لكنّ المصلحه الاخرى الفائتة تستوجب الأمر بالصّلاه مع المائيه فى خارج الوقت قضاءً ، تحصيلًا للمصلحه القائمه بها .

فما ذكره الميرزا من عدم دخل المائيه فى المصلحه إلّا فى حال التمكن غير صحيح ، بل أمكن تصوير دخلها بالصورتين المذكورتين أيضاً .

جواب الاستاذ

وقد أجاب الاستاذ : بأنّ الصّوره الاولى ، و هى فرض دخل المائيه فى مرتبه المصلحه و الغرض ، المذكوره فى كلام الميرزا ، كما قررناه ، و أمّا الصوره الثانيه ، فمن الناحيه الثبوتيه لا مانع منها ، إلّا أن كلامنا فى الصّلاه مع التيمم ، و الصّلاه مع الوضوء ، و كيف يتصوّر لكلّ منها مصلحه مباينه لمصلحه الاخرى ؟ إن المصلحه و الغرض من الصّلاه أنها «قربان كلّ تقى» (١) و «إنّ الصّلاه تنهى عن الفحشاء و المُنكر» (٢) و «معراج المؤمن» (٣) و نحو ذلك ... و هذه ليست بحيث تتحقق مع الصّلاه بالمائيه و لا تحقق معها بالترايبه ، بل كلّ واحدٍ منهما معراج و قربان و تنهى عن الفحشاء و المنكر ... و لو كان فرقٌ فهو من

ص: ١٨٤

١-١) وسائل الشيعه ٤٣/٤ الباب ١٢ من أبواب استحباب ابتداء النوافل .

٢-٢) سوره العنكبوت : ٤٥ .

٣-٣) على ما فى بعض الكتب .

حيث المرتبه ، و قد ذكر الميرزا أن المرتبه إذا فاتت فلا يمكن استيفاؤها .

بيان المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي - في بيان الإجزاء في مقام الاثبات - بأن قوله عليه السلام : «التيمم أحد الطهورين» يدل بالمطابقه على كون التراب فرداً من الطهاره المعتره في الصلاه ، فيكون حاكماً على قوله «لا صلاه إلا بطهور» بتوسعه موضوعه ليشمل الماء و التراب معاً ... مع جعل الطهاره التراييه في طول الطهاره المائيه .

هذا مدلول الروايه مطابقه ، و هو يدل بالدلاله الالتزاميه على الإجزاء ، لأنه مقتضى التنزيل المذكور .

فإن قيل : المدلول المطابقي المذكور معارض بقوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» الظاهر في تقيد الصلاه بالطهاره المائيه بالخصوص ، فدلّ على دخل هذه الخصوصيه و لو في المرتبه ... فلو صلّى بالتراييه وجب عليه المائيه ، و الحال أنّ مقتضى الروايه عدم وجوب الإعادة أو القضاء ، و في هذا الفرض يتقدم دلاله الآيه على دلاله الروايه ، لا لكونها بالإطلاق ، و دلاله الآيه بالوضع ، و مع الدلاله الوضعيه لا تنعقد الدلاله الإطلاقيه ، لأن المحقق العراقي يرى أن الإطلاق ينعقد إذا عدم البيان المتصل ، و هنا كذلك ، بل لأن حجتيه هذا الإطلاق في الروايه تنعدم بمجىء الآيه ، لكونها بياناً منفصلاً للروايه ، و مع سقوط إطلاق الروايه عن الحجتيه بالآيه المباركه لم يبق دليل على الإجزاء .

قلنا : كلّ هذا صحيح على المبنى عند المحقق العراقي ، لكنّ هنا نكتة لأجلها يقول بالإجزاء ، و هي :

إن الآيه المباركه و إن دلت على خصوصيه و دخل للطهاره المائيه فى الصلاه ، لكن مع عدم امكان استيفاء مصلحتها - بعد الإتيان بالصلاه مع الطهاره التراييه حسب الأمر الشرعى - لا يبقى الأمر بالإعاده و القضاء .

و تلخص : إن غايه ما تستوجه المعارضه بين الآيه و الروايه و تقدّم الآيه هو : عدم استيفاء الطهاره التراييه لتمام المصلحه ، لكن المدلول الالتزامى للروايه هو الاجزاء ، من جهه أن الطهاره التراييه قد فوتت المصلحه ، و لا يمكن بعد الإتيان بها استيفاء تمام المصلحه ...

إشكالات الاستاذ

و قد أورد عليه الاستاذ دام بقاءه بوجوه :

الأول : إنه و إن كان دلالة الآيه المباركه على دخل الطهاره المائيه بالوضع كما قال ، لكن دلالتها فى مورد الاضطرار و الصلاه مع التراييه هى بالإطلاق و ليس بالوضع ، لأنها تدلّ على وجوب الطهاره المائيه و اعتبارها ، سواء اضطرّ المكلف فى بعض الوقت إلى الطهاره التراييه أو لا... و الروايه الشريفة تدلّ على إجزاء الطهاره التراييه بالإطلاق كذلك ، لكن إطلاق الدليل الحاكم - و هو الروايه - مقدّم على إطلاق الدليل المحكوم و هو الآيه الكريمة ، فلا تصل النوبه إلى المعارضه .

و الثانى : إن تمسّكه بالدلاله الالتزاميه للروايه على الإجزاء ، بعد سقوط دلالتها المطابقه بالمعارضه مع الآيه على الفرض ، موقوف على تماميه القول ببقاء المدلول الالتزامى للدليل بعد سقوط مدلوله المطابقى ، و أمّا على مبنى تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه فلا يتم .

و الثالث : - و هو العمده فى المقام - إنّ الدليل على عدم الإجزاء ليس

الآية المباركة - أو ليس آية بوحدها - بل صحيحه زواره : «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم و ليصل» (١) و مدلولها : إنه ما دام الوقت باقياً فلا تصل النوبة إلى التيمم ، و هذه الصحيحه توضّح معنى الآية : أى : و إن لم تجدوا ماءً فى تمام الوقت فتيّموا ... و ليس معناها : و إن لم تجدوا ماءً فى زمانٍ و إن كان الوقت باقياً ... فلا إطلاق للآية ...

فسقط استدلال المحقق الخراسانى و من تبعه كالسيد الحكيم فى (شرح العروه) (٢) .

و بذلك يظهر معنى الروايه أيضاً ، فإنّ التراب نزل بمنزله الماء و جعل مصداقاً للطهاره ، فى حال عدم التمكن من الماء فى تمام الوقت ... فلا معنى للحكومته ...

و تلخص : إن الحق عدم الإجزاء لمن عجز عن الماء فى قسم من الوقت ... فإنّه لو صلى بالتيمم و جب عليه الإعادة ... بل إن وظيفة الصبر حتى آخر الوقت ، و الصلاه مع الطهاره المائيه ... وفقاً للقائلين بعدم جواز البدار .

هذا ، و قد بحث الاستاذ فى دوره السابقه عن دلالة الأدله العامه مثل «كلّ شىء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله» (٣) و مثل «حديث الرفع» (٤) و مثل «قاعده الميسور» (٥) ... و تمّ ذكر فى دوره اللاحقه أن لا مجال لطرح تلك الأدله مع وجود صحيحه زواره ، و كان حاصلها عدم جواز البدار ... هذا بالنسبه

ص: ١٨٧

١-١) و سائل الشيعه ٣/٣٦٦ الباب ١٤ رقم ٣ .

٢-٢) مستمسك العروه الوثقى ٤/٤٤٢ .

٣-٣) و سائل الشيعه ١٦/٢١٤ بلفظ : التقية فى كلّ شىء

٤-٤) كتاب التوحيد : ٣٥٣ رقم ٢٤ .

٥-٥) غوالى اللآلى ٤/٥٨ برقم ٢٠٦ .

إلى التيمّم .

و أما بالنسبة إلى غير التيمّم من الأفعال الاضططارية ، فلا بدّ من النظر الدقيق فى أدلّتها الخاصّه ، فإنّ فقد الدليل الخاص على الحكم فيها وصلت النوبه إلى الأدلّه العامه . و الله العالم .

الأصل العملى

إشاره

قد تقدّم أنّ الإطلاق الذى تمسّك به فى (الكفايه) ، و كذا المعارضه التى ادّعاها المحقق العراقى ، ممنوعان ، بل المرجع هو النصّ الخاص .

و مع التّنزل عن كلّ ذلك و وصول الأمر إلى الأصل العملى ، فهل المقام مجرى البراءه أو الاشتغال ؟ و هل عندنا هنا أصل مقدّم عليهما ؟

قال بعض المحققين : مقتضى استصحاب وجوب الصّلاه مع الطّهاره المائيّه ، إعاده الصلاه ، فلا تصل النوبه إلى البراءه .

و ذهب صاحب (الكفايه) (١) و من تبعه كالأصفهانى و الميرزا (٢) إلى البراءه . لكون المورد من صغريات الشك فى التكليف ، و قال العراقى بالاشتغال (٣) ، لكونه من دوران الأمر بين التعيين و التخيير .

فالكلام فى مرحلتين :

١ - الاستصحاب

المرحله الاولى : فى تقريب الاستصحاب ، لمن صلّى مع التيمّم ثم تمكّن فى بعض الوقت من الماء ، كما قال المحقق الإيروانى فى (تعليقته)

ص: ١٨٨

١-١) كفايه الأصول : ٨٥ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣٩٢/١ ، أجود التقريرات ٢٨٥/١ .

٣-٣) نهايه الأفكار ٢٣٠/١ .

على الكفايه (١) ، إن الخطاب بالصَّلاه مع الطهاره المائيه متوجّه إلى المكلف بمجرد دخول الوقت ، و هو موجود إلى آخره ، فهو وجوب واحد مستمر ، غير أنه يكون لمن عجز عن الماء في أول الوقت معلّقاً على وجدانه و التمكن منه ، و يكون الوجوب في حقه فعلياً و الواجب استقبالياً ، هذا من جهه الطهاره المائيه . و من جهه الطهاره الترابيه ، فإنّ دليله كالروايه : «التيمم أحد الطهورين» يجعل الطهاره الترابيه للعاجز عن الماء ، فالنتيجه هي التخيير ، و مع فرض عدم الإطلاق الدالّ على وفاء الصَّلاه مع الطهاره الترابيه بتمام المصلحه ، يشكك في سقوط الواجب المعلق بإتيان الصَّلاه معها ، و إذا عاد الشك إلى سقوط الواجب ، جرى استصحاب بقاء وجوب الصَّلاه مع الطهاره المائيه ، و هو استصحاب تنجيزي ... و معه لا مجال لغيره من الاصول .

إشكال الاستاذ

و أورد عليه شيخنا دام بقاءه :

أولاً:- إنه من جهه يصرّح بالوجوب التخييري لمن كان فاقداً للماء في بعض الوقت و واجداً له في البعض الآخر ، بين الطهاره المائيه و الطهاره الترابيه ، و من جهه اخرى يقول باحتمال التعيين المقوم للاستصحاب ، و كيف يمكن الجمع بين هذين الحكمين ؟

و ثانياً : إن وجوب الصَّلاه مع الطهاره المائيه على من أتى بها مع الطهاره الترابيه ، إن كان مطلقاً ، - بمعنى وجود هذا الوجوب سواء أتى بها مع الترابيه أو لا ؟ - فهو لا يجامع التخيير كما تقدم ، و إن كان مقيداً بعدم الإتيان

ص: ١٨٩

بها مع الترابيه ، كان موضوع وجوبها مع المائيه مقيداً بمن لم يصل مع التيمم ، و حينئذٍ ، فالمكلف الذى صلاها مع التيمم ثم تمكن من الماء خارج عن هذا الموضوع ، و الشرط فى الاستصحاب وحده الموضوع .

و تلخص : إن الصحيح عدم جريان الاستصحاب ، لعدم اليقين بوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه بالنسبه للمكلف فى أول الوقت بالتيمم ، و مع عدم اليقين السابق بالتكليف لا يجرى الاستصحاب .

أقول :

هذا كلامه فى دوره اللآحقه ، أما فى السابقه فقد صحح جريان الاستصحاب التعليقى - لا التنجيزى - ثم عدل عنه كما سيأتى .

٢ - البراءه أو الاشتغال

و بناءً على سقوط الاستصحاب تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال ، قال المحقق العراقى فى بيان الاشتغال ما هذا توضيحه :

إن المفروض قيام مرتبه من الغرض بالصلاه مع الطهاره المائيه ، فإن كانت الصلاه المأتى بها بالترابيه مفوتة للغرض و لا يبقى مجال لتحصيله ، فلا أمر بالإعاده ، أما مع الشك فى تفويتها ذلك ، و احتمال القدره على تحصيل الغرض ، فإن العقل حاكم بالاحتياط ... نظير ما إذا امر بدفن الميت ، و شك فى قابليه الأرض للحفر ، فإن مقتضى القاعده هو الاحتياط .

و بهذا البيان يندفع ما اورد عليه من أنه متى كان الشك فى التكليف - من جهه فقد الدليل أو إجماله أو الشك فى القدره - جرى أصل البراءه ، و ما نحن فيه مورد للشك فى القدره . وجه الاندفاع هو : إن هذا المحقق قد فرض المسأله فى صوره العلم بالغرض و الشك فى القدره على الامتثال ، لا الشك فى التكليف .

ص: ١٩٠

قال المحقق العراقي : و لو شك في أنّ الصّلاه هذه مع الطهاره الترابيه كانت وافيّه بتمام مصلحتها مع المائيه ، فالحكم هو الاحتياط ، من جهه المبني في صوره دوران الأمر بين التعيين و التخيير ، و ما نحن فيه حينئذٍ من صغريات تلك الصّوره ، لدوران أمر المصلحه بين قيامها بالجامع بين التيمّم و الوضوء ، فهو مخيّر ، و قيامها بخصوص الصّلاه مع الوضوء ، فعليه ذلك على وجه التعيين ... و المختار في مثله هو الاشتغال .

قال الاستاذ

أمّا من النّاحيه الكبرويّه ، فالمختار وفاقاً لجماعه هو البراءه لا الاشتغال .

و أمّا من النّاحيه الصغرويّه ، فإنّ ما نحن فيه ليس من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير - و لذا قال في (الكفايه) هنا بالبراءه مع ذهابه في الكبرى إلى الاشتغال - و ذلك : لما تقدّم في كلام المحقق الخراساني من أنّ الأمر هنا دائر بين الصّلاه مع التيمّم في أوّل الوقت ثم الإتيان بها مرّة اخرى مع الوضوء في آخره ، و بين الانتظار و الصّلاه مع الوضوء في آخره ... إذن ، عندنا يقينٌ بوجوب الصّلاه مع التيمّم في أول الوقت ، و الشك في أنّه هل يجب عليه بالإضافه إلى ذلك - الإتيان بالصّلاه في آخر الوقت بالطهاره المائيه أو لا ؟ فإن وجب ضمّ ذلك ، كانت الصلاتان معاً عدلاً للصّلاه مع الطهاره المائيه المأتى بها منفرداً في آخر الوقت ... فيرجع الشك حينئذٍ إلى وجوب هذه الإضافه بعد الصّلاه مع التيمّم ، و هذا من الشك في أصل التكليف ، و هو مجرى البراءه .

فظهر : أن الصحيح هو أن المقام - وفاقاً لصاحب (الكفايه) و أتباعه - من موارد الشك في التكليف ... و الأصل الجارى فيه هو البراءه . و ليس من موارد

دوران الأمر بين التعيين و التخيير ليجرى الاشتغال كما عليه العراقي أو البراءه كما عليه في (المحاضرات) .

و أمّا ما ذكره المحقق العراقي من إرجاع المقام إلى صورته الشك في قدره ، و حكم العقل فيها بلزوم الاحتياط ، نظير مسأله دفن الميت و الشك في قدره على حفر الأرض ، ففيه :

إنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط تحصيلاً للغرض ، إنما هو حيث يُعلم بالغرض ، بحيث لو فات لكان المكلف مقصّراً ، كما في مسأله دفن الميت ، و لكنّ كلّ موردٍ علم فيه بعدم ارتباط فوت الغرض بالعبء ، بل علم باستناد فوته إلى المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الاحتياط فيه ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ المفروض تجويز المولى البدار إلى الصّلاه مع الطهاره الترابيه ، حتّى مع وجود المصلحه الزائده في الطهاره المائيه المحتمل فوتها بالإتيان بالصّلاه مع التيمّم ، و لّما كان هذا الفوت مستنداً إلى تجويز المولى ، فلا حكم للعقل بلزوم الاحتياط .

و تلخّص : إنه لا- مانع من جريان البراءه ، فالمورد ليس من موارد حكم العقل بالاحتياط ، كما ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير ، بقطع النظر عن المبني في الكبرى .

و هل البراءه محكومته بالاستصحاب التعليقى ؟

و تبقى نظريّه السيد الحكيم ، فإنه قال بجريان الاستصحاب التعليقى فى المقام (1) ، و بحكومته على البراءه ، و تقريب ذلك :

إنّ هذا المكلف لو لم يأت بالصّلاه مع التيمّم فى أول الوقت ، لوجب

ص: ١٩٢

عليه الإتيان بها مع الوضوء عند التمكن من الماء ، و هذه قضيه تعلقيه ، و حيث أتى بالصلاه مع التيمم ، و شككنا في سقوط وجوبها مع الوضوء بها عنه ، جرى استصحاب بقاء الوجوب ، كالمثال المعروف في الاستصحاب التعليق و هو : العنب إذا غلى يحرم ، حيث الحرمة معلقه على غليان العنب ، فلو زالت العنيه و حصل الغليان و شككنا في بقاء الحكم المعلق ، استصحاب و أصبح فعلياً بتحقق الغليان .

قال الاستاذ

و فيه بحث ، أما من جهه الكبرى ، فالاستصحاب التعليق محلّ كلام بين الأعلام .

و المهم جهه الصغرى ، و ما نحن فيه ليس من صغريات هذا الاستصحاب ، لأنّ المناط فيه أن يكون التغير الحاصل قبل الشرط في حاله من حالات الموضوع المستصحب لا- في مقوماته ، و في المثال المعروف قد تبدلت حاله الموضوع من العنيه إلى الزبيبه . أما في المقام ، فوجوب الصلاه مع الطهاره المائيه له شرطان ، أحدهما : التمكن من الماء في الوقت ، و الآخر :

عدم الإتيان بالصلاه مع التيمم ، ففي ناحيه الموضوع المستصحب - و هو وجوب الصلاه كذلك - يعتبر هذان الشرطان ، وعليه ، فلو صلّى مع التيمم - كما هو المفروض - فقد انتفى أحد الشرطين ، فلم يحرز بقاء الموضوع ...

و تلخص : إن أصل الموضوع و وجوده غير محرز ، بخلاف المثال ، فهناك الموضوع موجود و قد زال وصف العنيه عنه ، فهو حينئذٍ مجرى الاستصحاب التعليق على المبني ، و موردنا ليس من موارد ، لعدم تماميه أركانه .

إن الصلاة مع التيمم بدل عن الصلوة مع الطهارة المائيه ، - و ليسا في العرض كالصلوة قصرأ أو تماماً - و إذا كانت بدلاً ، فالمعتبر فقدان الماء في تمام الوقت ، لا الاضطرار في بعضه ، و بمجرد التمكّن من الماء في بعضه يمتنع وصول النوبه إلى البدل ، شرعاً و عقلاً ... و المشهور بين الفقهاء هو عدم جواز البدار ، و عدم الإجزاء .

و جمع بعضهم بين النصوص المختلفه بحمل الإعادة على الاستحباب ، غير تام ، إذ ليس الجمع بين «يعيد» و «لا يعيد» جمعاً عرفياً ، و مع استقرار المعارضه ، فالمرجح أخبار عدم الإجزاء ، لأنها مخالفة للعامه ، لكون معظمهم على الإجزاء .

هذا تمام الكلام على الإعادة .

و أتمّيا حكم القضاء بالنسبه إلى من أتى بالعمل الاضطرارى ، كالصلوة مع التيمم ، ثم تمكّن من العمل الاختيارى بعد انقضاء الوقت ، فمقتضى الأدله العامه اللفظيه - كآايه المباركه : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً...» و الروايه : «التيمم أحد الطهورين» - هو الإجزاء .

فإن وصلت النوبه إلى الأصل العملى ، فهل هو البراءه أو الاشتغال ؟

تفصيل للمحقق الأصفهاني

قال المحقق الأصفهاني بالتفصيل ، بأنّ وجوب القضاء إنّ كان بأمر جديد - لكون موضوع الدليل هو «الفوت» - فالأصل هو البراءه ، لأنّ المفروض عدم القدره على الطهارة المائيه في الوقت كلّه ، فلا يصدق عنوان «فوت الفريضة» . و كذا بناءً على القول بأن المراد من «الفوت» هو «فوت ملاك»

الفريضة» فإن فوته مشكوك فيه ، و حينئذ يكون التمسك ب «من فاتته الفريضة فليقضها كما فاتته» تمسكاً بالدليل في الشبهه الموضوعيه .

و إن كان وجوب القضاء بالأمر الأول ، فالأصل هو الاشتغال ، لجريان الاستصحاب هنا - بخلاف ما لو كان بأمر جديد ، فإنه لا يجرى استصحاب عدم الإتيان بالواجب في الوقت ، لأنه بالنسبه إلى عنوان «الفوت» أصل مثبت ، لكونه عنواناً وجودياً - لأن الأمر الأول لم يمتثل ، و لو شك في امتثال الواجب بالإتيان بالصلاه مع التيمم ، استصحاب عدم تحقق الامتثال .
لكن القول بأن القضاء هو بالأمر الأول خلاف التحقيق .

نقد الاستاذ

و أشكل الاستاذ : بأن هذا الاستصحاب كيف يجرى مع اليقين بعدم الإتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه في الوقت ؟ ، و أين الشك كي يتمسك بالاستصحاب ؟ بل إن صورته المسأله مع عدم الشك في عدم الإتيان هي :

الشك في وفاء هذا العمل الاضطرارى بتمام مصلحه العمل الاختيارى ، لكن لا يجرى أصاله عدم الوفاء به ، لأنه أصل مثبت ، لأن وجوب القضاء لازم عقلي له .

و الحاصل : إن الحكم في القضاء لا يكون أشد من الحكم في الإعاده ، و قد قال المحقق الأصفهاني هناك بالبراءه ، لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و إذا كان القضاء بالأمر الأول فلا يعقل الاشتغال ، لأن المفروض عدم اشتغال ذمته بالصلاه مع الوضوء بل مع التيمم ، و قد أتى بالواجب . نعم لو فرض كونه مكلفاً بالصلاه مع الوضوء ، و لم يأت بها مع التيمم حتى خرج الوقت ، ثم شك في إتيانه بالواجب ، كان القضاء بالأمر الأول ، و جرى الاستصحاب ، لكن

هذا خارج عن البحث .

و على الجملة ، فقولہ بجریان أصله عدم الإتيان بالعمل الاختياري غير تام .

و أمّا أن موضوع القضاء هو «الفوت» ففيه : إن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان» و ليس «الفوت» و إن اشتهر بين المتأخرين من الأعيان ، و التفصيل في الفقه .

فالأصل الجارى في المقام هو البراءة ، لو وصل الأمر إلى الأصل العملى .

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية .

ص: ١٩٤

إذا وقع الامتثال لأمرٍ ظاهرى ثم انكشف الخلاف ، فهل العمل المأتى به مجزٍ عن الواقع أو لا ؟

فى هذا المقام أقوال عديده :

١ - الاجزاء مطلقاً .

٢ - عدم الاجزاء مطلقاً .

٣ - التفصيل ، و المهمّ منها تفصيل (الكفايه) بين الاصول فالاجزاء و الأمارات فعدم الاجزاء .

و اعلم أنه :

تارةً : الشبهه موضوعيه ، سواء كان موضوع الحكم شيئاً خارجياً ، كالصعيد بالنسبه إلى التيمّم ، أو حكماً شرعياً كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه .

و اخرى : الشبهه حكميه .

و أيضاً : تارةً : يكون الحكم الظاهرى بأصل - محرز أو غير محرز - و اخرى : بأماره ، و ثالثه : بالقطع .

و أيضاً : تارةً : يكون كشف الخلاف بالقطع ، و اخرى : بالأصل ، و ثالثه :

بالأماره .

ص:١٩٧

و لا بدّ من البحث في جميع هذه الشقوق بمقتضى الأدلّه الأوليّة ، ثمّ بمقتضى الأدلّه الثانويه ، لنعرف حدّ دلالة الدليل الظاهري ، و أنّه إذا قام - مثلاً - على الطّهارة ، فهل يترتّب عليه الأثر في ظرف الشكّ أو الجهل بالحكم الواقعي فقط ، بحيث يكون مجزياً إن لم ينكشف وقوع العمل على خلاف الواقع ، فلو انكشف ذلك وجب إعادته ، فهو محدود بهذا الحد ، أو أنه ليس بمحدودٍ به ، بمعنى أنه يكون مجزياً و لا تجب إعادته ، نعم ، يجب العمل طبق الواقع المنكشف من حين انكشافه في الصلوات الآتية مثلاً ؟

رأى المحقق الخراساني

و عمدته الكلام هو مورد قيام الأصل أو القاعده ، و قيام الأماره ، على الموضوع أو الحكم ، ثم انكشاف الخلاف ، و لذا جعل صاحب (الكفايه) البحث أوّلاً : في قيام الأصل ، ثم في قيام الأماره ، فقال ما حاصله :

لو قام الأصل على موضوع التكليف ليفيد تحقّق ما هو شرط التكليف أو جزء التكليف ، كقاعده الطهاره أو قاعده الحلّ أو استصحابهما في وجه قوى (1) ، كان مجزياً عن الواقع ، فلو صلّى في ثوبٍ مشكوك الطهاره استناداً إلى القاعده ، أو مشكوك في كونه حلالاً- استناداً إلى أصاله الحلّ ، أو استصحابهما - في وجه قوى - ثم انكشف نجاسه الثوب أو عدم حلّيته ، فالصّلاه صحيحه مجزيه عن الواقع ، لكن لا يصلّى فيه فيما بعد .

و استدللّ على الإجزاء هنا بحكومه الدليل القائم على الأصل و القاعده على دليل الاشتراط ، يعنى : إن قوله عليه السلام : «كلّ شيء نظيف حتى تعلم

ص: ١٩٨

١-١) قوله «في وجه قوى» إشاره إلى وجود الخلاف في الاستصحاب بأنه أصل أو أماره ، و على الأوّل هل يفيد حكماً بعنوان جعل المماثل أو لا يفيد إلّا المنجزيه . فعلى أنه أصل و جعل للحكم المماثل يدخل في البحث .

أنه قدر» (١) و «كل شيء لك حلال» (٢) و عموم قوله «لا- تنقض اليقين بالشك» (٣) بناءً على جريانه هنا ، يكون حاكماً على دليل اشتراط الطهاره أو الحليه في لباس المصلّى ، أى يكون موسّياً لدائره الشرط ، فيكون الثوب واجداً للطهاره أو الحليه ، لأن المقصود منهما هو الأعم من الطهاره و الحليه الواقعيه و الظاهريه . (قال) : فانكشف الخلاف فيه لا- يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه .

فيكون حال ما نحن فيه حال «التيّم أحد الطهورين» بالنسبه إلى «لا صلاه إلّا بطهور» ، حيث أنّ الروايه تقول بأن «الطهور» أعم من الماء و التراب ، و لذا تكون الصلاه مع التيمم مجزيه تماماً كالصلاه مع الوضوء ، و لو انكشف الخلاف حكم بصحة الصلاه .

و هذا مسلك الخراساني و من تبعه كالعراقي و البروجردى فى معنى «التيّم أحد الطهورين» ، فهم يقولون بأنّ تبدل حال المكلف من «فقدان الماء» إلى «وجدان الماء» لا يوجب إعادة الصلاه ، كما لا يوجب إعادتها لو تبدل حاله من «المسافر» إلى «الحاضر» .

هذا كلامه فى الاصول الجاريه فى الموضوعات ، سواء كانت الموضوعات أشياء تكوينيه ، كالصعيد و نحوه ، أو أحكام شرعيه ، كالطهاره و نحوها .

أمّا فى الأمارات ، فقد قال بالتفصيل بين القول بالطريقيه و القول بالسببيه .

ص: ١٩٩

١-١) وسائل الشيعه ٣/٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم ٤ .

٢-٢) وسائل الشيعه : ١٧/٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم ٤ .

٣-٣) وسائل الشيعه ١/٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ١ .

أما على الطريقيّ (١) فقال بعدم الإجزاء . (قال) : فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي ، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك ، بل كان لشرطه فاقداً . يعنى : إن دليل اعتبار خبر الواحد - مثلاً - لا يفيد الجعل ، و كذا البيّنه ، فلو قامت البيّنه - مثلاً - على طهاره الثوب أو جاء خبر ثقه ، كان مقتضى قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من مواليّنا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (٢) أو أدلّه اعتبار البيّنه : أنّ هذا طريق كاشف عن الطهاره ، و لا دلالة فيه على جعل من قبل الشارع للطّهاره - بخلاف قاعده الطهاره مثلاً ، فهناك جعل شرعى للطّهاره - فبارتفاع الجهل و انكشاف الواقع يظهر أنه لم يكن الثوب طاهراً بل كان فاقداً للطّهاره ، فلا إجزاء (٣) .

و أمّا على السببيّه ، فقد ذكر أربع صور - كصور الأمر الاضطرارى - لأنه بناءً على هذا القول تحصل المصلحه فى المتعلّق - بخلاف الطريقيه حيث لا مصلحه فيه - و حينئذ فتارة : تكون المصلحه المتحقّقه بقيام الأماره وافيّه بتمام مصلحه الواقع ، و اخرى : لا- تكون وافيّه . و على الثانى : تاره يكون المقدار الباقي من المصلحه ممكن الاستيفاء ، و اخرى : لا يمكن استيفاءه ، و على الأوّل : تاره المصلحه لزوميّه ، و اخرى نديّه . (فقال) رحمه الله : فيجزى لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه وافيّاً بتمام الغرض ، و لا يجزى لو لم يكن كذلك ، و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلّا لاستحبّ ، هذا مع امكان استيفائه و إلّا فلا مجال لإتيانه .

و أمّا لو شك - و لم يحرز أنّ حجّيه الأماره على وجه الطريقيه أو

ص: ٢٠٠

-
- ١- ١) و هذا هو مختاره هنا و فى مواضع أُخر ، و إنّ اشتهر عنه القول بالمنجزيه و المعذريه .
 - ٢- ٢) وسائل الشيعه ١٥٠/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم ٤٠ .
 - ٣- ٣) قال الاستاذ : و بناءً على المنجزيه أيضاً لا إجزاء ، لأنّ المجعول هو المنجزيه و المعذريه فقط .

السببيّه ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء (قال) : فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت .

فإن قيل : هذا الأصل معارض باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع - و هو النجاسه - فعلياً عند قيام الأماره على الطهاره ، و حينئذٍ يحكم بالإجزاء .

(قال) : هذا لا- يجرى ، و لا- يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت ، و قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى .

هذا بالنسبه إلى الإعاده فى الوقت .

و أما القضاء ، فلا يجب ، بناءً على أنه فرض جديد ... و إلّا فهو واجب ...

□
هذا ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله فى هذه المسأله .

اندفاع إشكال الإيروانى

و بما ذكرنا فى توضيح التفصيل المذكور عن صاحب (الكفايه) ، يتضح اندفاع إيراد المحقق الإيروانى فى (التعليقه) (1) بعدم الوجه فى التفصيل بين مقتضى الاصول و مقتضى القول بالسببيّه فى الأمارات ، و أنه كان على (الكفايه) أن يذكر الصّور الأربع فى الاصول كما ذكرها بناءً على السببيّه ، و ذلك : لما تقدّم من أن الأصل إذا جرى فلا يوجد مصلحه فى المتعلّق ، بخلاف الأماره - بناءً على السببيّه - فهى تأتى بالمصلحه فيه ، إذ الأصل لا مصلحه فيه إلّا فى جعله ، و تلك المصلحه هى التسهيل على المكلفين كما فى قاعده الطهاره ، أو التضييق كما فى أصاله الاحتياط ، فإنّ ملاكه هو التحفّظ على الواقع بالإتيان بالمحتملات ، و لا توجد مصلحه فى نفس المحتملات ، و كذلك البراءه ، فإنّها توسعه و تسهيل على المكلفين .

ص: ٢٠١

و الحاصل : إن الاصول إذا قامت لا تصير المتعلق ذا مصلحة و ملاك ، بخلاف الأماره - بناءً على السبب - فإنها إذا قامت ، كان المتعلق ذا مصلحة ، و حتى بناءً على المصلحة السلوكية التي صورها الشيخ الأعظم ، لا يكون المؤدى ذا مصلحة ، فكيف بمسلك الأشاعره ؟

□
فما ذكره - رحمه الله - لا يتوجه على تفصيل (الكفايه) .

إشكالات الميرزا و الكلام حولها

إشاره

و نقل الاستاذ دام بقاءه عن الميرزا (1) خمسة إشكالات على (الكفايه) ، فيما ذهب إليه من الإجزاء ، فأجاب عن ثلاثه منها ، و أثبت اثنين ، و ناقش المحقق الأصفهاني فيما ذكره جواباً عنهما :

الإشكال الأول

إن صاحب (الكفايه) لا يرى حكومه أدله الاصول على أدله الأحكام الأوليه ، فهو لا يرى تقدم أدله «لا ضرر» مثلاً على أدله الأحكام و العناوين الأوليه ، كما لا يرى حكومه الأمارات على الاصول العمليه ، و السرّ في قوله بعدم الحكومه في تلك الموارد هو : أنه يرى ضروره شارحيه الدليل الحاكم بالنسبه إلى المحكوم ، و لا شارحيه لأدله لا ضرر و لا لأدله الأمارات ... و إذا كان هذا هو المناط ، فإنه لا شارحيه لدليل قاعده الطهاره بالنسبه إلى الأدله التي اعتبرت الطهاره و الحليه في لباس المصلّى ، و حينئذٍ ، كيف تتم الحكومه التي استند إليها هنا ؟

أجاب الاستاذ

بأنه كان ينبغي الدقه في سائر كلمات المحقق الخراساني في (الكفايه) و

ص: ٢٠٢

(حاشيه الرسائل) ، فهو و إن خالف الشيخ الأ-عظم فى حقيقه الحكومه ، إلّا أنه فى تعليقه على كلام الشيخ فى باب التعادل و التراجيح ، حيث ذكر الشيخ كون الحكومه بنحو الشرح و التفسير ، مثل «أى» و «أعنى» و نحو ذلك ، قال رحمه الله : الحكومه تتحقّق بكون الدليل الحاكم معمّماً لموضوع الدليل المحكوم أو مضيّقاً لدائرته ، و قد صرّح هناك بتقدّم أدلّه الأمارات بالحكومه على أدلّه الاصول من جهه رفعها لموضوعها و هو الشك و الجهل ، لأن الجهل مأخوذ فى موضوع أدلّه الاصول و أدلّه الأمارات تفيد الإحراز ، و لا يلزم فى الحكومه انعدام موضوع المحكوم من جميع الجهات .

و أيضاً : فقد قال فى مبحث الاستصحاب بحكومه الأمارات عليه ، و صرّح بأنّ الأمارات حاكمه على جميع الاصول (1) .

و بالنسبه إلى حكومه «لا- ضرر» ، فإنّه - فى بحث التعادل و التراجيح من (الكفايه) فى كلام له ناظرٍ إلى كلام الشيخ فى معنى الحكومه - يصرّح بحكومه لا ضرر على أدلّه الأحكام . و كذلك فى آخر مبحث البراءه من (الحاشيه) حيث يورد كلام الفاضل التونى ، فهناك أيضاً يصرّح بأنّ وزان «لا ضرر» وزان «فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَيْجِ» (2) ، فالإشكال المذكور من الميرزا فى غير محلّه .

الإشكال الثانى

إن الحكومه إنما تتحقّق لو جعلت الطهاره و الحلّيه من قبل ، ثم جاء الدليل على كونهما أعمّ من الواقعيّه و الظاهريه ، و لكنّ قاعدتى الطهاره و الحلّ

ص: ٢٠٣

١- (١) الحاشيه على الرسائل : ٢٣٦ ، ٢٥٧ .

٢- (٢) سوره البقره : ١٩٧ .

لا يفيدان الأعمى بل فيهما جعلٌ للطهاره و الحلّ ، و إذا كان لسانهما ذلك فلا حكمه .

أجاب الاستاذ

بأنّ هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمل في كلماته في (الكفايه) و في (الحاشيه) ! و معنى كلامه في (الكفايه) في هذا المقام هو : إن الدليل الأوّلي لفظه : «لا صلاه إلّا بطهور» ، و مفاد قاعده الطهاره : إن مشكوك الطهاره طاهر .

□

و يقول رحمه الله في (الحاشيه) في مباحث الاستصحاب و التعادل و التراجيح - خلافاً للشيخ - بأنّ مناط الحكمه ليس الشرح و التفسير للدليل المحكوم ، بل جعل الفرد لموضوع ذاك الدليل ، فإذا أفاد الدليل الأوّلي شرطيه الطهاره للصلاه ؛ فالقاعده مفادها أن الشىء المشكوك في طهارته طاهر ، فتصح الصلاه فيه ، فكان وزانهما وزان «أكرم العلماء» و «ولد العالم عالم» ... فصاحب (الكفايه) يرى أن لسان دليل القاعده لسان التعميم .

الإشكال الثالث

إن ما ذكره وجهاً للإجزاء في مورد الاصول يجرى في مورد الأمارات بالأولويه ، لأن في مورد الاصول ليس إلّا التعبد بالعمل ، أمّا في الأمارات ، فالشارع يجعل الإحراز و الطريقيه إلى الواقع ، فيكون المصلّى مع الثوب المشكوك في طهارته - القائم على طهارته الأماره - قد صلّى مع الطهاره المحرزه ، و مقتضى ذلك هو الإجزاء ، فلا وجه للتفصيل بين الاصول و الأمارات .

أجاب الاستاذ

بأنّ مفاد دليل القاعده جعل الشرط و هو الطهاره و الحلّيه ، و إذا جعل

بالأصل الشرط كان الإجزاء على القاعده ، لأن العمل أصبح واجداً للشرط ببركه «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» ، بخلاف الأماره ، فلو قامت البيئه على الطهاره ، لم يكن مفادها جعل الطهاره فى الثوب ، فالأصل يفيد الطهاره و الأماره تفيد إحراز الطهاره لا نفس الطهاره ... و الإحراز يعدم بكشف الخلاف كما هو واضح ، فالأصل يثبت الشرط و الأماره لا تثبته ... و هذا هو الفرق ، و التفصيل سالم عن هذا الإيراد .

هذا تمام الكلام فى الإشكالات الثلاثه .

الإشكال الرابع

إن موضوع الأصل قد اخذ فيه الشك فى الواقع ، فقاعده الطهاره جاعله للطهاره للشيء ، لكنّ موضوع هذه القاعده هو الشك فى الطهاره الواقعيه ، و كذا الحال فى أصاله الحلّ ، و من الواضح أنّ كلّ حكم مجعول فهو فى مرتبه متأخره عن موضوعه ، فتكون الطهاره و الحليه متأخرتين رتباً عن الشكّ فى الحليه و الطهاره الواقعيّتين ، ثمّ إنّ هذا الشكّ متأخر عن نفس الطهاره و الحليه الواقعيّتين .

و على هذا ، فالمجعول فى الاصول - و هو التوسعه فى الواقع و كون الطهاره أعم من الواقعيه و الظاهريه - متأخر عن الواقع بمرتبين ، و مع هذا التأخر ، كيف تتحقق التوسعه و الحكومه ؟

و بعباره أخرى : إن من الشروط التى اعتبرها الشارع فى لباس المصلّى هو الطهاره ، فإذا تحقّق هذا الشرط تمّ الإجزاء و إلّا فلا ، و تحقّقه بالحكومه - كما ذكر فى (الكفايه) - يتوقّف على كون الدليل الحاكم فى مرتبه الدليل المحكوم . و حينئذٍ ، يتحقّق الشرط بالتعميم و التوسعه الحاصله بالحكومه ، كما

هو الحال في مثل «الطواف بالبيت صلاه»، لكن دليل قاعده الطهاره ليس في عرض دليل اعتبار الطهاره ، بل هما في الطول كما تقدم ، و مع الطوليه يستحيل الحكومه ، و الاجزاء محال .

دفاع المحقق الأصفهاني عن الكفايه

و حاول المحقق الأصفهاني (1) الدفاع عن رأى (الكفايه) فقال : بأنّ هذا الإشكال إنما يرد لو اريد الواقع واقعاً ، لكنّ ذلك ليس بلازم ، بل يكفي تعميمه عنواناً ، و هذا مفاد قاعده الطهاره ، فإن مفادها جعل الطّهاره العنوانيه ، و حينئذٍ ، ترتّب على هذه الطهاره آثار الطهاره الواقعيه ، و منها صحه الصّلاه ، فتصحّ الصّلاه معها كما تصحّ مع الطهاره الواقعيه .

جواب الاستاذ عن الدفاع

و أورد عليه الاستاذ : بأنّ عنوان الشىء غير الشىء ، فالطهاره العنوائيه مغايره للطّهاره ، و إذا كان الأثر يترتب على الطهاره العنوائيه فإنّما هو إلى زمان وجودها المتفرّع على الشك في الطّهاره الواقعيه ، و بمجرد زوال الشك فلا يبقى موضوع للطّهاره العنوائيه ، و إذ لا- موضوع فلا- حكم ، لاستحاله بقاء الحكم بعد زوال الموضوع ، و حينئذٍ يبقى إطلاق دليل الطّهاره الواقعيه بوحده .

و حاصل إشكال الميرزا هو : إن الحكومه و ترتّب الأثر على الطّهاره الظّاهريه - أو العنوانيه كما يقول المحقق الأصفهاني - إنما يكون ما دام الشك موجوداً ، أمّا مع زواله و انقضاء ظرف الشك و انكشاف الخلاف ، فلا- دليل على كفايه العمل بالأمر الظاهري .

ص: ٢٠٦

فما ذكره المحقق الأصفهاني غير دافع للإشكال .

الإشكال الخامس

إنه لو تمّت هذه الحكومه - كما يقول صاحب (الكفايه) - لترتب الأثر في جميع الأبواب و المسائل ، لا في خصوص الصّلاه في الثوب المشكوك في طهارته ، فلا بدّ من إجراء قاعده الطهاره في المغسول بالماء الطاهر ظاهراً بحكم القاعده ، و القول بطهارته بعد انكشاف الخلاف ، و الحال أنه لا يلتزم بهذا !

و أيضاً: في قاعده الحلّ في الموارد المشابهه ، و كذلك في الاستصحاب مثلاً،، فلو شك في بقاء ملكيه زيد للكتاب ، و استصحت الملكيه ، ثم اشترى منه و انكشف الخلاف ، فهل يقول صاحب (الكفايه) ببقاء المعامله ؟

و الحاصل: إن كانت الحكومه هذه واقعيه ، فهي تجرى في كلّ باب و في كلّ مسأله ، و التخصيص لا وجه له ، و لكنّه لا يلتزم بذلك و لا غيره من الفقهاء ، و هذا يكشف عن كونها ظاهريه ، و الحكومه الظاهريه تزول بزوال الشك و انكشاف الخلاف .

دفاع المحقق الأصفهاني

□
و أجاب المحقق الأصفهاني رحمه الله : بأنّ الاعترافات على قسمين ، منها : ما يكون فعليته منوطاً بالوصول ، و ما لم يصل الاعتبار إلى المكلف أمكن للمعتبر أن يعتبر على خلاف ذاك الاعتبار ، و من ذلك : البعث مثلاً،، فإنه ، و كذا الزجر ، إنما يكون فعلياً إذا وصل ، و إلّا فلا باعثيه و زاجرته ، ففعليته ذلك تدور مدار الوصول ، لذا يمكن للمولى أن يأمر بشيء و يجعل - في ظرف شك العبد في الأمر - حكماً على خلافه ، لأنه في ظرف الشك في

الأمر ، لا باعثيه لذلك الأمر حتى لو كان واقعياً ، لأنه غير واصل إلى العبد و مشكوك فيه .

و منها : ما ليس فعليته دائراً مدار الوصول ، كالملكيه و النجاسه مثلاً ، و لذا لا يعقل اعتبار ملكيه الدار لزيد ، و اعتبارها مع الجهل بذلك لعمر و ...

و كذا النجاسه ...

(قال) و بهذا يندفع ما أورده الميرزا على (الكفايه) من النقض : بأن لازم حكمه قاعده الطَّهارة هو طهاره الملاقى للنجس حتى بعد انكشاف الخلاف ، و ذلك : لأنَّه لما لم تكن فعلية النجاسه متقومةً بالوصول ، كان معنى القاعده هو ترتيب آثار الطَّهارة كالصَّلاه في هذا الثوب ، أمّا أن يقال بطهاره الملاقى للنجس فلا ، لأنَّ الشارع لا يجعل الطهاره في النجس كي يكون ملاقيه طاهراً ، لأنَّ النجاسه ليست من الأحكام المتقومه بالوصول ، بل هي حكم واقعي سواء علم به أو لا .

و الحاصل : إن مفاد القاعده ترتيب آثار الطهاره على الثوب بالقدر غير المخالف لأثر النَّجاسه الواقعيه ، لذا يلزم التفكيك في ترتيب الآثار بين صحَّه الصَّلاه في الثوب مثلاً ، و بين حكم الملاقى للنجس .

جواب الاستاذ

و أجاب الاستاذ دام بقاءه : بأنَّ ظاهر قاعده الطَّهارة - و كذا قاعده الحَلِّ - هو جعل نفس الطَّهارة و الحليته ، لا جعل الأحكام و الآثار ، حتى يفصل بينها كما ذكر . و ما نصَّ عليه من امتناع جعل الطَّهارة مع وجود النجاسه الواقعيه معناه رفع اليد عن الدليل و ما هو ظاهر فيه في مقام الإثبات ، و هذا غير جائز إلّا ببرهانٍ عقليّ يقتضى ذلك ، و لا برهان من العقل ، لأنَّ المحقق الأصفهاني

ص: ٢٠٨

من القائلين بعدم التضاد بين الأحكام ، لكونها جميعاً وجودات اعتبارية ، و التضاد من لوازم الامور الواقعيه ، و لقد نصّ في الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي على أنّ لا تضاد بين الأحكام أنفسها ، بل التضادّ يكون إمّا بين مبادئ الأحكام و عللها ، أو بين المعلولات ، فهو إمّا في المبدأ - أي مرحله الملاك - و إمّا في المنتهى - أي مرحله الامتثال - ، و فيما نحن فيه لا يوجد التضاد أصلاً ، أمّا في المبدأ ، فلأنّ النجاسه الواقعيه ملاكها وجود المفسده في نفس الموضوع ، و الطّهاره الظاهريه ملاكها المصلحه في الجعل و الاعتبار ، فلم تجتمع المصلحه و المفسده في شيء واحدٍ فلا يلزم التضاد .

و أمّا في المنتهى فكذلك ، لأنّه ما دام الشك موجوداً فالنجاسه الواقعيه غير محرزه ، فلا يترتب عليها وجوب الاجتناب ، و إذا زال الشك فلا موضوع للحكم الظاهري ، و وجب الاجتناب الذي هو أثر النجاسه الواقعيه .

إذن لا تضاد ، لا في مرحله الملاك ، و في مقام الامتثال .

وعليه ، فلا مانع من الحكم الظاهري في مقام العمل و الامتثال ما دام موضوعه موجوداً .

نعم ، إنّما يتم الدفاع على مبنى المحقق الخراساني القائل بوجود التضاد بين الأحكام أنفسها ، و يكون الإشكال عليه بما ذكر إشكالاً مبنائياً .

إشكال المحاضرات

و في (المحاضرات) (١) الإشكال عليه حلّاً ، بعد النقض بما تقدّم : إنّ قاعدتي الطّهاره و الحليه و إنّ كانتا تفيضان جعل الحكم الظاهري في مورد الشك في الواقع و الجهل به ، من دون نظر إليه ، إلّا أنّ ذلك مع المحافظه على

ص: ٢٠٩

الواقع ، بدون أن يوجب جعله في مورد هما انقلاباً و تبديلاً له أصلاً .

(قال) و السبب في ذلك : ما حققناه في مورد من أنه لا تنافي و لا تضاد بين الأحكام في أنفسها ، ضروره أن المضادّه إنما تكون بين الامور التكوينيّه الموجوده في الخارج ...

قال الاستاذ

قد ظهر أنّ هذا مسلك المحقق الأصفهاني ، و أنه هو الأصل في هذا التحقيق ، لكنّ صاحب (الكفايه) يذهب إلى وجود التضادّ بين الأحكام فالإشكال عليه بعدمه إشكال مبني كما عرفت .

و أمّا قوله في ذيل كلامه : «فالأحكام الظاهريه في الحقيقه أحكام عذريّه فحسب ، و ليست أحكاماً حقيقيّه في قبال الأحكام الظاهريّه ...» (١) .

ففيه - مع احتمال كون الكلمه من المقرّر لا منه - أنه منافٍ لما ذهب إليه في مسأله الجمع بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري ، من وجود الحكم المجعول من ناحيه الشارع في مورد الحكم الظاهري ، و على هذا ، فلا معنى لأن يكون الحكم الظاهري مجرد عذرٍ للمكلف .

و تلخّص :

ورود الإشكاليين على المحقق الخراساني ، و بذلك يظهر أن الحق عدم الإجزاء في موارد الاصول .

هذا تمام الكلام في هذه الجبهه .

الكلام عن الأمارات

و أمّا الأمارات ، فقد بحث عنها في (الكفايه) من حيث إفادتها الإجزاء

ص: ٢١٠

و عدم إفادتها له ، تارةً بناءً على الطريقيه ، و اخرى بناء على السببيّه ، و ثالثه :

فيما لو شك في السببيّه و الطريقيه .

و لا يخفى : أنهم أخرجوا من البحث ما لو قطع بالحكم ثم انكشف الخلاف ، و كذا لو قطع بالخلاف ، و كذا ما لو قامت البيّنه على الموضوع كالطهاره مثلاً و انكشف الخلاف بحجّه شرعيه على النجاسه . و كذا ما لو تخيل الفقيه حكماً ظاهرياً و انكشف عدمه ، كما لو تخيل ظهور لفظٍ في معنى و أفتى على طبقه ثم تبين له عدم الظهور . (قالوا) : و الذى يدخل فى البحث ما لو كان اللفظ ظاهراً - كالظهور فى العموم مثلاً - و أفتى على طبقه و عمل ، ثم ظهر المخصّص له ، أو رأى أنّ «ابن سنان» فى الروايه هو «عبد الله» فأفتى بالاستناد إليها و عمل بها لو ثاقته ، ثم تبين أنه «محمد» على القول بضعفه .

قال الاستاذ

لكن الظاهر دخول ما لو عمل بأماره ثم انكشف الخلاف بالقطع ، و كذا دخول ما قامت الأماره - كالبيّنه - على موضوع كالطهاره .

و كيف كان ، أمّا بناءً على الطريقيه ، فالمشهور بين المحققين عدم الإجزاء . و قيل بالإجزاء .

وجوه القول بالإجزاء على الطريقيه

اشاره

و قد ذكر الاستاذ فى الدوره السابقه ثلاثه ، و فى اللاحقه خمسه وجوه ، و قد أجاب عنها كلّها :

الوجه الأول :

إن الأماره الاولى حجّه ، و الأماره الثانيه أيضاً حجّه ، و القول بعدم الإجزاء مبناه تقديم الثانيه ، و هذا ترجيح لإحدى الحجّتين على الاخرى بلا مرجّح .

وفيه : إنه واضح الفساد ، لأنه مع قيام الثانيه لا- حججه للاولى ، فالأخذ بالثانيه هو الأخذ بالحجّه ، و على فرض التنزل ، فإن الأمارتين تتعارضان و تتساقطان ، فلا يبقى للإجزاء وجه .

الوجه الثاني :

إن العمل على طبق الأماره السابقه قد وقع ، و ذلك الظرف قد مضى ، و لا يمكن أن يكون للحجّه اللاحقه أثر بالنسبه إلى ذاك العمل ، بأن يكون منجزاً له ، فلا بدّ و أنّ يكون الأماره السابقه هي الحجّه على العمل ، و مقتضى القاعده حينئذ هو الإجزاء .

وفيه : إنّ الحججه الثانيه غير منجزه للعمل السابق و غير مؤثره فيه في الظرف السابق ، لكن لها أثر في التنجيز بالنسبه إليه بقاءً ، إمّا إعادةً و إمّا قضاءً ، لأنه أثر باق ، و هذا الأثر قابل للتنجيز .

الوجه الثالث :

إن الحجّه الثانيه في ظرف العمل السابق لم تكن واصلهً إلى المكلف كى تكون حجّه ، و قد تقرّر أن الحجّيه تدور مدار الوصول ، بل كان الواصل هو الحجّه الاولى و قد وقع العمل على طبق الحجّه ، و مقتضى القاعده إجزاؤه .

وفيه : إنه عند ما تقوم الحجّه الثانيه و تصل إلى المكلف ، تكون طريقاً إلى الواقع بالنسبه إلى جميع الأعمال ، فإذا تبدّل رأى المجتهد من فتوى إلى اخرى ، أفادت الثانيه أنّ الحكم الإلهي في المسأله كذا ، و أن العمل السابق قد وقع على خلاف الشريعه المقدّسه ، إذن ، تجب إعادته أو قضاؤه و لا إجزاء .

الوجه الرابع :

إنّ القضيّه الواحده لا تتحمّل اجتهادين ، فحكم العمل يكون على الاجتهاد الذى وقع على طبقه ، و هذا هو الإجزاء .

وفيه : قد تكون القضيّه الواقعه طبق الاجتهاد السابق باقيه إلى زمان

الاجتهاد اللاحق ، كما لو ذبح حيوان بغير الحديد ، فأكل من لحمه ، و كانت بقيه اللحم موجوده حين الاجتهاد الثانى بأنه يشترط فى الذبح أن يكون بالحديد ، فلا يجوز أكل هذا اللحم ... فإذا كان الموضوع باقياً تحمّل اجتهادين .

و أيضاً : فإن الصلاه - مثلاً - و إن وقعت على طبق الاجتهاد السابق بتسيحيه واحده - مثلاً - لكن أثرها باق ، فهى مورد للإعاده و القضاء بثلاثه تسيحات ، فهى تحمّل الاجتهادين بلحاظ الأثر .

الوجه الخامس :

لزوم العسر و الحرج و الضرر من القول بعدم الإجزاء .

و فيه : هذا اللزوم تام لو كان الموضوع فى هذه القواعد هو الحرج و العسر و الضرر النوعيين ، و لكنه شخصى .

هذا تمام الكلام فى الوجوه المقامه على الإجزاء .

أقول :

و الصحيح أنها ثلاثه كما ذكر فى دوره السابقه ، لان الوجهين الثانى و الثالث يرجعان إلى وجه واحد . و الخامس يرجع إلى الأدله الثانويه و كلامنا فى الأوليه .

لكن مقتضى الصنائه إقامه البرهان على عدم الإجزاء :

دليل عدم الإجزاء بناءً على الطريقيه

إن الدليل القائم على التكليف الواقعى أو على موضوعه الواقعى ، ذو جهتين على مسلك العدليه ، فهو من جهه يقتضى الامتثال و الإطاعه ، فإذا قام الدليل على وجوب صلاه الظهر - مثلاً - كان علّه لامتثال هذا الحكم ، فهذه جهه إتيه . و من جهه : يكون كاشفاً عن الملاك و الغرض للمولى من هذا

ص: ٢١٣

الحكم ، فهو معلول للملاك ، و هذه جهه لّميه - ينكرها الأشاعره - .

و على هذا ، فإنّ أجزاء صلاه الجمعه عن صلاه الظهر إنّما يتمّ بتصرفّ الدليل القائم عليها - و هو الأماره - فى احدى الجهتين ، و إلّا ، فإنّ دليل الواقع يقتضى الامتثال و العقل يحكم بذلك - تحصيلاً لغرض المولى من الجهه الأولى ، و خروجاً عن اشتغال الذمّه من الجهه الثانيه - حتى يأتى البدل عن الحكم الواقعى ، كما فى قاعده الفراغ مثلاً ، الدالّه على قبول العمل بدلاً عن الواقع فى مرحله الامتثال .

و الحاصل : إنه لا بدّ و أنّ تصرف الأماره فى إحدى الجهتين ، لأنه إذا تصرف فى مرحله الامتثال سقط الاشتغال بالواقع ، لأن موضوع حكم العقل هنا أعمّ من الامتثال الظاهرى و الواقعى ، و كذلك إذا تصرف فى مرحله الملاك ، لأن الحكم إنما يؤثر فى الامتثال فيما إذا بقيت العله له ، و بتصرف الأماره لا تبقى العله فلا يجب امتثال ذاك الحكم .

هذه كبرى القضيّه .

فهل دليل الحكم الظاهرى يتمكن من التصرف فى إحدى الجهتين المذكورتين حتى يتمّ الإجزاء ، أو لا ؟

مثلاً : لو أفتى المجتهد بكفايه التسيحه الواحده ، و عمل المقلدّ بذلك ، ثم تبدّل رأيه أو قلّد مجتهداً آخر يفتى بوجوب الثلاث ... هذا بالنسبه إلى المقلد . و كذا المجتهد نفسه ، فلو أفتى طبق عام لم يظفر بمخصّص له ، فكان حجّه عنده ، ثم ظفر بالخاص و أفتى على طبقه لكونه الحجّه الفعلية ، فما هو حكم الأعمال السابقه ؟

أمّا فى مرحله الملاك ، فلا يمكن التصحيح ، لأن الملاك كان عله للحكم

الأول ، و لا يعقل أن يصير ملاكاً للحكم الثانى الذى قامت عليه الأماره ، فلا الأماره نفسها و لا دليل اعتبارها يتكفل تحقق الواقع بالعمل على طبق الأماره ، إذ لم تكن الأماره إلّا كاشفهُ عن الواقع ، و دليل اعتبارها لا يفيد إلّا جعل الطريقيه لها ، و لا يوجد فى مورد قيام الأماره أكثر من هذا ، و حال الأماره ليس بأحسن من حال القطع ، فلو قطع بتحقق الطهاره - مثلاً - لم يثبت الشرط الواقعى فى لباس المصلّى ، و لا يفيد القطع ثبوت ملاك الطهاره الواقعيه فيه ...

و كذا لو قطع بوجوب صلاه الجمعه .

إذن ، لا يمكن للأماره نفسها و لا دليل اعتبارها التصرف لا فى الملاك ، و لا فى مرحله الامتثال ، لأنّ حال الأماره ليس بأقوى من حال القطع ، فكما أنه بعد انكشاف الخلاف يسقط القطع عن التأثير و يقال ببقاء الغرض و عدم حصول الامتثال ، كذلك عند انكشاف مخالفه الأماره للواقع .

هذا كلّ بناءً على مسلك الطريقيه بمعنى الكاشفيه عن الواقع ... و إذا لم يمكن ذلك ثبوتاً ، فلا تصل النوبه إلى البحث الإثباتى .

أمّا على مسلك جعل الحكم المماثل ، أى إنه بقيام الأماره على وجوب الجمعه - مثلاً - يتحقق جعلٌ من الشارع بوجوبها ، ففى المورد جعلٌ من الشارع ، و هذا الجعل ليس بلا ملاك ، فإذا امتثل العبد هذا الحكم سقط التكليف ، لأنه حكمٌ ذو ملاك ، فلا بدٌ من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

لكنّ ليس الأمر كذلك ، لأن الحكم المماثل إنما يكون مجعولاً ما دام موضوعه موجوداً ، إذ لا يعقل بقاؤه بعد زوال موضوعه ، و لا-ريب أن الموضوع للأماره هو الشك ، و إن لم يكن الشك مأخوذاً فى لسان أدلتها فى مقام الإثبات ، نعم ، قد قيل بكون الشك مأخوذاً فى آيه السؤال ، و هو من

جملة أدله اعتبار الأماره . لكن تقرّر في محلّه عدم تماميه الاستدلال بالآيه .

و على الجملة ، فالعقل كاشف بكون الموضوع هو الشك . و حينئذٍ : ما الدليل على إطلاق هذا الحكم الظاهري المستفاد من الأماره على هذا المسلك ، بأن يكون باقياً حتى بعد زوال الشك ؟

إنه لا يعقل بقاء الحكم بعد زوال موضوعه ، فإذا قامت أماره على خلاف الحكم السابق ، لا يبقى شك ، و حينئذٍ لا يبقى حكم مماثل للحكم الواقعي ، إذ بقيام الأماره على الخلاف يكون الواقع قد انكشف ، و ظهر وقوع العمل على خلاف الواقع ، لأن المفروض دلالة الأماره الثانيه على كون الواجب في الشريعة هو صلاه الظهر لا صلاه الجمعة ... فملاك صلاه الظهر باق على حاله ، و هو يستدعي الامتثال ، و قد وصل بالأماره الثانيه ، و العقل يحكم بلزوم تحصيله .

و أما على مسلك جعل المؤدّي ، فأما على أن المراد هو جعل الشارع مؤدّي خبر زواره - مثلاً - في ظرف قيامه ، فلا فرق بينه و بين جعل الحكم المماثل . و أما على أنه لمّا يقوم خبر زواره يكون المخبر به حكماً واقعياً ، بمعنى أن الإمام يعتبر قول زواره قوله واقعاً - كما جاء في الصحيحه في العمري «فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي و ما قال لك فعنّي يقول» (١) - فإنه على هذا يكون قد وسّع الإمام عليه السلام الواقع ، و جعل مفاد روايه زواره مصداقاً له ، فإذا عمل المكلف على طبقه لم يفت عنه شيء من الواقع ، و حينئذٍ يشكل القول بعدم الإجزاء .

لكنّ الجواب عنه هو : إن هذه التوسعه - على أيّ حال - ظاهريه و ليست

ص: ٢١٤

١-١) وسائل الشيعه ١٣٨/٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم ٤ .

بواقعيه ، و إنما لزم التصويب الباطل ، و إذا كانت ظاهريه فهي ما دام موضوعها - و هو الشك - موجوداً ، و بعد زواله ينتفى اعتبار الشارع للمؤدى ، فتقول الأماره اللاحقه بوجوب صلاه الظهر ، لكون الواجب فى الشريعه هذه الصلاه لا صلاه الجمعه .

هذا كله بناءً على الطريقيه و سائر المباني فى قبال السبييه .

الكلام فى الأجزاء بناءً على السبييه

اشاره

و أما بناءً على السبييه ، فقد فصل المحقق الخراسانى بين الأماره القائمه على الموضوع و القائمه على الحكم ، فقال بالأجزاء فى الاولى دون الثانيه .

على مسلك الأشاعره

أمّا السبييه على مسلك الأشاعره - بناءً على صحه النسبه إليهم - ، و هو كون الحكم تابعاً للأماره من البيئه و الخبر و قول المجتهد ... و أنه لولاها فلا - حكم فى الواقع ... فلا محيص عن الأجزاء ، لأن المفروض عدم وجود واقع سوى ما قامت الأماره عليه ، و إذ لا - واقع ، فلا موضوع للبحث عن الأجزاء و عدمه ، لأن المقصود من هذا البحث هو كفايه المأتى به أو عدم كفايته عن الواقع ...

لكنّ السبييه بالمعنى المذكور محال ثبوتاً ، لأن الأماره يعنى العلامه ، فلا بدّ و أنّ تقوم على شىء يكون هو ذا العلامه ، و إذا لم يكن هناك واقع فلا مفهوم للأماره و لا معنى لأن تكون حاكيه .

أقول :

و لا يرد عليه أنه إن كان هذا هو الإشكال ، فالعمده فيه و المحور له عنوان «الأماره» و هو ليس إلّا اصطلاحاً ، فلهم أن يصطلحوا شيئاً آخر يكون له

ص: ٢١٧

مفهومٌ على مسلكهم ... لأنَّ المقصود ليس اللفظ بل واقع الأمر هو المقصود بأيّ لفظ كان ، وهو أنه لا بدّ وأن يكون هناك شيء وراء الأماره . وقد فضّل الاستاذ دام بقاه الكلام عليه في دوره السّابقه ، فذكر الإشكال عن المحققين كالعراقي و (المحاضرات) من أنّ الاماره لا بدّ وأن تكون حاكيه و كاشفه عن شيء ، و لا يعقل الكشف من دون مكشوف ، و الحكايه من دون محكى ، فلو توقّف ثبوته على قيام الأماره عليه لزم الدور أو الخلف .

ثم أورد جواب بعض المحققين عن هذا الإشكال :

نقضاً : بأنّ الأماره قد تكون و لا كاشفيّه عن حكمٍ واقعي ، و الأحكام العقليه لا تقبل التخصيص ، فلا توقّف لوجود الأماره على الحكم .

و حلماً : بأنّ توقف الأماره على وجود المحكى و المكشوف ، لا يستلزم كون وجود المحكى و المكشوف وجوداً واقعياً بل هو بالوجود العنوانى ، و كذلك العلم فإنّه كاشف عن وجود المعلوم العنوانى ، ففرق بين الأماره المطابقه للواقع ، حيث لا بدّ من كون المحكى واقعياً ، و بين ذات الأماره ، حيث المحكى بها هو الوجود العنوانى للمتعلّق ، و قد وقع الخلط بينهما ، و للقائل بعدم وجود الأحكام فى متن الواقع و أنّ الحكم يوجد بقيام الأماره أن يقول بكون وزان الأماره وزان الجهل المركّب ، فكما أنّ الجهل المركّب لا واقع له ، كذلك الأماره القائمه على حكم صورى ، فإنّها تقوم على الوجود العنوانى للحكم . إذن ، الأماره موقوفه على الوجود العنوانى للحكم ، و أما الحكم الواقعي فمتوقّف على وجود الأماره ، فتغاير الموقوف و الموقوف عليه .

قال الاستاذ : و هذا تحقيق رشيق ، يندفع به الإشكال العقلى المذكور ،

أعنى لزوم الدور .

لكن لا-ريب فى سقوط المسلك المنسوب للأشاعره ، لأنه خلاف الضروره من الشرع ، إذ لازمه بطلان بعث الرسل و إنزال الكتب ، و أيضاً : لازمه اختصاص الأحكام الشرعيه بمن قامت عنده الأماره ، و هذا خلاف المذهب ، إذ الأحكام ثابتة فى الواقع سواء علم بها أو جهلت .

على مسلك المعتزله

و أما على السببيّه بالمعنى الذى تقول به المعتزله ، و هو وجود الواقع ، لكنّه فرع للأماره ، فمتى قامت على خلافه انقلب عمّا هو عليه و أصبح تابعاً لمفادها ... فلا محيص عن الإجزاء كذلك ، و هو واضح .

لكنّ السببيّه بهذا المعنى - و إن كانت معقولّه ، إذ من الممكن أن يقول بوجود الحكم ما لم تقم أماره على خلافه ، فلا مانع ثبوتاً - باطله إثباتاً ، لقيام الإجماع بل الضّروره من العدليّه على إطلاق أدلّه الأحكام الواقعيّه ، و أنّها محفوظه سواء طابقتها الأماره أو خالفتها !!

و أما على السببيّه (1) ، بمعنى القول بوجود الواقع ، لكنّ الأماره تكون مزاحمه له ، فتكون مانعه عنه ، مقدّمه عليه من باب التتراحم ... فالإجزاء واضح كذلك .

و هذا - و إن كان جائزاً ثبوتاً و ممكناً عقلاً - باطل شرعاً ، لبطلان التتراحم بين الأماره و الواقع .

على مسلك المصلحه السلوكيه

و أما على السببيّه ، بمعنى : إن الأحكام الشرعيّه موجوده فى الواقع ،

ص: ٢١٩

(١-١) أفاده فى دوره السابقه فقط .

و هي غير مقيّده بعدم قيام الأماره على خلافها ، و هي غير مزاحمه ، إلّا أنّ مقتضى القاعده عند العدليّه : أنّ يكون أمر الشّارع بالعمل طبق الأماره القائمه على خلاف الواقع من أجل مصلحه فيه تكون بدلاً عن مصلحه الواقع التي فاتت بسبب قيام الأماره و العمل و السلوك على طبقها ، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه ، و كان الواجب في الواقع صلاه الظهر ، فالحكم الواقعي باقٍ على حاله ، غير أنّ الأماره صارت سبباً لحدوث مصلحه في العمل و السلوك على طبقها ، و يتدارك بها ما فات من مصلحه الواقع .

و هذه هي المصلحه السلوكيه التي ذكرها الشيخ الأعظم قدّس سرّه .

فقد ذكر الاستاذ : أولاً : توضيح مسلك الشيخ لفهم مراده تماماً . و ثانياً :

الكلام عليه ثبوتاً و إثباتاً . و ثالثاً : هل يفيد الإجزاء أو لا ؟ فهنا جهات ثلاثه :

١ - توضيح المصلحه السلوكيه

□
إن كلمات الشيخ في هذا المقام مضطربه جداً ، غير أنّ المتحصّل من مجموعها أنّه رحمه الله يريد الجواب عن إشكال ابن قبه بأنّ في جعل الأمارات تفويتاً للمصالح الواقعيّه ، و هو قبيح . و أيضاً : يريد الجمع بين الطريقيّتين للأمارات و السببيّه ، بمعنى : أنّ الأوامر الدالّه على حجّيّه الأمارات إنما هي أوامر طريقيّه ، أي : أوامر ناشئه عن مصلحه التحفّظ على الواقع ، فلمّا يقول : صدق العادل ، فهذا الأمر الدالّ على حجّيّه قول العادل ، إنما نشأ - لا لمصلحه في متعلّقه - بل عن مصلحه التحفّظ على الواقع ، لكنّ في حال فوت مصلحه الواقع ، فإنّ بمصلحه التسهيل على المكلفين - بالعمل على طبق الأماره تتدارك تلك المصلحه الفائته . فإذا قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه و الواقع صلاه الظهر - كانت المصلحه في تطبيق العمل على الأماره و ترتيب

الأثر عليها ، و هي مصلحة التسهيل على المكلفين ، جابرة لِمافات من مصلحة صلاة الظهر .

فما دلَّ على حجّيه الأماره - مثل صدق العادل - إنما جاء طريقاً لحفظ الواقع ، و ليس في متعلّقه - و هو تصديق العادل - مصلحة . هذا أولاً . و ثانياً :

إن المجعول بذلك هو وجوب ترتيب الأثر ، إن كان حكماً شرعياً ، و معنى ترتيب الأثر هو : تطبيق العمل على الأماره .

و تلخّص : إنه ليست الأماره دالّة على وجود المصلحة في نفس صلاة الجمعة ، بل هي في ترتيب الأثر و تطبيق العمل عليها ، و هي مصلحة التسهيل ، و بها يتدارك المصلحة الفائته .

٢ - الكلام عليها ثبوتاً و إثباتاً

أمّا ثبوتاً ، فلا - يلزم محالّ من هذا الوجه ، و لا - محذور عقلي في أن يجعل الشارع وجوب ترتيب الأثر على الأماره لمصلحة التسهيل ، و يتدارك بها مافات عن المكلف من مصلحة الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فلا ملزم به ، و قد تقدّم أن غرض الشيخ منه دفع إشكال ابن قبه ... لكنّ المهم هو الإشكال الذي طرح في مجلس درس الشيخ على هذه النظرية ثم اعتمده المتأخرون ، و ذكره في (المحاضرات) (١) و حاصله : إن هذا الوجه يستلزم التصويب و أن يتغيّر الحكم الواقعي ظهر يوم الجمعة - مثلاً - من الوجوب التعييني إلى التخييري ، و توضيحه :

إنه إذا كان الحكم الواقعي هو صلاة الظهر ، ثم قامت الأماره على وجوب الجمعة ، فطبّق المكلف عمله عليها ، فأدّى صلاة الجمعة و لم

ص: ٢٢١

ينكشف الخلاف بتاتاً ، و كان عمله وافياً بتمام مصلحه الواقع ، كان اللّازم أن يكون الواجب ظهر يوم الجمعة واجباً تخييرياً بين صلاة الظهر و صلاة الجمعة ، و هذا يعنى انقلاب الواقع و تبدّله ، و هو باطل .

و قد دفع المحقق الأصفهاني (١) هذا الإشكال : بأنّه يعتبر فى الوجوب التخييري كون العدلين - مثلاً - فعلتين ، و إلّا فهو ليس بوجوب تخييري ، و فيما نحن فيه لا تتحقّق الفعلية للظهر و الجمعة فى وقتٍ واحد ، لأنّه ما لم تقم الأماره على وجوب الجمعة لم يتحقّق الموضوع و لا -فعلية للوجوب ، و حينما تقوم الأماره عليه فالتكليف غير فعلى بالنسبه إلى وجوب الظهر ، فلا -فعلية للوجوب فيهما ، فلا يكون الوجوب تخييرياً .

قال الاستاذ : لكنّ الوجوب التعيينى أيضاً غير ممكنٍ هنا على مسلك المصلحه السلوكيه ، لأنّه كما أنّ أصل الحكم تابع للملاك ، كذلك الخصوصيه فيه تابعه للملاك ، إذن ، خصوصيه الوجوب التعيينى لا بدّ لها من الملاك كأصل الوجوب ، أمّا فى مقام الثبوت ، فبأنّ يكون الشىء ذا ملاكٍ مع خصوصيه أن شيئاً آخر لا يقوم مقامه ، و أمّا فى مقام الإثبات ، فيحتاج إلى دليلٍ مطلق فيدلّ على وجوبه بنحو الإطلاق ... و على هذا : إن كانت المصلحه السلوكيه القائمه بصلاه الجمعة وافيةً بمصلحه الواقع - صلاه الظهر - تماماً ، فجعل الوجوب لصلاه الظهر بنحو الإطلاق محال ، لما تقدّم من أن معنى الوجوب التعيينى لشيء أن لا يقوم شيء آخر مقامه و لا يسدّ مسدّه ، و المفروض أن صلاه الجمعة يترتب عليها ما كان مترتباً على صلاه الظهر من المصلحه .

فإذا كان من المحال جعل الوجوب التخييري هنا ، بالبيان الذى ذكره

ص: ٢٢٢

المحقق الأصفهاني ، فكذلك جعل الوجوب التعيني للظهر بالبيان المزبور ، لأنه حينئذٍ ترجيح بلا مرجح .

و بهذا يسقط تصوير المحقق الأصفهاني أيضاً للسبب (١) ، فإنه قال بإمكان تصويرها مع عدم لزوم التصويب ، بأن تكون مصلحة صلاه الجمعه مغايرةً لمصلحة صلاه الظهر و بدلاً عنها ، إذ البدليته مؤكده لوجود الواقع فضلاً عن أن تكون منافيه له ، و حينئذٍ لا يلزم التصويب .

و وجه سقوط هذا التصوير هو : أن هذا البدل ، إن كان غير وافٍ لتمام مصلحة الواقع فلا بدليته ، و إن كان وافياً ، فلا ملاك لوجوب الواقع المبدل منه على وجه التعيين ، و يلزم الترجيح بلا مرجح .

٣ - الإجزاء و عدمه على المصلحة السلوكية

قال الميرزا (٢) : إن مقتضى مسلك المصلحة السلوكية هو القول بعدم الإجزاء .

و قال الاستاذ : بأن هذا هو الحق ، لأنه مع انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه ، ينكشف عدم إجزاء العمل المأتي به عن مصلحة الواقع ، لما تقدّم سابقاً من أن وفاء العمل على طبق الأماره بمصلحة الواقع موقوف على دليل يدلّ على الإجزاء في مقام الملاك أو في مقام الامتثال ، و مع عدمه يكون مقتضى دليل الحكم الواقعي عدم الإجزاء ، و هنا لا دليل على الإجزاء .

و قال في (المحاضرات) (٣) : بأن القول بعدم الإجزاء على هذا المسلك إنما يتم بناءً على تبعيته الأداء للقضاء ، و هذا ما لا يمكن إتمامه بدليل ، إذن

ص: ٢٢٣

١-١) نهاية الدرايه ١/٤١٠ .

٢-٢) أجود التقريرات ١/٢٩٥ .

٣-٣) محاضرات في علم أصول الفقه ٢/٢٧٤ .

لا بدّ من القول بالإجزاء على هذا المسلك .

و توضيحه : إن في باب القضاء قولين ، أحدهما : إن القضاء تابع للأداء ، يعنى : إن نفس الأمر بالصَّلاه في الوقت يثبت وجوبها في خارجه بلا حاجه إلى أمر جديد . والقول الآخر : عدم كفايته لذلك و أن القضاء ليس إلّا بأمر جديد ، لأنّ الأمر بالصَّلاه في الوقت أمر واحد و له متعلّق واحد ، و ليس بنحو تعدّد المطلوب ، حتى إذا فات الوقت كان المطلوب الثانى بالأمر الإتيان بالصَّلاه في خارج الوقت ، بل الأمر قد تعلّق بالصَّلاه المقيدة بالوقت ، فإذا خرج الوقت لم يبق الأمر بالصَّلاه ، لزوال المقيد بزوال قيده ... و إذا كان القول بالتبعيه باطلاً ، فالقول بعدم الإجزاء على المصلحه السلوكيه يبطل .

و فيه : إنه لو كان القول بعدم الإجزاء متوقفاً على القول بالتبعيه فالاشكال وارد ، لكنّه موقوف على تعدّد المطلوب لا على التبعيه ، و تعدّد المطلوب غير مختص بالقول بالتبعيه ، بل هو أعم ، و ذلك : لأنّ المطلوب إن كان متّحداً ، بأنّ كان الغرض قائماً على الصَّلاه في الوقت ، كانت الصَّلاه بما هي بلا ملاك ، فإذا انتفت الحصّه الخاصه منها ، و هي الصَّلاه في الوقت ، لم يبق لأصل الصَّلاه وجوب ، و هذا باطلٌ ، سواء قلنا بالتبعيه أم بكون القضاء بأمر جديد .

إذن ، تكون ذات الصَّلاه مطلوبهً ، و كونها في الوقت مطلوب آخر ، و لكلّ مصلحه و ملاك ، فإذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحه الصلاه ، و هذا يعنى عدم الإجزاء ، و أنّ الإعادة أو القضاء واجب .

هذا تمام الكلام على السببيه بجميع تصويراتها .

لو شك بين السببيه و الطريقيه

هذا ، و لو شك في الأمارات ، و لم يظهر للمجتهد أنّ حجيتها هي من

باب الطريقيه أو السببيّه ، فما هو مقتضى القاعده بالنسبه إلى الإجزاء ؟

قال المحقق الخراساني (١) ما حاصله : وجوب الإعادة إذا انكشف الخلاف في الوقت ، لأنه قد أتى بالعمل مع الشك بين الطريقيه و السببيّه ، فيشك في وقوع الامتثال و تحقّقه ، و مقتضى قاعده الاشتغال وجوب الإعادة .

أمّا القضاء ، فبما أنه بأمّر جديد ، و هو معلق على صدق عنوان «الفوت» لكونه مأخوذاً في موضوعه ، و صدقه غير محرز هنا ، فلا يجب ... و لا يتم صدق العنوان باستصحاب عدم الإتيان بالواجب ، لأنه أصل مثبت .

إشكال المحاضرات على الكفايه

و أورد عليه في (المحاضرات) (٢) في التمسّك بقاعده الاشتغال لوجوب الإعادة إن انكشف الخلاف في الوقت ، بأنّ المقام مجرى البراءه لا الاشتغال .

و حاصل كلامه : إن مقتضى القاعده على القول بالسببيّه هو الإجزاء ، إذ معنى هذا القول كون الواقع هو مؤدّى الأماره ، و مقتضى القول بالطريقيّه هو عدم الإجزاء ، و معناه أن الواقع مغاير لمؤدّى الأماره ، فلو أتى بالعمل مع دوران الأمر ، و انكشف كونه على خلاف الواقع ، لم تكن ذمّته مشغوله يقيناً قبل العمل بالواقع حتى يقال بأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه ، و مع الشك في اشتغال الذمّه تجرى البراءه .

(قال) و بكلمه أخرى : لقد أوجد الشكّ بين الطريقيّه و السببيّه علماً إجمالياً بوجود تكليفٍ مردّدٍ بين تعلّقه فعلاً بالعمل بالمأتمى به و بين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به ، إلّا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالى ، و لا يوجب

ص: ٢٢٥

١-١) كفايه الأصول : ٨٧ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢٧٨/٢ .

الاحتياط ، لأن هذا العلم قد تحقّق بعد الصِّيَلاه في ثوبٍ حكم بطهارته بالبيّنه ، فبعد الإتيان بها و انكشاف الخلاف بالأماره مثلاً حصل العلم باشتغال الذّمّه ، إمّا بما قامت عليه البيّنه و هو الطهاره ، و إمّا بما دلّت عليه الأماره فعلاً و هو النجاسه ، لكنّ هذا العلم بالنسبه إلى مقتضى البيّنه غير مؤثر ، و تبقى الأماره ، لكنّه بالنسبه إلى مقتضاها شك بدوى ، فتجرى البراءه ، لأن المورد صغرى لما تقرّر من أن أحد طرفى العلم الاجمالى أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى الطرف الآخر ، كما لو علم بوجود صوم يوم الخميس عليه فصام ، ثم يوم الجمعة شك فى أنه هل كان الواجب عليه صوم الخميس أو هذا اليوم - الجمعة - ، فإن العلم الإجمالى حينئذٍ غير مؤثر ليوم الخميس ، لفرض أنه قد أتى بالصوم فيه ، فلا مانع من الرجوع إلى البراءه بالنسبه إلى الجمعة .

تحقيق الاستاذ

قال الاستاذ : إن تقريب المحقق الأصفهاني مبنى (الكفايه) فى (الاصول على النهج الحديث) بأنّه من «حيث علم عدم موافقه المأتى به للمأمور به واقعاً ، و يشك فى كونه محصلاً لغرضه من حيث كونه ذا مصلحه بديئه» (١) .

فيه : إنه مع الشكّ بين السببىه و الطريقيه لا يعلم بعدم موافقه ، بل يحتمل موافقه ، فلا تكون النتيجة وجوب الإعاده .

أقول :

كأن المحقق ينظر إلى حال بعد الانكشاف ، فالمكلّف عالم بعدم موافقه ، و الاستاذ ينظر إلى حال قبله فهو شاك . فتدبر .

ص: ٢٢٦

١- ١) الأصول على النهج الحديث : ١٢٩ (بحوث فى علم الأصول) .

و أما القول بالإجزاء - عملاً بالبراءة - كما عليه في (المحاضرات) فلا بدّ من النظر في كلام (الكفايه) و أنه على أى مسلك في السبب؟

أمّا على مسلك الأشاعره و المعتزله ، فإنّه ليس الحكم إلّا مفاد الأماره ، و مع الشكّ في أنّ مفاد أدلّه حجّيتها هو جعل الطّريقيه لها أو الموضوعيه ، يكون أصاله عدم جعل الطريقيه معارضاً لأصاله عدم جعل الموضوعيه ، و إذا تعارضتا تساقطا ، هذا بالنسبه إلى الأصل في المسأله الاصوليه ، و تصل النوبه إلى الأصل في المسأله الفقهيّه ، فإنّه - بعد أن أتى بالعمل ثمّ ظهر الخلاف - يشكّ في حدوث تكليف بالإعاده ، و حينئذٍ تجرى البراءه .

لكنّ كلام (الكفايه) مبنى على مسلك الشيخ - و هو المستفاد ممّا تقدّم عن (الاصول على النهج الحديث) - من أنّ العمل على طبق الأماره فيه مصلحه الواقع ، و أن هذه المصلحه بدل عن تلك المصلحه ، فإذا انكشف الخلاف يشكّ في تحقّق البدليّه و الوفاء بالمصلحه و عدمها ، فالشكّ حينئذٍ يرجع إلى الفراغ ، و مقتضى القاعده هو الاشتغال لا البراءه ، و ما ذكره في (المحاضرات) ناشئ من عدم الدقّه في كلام (الكفايه) أو أنه اجتهاد في مقابل النص .

هذا كلامه دام بقاءه في دوره اللّاحقه .

و أمّا في دوره السابقه ، فقد وافق (الكفايه) في القول بعدم الإجزاء من باب الاستصحاب ، ببيان : أنه بعد انكشاف الخلاف في الوقت ، يعلم إجمالاً بأنّ الواجب عليه من أول الوقت كان العمل الذي أتى به ، أو الحكم الذي قامت عليه الأماره ، فيدور الأمر بين الزائل و الباقي ، فإن كان الواقع - مثلاً - مؤدى قول زواره عن الصادق عليه السلام بوجود الجمعه ، فقد تحقق ، و إن

كان مؤدّى قول محمد بن مسلم عنه بوجوب الظهر فهو باق في الذمّه ، إذن ، يعلم إجمالاً- بواقع مردّد بين مؤدّى القولين ، فيستصحب بقاؤه على الذمه بوصف المعلوميه ، و نتيجة ذلك عدم الإجزاء ... و الحاصل : إن العلم الإجمالى أفاد تحقيق موضوع الاستصحاب .

و هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثانى من أقسام الكلّى .

هذا كلّه بالنسبه إلى الإعاده .

و أمّا القضاء ، فقد وافق المحقق الخوئى صاحب (الكفايه) فى الإجزاء ، لكون «الفوت» أمراً وجوديّاً . لكنّ الصحيح أنه أمر عدمى فى الموضوع القابل ، فلا إشكال فى استصحاب عدم الإتيان بالواقع .

فتلخص : إن فى المقام ثلاثه أقوال :

الأول : الإجزاء مطلقاً . و هو مختار (المحاضرات) .

و الثانى : عدم الإجزاء مطلقاً . و هو مختار الاستاذ .

و الثالث : التفصيل بين الإعاده و القضاء . و هو مختار (الكفايه) و المحقق الأصفهانى .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأدله الأوليه .

الأدله الثانويه للقول بالإجزاء

اشاره

و استدلل للقول بالإجزاء بوجوه من الأدله الثانويه ، عمدتها ما يلى :

١ و ٢ - قاعده لا حرج و لا ضرر

فإنه لا شك فى كثره تبدل الرأى عند الفقهاء ، على أثر الاختيارات و المختارات فى المباني و القواعد ، و فى علم الرجال ، و غير ذلك ، و لا شك أنه إذا قيل بوجوب الإعاده على المكلفين أو القضاء ، فى حصول الضرر و الحرج على نوع المكلفين ، و هما مرفوعان فى

ولذا قال صاحب الجواهر ما حاصله : إنه مع كثرة تبدل الآراء عند الفقهاء حتى فى الكتاب الواحد ، لم يكن من دأبهم محو ما كانوا أفتوا به من قبل أو كتبه سابقاً ، وإعلام المقلّدين بالخطأ فى الفتاوى المتقدّمة منهم ، إلّا إذا رجعوا عنها بأدله قطعيّه تثبت بطلان الفتوى السابقه .

وفيه :

أولاً : إنه قد تقرّر فى محلّه أن أدلّه رفع الحرج و الضرر نافية و رافعه للتكليف ، لا أنها تجعل و تضع التكليف ، و الحاصل : إنها ترفع عدم الإجزاء لا أنها تضع الإجزاء .

و ثانياً : إنه قد تقرّر فى محلّه كذلك ، أن المرفوع هو الضرر و الحرج الشخصيين ، نعم ، بناءً على كون المرفوع هو الحرج و الضرر النوعيين ، فلا ريب فى تحقّقهما من الفتوى بعدم إجزاء الأعمال السابقه الواقعه على طبق الفتوى السابقه .

و قد يضمّم إلى الاستدلال بالقاعدتين ما دلّ على سهوله الشريعة و سماحتها ، و أنّ نفس التقليد جاء تسهياً على المكلفين ، و إلّا فإنّ الحكم الأولى هو وجوب الاحتياط عليهم فى الأحكام الشرعيّه ، فالقول بعدم الاجزاء ينافى حكمه التسهيل على المكلفين .

و لكنّ فيه ما عرفت ...

٣ - الإجماع

على الإجزاء ، و هو ظاهر كلام صاحب الجواهر ردّاً على كلام العضدى فى دعوى الإجماع على عدم الإجزاء ، و قد ادّعى الميرزا هذا

الاجماع صريحاً (١)، لكن عن العلامه (٢) الإجماع على عدم الإجزاء ، و الشيخ (٣) كلامه صريح في عدم الإجماع ، بل يقول بأن دعواها على الإجزاء هي ممن لا تحقيق له ، و عن صاحب (الفصول) (٤) التفصيل بين ما إذا كان الموضوع باقياً فالإجماع على عدم الإجزاء ، و ما إذا كان غير باق فالإجزاء .

و الحاصل : إن كلماتهم في الإجماع مختلفه ... بل الميرزا أيضاً إنما يدّعيه في باب العبادات ، سواء في الصلاه و غيرها ، ففي الصّوم مثلاً إذا كان المجتهد يجوز الارتماس على الصائم ثم تبدّل رأيه فلا يجب قضاء الصوم ، و كذا في الحج ، كما لو اعتمد على فتوى فقيه العائمه و قاضى الجماعه بالهلال و عمل ، و كان يرى جواز العمل على حكم القاضى منهم ، ثم تبدّل رأيه إلى عدم الجواز ، فلا تجب الإعادة ... ففي مثل هذه الموارد لا يتردّد الميرزا في الإجزاء . لكنه يقطع بعدم الإجزاء في المعاملات مع بقاء الموضوع ، كما لو تزوّج أو باع بالعقد الفارسي ، فإن المرأه إذا كانت باقيه و تبدّل رأى المجتهد إلى اشتراط العربيّه ترتّب أثر الفساد ، و كذا في حال بقاء الثمن و المثلن في المعامله ، و إن أمكن وجود الموضوع للضمان .

و الحاصل : إن الميرزا يفرّق بين العبادات و المعاملات ، و في المعاملات بين صورته بقاء الموضوع و عدم بقائه .

ص: ٢٣٠

١-١) أجدد التقريرات ٢٩٩/١ .

٢-٢) انظر : مفاتيح الاصول : ١٢٦ ، المستمسك ٨١/١ .

٣-٣) مطارح الأنظار : ١٧ .

٤-٤) الفصول الغرويه في علم الأصول : ٤٠٩ ط الحجريه .

وقد أوضح المحقق الأصفهاني في كتاب (الاجتهاد و التقليد) (١) و في (الاصول على النهج الحديث) (٢) رأى صاحب (الفصول) بأن الواقعة قد تقع و تنقضى كما لو صلّى طبق الفتوى و تبدّل الرأى ، و قد تقع و هى غير منقضيه كما لو قال بتحقق التذكيه و اللحم لا يزال باقياً ثم تبدّل رأيه إلى عدمها ، ففي الصورة الاولى قال بالإجزاء ، أمّا فى الثانيه فلا .

و على هذا ، ففي العبادات أيضاً لا بدّ من التفصيل ، فلو كانت الواقعة غير منقضيه و تبدّل الرأى ، و جب ترتيب أثر الفتوى اللّاحقه على مسلك (الفصول) ، ، كما لو توضّأ بماءٍ حكم بطهارته بالفتوى الأولى ، لكنّه كان باقياً بعدُ و تبدّل الرأى ، فالصّلاه تلك صحيحه ، إلّا أن الماء لا يجوز الوضوء به مرّةً أخرى ، بل يجب الاجتناب عنه ، و كذا يجب تطهير مواضع الوضوء .

و على الجملة ، فإنّ دعوى الإجماع من الميرزا على الإجزاء ، فى قبال دعوى العلّامه و الشيخ الأعظم قدّس سرّهما الإجماع على العدم ، عجيبه ، و كذا كلامه فى العبادات مع تفصيل (الفصول) .

و كيف كان ، فإنّ صغرى الإجماع هنا فيها ما عرفت .

و أمّا الكبرى ، فلا يخفى الاحتمال بل الظنّ بكونها مستندهً إلى احدى الوجوه المُقامه فى المسأله .

هذا ... و لا بدّ من التّبع فى كلمات قدماء الفقهاء ، لنرى هل المسأله معنونه عندهم أو لا ، لأن العمده فى صغرى الإجماع هو إجماع القدماء .

٤ - السيره

و هل المراد سيره الفقهاء أو سيره أهل الشرع أو سيره العقلاء ؟

إنّ أرادوا السيره العقلائيه ، فلا ريب فى أنّ سيرتهم على عدم الإجزاء ،

ص: ٢٣١

١- ١) الاجتهاد و التقليد : ٩ (بحوث فى الاصول) .

٢- ٢) الأصول على النهج الحديث : ١٣١ - ١٣٢ .

سواء ما كان بين الموالى و العبيد بالخصوص ، أو بين سائر العقلاء ، أمّا بين الموالى و العبيد ، فواضح ، و أمّا بين غيرهم ، فإن جميع الأخبار عند العقلاء طريق إلى الواقع ، و إذا انكشف الخلاف فهم يقولون بعدم الإجزاء .

و إن أرادوا سيره المتشرّعه خاصّه ، فهي قائمه على الإجزاء ، لكنّ من المحتمل قريباً استنادها إلى الفتاوى .

و إن أرادوا سيره الفقهاء أنفسهم ، فسيره الفقهاء - عملاً - هو الإجزاء ، لما تقدّم عن صاحب (الجواهر) من عدم تنبيههم المقامدين و العوام على تبدل آرائهم ، لأنها كانت مستندة إلى أدلّه و حجج ، اللهم إلّا إذا قام دليل قطعى على خلاف الفتوى السابقة .

و هذه سيره أيضاً مدركيه .

و تلخّص :

إنه لا دليل على الإجزاء من الأدلّه الثانويه .

تنبيهات

اشاره

بقى الكلام فى أمور نذكرها بنحو الاختصار :

الأول :

قد نسب فى (التنقيح) (١) إلى المحقق الأصفهاني القول بالإجزاء فى التكليفيات و هى العبادات ، و فى الوضعيات و هى المعاملات . أمّا فى المعاملات ، فلأن الملاك فيها هو المصلحه فى نفس جعل الحكم ، لا فى فعل المكلف ، فالمصلحه قائمه بنفس جعل الحليّه - كما فى الخل و غيره - من المحللات ، و الحرمة فى المحرمات - كما فى الخمر و الميتة و غيرهما - و جعل الملكيه - مثلاً - فى المعاطاه ، و هكذا . أمّا فى العبادات فهي قائمه بالفعل -

ص: ٢٣٢

كالصلاه - لا فى وجوبها .

و لما كانت المصلحه فى الوضعيات فى نفس الاعتبار و الجعل ، فإنّ الاعتبار لا يتصور فيه كشف الخلاف ، بل إذا قامت الأماره على الفساد و البطلان أو بالعكس ، فإنه مع قيامها ينتهى أمد الجعل الأول و يتبدل الموضوع ، و حينئذ لا معنى لعدم الإجزاء .

و كذلك الحال فى التكاليفيات ، فإنه و إنّ كانت المصلحه فى المتعلّق ، لكنّ الحجّه اللاحقه لا يمكنها التأثير فى الأعمال السابقه الواقعه طبق الحجّه السابقه ، إذ لا معنى لقيام المنجز أو المعدّر بالنسبه إلى ما سبق ، و إنما يكون بالنسبه إلى ما بيده من العمل ... فلا وجه لعدم الإجزاء .

هذا ما جاء فى (التنقيح) عن المحقق الأصفهاني فى (حاشيه المكاسب) ، و فى (الاجتهاد و التقليد) .

قال الأستاذ :

قد اختلف كلام المحقق الأصفهاني فى كتبه ، و بالنظر إلى المبني فى الأمارات .

أمّا فى آخر كتبه - و هو : (الأصول على النهج الحديث) (١) - فقد ذكر أن حجّيه الأمارات ، إمّا من باب المنجزيه و المعدّريه ، و إمّا من باب جعل الحكم المماثل ، و على كلا القولين ، ففى العبادات لا مجال للإجزاء ، أمّا فى المعاملات ، فيمكن القول به بمناط أن المصلحه فى الوضعيات فى نفس الجعل .

إذن ، هو قائل بالتفصيل فى هذا الكتاب على كلا المسلكين فى حجّيه

ص: ٢٣٣

١-١) الأصول على النهج الحديث : ١٢٠ .

و أما في (نهايه الدرايه) (١) فاختر الطريقيه ، و ذهب على أساسها إلى عدم الإجزاء في المعاملات و العبادات معاً .

و أما في (حاشيه المكاسب) (٢) في مبحث اختلاف المتعاملين اجتهاداً أو تقليداً ، و كذا في (رساله الاجتهاد و التقليد) (٣) فقد قال بعدم الإجزاء مطلقاً ، بناءً على المنجزيه و المعدريه ، لأنّ معنى ذلك أن يكون مفاد الأماره السابقه حجه ما لم تقم أماره أخرى على خلافها ، لأنها عذر للمكلف ، فإذا قامت الاخرى على الخلاف سقطت عن المعدريه ، كما لو كان عنده علم ، فإنه حجه ما دام موجوداً ، فإذا زال فلا حجته ، بل الحجّه هو الدليل الجديد القائم على خلافه . فهذا مقتضى هذا المسلك ، سواء للمجتهد أو المقلّد ، و سواء في العبادات أو المعاملات .

و أمّا بناءً على جعل الحكم المماثل ، فالتفصيل بين العبادات و المعاملات ، لأنّ الحكم المماثل في العبادات إنّما ينشأ عن المصلحه في المتعلّق ، ففي صلاه الظهر - مثلاً - مصلحه ، و هذه المصلحه يجب أن تستوفى - لأنّ المصالح في العبادات استيفائيه بخلاف المعاملات - و إذا انكشف الخلاف ظهر عدم استيفاء مصلحتها و الغرض من جعل الحكم فيها ، إذ المفروض أن صلاه الجمعه لم تستوف مصلحه صلاه الظهر ، و لا أنّ مصلحتها بدل عن مصلحه الظهر ، و حينئذٍ تجب الإعادة بمقتضى إطلاق دليل الواقع ، و بمقتضى قاعده الاشتغال ، و بمقتضى الاستصحاب . هذا في العبادات .

ص: ٢٣٤

١-١) نهايه الدرايه ٤٠٠/١ - ٤٠١ .

٢-٢) حاشيه المكاسب ٢٩٥/١ الطبعه المحققه .

٣-٣) الاجتهاد و التقليد : ١٣ (بحوث في الاصول) .

أمياً في المعاملات ، فلو قامت الأماره على كفايه العقد بالفارسيه مثلاً ، و المفروض جعل الشارع الحكم المماثل على طبقها ، فإنه تعتبر الزوجيه أو الملكيه إذا أجرى العقد ، و ليس هناك مصلحه اخرى حتى إذا انكشف الخلاف يكون الواجب استيفاؤها ، بل المصلحه في نفس جعل الحكم المماثل ، و هذه المصلحه يستحيل انقلابها بانكشاف الخلاف .

قال الاستاذ :

إنه بناءً على جعل الحكم المماثل - و بغض النظر عن البحث المبنائي - فعند ما تقوم الأماره اللاحقه على الخلاف ، ينكشف أن الحكم الشرعي من أول الأمر هو مقتضى هذه الأماره اللاحقه ، فهي تقول بأن المعاطاه في الشرع غير مفيده للملكيه ، فكلّ معامله معاطاتيه تقع - على نحو القضيه الحقيقيه - فهي غير مفيده للملكيه ، و حينئذٍ ، فمقتضى القاعده عدم الاجزاء ، و لو لا قيام الأماره اللاحقه على عدم إفادتها الملكيه ، لبقى الحكم بإفادتها الملكيه - طبق الأماره السابقه - على حاله ، لأن المفروض وجود الحكم المماثل من الشارع هناك ، لكن قيام الأماره اللاحقه يكشف عن كون الحكم الشرعي عدم الملكيه ... نظير الكشف الانقلابي في باب الفضولي عند المحققين المتأخرين ، إذ معناه : إنه ما دام لم يُجز المالك فالشارع يعتبر ملكيه الدار لمالكها ، فإذا أجاز المالك بيع الفضولي لها كشفت الإجازة الآن عن اعتبار الشارع الملكيه للمشتري من حين العقد الواقع قبل سنه مثلاً ... و بهذا يسقط التفصيل بين العبادات و المعاملات على هذا المبنى ، و الحق عدم الاجزاء مطلقاً .

الثاني :

يقع البحث في الاجزاء و عدمه ، تارةً : على أثر تبدل رأى

ص: ٢٣٥

المجتهد ، و اخرى : على أثر تبدل تقليد المقلد ، و عن الشيخ - رحمه الله - إن الموردين من باب واحد ، فلو تبدل رأى المجتهد ، فإن أمكن التوفيق بين الأعمال الواقعة طبق الفتوى السابقه و بين مقتضى الفتوى اللاحقه فهو ، و إلا فيجب الإعادة ، كذلك لو عدل المقلد عن تقليد مجتهد إلى آخر ، فإن وافقت أعماله التى كانت على التقليد الأول للتقليد الثانى فهو ، و إلا فالإعادة .

و قد ذهب المحقق الأصفهاني إلى الفرق بين الموردين ، فاختر عدم الإجزاء فى الأول - و إن استثنى المعاملات فى (الاصول على النهج الحديث) - و الإجزاء فى الثانى .

توضيح رأى الشيخ

أما رأى الشيخ ، فمبنى على الطريقيه فى الإمارات ، و أن فتوى المجتهد أماره للمقلد ، و قد تقدم أن مقتضى القاعده على هذا المبني هو عدم الإجزاء .

فإذا رجع المقلد إلى مجتهد آخر ، فقد قامت عنده أماره على خلاف الأماره السابقه ، و هى قول المجتهد السابق ، و كشفت عن عدم موافقه الأعمال السابقه للواقع ، فعليه الإعادة .

توضيح رأى الأصفهاني

و أما رأى المحقق الأصفهاني فبيتنى على أمرين :

أحدهما : إن المجتهد عند ما يتبدل رأيه ، فإن حجيه الفتوى الثانيه ليست من حين اختيارها ، بل إنها كانت حجه من أول الأمر ، مثلاً : إنه قد أفتى على طبق روايه عامه فحص عن المخصص لها و يأس عن العثور عليه ، فكانت الفتوى طبق العام ، ثم بعد مدّه رجع عن تلك الفتوى لعثوره على المخصص ، و حينئذ : هذا المخصص كان موجوداً من أول الأمر و كانت

وظيفته الفتوى على طبقها ، غير أنه لم يعثر عليها و ما كانت واصله إليه ، و الآن - لَمَّا عثر عليها - انكشف له عدم مطابقه عمله السابق و فتواه للواقع الذى يُؤدى إليه المخصّص ، فمقتضى القاعده عدم الإجزاء ، إذ لو عثر عليه فى السابق لما أفتى طبق العام .

بخلاف المقلد ، فإنّ فتوى المرجع الثانى فى حال حياه المرجع الأول لم تكن حجّه بالنسبه إليه ، لأن المفروض كونه مفضولاً بالنسبه إلى الأوّل لأعلميه الأول منه ، فيكون فتوى الثانى حجّه له من حين تقليده ، و تقع أعماله السابقه مجزيّه ، و كذا لو قلّد الأعلّم ، ثم لفقده بعض الشرائط - كالعده - رجّع إلى غير الأعلّم ، فإنّ فتوى هذا لم تكن حجّه قبل فقد الأعلّم للعده مثلاً ، بل هى حجّه من الآن .

و الأمر الثانى : الإشكال على الشيخ فيما ذكره من جعل باب الاجتهاد و التقليد من قبيل الطريقيه ، بأنّ المستفاد من الأدلّه فى هذا الباب هو تنزيل المجتهد بمنزله المقلد و كونه نائباً عن مقلده فى استنباط الأحكام الشرعيه ، فهو نائب عنه فى الفحص عن الأدله و النظر فيها و استخراج الحكم منها ...

و ليس فتوى المجتهد طريقاً و أماره للمقلد حتّى يقال بعدم الإجزاء فى تبدل التقليد .

نعم ، لو كان من باب الطريقيه أمكن القول بعدم الإجزاء ، من جهه أنّه لَمَّا مات المجتهد الأوّل سقطت فتواه عن الحجّيه ، و كان الحجّه عليه فتوى الثانى ، و هو يقول ببطلان فتوى الأوّل و الأعمال الواقعه على طبقها .

لكنّ مفاد الأدلّه فى الاجتهاد و التقليد ليس الطريقيه .

و تنظر الاستاذ في الأمرين المذكورين :

أما الأول ، فذكر أنه مبني على الرجوع من الأعلم الميت إلى غير الأعلم الحي ، لكنّ المبني غير صحيح ، لأنه مع اختلاف الميت مع الحي في الفتوى تسقط الأدلة اللفظية عن الشمول لهما ، لفرض التعارض بينهما ، لأنها إن شملت أحدهما المعين دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح ، و اللامعین لا مصداق له ، و شمولها لهما معاً غير معقول ، و إذا سقطت تصل النوبه إلى الدليل غير اللفظي و هو هنا السيره العقلايه ، فإنها قائمه على تقليد الأعلم ، و القدر المتيقن خروج تقليد الميت ابتداءً بالإجماع ، و يبقى الاستمراري ، إذن ... إذا كان الميت أعلم فلا يجوز الرجوع إلى الحي حتى يقال بأن الحجية تبدأ من الآن .

و أمّا الثاني ، فذكر أن الحق مع الشيخ ، و هو الطريقيه ، فقول المجتهد حجّه من باب الطريقيه إلى الواقع لا من باب التنزيل و النيايه .

أمّا بناءً على أنّ دليل التقليد هو السيره ، فواضح ، لأنّ العقلاء لا يرون في رأى أهل الخبره في كلّ علم و فنّ إلّا الطريقيه ، و يجعلون الرأى كاشفاً عن الواقع . و أمّا إنّ كان الدليل هو الأدلّه اللفظيه من الكتاب و الأخبار ، فلا آيه النفر تدلّ على النيايه و التنزيل ، و لا- مثل ما ورد في «عبد العزيز ابن المهتدي» و «يونس بن عبد الرحمن» و «زكريا بن آدم» و نحوهم الذين وردت الأخبار في الرجوع إليهم لأخذ معالم الدين ... فإنّها جميعاً دليل على الطريقيه ، و أمّا التنزيل فلا دليل عليه فيها .

و على هذا ، يكون الحقّ عدم تماميه التفصيل المذكور ، بل هو عدم الإجزاء مطلقاً .

أقول :

قد يقال : مفاد هذه الروايات هو طريقيته روايات من ذكر و أمثالهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام ، و كلامنا فى الفتوى . و قد أجبنا عن ذلك - فى بحوثنا الفقهيّه ، فى مسائل الاجتهاد و التقليد - بما حصله : إنّ ظاهر الأخبار هو أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون إليهم فى أخذ الأحكام منهم لا فى نقل الروايات عنهم فقط .

إلّا أنّ لدعوى نيابه الفقيه عن المقلّد فى استنباط الأحكام وجهاً ، و لنا هنا بيانٌ لطيف يتعلّق بأصل تأسيس الحوزه العلميه ، ذكرناه فى الدرس .

الثالث :

قال السيد فى (العروه الوثقى) : « إذا قلّد من يكتفى بالمرّه مثلاً - فى التسيّحات الأربع و اكتفى بها ، أو قلّد من يكتفى فى التيمّم بضربه واحده ، ثم مات ذلك المجتهد ، فقلّد من يقول بوجوب التعدّد ، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقه » (١) .

فذكر فى (المستمسك) (٢) - بعد الكلام على أدلّه الإجزاء - بالتفصيل - أنّه فى صورته تبدّل رأى المجتهد مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء . و أمّا فى صورته تبدّل التقليد كما هو مفروض المسأله :

فتارةً : يرجع إلى الأعلّم ، و هنا يجب لحاظ الأعمال السابقه مع فتاوى هذا الأعلّم ، فإنّ كانت موافقه فهو و إلّا فعدم الإجزاء ، لأدلّه و جوب تقليد الأعلّم ، سواء فى الأعمال السابقه أو اللّاحقه .

و أخرى : يكون المرجوع إليه غير الأعلّم ، فإنّ الأعمال السابقه لا تجب

ص: ٢٣٩

١- ١) مستمسك العروه الوثقى ٨١/١ .

٢- ٢) مستمسك العروه الوثقى .

الإعاده فيها ، بل يرتب عليها آثار الصّحّه ، لأنّ الدليل على الرجوع إلى غير الأعملم إن كان هو الإجماع فالقدر المتيقن منه حجّيه قوله في الأعمال اللاحقه ، و إن كان الأصل - و هو التعيين في دوران الأمر بين التعيين و التخيير - ، فإنّ الاصول العقليّه محكومها بالاصول الشرعيّه ، و مقتضى الاستصحاب هو الإجزاء ، لأنّ المفروض وجود الحكم الظاهري في حقّ المقلّد في حال حياه المجتهد الأوّل ، فلما مات يقع الشكّ في ارتفاع ذاك الحكم الظاهري فيستصحب بقاؤه ، و يكون حاكماً أو وارداً على أصله التعيين المقتضيه حجّيه رأى المجتهد الحي و الرجوع إليه ، و حينئذٍ ، يكون رأى الحي حجّه بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه فقط ، و الأعمال السابقه مجزيه .

قال الاستاذ :

إنّ الصحيح هو : أن فتاوى المجتهدين لها طريقيه لا موضوعيه .

و أن المجعول فيها - كسائر الأمارات - نفس الطريقيه ، لأنها حكم وضعى يقبل الجعل ، لا أنّ المجعول هو الحكم الظاهري و ينتزع منه الطريقيه ، خلافاً لصاحب (المستمسك) القائل بأن الطريقيه لا تقبل الجعل .

أمّا في الاستصحاب ، فلا خلاف في أنه يعتبر أنّ يكون التغيّر الحاصل في الموضوع من حالاته لا من المقومّات .

و حينئذٍ نقول :

أمّا بالنسبه إلى المقلّد فهل يجب عليه العدول إلى الحي تعييناً أو هو مخيّر بين ذلك و البقاء على تقليد الميت ؟ مقتضى القاعده هو التعيين ، لكن «الحياه» إنّ كانت مقومّه ، فلا- يستصحب حجّيه رأى الميت ، و لا- بدّ من الرجوع إلى الحي على القاعده المذكوره ، و يكون قوله حجّه حتى بالنسبه إلى ما تقدّم

ص: ٢٤٠

فلا- إجزاء ، فلا- مانع من استصحاب حججه رأى الميت ، و المفروض كونه طريقاً لا- يفرق فيه بين الأعمال السابقه و اللاحقه ، لكون طريقته بنحو القضيّه الحقيقيه ، فالاستصحاب يجرى ، و يكون حاكماً على القاعده العقلية المذكوره ، و عليه ، فلا مورد للرجوع إلى الحي .

و أما بالنسبه إلى المجتهد ، فإن تبدل رأيه قد يكون على أثر حصوله على خبرٍ معارضٍ ، فإن كان يرى الرجوع إلى المرجحات ، و كان الراجح هو الخبر الثاني ، فلا محاله ينكشف له بطلان الفتاوى السابقه ، لسقوط الخبر الأول من أصله ، و إن لم يكن في البين مرجح ، فإما يقول بالتساقط ، فلا يبقى حكم سابق حتى يستصحب ، و إما بالتخير فيكون صغرى دوران الأمر بين التعيين و التخير .

فما ذكره من التفصيل ، في غير محلّه .

أقول : ظاهره في الدورتين المناقشه في التفصيل ، أما نتيجه من حيث الإجزاء و عدمه ، و الجواب عما إذا كان مفيداً للإجزاء و لو في بعض الصور - لكون الإجزاء باطلاً عند الاستاذ مطلقاً - فلم نجده .

خلاصه الكلام في مسأله الإجزاء :

هو القول بعدم الإجزاء مطلقاً .

إلا في موارد جريان «لا تعاد» ، و إلا في موارد لزوم (العسر و الحرج) الشخصيين .

مقدمه الواجب

اشاره

ص: ۲۴۳

قبل الخوض في البحث تذكر أمور :

الأمر الأول (في عدم اختصاص البحث بالواجب)

إنه لا اختصاص للبحث بالواجب ، بل هو أعمّ من مقدّمه الواجب و الحرام و المستحب و المكروه .

الأمر الثاني (في المراد من الوجوب)

المراد من الوجوب هنا هو : الوجوب الشرعي الغيري ، فهل يوجد وجوب شرعي متعلّق بالمقدّمه بالإضافة إلى وجوب ذي المقدّمه أو لا ؟ إذن :

ليس المراد : اللابديه العقليه للمقدّمه ، فإنها مسلّمه عند الكلّ .

و ليس المراد : الوجوب الإرشادي ، لأنه إرشاد إلى حكم العقل و إخبار عنه ، و إن كان في الصورة بعثاً مولوياً ، كقوله تعالى : «وَأَطِيعُوا اللَّهَ» (١).

و ليس المراد : هو الوجوب الشرعي الطريقي ، أي الوجوب الذي يجعله الشارع لتنجيز الواقع ، كالاحتياط ، لأنّ وجوب المقدّمه ليس من هذا القبيل .

و ليس وجوب المقدمه وجوباً نفسياً ، لأن الوجوب النفسى ينشأ من الملاك ، و وجوب المقدّمه لا ينشأ من ملاك و غرض في نفس المقدّمه ، بل من الغرض في ذي المقدّمه .

و تلخّص : إن وجوب المقدّمه وجوب غيرى تبعي ، بمعنى أن هناك

ص: ٢٤٥

إرادةً أصليّة متوجّهةً إلىّ ذى المقدمه ، و بتبعها توجد إرادته تبعيّة بالنسبه إلىّ المقدمه حين تكون المقدمه مورداً للالتفات ، أى ، فلا- يلزم أن يكون وجوبها فعليّاً ، لأنّ الأمر قد يكون غافلاً- عن المقدمه ، فهى واجبه ، بمعنى أنه إذا التفت إليها جعل لها الوجوب .

الأمر الثالث (فى أن بحث المقدمه من المبادئ أو المسائل)

هل البحث عن وجوب المقدمه من المبادئ الأحكاميّة كما عليه السيّد البروجردى ، أو من المسائل ؟ و إذا كان من المسائل ، فهل هو من المسائل الاصوليّة أو من المسائل الفقهيّة أو المسائل الكلاميّة ؟ و إذا كان من مسائل علم الاصول ، فهل هو من المسائل العقليّة ، كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو من مباحث الألفاظ كما عليه صاحب (المعالم) (1) ؟

أمّا القول بأنه من المبادئ الأحكاميّة فوجهه : إن المبادئ الأحكاميّة هى عبارته عن العوارض الطارئه علىّ الأحكام الخمسه ، كقولنا : هل وجوب الشىء يستلزم النهى عن ضده أو لا ؟ إذ معنىّ هذا العنوان : هل يوجد للوجوب هذه الخاصيّة أو لا ؟ و معنى قولنا : هل يجتمع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ذى العنوانين أو لا ؟ هو أنّه هل للوجوب هكذا خاصيّة تمنع من اجتماعه مع النهى أو لا ؟ و هنا كذلك ، نقول : هل للوجوب الثابت لذى المقدمه هذا الأثر ، أى وجوب المقدمه ، أو لا ؟

وفيه : إنّ كون مورد البحث من عوارض الحكم ، لا- يوجب أنّ يكون من المبادئ ، و لا- يخرج عن المسائل ، ما دام تعريف المسألة الاصوليّة منطبقاً عليه .

ص: ٢٤٤

و كذلك كون البحث هنا عقلياً لا يوجب اندراجه في مسائل علم الكلام ، لأن المسائل الكلامية مسائل عقليّة بالمعنى الأخص ، إذ هي المسائل الباحثه عن أحوال المبدإ و المعاد فقط .

فإنما أن يكون بحثنا من المسائل الفقهيّة ، و إما أن يكون من المسائل الاصوليه ، فقد حكى عن بعض القول بكون بحث مقدمه الواجب من المباحث الفقهيّة ، لأنه يبحث فيه عن الحكم الشرعي للمقدمه ، و إما أن يكون من المسائل الاصوليه ، كما سيأتي .

لكن يردّ القول الأوّل : إن البحث هنا إنما هو عن ثبوت الملازمه بين المقدمه و ذى المقدمه من حيث الحكم ، و البحث عن هذه الحثيه ليس بحثاً فقهيّاً .

و أجاب الميرزا (1) عن القول المذكور : بأن الأحكام الفقهيّة مجعوله للعناوين الخاصه و الموضوعات الواحده بالوحده النوعيه ، كالصّلاه ، و الخمر مثلاً ، و المقدمه تصدق في الخارج على العناوين المتعدده و الحقائق المختلفه ، و ليست عنواناً لفعل واحد ، فليست من مسائل الفقه .

و فيه : إن المسأله الفقهيّة هي الأحكام الكليه الإلهيه المجعوله للموضوعات و العناوين الخاصه ، من دون فرق بين كونها منطبقه خارجاً على حقيقه واحد كالصّلاه و الخمر ، أو على حقائق متعدده ، كعنوان النذر و العهد و اليمين و نحو ذلك ، فليس من شرط المسأله الفقهيّة عدم انطباقها إلّا على الحقيقه الواحده .

ص: ٢٤٧

و أجاب المحقق العراقي (١) عن القول المذكور : من جهة أن الملاك في المسألة الفقهيّة هو أن يكون ملاك الحكم الكلّي متّحداً ، سواء كان للموضوع مصاديق مختلفه أو لا ، نظير ضمان اليد ، فإنّه حكم فقهي مع اختلاف موضوعه و تعدّده ، لكون الملاك واحداً و هو « اليد » فنقول : المأخوذ بالعقد الفاسد فيه ضمان ، و العقد الفاسد تارة هو البيع ، و أخرى الإجاره ، و ثالثه الصّلع ، و هكذا ...

و كلّ موردٍ تعدّد فيه الملاك ، فالمسألة ليست فقهيّة ، و مسأله المقدمه من هذا القبيل ، لأن ملاك وجوب مقدمه الحج غير ملاك وجوب مقدمه الصّوم ... و هكذا ... فإنّه و إن كان حكماً كلياً إلهياً ، لكنه ليس بمسأله فقهيّة .

قال الاستاذ : هذا جيّد ، لكن لا برهان على خروج ما تعدّد ملاكه من الأحكام الكلّيّه عن الفقه ، لأن ضابط المسأله الفقهيّه ليس إلّا كون الحكم المستنبط حكماً كلياً إلهياً سواء تعدّد ملاكه أو اتّحد .

و للسيد الاستاذ جواب آخر و هو : إنّ وجوب المقدمه بعنوان أنّها مقدمه يكون بملاك واحد و هو ملاك المقدميه ، فإنه هو الذي يوجب ترشّح الوجوب على المقدمه في كلّ الموارد ، و ليس له ملاك آخر غيره (٢) .

أقول :

ظاهره أنّ « المقدميه » هي « الملاك » لكن الكلام في ملاك المقدميه :

فتأمّل .

و تلخّص : تعيّن كون المسأله من مسائل علم الاصول ، و يكفي في ذلك

ص: ٢٤٨

١-١) نهايه الأفكار ١/٢٥٩ .

٢-٢) منتقى الاصول ٢/٩٩ .

- بعد ثبوت عدم كونها من مسائل غيره من العلوم - انطباق تعريف العلم عليها ، فإنه يمكن وقوع مسأله مقدمه الواجب فى طريق الاستنباط .

و أما إشكال السيد الاستاذ من أن ضابط المسأله الاصوليه هو أن تكون نتيجهها رافعه لتحرير المكلف فى مقام العمل ، و لا يخفى أن هذه المسأله لا تتكفل هذه الجهه ، فمبنى على نظره فى الضابط ، و قد تقدم الكلام عليه فى محله ، فراجع .

و بما ذكرنا فى تحرير محل النزاع - من أن البحث فى هذه المسأله يدور حول الملازمه ، فإن ثبتت فالمقدمه واجبه ، و إلا فوجوبها يحتاج إلى دليل آخر - ظهر الفرق بين كون مسأله المقدمه من مسائل الفقه و كونها من مسائل الاصول ، فإنه إذا ثبت الملازمه ثبت الوجوب و هو الحكم الشرعى الفرعى ، و إلا فلا ...

فقول المحقق الإيروانى (1) بعدم الفرق ، و أن الكلام فى ذلك تطويل بلا طائل ، فى غير محله .

و إذا كانت المسأله مسأله أصوليه ، فالمحقق الخراسانى و الجماعه قائلون بكونها مسأله اصوليه عقليه ، فترجع إلى مقام الثبوت ، و اختاره الاستاذ ، خلافاً لمن قال بأنها مسأله لفظيه ، و قد نسب إلى ظاهر (المعالم) فترجع إلى مقام الإثبات .

قال الأستاذ : إن البحث اللفظى يرجع إلى مقام الإثبات و عالم الدلاله ، و دلالة اللفظ لا تخلو : إما أن تكون مطابقه ، و إما أن تكون تضمينه ، و إما أن تكون التراميه . أما الأولى ، فإن وجوب ذى المقدمه لا يدل على وجوب

ص: ٢٤٩

المقدّمه مطابقه ، و هذا واضح ، و أمّا الثانيه ، فإن وجوب المقدّمه ليس جزءاً من وجوب ذى المقدّمه ليدلّ عليه بالتضمّن ، بقى الثالثه ، و هى الدلاله الالتزاميه ، و هذه يعتبر فيها كون اللّزوم - بين اللّازم و الملزوم - لزوماً بيناً ، بأن يكون تصوّرهما كافياً فى ثبوت الملازمه ، فلو كانت الملازمه محتاجه إلى برهانٍ لإثباتها ، خرجت الدّلاله عن كونها دلالة اللفظ ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فليست المسأله لفظيه ، فهى مسأله عقليه .

و لوجود الحكم الشرعى فى هذه المسأله ، فهى من المسائل العقليه غير المستقله .

ص: ٢٥٠

اشاره

لقد قَسَمُوا المقدمه إلى أقسامٍ عديده ، و في كلِّ قسمٍ أقسام و أحكام :

التقسيم إلى الداخليه و الخارجيه :

اشاره

فمنها : إن المقدمه إما داخلية و إما خارجيه ، أما الخارجيه - و هي أجزاء العله التامه : المقتضى و الشرط و عدم المانع - فهي داخله في بحث المقدمه ، لكون ذى المقدمه - و هو المعلول - موقوفاً عليها و محتاجاً إليها .

إنما الكلام في المقدمه الداخليه ، و المقصود منها أجزاء المركب ، فهل هي واجبه بالوجوب الغيرى أو لا ؟

هل المقدمه الداخليه واجبه بالوجوب الغيرى ؟

اشاره

هنا مطالب مترتبه ، فالأول : هل أجزاء المركب مقدمات داخلية للمركب أو لا ؟ و الثانى : بناءً على كونها مقدمات ، هل يجرى فيها ملاك الوجوب ، أى وجوب المقدمه ؟ و الثالث : إنه على الجريان ، هل من مانع يمنع عن الوجوب ؟

المطلب الأول :

تارة يراد من « المقدمه » ما له دخل في وجود الشيء ، و أخرى يراد منها : ما يتوقف عليه الشيء .

أمّا بالإطلاق الأول ، فالأجزاء الداخليه خارجه عن البحث ، لأنها حينئذٍ ليست بمقدمات ، من جهه أنها موجوده بنفس وجود المركب ، فتكون

المقدّمه بهذا الإطلاق منحصرةً بأجزاء العله التامه .

و أما بالإطلاق الثانى ، فيصدق على الأجزاء عنوان « المقدّمه » ، لكنّ الكلام ليس فى عنوان « الجزء » و عنوان « الكل » ، لعدم وجود التوقّف بين العنوانين المذكورين ، بل هما فى مرتبه واحده ، و لا تأخر و تقدّم بينهما ، لكونهما متضايفين ، و المتضايقان متكافئان بالقوه و الفعل ، فلو تقدّم أحدهما على الآخر لزم المحال ، و هو تحقق الإضافه من طرف واحد . بل المراد هو الاحتياج و التوقّف فى الذات و الوجود ، و توضيح ذلك :

إن الوجود لا بدّ و أنّ ينتهى إلى الواجب ، و هذا ما لا اختلاف فيه بين العقلاء ، حتى الماديّون قائلون به ، غير أنّ الاختلاف فى الصغرى ، فهم يقولون بانتهاه الوجود إلى مركّب من أجزاء ماديّه خارجيه ، و الإلهيّون قائلون بأنه ينتهى إلى ذات لا تركيب فيها ، لا- من الأجزاء الخارجيه و لا- العقليه و لا الوهميه و لا الخياليه ، فهو واحد أحدى ، و هذا معنى كلام أمير المؤمنين و الأئمّه الطاهرين عليهم السلام فى نفي التركيب عن الذات المقدسه كما فى نهج البلاغه ، و كتاب التوحيد للشيخ الصدوق رحمه الله و الكافى ، و هو من جمله البراهين المستخرجه من الروايات ، و حاصله : إن كلّ ما كان مركّباً ، كان محتاجاً إلى الأجزاء و موقوفاً عليها - حتى لو كان مركّباً خيالياً ، و هو المجزّد عن الماده دون الصوره ، أو وهمياً حيث يتجزّد من كليهما - لأنّ المركّب بما هو مركّب لا- يتحقّق ذاتاً إلّما بعد وجود الجزء فى مرحله الذات ، فجوهريّه المركّب متوقّفه على جوهريّه الجزء ، و فى مرحله الوجود ، فإنّ المركّب متوقف وجوده على وجود الجزء بالتوقّف الطبعى ، فإذن : « الكلّ » متوقّف ذاتاً و وجوداً على « الجزء » .

ص: ٢٥٢

وقد استدللّ للقول بعدم المقدميه ، بأن الأجزاء عين الكلّ ، فلا احتياج ، فلا مقدميه . .

و أجاب عنه المحقق الخراساني (١): بأنّ الجزء عبارة عمّا يلحظ لا بشرط من الانضمام إلى سائر الأجزاء ، و الكلّ يلحظ بشرط الانضمام ، فبينهما فرق من هذه الجبهه ، و هو يكفى للتغاير بين « الكلّ » و « الجزء » و عدم العيئيه ، فيكون الجزء مقدمه و الكلّ ذو المقدمه ، و اللابشرط بشرط موقوفاً عليه و البشرط موقوف عليه ، فلا عيئيه من جميع الجهات حتى يقال بأن الشئ لا يحتاج إلى نفسه .

و قد أوضح الاستاذ ذلك : بأنّ الجزء إنّ لوحظ بشرط لا- عن الانضمام إلى سائر الأجزاء ، أصبح مبايناً للكلّ ، كأنّ يلحظ الركوع « بشرط » لا عن بقيه أجزاء الصّلاه ، فإنه حينئذٍ مباين للصّلاه و ليس بجزءٍ لها ، و إنّ لوحظ « لا بشرط » صار جزءاً ، و إنّ لوحظ « بشرط » الانضمام فهو « الكلّ » .

و الحاصل : إن الأجزاء مقدمه للكلّ ، إذ هو محتاج إليها في ذاته و هي مستغنيه عنه ذاتاً ، سواء في الاعتباريات كما تقدم أو التكوينيّات ، و لذا ترى أنّ ذات « الحيوان » و هو جزء « الإنسان » - مع قطع النظر عن الوجود - مستغنيه عن الإنسان ، لكن « الإنسان » في مرحله الذات متقوم ب « الحيوان » ، فإنه لو لا الحيوان لا يوجد الإنسان .

فالحال في الاعتباريات ، كالتركوع بالنسبه إلى الصّلاه ، و التكوينيّات - كالمثال المذكور - واحد ، فلا فرق بين المركّبات التكوينيّيه و المركّبات الاعتباريه في ذلك .

ص: ٢٥٣

هذا فى مرمله الذات .

أما فى مرمله الوجود ، فإنّ « الجزء » يمكن أن يتحقق و يوجد ، و لكن « الكلّ » لا يتحقق إلّا و « الجزء » متحقق ، فلا يلزم عدم الجزء لو فرض عدم الأجزاء الأخرى ، لكنّ الكلّ ينعدم بانعدام أحد أجزائه ... فالجزء مستغن عن الكلّ بمناط التقدّم و التأخر الطبعى ، إلّا أنه لا ينافى وحده المرتبه فى مرمله الوجود ، و لذا قالوا : التقدّم و التأخر طبعاً لا ينافى المعينه وجوداً .

هذا تمام الكلام فى المطلب الأوّل .

المطلب الثانى :

بعد ثبوت المقدميه للأجزاء الداخليه ، فهل يوجد فيها اقتضاء الحكم بالوجوب الغيرى أو لا ؟

إن كان الملاك للوجوب الغيرى أن يكون للشئ الواجب وجود مستقل ، فهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ، لأن الأجزاء ليس لها وجود مستقل عن الكلّ ، بل هى موجوده بعين وجوده ، و إن كان ملاكه هو التوقف ، فلا ريب فى وجوده فى الأجزاء ، لتوقف الكلّ على وجودها .

إذن ، لا بدّ من التحقيق فى ملاك الوجوب الغيرى .

هذا ، و فى (المحاضرات) (1) نفى وجود المقتضى و الملاك للوجوب ، للزوم اللغويه ، لأن المفروض وجوب الكلّ ، فوجوب الأجزاء مع ذلك لغو ، إلّا أن يقال بالاندكاك بين الوجوبين ليتحقق وجوب مؤكّد .

و فيه : إنه خلط بين مرمله المطلب الثانى - المقتضى - و مرمله المانع ، و هو :

المطلب الثالث :

فإنّه إذا كانت الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى ، فإن

ص: ٢٥٤

المفروض وجوب الكلّ بالوجوب النفسى ، و هو ليس إلّا الأجزاء ، فاجتمع فى الأجزاء وجوبان ، و هو محال ، لأنه إمّا لغوّ و إمّا اجتماع للمثلين .

فمع تسليم وجود المقتضى لا تصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ، فإنه ممنوع ، و المانع هو الإشكال المذكور .

كلام المحقق الخراسانى

و قد وقع النزاع بين الأكابر فى هذا المقام ، إذ قرّر صاحب (الكفايه) (1) الإشكال بما توضيحه : إنّ المحكوم بحكم الوجوب هو واقع المقدمه لا عنوانها ، و عنوان المقدمه حيثه تعليليه للوجوب و ليس بحيثه تقيديّه ، لأنّ متعلّق الوجوب فى الوضوء - مثلاً - هو واقع الوضوء لا عنوان المقدمه ، و فى أجزاء الصلاه يكون واقع الركوع و السجود و غيرهما متعلّق الوجوب لا عنوان مقدميتها للصلاه ، و إذا كان الواقع ، فإنّ الركوع و السجود و غيرهما هى الصلاه ، و لا مغايره بين واقع الصلاه و واقع هذه الأجزاء ، بل هى عين الكلّ المسمّى بالصلاه ، و لا اختلاف بين الصلاه و أجزائها إلّا اعتباراً ، فلو كانت الأجزاء متصفه بالوجوب الغيرى و وجوب الصلاه نفسى ، كانت الأجزاء محكوميه بحكمين وجوبيين ، و كانت ذات فردين من الوجوب ، و بذلك يلزم اجتماع المثلين فى الشىء الواحد و هو محال .

و بما تقدّم من كون الحثيه تعليليه لا- تقيديّه ، يندفع توهم كون ما نحن فيه نظير باب اجتماع الأمر و النهى ، و كون الشىء الواحد واجباً من حيث و محرماً من حيث آخر ، كالصلاه فى الدار المغصوبه ، فيقال هنا كذلك ، بأن الركوع - مثلاً - واجب نفسى من حيث كونه صلاه و غيرى من حيث كونه مقدمه .

ص: ٢٥٥

وجه الاندفاع هو : إن المقدميه فيما نحن فيه عله للوجوب ، و ليست بموضوع للوجوب .

و بهذا البيان يتحقق المانع عن وجوب المقدمه الداخليه .

جواب المحقق النائيني

و ذكر المحقق النائيني (1) : أن الوجوب النفسى غير الوجوب الغيرى ، كما هو واضح ، و التغاير بينهما لا ينكر ، لكن لا نسلم لزوم اجتماع المثليين ، و ذلك : لتعدد الملاك ، ثم اندكاك أحدهما فى الآخر .

و توضيحه : إن كلاً من أجزاء الصلاه يتوفر فيه ملاكان للوجوب ، أحدهما : ملاك الناهويه عن الفحشاء و المنكر ، و هذا ملاك وجوب الصلاه بالوجوب النفسى ، و الآخر : ملاك المقدميه لتحقق الصلاه ، و هذا ملاك الوجوب الغيرى ، لأن تحقق الصلاه موقوف على تحقق الركوع و السجود و غيرهما ، فتكون الأجزاء مطلوبه بالطلب النفسى و بالطلب الغيرى ، و يكون الملاكان منشأً لتحقق وجوب أكيد بعد اندكاك أحدهما فى الآخر ، و لا مانع من اتصاف الوجوب بالشده و التأكد .

و نظيره فى الفقه : وجوب صلاه الظهر و مطلوبيتها بملاكين هما : فريضه الظهر و وجوبها نفساً بملاكه ، و أنه لو لم يصل الظهر فصلاه العصر باطله ، و هذان الملاكان يندك أحدهما فى الآخر ، و تكون النتيجة شده مطلوبيه صلاه الظهر .

و كذلك الحال فى موارد تعدد العنوان و وحده المعنون ، كالعلم و الهاشميه فى وجوب الإكرام ، عند ما يجتمع العنوانان فى الشخص الواحد ، إذ

ص: ٢٥٦

يجتمع فيه ملاكان لوجوب الإكرام ، لكنّ الطلب واحد مؤكّد يتحقّق من اندكاك العنوانين .

فارتفع المانع و المحذور بهذا البيان .

جواب المحقق العراقي عن بيان الميرزا

و أشكل المحقق العراقي عليّ البيان المذكور (1) : بعدم امكان تحقّق الاندكاك مع اختلاف المرتبه ، لأنه فرع الاجتماع ، و لا اجتماع مع اختلاف المرتبه ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ الموضوع هنا واحد لا تعدّد له في الوجود ، و مرتبه الحكم بالوجوب النفسى متقدّمه عليّ مرتبه الوجوب الغيرى ، لأنّ الوجوب الغيرى ترشّح من الوجوب النفسى ، فهو بمثابة المعلول للعلّه ، و بين العلّه و المعلول اختلاف فى المرتبه كما لا يخفى ، و إذا كانا فى مرتبتين فلا يجتمعان ، و مع عدم الاجتماع فلا اندكاك .

نعم ، تارة يكون الموضوع متعدّداً و تختلف المرتبه بينهما ، كما هو الحال فى مسأله اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى ، فهناك موضوعان مترتبان ، و لكلّ منهما حكم ، كأنّ يكون موضوع الحكم الواقعى هو الخمر بما هو خمر ، و حكمه الحرمة ، و موضوع الحكم الظاهرى هو الخمر بما هو مشكوك الخمرىّه ، و حكمه الحليّه ، ففى فرض تعدّد الموضوع و وجود الطوليّه بينهما ، يمكن الجمع بين الحكمين .

لكنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، بل الموضوع وجود واحد .

و قد يشكل عليّ قوله بوحده الموضوع هنا ، بناءً عليّ ما أسّسه من أنّ الموضوع المتعلّق به الحكم ليس الخارج ، بل هو الصوره القائمه فى ذهن

ص: ٢٥٧

الحاكم و بالنظر الذى تُرى خارجيّه ، وعليه : فإنّ الصور متباينات و يستحيل الوحده بين صورهِ و أُخرى ، و إذا تعدّدت الصّوره فيما نحن فيه ، كانت صورهِ السجود و الركوع و غيرهما من الأجزاء ، غير صورهِ الكلّ المحقق منها و هو الصّلاه ، و مع التعدّد ، فلا اجتماع للمثلين حتى يبيح عن الاندكاك .

فأجاب : بأنّ هذا التعدّد غير مؤثر ، لأنه إنّما يحصل فى مرحله تعلق الحكم ، لكنّ ذا الصوره - و هو المطابق الخارجى - واحد لا تعدّد فيه .

و على أى حالٍ ، فإنّ اجتماع المثلين لازم ، و الاندكاك محال .

جواب المحقق الأصفهاني عن بيان العراقي

فناقشه المحقق الأصفهاني (١) - و تبعه فى (المحاضرات) (٢) - بأنّه صحيحٌ أنّهما فى مرتبتين ، لكنّ بينهما معيّه فى الوجود ، و بهذا يتمّ الاندكاك ، لأنه فى ظرف الوجود لا فى المرتبه .

و حاصل كلام المحاضرات : إنّ الاندكاك بين الحكمين إنّما لا يتصوّر فيما إذا كانا مختلفين زماناً ، و أمّا إذا كانا مقارنين ، فلا مناص من الاندكاك و لا مانعيّه لاختلاف المرتبه ، كما لو كان بياض شىء عله لبياضٍ آخر ، فهنا لا يقع على الجدار بياضان بل بياض واحد شديد . هذا فى التكوّيات . و فى الشرعيّات كذلك ، كما لو نذر الصّلاه فى المسجد ، فإنه لا ريب فى اندكاك الوجوب النذرى فى الوجوب أو الاستحباب النفسى ، مع أنّ ملاك النذر - و هو رجحان المتعلّق - متأخّر رتبّه عن ملاك الحكم النفسى ، إلّا أنّهما فى عرض واحدٍ فى الزمان .

ص: ٢٥٨

١-١) نهاية الدرايه ٢/٢٤ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢/٣٠٠ .

و تنظر الاستاذ دام بقاه فيما ذكره المحقق الأصفهاني هنا بالنقض و الحلّ : أمّا نقضاً ، فيما قاله رحمه الله تعالى عليه في (تعليقه المكاسب) عند كلام الشيخ الأعظم في مسأله بيع الحق عليّ من هو عليه ، حيث ذهب قدس سرّه إلى عدم إمكانه ، معللاً بلزوم الاتّحاد بين المسلّط و المسلّط عليه ، و هو غير معقول ، فأشكل عليه المحقق الأصفهاني (1) : بأنّ المتقابلين اللّذين لا يقبلان الاتّحاد في الوجود هما العلّه و المعلول ، و أمّا المتضايقان ، فبعض الموارد منهما يقبل الاتّحاد و الاجتماع في وجود واحدٍ كالحبّ ، حيث أنّ النفس الإنسانيّه تحبّ نفسها ، فيجتمع المحبّ و المحبوب ... و السّيلطنه من هذا القبيل ، و لا مانع من تسلّط الإنسان عليّ نفسه ، و حديث : « الناس مسلّطون عليّ أنفسهم » و إنّ لم يكن له أصل عن رسول الله ، لكنّ معناه صحيح .

و على هذا ، فبناءً عليّ ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسى ، يكون الوجوب النفسى علّه للوجوب الغيرى ، و لا يعقل الاندكاك و التأكّد ، لعدم تعقل الوحده بينهما ... فيتّم ما ذكره المحقق العراقي بالنظر إلى كلام المحقق الأصفهاني في حاشيه المكاسب ، و لا يرد عليه إشكاله هنا .

و أمّا حلماً ، فلقد اختلط الأمر عليّ هذا المحقق ، بين الوجوبين و بين متعلّقى الوجوبين ، فمتعلّق الوجوب الغيرى هو الجزء ، و متعلّق الوجوب النفسى هو الكلّ ، و التقدّم و التأخّر بينهما طبعى و ليس من قبيل العلّه و المعلول ، و فى التقدّم و التأخّر الطبعى يمكن الوجود بوجود واحدٍ مثل

الواحد و الا-ثنين ... أمّا المورد الذى يكون فيه أحد الوجودين ناشئاً من الوجود الآ-خر ، فلا- يعقل الاتّحاد فى الوجود ، لأنّ أحدهما هو المؤثّر و الآخر هو الأثر ، و الوحده بين الأثر و المؤثّر و الظل و ذى الظل ، فى الوجود ، محال ، و لا يعقل الاندكاك

و بهذا البيان يتّضح ما فى كلام (المحاضرات) من النظر و الإشكال ، ففى مثال البياض الذى ذكره : إن كان بينهما نسبه العليّه و المعلوليه كما هو مفروض بحوثهم فى المقام ، فلا يعقل الاتحاد ... و لكنّ الحق عدم وجود هذه النسبه بين الوجود الغيرى و الوجود النفسى ، كما سيأتى تحقيق ذلك .

نفى الاندكاك بوجهين آخرين

لكنّ للمحقق الأصفهاني رحمه الله طريقين آخرين لنفى الاندكاك :

أحدهما :

إنّ الأحكام أمور اعتباريه ، و الامور الاعتباريه لا- تقبل الشدّه و الضّعف ، و إنما الامور التكويتيه هى التى تقبل ذلك ، لأنّ التأكّد يستلزم الحركه من المرتبه الضعيفه إلى المرتبه الشديده ، و الحركه إنما تعقل فى التكويتيات ، كالفاكهه ، تتحرّك فى لونها و طعمها ... و إذا انتفى التأكّد فى الحكم ، فلا يعقل وجود الحكم الواحد الأكيد على أثر الاندكاك بين الحكمين . نعم ، يعقل ذلك فى مبدأ الحكم و هو الإراده ، فإنها قابله للصعود من الضعف إلى الشدّه ، و حصول التأكّد فيها .

مناقشه الأستاذ الوجه الأول

و ناقشه شيخنا دام بقاءه بالنقض و الحلّ . أمّا نقضاً : فأورد كلام المحقق

ص: ٢٤٠

الأصفهاني في رساله الحق و الحكم (١)، حيث ذكر هناك - في بحث له مع السيد قدس سره ، القائل بكون الحق هو الملك (٢) و الميرزا القائل بكونه مرتبه ضعيفه من الملك (٣) إن الامور الواقعيه علي قسمين ، فمنها : الامور الواقعيه التي لا مرتبه لها في الخارج ، و منها : الامور الواقعيه ذات المرتبه في الخارج و القابله للشده و الضعف ، (قال) و الاعتباريات هي نفس الواقعيات ، لكن المعبر يعطيها الوجود الاعتباري ، فلا مانع من قبولها للشده و الضعف إن كانت ذات مرتبه . (قال) غير أن « الملكيه » ليست من هذا القبيل ، فلا يعقل فيها الشده و الضعف ، فجعل « الحق » مرتبه من « الملكيه » غير صحيح .

فتلخص : إنه يوافق علي الكبرى ، غير أن بحثه مع السيد صغروي ، لكون « الملكيه » إدياً من مقوله الجده ، و إدياً من مقوله الإضافه ، و على كل تقدير ، فلا يعقل أن يكون لها المرتبه .

و إذا كان يرى صحه الكبرى ، فإنها منطبقه فيما نحن فيه ، لأن الوجوب علي مسلكه - عبارته عن النسبه البعثيه ، و إذا كان البعث الاعتباري في الحقيقه اعتباراً للبعث و التحريك الخارجي ، فمن الواضح أن البعث الخارجي ذو مراتب و يقبل الشده و الضعف ، فيكون ما يأخذه المعبر في عالم الاعتبار كذلك .

ص: ٢٤١

١-١) حاشيه المكاسب ٤٢/١ - ٤٣ .

٢-٢) الحاشيه علي المكاسب للسيد اليزدي : ٥٧ .

٣-٣) منيه الطالب في الحاشيه علي المكاسب ١١١/١ .

إنه ليس معنى الاندكاك أن يوجد وجوب ضعيف ثم يتحرك نحو الشده ، بل القائل بالاندكاك يقول بوجود الملاكين ، و أن الملاكين يوجبان على المعتر أن يعتبر المرتبه الشديده الأكيده من البعث .

فما ذكره طريقاً لبطلان الاندكاك مردود .

الوجه الثاني و الموافقه عليه

إنه لا يعقل الإهمال في متعلق البعث بل لا بد من تعينه بالضروره ، و حينئذ ، فلا يخلو أن يتعلق البعث الأكيد الحاصل من الاندكاك ، إما بالأجزاء ، يعنى بكل واحد لا بشرط عن الانضمام إلى سائر الأجزاء ، و إما بكلها ، أى كل الأجزاء أو كل واحد بشرط الانضمام . فإن كان المتعلق هو الجزء ، فالمفروض أن الجزء لم يجب بالوجوب النفسى ، و تعلق البعث الأكيد به يكون من تعلق الحكم بشيء لا ملاك له ، لأن ملاك وجوب الجزء هو الملاك الغيرى ، و ملاك الوجوب الغيرى لا يقتضى أزيد من الطلب الغيرى ... فليس متعلق البعث الأكيد هو الجزء ، و لا الأجزاء لا بشرط عن الانضمام .

و إن كان المتعلق له هو الكل ، فإن الكل ليس له إلا ملاك الوجوب النفسى ، و البعث الأكيد تابع لكلا الملاكين .

و بهذا يظهر : إنه لو اتصفت الأجزاء بالوجوب النفسى و الغيرى معاً ، و هى موجوده بوجود الكل ، يلزم اجتماع المثليين ، و لو اريد حل مشكله الاجتماع بالاندكاك ، فإنه - و إن كان قابلاً للتصور ، و هو واقع فى مثل إكرام العالم الهاشمى - غير منطبق هنا ، لأن الحكم تابع للملاك ، و حد الملاك معلوم ، و لا يمكن زياده الحكم على الملاك .

و تلخص : إن هنا وجوباً واحداً فقط ، فإما النفسى و إما الغيرى ، فقال المحقق الخراسانى : ليس هنا إلا الوجوب النفسى - و إن كان ملاك الوجوب الغيرى بالنسبه إلى الأجزاء موجوداً - لسبق الوجوب النفسى . ثم أمر رحمه الله بالتأمل .

و أوضح - فى (حاشيه الكفايه) - وجه التأمل ، بالإشكال فيما ذكره فى المتن من تعدّد الملاك ، بأنه لما كانت الأجزاء الداخليه وجودها بعين وجود الكلّ ، فليس لها وجود منحاز عن الكلّ ، حتى يكون لها ملاك يقتضى المطلوبيّه الغيريّه لها ، و إنّما التعدّد بين الأجزاء و الكلّ اعتبارى فقط ، و إذ ليس فى المقام ملاك للوجوب الغيرى ، فلا وجه للقول بأنّ الوجوب النفسى هو الواقع ، لسبقه ، بل هو موجود لوجود الملاك له ، و الغيرى غير موجود لعدم وجود الملاك له .

هذا ، و فى قوله « لسبقه » أيضاً إشكال ، لأنه على فرض وجود الملاك للوجوب الغيرى ، فالتعليل المذكور غير صحيح ، لعدم تعقّل السبق بلا لحوق ، لكونهما متضايين ، فسبق الوجوب النفسى مستلزم للحوق الوجوب الغيرى ، و الحال أنّ الوجوب الغيرى محال ، للزوم اجتماع المثلين ... و هذا الإشكال وارد عليه و لا جواب عنه .

بل الصحيح أنّ يقال بوجود وجوب واحدٍ و هو النفسى ، لوجود المقتضى له و عدم المانع عنه ، أمّا المقتضى فالملاك ، و أمّا عدم المانع ، فلأنّه لا يوجد ما يصح لأنّ يكون مانعاً عن تأثير الملاك النفسى فى الوجوب ، و أمّا الوجوب الغيرى فإنّ لزوم اجتماع المثلين يمنع عن تحقّقه .

لا يقال : لا محذور فى اجتماع المثلين فى الامور الاعتباريه .

لأنّ نقول : بأنّ لزوم المحال فى المنتهى واضح جداً ، لأنّ البعث يقتضى الانبعاث ، و تحقّق الانبعاثين نحو الشىء الواحد غير معقول ، فوجود الوجوبين محال ، و حصول الوجوب الواحد المؤكّد محال .

هذا تمام الكلام فى هذا المقام ... و يبقى الكلام فى ثمره هذا البحث :

ثمره البحث عن اتصاف الأجزاء الداخليه بالوجوب الغيرى

قالوا : إن ثمره البحث عن أنّ الأجزاء الداخليه تتّصف بالوجوب الغيرى أو لا ، تظهر فى مسأله انحلال العلم الإجمالى و عدمه .
ففى موارد العلم الإجمالى - حيث يكون وجوب الأقل معلوماً و وجوب الأكثر مشكوك فيه - تجرى البراهه عن الأكثر ، و هنا ،
إن قلنا بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، تكون هى الأقل المتيقّن ، لأنّها تجب ، إمّا بالوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ ، و إمّا
بالوجوب الغيرى المتعلّق بها ، و أمّا إن قلنا بعدم وجوبها بالوجوب الغيرى ، فلا ينعقد العلم الإجمالى بالبيان المذكور .

فهل هذه الثمره مترتبه أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ الأعظم قدّس سرّه - لانحلال العلم الإجمالى بين وجوب الأقلّ و وجوب الأكثر الارتباطيين - تقرّيبين : أحدهما :
هو التقريب المتقدّم ، و حاصله : كون الأقلّ معلوم الوجوب بالعلم التفصيلى الجامع بين الوجوبين ، و يكون الشك فى الأكثر -
الزائد - بدوياً . و الثانى : إن نفس الوجوب النفسى المعلوم بالإجمال يشتمل على ما هو معلوم بالتفصيل و هو الأقلّ ، لكونه فى
ضمن الأكثر ، و يكون الأكثر الزائد عليه مشكوكاً فيه .

فعلّق التقريب الأوّل يتصوّر الثمره فى المقام .

لكنّ المحقق العراقى (1) جعل مركز ترتّب الثمره على عكس التقريب الأوّل ، فقال بالاشتغال بناءً على القول بوجوب الأجزاء
بالوجوب الغيرى ، لأنّه بناءً عليه لا ينحلّ العلم ، مثلاً : إنّنا نعلم إجمالاً بوجوب الصيّلاه إمّا مع السوره و إمّا بدونها ، و من هذا
العلم يتولّد علم آخر ، و هو وجوب الأقلّ - أى

ص: ٢٤٤

الصّلاه بلا سوره - إمّا بالوجوب النفسى و إمّا بالوجوب الغيرى ، و ذلك لأنّ الوجوب الغيرى للأقل مترشّح من الوجوب النفسى المتعلّق بالأ-كثّر ، و أن تعلّقه بالأ-كثّر علّه لوجوب الأقل وجوباً غيريّاً ، فكان هذا العلم الإجمالى معلولاً للعلم الإجمالى الأوّل ، و إذا تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر بالعلم السّابق ، فلا يعقل انحلاله بعد ذلك بالعلم اللّاحق المتولّد منه . و بعبارة أُخرى ، فإنّه لا يعقل زوال العلّه بالمعلول .

و الحاصل ، إنه بناءً على القول بوجوب الأجزاء بالوجوب الغيرى ، لا ينحلّ العلم ، و تكون النتيجة الاحتياط لا البراءة .
و هذا الذى ذكرناه هو مقصود المحقّق العراقى ، لا ما نسب إليه فى (المحاضرات) (١) .

رأى الأستاذ

و بعد أن ذكر الاستاذ كلام القوم قال : بأنّ الحق عدم ترتّب الثمره ، لأنّ مناط تنجيز العلم الإجمالى للأطراف هو جريان الاصول فيها و تساقطها بالمعارضه ، فلو جرى الأصل فى طرفٍ بلا معارض له فى غيره ، فلا موضوع للعلم الإجمالى ، و علمنا فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر يعود - فى الحقيقه - إلى أنّ هل الواجب هو الأجزاء التسعه لا بشرط الجزء العاشر و هو السوره حسب الفرض ، أو أنها تجب بشرط السوره ، فيدور أمر الأ-جزاء التسعه بين أن تكون مطلقه عن السوره أو مقيدّه بها ، لكنّ جريان أصاله البراءه عن الإطلاق لا-موضوع له ، لأنّ الإطلاق ليس بكلفه حتى يُرفع بحديث الرفع امتناناً ، بل التقييد فيه الكلفه على المكلف و فى رفعها الامتنان عليه ... إذن ،

ص: ٢٤٥

فلا مجرى للأصل في أحد الطرفين ، و يكون جارياً في الطرف الآخر بلا معارض .

(قال) غايه ما يمكن أن يقال : إن القول بوجوب الأجزاء وجوباً غيرتاً شرعياً ، يجوز للفقيه أن يفتى بذلك ، و يجوز حينئذٍ قصد وجوبها على المبني ، و أما على القول بالعدم ، فلا يجوز الفتوى بذلك ، و يكون الإتيان بها بقصد الوجوب تشريعاً .

هذا تمام الكلام في المقدمات الداخليه ، و قد ظهر أنها غير داخله في البحث .

ص: ٢٦٦

و تنقسم المقدمه إلى: مقدمه الوجوب ، و مقدمه الوجود ، و مقدمه الصحه ، و مقدمه العلم أو : المقدمه العلميه .

أما مقدمه الوجوب ، فهي شرط التكليف ، كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج ، و هذا القسم خارج عن البحث ، لأنه ما لم يجب ذو المقدمه فلا وجوب للمقدمه ، فإذا وجب ذو المقدمه ، كان وجودها حاصلًا من قبل ، فلا يعقل تعلق الوجوب بها .

و أما المقدمه العلميه ، فهي المقدمه الموجهه لعلم المكلف بحصول الامتثال و فراغ الذمه عن التكليف ، كالصلاه إلى الجهات الأربع ، و وجوبها عقلي من باب قاعده الفراغ ، و ليس شرعيًا ، و بحثنا في مقدمه الواجب إنما هو عن وجوبها شرعًا ، و مما يؤكد ذلك : أن المقدمه العلميه ، يدور أمرها بين الواجب النفسى و غير الواجب ، لأن احدى الصلوات هي الواجب النفسى ، و الثلاثه البقيه ليست بواجبه أصلًا ، لا نفسًا و لا غيريًا .

و مقدمه الوجوب داخله فى البحث ، كما هو واضح ، لأن بحثنا عن الوجوب الغيرى المترتب عليه المطلوب النفسى .

و مقدمه الصحه ترجع إلى مقدمه الوجود ، لأن معنى مقدمه الصحه مقدمه تحقق الأمور به .. فهي داخله كذلك .

و تنقسم المقدمه إلى : المقدمه العقلية ، و المقدمه الشرعيه ، و المقدمه العاديه .

أما العقلية فداخله في البحث ، كطى المسافه للحج ، فإنه يتوقف على طى المسافه و السفر ، و حينئذ يبحث عن وجوبها شرعاً و جوباً غيرياً .

و أما الشرعيه ، فهي المقدمه لحصول المأمور به و تحققه بأخذ من الشارع ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، لكن بعد أخذه و حكمه بامتناع الصلاه بلا طهاره تصير هذه المقدمه عقليه ، إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها ، تحصيلاً للامتثال و خروجاً عن الاشتغال .

و أمّا العاديه ، فإن كان المراد منها ما جرى عليه العرف و العاده في كونه طريقاً و مقدمه للوصول إلى ذى المقدمه ، فهي غير داخله في البحث ، و إن كان المراد ما لا يمكن الوصول إلى ذى المقدمه عاده إلّا به ، كنصب السلم للصعود إلى السطح ، حيث أنّ الطيران محالّ عادةً - و إنّ لم يكن بمحالّ عقلاً - فهي راجعه إلى المقدمه العقلية ، لأنّ الطيران غير ممكن من المكلف ... فتكون حينئذ داخله في البحث .

و تنقسم إلى: المقدمه السابقه ، و المقدمه اللاحقه ، و المقدمه المقارنه .

و كل واحد من الأقسام ، تارة مقدمه لمتعلق الحكم ، و أخرى مقدمه للحكم .

و الحكم ، تارة : تكليفي ، و أخرى : وضعي .

أما المقدمه السابقه ، كالإيجاب و القبول بالنسبه إلى الملكيه ، و كالظهور بالنسبه إلى الصلاه ، بناءً على أنه نفس الغسيلات و المسحات .

و أما المقدمه المقارنه ، كالظهور بالنسبه إلى الصلاه ، بناءً على أنه الأثر الحاصل من الغسلات و المسحات .

و أما المقدمه السابقه ، فسيوضح الكلام حولها من خلال البحث عن المقدمه المتأخره .

و أما المقدمه المقارنه ، فلا كلام في دخولها في البحث .

و أما المقدمه المتأخره ، كالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف ، و هي المعبر عنها بالشرط المتأخر ، فقد عقدنا لها فصلاً مستقلاً ، لأهميتها و آثارها علماً و عملاً ، و هذا تفصيل الكلام عليها :

الشَّرط المتأخَّر

إشاره

ص: ٢٧١

و لا بدّ من تنقيح مورد النزاع أوّلاً ، ثم البحث ثبوتاً وإثباتاً .

إنّ الإشكال فى الشرط المتأخّر جارٍ فى شرط الحكم التكليفى ، و شرط الحكم الوضعى ، و شرط المأمور به ، فهو إشكال عام ، و تقرّبه :

إن العله - سواء كانت بسيطه أو مركّبه - فى مرتبه سابقه على المعلول ، و هما مقترنان فى الزّمان

و إن العله لا بدّ و أنّ تكون مؤثّره فى المعلول ، و إلّا يلزم الخلف ، و تأثيرها فيه موقوف على وجودها ، و إلّا فالمعدوم غير مؤثر ، فلا يعقل حصول الأثر و هو المعلول ، قبل حصول المؤثر و الشرط فى تأثيره .

و بناءً على ما ذكر ، فإنّه فى حال تأخّر الشرط و سبق المعلول على العله ، لا بدّ من الالتزام بأحد أمرين ، إمّا نفي نسبه العليه و المعلوليه بينهما ، و هذا خلف ، و إمّا أنّ يكون المعدوم مؤثراً فى الوجود ، و هذا محال .

و إذا كان الإشكال بهذه الصّوره ، فإنّه يعمّ الشرط المتقدّم أيضاً ، لأنّ المفروض تأثيره فى وقت ليس المشروط و ذو المقدمه متحقّقاً بعد ، فإمّا أنّ تنفى العليه و المقدميه بينهما ، و هذا خلف ، و إمّا يقال بالتأثير فى المعدوم ، و هذا محال

و لذا قال المحقق الخراسانى بعموم الإشكال للمقدّمه السابقه أيضاً .

و من هنا أيضاً : أورد السيّد الطباطبائى اليزدى فى بحث الشروط الشرعيّه ، بتوضيح كلام الجواهر - على المنكرين للشرط المتأخّر ، بأنّ إنكاره

يستلزم إنكار الشرط المتقدم أيضاً ، لكنّ إنكاره باطل ، لوجود الشرط المتقدم في التكوّينات و الشرعيّات ، فلا مناص من قبول الشرط المتأخّر ، لوحده المطلب بينهما ... و قد سلّم صاحب الكفايه بهذا النقص .

هذا هو الإشكال العام .

و أمّا الإشكال الخاص ، فقد قرّره المحقق النائيني (١) ، و هو :

إن القضايا الشرعيّة كلّها قضايا حقيقيّة لا خارجيّة ، إذ الشارع يفترض الموضوع موجوداً ، و يجعل الحكم للموضوع المفروض الوجود ، و إنّ الأساس لهذا الفرض من الشارع هو الواقع و هو تابع للواقع ، و النسبه بينهما نسبه المعلول إلى العلّه ، و إذا كان كذلك ، كان كلّ شرط موضوعاً ، و كان كلّ موضوع شرطاً ، و على هذا ، ترجع الشروط إلى كونها موضوعات للأحكام ، سواء التكليفيّة أو الوضعيّة .

وعليه ، فالحكم لا-بدّ و أن يتوجّه على الموضوع المفروض الوجود بالفرض المتأثر بالواقع ، لا بالفرض اللابشرط من الواقع ، وعليه ، فيكون الشرط المتأخّر محالاً ، لأنّ المفروض كونه في رتبه الموضوع ، يلحظه الحاكم و يوجّه إليه الحكم ، و إذا كان متأخراً لا يتحقّق الرؤيه له و الموضوعيّة للحكم .

آراء الأعلام في الشرط المتأخّر

إشاره

و قد ذكرت وجوه لحلّ هذه المشكله ، و تصحيح الشرط المتأخّر :

رأى الشيخ الأعظم

ما حكاه المحقق الخراساني عن الشيخ الأعظم قدّس سرّه : من أنّ الشرط المتأخّر غير معقول ، و هنا ليس الشرط متأخراً ، و إنما يكون الشيء

ص: ٢٧٤

بوصف التأخر شرطاً .

و فيه :

إنّ الاستفادة من كلمات الشيخ بل صريحها ، هو عدم موافقه عليّ الشرط المتأخر بأيّ شكلٍ كان ، قال : و لذا قلنا بالإجازة و أنكرنا الكشف مطلقاً ، و أكّد عليّ أن هذه قاعده عقليّه ، و لا يسعنا أن نؤمن بما لا نتعلّقه .

عليّ أن ما نسبه صاحب الكفايه إليه غير رافع للإشكال ، للزوم تأثير المعدوم في الموجود كذلك ، فالإشكال يعود .

رأى السيد الشيرازي

ما حكاه المحقق الخراساني و السيد في (حاشيه المكاسب) عن الميرزا الشيرازي (1) من أنّ الشرط المتأخر في الشرعيات - كالأجازة في عقد الفضول ، و غسل المستحاضه بالليل لصومها - إن كان بوجوده الزماني شرطاً للحكم أو متعلّق الحكم ، فالإشكال وارد ، لكن الشرط في هذه الموارد هو الشرط بوجوده الدهري ، و الوجود الدهري العقلي مقارن للمشروط و ليس بمتأخر .

و توضيحه : إن الموجودات كلّها مجتمعه في عالم التجرد ، و هو عالم ما فوق الزمان ، المعبر عنه أيضاً بعالم العقل و بوعاء الدهريات و وعاء المجرّدات ، و حينئذٍ ، يكون بينها التقارن و ليس التقدّم و التأخر .

و فيه :

إن الخطابات الشرعيه ملقاه إليّ العرف ، فعلى فرض التسليم بما ذكر من حيث أصل المطلب - و كلّه مخدوش - فإنّ العرف لا يفهم الوجود الدهري

ص: ٢٧٥

(١ - ١) و نقل المحقق العراقي عمّن سمع السيد الشيرازي أنه ذكر ذلك عليّ وجه الاحتمال .

أصلاً ، بل يرى الموجود الزماني ، فالإجازة الموجودة في الزمان و في عالم التحقق ، هي المؤثره عند العرف العام . هذا أولاً .
و ثانياً : إنه يعتبر في الشرط أن يكون مقدوراً للمكلف ، فالغسل من المرأة مقدور إن وجب عليها إيجاده في الزمان و هو الليل ،
و أما الموجود في دعاء الدهر ، فأى قدره لها عليه كي تكون مخاطبته به ؟

رأى المحقق النراقي

ما ذكره المحقق النراقي (١) ، من أن الشرط لا بدّ و أن يتحقق ، فلا ريب في لزومه ، أما اشتراط كونه مقارناً للمشروط فغير لازم

و فيه :

إن هذا التزام بالإشكال ، لأن البحث هو في أن المتأخر شرط أو لا-؟ إن لم يكن جائزاً كونه شرطاً ، فلا يعقل أخذه من قبل الحاكم ، لكن أخذه له دليلٌ عليّ دخله في حكمه و تأثيره في اتّصاف الصّوم من المرأة بالصّحّه ، فكيف تحقّق الصّحّه للصّوم الآن ، و شرطه - و هو الغسل - يأتي في الليل ؟ كيف يحصل الأثر قبل مجيء المؤثر و تحقّقه ؟

رأى السيد اليزدي

ما ذكره السيد في (حاشية المكاسب) (٢) من أن الشرط السابق و كذا الشرط المتأخر ، موجود في التكوينيّات و في الشرعيّات ، مثلاً نقول : هذا اليوم أوّل الشهر ، فيوصف بالأوّل و تحقق له بالفعل ، مع أن كلّ أوّلٍ فله آخر ، و آخر الشهر لم يوجد بعد ، و مع كونه معدوماً فالأوّل موجود . و كذا في

ص: ٢٧٤

١-١) مناهج الأصول و الأحكام : ٥٠ .

٢-٢) حاشية المكاسب ١٧٣/٢ ، الطبعة المحقّقة .

المركبات الخارجيه ، نرى أنّ الجزء الأخير دخيل في صحه الجزء الأول و ترتب أثره عليه ، مع أنه غير موجود حين وجود الأول ... هذا في العقلية و التكوينية ، و كذلك الحال في الشرعيات ، حيث يكون الإيجاب مقدمه لرتب الملكيه على القبول المتأخر عن الإيجاب

و حلّ المطلب هو : إن المستحيل كون المعدوم مؤثراً ، و أمّا كونه دخيلاً في التأثير ، فلا- استحاله فيه ، بأن يكون الأثر من المقارن ، و يكون المتأخر دخيلاً في تأثير المقارن ، فصيغه « بعث » هي المؤثره في الملكيه ، لكنّ تأثير « الباء » موقوف على مجيء « التاء » ، و تأثير « التاء » موقوف على تقدّم « الباء » عليها ، فكان المتقدم دخيلاً في تأثير المتأخر و كذا العكس ... فهو دخل في التأثير ، و ليس هناك عليه و معلوليه .

و فيه :

كيف يكون المعدوم دخيلاً في تأثير الموجود غير إخراجه الأثر من المؤثر من القوه إلى الفعل ، أ ليس للخروج من القوه إلى الفعل منشأ؟ إن قلتم :

لا-، لزم صدور المعلول من غير علّه ، و هو محال ، و إن قلتم : نعم ، فكيف يكون الخروج من القوه إلى الفعلية في زمان سابق على وجود المخرج من القوه إلى الفعلية ؟ كيف يكون حصول الموجود من المعدوم ؟

رأى صاحب الكفايه

ما ذكره المحقق الخراساني - بعد أنّ عمّم الإشكال للمقدمه السابقه أيضاً ، ببيان : أنّ الإشكال في المتأخر هو تأخر جزء العلّه عن المعلول ، و تقدّم جزئها كذلك ، لأن العلّه و المعلول متقارنان .

و قد أشكل عليه الاستاذ - كما جاء في (المحاضرات) أيضاً : بأنّ

ص: ٢٧٧

المقدّمه السابقه مُعدّه و ليست بعّله و لا جزءاً للعّله ، حتى تكون مؤثّره ، و تقدّم المُعدّ لا محذور فيه ، فالإشكال يختصّ بالشرط المتأخّر - و لرأيه تقريبات :

التقريب الأوّل : إن الحكم أمر نفسانى ، و ليس بخارج عن افق النفس ، - سواء كان الإراده المبرزه كما عليه المحقق العراقى ، أو الاعتبار الناشئ من الإراده كما هو مسلك المحقق الخراسانى - و مقتضى البرهان العقلى القائم على ضروره السنخيه بين العله و المعلول و المقتضى و المقتضى ، هو أن تكون مبادئ الحكم نفسانيه أيضاً ، و إذا كانت كذلك ، فليس مقدّماته و مبادؤه إلّا لحاظ الموضوع و المحمول و قيود الموضوع ، و التصديق بالغايه ، و لا ريب فى أنّ هذه كلّها مقترنه بالحكم و متحققه فى ظرفه ، و ليست بمقدّمه عليه و لا متأخره عنه .

إذن ، رجع الشرط المتأخّر إلى المقارن ، و ارتفع الإشكال فى مثل الإجازة و نحوها .

التقريب الثانى : إنه لا شكّ فى أن الباعث و المحرّك فى الإراده هو العلم و الإدراك ، و أمّا الخارج فليس بمؤثّر يقيناً ، و لذا لو كان الماء موجوداً فى الخارج و لا يعلم به الإنسان - و هو عطشان - لم يتحرّك نحوه و مات عطشاً ، فالمؤثّر بالوجدان للتحرّك هو الصوره العلميه و الوجود اللّحاضى ، و عليه ، فالمؤثّر فى الملكيه هو الوجود العلمى للإجازة و ليس الوجود الخارجى ، و المفروض تحقّق الوجود العلمى فى ظرف المعامله .

التقريب الثالث : إن الحكم ليس له مادّه و صوره ، فهو يتحقّق بمجرد تحقّق العلم له ، و هو الفاعل و الغايه - بخلاف الموجودات الخارجيه الماديه ، فإنّ تحقّقها يكون بالمادّه و الصوره و الفاعل و الغايه - و إذا كان المحقّق للحكم

هو العله الفاعليه و العله الغائيه فقط ، فمن المعلوم أنّ الغايه تتصوّر من الفاعل حين الحكم

إشكال الميرزا علي صاحب الكفايه

و قد أشكل الميرزا (1) علي صاحب (الكفايه) فيما ذكره في حلّ مشكل الشرط المتأخّر ، و يعتمد إشكاله عليّ مقدّمتين :

(المقدمه الأولى) في الفرق بين القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه ، و أنّ القيود المأخوذه في موضوع القضيه الخارجيه ترجع إليّ عله التشريع و الحكم ، دون القضيه الحقيقيه .

و توضيح ذلك : إن العنوان المأخوذ في القضيه الخارجيه إنما هو عنوان مشير و ليس هو الموضوع للحكم ، بل الموضوع هو الفرد المشار إليه بالعنوان ، فلما يقال : أكرم من في المدرسه ، أو يقال : قتل من في العسكر ، فإنّه لا موضوعيه للعنوان المذكور ، بل لزيد و عمرو و هكذا غيرهما من الأشخاص ، فكان الحكم متوجّهاً إليهم ، و عله الحكم هو العنوان ، مثل الكون في المدرسه و العسكر . أمّا في القضيه الحقيقيه ، فإن موضوع الحكم نفس العنوان ، فإذا قال : أكرم من كان صديقي ، ترتّب الحكم عليّ عنوان « الصداقه » و كان تطبيقه عليّ المصاديق بيد المكلف ... بخلاف القضيه الخارجيه حيث يكون تطبيقه بيد الحاكم .

و على هذا ، فكلّ القيود المأخوذه في طرف الموضوع في القضيه الخارجيه ترجع إليّ العله للحكم ، و حينئذٍ ، يكون ظرف فعليه الحكم متّحداً مع ظرف الإنشاء ، بخلاف الحال في القضيه الحقيقيه ، إذ يكون ظرف فعليه

ص: ٢٧٩

الحكم متأخراً عن ظرف الإنشاء ، لأن القيد - كالأستطاعه فى الحجج - قد لا يكون عند الإنشاء متحققاً .

(المقدمه الثانيه) فى مراتب الحكم ، و هى عند صاحب (الكفايه) أربع :

الملاك ، و الإنشاء ، و الفعلية ، و التنجيز ، و أمياً عند الميرزا فائنتان فقط ، لأنه يرى أن الملاك عله للحكم ، و عله الشىء خارجه عن الشىء ، و أن التنجيز إنما هو حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفه ، فليس من مراتب الحكم ...

و يبقى الإنشاء و الفعلية ، أمياً الإنشاء ، فهو مرحله الجعل ، و أمياً الفعلية فهو مرحله فرض وجود الموضوع و قيوده ، ففى قوله تعالى : «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْعَمِيَّتِ ... » (١) يجعل الحكم على الموضوع المفروض وجوده و هو المستطيع ، و إن لم يكن موجوداً عند الإنشاء أصلاً ... هذا فى مرحله الإنشاء . و أما مرحله الفعلية ، فلا بد من وجوده فى وعائه المناسب له من الخارج أو الاعتبار .

(و بعد المقدمتين) يظهر أن الشرط فى القضية الحقيقيه ليس إلماً شرط الحكم و الجعل ، لما تقدم من اتحاد الطرف فيها بين الإنشاء و الفعلية ، لكن القضايا الشرعيه كلها حقيقيه ، و فى الحقيقيه شرائط للجعل و شرائط للمجوعول ، لاختلاف الطرف كما تقدم ، و لذا نرى أن الحكم مجوعول قبل البلوغ ، لكن فعليته هى بعد البلوغ ، و على هذا ، فيرد على المحقق الخراسانى الإشكال بأنه :

قد خلط بين شرائط الجعل و شرائط المجوعول ، و بين القضية الخارجيه و القضية الحقيقيه ، فإن الذى ذكره إنما يتم فى مرحله الجعل و الإنشاء ، فهناك يتحقق لحاظ الموضوع و قيوده و لحاظ الحكم و يتحقق الإنشاء ، و ذلك شرط

ص: ٢٨٠

(١-١) سوره آل عمران : ٩٧ .

حصول الجعل ، و ليس فى القضيه الخارجيه شىء سوى ذلك ، إلا أن فى القضيه الحقيقيه طائفتين من الشروط ، فشروط الجعل و الإنشاء غير شروط المجعول و مرحله فعليته الحكم ، فإن شرط فعليته الحكم هو الوجود الخارجى للموضوع المتصور بقيوده ، و إذا كان كذلك ، صار الشرط موضوعاً ، و حينئذٍ ، فلو تأخر الشرط لزم تقدّم الحكم على موضوعه ، و هذا محال .

و الحاصل : إن كلامنا فى شروط الحكم ، أى فى شروط فعليته ، لا- فى شروط الإنشاء و الجعل له ... و الوجود النفسانى علّه للجعل ، و ليس بعلمه للفعليه ، بل العلم للفعليه هى الوجود الخارجى الواقعى للموضوع فى افق الاعتبار .

إشكال المحاضرات على الميرزا

و قد أورد عليه فى (المحاضرات) بما حاصله (1) : إن الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه ، و لا تخضع إلا لاعتبار من بيده الاعتبار ، فلا تخضع لقوانين الموجودات التكوينيته ، و على هذا ، فما يسمّى بالسبب أو الشرط - كالأستطاعه بالنسبه إلى الحج ، و البلوغ بالنسبه إلى التكليف ، و نحو ذلك - ليس بسبب أو شرط للحكم ، و إنما هو الاعتبار فقط ... و إذا كان كذلك ، دار الأمر مدار كفيته الاعتبار ، فكما يمكن للشارع جعل الحكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده فى زمان فعليته الحكم و مقترناً لها ، كذلك يمكن له أن يجعل الحكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده ، متقدماً على فعليته الحكم أو متأخراً عنها .

و على الجملة ، فإنّ اللّازم فى القضيه الحقيقيه كون الموضوع مفروض

ص: ٢٨١

الوجود بالفعل خارجاً بجميع قيوده و شرائطه ، أمّا أن يكون الموجود المفروض كذلك مقارناً في الزمان لفعليّته الحكم ، فلا دليل عليه ، و ليس بلانزم ، لأن الحكم أمر اعتباري يدور مدار كلفيّه الاعتبار ، و مثاله في العرفيات هو الحال في الحّمّات العموميّه ، فإنّ الحّمّامي يرضى الآن بدخول الشخص إلى الحّمّام و استحمامه فيه ، بشرط أن يدفع الأجره لدى الخروج ، فكان الرّضا منه فعليّاً و الشرط متأخّر ... و تأثير الإجازة في بيع الفضول من هذا القبيل ، فإنّ الشارع يرضى بترتب الأثر على هذه المعامله ، لكن بشرط مجيء الإجازة ، فتكون الإجازة اللاحقه محققه لهذه الحصّه من الملكيه ، لأن الشرط أثره تحقق طرف الإضافه في الملكيه .

توضيح الأستاذ رأى الكفايه

إن الكلام المذكور سابقاً من صاحب (الكفايه) ، هو في الأصل لحلّ مشكله الشرط المتأخر للمأمور به ، أي الواجب ، فأخذه المحقق العراقي ، و جعله حلاً للمشكله في الواجب و في الوجوب ... ثم أصبح هذا الطريق أساس مبني المتأخرين في حلّ مشكله الشرط المتأخر ... و نحن نوضّح كلام المحقق الخراساني قدس سرّه في نقاط :

الأول: إن العناوين منها ذاتيه و منها غير ذاتيه ، فالذاتي ما لا يقبل التغير ، كإنسانيّه الإنسان ، فهي لا تتغير بتغير الاعتبار و لا تختلف ، و غير الذاتي يقبل ذلك ، كالتعظيم ، فقد تعتبر الحركه الكذائيه تعظيماً ، و قد لا تعتبر بل تعتبر هتكاً .

الثانيه : تارة : يكون للشئ دخل في التأثير ، و اخرى : يكون له دخل في التحديد ، فما كان من القسم الثاني يمكن أن يكون حين دخله في التحديد

معدوماً ، بخلاف القسم الأول ... مثلاً : يتكلم الإنسان بكلام يكون محدداً لكلام سابق عليه لغيره ، و يعطيه عنوان « السؤال » ، فالكلام الذى جاء متأخراً و أتصف ب « الجواب » قد أثر فى الكلام السابق فكان « سؤالاً » ، فى وقت لم يكن « الجواب » موجوداً .

الثالثة : إن الحسن و القبح يختلفان بالوجوه و الاعتبارات ، فقد يتصف الانحاء من الإنسان بالحسن ، إذا كان تواضعاً ، و قد يتصف بالقبح إذا كان تملقاً ، و قد لا يتصف بشيء منهما ، كما إذا كان لرفع شيء من الأرض مثلاً .

و نتيجة هذه النقاط هى : إن المؤثر فى الملاك ليس هو الشرط أصلاً ، و إنما دخله فيه حصول الإضافة و تخصيص العنوان المطلق به ، فكما أن الإذن السابق يخصص البيع اللآحق و يحدده ، و بذلك يكون البيع الصادر لاحقاً من المآذون حصه من البيع ، و يصير مضافاً إلى المالك الآذن ، مع أن الإذن معدوم عند ترتب الأثر على البيع ، كذلك الإذن اللآحق ، فإنه محدد و موجود للحصه و محقق للإضافة ، فكما يضاف البيع إلى الإجازة السابقة و صاحبها ، كذلك يضاف إلى الإجازة اللآحقه و صاحبها ... و كذلك الحال فى الغسل ، فإن أثره تحديد طبيعه الصوم بتلك الحصه التى كانت موضوع الوجوب .

و مثال إفاده الشرط للتحديد و التخصيص فى العرفيات ، هو المثال المذكور فى التكلم ، و أيضاً مثل الاستقبال ، فإن الخروج إلى خارج البلد مثلاً يختلف بالوجوه و الاعتبارات و الأسباب ، و أحدها أن يكون تكريماً للقادم ، فالخروج بهذا القصد حصيه من الخروج - فى مقابل الخروج بقصد التجاره مثلاً قد تعنون بعنوان الاستقبال ، لكونه قد اضيف إلى قدوم الشخص مع أنه غير قادم بعد ، فكان الذهاب إلى خارج البلد - الذى هو عنوان عرضى لا ذاتى

- معنوناً بعنوان الاستقبال بسبب ذاك الأمر المتأخر ، و هو قدوم الشخص ...

فأصبح الأمر المتأخر غير الحاصل فعلاً ، محصّصاً و محدّداً للعنوان المتقدّم - و هو الذهاب - و موجباً لحسنه ، و محققاً للإضافه بينهما .

و هذا شرح لقول المحقق الخراساني بأن الشروط أطراف الإضافه فى الشروط الشرعيه ، و لكلام المحقق العراقي من أن المؤثر محدود و الشروط وظيفتها التحديد ، و ليست بنفسها مؤثّرة كى يقال بأن المعدوم لا يؤثّر فى الموجود .

إشكال الاستاذ

ثم أورد عليه الاستاذ : بأنّ الإضافه ليست بأمر اعتبارى كى يقال بأنه يختلف بالوجوه و الاعتبارات ، بل هى أمر واقعى ، و المتضايفان متكافئان فى القوّه و الفعل ، و لا يعقل وجود الإضافه و المضاف فى وقتٍ يكون طرف الإضافه معدوماً ، فالإضافه بلا طرفٍ خلف .

و النقص بالزمان ، من الأمس و اليوم و الغد ، حيث يضاف اليوم إلى الغد و إلى الأمس مع انعدامهما .

قد أجاب عنه الشيخ الرئيس فى الشفاء (١) ، بأنّ تلك الإضافه ذهنيّه ، و فى الذهن يجتمع السّابق و اللاحق .

لكنّ المشكله هى : أن هذه الإضافه خارجيه .

فقيل : بأنّ الزمان وجود واحد متصرّم .

و فيه : و إنّ ذكره المحقق الاصفهاني (٢) ساكتاً عليه : إن الحركه وجود

ص: ٢٨٤

١- (١) الشفاء ، الطبيعيات ١/١٤٨ - ١٥٠ ، الفصل العاشر ، فى الزمان .

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢/٤٦ .

واحد ، لكنّ الإنسان عند ما يتحرّك من مكانٍ إلى مكانٍ ، فهو متوسط بين موجودٍ و معدوم ، فكيف يتحقق إضافه الموجود إلى المعدوم ؟

و على الجملة ، فإنّ الحلّ الذى ذكره المحقق الخراسانى - و عمّمه المحقق العراقى - لا يجدى نفعاً لمشكله الشرط المتأخر ، لأنّ الإضافه بلا طرفٍ محال .

الإشكال على كلام الحكيم

و بما ذكرنا يتضح الإشكال فيما ذكره السيد الحكيم فى (حاشيه الكفايه) (١) و هو ما ذهب إليه فى (حاشيه المكاسب) (٢) فى الكشف ، فقال بأنّ تصوير الإضافه و المضاف مع عدم تحقّق المضاف إليه غير معقول ، لكنّ المهمّ أنّه قد وقع الخلط بين الشرط المقصود هنا ، و الشرط الذى هو جزء من أجزاء العلّه ، فالشرط هناك مؤثر إمّا فى فاعليه الفاعل و إمّا فى قابليه القابل ، و هكذا شرط يستحيل تأخّره . لكن المراد من الشرط هنا ليس بهذا المعنى ، بل بمعنى القيد ، و التقييد يمكن بالأمر السابق و اللاحق و المقارن .

توضيح النظر : إنّ التقييد يقابل الإطلاق ، و هو لا يكون بلا ملاك على مسلك العدليه ، و إذا كان بملاكٍ فهو ذا دخلٍ و أثرٍ ، فإنّما يكون دخيلاً فى الملاك ، و إمّا يكون دخيلاً فى فعليه الملاك و حصول الغرض .

إذن : إمّا يكون بلا- دخل أصلاً ، فهذا خلف ، لأنه قيد ، و إمّا يكون ذا دخلٍ و أثر ، فكيف يكون مؤثراً فى الموجود و هو معدوم ؟ فيعود الإشكال .

مثلاً : الزوال قيد لوجوب صلاه الظهر ، فما لم يتحقق لا ملاك للصلاه

ص: ٢٨٥

١- (١) حقائق الأصول ٢٢٩/١ .

٢- (٢) نهج الفقاهه : ٢٣٠ .

ولا- غرض متعلّق بها، و الطّهارة قيد للواجب، و هو الصّيّلاه، فما لم تتحقّق الطّهارة لم تتحقّق فعليّة الغرض من الصّيّلاه و إنّ كانت ذا ملاك .

فإن أراد السيّد الحكيم من كون الشرط المتأخر قيدياً: إنه قيد للحكم، كأن يترتب الأثر على عقد الفضول من حينه بالإجازه اللّاحقه من المالك، فهو دخيل في الملاك، فكيف يكون الشرط المتأخر دخيلاً في الملاك و هو متقدّم؟ و إنّ أراد منه كونه قيدياً للواجب، كما في الغسل بالنّسبه إلى صوم المستحاضه - فإنّه قيد للصّوم نفسه لا لوجوبه، لأن وجوبه متحقّق بدليله، غير أن الصّوم لا يؤثر إلّا مع الغسل، ففعليّة الأثر عليه متوقّفه على الغسل - فيكون دخيلاً أيضاً، و دخل المعدوم في الموجود محال .

الإشكال على المحاضرات

و أمّا ما في (المحاضرات) تبعاً للمحقق العراقي، من القول بأنّ أثر الشرط المتأخر هو بيان الحصّه و بيان الحصّه كما يكون من المقارن و المتقدّم، كذلك يمكن من المتأخر أيضاً، كما في هذين المحقّقين و حاصل الكلام: كون الشرط المتأخر كاشفاً و بياناً، و ليس دخيلاً في تحقق مقتضى العقد، ليرد اشكال تأثير المعدوم في الموجود .

ففيه: إن هذا ينافي مختاره في الفقه، من أن الإجازة اللّاحقه دخيله لا كاشفه فقط (1). على أنّ التخصّيص أمر واقعي و ليس باعتباري، فالإيمان يحصّيص الرقبه واقعاً، و الغسل المتأخر يحصّيص الصّيوم المتقدّم واقعاً، و التخصّيص أثر، فكيف يؤثر المعدوم هذا الأثر؟

ص: ٢٨٦

وقال السيد البروجردى (١) بأنّ الشرائط على قسمين ، فمن الشرائط : ما له دخل فى المأمور به ، بأنّ يكون قيداً له بما هو مأمور به ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة ، فإنّها لولاه ليست مورداً للأمر ، مع أنه غير دخيل فى ذاتها . وحلّ المشكله فى هذا القسم هو : إنّ اشتراط الصّلاه و تقييدها بالوضوء مقارنٌ للصّلاه و ليس متأخراً ، و لما كان التقييد و الاشتراط من الامور الانتزاعية ، فإن الواجب هو نفس القيد ، و لازم ذلك هو القول بالوجوب النفسى للقيود و الشروط ، سواء تقدّمت أو تأخّرت .

قال الأستاذ :

إنه فى هذا القسم لم يأت بشيء جديد ، فالمطلب نفس مطلب الميرزا ، و قد تقدّم ما فيه من كون الشروط أجزاءً ، و بحثنا فى الشرط المتأخّر لا الجزء المتأخّر .

(قال البروجردى) القسم الثانى من الشرائط : ما له دخل فى انطباق عنوان المأمور به على معنونه ، حيث يكون المأمور به من العناوين الانتزاعية لا فى تحقق عنوان المأمور به ، و لا مانع من أن يكون الشئ المتأخّر دخيلاً فى ذلك .

قال الأستاذ :

وفى هذا القسم أيضاً لم يأت بشيء جديد ، فالمطلب نفس مطلب المحقق الخراسانى ، و مثاله الاستقبال ، و قد تقدّم أنه لا يحلّ المشكل فى اعتبار الغسل بالنسبة إلى صوم المستحاضه ، فإنّ عنوان الصّوم حاصل له و لا

ص: ٢٨٧

دخل للغسل ، إنما الكلام فى توقف صحته على الغسل ، فكيف يكون دخيلاً فيها و هو معدوم ؟

رأى المحقق الاصفهاني و تبعه المحاضرات

اشاره

و فى (المحاضرات) إضافة إلى ما تقدم : إن الشروط فى الاعتباريات تختلف عنها فى التكويتيات ، كالإحراق مثلاً ، فإنها فى الاعتباريات قيودٌ و تقييدات ، و التقييد كما يكون بالسابق و المقارن ، كذلك يكون باللاحق ، و مثاله رضا الحمامى ، كما تقدم .

قال الأستاذ :

أصل المطلب من المحقق الأصفهاني ، فإنه جعل الامور ثلاثة :

العييتيات ، و الانتراعتيات ، و الجعلييات ، و قال : دخل المتأخر المعدوم فى الاولى و الثانية غير معقول ، أما فى الثالثة ، فمعقول .

لكن فى (المحاضرات) خلط الاعتباريات بمثل رضا الحمّامى ، فإنّ رضا الحمّامى ليس من الامور الاعتباريه ، بل هو صفه نفسانيه ، و سيأتى وجه التأثير فيه .

و أمّا قوله : بأنه قيد و تقييد .

فنقول : هل يوجد تأثير و دخلٌ للقيد أو لا ؟ إن كون الشىء قيدياً لا يكون بلا ملاك ، فلا بدّ و أنّ يكون له خصوصيّة حتى يكون قيدياً ، كالإيمان بالنسبة إلى الرّقبه ، فإنّ كان بملاك ، وقع البحث فى التقييد ، هل أنه قيد للحكم أو قيد للمأمور به ؟ و حينئذٍ يعود الإشكال ، لأنه - سواء كان الأول ، كالإجازة بالنسبة إلى البيع ، أو الثانى ، كالوضوء بالنسبة إلى الصّلاه ، و الغسل بالنسبة إلى الصّوم من دخل المعدوم فى الموجود .

و أمّا رضا الحمامى بغسل الشخص فى الحَمَام ، فليس مشروطاً بدفع الأجره فيما بعد ، و إنما هو صفة نفسائيه تحصل من علم الحمامى بتحقق دفع الشخص الأجره فيما بعد .. فهى منبعثه من العلم المقارن لها ، و لذا لو لم يكن عنده هذا الرضا لما سمح بالاعتسال إلّا مع أخذ الأجره من قبل ... فمثال رضا الحَمَامى من صغريات ما ذكره المحقق الخراسانى من أن الشرط فى الامور النفسانيه هو العلم المقارن بها ، و إنّ كان المعلوم متأخراً .

و أمّا معقوليه دخل المعدوم فى الموجود فى الجعليّات - كما ذكر المحقق الأصفهاني - بأن يكون الأمر المتأخر دخيلاً فى حصول التخضع و التخشع للمولى ... فنعم ، فالاحترامات و نحوها من الامور الاعتباريه يعقل دخل الأمر المتأخر فى الأمر السابق فيها ، و حصول عنوان الخضوع و الخشوع له ، بل إنه واقع إثباتاً ، و قد سبقه إلى ذلك المحقق الخراسانى ، و مثل له بالاستقبال كما تقدّم .

لكنّ الكلام مع المحقق الأصفهاني فى تطبيق الكبرى المذكوره على مثل الغسل للمستحاضه ، إذ كيف يكون الصّوم منها - و هى على حال القذاره - متعنوناً بعنوان الخضوع و الخشوع من جهة تعقّبها بالغسل ... فإنّ العقلاء لا يرون ذلك ، بل الشارع نفسه يأمر بالتطهر ثمّ العباده و الخضوع و الخشوع لله...

و هذا مورد البحث ، و أنه كيف يكون الغسل المتأخر سبباً للطهاره حين الإتيان بالعمل المتقدّم ؟

فما ذكره المحقق الأصفهاني لا يحلّ المشكله .

هذا تمام الكلام فى الطرق المذكوره لحلّ المشكله ، و قد عرفت أنّ شيئاً منها لا يحلّ مشكله الشرط المتأخر ، بل جاء عن السيّد الاستاذ أنّه قال : « و ما

قيل في تصحيحه من الوجوه التي عرفتھا لا تغني و لا تضمن من جوع « (١) .

تحقيق الاستاذ في الشرط المتأخر

و من هنا ، فقد سلك شيخنا الاستاذ مسلماً آخر في مسأله الشرط المتأخر ، فقال دام بقاءه : أمّا في غسل المستحاضه فلا مشكله ... لأنّ الفتوى باسئراط صومها بالغسل في الليله الآتيه لا مستند لها أصلاً ، لأنّ صحيحه ابن مهزيار :

« كتبت إليه : امرأه طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان ، ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان كلاً ، من غير أن تعمل ما عمله المستحاضه من الغسل لكلّ صلاتين ، هل يجوز صومها و صلاتها أم لا ؟ فكتب عليه السلام : تقضى صومها و لا تقضى صلاتها ، لأن رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر المؤمنات من نساءه بذلك « (٢) .

غير واضحه الدلاله علي اعتبار الغسل و اشئراط صحه الصوم به ، بأن يؤتى به في الليله اللآحقه للصوم .

و أمّا الإشكال فيها بالمنافاه لما دلّ من الأخبار و غيرها علي كون الزهراء الطاهره عليها السلام بتولاً ، و بأنها تدلّ علي التفصيل بين الصوم و الصلاه ، و هو خلاف الإجماع القطعي ، فيمكن دفعه بالتفكيك في الحجّيه .

إنما الكلام في قضيه إجازة المالك في المعامله الفضوليّه ، و لا بدّ فيها من لحاظ الأدلّه .

إنّه لا ريب في أن مقتضى الظهور الإطلاقي للتقييد بأيّ قيد ، و الاشرط

ص: ٢٩٠

١-١) منتقى الاصول ١٢٧/٢ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٣٤٩/٢ الباب ٤١ من أبواب الحيض ، رقم ٧ .

بأى شرطٍ من الشروط ، هو المقارنه بين المقيّد و القيد ، و الشرط و المشروط ... و لذا لا بدّ من إقامه دليلٍ خاصّ على تأثير الإجازة اللاحقه فى البيع الواقع قبل من طرف الفضول .

فإن اريد تصحيح ذلك بالحقيقه العقلية الفلسفيه ، فهذا غير ممكن ، لكنّ الفرق بين الحقيقه العرفيه و الحقيقه العقلية واضح ، و لذا نرى أنّ البخار - مثلاً - مباين للماء عرفاً مع أنه ماء بالحقيقه العقلية ، هذا من جهه ، و من جهه أخرى ، فإنّ المدار فى الامور الاعتباريه ، كالزوجيه و الملكيه و غيرها من سائر أبواب العقود و الإيقاعات ، على الحقيقه العرفيه العقلية ، و حينئذٍ ، فإنّ أمكن تصوير الإضافه بين الإجازة اللاحقه و البيع السابق ، إضافه حقيقه عقلايه ، انحلت المشكله ... فنقول :

تاره : يراد من الإجازة اللاحقه أن تكون مؤثّره فى الملكيه - التى هى الغرض من المعامله - فهذا غير معقول ، و اخرى : يراد منها تخصيص البيع و تحقيق الإضافه بينه و بين الإجازة اللاحقه ... فهذا من الجبهه العقلية ممكن ، و الإشكالات إنما نشأت من جعل الإضافه حقيقه عقليه ، و كذا جعل المضاف حقيقه عقليه ، أما لو جعلنا المضاف حقيقه عقلايه ، و كذا الإضافه فلا مانع ... و المرجع فى مثله هو الارتكازات العقلية .

إنه و إنّ كان المتضائفان متكافئين فى القوه و الفعل حقيقه عقليه ، لكنّ العقلاء يرون « السؤال » متّصفاً بهذا العنوان قبل مجيء « الجواب » حقيقه عرفيه ، مع كونهما متضائفين .

و أيضاً ، فإنّهم يضيفون « المجيء » إلى « الغروب » إضافه حقيقه عرفيه ، مع أن الغروب مثلاً غير متحقق ، و فى القرآن الكريم : « وَسَبِّحْ بِحَمْدِ

رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ » (١).

إنه لا- مانع عقلاً من أن تحقق الإضافة و المضاف الآن ، و يكون مجيء المضاف إليه فيما بعد ، بأن تكون الإجازة اللاحقة طرفاً للمعاملة الواقعة الآن ، و المؤثر هذه الحصّة من المعاملة ... و هذا يرجع إلى نظر صاحب (الفصول) من أن العقد المؤثر هو العقد المتعقب بالإجازة ، أى العقد بوصف تعقبه بالإجازة منشأ للأثر ... و لكنّه مخالفٌ لظواهر الأدلّة الشرعيّة و للسيرة العقلانيّة ، حيث يرى العرف و العقلاء كون الأثر للإجازة و الرضا اللاحق ، لا للعقد المتّصف بوصف التعقب بالرضا و الإجازة ... فالشارع يقول «إلا- أن تكون تجارة عن تراص» (٢) و وجوب الوفاء إنّما يكون حيث يضاف العقد إلى الشخص ، لأن معنى «أوفوا بالعقود» (٣) هو أوفوا بعقودكم .. فمشكله النظر المذكور ترجع إلى مقام الإثبات من هذه الجهة .

و فى مقام الثبوت أيضاً إشكال و هو : أنه كيف يمكن تحقق وصف « التعقب » للعقد قبل حصول الإجازة و تحقّقها ؟ لأن التعقب عنوان إضافي ، و تحقّقه موقوف على تحقق طرفه

إذن ، فطريق صاحب الفصول و إن كان وجهاً من وجوه حلّ المشكله من جهة الشرط المتأخر ، لكن لا يمكن مساعدته عليه ، لما يرد عليه من الإشكال ثبوتاً و إثباتاً ، فلا يصلح لتصحيح معاملة الفصول بالإجازة اللاحقة ، على أساس أن تكون كاشفةً و طريقاً إلى تحقّق الملكيه للمشتري

و التحقيق أن يقال :

ص: ٢٩٢

١-١ (١) سورة طه : ١٣٠ .

٢-٢ (٢) سورة النساء : ٢٩ .

٣-٣ (٣) سورة المائدة : ١ .

إن الإجازة اللاحقة لها دخل في تحقق الملكية للمشتري ، لكن لا في اعتبارها له ، لأن الاعتبار مقارن للإجازة ، بل إنها دخيلة في المعبر ، بأن تتحقق الملكية للمشتري ، فيكون مالكا من حين العقد ، لكن الكاشف عن تحققها له هو الإجازة الواقعة فيما بعد ، فيكون اعتبار الملكية من حين الإجازة ، و المعبر و هو الملكية - من حين العقد .

و توضيح ذلك : إنه ما لم تأت الإجازة ، فالعقد غير منتسب إلى المالك ، فإذا أجاز انتسب العقد إليه ، و معنى إجازته للعقد : قبوله له على ما وقع عليه ، و المفروض وقوعه على أن تكون الدار مثلاً ملكاً من حين العقد للمشتري ، فالإجازة تتوجه إلى مقتضى العقد الواقع من قبل ... ثم إن الشارع يمضى هذه الإجازة على نفس الخصوصيه ، بأن يكون اعتبار الملكية للمشتري الآن و حين الإجازة ، و الملكية - و هي المتعلق للاعتبار - واقعاً حين العقد ... فلم يكن من تأثير المعدوم في الوجود ، و انحلت مشكله الشرط المتأخر .. بناءً على الكشف .

و تبقى مشكله اخرى : و هي أن مقتضى قاعده السلطنه و غيرها من أدله الملكية الاختياريه و القهرية ، كون الدار ملكاً للمالك المجيز إلى حين الإجازة ، لكن مقتضى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» أن تكون الدار ملكاً للمشتري من حين العقد ، بالبيان المذكور ، و حينئذ ، تجتمع ملكيتان على المملوك الواحد في الحد الفاصل بين العقد و الإجازة ، و لمن تكون النماءات ؟

هنا تحير مثل الميرزا ، و جعل المقام من قبيل مسأله الخروج من الدار المغصوبه ، حيث قال بعدم امكان القول باجتماع الوجوب و الحرمة في الخروج ، لأن كلاً منهما تصرف ، بل يجب الخروج للتخلص من الغصب ...

و نقض بذلك عليّ مسلك المحقق الخراساني .

لكنّ التحقيق هو الفرق بين الموردين ، للفرق بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعيه ، إذ الأولى تابعه للمصالح و المفسد في المتعلّقات ، و الثانيه تابعه للمصالح و المفسد في نفس الاعتبار ، فللخروج من الدار المغصوبه مصلحه تستلزم الوجوب و مفسده تستلزم الحرمة ، زمانهما واحد ، و المتعلّق واحد ، فيلزم اجتماع الضدّين و هو محال ... فلا مناص من القول بوجوب الخروج و عدم حرّمته ، لأنّ المركب للحكمين واحد ، و هو غير ممكن .

أمّا فيما نحن فيه ، فالمركب - و هو الاعتبار - متعدّد ، فالاعتبار كان لملكيه المشتري من السابق إلى الآن ، و هو اعتبار الفضول ، و لكنّ اعتبار المالك المجيز هو الملكيه للمشتري من الآن ، أي حين الإجازة حتى وقت العقد .

هذا ... و المهمّ حلّ مشكله الشرط المتأخّر ، و قد تحقق ذلك .

أمّا مورد الغسل لصوم المستحاضه - و ليس في الفقه مورد آخر غيره يكون ما هو المتأخّر شرطاً للمكفّف به - فلا يساعده مقام الإثبات ، كما تقدّم .

قال الأستاذ في دوره السابقه :

و كلّ موردٍ في الفقه قام الدليل عليه إثباتاً ، فلا بدّ من رفع الإشكال الثبوتى فيه بلحاظ الحقيقه العرفيه و البناء عليها ، كما لو تزوّج المريض في مرض لا يبرأ منه ، فإنّ دخل صحّ النكاح و إلّا فلا ، فالدخول متوقّف عليّ النكاح ، و النكاح عليّ الدخول ، و هذا دور . و حلّ المشكله هو : أنّ الدخول شرط متأخّر ، و من حين تحقق النكاح مع الدخول المتأخّر تعتبر الزوجيه ، فكان الدخول دخيلاً في تحصّص الحصّه .

ص: ٢٩٤

و أيضاً: إذا مات الميِّت غير المسلم ، و ترك ابنأ صغيراً له و وارث مسلم كبير ، و جب على الكبير الإنفاق على الصغير حتى يسلم عند البلوغ ، فإذا أسلم حينذاك ، كان مالكا لما تركه الميِّت من حين الموت ، و إن لم يكن هذا الولد الوارث مسلماً من ذلك الحين ... و إن لم يسلم عند البلوغ ، انتقل الإرث إلى الوارث المسلم .

ص: ٢٩٥

انقسام الواجب إلى : المطلق والمشروط

اشاره

ص: ٢٩٧

لمّا فرغ صاحب (الكفايه) من تقسيمات مقدّمه الواجب ، شرع فى تقسيمات الواجب ، و جعل أوّلها : انقسامه إلى المطلق و المشروط .

قال الأستاذ : فى هذا التقسيم مسامحه ، فإنّ كلّاً من الواجب و الوجوب ينقسم إلى المطلق و المشروط ، مثال الأوّل : اشتراط الصّلاه أو إطلاقها بالنسبه إلى الطهاره . و مثال الثانى : اشتراط وجوب الصّلاه أو إطلاقه بالنسبه إلى زوال الشمس

لكنّ بحسب الظهور الإثباتى يكون الشرط عائداً إلى الوجوب ، و الانقسام حينئذٍ من انقسامات الوجوب لا الواجب .

و على أى حال ، فههنا مقدمات :

المقدمه الأولى : (المراد من المطلق و المشروط هو المعنى اللّغوى)

المراد من « المطلق » و « المشروط » فى عنوان البحث هو المعنى اللّغوى للكلمتين ، أى : الاشتراط هو الارتباط ، كارتباط الصّلاه بالزوال مثلاً ، و الإطلاق عباره عن عدم الارتباط و الإناطه و التقييد ، كما فى الصّلاه بالنسبه إلى الإحرام مثلاً .

و أمّا ما ذكره من التعاريف للإطلاق و الاشتراط فكّله مخدوش ، و المقصود منها توضيح المعنى اللّغوى و العرفى

المقدمه الثانيه : (في أن الإطلاق و الاشتراط إضافيان)

إن الإطلاق و الاشتراط أمران إضافيان و ليسا بحقيقيين ، إذ المطلق الحقيقي لا وجود له ، و كذا المشروط بكل شرط ... و الحاصل : إن الواجبات كلها مشروطه ، سواء العقليه ، كوجوب معرفه البارى تعالى ، فإنه حكم عقلى مشروط بالقدره ، أو الشرعيه ، كوجوب الصلاه و الصوم ... فإنها مشروطه بالبلوغ و العقل و غيرهما من الشروط العامه .

فالمراد من الواجب أو الوجوب المطلق أو المشروط كونه مطلقاً أو مشروطاً بالنسبه إلى شىء

المقدمه الثالثه : (هل المراد إطلاق الهيئه أو الماده؟)

إشاره

تارة يطلق «الإطلاق» ، و يراد منه «إطلاق الماده» ، و مرادهم منها «الواجب» . و أخرى : يطلق «الإطلاق» ، و يراد منه «إطلاق الهيئه» ، و مرادهم منها «الوجوب» .

إن مثل «صل» مركب من مادّه هي «الصلاه» و من هيئته هي «هيئه افعل» . و الشرط يرجع تارة : إلى طرف الهيئه فيقال : الوجوب مقيداً و مشروط بكذا . و اخرى : يرجع إلى الماده فيقال : هذا الواجب مشروط بكذا ... لكن لا يخفى : أنه متى تقيدت الهيئه ، و كان الوجوب مشروطاً بشرط ، تقيدت الواجب بتبعه قهراً ، فاشتراط وجوب صلاه الظهر بالزوال يخرج الصلاه - أى : الواجب - عن الإطلاق بالنسبه إلى الزوال ، فلا تقع صلاه الظهر قبله بعد تقييد وجوبها به ... و هذا ما يحصل قهراً ... أمّا فى حال العكس فلا ، فلو اشترط المولى فى الواجب شرطاً و قيده بقيد ، فذلك لا يوجب التقييد و التضييق فى الوجوب ، كاشتراط الصلاه بالطهاره ، فإنه لا يخرج وجوبها عن التوسعه .

و بعد الفراغ من المقدمات و التمهيدات ، نقول :

إنه لا ريب فى أن ظواهر الألفاظ و مقتضى القواعد النحويّه : رجوع القيد إلى الهيئه أى الوجوب ، فمعنى قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو اشتراط وجوب إكرامه و تقييده بمجيئه ، و كذا فى : إذا زالت الشمس فصل ، و فى «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» ، فإن فى جميع هذه الموارد يكون القيد عائداً على الهيئه و مضيقاً لمدلولها ، سواء قلنا بأن مدلولها البعث أو الطلب أو اعتبار اللابديّه ... هذا هو مقتضى معنى الكلام بحسب مقام الإثبات .

الأقوال فى المسأله

لكنّ الشيخ الأعظم - رحمه الله - مع إقراره بذلك ، يرى استحاله رجوع القيد إلى الهيئه ، و ضروره رجوعه إلى الماده ، و أنه لا بدّ من رفع اليد عن مقتضى مقام الإثبات بمقتضى البرهان العقلى .

و خالفه المحقق الخراسانى و أتباعه .

و ذهب الميرزا إلى رجوعه إلى الماده المنتسبه .

فالأقوال ثلاثه .

قول الشيخ بامتناع رجوع القيد إلى الهيئه

اشاره

ثم إنّ الشيخ أقام على عدم رجوع القيد إلى الهيئه برهاناً ، و أقام على ضروره رجوعه إلى الماده برهاناً ، ليدلّ على كلا الأمرين بدليلٍ مطابقى ، و إلّا ، فإنّ الدليل على عدم رجوعه إلى الهيئه يدلّ بالالتزام على رجوعه إلى الماده ...

و أيضاً ، فإنّ بين برهانيه فرقاً ، سيأتى بيانه .

هذا ، و إذا كانت القيود كلّها ترجع إلى الماده كما يقول الشيخ ، فإنه

يتوجّه إليه السؤال عن الفرق بين قيود المادّه و قيود الهيئه ، مع أنّ قيود الهيئه لها دخل في أصل مصلحه الشىء ، و إذا انتفت القيود لم يكن فى الشىء مصلحه ، بخلاف قيود المادّه ، فإنّها دخيله فى فعلية المصلحه لا فى أصل وجودها .

مثلاً : الزوال قيد لوجوب الصّلاه ، و معنى ذلك : أنّ لا مصلحه للصّلاه قبل الزوال ، و إنما تتحقّق بعده ، بخلاف الطّهاره التى هى قيد للواجب ، فإنّ الصّلاه ذات مصلحه بدون الطّهاره ، إلّا أنّ المصلحه لا تتحقّق فى الخارج و لا تحصل إلّا بتحقيق الطّهاره مع الصّلاه ، و كونها مع الطّهاره .

فلو رجعت القيود كلّها إلى الماده فما الفرق ؟

فهذا السؤال متوجّه على الشيخ ، و انتظر الجواب !!

الدليل الأوّل لقول الشيخ

اشاره

فاستدلّ الشيخ رحمه الله لامتناع رجوع القيد إلى الهيئه (١) بأنّ :

مفاد الهيئه معنىً حرفى ، و المعنى الحرفى جزئى ، و الإطلاق إنّما يرد على أمر قابل للتضييق ، و لا- تضييق أكثر و أشدّ من الجزئيه ، و الشىء الجزئى لا سعه فيه حتى يضيّق ، فهو - إذن - غير قابل للتقييد ، سواء قلنا بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه أو لا ... لأنه بناءً على كونه من هذا القبيل : إذا كان الجزئى غير قابل للتقييد فالإطلاق محال ، و إذا استحال الإطلاق فى الجزئى كان التقييد محالاً .

هذا ، و لا- يخفى أنّ الأساس فى هذا الوجه كون مفاد الهيئه معنىً حرفياً ، و أمّا إذا كان معنىً اسمياً كما لو قال : « إن جاءك زيد فيجب إكرامه » ، فهذا الوجه غير جارٍ .

ص: ٣٠٢

الأجوبه عن هذا الدليل

و الوجوه التي ذكرها القوم في الجواب عن الدليل المذكور ، كلّها مبنايه :

فقال المحقق الخراساني :

(١)

لقد تقدّم في محلّه أن معانى الحروف ليست بجزئيه ، لا جزئيه خارجيه و لا جزئيه ذهئيه ، أما عدم كونها جزئيه خارجيه فواضح ، و أما عدم كونها جزئيه ذهئيه ، فلأنّ الجزئيه تكون باللّحاظ ، و اللّحاظ يكون في الاستعمال ، و معانى الحروف موطنها قبل الاستعمال .

و إذ لا جزئيه في معانى الحروف ، فالاستدلال يسقط .

لكن هذا الجواب مبناي .

و قال المحقق الاصفهاني :

(٢)

ليس المراد من الجزئيه هي الجزئيه الخارجيه أو الذهئيه ، بل المراد منها هي التعلّق و التقوّم بالطرفين ، و المعنى الحرفي في ذاته متقوّم بالطرفين ، و الهيئه معنئ حرفي ، فمفادها النسبه البعئيه - كما في « فصلّ » في : « إذا زالت الشمس فصلّ » - و هذه النسبه ذات طرفين : المنسوب و المنسوب إليه ... و كما في « إن جاءك زيد فأكرمه » ... و إذا كان هذا معنى الجزئيه ، فإنّ الجزئيه بهذا المعنى تقبل التضييق ، بأنّ يُزاد في الأطراف ، فتكون ثلاثه أو أربعه ... و هكذا .

و قال السيد الخوئي :

(٣)

إن حقيقه المعنى الحرفي هو التضييق في المعنى الاسمي ، كما تقدّم في

ص: ٣٠٣

١-١) كفايه الأصول : ٩٦ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٥٩/٢ .

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٢٠/٢ .

محلّه بالتفصيل ، وعليه ، فلا مانع من وقوع التضييق بعد تضييق ، لأنه بعد أن قال : « صلّ في المسجد » و حصل ب « في » فرد من التضييق ، يمكنه أن يقول : « إن كنت متطهراً » فيدخل عليه تضييقاً ثانياً ... و هكذا ... إذن ، لا- مانع من رجوع القيد إلى الهيئه بناءً على هذا المسلك .

لكن هذا الجواب أيضاً مبناي . هذا أولاً .

و ثانياً : لو سلّمنا المبني ، فإنّ التضييق الثاني إنما يرد على أصل الصّلاه لا على تضييقها الواقع من قبل ... إذن ، لم يرجع القيد إلى الهيئه و مفادها - و هو الحكم - فيتم كلام الشيخ القائل بعدم رجوع القيد إلى الهيئه .

و تلخّص إلى الآن كون الأجوبه مبنايه .

بقي جوابان :

أحدهما للمحقق الخراساني ، و الآخر للمحقق الأصفهاني .

أمّا جواب المحقق الخراساني فهو : إنه ليس المقصود إنشاء الطلب ثم تقييده بقيد ؛ حتى يلزم ما ذكره الشيخ قدس سره ، بل المقصود : إنشاء الطلب المقيد ، و لا محذور في هذا أصلاً .

و فيه :

إنما يتم إنشاء الطلب المقيد في مورد يكون الطلب قبل الإنشاء كذلك قابلاً للإطلاق و التقييد ، كما في الرقبه قبل تقييدها بالإيمان ، و بناءً على كلام الشيخ ، فإنّ الطلب النسبي هو مفاد الهيئه ، و الطلب النسبي معنى حرفي ، و المعنى الحرفي جزئي ، فلا يعقل إنشاء الطلب المقيد ... لأنّ التقيد و الجزئيّه موجود في ذات الطلب .

و أمّا جواب المحقق الأصفهاني فهو : إنه لو كان تقييد مفاد الهيئه تخصيصاً للطلب ، لثمّ كلام الشيخ ، لكن اشتراط مفاد الهيئه و تقييده ليس

ص: ٣٠٤

تخصيصاً ، و إنما هو تعليق ، و لا مانع من تعليق الجزئى .

و تبعه فى (المحاضرات) فقال : بأن طلب إكرام زيد ليس مقيداً بمجىء زيد ، و إنما هذا الطلب منوط بمجيئه ، و فرق بين باب الإطلاق و التقييد ، و باب التعليق و التنجيز .

و فيه :

إنما يكون التعليق حيث يعقل أن يكون للشىء حصيتان من الوجود ، كالبيع ، فإنه فى حد ذاته ذو فردين : البيع المنجز ، و البيع المعلق على قدوم الحاج مثلاً . و حينئذ ، يكون التعليق محصياً للمعلق ، و ما نحن فيه كذلك ، إذ لو لا وجود التقديرين ، من مجىء زيد و عدم مجيئه ، لم يكن لقوله « إن جاءك زيد فأكرمه » معنى ... إذن ، فإن التعليق يلازم الإطلاق دائماً ، و هو يستلزم التقييد كذلك ، فيبقى كلام الشيخ على حاله .

جواب الأستاذ

فظهر أن جميع الأجوبه مردوده ، و كلام الشيخ على قوته ، لكن خلاصه كلامه كون الوضع فى الحروف عامياً و الموضوع له خاصياً جزئياً ، فمن يعترف بهذا فلا يمكنه حل الاشكال ، إلا أن الحق هو أن الموضوع له فى الحروف عام كذلك ؛ فإن معنى الحرف يقبل العموم و السبعه ، فكما يأتى إلى الذهن من كلمه « الظرفيه » معنى عام مستقل قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، كذلك يأتى من كلمه « فى » معنى له سنخ عموم قابل للانطباق على الموارد الكثيره ، لكنه غير مستقل ، فالإشكال مندفع .

لكنه جواب مبنائى كذلك .

و تلخص : إن جميع ما ذكره جواباً عن برهان الشيخ على امتناع رجوع

القييد إلى الهيئه ، غير مفيد ، بعد الاعتراف بكون الموضوع له الحروف خاصاً ، لأنّ الخاص لا يقبل الإطلاق و التقييد كما هو واضح ، فلا سبيل إلّا إنكار هذه الجهه و القول - كما هو المختار - بأن المعانى الحرفيه فيها سنخ عموم ، فكما يأتي إلى الذهن معنى مستقل من « الابتداء » قابل للانطباق على كثيرين ، كذلك يأتي إلى الذهن معنى غير مستقل من « من » قابل للانطباق على الموارد الكثيره .

و هكذا يندفع برهان الشيخ ، الذى كان الدليل الأوّل لامتناع رجوع القيد إلى الهيئه .

الدليل الثانى لقول الشيخ

اشاره

و هو ما ذكره الميرزا : من أنّ المعنى الحرفى لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، و كلّ ما لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، فهو لا يقبل الإطلاق و التقييد ... فالقيد لا يرجع إلى الهيئه و معناها حرفى .

فالمانع آليه المعنى الحرفى ، لا جزئيته كما ذكر الشيخ .

قال الأستاذ

إن هذا الدليل إنما يتوجّه ، فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئه ، أمّا فى الجملة الاسميه الدالّه على الوجوب فلا موضوع له ، لأنّ الوجوب حينئذٍ مدلول اسمى ، و ليس الدالّ عليه معنىً حرفياً .

و لذا جاء الشيخ - لما ذهب إليه من رجوع القيد إلى المادّه - ببرهانين ، أحدهما : البرهان على امتناع رجوعه إلى الهيئه ، و هو ما تقدّم ، و الآخر :

البرهان على ضروره رجوعه إلى المادّه ، ليشمل ما إذا كان الدالّ على الوجوب معنىً اسمياً و هذا ما وعدنا سابقاً ببيانه .

إشكال المحاضرات

و أورد في (المحاضرات) (١) على هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : إنَّ المعنى الحرفي قد يلحظ باللَّحَاطِ الاستقلالي ، و إذا كان يتعلَّق به اللَّحَاطِ الاستقلالي ، فالاستدلال المذكور باطل ، و قد مثَّل له بما إذا علم بوجود زيد في البلد و بسكناه في مكانٍ ، و جهل المكان بخصوصه ، فإنَّ تلك الخصوصيَّه تكون مورداً للالتفات و السؤال ، مع كونها معنيَّ حرفياً .

و الثاني : إن ما ذكر ، إنما يمنع عن طرؤ التقييد على المعنى الحرفي حين لحاظه آلياً ، و أمَّا إذا قيد المعنى أولاً بقيدٍ ، ثم لوحظ المقيّد آلياً ، فلا محذور فيه ، إذاً ، لا مانع من ورود اللَّحَاطِ الآلي على الطلب المقيّد في رتبته سابقه عليه .

نظر الأستاذ

و تنظر الاستاذ في الإشكاليين : بأن الأوّل و إن كان وارداً إلّما أنه مبني ، و أن الثاني غير واردٍ ، لأن مقتضى الدقّه في كلام الميرزا هو : أن المعنى الحرفي لا - موطن له إلّا ظرف الاستعمال ، و أمّا قبل ذلك فلا وجود للمعنى الحرفي ، و بعبارة أخرى يقول الميرزا : بأنّ ذات المعنى الحرفي متقومه بالآليّيه ، و الاختلاف بينه و بين المعنى الاسمي جوهرى ، - خلافاً للمحقّق الخراساني - فلو قبل اللَّحَاطِ الاستقلالي خرج عن الحرفيه ، و هذا خلف .

الدليل الثالث لقول الشيخ

اشاره

قال في (المحاضرات) : و هو العمده في المقام (٢) و هو ما ذكره المحقق

ص: ٣٠٧

١- ١) محاضرات في أصول الفقه ٢٣١/٢ .

٢- ٢) محاضرات في أصول الفقه ٣٢١/٢ .

الخراساني قدس سره في (الكفايه) بعنوان « إن قلت » ، و تقريره :

إن رجوع القيد إلى مفاد الهيئه يستلزم التفكيك بين الإنشاء و المنشأ ، و الإيجاب و الوجوب ، لكنّ التفكيك بين الإيجاب و الوجوب غير معقول في التشريعات ، كما أن التفكيك بينهما في التكويتات غير معقول ... و كلما استلزم المحال محال .

و الحاصل : إن رجوع القيد إلى الهيئه يوجب تحقّق الإيجاب دون الوجوب ، فيقع التفكيك المحال ... لأنه إن رجع القيد في « إذا زالت الشمس فصل » إلى الهيئه ، جاء السؤال : هل وجد الوجوب بهذا الإنشاء عند الزوال أو لا ؟ فإن كان الجواب : لم يوجد الوجوب عنده ، وقعت الحاجه إلى إنشاء آخر لوجوب الصّلاه عند الزوال ، و إن اجيب بوجود الوجوب عند الزوال - و المفروض تحقّق الإنشاء قبل الزوال بمدّه - لزم الانفكاك بين الإنشاء و المنشأ ، و هو الإشكال .

وجوه الجواب

و قد اجيب عن هذا الدليل بوجوه :

أحدها : جواب (الكفايه) (1) بالنقض بالإخبار ، فإنه يمكن الإخبار عن الشيء الآن مع كون وجود المخبر به فيما بعد ، كقولك لشخص : أزورك في يوم الجمعة ... و وزان الإنشاء وزان الإخبار .

و فيه :

إنه قياس مع الفارق ، لأنّ النسبه بين الإنشاء و المنشأ هي نسبه الإيجاد و الوجود ، و أمّا في الإخبار ، فهي نسبه الحاكي و المحكى ، و هذا معقول ، بخلاف ذاك .

ص: ٣٠٨

الوجه الثاني

الفرق بين التكوينيّات و الاعتباريّات ، بدعوى أنّ عدم تخلف الوجود عن الإيجاد إنما هو في التكوينيّات كالكسر و الانكسار ، و أمّا في الاعتباريّات ، فلا محذور فيه (١) .

و فيه :

إنّ الأحكام ، منها هو مختص بالوجود الاعتباري ، و منها ما هو مختص بالوجه التكويني ، و منها ما لا يختصّ بأحدهما بل هو حكم الوجود ، و عدم الانفكاك بين الإيجاد و الوجود من أحكام الوجود ، فإنّه - سواء في عالم الذهن أو عالم الخارج أو عالم الاعتبار - لا يتخلف الوجود عن الإيجاد ، فكّل وجود له نسبتان ، أحدهما إلى الفاعل و الأخرى إلى القابل ، و الملكيه - و هي أمر اعتباري يوجد لها هاتان النسبتان ...

الوجه الثالث

إن الانفكاك الواقع هنا ليس بين الإنشاء و المنشأ ليرد الإشكال ، بل هو بين الإنشاء و الإراده الحقيقيه منه ... فقبل الزوال يوجد الإنشاء ، لكنّ الإراده الحقيقيه بالنسبه إلى الصلاه هي في وقت الزوال ، و الانفكاك بين الإنشاء و الإراده الحقيقيه لا محذور فيه .

و هذا الجواب اعتمده المحقّق الإيرواني (٢) .

و فيه :

إنه إذا لم تكن إرادته حقيقيه بالنسبه إلى الصلاه قبل الزوال ، و إنه لا

ص: ٣٠٩

١-١) نهاية النهايه ١٤١/١ - ١٤٢ .

٢-٢) نهاية النهايه ١٤٢/١ .

وجوب ، بل هو عند الزوال ، يتوجه السؤال بأنه كيف يتحقق الإرادة الحقيقيه و الوجوب للصيلاه عنده ، و المفروض عدم وجود إنشاء آخر ؟

و الحاصل : إنه إن لم يكن عند الزوال للصيلاه وجوب ، فهذا معناه إنكار الوجود الفعلى للحكم ، و إن كان لها وجوب عنده ، فإن كان بالإنشاء السابق رجح إشكال الانفكاك ، و إن كان بغيره ، فالمفروض أن لا إنشاء آخر .

الوجه الرابع

إن فى مثل : « إذا زالت الشمس فصل » اموراً : أحدها : الاستعمال ، و الثانى : البعث الفرضى ، و الثالث : البعث التحقيقى .

لقد استعملت هيئه « فصل » بعد الفاء فى البعث ، و الماده هى الصيلاه ، و هنا : بعث له ثبوتان و إثباتان ، ثبوت فرضى للبعث ، على أثر كون القيد و الشرط مفروضاً ، فكان المشروط ثابتاً بالثبوت الفرضى ، و هذا الثبوت الفرضى متحد مع الإثبات الفرضى ، بحكم الاتحاد بين الوجود و الإيجاد ، و ثبوت تحقيقى يكون فى حال فعلية القيد و الشرط - أى الزوال - و هذا الثبوت غير منفك عن الإثبات التحقيقى .

فتلخص : إن الاستعمال غير منفك عن المستعمل فيه ، و الإثبات و الثبوت الفرضى غير منفك أحدهما عن الآخر ، و الإثبات و الثبوت التحقيقى كذلك ، فأين الانفكاك ؟

و هذا توضيح ما جاء فى (نهاية الدرايه) (1) حيث قال : « إن الإنشاء إذا اريد به ما هو من وجوه الاستعمال ، فتحلّفه عن المستعمل فيه محال ، وجد البعث الحقيقى أم لا ، و إذا اريد به إيجاد البعث الحقيقى ... » .

ص: ٣١٠

و فيه :

إن الإنشاء إما مبرز للمعنى وإما موجد ، و لا ثالث ، و على الثانى : إما يوجد المعنى بعين وجود اللفظ ، وإما يوجد المعنى بغير وجود اللفظ ، و لا ثالث .

فإن كانت الهيئه كاشفه عن المعنى و مبرزة له ، فلا إنشاء على مسلك المشهور ، فالإنشاء إذاً موجد للمعنى ... فهل وجوده بعين وجود اللفظ ؟ التحقيق : إن لكل مفهوم و ماهيته وجودين حقيقه لا أكثر ، أحدهما : الوجود ذهنى ، و الآخر : الوجود الخارجى ، و أمّا غير هذين الوجودين فلا- يكون إلما بالاعتبار ، لكنّ الواضع ليس عنده هذا الاعتبار ، فإنه لا يعتبر الاسم وجوداً لذات المسمى ، و ما اشتهر من وجود : الوجود اللفظى و الوجود الكتبى ، إلى جنب ذهنى و الحقيقى ، فلا أصل له : هذا أولاً .

و ثانياً : إن المحقق الأصفهانى يرى أنّ حقيقه الوضع عبارته عن اعتبار الوضع ، فإيجاد المعنى بعين وجود اللفظ مردود ، على مسلكه فى تعريف الوضع أيضاً .

وعليه ، فينحصر وجود المعنى بأن يكون بغير وجود اللفظ ، فإن كان ذاك الوجود فى ظرف وجود الهيئه و الإنشاء ، لزم الوجود الفعلى للمشروط قبل تحقّق شرطه ، و إن كان بعده ، لزم الانفكاك بين الإيجاد و الوجود .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقى (1) و يتمّ توضيحه ضمن الامور التاليه :

١ - إنّ حقيقه الحكم عند المحقق العراقى عبارته عن الإراده التشريعيه

ص: ٣١١

(١-١) نهايه الأفكار ٢٩٥/١ .

المبرزه ، بأن يراد صدور الفعل من الغير و تبرز هذه الإراده ، كقولك لغيرك :

« صم » ، « صل » و نحو ذلك ، فمن هذه الإراده المبرزه ينتزع عنوان الحكم .

٢ - إن القيود على قسمين ، فمنها ما له دخل في أصل المصلحه و الغرض ، و منها ما له دخل في فعلية المصلحه و الغرض ... فالمرض - مثلاً - له دخل في مصلحه استعمال الدواء ، إذ لا مصلحه لاستعماله في حال السلامه ، لكن قد لا يتحقق الغرض فعلاً و لا تحصل المصلحه إلا بإضافه عمل آخر إلى شرب الدواء ، فيكون ذاك العمل - كالاستراحه مثلاً - دخيلاً في فعلية المصلحه .

و شروط الوجوب - و هو مفاد الهيئه - ترجع كلها إلى أصل المصلحه ، و شروط الواجب ترجع إلى ما يكون دخيلاً في فعلية الغرض و المصلحه .

٣ - الإراده تارةً مطلقه ، و أخرى منوطه ، فقد يكون الشيء مطلوباً على كل تقدير ، و يتقوم به الغرض كذلك ، و قد يكون مطلوباً على بعض التقادير ، و الغرض يترتب على حصول الشيء مقتيداً و منوطاً بذاك التقدير ، كأن تكون إرادته الصلاه منوطه بالزوال ، فيكون حصول الغرض متقوماً به .

٤ - هناك فرق بين القيد الدخيل في تحقق الغرض ، و القيد الدخيل في تحقق الإراده ، فإن الدخيل في تحقق المصلحه دخيل بوجوده الخارجى ، و الدخيل في تحقق الإراده دخيل بوجوده اللهاظى ... و على هذا ، فإنه قبل الزوال لا توجد مصلحه للصلاه ، لكن الوجود اللهاظى للزوال موجود ، و بوجوده تتحقق الإراده للصلاه عند الزوال ، فتكون إرادته منوطه ... فالإرادته تحصل لكنها منوطه ، و إناطتها بالزوال لا ينافى تحققها قبله ... فيكون وجوب الصلاه مشروطاً بالزوال سواء قبل الزوال أو بعده ، و إن كان قيد الوجوب

يتحقّق إذا زالت الشّمس ، لكنّ تحقّقه لا يخرج الحكم عن كونه وجوباً مشروطاً .

و بهذا البيان يظهر بطلان دعوى الانفكاك ... لأنّ حقيقه الحكم هي الإرادة المبرزه ، و لو لا- الإبراز فلا حكم ، و إذا كانت إرادته الصّلاه منوطه بالزوال ، فإنّ الزوال ملحوظ قبل تحقّقه ، و وجوده اللّحاضى هو المؤثّر فى الإرادة ، و بذلك يكون الحكم فعلياً ، و تلخّص : أنه لا- انفكاك بين الوجوب و الايجاب ... نعم ، قد وقع الانفكاك بين فعليته الحكم و الإراده الحاصله قبل القيد ، و بين فاعليه الإراده و الحكم ، لكونها منوطه بالقيد ، و هذا الانفكاك لا محذور فيه .

و لهذه الامور ، ذهب المحقق العراقى إلى أنّ كلّ واجب مشروط ، فالوجوب و الايجاب فيه فعليتان ، غير أنّ الفرق بين الوجوب المطلق و الوجوب المشروط فى جهتين :

الأولى : إن الإراده فى الوجوب المطلق مطلقه غير منوطه ، بخلاف الوجوب المشروط .

و الثانيه : إنّه فى الوجوب المطلق ، توجد فعليته الحكم و فاعليه الحكم معاً ، بخلاف الواجب المشروط ، حيث فعليته الحكم موجوده ، أمّا فاعليته فلا .

وفيه :

أولاً : إنهم قالوا بأنّ الإراده هي الشوق الأكيد ، فالإراداه التشريعيه هي الشوق الأكيد إلى صدور الفعل عن الغير عن اختيار ، و من المعلوم أنّ الشوق الأكيد أمر تكوينى و إبرازه تكوينى و مبرزه تكوينى ، و أمّا الحكم فأمر جعلى

ص: ٣١٣

اعتبارى و ليس بتكوينى ، فكيف تكون الإراده التشريعيه المبرزه هي الحكم ؟

و ثانياً : كيف تكون الإراده فى الواجبات المنوطه فعلياً ، مع عدم تحقق القيد بعدد ؟ إن كان المراد من « الإراده » هو « الشوق الأكيد » ففعليته قبل تحقق القيد معقول ، و قد ظهر أن الشوق ليس الحكم ، بل الإراده المبرزه هي الحكم ، و تحققها يستلزم تحقق المراد و لا يمكن الانفكاك ، لكنّ التحقق لا يعقل مع فرض الإناطه .

و ثالثاً : كيف تكون الإراده فعلياً و فاعليتها غير متحققه ؟ إن هذا خلف ، لأنها إن كانت فعلياً ، فلا يعقل تخلفها عن فاعليتها ، فإذا كان الزوال دخلياً فى المصلحه و هو غير حاصل ، كيف يتعلّق الإراده الفعليه بالمراد ؟ و كانت الإراده الفعليه حاصله ، بأن علم المكلف أنّ المولى تعلقت إرادته قبل الزوال بالصّلاه و قد أبرز هذه الإراده ، فلا محاله تتحقق الفاعليه أيضاً ... و لا يعقل الانفكاك .

الوجه السادس

قال فى (المحاضرات) (١) : الصّحيح أن يقال : لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظريه المشهور من أنّ الإنشاء عباره عن إيجاد المعنى باللفظ ، ضروره عدم امكان تخلف الوجود عن الإيجاد ، و أمّا بناءً على نظريتنا : من أن الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز ، من قول أو فعل ، فيندفع الإشكال من أصله .

قال : و السبب فى ذلك هو : إنّ المراد من « الإيجاب » إمّا إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى ، و إمّا نفس ذاك الأمر الاعتبارى ، و على كلا التقديرين ، لا محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه . أمّا على الأوّل ، فلأنّ كلّاً من الإبراز

ص: ٣١٤

والمبرز و البروز فعلى ، فليس شىء منها معلقاً على أمر متأخر ، وهذا ظاهر .

و أمّا على الثانى ، فلأنّ الاعتبار من الامور النفسائيه ذات التعلق كالعلم و الشوق ، و كما يتعلق بأمر حالى كذلك يتعلق بأمر متأخر ، فلا محذور من أن يكون الاعتبار فعلياً و المعبر متأخراً ، و التفكيك بينهما جائز .

و الحاصل : إنه بناءً على مسلك المشهور لا يجوز التفكيك ، لأنه من الإيجاد و الوجود ، و أمّا على مسلكه ، فإنه لا يقاس بالتفكيك بين الإيجاد و الوجود أصلاً .

و قال فى (حاشيه أجود التقريرات) : « و يردّه : أن الإيجاب ، إن اريد به إبراز المولى لاعتباره النفسانى ، فالإبراز و البروز و المبرز كلّها فعليّه ، من دون أن يكون شىء منها متوقفاً على حصول أمر فى الخارج ، و إن اريد به الاعتبار النفسانى ، فيما أنفذه من الصفات ذات الإضافه - كالعلم و الشوق و نحوهما - فلا مانع من تعلقه بأمر متأخر ، فكما أنه يمكن اعتبار الملكيه أو الوجوب الفعلين ، يمكن اعتبار الملكيه أو الوجوب على تقدير ، و أين هذا من تخلف الإيجاد عن الوجود ؟

و غير خفى أنّ أساس هذا الإشكال يبنى على تخيل أن الجمل الإنسانيه موجوده لمعانيها فى نفس الأمر ، مع الغفله عمّا حقّقناه من أنه لا يوجد بها شىء أصلاً ، و إنما هى مبرزات للأمور القائمه بالنفس الممكن تعلقها بأمر متأخر ، و لأجله ذكرنا فى محلّه أنّ امتناع التعليق فى العقود و الإيقاعات إنما هو من جهه الإجماع ، و لو قطع النظر عنه لما كان مانع عن التعليق أصلاً » (1) .

ص: ٣١٥

في دوره السابقه :

لا ريب في أنّ السيد الخوئي يرى أنّ نسبة الإيجاب و الوجوب عين نسبة الإيجاد و الوجود ، و قد نصّ عليّ ذلك في (مصباح الفقاهه) حيث اعترض عليّ الشيخ التفريق بين الإيجاب و الوجوب و بين الكسر و الانكسار فقال : « إنه لا وجه صحيح لتفرقه المصنف بين الإيجاب و الوجوب ، و بين الكسر و الانكسار ، بديهة أنّ الفعل الصّادر أمر وحداني لا تعدّد فيه بوجه ، و إنّما التعدد فيه بحسب الاعتبار فقط ، كالإيجاد و الوجود ، فإنّهما شيء واحد ... » (١).

و لا-ريب أيضاً في قبوله لعدم جواز التفكيك بين الإيجاد و الوجود حيث قال في نصّ كلامه السابق « و أين هذا من تخلف الإيجاد عن الوجود » أي إنه يرى استحاله التخلف بينهما .

ثمّ إنّ قوله « و غير خفي أنّ أساس هذا الإشكال ... » إشاره إليّ كلام المحقق الخراساني حيث قال : إن الإنشاءات موجدته للمعاني في نفس الأمر

و هو - أي السيد الخوئي - يرى ورود الإشكال عليّ مبنى الإيجاد ، و اندفاعه عليّ مبنى الاعتبار و الإبراز .

لكنّه في مبنى الاعتبار و الإبراز - و هو المختار عنده - قال : بأنّ المراد إن كان إبراز الاعتبار ، فالإبراز و البروز و المبرز كلّها فعليّه

فقول : هذا متين ، إلّا أن حاصله هو الوجوب المطلق ، لأنّ لازم فعليّه

ص: ٣١٤

كل ذلك هو عدم الوجوب التقديرى ، و هذا يساوق انكار الوجوب المشروط

قال : و إن كان المراد الاعتبار النفسانى ، فتعلّقه بأمر متأخر ممكن .

فنقول : المفروض أن الاعتبار النفسانى هو الإيجاب بنفسه ، و تعلّقه بأمر متأخر ، يعنى أن يكون الوجوب على تقدير ، و هذا ليس إلّا انفكاك الوجوب عن الإيجاب ، و لئما كان يقول بأن وزان الإيجاب و الوجوب وزان الإيجاد و الوجود ، فمعنى كلامه الانفكاك بين الوجود و الإيجاد ، فيعود الاشكال . هذا أولاً .

و ثانياً : صريح كلامه ، أن يكون الإيجاب عين الاعتبار ، و الحال أنّ الاعتبار النفسانى أمر تكوينى لكونه من الصفات ، و الإيجاب أمر اعتبارى ، هذا .

قال الأستاذ

إن منشأ الإشكال هو الخلط - بناءً على القول بالإيجاد - بين أن يكون الإنشاء موجداً للمعنى حقيقةً ، و أن يكون سبباً ، لأن تخلّف الإيجاد عن الوجود محال ، و أما تخلّف السبب عن المسبب فممكن .

و المشهور يقولون بأنّ الإنشاء سبب ، و أن نسبة الصيغه الإنشائية إلى المعانى المنشأه نسبة الأسباب إلى المسببات ، أو نسبة الآله إلى ذى الآله ، كما قال الميرزا

و الحاصل : إنه لا إشكال فى العيئيه بين الوجود و الإيجاد - أى بين المصدر و اسم المصدر مطلقاً - فالنسبه بينهما هى العيئيه ، بخلاف النسبه بين الأسباب و المسببات ، فإنها التقابل ، سواء فى التكوينيات ، حيث النار سبب

ص: ٣١٧

للاحتراق ، أو فى الاعتباريات ، إذ المشهور أن الترويح و الزوجيه عنوان حاصل من « أنكحت » ، و الملكيه تحصل من الفعل فى « المعاطاه » و الصيغه فى المعامله الإنشائيه ... و هكذا

فهذا هو الفرق ، و قد وقع الخلط بينهما ، فكان الإشكال .

و الدليل على ما ذكرنا من أن القوم يقولون بكون النسبه هى نسبه السبب إلى المسبب ، لا الموجد إلى الموجد هو : ما جاء فى (الخلاف) و (المبسوط) (١) من تعريف البيع : بأنه انتقال عين مملوكه من شخص إلى غيره بعوضٍ مقدر على وجه التراضى فكان العقد سبباً و ناقلاً ... و من الواضح أن هذه السببيه سببيه جعليه عقلايه ... كما أنهم فى الطلاق - مثلاً جعلوا « هى طالق » سبباً للينونه ، و فى النكاح جعلوا « أنكحت » سبباً له ، و فى الملكيه « بعث » .

و قد عرّف ابن حمزه البيع بأنه عقد يدل على انتقال عين إلى آخر (٢) فقال فخر المحققين و الشهيد بأنّ هذا تعريف السبب بالمسبب ، لأن العقد سبب ، و إطلاق السبب على المسبب مجاز (٣) .

و بمثل ما ذكر ، تجد التصريح فى كلام العلامه فى (القواعد) و (التذكره) فى مسأله الوصيه ، و كذا الشهيد و الفخر فى الإيضاح ... قال العلامه فى الوصيه : إذا كانت الملكيه حاصله قبل القبول ، فالقبول إما جزء للسبب و إما شرط للملكيه (٤) .

ص: ٣١٨

١- ١) كتاب الخلاف ٧/٣ ط جامعه المدرسين . المبسوط فى فقه الإماميه ٧٦/٢ .

٢- ٢) الوسيله : ٢٧٠ .

٣- ٣) انظر : جامع المقاصد ٥٥/٤ .

٤- ٤) قواعد الأحكام : ٢٩١ حجرى . تذكره الفقهاء ٤٥٣/٢ حجرى .

و فى (المسالڪ) فى تعريف البيع ما حاصله : إن الملكيه مسبيه ، و العقد سبب لها (١) .

و فى (جامع المقاصد) : إن البيع هو نقل الملك من مالك إلى آخر بصيغته مخصوصه (٢) .

و ذلك صريح (المستند) حيث قال : « العقد سبب النقل ، كما أن النقل سبب الانتقال . عرفه جماعة بالعقد ، و هو غير جيد ... » (٣) .

و الحاصل : إن الإنشاءات أسباب .

و قال الميرزا فى بحث الصحيح و الأعم : بكون الإنشاءات آلات ، و نصَّ عليّ أن المشهور كونها أسباباً (٤) .

و إذا كانت الإنشاءات أسباباً لا موجدة لمعانيها ، فلا يأتى الإشكال ، لأنّ الواقع فى الوصيّه - مثلاً - هو جعلُ السبب ، فلا يقال كيف يكون إيجاد الملكيه الآن و وجودها بعد الموت ... بل إنه سببٌ ، و المسبب إن كان مقيداً بقيد كان السبب سبباً ناقصاً ، و لا محذور فى انفكاك السبب عن المسبب ...

نعم ، لو كان غير مقيد كان الانفكاك غير معقول ، بحكم عدم انفكاك العله التيامه عن المعلول ، لا- بحكم عدم انفكاك الإيجاد عن الوجود ... لذا كان الانفكاك غير معقول فى الوجوب المطلق ، و كذا فى الملكيات المنجزه .

هذا حلّ المشكل بناءً عليّ قول المشهور .

و أمّا حلّه بناءً عليّ مسلك الاعتبار و الإبراز ، فإنّ الاعتبار أمر نفسانى

ص: ٣١٩

١-١) مسالك الأفهام فى شرح شرائع الإسلام ١٦٠/٢ حجرى .

٢-٢) جامع المقاصد فى شرح القواعد ٥٥/٤ ط مؤسسه آل البيت « ع » .

٣-٣) مستند الشيعة ٢٤٣/١٤ ط مؤسسه آل البيت « ع » .

٤-٤) أجود التقريرات ٧٤/١ .

تكويني فعلى ، و لا- مانع من أن يكون المعبر متأخراً عنه ... و إن من خاصيته الاعتبار امكان تعلقه بالأمر المعدوم فعلاً الموجود في عالم الفرض كما في الوصيه ، حيث يفرض الآن الملكيه بعد الموت و يحققه في عالم الاعتبار .

□
هذا تمام الكلام على هذه المشكله ، و بالله التوفيق .

دليل الشيخ على لزوم رجوع القيد إلى الماده

اشاره

و بعد الفراغ عن البحث حول ما استدلل به على امتناع رجوع القيد إلى الهيئه ، الدال بالالتزام على رجوعه إلى الماده ، نتعرض للدليل الذي أقامه الشيخ الأعظم رحمه الله على ضروره رجوعه إلى الماده ، و هو برهان وجداني ، فقال ما حاصله (1) :

إن العاقل إذا التفت إلى شيء ، فإما يطلب ذلك الشيء أو لا ، و الثاني خارج عن البحث ، و على الأول : فإما يطلبه على جميع تقادير وجوده أو يطلبه على بعض التقادير ، و الأول خارج عن البحث ، و على الثاني : فالتقدير إما غير اختياري ، كمطلوبته الصلاه على تقدير تحقق الزوال ، و إما اختياري كمطلوبته الحج على تقدير الاستطاعه ، و في الاختياري تاره : يكون القيد داخلاً تحت الطلب ، كالتطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، و أخرى : لا يكون ، كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج .

يقول الشيخ : ففي جميع صور مطلوبيه الشيء على تقدير حصول أمر اختياري ، يكون الطلب فعلياً و المطلوب غير فعلى ، فيكون القيد دائماً قيماً للماده دون الهيئه ، إذ المطلوب معلق على شيء دون الطلب ، سواء قلنا بتبعيته الأحكام للمصالح و المفسد كما هو الحق ، أو بعدم التبعيه كما عليه الأشاعره ،

ص: ٣٢٠

فبناءً على الأول : عند ما يتوجّه الإنسان إلى الصّلاه المشروطه مصلحتها بالزوال ، فهو بالفعل ذو شوق إلى الصّلاه حتى قبل الزوال ، لكنّ ظرف الصّلاه إنّما هو بعده ، وكذا الحجّ على تقدير الاستطاعه ، فإن الشوق إليه موجود فعلاً ولا قيد له ، إلّا أن الحج يكون بعد الاستطاعه ، وكذا الحال فى الصّلاه و الطهاره .

و الجواب :

هو : إنه لا ريب فى أنّ الإيجاب من الأفعال الاختيارية ، و المفروض صدوره عن فاعل مختار ، فلا بدّ و أن تكون هناك مصلحه و ملاك لهذا الوجوب كما عليه أهل العدل ، فإنّ كان للتقدير دخل فى الملاك و المصلحه ، كان الوجوب هو المقيد و المشروط ، و إنّ لم يكن له دخل ، فالوجوب مطلق غير مشروط ... فالقيد راجع إلى الوجوب لا الواجب .

أمّا على مسلك الأشعري ، فلا بدّ من تمامية الغرض الذى لأجله يصدر الحكم ، فإنّ كان القيد دخيلاً فيه ، فتحققه بدونه مستحيل ، و مع عدم تحقّق الغرض يستحيل جعل الوجوب .

خلاصه البحث :

هذا تمام الكلام على رجوع القيد إلى الهيئه أو الماده .

و قد تبين أنّ المقتضى إثباتاً لرجوعه إلى الهيئه تام ، و أن ما ذكره مانعاً عن ذلك فى مقام الثبوت مندفع ... فالحق رجوعه إلى الهيئه .

و لا يخفى ما يترتب على هذا البحث من الثمره ... فإنّه إن رجع إلى الهيئه ، لم يلزم تحصيل القيد ، بل يكون الوجوب ثابتاً كلّما تحقق القيد ، و أمّا إن رجع إلى الماده ، فالوجوب مطلق ، و لا بدّ من تحصيل القيد

إشاره

بعد أن تعرّضنا للقولين الأوّل والثاني ، حيث كان الأوّل للشيخ الأعظم ، والقول الثاني لمنتقدي نظريته من الأعلام ، القائلين برجوع القيد إلى الهيئه ، و هو مختار الاستاذ دام بقاءه ، تصل النوبه إلى الكلام فى صورته الشك فى رجوعه إلى الهيئه أو الماده ، فما هو مقتضى الأصل ... و تحقيق ذلك فى مقامين :

١ - الأصل اللفظى :

لقد ذكروا وجهين لكون الأصل اللفظى و هو الإطلاق يقتضى رجوع القيد إلى الماده ، و أنّ الهيئه تبقى مطلقه :

الوجه الأول :

و هو يتألف من صغرى : إن إطلاق الهيئه شمولى و إطلاق الماده بدلى ، و من كبرى : إنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الإطلاقين المذكورين ، فإن مقتضى القاعده أن يسقط الإطلاق البدلى و يبقى الشمولى (١) .

أمّا الكبرى ، فمسلّمه عند الشيخ و الميرزا ، فهما يقولون بتقدّم الشمولى البدلى تقدّم العام على المطلق .

ص: ٣٢٢

١ - ١) و قد طرح المحقق الخراسانى هنا مسأله ما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن العموم أو الاطلاق ، فاخترت تبعاً للشيخ الأعظم سقوط الاطلاق ، لكونه لا- ينعقد إلما بمقدماتٍ منها عدم البيان ، و العام بيان ، و معه لا ينعقد الاطلاق ، و الشيخ الاستاذ لا يرتضى ذلك ، و يقول بأن أهل العرف لا يرون البيانيه للعام دائماً بالنسبه إلى المطلق بل يتوقفون .

و أما الصغرى^١، فلأن إطلاق الوجوب شمولي، من جهة أن لقولنا « صلّ » إطلاقان، أحدهما: الإطلاق المستفاد من نفس الهيئه، و الآخر:

إطلاق الصيلاه بالنسبه إلى الطهاره... و كلما كان الحكم فيه ثابتاً على التقديرين - تقدير وجود الطهاره و تقدير عدم وجودها - كان الإطلاق شمولياً، و أما إطلاق الماده الواجب - فهو بدلي، لأن المطلوب صرف وجود الحج - مثلاً - فهو يريد حجاً ما... فهو إطلاق بدلي.

و إذا ضمنا الصغرى إلى الكبرى، حصلت النتيجة المذكوره.

و للمحقق الخراساني بيان آخر (١)، فإنه قال: إن الإطلاق الشمولي يثبت الحكم لجميع الأفراد في جميع الحالات، كما في « لا تكرم الفاسق » فإنه يشمل زيداً و عمراً و بكراً، و يشمل كل واحد منهم في حال الانفراد و في حال الانضمام إلى الغير... و هكذا... أمّا الإطلاق البدلي، فإنه يثبت الحكم لكل فرد، لكن في حاله واحده، كما في « أكرم عالماً »، فزيد العالم يجب إكرامه في حال انفراده عن غيره، أي منفرداً.

وعليه، فإنّ الحكم في المطلق الشمولي يكون أقوى منه في المطلق البدلي.

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

قال رحمه الله: لكن ملاك التقدّم ليس هذه الأقوائيه، بل إنه الأظهرية، و قد كان تقدّم العام على المطلق بالأظهرية، لكون ظهور العام بالوضع، فكان أظهر من ظهور المطلق في الإطلاق... .

و تلخص: أن المحقق الخراساني غير موافق مع الشيخ في الكبرى.

ص: ٣٢٣

و أيضاً : فإنَّ المحقق الخراساني قائل بالتفصيل في مسأله تقدّم العامّ عليّ المطلق ، لأنه يرى أنّ من مقدّمات انعقاد الإطلاق عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، فيقول بأنّ العام قد يكون بياناً في مقام التخاطب ، وقد لا يكون .

أقول :

لكنّ كون المبني و الملاك في التقدّم عند التعارض هو : الأقوائيه في الظهور هو من الشيخ في باب التعادل و التراجيح ... فالإشكال غير وارد عليّ الشيخ ، نعم ، يرد عليه الإشكال بأن يقال له : بأنّ كلامكم في الأصل في مسأله دوران الأمر بين المطلق الشمولي و المطلق البدلي يتناقض مع كلامكم في باب التعادل و التراجيح ، حيث جعلتم الملاك هو الأقوائيه في الظهور .

هذا تمام الكلام عليّ ما ذكره المحقق الخراساني إشكالاً عليّ الشيخ .

إشكال السيد الخوئي عليّ الشيخ

(١)

و أشكل في (المحاضرات) عليّ الشيخ في ناحيه صغرى الاستدلال بما حاصله :

إن الإطلاق الشمولي موجود في مثل « أكرم عالماً » أيضاً ، فالكبرى تامه و الصغرى غير تامه ، لأنه في المثال و إنّ كانت الدلاله المطابقيه مطلوبيه إكرام صرف العالم ، لكنّ الدلاله الالتزاميه فيه هي الترخيص في التطبيق عليّ كلّ فرد فرد من الأفراد ، و هذا حال الإطلاق الشمولي ، إذ العقل يرى في مثله تجويز الشارع تطبيق عنوان « العالم » عليّ هذا و ذاك و ذاك

فلو اريد ترجيح « لا تكرم الفاسق » في مقام الاجتماع ، زال الترخيص

ص: ٣٢٤

المذكور عن « أكرم عالماً » و هذا غير صحيح .

و أجاب الأستاذ

عن هذا الإشكال بمنع وجود الترخيص الشرعى فى التطبيق بين الأفراد فى مثل « أكرم عالماً » ، و إنكار الدلالة الالتزامية المذكوره ، بل إنه إذا تعلق التكليف بصرف الوجود ، فإنّ العقل يرى عدم المنع فى التطبيق على أى فرد شاء ... و عدم المنع عن التطبيق شىء ، و الدلالة الالتزامية على الترخيص فى التطبيق شىء آخر ... فالدلالة عقلية ، و حدّ دلاله العقل هو ما ذكرناه .

فجواب (المحاضرات) عن استدلال الشيخ غير تام .

و الصحيح ما أجاب به المحقق الخراسانى ، من كون الملاك فى التقدّم هو الأظهرية .

استدلال الميرزا على تقدّم الإطلاق الشمولى بوجوه

و الميرزا - رحمه الله - وافق الشيخ فى تقديم الإطلاق الشمولى ، و استدلل له بوجوه (1) :

أحدها :

إن الإطلاق - سواء فى الشمولى أو البدلى - يتوقّف على مقدّمات الحكمه ، لكنّه فى البدلى يتوقّف على مقدّمه زائده ليست فى الشمولى ، و هى : إحراز المساواه بين أفراد طبيعه فى الوفاء بغرض المولى من الأمر ، بلا- تفاوت بينها أصلاً ، و مع وجود الإطلاق الشمولى على خلافه ، و الذى مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد طبيعه على السواء ، و إن اختلف الملاك فيها شدّه و ضعفاً - حيث أن النهى عن مرتكب الكبيره من الفساق أشدّ منه عن مرتكب الصغيره ... - لا يمكن إحراز الاستواء ، فلا ينعقد الإطلاق

ص: ٣٢٥

البدلى ، لصالحه الإطلاق الشمولى لأن يكون بياناً للتعين فى بعض الأفراد دون البعض الآخر ، لأشديّه الملاك فيه ، كما فى المثال المتقدم .

و الحاصل : إنه لا بدّ فى الإطلاق البدلى من إحراز التساوى بين جميع المصاديق حتى يمكن الامتثال بأى منها على سبيل البدليه ، و إلّا لزم الامتثال بالفرد الذى يتيقّن باستيفاء الملاك به ، و مع وجود الإطلاق الشمولى فى المقابل فلا يمكن الإحراز ، لأنه فى الفرد الذى يجتمع فيه الإطلاقان - و هو العالم الفاسق - لا يتحقق إحراز مساواته للعالم غير الفاسق ... فيترجّح الإطلاق الشمولى على البدلى ، لكونه مانعاً عن انعقاد مقدّمات الحكمه فيه .

إشكال الاستاذ

و أورد عليه الاستاذ : بأنّه فى كلّ مطلق أو عام ، لا بدّ من إحراز وفاء المتعلّق بتمام ملاك الحكم ، و إن كانت الأفراد غير متساويه ، و مع عدم الإحراز و الشكّ فى حصول الامتثال ، فلا بدّ من الإتيان بالقدر المتيقّن ، و الحاصل : إنه لا ريب فى ضروره إحراز وفاء إكرام هذا الفرد المعين بغرض المولى من إيجاب إكرام العالم ، و كذا إحراز أنّه بترك إكرام ذلك الفرد قد تحقّق غرض المولى من نهيه عن إكرام الفاسق ... فأحراز الوفاء بالغرض لازم ، سواء فى الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى .

لكنّ الإطلاق فى كلّ خطابٍ مطلقٍ يكون محرزاً للملاك ، إذ الحكم دائماً معلول للملاك ، و إطلاقه أيضاً معلول لإطلاق الملاك ، و حينئذٍ ، فإن الإطلاق فى « أكرم عالماً » يعمّ الفاسق و العادل على حدّ سواء ، فالمقتضى لشموله للفاسق تام .

وعليه ، فتقع المعارضه بينه و بين دليل النهى عن إكرام الفاسق ، و لا

مرجح لأحدهما علي الآخر ، فيسقط الأصل اللفظي الذي ادّعاه الميرزا لتقدّم الشمولى علي البدلي .

الثاني :

إنه لو دار الأمر بين امثال أحد التكليفين و امثال كليهما ، تقدّم الثاني . وفيما نحن فيه : إن أكرمنا العالم العادل دون الفاسق ، فقد حصل الامثال لقوله « أكرم عالماً » وقوله « لا تكرم فاسقاً » بخلاف ما لو أكرمنا عالماً فاسقاً - عملاً بإطلاق أكرم عالماً - فإنه لم يمثل التكليف ب « لا تكرم فاسقاً » المنطبق علي هذا العالم الذي أكرمناه بإطلاقه الشمولى ... إذن ، يترجح الإطلاق الشمولى علي البدلي .

الثالث :

إن الملاك في الإطلاق البدلي ملاك تخيري ، و الملاك في الشمولى تعيني ، و من المعلوم أن الملاك التخيري لا يزاحم التعيني ، بل التعيني هو المقدم .

أجاب الاستاذ

عن الوجهين : بأنه قد وقع الخلط بين التراحم و التعارض ، ففي فرض وجود الحكمين و دوران الأمر بين امثالهما معاً أو أحدهما ، فلا ريب في تقدّم امثالهما كليهما ، إلا أن الكلام في أصل وجود الحكمين ، و أنه هل يوجد الحكم ب « لا تكرم الفاسق » مع وجود إطلاق « أكرم عالماً » ؟

إنه لا يخفى اقتضاء البدلية في « أكرم عالماً » لأن يكون العالم الفاسق مصداقاً له ، لكن « لا تكرم الفاسق » بمقتضى شموليته يدلّ علي حرمة إكرامه ، فالمورد صغرى التعارض لا التراحم ، و المرجع هنا هو المرجح في باب التعارض و هو الأظهرية ، و أظهرية الإطلاق الشمولى من البدلي أول الكلام .

و مع التنزل عمّا في هذه الوجوه ، و التسليم باقتضائها تقدّم الإطلاق الشمولى ، فإنّ تقدّمه إنما يكون فيما لو كان التعارض بين الإطّلاقين الشمولى و البدلى تعارضاً بالذات ، بأنّ يكون الدليلان متنافيين ، كما في « لا تكرم الفاسق » و « أكرم عالماً » حين يقع التعارض بينهما في العالم الفاسق ، أمّا لو كان التعارض بالعرض - كما لو كان هناك علم إجمالى بسقوط أحدهما في مورد الاجتماع ، مثلاً-: لو ورد دليل في وجوب صلاه الجمعه ، و دليل آخر في وجوب صلاه الظهر يوم الجمعه ، فإنّ الدليل القائم على عدم وجوب الصّلاتين في ظهر يوم الجمعه ، يفيد العلم الإجمالى بسقوط أحد الدليلين - فلا تجرى القاعده المذكوره ، و هى الرجوع إلى الأظهرية .

و مورد البحث هنا من هذا القبيل ، لأنه لا تنافى بالذات بين إطلاق المادّه و إطلاق الهيئه ، فى مثل « صلّ » ، لكنّ العلم الإجمالى بتقيّد أحد الإطّلاقين يمنع من الأخذ بهما أو بأحدهما ، بل الإطّلاقان كلاهما ساقطان .

و الحاصل : إنه على فرض تمامية الكبرى ، فإنّها إنما تجرى فى حال كون التعارض بالذات ، أمّا مع التعارض بالعرض فلا تجرى ، فالإشكال حينئذٍ يعود إلى الصغرى ، فلو تمّت الوجوه المذكوره لإثبات أقوائيه الإطّلاق الشمولى من البدلى ، بأنّ يكون « لا تكرم الفاسق » أقوى من « أكرم عالماً » ، فلا- محصّل لذلك فيما نحن فيه ، بل إنه مع العلم الإجمالى لا يتقدّم الأقوى حتى لو كان هو الحاكم ، فإنّ الحاكم أقوى من المحكوم بحيث لا- يصلح المحكوم للمعارضه معه ، و مع ذلك ، فمقتضى العلم الإجمالى بسقوط أحد الدليلين فى مورد الاجتماع هو سقوط كليهما .

فتلخص : أنه مع العلم الإجمالى بتقييد الوجوب أو الواجب ، يخرج المورد عن قاعده تعارض الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى ، و تقدم الأظهر منهما على الآخر .

هذا تمام الكلام على الوجه التى أقامها الميرزا ، لتشييد الوجه الأول من وجهى اقتضاء الأصل اللفظى رجوع القيد إلى الماده .

الوجه الثانى :

(١)

و هو مبنى على قاعده أنه لو دار الأمر بين سقوط إطلاقين أو سقوط أحدهما و بقاء الآخر ، لزم الاقتصار على الأقل ... و تقريب ذلك :

إنه لو قيدت الماده - أى الصيلاه - فإن تقييدها لا يستلزم التقييد و التضيق فى الهيئه - و هو الوجوب - ، فلو قيدت الصيلاه بالطهاره بقى وجوبها على إطلاقه ، فهى واجبه سواء وجدت الطهاره أو لم توجد . أما لو قيدت الهيئه ، كأن قيد وجوب الصيلاه بالزوال ، حصل التقييد و التضيق فى الماده و هى الصيلاه ، و لا يبقى محل للإطلاق فيها كما عبر الشيخ الأعظم قدس سره ... فظهر أن تقييد الماده لا يستلزم تقييد الهيئه ، بخلاف العكس ، و إذا دار الأمر بين الأمرين رجع القيد إلى الماده دون الهيئه ، للقاعده المذكوره .

تفصيل المحقق الخراسانى

و قد فصل المحقق الخراسانى فى هذه القاعده ، بين ما إذا كان المقيّد منفصلاً عن المطلق أو متصلاً به ، فإن كان منفصلاً انعقد الإطلاق و تم الظهور ، فلو كان فى أحد الطرفين إطلاقان و فى الآخر إطلاق واحد ، و دار أمر المقيّد بين إسقاط الواحد أو الاثنين ، فمقتضى القاعده هو الاكتفاء بالأقل و الاقتصار

ص: ٣٢٩

(١ - ١) نهایه الدرايه ٩٩/٢ . و الأصل فيه هدايه المسترشدين : ١٩٦ ، و نفعه الشيخ الأعظم .

بقدر الضروره فى إسقاط الحجّه ، و أمّا إذا كان القيد متّصلاً ، و دار الأمر بين أن يمنع عن انعقاد الإطلاق فى طرفٍ أو طرفين ، فلا دليل علىّ تقدّم الأقلّ ، لأنه مع كونه متّصلاً لم يتمّ الظهور و لم يتحقّق الحجّه ، ليكون رفع اليد عن أصله الظهور فى الأقلّ مقدّماً عليه فى الأكثر .

تقريب الوجه ببيان المحقق الايروانى

قال رحمه الله - معلّقاً علىّ قول الكفّايه : إنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه و يرتفع به مورده ، بخلاف العكس ، و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك ، كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى - : « يمكن تقرير هذا الوجه بنحو أحسن و أبعد عن الإشكال ، و هو : إنه لا مجال لمقدمات الحكمه فى جانب المادّه ، لتامّيّه البيان بالنسبه إليها ، و ذلك : إمّا لتوجّه القيد إليها ابتداءً ، أو لتوجّهه إلىّ الهيئه الموجب ذلك لتقييد المادّه أيضاً بالتبع ، و على كلّ حالٍ ، لا يبقىّ مجال للإطلاق فى جانبها ، فتبقىّ المقدمات فى جانب الهيئه سليمةً عن المعارض ، و بذلك ينعقد لها الإطلاق » (١).

تحقيق المحاضرات و الشيخ الاستاذ

و ذهب المحقّق الخوئى (٢) - و وافقه الشيخ الاستاذ - إلىّ أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر ، ليكون مورداً لانطباق القاعده المذكوره ، بل إنه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ، و النسبه بين تقييد المادّه و تقييد الهيئه هى العموم من وجه ، فقال ما ملخصه :

إنّ القيد إن كان قيداً للهيئه واقعاً ، فمردّه إلىّ أخذه مفروض الوجود فى

ص: ٣٣٠

١- (١) نهايه النهايه ١/١٥٢ .

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢/٣٤٣ .

مقام الجعل و الاعتبار ، من دون فرقٍ في ذلك بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري . و إن كان قيداً للمادّة واقعاً ، فمرّدّه إلى اعتبار تقييد المادّة به في مقام الجعل و الإنشاء ، من دون فرقٍ في ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أو غير اختياري ، غايه الأمر : إنه إن كان غير اختياري فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود ، و ذلك لما تقدّم من أن كون القيد غير اختياري لا يستلزم كون الفعل المقيّد به أيضاً كذلك ، ضروره أنّ القدره عليه لا- تتوقّف على القدره على قيده ، فإنّ الصّلاه المتقيّده بالزوال مثلاً مقدوره ، مع أن قيدها و هو الزوال خارج عن القدره .

فالتّبيحه : إن تقييد كلّ من المادّة و الهيئه يشتمل على خصوصيّه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّه ، لأنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود ، و تقييد المادّة مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى ، و على هذا ، فليس في البين قدر متيقّن يؤخذ به و يدفع الزائد عليه بالإطلاق .

و من هنا يظهر : إن النسبه بين تقييد المادّة و تقييد الهيئه هي العموم من وجه ، فيمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد الهيئه دون المادّة ، كالاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج ، و لذا لو استطاع المكلف و وجب الحج عليه ثم زالت الاستطاعه عن اختيار منه ، بقي الحج على وجوبه ، و عليه الحج و لو متسكعاً ، أمّا لو كانت الاستطاعه قيداً للحج فزالت لما صحّ حجه متسكعاً ، لفرض زوال القيد . و يمكن أن يكون شيء قيداً لمفاد المادّة دون الهيئه ، كتقييد الصّلاه بالطّهارة و الاستقبال و غير ذلك . و يمكن أن يكون شيء قيداً لكلّيتهما كالزوال مثلاً بالنسبه إلى صلاه الظّهر ، فإنه قيد للواجب و الوجوب معاً .

و على هذا ، فإن كان القيد - المرّدّ أمره بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئه

- متّصلاً ، فهو مانع عن انعقاد الظهور من أصله ، وإن كان منفصلاً ، فالظهور منعقد في الطرفين ، إلّا أن العلم الإجمالي برجوعه إلى أحدهما يوجب سقوط كليهما عن الاعتبار ، لأنّ المكلف إن علم بأنّ المولى قد أراد منه - بدليل منفصل - إحدى الحصّتين فقط ، لم يمكنه التمسك بالإطلاق ، لدفع كون الوجوب حصّة خاصّة ، أو لدفع كون الواجب حصّة خاصّة .

و تلخّص : عدم تماميّة أصل الوجه - كما عن الشيخ و من تبعه - و لا التفصيل فيه بين القيد المتّصل و القيد المنفصل ، كما ذهب إليه في (الكفاية) .

وعليه ، فالصحيح أنّ لا أصل لفظي في المقام .

و المرجع هو :

٢ - الأصل العملي :

و لا-ريب أنه هو البراءة ، لأنّ احتمال رجوع القيد إلى الوجوب ، يوجب الشك في أصل الوجوب ، و مع الشك في أصل التكليف ، فالأصل هو البراءة بلا كلام .

قول الميرزا برجوع القيد إلى المادّة المنتسبه

إشاره

ثم إن الميرزا نفى أن يكون القيد راجعاً إلى المادّة أو الهيئه ، و ذهب (١) إلى أنّه يرجع إلى المادّة المنتسبه إلى الهيئه ، و أكّد (٢) على أنّ هذا هو مراد الشيخ في هذا المقام ، و هذا هو القول الثالث في المسأله .

و توضيح مراده من المادّة المنتسبه إلى الهيئه هو : أنّ المادّة معنّى أفرادى - في مقابل التركيبي - و المفرد لا يصلح للتعليق و التقييد ، بل الذي يصلح

ص: ٣٣٢

١-١) أجود التقريرات ١/٢٤٠ - ٢٤١ .

٢-٢) أجود التقريرات ١/١٩٤ .

لذلك هو مفاد الجملة ، فلمّا نقول : إذا زالت الشمس فصلٌ ، أو نقول : إذا زالت الشمس فالصّلاه واجبه ، ليس المعلق على الزوال هو « الصّلاه » ، وإنما مفاد الجملة الإنشائية أعني : « فصلٌ » أو الخبرية و هي : « فالصّلاه واجبه » هو الذى يمكن تعليقه و إناطته ، فالقيد - وهو الزوال - يرجع إلى الماده - و هي الصّلاه - لكنّ بانتسابها و إضافتها إلى الهيئه - وهو الوجوب - ، فالصّلاه الواجبه هي المشروطه و المنوطه بالزوال ... لا « الصّلاه » وحدها ، و لا « الوجوب » وحده ... أمّا « الصّلاه » فلأنها معني أفرادى كما ذكر ، و أمّا « الوجوب » فلأنه معني حرفى ، كما تقدّم سابقاً .

هذا توضيح مرامه و إنّ اختلفت كلمات المقرّر لبحثه .

إشكال المحقق الأصفهاني

و لا يرد على الميرزا ما أشكل به المحقق الأصفهاني (1) من أنّ المحذور الموجب لا تُخاذه هذا المبنى هو عدم امكان تقييد مفاد الهيئه ، لأنه معني حرفى ، و هو معني آلى ، و لا يقبل التقييد إلّا المعنى الاستقلالى ، لكنّ هذا المحذور لا مجال له ، لأنّ المعنى الحرفى ليس بحيث لا يلحظ ، بل يلحظ لكنّ باللحاظ الآلى ، و هذا القدر من اللّحاظ يصحّح التقييد .

وجه عدم الورد هو : أنه غفله عن مسلك الميرزا فى المعنى الحرفى ، فإنّه يقول بأنّ المعنى الحرفى غير قابل للحاظ أصلاً ، و أنّ حكمه حكم القطع الطريقي من هذه الجهه ، فكما أن القطع الطريقي غير ملحوظٍ للقاطع أصلاً ، و إنما يلحظ المقطوع به فقط ، كذلك المعنى الحرفى .

فكان إشكال المحقق الأصفهاني غير واردٍ ، لأنه مبناي .

ص: ٣٣٣

و أورد عليه السيد الخوئي (١):

أولاً:- بأن ما ذكره ليس في الحقيقة إلما رجوع القيد إلى الهيئه ، وإنما الاختلاف في اللفظ ، إذ لا فرق بين مفاد الهيئه و هو الوجوب ، و اتصاف الماده و إضافتها إلى الوجوب .

و ثانياً: بأنه كما لا يمكن تقييد مفاد الهيئه ، كذلك لا يمكن تقييد الماده المضافه إلى الوجوب .

فقال الأستاذ :

بأن ما ذكره من كونه تغييراً في اللفظ فقط ، عجيب جداً ، لأن من تأمل في كلام الميرزا و دقق النظر ، علم أنّ الميرزا يرى أنّ إضافه الماده إلى الوجوب معنى اسمي ، و لذا أمكن تقييده ، بخلاف مفاد الهيئه ، فإنه معنى حرفي ، فكيف يكون الماده المنتسبه متحداً في الحقيقة مع مفاد الهيئه ؟

ثم إنه جاء في تقرير بحثه في دوره الثانيه التعبير ب « نتیجه الجملة » بدلاً عن « مفاد الجملة » ، و من الواضح أنه ليس تغييراً في التعبير فقط ، لكون « نتیجه الجملة » غير « الجملة » .

و أيضاً ، فإن الميرزا يقول بأنه إن ارید تقييد الماده قبل ورود نسبه الوجوب عليها ، فهي لا تصلح لذلك ، لأنها معنىً أفرادی كما تقدّم ، و إن ارید تقييدها في رتبه ورود النسبه عليها ، فهي مفهوم أفرادی و لا تقبل التقييد ، و تبقى الصوره الثالثه بأن يرد القيد على الماده بعد انتسابها إلى الوجوب - و هذه البعديه رتبيّه لا زمانيه ، و إلّا لزم النسخ - فتكون الصلاه مقيده بالزوال في

ص: ٣٣٤

مرتبته بعد وقوع النسبه ، و حينئذٍ ، تكون المادّه فرعاً لو ورد النسبه ، و في هذه الحاله يكون معنًى اسمياً ... و مع هذه الخصوصيات كيف يقال بأنّ ما ذكره الميرزا تغيير في التعبير فقط ؟

و هذه نصوص عباراته (١) :

« فالمعلّق في الحقيقه هي المادّه بعد الانتساب ، لا بمعنًى البعديه الزمانيه حتى يكون ملازماً للنسخ ، بل بمعنًى البعديه الرتبيّه » :
أى ليكون معنًى اسمياً ، أمّا في الرتبه القبليه فالمعنى حرفى .

يقول : « فإنّ اتّصاف المادّه بالوجوب فرع وقوع النسبه الطّليه عليها » .

و هل يمكن إنكار الفرق بين الفرع و الأصل ؟

و على الجملة ، فما زعم من أن الاختلاف في اللفظ فقط ، في غير محلّه ، فالإشكالان مندفعان . و كذا يندفع الإشكال : بأنّ المادّه المنتسبه ليس بشيء ثالث ، فإنّ المادّه و إمّا مفاد الهيئه ، فهى ترجع إلى أحدهما .

و ذلك ، لأنّ الميرزا ذكر أنّ اتّصاف الإكرام بالوجوب فرع على النسبه و يتحقق بعدها ، و من الواضح أن الفرع غير الأصل .

و الإشكال الآخر : بأنّ المادّه المنتسبه إنّما انتسبت إلى معنى آلى - و هو مفاد الهيئه - فإذن ، يكون لها حكم المعنى الآلى ، فلا يمكن تقييدها .

و فيه : هذا أول الكلام . ثمّ إنه قد تقدم أنّ الميرزا يقول بأنّ القيد يرجع إلى المادّه المتّصفه بالوجوب ، و هذا معنًى اسمى لا آلى .

ما يرد على الميرزا

ثم قال الاستاذ دام بقاءه : بأنه يمكن الإيراد على الميرزا بوجوه :

ص: ٣٣٥

الأول : إنّ جعل مرجع القيد عنوان « الإكرام الواجب » أو « وجوب الإكرام » موقوف على وجود هذه الجملة في لفظ الكلام ، و هي غير موجوده ، و كونها مستنبطه لا يكفي لصحة التقييد .

الثاني : إنه إذا كان المقيد نتيجة الجملة ، فإنّ نتيجة الجملة لم تأت في جواب الشرط بعد الفاء ، ففي : إذا زالت الشمس فصل ، نرى أن المشروط المعلق هو « صل » و هو جملة ، و كذا في : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، إذ المعلق هو « النهار موجود » لا « وجود النهار » الذي هو مركب ناقص .

الثالث : إن هذا الذي بنى عليه الميرزا هنا ينافي مبناه في « الوجوب » ، لأنه يذهب إلى أن دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بحكم العقل ، و ليست بدلاله لفظيه أو شرعيه ، و لازم كلامه هنا أن يكون الشارع قد علّق حكمه على الدرك العقلي ، أو أن العقل يعلّق حكمه على أمر ، و هذا غير معقول .

أقول :

قد يقال في الجواب عن الإشكال الأول : بأنّ حكم المشروط الذي يرجع إليه القيد حكم المرجع للضمير ، و حكم الخبر للمبتدأ ، فكما يمكن أن يكون مرجع الضمير أو الخبر لفظاً مأولاً غير مذكور في الكلام ، كالمصدر المؤول من أن و الفعل المضارع ، كما في قوله تعالى « اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى » (1) و نحوه ... كذلك يمكن أن يكون المشروط للشرط مؤولاً غير مذكور لفظاً .

و عن الثاني : بأنه تعبير وقع في بعض التقريرات من بعض التلامذه .

و العمده هو الإشكال الثالث . لكنّه اشكال مبنائي ، و للميرزا أن يقول أنا

ص: ٣٣٦

فى كلِّ يومٍ رجل !

و على الجملة ، فلا بدّ من التحقيق الأكثر حول نظريّة المادّه المتسببه .

تتمّه ذكر المحقق الخراسانى

اشاره

(١)

أنه بناءً على وجوب المقدمه بحكم العقل بالملازمه : لا- فرق بين الواجب المطلق و الواجب المشروط ، و أنّ مقدمه كلا الواجبين تجب بالملازمه ، إلّا أنّ مقدمه الواجب المطلق تكون واجبه بالوجوب الغيرى المطلق ، و مقدمه الواجب المشروط بالوجوب الغيرى المشروط ... وعليه ، فالمقدمه الوجوديه للواجب المشروط واجبه ، بخلاف المقدمه الوجوديه ، أى المقدمه التى كانت شرط الوجوب ، فهذه لا يتعلّق بها الوجوب ، لا على مبنى الشيخ و لا على المبنى المقابل له .

أمّا على المبنى المقابل - و هو رجوع القيد فى الواجب المشروط إلى الهيئه - فلائذّ ما يكون شرطاً للوجوب لا يعقل اتّصافه بالوجوب الغيرى ، لأنه ما لم يتحقّق هذا الشرط فلا وجوب لذى المقدمه ، لأنّ وجوبه موقوف على الشرط ، و المفروض عدم تحقّقه ، و إذا لم يتحقّق الوجوب النفسى لذى المقدمه ، كيف يتحقّق الوجوب الغيرى للمقدمه ؟

و فى ظرف تحقّق الوجوب لذى المقدمه ، يكون الشرط متحقّقاً و الوجوب الغيرى له ثابتاً ، فجعل الوجوب له - حتى يكون داعياً لتحصيله - تحصيل للحاصل .

و أمّا على مبنى الشيخ - و هو رجوع القيد إلى المادّه - فالصّحيح أن يقال فى وجه عدم اتّصاف المقدمه بالوجوب : إن قيد الواجب ، تارةً : يكون قيدياً

ص: ٣٣٧

له ، بحيث تحقق القيديّ به بالوجوب الغيرى الناشئ من وجوب ذى المقدمه ، كالطّهاره بالنسبه إلى الصّلاه ، وفى هذا القسم ، يدخل التقييد تحت الطلب ، و يجب تحصيل الطّهاره للصّلاه . و أخرى : يكون قيداً للواجب لكن بحيث لو حصل ، وفى هذا القسم ، لا يدخل القيد تحت الطلب ، كالأستطاعه بالنسبه إلى الحج .

ففى مثل الاستطاعه ، لا- فرق بين المسلكين ، أمّا على المسلك المقابل فللبرهان المذكور ، و أمّا على مسلك الشيخ ، فإنّها جعلت شرطاً للواجب بالكيفيه المذكوره ، أى بحيث لو حصلت لا بداعويّه إيجاب المولى ... فليست واجباً غيرياً .

و تحصّل : إنّ مثل هذه القيود لا يتعلّق بها الوجوب .

ثم إنّ صاحب (الكفايه) ذكر أنّ قسماً من المقدمات الوجوديّة للواجب المشروط يجب تحصيله ، و هذا القسم هو العلم بالحكم ، فإنّ تحصيله لازم بحكم العقل بمنجزيه احتمال الحكم الشرعى ، كما هو الحال فى الشّبّهات الحكميه قبل الفحص ، فتحصيل العلم بالحكم واجب و إنّ لم يتحقق بعد شرط الوجوب .

و أشكل عليه الاستاذ :

بأنّ هذا الحكم العقليّ إنّما هو بلحاظ حفظ الواقع المحتمل ، و الخروج عن عهده الواقع يتحقّق بالاحتياط ، و لا يلزم تحصيل العلم .

(قال) : و الحق فى المقام : تقسيم العلم إلى ما ينجزّ تركه إلى تفويت القدره على الامتثال و الطّاعه ، و إلى ما لا ينجز ، أمّا فى القسم الأوّل ، فلا بدّ من العلم اجتهاداً أو تقليداً ، كأحكام الحجّ و الصّلاه و نحوهما ، فمن لم يتعلّم

أحكام الصِّيَالَة قبل الوقت لا- يتمكّن من تعلّمها و لا من الاحتياط بعد دخوله ، فترك التعلّم يوجب مخالفته الواقع يقيناً ، لا أنه يوجب عدم إحرازه ... و حينئذٍ يجب التعلّم دفعاً للضرر

و هنا بحوثٌ أخرى □ موضعها مباحث القطع و مباحث شرائط جريان الاصول .

ص: ٣٣٩

انقسام الواجب إلى : المعلق و المنجز

اشاره

ص: ٣٤١

قسّم صاحب (الفصول) (١) الواجب إلى المعلق والمنجز ، بعد تقسيمه إلى المطلق والمشروط ، و ذكر أنه تارةً : يكون الواجب والوجوب غير معلقين على شىء غير حاصل ، و أخرى : يكون الوجوب غير معلق ، و الواجب معلقاً على أمر غير حاصل ، فسّمى الواجب فى الأول بالمنجز و فى الثانى بالمعلق ، و الوجوب مطلق فى كليهما .

و التقسيم إلى المعلق و المنجز من انقسامات الواجب ، كما أن التقسيم إلى المطلق و المشروط من انقسامات الوجوب ، و توصيف الواجب بالمطلق و المشروط إنما هو من باب الوصف بحال المتعلق ، فهما يرجعان فى الواقع إلى الوجوب .

و على الجملة ، الواجب إن كان مقيداً بأمر متأخر فمعلق و إلا فممنجز ، فالحجج - مثلاً - واجب مقيد بأمر متأخر ، و هو وقوعه فى يوم عرفه ، و هو قيد غير مقدور للمكلف ، و قد جعل القيد فى (الفصول) أمراً متأخراً غير مقدور ، لكنّه فى نهايه البحث جعله أعم من المقدور و غير المقدور .

و أشكل الشيخ (٢) على صاحب (الفصول) هذا التقسيم ، لأنّ « المعلق » ليس إلّا « المشروط » فكان يكفى التقسيم إلى المطلق و المشروط ، و السبب

ص: ٣٤٣

١-١ (١) الفصول : ٧٩ .

٢-٢ (٢) مطارح الأنظار : ٥١ - ٥٢ .

فى ذلك هو : إن القيود كلها ترجع عند الشيخ إلى الواجب ، فكان الواجب إما مقيداً بشيء وإما غير مقيد .

و اعترضه فى (الكفايه) (١) بأن هذا الإشكال غير متوجه إلى (الفصول) ، بل يتوجه على المشهور القائلين برجوع القيود إلى الهيئات ، و أمياً تقسيم (الفصول) فالشيخ موافق عليه ، لأن القيود ترجع عنده إلى المواد ، فينقسم الواجب إلى المنجز و المعلق كما فى (الفصول) و إن اختلفا فى التسميه ، فذاك يسمى بالمنجز و المعلق ، و الشيخ يسمى بالمطلق و المشروط .

ثم أورد فى (الكفايه) على (الفصول) بعدم ترتب الفائده على هذا التقسيم - و إن كان صحيحاً - و كل تقسيم لا بد و أن يكون ذا ثمره ، و إلاً فالتقسيمات بحسب الخصوصيات كثيره ، و ذلك ، لأن المقصود هو الحكم بوجوب المقدمه ، كمقدمات الحج قبل يوم عرفه ، و الحال أن خصوصيه كون الواجب حالياً أو استقبالياً ، لا يوجب تقسيم الواجب إلى القسمين المذكورين ، لأن الأثر المقصود - و هو وجوب المقدمه - أثر إطلاق الوجوب و حالته ، لا استقباليه الواجب التى هى خاصيه الواجب المعلق .

و الحاصل : إنه إن كان الوجوب مطلقاً و فعلياً ، كانت المقدمه واجبه ، و أما استقباليه الواجب ، فلا دخل لها فى وجوب تحصيل المقدمه .

و قد دافع المحقق الأصفهاني - و تبعه فى (المحاضرات) (٢) - بأن تقسيم (الفصول) إنما هو للتفصلى عن الإشكال الذى أورد على وجوب تحصيل المقدمات قبل زمان الواجب ، كمقدمات الحج ، إذ الحكم بوجوبها كذلك

ص: ٣٤٤

١-١) كفايه الأصول : ١٠١ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٧٢/٢ ، محاضرات فى أصول الفقه ٣٤٨/٢ .

ليس من آثار إطلاق الوجوب وفعليته ، فيحتاج إلى تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز . ولعل هذا مراد (الكفايه) من « فافهم » ، وإن احتمل أن يكون إشارة إلى أن هذا التقسيم له أثر آخر - لا يترتب على تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط - إذ ما علق عليه الواجب في الواجب المعلق ، يمكن أن يكون من غير المقدور للمكلف ، بأن يكون وجوب الحج فعلياً ، و الواجب - و هو الحج معلقاً على يوم عرفه ، الخارج عن قدره المكلف .

و تلخص : إن تقسيم (الفصول) له فائده ، و عمدتها هو الحكم بوجوب تحصيل المقدمات قبل مجيء زمان الواجب .

ثم أورد عليه في (المحاضرات) :

بأن الواجب المعلق ليس قسماً من الواجب المطلق في مقابل المشروط ، بل هو قسم منه ، لأن وجوب الحج في أول الأشهر الحرم بالنسبة إلى يوم عرفه ليس بمهملاً ، لأن الإهمال محال ، فهو إما مطلق أو مقيّد به ، قال : لا شبهه في أن ذات الفعل - و هو الحج - مقدور للمكلف ، فلا مانع من تعلق التكليف به ، و كذا إيقاعه في يوم عرفه ، و أمّا نفس وجود الزمان - يوم عرفه - فهو غير مقدور له ، فلا يمكن وقوعه تحت التكليف ، و بما أن التكليف لم يتعلّق بذات الفعل على الإطلاق ، و إنما تعلق بإيقاعه في الزمان الخاص ، فعلم أن لذلك الزمان دخلاً في ملاك الحكم ، فيكون مشروطاً به ، إلا أنه على نحو الشرط المتأخر ... فظهر أن هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، لا من الواجب المطلق ...

و قد ردّ عليه الاستاذ في كلتا الدورتين بما حاصله :

إن قيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ، لأنه في الأول دخيل في أصل

ملا-ك الحكم ، كالزوال بالنسبه إلى صلاه الظهر ، إذ لا-ملا-ك و مصلحه لها قبله ، و فى الثانى دخيل فى فعليه المصلحه ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، و على هذا ، فإن مرتبه قيد الواجب تكون متأخره عن مرتبه قيد الوجوب ... و كل هذا ثابت عند السيد الخوئى أيضاً ، و حينئذ يقال له : كيف يكون الشرط المتأخر قيدا للواجب ، و مع ذلك يكون دخيلاً فى ملاك الحكم ، فيكون الشيء الواحد موجوداً فى مرتبتين ؟

الشروع فى أصل البحث

إنه إن أمكن الواجب المعلق لزم تحصيل المقدمات التى لو لم يحصّلها المكلف فات عنه الواجب فى ظرفه ، و لذا عبّروا عنها بالمقدمات المفوّته ، كما لو لم يتعلّم المكلف كيفيه القراءة قبل وقت الصلاه فاتته الصلاه ... فعلى القول بالواجب المعلق ، يكون الوجوب محققاً و الواجب معلقاً على القيد و يجب تحصيل المقدمه ، و على القول بعدم الواجب المعلق ، فلا يوجد وجوب قبل زمان الواجب ، و لا دليل على وجوب تحصيل المقدمه .

و من الواضح ، أن ثبوت الوجوب و عدم ثبوته يدوران مدار تحقّق الملاك و عدم تحقّقه ، فيكون البحث فى مرحلتين ، مرحله الثبوت و مرحله الإثبات ... فلسان الآيه : «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١) لسان الواجب المعلق ، لأنه قد علق الحج على الاستطاعه ، و معنى ذلك :

وجوب الحج عند تحقّقها ، فإذا تحقّق الزاد و الرّاحله له قبل أشهر الحج ، و جب عليه الحج فى زمانه ... فكان الوجوب الآن و الواجب بعد ... و إذا وجب لزم تحصيل المقدمات ...

ص: ٣٤٦

و الكلام الآن فى مقام الثبوت .

أدلة القول باستحاله الواجب المعلق

إشارة

و قد ذكرت وجوه للمنع :

الوجه الأول

إشارة

ما ذكره فى (الكفايه) (١) عن بعض معاصريه و هو المحقق النهاوندى صاحب (تشریح الاصول) و ينسب إلى المحقق الفشاركى أيضاً : و ملخصه : إن الإراده - سواء التكوينية أو التشريعية - لا يمكن أن تتعلق بأمر متأخر ، فكما أن الإراده التكوينية - و هى متعلقه بفعل المرید نفسه - لا تنفك عن المراد زماناً ، لأنها غير منفكه عن التحريك ، و هو لا ينفك عن الحركة خارجاً ، كذلك الإراده التشريعية - و هى متعلقه بفعل الغير - لا تنفك عن الإيجاب زماناً ، و هو غير منفك عن تحريك العبد خارجاً ، و لازم ذلك استحاله تعلق الإيجاب بأمر استقبالى ، لاستلزامه وقوع الانفكاك بين الإيجاب و التحريك ، و هو مستحيل ، و حيث أن القول بالواجب المعلق يستلزم الانفكاك المذكور ، فهو محال .

جواب الكفايه

و أجاب صاحب (الكفايه) عن هذا الوجه بجوابٍ ينحلُّ إلى ما يلى :

أولاً : إنَّ الإراده كما تتعلق بأمر حالى ، كذلك تتعلق بأمر استقبالى ، ضروره أن تحمّل المشاقَّ فى تحصيل المقدمات ، فيما إذا كان المقصد بعيد المسافه و كثير المثونه ، كالكون فى مكه - مثلاً - ليس إلَّا لأجل تعلق الإراده به ، و هو الباعث على تحمّل المشاق . و قولهم فى تعريف الإراده بأنها الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد ، لا ينافى ذلك ، لأن كونه محرّكاً

ص: ٣٤٧

للعضلات نحو المراد يختلف حسب اختلاف المراد من حيث القرب و البعد ، و من حيث كونه محتاجاً إلى مئونه و مقدمات قليلة أو كثيره ، أو غير محتاج .

و ثانياً : إنه لا يشترط في الإراده التحريك الفعلى للعضلات ، فقولهم كذلك في تعريف الإراده ، إنما هو لبيان مرتبه الشوق ، إذ المراد قد يكون أمراً مستقبلاً غير محتاج فعلاً إلى تهيئه مئونه أو تمهيد مقدمه .

و ثالثاً : إن الإراده التشريعيه هي : البعث لإحداث الداعى للمكلف على المكلف به ، و هذا لا يكاد يتعلّق إلا بأمر متأخر عن زمان البعث ، لأنّ إحداث الداعى له لا يكون إلا بعد تصوّر المكلف للمأمور به و ما يترتب على فعله و تركه ، و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان ، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخر عن البعث بالزمان .

إشكال الاستاذ

و أورد الاستاذ على صاحب (الكفايه) بأنّ الإراده - سواء كانت بمعنى الاختيار أو بمعنى الشوق الأكيد ... - لا تنفك عن المراد ، و المورد الذى ذكره لا إرادته فيه نحو المقصود ، فالقاصد للكون فى مكه و المتحرّك الآن نحوها ، لا إرادته له بالنسبه إلى مكّه ، لأنّ تلك الإراده هي الكون بمكّه . و قوله : بأنّه لو لا الإراده لذى المقدمه لم تحصل الإراده للمقدمه ، ففيه : أنّه لا برهان على نشوء الإراده بالمقدمه عن الإراده لذى المقدمه ، بل البرهان قائم على الخلاف ، لأنّ إرادته المقدمه موقوفه على تحقّق المقدمه قبل ذى المقدمه ، و تحقّق ذى المقدمه بدون المقدمه محال ، فكيف تنشأ الإراده للمقدمه من إرادته ذى المقدمه ؟

و أمّا قوله بضروره الانفكاك فى الإراده التشريعيه ، فسيأتى الكلام عليه

عند التعرّض لكلام المحقق الأصفهاني .

جواب الأستاذ عن الوجه الأول

ثم أجاب الاستاذ عن الوجه الأوّل : بأنّ قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة في غير محلّه ، إذ المراد في التكوينيّة لا ينفك عن الإرادة ، بخلاف التشريعيّة ، وإلّا لما وقع العصيان أبداً ، فالانفكاك في الإرادة التشريعيّة واقع و حاصل ، فلا مانع من الواجب المعلق من ناحيه لزوم الانفكاك .

على أنّ الواقع في الإرادة التشريعيّة هو : الإرادة من المولى ، ثم نفس الطلب من العبد ... ولا شيء آخر فيها ، أمّا الإرادة المتعلّقه بالطلب من المولى ، فهي غير منفكّه من الطلب ، وسيأتي في كلام المحقق الأصفهاني أنّ هذه الإرادة التكوينيّة وإن كان متعلّقه تشريعياً وهو الطلب ، فلما أراد « الصّلاه » من العبد أنشأ قائلاً « صلّ » . و أمّا نفس الطلب ، فإنّه قد ينفك عن المطلوب ، إذ العبد قد يطيع و يوجد الصّلاه و قد لا يطيع ، وقد تقدّم أن قياس الإرادة التشريعيّة على الإرادة التكوينيّة باطل ... و بعبارة اخرى :

إن النسبه بين الإرادة التكوينيّة و المراد ، نسبه العلّه التامّه إلى المعلول ، و لا يعقل الانفكاك بينهما ، لكن النسبه بين الإرادة التشريعيّة و المراد هي نسبه المقتضى إلى المقتضى ، و الانفكاك و التخلف بينهما كثير ، كما هو معلوم .

الوجه الثاني

ذكره المحقق الخراساني أيضاً (1) ، و حاصله : إن التكليف مشروط بالقدره ، و بانتفائها ينتفى ، سواء قلنا إنّ ذات الخطاب ، مع قطع النظر عن حكم العقل ، يقتضى البعث إلى الحصّه المقدوره ، كما هو مسلك الميرزا ، أو

ص: ٣٤٩

أن مقتضى حكم العقل قبح تكليف العاجز كما هو مسلك المحقق الثاني و من تبعه ، و إذا كانت قدره دخيلةً في التكليف ، ففي الواجب المعلق لا قدره على المكلف به في ظرف التكليف ، فالتكليف غير ممكن .

و فيه :

إنَّ قدره شرط على كلِّ حالٍ ، لكنَّ في ظرف العمل بالتكليف لا في ظرف الحكم و الخطاب ، و إلَّا يلزم بطلان كثير من التكاليف ، كالتكاليف التدريجية كالحج مثلاً ، و المفروض في الواجب المعلق وجودها في ظرف الامتثال ... فهذا الوجه مردود حلاً و نقضاً .

أقول : و بهذا يتبين أنَّ الأقوال في اعتبار قدره في التكليف ثلاثه ، و ما ذكره الاستاذ في الجواب عن الوجه الثاني هو القول الثالث ، و هو للسيد المحقق الخوئي ، و سيأتي الكلام على ذلك بالتفصيل في محله .

الوجه الثالث :

ما ذكره الميرزا (1) ، من أنَّ الحكم لَمَّا كان منوطاً بأمرٍ خارج عن قدره ، فإنه لا بدَّ و أنَّ يكون مفروض الوجود لدى إنشاء الحكم و جعله ، فما لم يفترض الحاكم وجوده لم يمكنه إنشاء الحكم ... و توضيحه :

إن الميرزا يرى أنَّ المَجْعول في القضيَّة الحقيقيَّة هو الحكم على فرض وجود الموضوع ، و مراده من الموضوع هو كلُّ ما له دخل في تحقق إرادته الحاكم بالنسبة إلى الحكم ، فتكون جميع القيود المُناط بها الحكم دخيلةً في الموضوع ، فلذا عبَّر بأن كلِّ شرط موضوع و كلِّ موضوع شرط ، فإنَّ كان الحكم مفترضاً لزم افتراض الموضوع بجميع قيوده ، و إن كان فعلياً لزم فعليته

ص: ٣٥٠

الموضوع بجميع قيوده .

هذه هي الكبرى [□] ، و على ضوءها يظهر بطلان الواجب المعلق ، لأنَّ الزمان الآتى خارج الآن عن القدره ، فلا بدَّ من فرض وجوده الآن حتى يفرض وجوده الحكم ، إلما أن المدعى فى الواجب المعلق فعليته الحكم مع فرض وجود الزمان الذى هو من قيود الموضوع ، لكنَّ فعليته الحكم مع كون الموضوع مفروض الوجود و غير فعلى محال ، لأنه يستلزم - مثلاً - كون الحج واجباً الآن ، سواء وجد يوم عرفه فيما بعد أو لا ، و هذا تكليف بغير المقدور .

و فيه :

إن هذا الوجه يبتنى على إنكار الشرط المتأخر ، و قد تقدّم امكانه .

و موجز الكلام هنا : إنّه لا شك فى ضروره فرض وجود يوم عرفه حتى يصدر الحكم بوجوب الحج ، و لكنّ لَمَّا كان دخله فى الحكم فى المستقبل ، فإنَّ اللّمازم فرض وجوده فى ذاك الطرف ، إلما أن فرض وجوده فى ذلك الطرف لا- يستلزم أن يكون الحكم غير فعلى الآن ، بل الحكم فعلى و تحقّق الواجب يكون فيما بعد عند ما يتحقّق قيده ، إذ لا مانع برهاناً من التقدّم الزمانى لما هو المتأخر رتبته ... و هذا معنى كلامه (الكفايه) من أن الزمان المتأخر مأخوذ بنحو الشرط المتأخر .

الوجه الرابع

اشاره

ما ذكره المحقق الأصفهاني (1) - قال الأستاذ : و هو المهم - و توضيحه :

أولاً : إن المراد فى الإراده التشريعيه صدور الفعل من العبد بما هو عبد عن اختيار منه ، و فى هذه الحاله يلزم على المولى إنشاء الحكم بداعى جعل

ص: ٣٥١

الداعى للعبد ، ليتحرّك نحو الامتثال و تحقيق غرض المولى ... و هذه حقيقه الإراده التشريعيه ، فى قبال الإراده التكوينيّه ، التى هى إرادته صدور الفعل من النفس لا- من الغير ، فكان الفرق بين الإرادتين : أن متعلّق الإراده فى التكوينيّه هو الفعل ، و متعلّقها فى التشريعيّه هو الإنشاء و البعث بداعى جعل الداعى ...

فكلتا الإرادتين تكويّنه ، غير أنّ المتعلّق فى التكوينيّه هو فعل النفس ، من القيام و القعود و الأكل و الشرب ، و فى التشريعيّه هو الإنشاء المحرّك للعبد ، و الطلب منه بداعى جعل الداعى للتحرّك ... لأن « الإراده » هى « الشوق » غير أنّ المتعلّق تارةً تكوينى و هو « الفعل » و اخرىً غير تكوينى و هو « البعث » .

و ثانياً : إنه بصدور « البعث » يتحقّق الحكم ، غير أنّ « البعث » من المولى ، و « الانبعاث » من العبد ، أمران متضايّفان ، و المتضايّفان متكافئان قوهً و فعلاً ، و على هذا ، فإن كان البعث فعلياً فالانبعاث فعلى ، و إن كان إمكانيّاً فالانبعاث إمكاني ، و لا يعقل أن يكون البعث فعلياً و الانبعاث إمكاني ... و هذا مقتضى قانون التضايف .

و النتيجة هى : إنه إذا كان المبعوث إليه مقيّداً بالزمان المتأخّر ، فلا- امكان للانبعاث إليه الآن ، و حينئذٍ لا يعقل وجود البعث الإمكاني نحوه ... و إلّا يلزم الانفكاك بين المتضائفين ... و إذ لا بعث فلا حكم ... فالواجب المتعلّق - بأن يكون الوجوب الآن و لكنّ الواجب متعلّق على أمر متأخّر غير حاصل الآن - محال .

ثم إنه - رحمه الله - نقض على ما ذكره : بما إذا كان الفعل ذا مقدّمات ، فهو قبل حصولها غير ممكن ، و لازم ما ذكر عدم الحكم به إلّا بعد حصولها ، فزياره الإمام الحسين عليه السلام يتوقّف على طى الطريق و المسافه ، فلا

يحكم بوجوبها أو استحبابها قبله ، لعدم امكان الانبعاث إلى الزياره الآن ، و كذا الحج ، فلا يحكم بوجوبه الآن لعدم امكان الانبعاث ... و هكذا .

و ينتقض أيضاً : بالواجب المركب من أجزاء ، كالصلاه مثلاً ، فإنه لا يوجب امكان الانبعاث إلى جميع الأجزاء من حين التكبير ، فيلزم أن لا يكون بعث إليها ، و كذا غيرها من الواجبات التدريجيّه .

و قد استقرّ رأيه في الحاشيه : بأن الملاك هو البعث الإمكانى كما تقدّم ، لكنّ البعث الإمكانى يدور مدار الإمكان الاستعدادى ، فمتى كان العمل المبعوث إليه مستعداً و لو امكاناً ، فإمكان الانبعاث موجود فالبعث موجود ، و فى الواجب المقيّد بالزمان المتأخّر لا يوجد الآن الإمكان الاستعدادى بالنسبه إليه ، بخلاف الواجب ذى المقدمه ، فإنه يوجد الآن استعداد الامتثال بالنسبه إليه ، لوجود الحركة فى العضلات نحو المقدمه و ذى المقدمه ... فالنقض غير وارد .

فقال الاستاذ

بورود النقص ، و ذلك ، لأن معنى الإمكان الاستعدادى هو قابليته الفعل للوجود فى وقته ، ففى الصلاه عند التكبير ، أو الصوم عند الفجر ، هل يوجد استعداد بالنسبه إلى الإمساك فى أوّل الفجر و فى العصر ، منذ أوّل الفجر ، و بالنسبه إلى التكبير و التشهد من حين التكبير ؟ إنه لا- يمكن اجتماع الزمانى المتأخّر مع الزمانى المتقدّم ، بملاك عدم امكان اجتماع الزمان المتقدّم مع الزمان المتأخّر ، فإنه لمّا كان المفروض كون الامساك مقيّداً بالعصر ، فلا يعقل امكانه الاستعدادى فى آن أوّل الفجر ، فلا يعقل البعث الإمكانى إليه ، و كذلك فى مثال الصلاه ، و هكذا ...

بل التأمل فى كلماته و ضمّ بعضها إلى البعض ، يفيد الترامه بالواجب

المعلّق ، لأنه قال فى المرّكب التدريجى أو الواجب المستمر بأنّ الإنشاء بداعى جعل الداعى يكون فى الزمان السابق ، أما اقتضاؤه ، ففى الزمان اللاحق ...

قال : « فهو ليس مقتضياً بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر ، بل يقتضى شيئاً فشيئاً » و يقول : « فله اقتضاءات متعاقبه ، بكلّ اقتضاءٍ يكون بعثٌ بالحقيقه » (١) ، فكذلك الواجب المعلّق ، فإنه فى الزمان السابق يكون البعث ، و يكون اقتضاؤه فى الزمان اللاحق .

و حلّ المطلب :

إنّهُ فى حقيقه الحكم قولان ، أحدهما : أنه أمرٌ قابلٌ للجعل الاعتبارى بالاستقلال ، بأنّ يعتبر الشارع اللابديّه و الحرمان . و الآخر : أنه أمر انتزاعى ، و منشأ الانتزاع له هو الإنشاء بداعى جعل الداعى .

و على الثانى ، فإنّ الإنشاء قد يكون فيه امكان البعث ، و هذا واضح ، و قد لا يكون ، و فى الثانى : قد يكون السبب فى عدم امكان الباعثيه هو القصور فى الإنشاء نفسه ، كما فى إذا زالت الشمس فصلّ ، فإذا كان كذلك ، لم يصلح لأنّ يكون منشأً لانتزاع الحكم ، و قد يكون السبب فيه هو القصور فى المتعلّق ، كما لو كان مقيداً بالزمان المتأخّر ، فإنّ عدم إمكان الانبعاث ليس لقصورٍ فى الإنشاء ، حتى لا ينتزع منه الحكم ، بل الحكم متحقّق الآن يقيناً ، غير أنّ الفعل غير قابلٍ للانبعاث نحوه فعلاً .

و تلخّص : إن القصور إذا كان فى ناحيه متعلّق الحكم - بأنّ لم يمكن الانبعاث نحوه فعلاً - فهذا لا يضرّ بانتزاع عنوان « الحكم من الإنشاء ، عند العقلاء ... و واقع الحال فى الواجبات التدريجيه هكذا ... و كذا فى الواجب

ص: ٣٥٤

(١ - ١) نهايه الدرايه ٧٩/٢ .

و على الأول ، فإنّ الحكم نفس المعتر - اللابديه ، أو ثبوت الفعل علىّ الذمه - فإذا كان الملا-ك تآمياً ، و تحقّق الاعتبار و المعتر ، تمّ الحكم و تحقّق ، غير أنّ داعويّه الحكم تتحقّق فى الزمان اللّماحق ، و من المعلوم عدم تقوّم الحكم بالداعويه ، فيمكن الانفكاك بينهما ... فيصبح الاعتبار و المعتر فعلياً ، و الفعل استقبالياً ، و يتم تصوير الواجب المعلّق علىّ هذا المسلك كذلك .

و هذا تمام الكلام علىّ مقام الثبوت ... و قد تحقّق تماميّه الواجب المعلّق ثبوتاً ... و الله العالم . □

نمره البحث فى الواجب المعلّق

و إنّ نتيجة البحث عن الواجب المعلّق و ثمرته ، تظهر فى وجوب المقدمه و عدم وجوبها ، من حيث التحصيل و من حيث الحفظ إن كانت حاصله ... لأنه إذا ثبت الوجوب قبل الواجب ، و كان للواجب مقدمه وجوديه ، بحيث لولاها فلا وجود للواجب ، فلا بدّ من تحصيلها ، أو حفظها ... لكنّ بأى دليل ؟

و تظهر الثمره أيضاً فى العلم الإجمالى فى الواجبات التدريجيّه كما سيأتى .

أمّا علىّ القول بالملازمه بين المقدمه و ذى المقدمه ، فإنه بناءً علىّ ثبوت الواجب المعلّق ، و علىّ كون وجوب ذى المقدمه فعلياً ، فلا-مناص من القول بوجوب المقدمه ، ليصير فعلياً ، و هذا الوجوب حكم شرعى ، فإنّ كانت المقدمه غير حاصله و جب تحصيلها ، و إن كانت حاصله و جب حفظها .

و أمّا بناءً علىّ إنكار الملازمه الشرعيه بين المقدمه و ذى المقدمه ،

فالوجه فى وجوب المقدمه هو حكم العقل ، فإنّ العقل حاكم بلابديّه تحصيل المقدمه أو حفظها ... لأنّ المفروض وجوب ذى المقدمه وجوباً فعلياً ، فإذا توقّف على مقدمه فاللابديّه العقليه موجوده .

فتحصيل المقدمات واجب شرعاً و عقلاً على القول بالملازمه ، و عقلاً على القول بعدم ثبوتها .

و على هذا ، فإنّ الغسل من الجنابه و من الحيض واجب فى الليل مقدمه لصوم الغد ، لأن وجوب الصوم فعلى و إن كان الصوم استقبالياً ، و المقدمه - و هى الطهاره قبل الفجر - يجب تحصيلها ، و فى الاستطاعه للحج ، عند ما تحققت يجب حفظها لأجل الحج ، و لا- يجوز تفويتها و إن كان حصولها قبل أشهر الحج ، لأن وجوب الحج فعلى فحفظ مقدمته واجب ، و كذا تهيئه المقدمات ، لأنّ الحج وجوبه فعلى .

و على هذا أيضاً ، يجب تعلّم المسائل التى سيبتلى بها المكلف ، بأن يتعلّمها قبل البلوغ ، كى لا يؤدّى ترك التعلّم إلى فوت الواجب .

و فى الواجبات التدريجيّه

و أمّا فى الواجبات التدريجيّه ... فإنّ العلم الإجمالى فى الواجبات التدريجيّه له صور :

١ - التدريجيّه باختيار المكلف ، مثل أن يعلم بأنّ أحد الثوبين مغصوب فيلبس كليهما بالتدريج ... فالعلم الإجمالى هنا منجز عند الكلّ .

٢ - التدريجيّه على أثر عدم تمكّن المكلف من الجمع بين الطرفين ، لكن التكليف فى كليهما فعلى ، كأن يعلم بالإجمال فى ظهر يوم الجمعة بوجوب احدى الصلاتين ، من الجمعة أو الظهر ، فالتدريجيه هى على أثر عدم

التمكن من الجمع ، لكنّ كلتا الصّلاتين وجوبه فعلى ... و هذا العلم الإجمالى أيضاً منجّز عند الكلّ .

٣ - التدريجيّ عليه عليّ أثر تقييد الواجب بمتأخّر زماناً أو زمانياً ، فعلى القول بالواجب المعلق ؛ بأن يكون الوجوب فعلياً و الواجب استقبالياً ، يكون العلم الإجمالى منجّزاً ، و على القول بعدمه ، فمحلّ خلاف ، لأننا إن قلنا بدوران التنجيز مدار الفعلية للتكليف ، كما عليه الشيخ و صاحب (الكفايه) فالوجوب ليس فعلياً عندهما ، فلا تنجيز .

و تلخّص : إنه بناءً على الواجب المعلق ، فالعلم الإجمالى منجّز و إلّا فلا ، و لذا أفتى صاحب (الكفايه) فى المضطربه الناسيه للوقت و الفاقدته للتمييز ، - و هى تعلم بتحقق الحيض لها فى الشهر - بالبراءه ، من جهه الدخول فى المسجد و الصّلاه و الوطى ، و ذلك ، لأنها لا- علم لها الآن بالتكليف الفعلى ، و علمها بتحقيقه - إمّا الآن و إمّا فى الأيام الآتية - ليس بمنجّز ، لعدم كون المحتملين طرفين للتكليف الفعلى .

توضيح المقام و تفصيل الكلام

اشاره

إنه بناءً على إنكار الواجب المعلق ، يقع الإشكال فى وجوب تحصيل المقدمات أو حفظها فى مسائل كثيره ، مع قيام الدليل فى مقام الإثبات ، كمسأله وجوب التعلّم للأحكام الشرعيّه قبل الابتلاء بها ، و مسأله وجوب الغسل من الجنابه قبل الفجر ، و مسأله وجوب التهيؤ للحج قبل أشهر الحج ...

و هكذا ...

أمّا فى المقدمه غير التعلّم

فتاره : القدره غير دخيله فى الملاك و الغرض ، فالتحقيق : إنّ العقل

ص: ٣٥٧

يحكم بلزوم حفظ الأغراض اللزوميه للمولى و عدم جواز تفويتها ، بحيث أن تفويتها يستتبع استحقاق العقاب عقلاً ، إلا أن لهذا الحكم مقدمات :

(المقدمه الأولى) - و هى صغرويّه - كون القدره على العلم غير دخيله في ملاك الحكم الشرعى و الغرض عنه ، فلو كانت دخيله فيه في ظرف العمل ، لم يكن تحصيل القدره عليه أو حفظها واجباً ، لأن القدره تكون حينئذٍ موضوعاً للحكم ، و تحصيل الموضوع أو حفظه غير لازم .

(المقدمه الثانيه) - و هى كبرويّه - إنه كما يحكم العقل بلزوم حفظ أحكام المولى و عدم تفويتها ، كذلك يحكم بلزوم حفظ أغراضه ، و كما أن مخالفه الحكم تستتبع العقاب ، كذلك مخالفه عله الحكم و هى الغرض منه .

بل قيل : إن هذا الحكم فطرى ، و قد طرحت هذه المسأله في مباحث الاجتهاد و التقليد بمناسبه قولهم : إنه يجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً ، فبحثوا عن حقيقه هذا الوجوب و أنه عقلى أو شرعى ، فقيل - كما فى (المستمسك) (1) - بأنه فطرى ، بملاك لزوم دفع الضرر المحتمل ، بمناط وجوب شكر المنعم ، فكان وجوب أحد الامور - على نحو التخيير - وجوباً عقلياً فطرياً ، فبالنظر إلى حكم العقل بشكر المنعم فهو حكم عقلى ، و بالنظر إلى ملاكه - و هو الفرار من الضرر المحتمل - فهو فطرى ، و لذا يوجد عند الحيوانات أيضاً .

قال الاستاذ : و فيه تأمل ، لأنه لو كان فطرياً لما عصى الإنسان المكلف ، لأنه عاقل و يحتمل العقاب و الضرر ، فلو كان الفرار منه فطرياً لما تحقق منه المعصيه ، لكون الأمر الفطرى لا يقبل التخلف ، فتأمل .

ص: ٣٥٨

و على الجملة ، فهو حكم عقلي ، و العقل لا يفرّق في وجوب الحفظ بين الحكم و ملاكه ، خاصه مع فعلية الغرض و تماميته (1) ... و عليه ، فيجب تحصيل المقدمه أو حفظها .

(المقدمه الثالثه) - و هي كبرويه أيضاً - القول بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً - و إن كان ينافيه خطاباً - فلو انتفت قدره على الامتناع و امتنع الاطاعه باختيار من المكلف - كما لو ألقى نفسه من شاهق مثلاً - فإنه و إن يمتنع التكليف ، إلّا أنّ استحقاق العقاب موجود - خلافاً لمن يقول بعدم العقاب أيضاً ، و لمن يقول بإمكان الخطاب أيضاً - لأنّ الخطاب إنما هو للتأثير في إرادة العبد ، و في ظرف الامتناع بالغير ، حيث الامتناع فعلى و لو كان باختيار منه ، لا يعقل الانبعاث و الانزجار ، فالخطاب لغو ، لكن موضوع استحقاق العقاب عند العقل هو مطلق الفعل المقدور و الممكن ، سواء كان مقدوراً بنفسه أو بالواسطه ، أو غير مقدور في ظرف من الظروف .

حكم العقل

و إذا تحققت هذه المقدمات ، بأن لم تكن قدره دخيله في الملاك ، و كان حكم العقل بلزوم حفظ الملاك كحكمه بلزوم حفظ الحكم من المولى ، و كان الامتناع بالاختيار لا ينافي العقاب ، كان العقاب على ترك الواجب الذي امتنع لعدم تحصيل مقدماته صحيحاً ، و إذا صحّ العقاب عقلاً ، و جب تحصيل المقدمات أو حفظها .

ص: ٣٥٩

(١-١) هذا إشاره إلى أنّ هذا الحكم يختص بصوره فعلية الغرض ، أو يعمّ ما إذا كان الغرض و الملاك غير فعلى بل يكون تاماً فعلياً حين العمل ؟ قولان ، ذهب الشيخ إلى الأول ، و الميرزا إلى الثاني ، و هو المختار ، و عليه ، فيكون هذا الحكم العقلي في الواجب المعلق - حيث الملاك تام فعلى - و في الواجب المشروط ، حيث يتحقّق الملاك في ظرف العمل .

و هل للشرع أيضاً حكم ؟

و حينئذٍ ، يبحث عن الوجوب الشرعى بقاعده الملازمه ، بأن يكون هذا الحكم العقلى كاشفاً عن الحكم الشرعى بتلك القاعده أو لا ؟

رأى المحقق النائنى

فقال الميرزا رحمه الله بالأول (١) بدعوى أنّ حكم العقل باللزوم دليل على إيجاب الشارع المقدمه حفظاً للغرض من الحكم ، فيكون حكماً شرعياً متمماً للحكم الشرعى الأول ... بتقريب : إن المفروض حكم العقل بلزوم حفظ الغرض ، و فى موارد الإراده التكوينيّه ، نجد أنّ الإنسان يحفظ المقدمه أو يسعى وراء تحصيلها لمراده التكويني المقيد بزمان متأخر ، فمثلاً : إذا كان يعلم بأنّه سيمرض فى الغد ، فإن الغرض بالنسبه إلى النجاه من المرض موجود الآن بالفعل ، فتتحقق الإراده التكوينيّه منه من الآن لتحصيل الدّواء اللّمازم أو حفظه ... و وزان الإراده التشريعيّه وزان التكوينيّه ، و حينئذٍ ، تتعلّق الإراده التشريعيّه لتتميم الجعل بالنسبه إلى ذى المقدمه ، فيكون حكماً شرعياً .

و فيه :

إن المفروض أنه لا- قصور فى حكم العقل و كفايته لحفظ المقدمه أو تحصيلها ، فلا- حاجه إلى جعل المولى ، على أنّ هذا القول يبنى على قياس الإراده التشريعيّه على التكوينيّه دائماً ، و هذا أوّل الكلام ، ففى الإراده التكوينيّه إذا تعلّقت بذى المقدمه ، فإنّها تتعلّق بالمقدمه أيضاً ، و لكن الوجوب الشرعى إذا تعلّق بذى المقدمه ، فوجوب مقدمته شرعاً أوّل الكلام .

ص: ٣٦٠

رأى المحقق الخوئي

وقال السيد الخوئي (1) ما حاصله : عدم الملازمه ، لأنَّ استحقاق العقاب عليّ ترك تحصيل المقدّمه أو حفظها ثابت بحكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى ، فلا حاجة إليّ جعل من الشارع لكونه بلا أثر فهو لغو ، نظير باب الإطاعه و المعصيه ، حيث أنّ الحاكم فيه هو العقل ، و حكم الشرع فيه بوجوب الإطاعه لغو ، لعدم الأثر .

و فيه :

إنّه قياس مع الفارق ، فإنّ الحاصل هنا و المتحقّق إنّما هو درك العقل استحقاق العقاب ، و لا أمر من الشارع ، و من الناس من لا ينبعث من مجرّد الدرك المذكور ، فلا هم يخافون العقاب و لا يطمعون في الثواب ، بل يريدون ما أراداه المولى فعلاً و تركاً ، فإذا لم يكن منه أمر أو زجر فلا يتحرّكون ، فجعل الوجوب الشرعي أو الحرمة يكون ذا أثر لهؤلاء ، و على أثره سيتحرّكون ، فلا- لغويّه في الجعل ، بخلاف باب الإطاعه و المعصيه ، فإن المحرّك الشرعي نحو الصّلاه موجود بقوله « صلّ » ، فلا معنى لجعل « أطيعوا » أيضاً ، لأن التأثير في النفس يحصل به و يتحرّك العبد نحو الامتثال ، فالأمر بإطاعه الأمر بالصّلاه لغو .

رأى الأستاذ

فذهب الاستاذ - بعد الإشكال في القولين - إليّ أنّ الحكم الشرعي ممكن و ليس بلغو ، لترتب الثمره عليه كما تقدّم ، و لذا قال المحقق الأردبيلي و من تبعه في المقدمات المفوّته باحتمال الوجوب الشرعي النفسى التهيئي ،

ص: ٣٦١

و لو لا الإمكان لما قالوا بذلك ... فالوجوب الشرعى بالنسبه إلى المقدمات المفوته - مع وجود حكم العقل - لا لغويّه فيه ، لأنّ منشأ الأمر أعم من جعل مصحح العقاب ، و لكنّ هذا الإمكان لا يكفى للوقوع ، بل لا بدّ من الدليل ، فالحق : إنه ممكن ، و لكنّ لا يوجد كاشف عن هذا الوجوب ، إذ الكاشف إمّا شرعى و إمّا عقلى ، أمّا الأوّل ، فلا يوجد دليل من الشرع على وجوب المقدمات المفوته ، و أمّا الثانى ، فلأنّ الملازمه لم تتم .

و تلخّص : إن المقدمات المفوته واجبه بالوجوب الشرعى الغيرى بناءً على القول بالواجب المعلق ثبوتاً و قيام الدليل إثباتاً ، بمناط اللابديه العقلية فى كلّ مورد يكون ذو المقدمه واجباً ، و أمّا بناءً على القول بعدم ثبوت الواجب المعلق أو استحالته ، فالمقدمات المذكوره واجبه - تحصيلاً و حفظاً - عن طريق لزوم حفظ الغرض ، و هو حكم عقلى غير مستتب للحكم الشرعى ، من جهه عدم تماميه مقام الإثبات ... و ما تقدّم من القولين خلط بين المحذور فى مقام الثبوت و عدم المقتضى فى عالم الإثبات .

وجوه اخرى لوجوب المقدمه المفوته

هذا ، و هناك وجوه اخرى للقول بوجوب المقدمه المفوته غير التعلّم :

أحدها : القول بوجوب المقدمات بنحو الوجوب المشروط بالشرط المتأخر ، و به قال المحقق الخراسانى و السيد البروجردى (1)

و فيه : إنّ الواجب المعلق ليس إلّا الوجوب المشروط بالشرط المتأخر ، فكّل واجب علق فيه الوجوب بشرط متأخر - و هو الزمان الآتى - فهو واجب معلق . فهذا الوجه ليس إلّا الالتزام بالواجب المعلق .

ص: ٣٦٢

الثانى : القول بوجوبها بالوجوب النفسى التهيئى ، فيجب تحصيلها أو حفظها . قاله السيد البروجردى أيضاً (١) .

و فيه : المقدمه الواجبه كذلك هى التعلّم ، كما سيأتى . و أمّا غيره من المقدمات فلم يقدّم دليل شرعى تامّ على وجوبه .

الثالث : القول بأنّ تفويت غرض المولى قبيح عقلاً ، بمعنى أنه تعجيز للمولى من أن يجعل ما يتعلّق به غرضه من الأحكام ، و هذا متحقق فى صورته عدم تحصيل أو حفظ المقدمه ، فهو قبيح . حكاها المحقق الأصفهاني (٢) .

و فيه :

كما ذكر المحقق الأصفهاني : إنه موقوف على ثبوت استقلال العقل بلزوم تمكين المولى من أغراضه القائمه بتشريعاته و جعله للأحكام ، فيكون تعجيزه قبيحاً ، و هذا غير ثابت ، نعم ، العقل حاكم بقبح عدم تمكينه من أغراضه القائمه بأفعال المكلفين ، فيمكن بذلك تعجيزه من أصل الحكم و الاعتبار ، لكنّ هذا حكم عرضى و ليس باستقلالى .

الرابع : القول بكون وجوب المقدمه ناشئاً من الشوق ، لا من وجوب ذى المقدمه ، و لئما كان هذا الشوق حاصلًا قبل ذى المقدمه ، فيجب تحصيل المقدمه أو حفظها قبله ... قاله المحقق الأصفهاني .

و توضيحه : إن إرادته المقدمه ليست ناشئاً عن إرادته ذى المقدمه ، و إلّا يلزم إمّا انفكاك العله عن المعلول ، و إمّا تقدّم المعلول على العله ، و كلاهما محال ، و السرّ فى ذلك هو : إنّه إذا وجبت المقدمه ، فذو المقدمه واجب

ص: ٣٤٣

١-١) نهاية الأصول : ١٦٦ .

٢-٢) نهاية الدرايه ٨٨/٢ - الهامش .

أيضاً ، لكن لا برهان على أن يكون وجوب ذى المقدمه مقارناً لوجوبها ...

فقد يكون وجوب المقدمه الآن و وجوب ذى المقدمه فيما بعد . و على هذا ، فلو قلنا بأن الإراده المتعلقه بالمقدمه ناشئه من الإراده المتعلقه بذى المقدمه ، لزم أحد المحذورين .

بل إرادته المقدمه ناشئه من الشوق إلى ذى المقدمه ، فمن أراد الدرس و اشتاق إليه ، خرج من بيته و تحرك نحو المدرسه ... هذا فى القضايا التكويتيه ، و كذلك فى التشريعيه ، فإن الشوق لفعل الغير يوجب البعث إليه ، فإن رأى المولى توقفه على مقدمه اشتاق إليها و بعث نحوها ، و إن لم يكن البعث إلى ذى المقدمه حاصلًا فى هذا الوقت ، لكون ظرفه هو الزمان اللاحق .

فكان الشوق كافيًا فى إيجاب المقدمه الآن ، و إن لم يكن ذو المقدمه واجباً ، و وجوب المقدمه يعنى تحصيلها أو حفظها إن كانت حاصله .

و فيه :

إن هذا الوجه لا يفيد لوجوب تحصيل أو حفظ المقدمه ، لأن البعث نحو المقدمه يكون بالوجوب الغيرى ، و هو موقوف على ثبوت الملازمه بين الوجوب الشرعى لذى المقدمه و الوجوب الشرعى للمقدمه . و هذا غير ثابت ، بل التلازم بين الوجوب الشرعى لذى المقدمه و اللابديه العقليه للمقدمه ، هذا أولاً .

و ثانياً : إنه بناء على تماميه التلازم المذكور ، تكون المقدمه واجباً بالوجوب الغيرى ، لكن الوجوب الغيرى لا يستتبع استحقاق العقاب حتى يكون التحصيل أو الحفظ واجباً ، إلا أن يرجع إلى لزوم حفظ غرض المولى

ص: ٣٦٤

و عدم جواز تفويته ، و هو الوجه الذى اخترناه .

هذا كله ، فيما ليست قدره فيه دخيله فى الملاك و الغرض .

و تاره : القدره دخيله فى الملاك .

و قد قسموا دخل القدره فيه إلى قسمين : أحدهما : أن تكون القدره الدخيله مطلقه ، سواء كانت بالنسبه إلى ذى المقدمه أو المقدمه ، قبل العمل أو فى ظرفه ، كالحكم بوجوب حفظ الإسلام و قوانينه مثلاً . و الثانى : أن تكون قدره خاصه ، كأن يقول الشارع : إن كنت قادراً على كذا فهو واجب عليك ، أو يحكم العقل بلزوم القدره على الفعل المأمور به الخاص ، من باب عدم جواز تكليف العاجز .

فإن كان من قبيل الأول ، فالتحصيل أو الحفظ لازم كالأول ، لقبح تفويت غرض المولى ، و إن كان من قبيل الثانى ، فإنه يتبع كيفيه أخذ القدره الخاصه ، فإنه إذا كان دخلها فى الملاك بعد الوجوب فلا يجب التحصيل أو الحفظ ، و إن كان فى وقت العمل ، جاز التفويت حتى فى ذلك الوقت .

فالأمر يرجع إلى ظواهر الأدله فى مقام الإثبات .

فأدله و جوب حفظ الإسلام و نحو ذلك ، ظاهره فى إطلاق القدره المعتبره ، و أمّا مثل الطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، فيتبع كيفيه الاستظهار من قوله تعالى « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ » و نحوه ، فهذه الآيه بضميمه «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً » ظاهره فى اشتراط الصلاه بالطهاره بالقدره عليها فى ظرف الصلاه و القيام إليها ، فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل الوقت ... لأنه لا يلزم تحقيق الموضوع للحكم .

هذا ، و لو شك فى أصل دخل القدره أو فى كيفيه دخلها ، بأن تكون

شبهه موضوعيّه لحكم العقل بلزوم تحصيل المقدمه أو حفظها ، فما هو مقتضى القاعده ؟

إن كان للأحكام العقليّه و العقلائيّه حكم طولى أخذ به ، كحكم العقلاء بقاعده الإمكان بعد حكمهم بحجّيه الظواهر ، فالظواهر عند العقلاء حجّه ، فإن شكّ فى موردٍ فى إمكان التعبد بمدلول اللفظ ، أخذوا بقاعده الإمكان و قالوا بحجّيه الظهور ما لم يثبت استحاله التعبد به ... و كحكم العقل باشتراط التكليف بالقدره ، و مع الشكّ فى وجودها فى مورد يحكم بلزوم الاحتياط .

و إن لم يكن له حكم طولى ، وصلت النوبه إلى الأصل العملى ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و المرجع فيه هو البراءه العقليّه .

بحث التعلّم

اشاره

و أمّا فى التعلّم - و إنّما بحثوا عنه على حده ، لأنّه كما يكون وجوديّه ، كذلك يكون مقدمه علميّه ، بخلاف سائر المقدمات المفوّته ، فإنها مقدمه وجوديّه فقط ، إذ هى مقدمات لامتثال التكليف ، و التعلّم مقدمه للامتثال تارةً و لإحراز الامتثال اخرى . هذا أوّلاً .

و ثانياً : التعلّم يجب تحصيله أو حفظه على كلّ تقدير - بخلاف سائر المقدمات ، فإن ذلك يدور مدار كيفيّه أخذ القدره إطلاقاً و خصوصيّه - فإنّ معرفه الله تعالى غاية الغايات ، و ليست مقدمه لشيء ، و معرفه النبىّ و الوصى عليهما السلام لها الجهتان ، جهه الموضوعيّه و جهه الطريقيّه ، و معرفه الأحكام الشرعيّه تختلف جهاتها ، فالحكم يجب أن يعرف و متعلّقه كذلك ، و متعلّق المتعلّق إن كان ... و هكذا ... و طريق تحصيل الأحكام أو حفظها ، إمّا الاجتهاد و إمّا التقليد و إمّا الاحتياط ... إلّا على مسلك الأردبيلى و من تبعه من القول

بوجوب التعلّم وجوباً نفسياً تهيئياً .

تفصيل الكلام بذكر الأقوال

فإنّه قد ذهب المحقّق الأردبيلي و صاحب المدارك (١) إلى أنّ التعلّم واجب بالوجوب النفسى إلّا أنه واجب للغير ، و هذا معنى قولهم بوجوبه النفسى التهيئى ، فهو واجب ، لكن لأنّ يتهيأ المكلف لحفظ الواقع عملاً .

و قال المشهور بعدم وجوبه بالوجوب الشرعى ، بل هو لزوم عقلى ، فقيل : بمناط قاعده الامتناع ، فمن ترك التعلّم ، فقد فوت الواقع و امتنع عليه لكنّ باختيارٍ منه ، و قد تقدّم أنه لا ينافى العقاب . و هذا رأى الشيخ الأعظم (٢) .

و قيل : بل بمناط لزوم دفع الضرر المحتمل . و هذا مختار الميرزا (٣) .

و قيل بالتفصيل ، و أنّه تارة بذاك المناط ، و اخرى بهذا . و هذا ما ذهب إليه السيد الخوئى (٤) .

توضيح المقام :

إذا استطاع المكلف للحج ، ثمّ فوت الاستطاعه ، تسلب منه قدره على الحج ، فعليه أن يحافظ على الاستطاعه ليتمكّن من الحج الواجب عليه ، و إلّا استحق العقاب ، بمقتضى قاعده : الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فيستحقّ العقاب ، لأن امتناع الامتثال كان باختيارٍ منه .

فيقول الشيخ الأعظم : إنّ ترك التعلّم من هذا القبيل ، و القاعده المذكوره هى المستند للحكم باستحقاق العقاب .

ص: ٣٦٧

١-١) مجمع الفائدة و البرهان ١١٠/٢ ، مدارك الأحكام ٢١٩/٣ .

٢-٢) مطارح الأنظار : ٤٤ .

٣-٣) أجود التقريرات ١٥٤ - ١٥٧ ط ١ .

٤-٤) محاضرات فى أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

و يقول الميرزا : إن العلم لا- يوجب قدره على الامتثال ، و لا- الجهل بموجب للعجز عنه ، لأن الأحكام الشرعيه مشتركه بين العالمين و الجاهلين بلا- فرق ... فلو كان الجهل موجباً للعجز ، لاستحال تكليف الجاهل و اختصت الأحكام بالعالمين ... بل الميرزا يرى أنّ الجاهلين أيضاً مخاطبون بالأحكام الشرعيه ، و الخطابات الشرعيه مطلقه تعمّ الفريقين - لكن لا بالإطلاق ، لأن مخاطبه الجاهل قبيحه ، فلا بدّ من العلم ، و تقييد الخطاب بالعلم يستلزم الدور ، فيسقط الإطلاق - و يتمّ الشمول للفريقين بنتيجه الإطلاق ، على ما تقدّم في مبحث التعبدى و التوصلى .

هذا بالنسبه إلى مطلق المقدمات المفوّته .

أمّا فى خصوص التعلّم ، فالميرزا لا يرى أنه من المقدمات المفوّته ، بل يقول - وفقاً لصاحب (الكفايه) - بلزوم التعلّم ، من جهه أنّ مجرّد احتمال التكليف من ناحيه المولى منجز عقلاً ، فيجب عليه الفحص عن أحكام المولى ، دفعاً للضرر المحتمل اللّازم دفعه بحكم العقل .

التحقيق هو التفصيل

و حينئذ نقول : إنّه لا بدّ من التفصيل بين الموارد :

تارة : يكون ترك التعلّم مع قدره عليه موجباً لمخالفه الواقع ، و اخرى :

يكون موجباً لعدم إحراز الواقع ، بناءً على وجوب إحرازه و عدم كفايه الامتثال الإجمالى بالاحتياط ، مع التمكن من الامتثال التفصيلى ، أو بناءً على القول باعتبار قصد التمييز .

فإن كان يوجب عدم التعلّم سلب قدره على فعل الواجب ، كان مجرى قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، كما عليه الشيخ ، و ليس صغرى

قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

فالمراد تختلف ، فتارةً : يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجباً لفوات أصل وجود الواجب ، كما لو لم يتعلّم القراءه قبل الدخول في الصلاه ، فإنه سوف لا يكون قادراً على التعلّم ، فيفوت الواجب ، و أخرى : يكون ترك التعلّم موجباً لعدم تمكّنه من إحراز الموافقه الفضليه مع التكليف ، كما لو لم يتعلّم أحكام القصر و التمام و تردّد حكمه بينهما ، فهنا القدره على أصل التكليف موجوده ، لأنّ المختار - كما ثبت في محلّه - أنّ الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي ، و أنّ تكرار العباده لا يضرّ ، و أنّ قصد التمييز غير لازم ، فإذا كانت القدره على الواجب موجوده ، و هو متمكّن من الاحتياط بالصلاه ، مرّه قصراً و مرّه تماماً ... فلا يجب التعلّم ، إذ لا ضرر محتمل حتى يلزم دفعه .

هذا كلّه مع العلم بالابتلاء مستقبلاً .

الكلام في استصحاب عدم الابتلاء مستقبلاً

اشاره

و أمّا لو شك في ابتلائه بالحكم الشرعي في المستقبل ، كأن لا يدري هل سيكون مستطيعاً ، فيجب عليه تعلّم أحكام الحج ليتمكّن من العمل في ظرفه ، أو لا يكون ، فلا يجب عليه التعلّم ؟

إن مقتضى القاعده العقلية - و هو لزوم حفظ غرض المولى على العبد ، عملاً بوظيفه العبوديّة - هو تحصيل القدره على الامتثال و حفظ القدره عليه ، حتى تحصل البراءه اليقينيّه ، لكنّ هذا الحكم العقلي - كسائر الأحكام العقلية - معلق على عدم وجود المؤمن من قبل المولى ، و المؤمن هنا هو الاستصحاب ، لأنّ المفروض عدم ابتلائه الآن يقيناً ، و أنه شاك في الابتلاء

ص: ٣٦٩

مستقبلاً ، فيستصحب عدم الابتلاء بالاستصحاب الاستقبالي ، و به يرتفع موضوع الحكم العقلي المذكور .

و قد نوقش في هذا الاستصحاب بوجوه :

الوجه الأول :

عدم شمول أدلّه الاستصحاب لهذا القسم من أقسامه . ذهب إليه الفقيه صاحب الجواهر (١) . لكنّه إشكال مبنائي ، و قد تقرّر في محلّه عموم أدلّه « لا تنقض » له ، و عدم انصرافها عنه ، بل إطلاقها محكّم ، تشمل المتيقّن السابق و الحالّي و اللاحق بلا فرق .

الوجه الثاني :

إنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً ، و إمّا موضوعاً لحكم شرعي ، و « عدم الابتلاء » ليس حكماً و لا موضوعاً ، و لا يترتب على استصحاب عدم الابتلاء أي أثر . قاله الميرزا (٢) .

جواب السيد الخوئي

و أجاب في (المحاضرات) (٣) بما ملخصه : إن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص لكنّه قابل للتخصيص ، بأن يتصرّف الشارع في موضوعه و يرفعه بجعل الترخيص ، و هنا احتمال الابتلاء في المستقبل هو الموضوع للأثر ، و هو و إن كان موجوداً بالوجدان ، لكنّ الاستصحاب إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تعديداً ، فلا يبقى لقاعده دفع الضرر المحتمل موضوع ... نظير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، و مجيء البيان من ناحيه الشارع ، الراجع لموضوع

ص: ٣٧٠

١-١) كما في أجود التقريرات ٢٣١/١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢٣١/١ .

٣-٣) محاضرات في أصول الفقه ٣٦٧/٢ .

الحكم العقلي ، و كذلك هنا ، فإنه بجريان الاستصحاب يرتفع الموضوع لقاعده لزوم دفع الضرر المحتمل .

قال الأستاذ :

و فيه : إن الميرزا يقول بعدم جريان هذا الاستصحاب ، لعدم توفر الشرط في المستصحب ، و هو كونه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى ...

نعم ، لو جرى لارتفع به موضوع الحكم العقلي .

بل الصّحيح في الجواب أن يقال : ليس الشرط في الاستصحاب أن يكون المستصحب كذلك ، بل إن قابليته التعبد للأمر المستصحب و ترتب الأثر عليه تكفى للجريان ، و فيما نحن فيه ، لَمَّا كان التعبد بهذا الاستصحاب موجباً لسقوط الحكم العقلي و حصول التوسعه من ناحيه الشارع على العبد ، كان الاستصحاب ذا أثر ، و لا تلزم اللغو فيه .

و بعبارة أخرى : إن الشك في الابتلاء الذي هو موضوع حكم العقل ليس مطلقاً و لا مهماً ، بل هو مقيد بصوره عدم حكم الشارع بعدم الابتلاء فيها ، و قد أفاد الاستصحاب حكمه بعدم الابتلاء ، فارتفع الموضوع ، فلا حكم عقلي بلزوم دفع الضرر المحتمل .

الوجه الثالث :

و هو إشكال إثباتي و حاصله : إننا نعلم إجمالاً بأنه سنبتلى بأغراض المولى في المستقبل ، و مع وجود هذا العلم الإجمالى تصبح جميع موارد احتمال الابتلاء أطرافاً للعلم الإجمالى ، و حينئذ تكون أدلّه الاستصحاب قاصرة عن الشمول ، إذ الاصول النافيه لا تجرى في أطراف العلم ، بسبب وقوع التنافي ، فدليل الاستصحاب يقول : لا تنقض اليقين بالشك ، أى : سواء

ص: ٣٧١

كان شكاً ابتدائياً أو فى أطراف العلم ، بل انقضه بيقينٍ آخر ، أى سواء كان يقيناً تفصيلياً أو إجمالياً ، فيقع التعارض بين صدر الدليل و ذيله فى مورد العلم الإجمالى ، فلا يجرى دليل الاستصحاب فيه .

أجاب الأستاذ

إن هذا إنما يتم فى صورته كون الذيل معارضاً للصدر و لسائر أدلّه الاستصحاب حتى ما لا ذيل له منها ، و هذا غير ممكن ، لأن فى قوله : « بل انقضه بيقينٍ آخر » أصلاً و إطلاقاً ، أما الأصل فهو : لا تنقض اليقين بصرف وجود اليقين ، و أما الإطلاق ، فإنه شامل لليقين التفصيلى و اليقين الإجمالى ، فهذا مدلول الذيل ، و عليه ، فأصل الذيل ليس طرفاً لسائر أدلّه الاستصحاب الدالّه على عدم نقض اليقين بالشك ، بل طرف المعارضه هو إطلاق الذيل ، لكنّ الإطلاق إنما ينعقد لو لم يكن مانع عنه و لو احتمالاً ، و مع وجود ما يحتمل المانع عنه فهو غير منعقد ، فلا معارضه بين الذيل و أدلّه الاستصحاب ، بل هى باقيه على إطلاقها شامله لأطراف العلم الإجمالى ، و منها ما نحن فيه

الوجه الرابع :

هو المانع الثبوتى ، و هو لزوم المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال . لأننا نعلم إجمالاً بالابتلاء بغرضٍ من أغراض المولى ، فإذا جرى الاستصحاب فى جميع الأطراف لزمت المخالفه القطعيه ، و إجراؤه فى بعضها المعين ترجيح بلا مرجح ، و غير المعين لا حقيقه له ، فلا يجرى الاستصحاب ثبوتاً ، لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه .

قال الأستاذ

هذا متين ، و هو دليل صاحب (الكفايه) فى الشبهات الحكيمه ، لكنه

ص: ٣٧٢

أخص من المدعى ، إذ هو منجز فيما إذا لم ينحل العلم الإجمالى .

الوجه الخامس :

ورود أدلّه وجوب المعرفة والتعلم فى مورد هذا الاستصحاب ، مثل آيه السؤال (١) والحديث : « طلب العلم فريضة » (٢) والخير : « هلما تعلمت ... » (٣) ، لأن فى غالب الموارد لا يقين بل لا اطمينان بالابتلاء ، فلو جرى الاستصحاب فى موارد احتمال الابتلاء لزم اختصاص الأدلّه بمورد اليقين بالغرض ، وهو فرد نادر ، وتخصيص الأ-كث مستهجن ، فلا بدّ من رفع اليد عن الاستصحاب .

الجواب

وفيه : إن موارد العلم الإجمالى ، وكذا موارد القطع التفصيلى ، كثيره ، وفى جميعها تتقدّم أدلّه التعلم ، نعم ، يتقدّم الاستصحاب على تلك الأدلّه فى الشبهات البدويه ، ولا يلزم من ذلك التخصيص المستهجن .

هذا ، ولا يخفى أن التعارض هنا بين أدلّه التعلم وأدلّه الاستصحاب ، فلا يقال بأنها أمارات والاستصحاب أصل ، فكيف التعارض ؟

و تلخص :

تماميّة الاستصحاب المذكور .

لكنّ مخالفه الأصحاب مشكله .

الكلام فى تعلّم غير البالغين

اشاره

و هل يجب التعلّم على غير البالغ ؟

قيل : لا يجب عليه تعلّم الأحكام الشرعيه التى سيبتلى بها عند البلوغ ،

ص: ٣٧٣

١-١ (١) سورة النحل : ٤٣ .

٢-٢ (٢) الكافى ٣٠/١ كتاب فضل العلم .

وإن علم بفوات الواجب أو فوات إحراز الواجب عنه ، على أثر عدم التعلّم .

وقيل : يجب عليه التعلّم كما يجب على البالغين المكلفين .

وجه القول الثاني

إنّ العقل حاكم بلزوم حفظ أغراض المولى و ملاكات أحكامه ، و الصبىّ إن لم يتعلّم الأحكام قبل البلوغ ، فإنّ ذلك سيؤدى إلى ترك الواجبات عند بلوغه بسبب الجهل ، و بذلك تفوت أغراض المولى ، و هذا الحكم العقلى عام ، فهو موجود فى مورد البالغ و غيره ، و غير قابلٍ للتخصيص .

و وجه القول الأول

إنّ المقتضى لوجوب التعلّم على الصبىّ موجود ، و هو الحكم العقلى المذكور ، و لكنّ المانع أيضاً موجود ، و هو حديث رفع القلم (١) ... و توضيح ذلك :

إنّ الحكم العقلى منه تنجيزى ، و هو ما لا يقبل التصرّف من الشارع ، و منه تعليقى ، و هو الحكم الثابت ما لم يتصرّف الشارع ، و ما نحن فيه من قبيل القسم الثانى ، إذ قد تصرّف الشارع فيه بواسطة حديث رفع القلم ، و حينئذ يكون الصبىّ معذوراً فى فوت بعض الأحكام و الملاكات ، لعدم قدره .

رأى الأستاذ

و بعد توضيح القول بوجوب التعلّم و هو للميرزا (٢) ، و القول بعدم وجوبه ، و هو للمحاضرات (٣) .

فإنّ شيخنا رأى - فى الدورتين - أنّ الصحيح هو القول بالوجوب ، و أن

ص: ٣٧٤

١-١) كتاب الخصال ٤٦/١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢٢٩/١ .

٣-٣) محاضرات فى أصول الفقه ٣٧٤/٢ .

الحكم العقلى عام ولا يرتفع عمومه بحديث رفع القلم ، و ذلك :

لأنّ وجوب التعلّم ليس شرعيّاً ، بدليل أنه لمّا يقال للعبد : « هلّا تعلّمت » فإنّه يسكت ، و لو كان وجوبه شرعيّاً لأجاب بعدم ثبوت الدليل على وجوبه من قبل المولى ، و أنّه كان بحاجة إلى تحصيله إنّ كان ثابتاً ... فسكوته أمام الحجّج دليل على أن وجوب التعلّم غير تحصيلي ، أى هو وجوب عقلى ، و على هذا ، فلا يعقل جعل الوجوب الشرعى فى مورده ، للزوم اللغويه ... و إذا كان وجوب التعلّم غير شرعى ، استحال أن يكون مورداً لحديث رفع القلم

هذا حلّاً .

و أمّا نقضاً ، فإنّه إذ كان حديث رفع القلم رافعاً للحكم العقلى بوجوب تعلّم الأحكام ، فليكن رافعاً لغير الأحكام أيضاً ، كوجوب الإيمان بالله و بالنبى ، فالصبيّ قبل البلوغ لا- يجب عليه النظر فى المعجزه مثلاً ليحصل له الإيمان ، و بعد البلوغ ، و المفروض أنّه لم ينظر فى المعجزه ، يكون معذوراً فى عدم إيمانه بالله و بالرسول مدّة من الزمن ، و هذا ما لا نظنّ الترام القائل به .

فظهر أن الحق مع الميرزا فيما ذهب إليه .

و يبقى الكلام فى معنى حديث رفع القلم فنقول :

أمّا أن يخصّص الحكم العقلى بغير صحيح لما تقدّم ، و كذلك استحقاق العقاب ، لأن المفروض تحقّق موضوع الاستحقاق عند العقل ، فلا- يمكن للشارع أن يرفع الحكم ، و كذا تخصيصه المؤاخذه خاصّه ، بأن يقال باستحقاقه للعقاب غير أنّ المؤاخذه مرتفعه بالحديث لطفاً و امتناناً .

لكنّا نقول : بأن « القلم » فى الحديث ، أعّم من قلم التكليف و قلم

المؤاخذة ، و لا- مانع من رفع قلم المؤاخذة عن الصبي علي أثر التخلف عن حكم العقل بلزوم التعلّم ، و لمّا كان الجزاء بيد الحاكم - بخلاف الاستحقاق - فله إعطاء الجزاء و له عدم الإعطاء ، إذن ، يمكن رفع المؤاخذة مع كونه مستحقاً لها ، لكونها بيد المولى وضعاً و رفعاً ، و كأنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين « الاستحقاق » و « المؤاخذة » ، و الحال أن الأوّل ليس للمولى دور فيه ، بخلاف الثاني ، فله الوضع و الرفع فيه .

الأقوال فى وجوب التعلّم

و هل وجوب التعلّم إرشادى أو مولوى ، و على الثاني ، هل هو نفسى أو غيرى ؟

تارة : يُنشأ الحكم لمصلحه فى نفسه ، فالوجوب نفسى ، و أخرى : يُنشأ لمصلحه فى متعلقه ، فهو وجوب غيرى شرعى ، و ثالثة : يُنشأ لمصلحه التحفّظ على الواقع ، فهو وجوب طريقي .

و يقابلها : الوجوب الإرشادى ، فهو ليس بوجوب شرعى ، بل إرشاد إالى حكم العقل .

الوجوب النفسى

فهل فى نفس التعلّم مصلحه ؟ لا- شك فى قيامها فى معرفه أصول الدين ، أمّا الأحكام الشرعيّه فوجد انها للمصلحه النفسيه ممكن ثبوتاً ، بل الاعتبار يساعده ، لأنه كمال فى نفسه ، و إن كان للعلم حيثيه المقدميه للعمل أيضاً ، إلّا أنه قد اقيمت أدلّه فى مقام الإثبات على أنّ لا مصلحه للتعلّم إلّا المقدميه للعمل ، فلا نفسيه ، و الأدلّه هى :

١ - إن ظاهر السؤال عن الشىء هو وجود المصلحه فى الشىء لا فى

نفس السؤال عنه ، فمن يسأل عن الطريق يريد الوصول إلى المقصد ، وليس في نفس سؤاله عنه مصلحة .

و فيه : إنَّ قياس وجوب التعلُّم على السؤال عن الطريق قياس مع الفارق ، لوضوح أنَّ العلم بالأحكام كمال ، و ليس الاطلاع على الطريق كمالاً .

٢ - الخبر : « هَلَّا تَعَلَّمْتَ » فإنه ظاهر في أن وجوبه من أجل العمل .

و فيه : إن معنى الرواية أن العمل لا يكون بلا علم ، و ليس معناها أن العلم لا فائده فيه إلا العمل .

٣ - إنه لو عمل بلا علم فوق في خلاف الواقع ، لم يؤخذ إلا على ترك الواقع ، فلو كان التعلُّم واجباً نفساً ثبت مؤاخذتان ، و هو باطل .

قال الاستاذ

إن المطلوبية النفسية للتعلُّم هو حكم العقل و ظاهر الأدلَّة ، فيكون وزان العلم وزان العقل ، في كونه كمالاً و وسيلةً معاً ، فقد اجتمع في مطلوبية العلم حيثه النفسية و حيثه الطبقية ، و لا مانع من اجتماعهما فيه بل هو واقع ، يقول تعالى : « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » (١) و يقول :

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ » (٢) و في الأخبار عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ : « الْعِلْمُ وَدِيْعَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ » (٣) و « ليس العلم بكثرة التعلُّم ، إنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد » (٤) و لا يخفى أن كون الإنسان حاملاً لنور الله عزَّ و جلَّ و وديعته شيء مطلوب بنفسه ، و كذا ظاهر

ص: ٣٧٧

١-١ « سورة الزمر : ٩ .

٢-٢ سورة فاطر : ١٩ .

٣-٣ بحار الأنوار ٣٦/٢ .

٤-٤ بحار الأنوار ١٤٠/٦٧ .

أخبار « فضل العالم عليّ العابد » (١).

لكنّ الوجه الثالث - من الوجوه المتقدّمة - يمنعنا عن القول بالوجوب النفسى .

أقول :

ما هو الدليل عليّ بطلان ثبوت المؤاخذتين و استحقاق العقابين ؟ الظاهر : أن لا دليل عليّ البطلان لا عقلاً ولا نقلاً ، بل إنّ العقل و الاعتبار يساعدان عليّ التعدّد ، و يبقى التسالم بين الفقهاء فقط ، فتأمل .

الوجوب الغيرى

إنّ كان العلم مقدّمه وجوديه لحصول ذى المقدمه ، أمكن القول بوجوب التعلّم وجوباً غيرياً ، لكنّ العلم ليس مقدّمه وجوديه ، بل هو مقدّمه علميه لذى المقدمه ، و هذا ظاهر الأخبار ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الغيرى الشرعى .

بين الوجوب الارشادى و الطريقي ؟

فيدور الأمر بين الوجوب الارشادى و الوجوب الطريقي ؟

قال فى (المحاضرات) (٢) : أمّا الوجوب الارشادى بأن يكون ما دلّ عليه من الكتاب و السنّه إرشاداً إليّ ما استقلّ به العقل من وجوب تعلّم الأحكام ...

فيرد عليه : إنه لو كان وجوبه إرشادياً ، لم يكن مانع من جريان البراءه الشرعيّه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص ، و ذلك : لأنّ المقتضى له - و هو إطلاق أدلتها - موجود عليّ الفرض ، و عمدّه المانع عنه إنّما هى وجود تلك الأدله ،

ص: ٣٧٨

١- (١) الكافى ٣٣/١ ، ٣٤ .

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه ٣٧٤/٢ .

و المفروض أنها عليّ هذا التفسير حالها حال حكم العقل ، فهي غير صالحه للمانعيه ، فإن موضوعها يرتفع عند جريانها ، كحكم العقل .

فالنتيجه : إنه يتعين الاحتمال الأخير ، و هو كون وجوب التعلّم وجوباً طريقتياً ، و يترتب عليه تنجيز الواقع عند الإصابه ، لأنه أثر الوجوب الطريقي ، كما هو شأن وجوب الاحتياط و وجوب العمل بالأمارات ، و ما شاكل ذلك ، و عليه ، فتكون هذه الأدله مانعه عن جريان البراءه فيها قبل الفحص ، و توجب تقييد إطلاق أدلتها بما بعده .

و حاصل هذا الإشكال : إنه إذا لم يكن وجوب التعلّم شرعياً ، و الأوامر تحمل عليّ الإرشاد إليّ حكم العقل ، فلازمه إمكان جريان البراءه الشرعيه في موارد احتمال الابتلاء بالحكم ، لأنه إذا كان الأمر إرشادياً كان وزانه وزان حكم العقل ، و حكم العقل يزول مع ترخيص الشارع ، و أدله البراءه الشرعيه مرخصه ، فالأخبار الوارده في التعلّم كذلك لا- تدلّ عليّ الوجوب ، لحديث الرفع و نحوه من أدله البراءه .

قال شيخنا :

إن هذا الإشكال لا- يجتمع مع القول بقصور أدله البراءه الشرعيه اقتضاءً ، و من قال بكونها غير مطلقه - لأنها محفوفه بالقرائن العقلية ، فلا تشمل موارد الشبهه الحكميه قبل الفحص - فلا يمكنه إيراد هذا الإشكال .

إن هذا الإشكال لا يجتمع مع القول في شرائط جريان الاصول : « و أمّا الاصول النقليه فأدلتها و إنّ كانت مطلقه في نفسها ، إلّا أنها مقيده بما بعد الفحص ، بالقربيه العقلية المتصله و النقليه المنفصله » (1) .

ص: ٣٧٩

إذن ، فقد وقع الجمع في (المحاضرات) بين المتهافتين ... و بناءً على كون أدلّه الاصول مقيّدهً - كما ذكر - يتمّ القول بالوجوب الإرشادي ، لوجود المقتضى و عدم المانع .

لكنّه اختار الوجوب الطريقي ، و هو لا- يمكنه الالتزام به ، لأنّ مبناه في الوجوب الطريقي أنه يعتبر فيه أن لا يكون قبله احتمال العقاب ، بل الوجوب هو المنجز للواقع ، و على هذا ، فلا يمكن الالتزام بالوجوب الطريقي ، لوجود احتمال العقاب بالعقل ... و قد صرّح بالمبنى المذكور في أوائل مباحث البراءة ، عند دفع شبهه وجوب دفع الضرر المحتمل ، حيث قال : « و بعبارة اخرى : إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو ، إذ الأثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المتحقق مع قطع النظر عنه على الفرض ... فتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً ... و الفرق بينه و بين الوجوب الطريقي : إن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ، و لولاه لما كان العقاب محتملاً ، على ما تقدّم بيانه ، بخلاف الوجوب الإرشادي ، فإنه في رتبة لاحقه عن احتمال العقاب ... » (1) .

فظهر أنه قد جمع بين المتهافتين ، بل على هذا المبنى يتعيّن القول بالوجوب الإرشادي لا الطريقي .

فالحق : هو الوجوب الإرشادي ، إلّا إذا قلنا بإمكان جعل المنجزين فيصحّ الطريقي .

□
تمّ الجزء الثاني ، و يليه الجزء الثالث بعون الله .

ص: ٣٨٠

المجلد ٣

اشاره

ص: ١

و ينقسم الواجب إلى النفسى و الغيرى .

و قد اختلف فى تعريفهما و بيان حقيقتهما :

تعريف الواجب النفسى و الغيرى

فقد اشتهر تعريف الواجب النفسى بـ « ما أمر به لأجل نفسه » و الغيرى بـ « ما أمر به لأجل غيره » .

فأشكل عليه الشيخ الأعظم : بأنّ هذا التعريف للواجب الغيرى ينطبق على كلّ الواجبات الشرعيه ، لكونها مأموراً بها لأغراض تترتب عليها ، لأنّ الأحكام تابعه للأغراض المولويه .

تعريف الشيخ الأعظم و الكلام حوله :

و لهذا فقد عرّف الشيخ (1) التعريف فقال : بأنّ الواجب النفسى هو ما وجب لا- للتوصيل إلى واجب آخر ، و الغيرى ما وجب للتوصيل إلى واجب آخر ، أى: إن النفسى ما لم يكن الداعى لإيجابه التوصيل إلى واجب آخر ، و الغيرى هو ما كان الداعى لإيجابه التوصيل إلى واجب آخر .

توضيحه : إنّ الإيجاب عمل كسائر الأعمال الاختيارية ، و كلّ عمل اختيارى فلا يصدر إلّا عن الداعى ، فإنّ كان الداعى لإيجاب الشئء التوصيل به إلى

ص:٧

شئٍ آخر، فهو الواجب الغيري، وإن لم يكن ذلك هو الداعي لإيجابه فهو الواجب النفسى، وهذا الواجب منه ما يكون مطلوباً لذاته، وهو معرفه الله، فإنها واجبه و مطلوبيتها ذاتيه، ومنه ما يكون مطلوباً وليست مطلوبيته للوصول إلى واجب آخر، بل من أجل حصول غرضٍ يترتب عليه، والعبادات أكثرها من هذا القبيل، وكذا التوضيحات كلها... لأن الأغراض ليست بواجبات.

وأورد على الشيخ: بأن المفروض كون وجوب الصلاه - مثلاً - ناشئاً من الغرض، فهو الداعي لإيجابها، وحينئذٍ، فلا بد وأن يكون الغرض الداعي لزومياً وإلا لم يصلح لأن يكون علّة لجعل الطلب الوجوبى، وإذا كان لزومياً كانت الواجبات - غير معرفه الله - واجبه لواجبٍ آخر، فيعود الإشكال.

وقد أُجيب عن الإشكال: بأن الأغراض ليست بواجبه، لكونها غير مقدوره للمكلف، وكل ما ليس بمقدورٍ فلا يتعلّق به الوجوب.

واعترضه صاحب (الكفايه) وتبعه السيّد الأستاذ (1): بأنّها وإن كانت غير مقدوره، إلّا أنّها مقدوره بالواسطه، وهى الواجبات الناشئه عنها، فلما كان الأمر الواجب مقدوراً للمكلف فالغرض الداعي لإيجابه مقدور، ولا يعتبر فى المقدوريه أن تكون بلا واسطه، فالطهاره مقدوره على سببها وهو الوضوء، والملكيه مقدوره للقدره على سببها وهو العقد، وكذلك العتق مثلاً وهو الإيقاع.

فقال شيخنا: لكنّ هذا إنّما يتمّ فى مورد الأسباب التوليديه كما مثل، إذ لا يوجد فيها إلّا واجب واحد، فلا يوجد أمرٌ بالطهاره و أمر آخر بالوضوء، بل هو أمر بالطهاره، وهو المحرّك للعبء نحو السبب التوليدى لها وهو الوضوء مثلاً، وللمستشكل على الشيخ بأن الأغراض غير مقدوره أن يطرح الاشكال حيث

ص: ٨

يتصوّر وجوبان ، إذ الوجوب الغيرى عنده ما وجب لواجبٍ آخر .

و أجاب المحقق الخراسانى عن الإشكال : بأنّ من العناوين ما يكون حسناً فى نفسه ، و إنّ أمكن كونه مقدّمهً لأمر مطلوبٍ واقعاً ، و منها ما لا يكون حسناً فى نفسه و إنّما يكون وجوبه لكونه مقدّمهً لواجب نفسى و إنّ اتّصف بعنوانٍ حسن فى نفسه . مثلاً : التأديب عنوان متّصف بالحسن ، أمّا الضرب فلا يتّصف بنفسه بالحسن و إنّما يكون حسناً فى حال وقوعه مقدّمهً للتأديب .

فكلّ ما كان من قبيل الأوّل فهو واجب نفسى ، إذ قد لوحظ حسنه و قد أمر به بالنظر إلى ذلك ، و ما كان من قبيل الثانى ، أى لم يكن له حسن فى نفسه ، و إنّما تعلّق به الأمر من أجل التوضيل به إلى أمرٍ حسن ، أو كان ذا حسن فى نفسه لكنّه لم يكن الأمر به بالنظر إلى ذلك ، فهو واجب غيرى . فنصب السّلم ليس له حسن فى نفسه ، و إنّما يؤمر به من أجل الصعود إلى السطح - المفروض حسنه - فهو واجب غيرى ، بخلاف الوضوء ، فله جهه حسن ، لأنّ الله تعالى يقول « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ » (١) و الإمام عليه السلام يقول : « الوضوء نور » (٢) .

فإنّ تعلّق به الأمر بالنظر إلى هذه الجهه كان مطلوباً نفسياً . أمّا إذا كان الأمر به لا بلحاظ ما ذكر بل بالنظر إلى شرطيته للصلاه و أنّه « لا صلاه إلّا بطهور » (٣) كان واجباً غيرياً .

قال : و لعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه و ما أمر به لأجل غيره .

تعريف الكفايه و الكلام حوله :

فكان تعريفه له : إنّ الواجب النفسى : ما وجب لحسنه ، و الواجب الغيرى :

ص: ٩

١-١) سورة البقره : ٢٢٢ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٧ الباب ٨ من أبواب الوضوء .

٣-٣) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٥ الباب الأول من أبواب الوضوء .

ما وجب للتوصل إلى ما هو حسن بنفسه (١).

و ما ذهب إليه و إن سلم من الإشكال الوارد على تعريف الشيخ ، و لكن قد أورد عليه بوجوه :

الأول : إن أكثر الواجبات الشرعيه غير متصفه بالحسن العقلي حتى يقال بأنها قد وجبت لحسنها ، فإن كان حسنهما من أجل ترتب المصلحه عليها ، عاد إشكال كونها غيريه لا نفسيه . فما ذكره - من أن الواجب النفسى ما وجب لحسن فى نفسه - غير صادق على عمده الأحكام الشرعيه .

و الثانى : كل شىء تعنون بعنوان ، فإميا يكون عنواناً ذاتياً له ، و إميا يكون عنوان عرضياً له ، لكن كل ما بالعرض فلا بد و أن ينتهى إلى ما بالذات ... و حينئذ نقول :

إن العنوان الحسن بالذات عقلاً ليس إلّا العدل ، كما أن العنوان القبيح بالذات عقلاً هو الظلم ، و لذا لا يزول الحسن عن العدل أبداً كما لا ينفصل القبح عن الظلم أبداً ، بخلاف مثل حسن الصيّدق و قبح الكذب كما هو معلوم ، و على هذا ، فلا بد و أن ينتهى حسن الواجبات الشرعيه إلى « العدل » فينحصر الواجب الشرعى بهذا العنوان فقط ، و لا واجب آخر غيره ، و هذا ما لا يلتزم به صاحب الكفايه .

و الثالث : إنه بناءً على ما ذكره من مقدوريه الأغراض مع الواسطه ، يلزم أن يجتمع عنوان « النفسيه » و عنوان « الغيره » فى كل واجب من الواجبات . أميا الأوّل ، فلفرض وجود الحسن فيه . و أميا الثانى ، فلكونه مقدّمه لحصول الغرض منه ، فلم يتمخض واجب من الواجبات الشرعيه فى النفسيه .

ص: ١٠

(١-١) كفايه الأصول : ١٠٨ .

و لورود هذه الإشكالات على تعريف المحقق الخراساني ، سلك المحققون المتأخرون طرقاً أخرى لدفع الإشكال الوارد على تعريف الشيخ .

طريق الميرزا

قال : إنّ الأغراض المترتبة على الواجبات تنقسم إلى ثلاثة أصناف :

١ - فمن الأغراض ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به من دون توسيط أمر بينهما ، سواء كان اختيارياً أو غير اختياري ، كما هو الحال في الأفعال التوليدية ، كالغسلات و المسحات بالنسبة إلى الطهارة ، و العقد بالنسبة إلى الزوجية ، و الإيقاع بالنسبة إلى الطلاق مثلاً .

و في هذا القسم من الأغراض ، لا مانع من تعلق التكليف بها ، لكونها مقدورةً بقدره على أسبابها .

٢ - و منها ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به ، لكن بواسطة أمر اختياري من المكلف ، كالصعود على السطح مثلاً ، و في هذا القسم من الأغراض أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بها ، لكونها مقدورةً كذلك .

٣ - و منها ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به ، لكن بواسطة أمر غير اختياري ، بل تكون النسبة بينهما نسبة المعد إلى المعد له ، كحصول الثمره من الزرع ، المتوقف على أمورٍ خارجه عن قدره الزارع و إرادته .

فيقول الميرزا : و الواجبات الشرعية بالنسبة إلى الأغراض الواقعية من هذا القبيل ، فالغرض من الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء و المنكر ، و ترتبه عليها موقوف على أمور بعضها خارج عن قدره المكلف ... فالغرض غير مقدورٍ للعبد فلا يعقل تعلق التكليف به .

فتلخص : إنه صحيح أنّ الواجبات الشرعية تابعه لمصالح لزوميه ، لكن

ليس كلّ غرض لزومى قابلاً لأن يتعلّق الوجوب به ، بل القابل لذلك هو الاختيارى . فتعريف الشيخ صحيح لا يرد عليه الإشكال

إشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) (١) : بأنّ ما أفاده إنّما يتمّ بالإضافه إلى الغرض الأقصى من التكليف ، لوضوح أنّ الأفعال الواجبه بالنسبه إليها من قبيل العلل المعده ، لفرض كونها خارجة عن اختيار المكلف و قدرته ، كما فى النهى عن الفحشاء الذى هو الغايه القصوى من الصيلاه كما تقدّم . لكنّه لا- يتمّ بالإضافه إلى الغرض القريب ، و هو حيثيه الإعداد للوصول إلى الغرض الأقصى ، حيث أنّه لا- يتخلّف عنها ، فيكون ترتبه عليها من ترتب المعلول على العله التامه و المسبب على السبب . و بما أنّ السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلّق التكليف بالمسبب ، فيكون نظير الأمر بزرع الحبّ فى الأرض ، فإنّ الغرض الأقصى منه - و هو حصول الثمره - و إنّ كان خارجاً عن الاختيار ، إلّا أنّ الغرض القريب - و هو إعداد الأرض للثمره - مقدور بالقدره على سببه . هذا من ناحيه . و من ناحيه أخرى : بما أنّ هذا الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتب المسبب على السبب لزومى على الفرض ، فبطبيعته الحال يتعيّن تعلّق التكليف به ، لكونه مقدوراً من جهه القدره على سببه . و على ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيه فى تعريف الواجب الغيرى على حاله .

قال الأستاذ

و يضاف إلى ما ذكر ناحيه أخرى ، و هى إنّ الميرزا يرى أنّ المسبب قابل لتعلّق الأمر كالسبب ، لأنّ وزان الإراده التشريعيه عنده وزان الإراده التكوينيّه ،

ص: ١٢

فكما تتعلّق الإرادة فى التكوّيات بالمسبّب و منها تتحقّق الإرادة بالنسبه إلى السبب ، فهما إرادتان ، كذلك الحال فى الإراده التشريعيّه ، و يكون فيها إرادتان نفسيّه و غيرهه .

فيتوجّه الإشكال على الميرزا ، لأنّه صحيح أنّ ترتّب النهى عن الفحشاء على الصّلاه موقوف على أمور غير اختياريّه ، لكنّ نفس الصّلاه توجد فى النفس الإنسانيّه استعداداً ، و نسبه هذا الاستعداد إلى الغرض الأقصى نسبه السبب إلى المسبّب ، فلا محاله تصير الصّلاه واجباً غيريّاً ، فما انحلت المشكله بطريق الميرزا .

هذا ، لكن الإشكال فيما ذكر هو : إنّ الإهمال فى الغرض غير معقول ، فإنّما يكون الغرض من الصّلاه هو الاستعداد بشرط لا عن الوصول إلى الغرض الأقصى أو يكون لا بشرط عن الوصول إليه أو يكون بشرط الوصول . أمّا أنّ يكون الغرض هو الاستعداد لا بشرط ، أى سواء وصل إلى الغرض الأقصى أو لا ، فهذا باطل ، لأنّه خلف لفرض كون غرضاً أقصى ، و أمّا أنّ يكون الغرض هو الاستعداد بشرط لا- ، فكذلك ، فتعيّن كون الغرض من الصّلاه حصول الاستعداد فى النفس بشرط الوصول ، و إذا كان كذلك سقط الإشكال على الميرزا ، لأنّ الاستعداد بشرط الوصول غير اختياري .

إلّا أنّه يمكن الجواب : بأنّ الغرض المترتب على متعلّق الأمر لا يمكن أن يكون أخصّ من المتعلّق و لا أعمّ منه ، سواء فى المراد التكويني أو التشريعي ، لأنّه إن كان أخصّ لزم أن تكون الحصّه الزائده بلا غرض ، و هو محال ، و كذلك إن كان أعم ، لأنّ الإراده المتعلّقه بالمأثور به هى فرع الغرض و معلول له ، فلا- يعقل أن يكون الغرض أعم أو أخصّ ، و على هذا ، فالإراده المتعلّقه بالصّلاه تنشأ من

الغرض الاستعدادى فيها و هو حصول الاستعداد فيها ، لا الاستعداد الموصل للغرض الأقصى ، فإنه أخص من الصلاه ، و قد تبين استحالته بناءً على ما ذكر .

و الحاصل : إن متعلق الأمر هو طبيعى الصلاه ، و ليس الغرض منه بحسب الآيه المباركه إلا استعداد النفس الإنسانيه .

فإشكال المحاضرات على الميرزا قوى .

طريق المحاضرات

ثم قال : فالصحيح فى المقام أن يقال - بناءً على نظريه المشهور ، كما هى الحق ، و هى إن حال السبب حال سائر المقدمات ، فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً - إن المصالح و الغايات المترتبه على الواجبات ليست بقابله لأن يتعلق بها التكليف ، لأن تعلق التكليف بشىء يتقوم بأمرين ، أحدهما : أن يكون مقدوراً للمكلف . و الآخر : أن يكون أمراً عرفياً و قابلاً لأن يقع فى حيز التكليف بحسب أنظار أهل العرف ، و المصالح و الأغراض و إن كانت مقدورهً بالقدره على أسبابها ، إلا أنها ليست ممّا يفهمه العرف العام ، لأنها من الأمور المجهوله عندهم ، و خارجه عن أذهان عامه الناس ، فلا يحسن من المولى توجه التكليف إليها ، ضروره أن العرف لا يرى حسناً فى توجه التكليف بالانتهاه عن الفحشاء و المنكر أو بإعداد النفس للانتهاه عن الفحشاء و المنكر ، فلا- مناص من الالتزام بأن الغايات و الأغراض غير متعلق بها التكليف ، و إنما هو متعلق بنفس الأفعال ، و يصدق عليها حينئذ أنها واجبه لا لأجل واجب آخر ، فلا إشكال على الشيخ .

و فيه : إن فى الأخبار و الخطب المرويّه عن الشارع إشارات كثيره إلى الأغراض و الغايات المترتبه على الأحكام الشرعيه ، فقد جاء فيها ذكر الغرض من الجهاد بأن الجهاد عزّ للإسلام قال عليه السلام : « فمن تركه رغبه عنه ألبسه

ص: ١٤

الذَّل ... » (١) ، و أنّ الزكاه تطهير للنفس و توفير للمال (٢) ، و فى القرآن الكريم «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) فهل خاطب الشارع الناس بما لا يفهمون ؟

إذا قال الشارع للناس : يجب عليكم العمل من أجل عزّ الإسلام و المحافظه على عظمه الدين ، و ذلك يحصل بالجهاد فى سبيل الله ، ألا- يفهم العرف هذا المعنى ؟ و إذا قال : عليكم بالمحافظه على المصالح العامه للمجتمع الإسلامى ، و طريق ذلك هو الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ، ألا يفهمون مراد الشارع ؟

نعم ، العرف العام بل الخاص يجهلون كيفيه ترتّب الأغراض على الأفعال ، و السرّ فى حصول الانتهاء عن الفحشاء و المنكر بإقامه الصلاه - مثلاً - لكنّ هذا الجهل لا يضرّ بالمطلب و لا يمنع من توجّه التكليف بالغرض .

و الحاصل : إنّ هذا الطريق غير دافع للإشكال .

طريق المحقق الأصفهاني

و طريق المحقق الأصفهاني (٤) ناظر إلى قاعده إنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ينتهى إلى ما بالذات ، و من ذلك مطلوبيه الشىء ، فإنّها إن كانت بالعرض لا بدّ و أن تنتهى إلى مطلوبٍ بالذات ، سواء عند الإنسان و الحيوان ، فإنّ الحيوان لمّا يطلب القوت ، فإنّه طلب بالعرض ، و المطلوب الذاتى هو البقاء و الحياه ، فانتهى الأمر إلى حبّ الذات ... و فى القضايا المعنويه نرى أنّ جميع مرادات الإنسان ترجع إلى مرادٍ بالذات هو معرفه الله عزّ و جلّ . و فى التشريعات كذلك ، فإنّه عند ما يأمر بشراء اللحم ، فإنّ هذا مطلوب بالعرض ، و المطلوب بالذات هو طبخ اللحم

ص: ١٥

١-١) و مسائل الشيعة ١٥ / ١٨ الباب الأول من أبواب جهاد العدو .

٢-٢) و مسائل الشيعة ٩ / ٩ الباب الأول من أبواب الزكاه .

٣-٣) سورة العنكبوت : ٤٥ .

٤-٤) نهايه الدرايه ٢ / ١٠١ .

و أكله .

و فى التشريعات ، تارةً : يتوجّه الخطاب بالمطلوب بالعرض و الخطاب بالمطلوب بالذات ، يتوجّه كلاهما إلى شخصٍ واحدٍ ، و أُخرى : يكون متعلّق الإرادة التشريعيّة - أى المطلوب بالعرض - فعل شخص ، و يكون متعلّق الغرض القائم بذلك الفعل - أى المطلوب بالذات - فعل شخصٍ آخر ، فيأمر زيداَ بشراء اللحم ، و يأمر عمراً بطبخه .

فالمناطق فى النفسى و الغيرى هو : إنّه إن كان المطلوب الذاتى مطلوباً من نفس الشخص - الذى طلب منه المطلوب بالعرض - جاء البحث عن أنّ هذا الغرض حينئذٍ مطلوب لزمى أو لا ؟ فإن كان لزومياً ، صار شراء اللحم واجباً غيريّاً . و إن كان المطلوب الذاتى قائماً بشخصٍ آخر ، كان شراء اللحم من الأوّل مطلوباً نفسياً لا غيريّاً ، إذ لم يطلب منه شىء آخر سواه و إنّ كان شراء اللحم مقدّمهً لطبخه .

و تلخص : إنّه إن كان المراد بالذات و المراد بالعرض قائمين بشخصٍ واحد ، كان المراد بالعرض واجباً غيريّاً و المراد بالذات واجباً نفسياً ، و إن كان المراد بالذات قائماً بشخصٍ غير من قام به المراد بالعرض ، كان المطلوب من الشخص الأوّل واجباً نفسياً .

قال الأستاذ

و هذا الطريق لا يجدى حلّاً للمشكلة ، إذ لا ريب فى أنّ المبحوث عنه فى علم الأصول هو الأعمّ من الواجبات الشرعيّة و العرفيّة ، كما فى مسأله حجّيه خبر الواحد ، و حجّيه الظواهر ، لكنّ الغرض من هذه المباحث هو التحقيق عن حال الأخبار الواردة عن الشارع و ظواهر ألفاظه فى الكتاب و السنّه ... و هكذا فى

ص: ١٦

و هنا ، لَمَّا نَقَسَمَ الواجبات إلى النفسِيَّةِ و الغيرِيَّةِ ، فالبحثُ أعمُّ من الخطابات الشرعية و العرفية ، و حلَّ المشكل في الخطابات العرفية لا يجدى نفعاً بالنسبة إلى الخطابات الشرعية ... و الطريق المذكور قد حلَّ المشكل في العرفيات ، أمَّا في الشرعيات فلا ... لأنَّ المولى يأمر زیداً بشراء اللحم و عمراً بطبخه ، و هذا في الأوامر العرفية كثير ، أمَّا في الشرعيات ، فإن الغرض مطلوب من نفس المخاطب بالعمل ، كالانتهاء من الفحشاء و المنكر ، فإنَّه مطلوب من نفس من أمر بالصَّلاة ، و لا معنى لأنَّ يؤمر مكلف بالصَّلاة و يترتب الأثر عليها عند مكلف آخر .

و الحاصل : إن كان الغرض - كالانتهاء عن الفحشاء و المنكر - لزومياً ، فالواجب أي الصَّلاة غيرى ، و إن لم يكن لزومياً فلا وجوب للصَّلاة .

فإن قال : الغرض خارج عن قدره المكلف و اختياره .

قلنا : هذا هو طريق الميرزا .

هذا أولاً .

و ثانياً : إنَّ ما ذكره لا- يحلُّ المشكله في العرفيات أيضاً ، ففي المثال الذى ذكره نقول : إن لم يكن للمولى غرض من الأمر بشراء اللحم لم يعقل صدور الأمر منه به ، فلا بدَّ من الغرض ، و هو هنا تمكُّن عمرو من طبخ اللحم ، ثم تمكُّن الأمر من الأكل ، فإنَّ كان هذا التمكُّن غرضاً لزومياً ، فالمفروض وجود القدره عليه ، و حينئذٍ ، جاز تعلُّق الأمر به .

طريق المحقق العراقي

و ذكر المحقق العراقي (١) إنَّ الشيخ قد عرّف الواجب الغيرى بأنَّه « ما وجب

ص: ١٧

لواجب آخر» وهناك في كل واجب مقامان ، أحدهما : مقام التكليف ، و الآخر مقام روح التكليف و سرّه . أمّا بالنظر إلى سرّ التكليف ، إذ للصلاه أسرار ، و للحج أسرار و هكذا ... فالواجبات الشرعيّه كلّها غيريّه ، لأنها إنّما وجبت لترتّب تلك الأسرار و الآثار ، لكنّ هذه الغيريّه هي بحسب مقام إرادته المولى و بلحاظ أسرار التكليف ، و بحثنا في الواجبات الغيريّه ليس من هذه الجبهه ، بل هو من جهه مقام التكليف ، و في هذا المقام إنّ كان الشئ الموضوع على الذمّه و المكلف به طريقاً للوصول إلى شئ آخر كذلك فهذا الواجب غيرى ، و إنّ لم يكن فهو واجب نفسى .

و الحاصل : إنّ الشيخ قال : الغيرى ما وجب لواجب آخر ، أى : لتكليف آخر موضوع على الذمّه ، مطلوب من المكلف كسائر التكاليف ، كما هو الحال فى الموضوع بالنسبه إلى الصّلاه ... و ليس الانتهاء من الفحشاء و المنكر من هذا القبيل ، بل هو سرّ الصّلاه و لبّ الإراده المتعلّقه بها

نعم ، لو قال الشيخ : « ما وجب لغيره » توجّه إليه الإشكال .

و بعبارة أُخرى : المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب الشرعى ، كما فى الموضوع ، فإنّه واجب شرعى قد وجب لواجب شرعى آخر هو الصّلاه ، و ليس المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب العقلى

أقول :

و هذا الطريق هو المختار عند الشيخ الأستاذ .

لو تردّد واجب بين كونه نفسياً أو غيرياً

اشاره

فما هو مقتضى القاعده ؟

إنّه الرجوع إلى الأصل ، و هو تارةً : لفظى ، و أخرى : عملى ، فإنّ وجد الأصل

ص: ١٨

اللفظى فهو المرجع ، و إلا فالأصل العملى .

١٠ - مقتضى الأصل اللفظى

إشاره

لو تردّد أمر الموضوع بين أن يكون واجباً نفسياً فيجب الإتيان به سواء كانت الصلاه واجبه وجوباً فعلياً أو لا ، أو يكون واجباً غيرياً ، فيكون واجباً فى حال كون الصلاه واجبه و كون وجوبها فعلياً ... فهل يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات النفسيه ؟ و هل هو من إطلاق الماده أو الهيئه ؟

اتفق الشيخ و صاحب الكفايه على إمكان الرجوع إلى الإطلاق لإثبات كون الواجب نفسياً لا غيرياً ، إلا أنّ الشيخ يقول بإطلاق الماده ، و صاحب الكفايه بإطلاق الهيئه .

توضيح رأى الشيخ

(١)

إنّ مفاد هيئه افعال الوارده على الموضوع « تَوْضُأً » هو الطلب الحقيقى للموضوع - و ليس الطلب المفهومى - . أى: إنّ ماده « الموضوع » بمجرد اندراجها تحت هذه الهيئه تتّصف بالمطلوبيه حقيقه ، و هذا الاتّصاف إنّما يكون بالطلب الحقيقى ، إذ لا يعقل الانفكاك بين المطلوب الحقيقى و الطلب الحقيقى ، و قد حصل الطلب الحقيقى من الهيئه ، فكان مفادها واقع الطلب و مصداقه ، لأنّ الشىء لا يصير مطلوباً حقيقه بمفهوم الطلب .

إلا أنّ المشكله هى : إن واقع الطلب و مصداقه هو الفرد ، و الفرد لا يقبل التقييد و الإطلاق ، لأنهما عباره عن التضييق و التوسعه ، و هما يجريان فى المفهوم لا المصداق ... فسقط إطلاق الهيئه .

لكنّ الإطلاق فى الماده جارٍ ، إذ الموضوع دخل تحت الطلب سواء قبل

ص: ١٩

الوقت أو بعده ، و سواء وجدت الصّلاه أو لا ، و مطلوبتيته كذلك يعنى المطلوبتيه النفسيه .

و تلخص : إنّه مع التردّد بين النفسيه و الغيريه ، يكون مقتضى تماميه مقدمات الحكمه و توفرها جريان الاطلاق فى طرف « الواجب » - و هو الموضوع فى المثال - لا فى طرف « الوجوب » أى: هيئه توضحاً .

توضيح رأى المحقق الخراسانى

و قد أنكر المحقق الخراسانى (1) برهان الشيخ على عدم جريان الإطلاق فى هيئه الموضوع ، من جهة أنّ مدلول الهيئه لو كان هو الطلب الحقيقى كما قال الشيخ ، فإنّ الطلب الحقيقى قائم بالنفس ، و صيغه « افعل » إنشاء لا إخبار ، و الأمر القائم بالنفس لا يقبل الإنشاء ، فليس الطلب الحقيقى هو مدلول الهيئه ، و عليه ، فلا يكون مدلولها الفرد و المصداق حتّى يرد الإشكال بأن الفرد لا يقبل التقييد فلا يقبل الإطلاق .

فإن قيل : إذا لم يكن مدلول الهيئه هو الطلب الحقيقى ، فكيف صار الموضوع مطلوباً حقيقياً ؟

قلنا : إنّ أوصاف الماده - أى الموضوع - بالمطلوبيه الحقيقيه إنّما يأتى من حيث أنّ الداعى للإنشاء هو الطلب النفسانى ، لأنّ المفروض أنّ الداعى له لم يكن الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما ، و إنّما كان الطلب الحقيقى ، فالمطلوبيه له إنّما جاءت من ناحيه الداعى للإنشاء لا من ناحيه هيئه افعل .

و هذا بيان إشكال المحقق الخراسانى على برهان الشيخ لعدم جريان الإطلاق فى الهيئه .

ص: ٢٠

(١-١) كفايه الأصول : ١٠٨ .

فكان المختار عنده جريان الإطلاق فى طرفها ، فما معنى هذا الإطلاق ؟ و هل هو صحيح ؟

قال المحقق الأصفهاني :

(١)

إن مقتضى مقدمات الحكمه هنا عدم تقييد الوجوب و هو مفاد الهيئه لا إطلاقه ، أى: إنها تقتضى حيثيه عدميه ، و ليست مقتضيه لإطلاق الوجوب بمعنى اللابشرطيه ... و توضيح ذلك :

إن الوجوب النفسى و الغيرى قسمان من الوجوب ، و قد تقدّم أنّ النفسى هو الواجب لا- لواجب آخر ، و الغيرى هو الواجب لواجب آخر ، فكان أحدهما مقيداً بأمرٍ عدمى و الآخر مقيداً بأمرٍ وجودى ، فالواجب النفسى مقيد بعدم كونه لواجب آخر ، و الغيرى مقيد بكونه لواجب آخر ... فكلاهما مقيد ، و كل قيد - سواء كان وجودياً أو عدمياً - فهو محتاج إلى بيان .

و على الجملة ، فكما أنّ كون الشىء « بشرط شىء » قيد له ، كذلك كونه « بشرط لا » ، و لا بدّ لكل قيد من بيان و مثنونه زائده ... و هذا مقتضى القاعده .

لكنّ هناك موارد يرى العرف فيها استغناء القيد العدمى عن البيان ، بمعنى أنّ مجرد عدم البيان بالنسبه إلى القيد الوجودى ، يكفى لأن يكون بياناً على القيد العدمى ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و ذلك : لأنّ الواجب النفسى ما كان واجباً لا لواجب آخر ، و الغيرى ما وجب لواجب ، فكان الغيرى مقيداً بكونه للغير ، و حينئذٍ ، فلو تعلق الطلب بشىء و لم يكن معه بيان لكون هذا الطلب لشىء آخر ، كان نفس عدم البيان لذلك كافياً عند أهل العرف فى إفاده أنّ هذا المطلوب ليس لواجب آخر ...

ص: ٢١

و على هذا ، ليس الطريق إلى تعيين حال الفرد المحقق خارجاً من الوجوب المتعلق بالوضوء ، من حيث النفسية و الغيرية ، هو التمسك بالأصل اللفظي في مفهوم الوجوب ، كما ذهب إليه المحقق الخراساني ، بل الصّحيح إثبات إطلاق الفرد الواقع عن طريق عدم التقييد بكونه للغير ، فإنّه يفيد كونه لا للغير ، فهذا هو المراد من الاطلاق هنا ، و هذا طريق إثباته .

و تلخص : إنّ ليس الطريق هو التمسك بإطلاق مفهوم الطلب ، فإنّه لا- يحلّ المشكله و لا- يخرج الفرد الواقع من التردد بين النفسية و الغيرية ، لأنّ ذلك لا يحصل عن طريق إطلاق مفهوم الوجوب ، إذ الإطلاق المفهومي لا يعين حال الفرد الواقع ، بل الطريق الذي سلكناه هو الذي يعين حاله و يرفع التردد و الشك ، لأنّه أفاد عدم التقييد بالغيرية .

أقول :

و بهذا التقريب الذي استفدناه من شيخنا الأستاذ دام بقاءه تندفع خدشه سيدنا الأستاذ ، حيث أنه أورد كلام المحقق الأصفهاني و ذكر اشتماله على ثلاثه إيرادات على الكفايه ، ثم قال : و الإنصاف أنّ هذه الوجوه مخدوشه كلّها ، و وجه الاندفاع هو أنّ مناقشته للكلام المذكور إنما جاءت على مقتضى القاعده ، من جهة أنّ النفسية يحتاج إلى بيان كالعدمية ، لأنّ كلّاً منهما قيد زائد على أصل الوجوب ، و لا وجه لدعوى أنّه لا يحتاج إلى بيان زائد بعد أن كان قيداً كسائر القيود الوجودية أو العدمية (1) .

لكنّ الارتكاز العرفي الذي أشار إليه المحقق الأصفهاني بقوله : « فما يحتاج إلى التنبيه عرفاً كون الوجوب لداعٍ آخر غير الواجب » هو الوجه للدعوى

ص: ٢٢

١-١) منتقى الأصول ٢: ٢١٧ .

المذكوره ، و قد وقع الغفله عنه .

فما أفاده المحقق الأصفهاني لا محذور فيه ، لكنه - كما قال شيخنا - متخذ من كلام صاحب الكفايه في مبحث الإطلاق و التقييد (١) ... و بيان مطلبه هناك هو :

إنَّ الإطلاق يفيد تاره : الشمول و العموم الاستيعابي ، و أخرى : العموم البدلي ، و ثالثه : خصوصيتهُ أخرى ، غير الشموليه و البدليه .

مثال الأول : قوله تعالى « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (٢) ، فإنه يفيد حليته البيع عامه .

و مثال الثاني : قولك : بع دارك ، فإنه أمر ببيع داره و يفيد جواز البيع بأي نحوٍ من الأنحاء اختار هو ، على البدليه ، و ليس يفيد العموم الاستيعابي ، فإنه غير ممكن كما لا يخفى .

و مثال الثالث : قول المولى : « تَوْضُأً » من غير أن يعلق الوجوب على شيء ... فهنا ليس الإطلاق من قبيل الأولين ، و إنما هو لإفاده خصوصيه أن وجوبه ليس لغيره ، لأن خصوصيته الغيريه هي المحتاجه إلى البيان ، و أما النفسيه فيكفي فيها عدم البيان على الغيريه ، فكان الإطلاق - بمعنى عدم إقامه القرينه على إرادته الغيريه - يقتضى النفسيه .

القول بالإطلاق الأحوالي

و قال المحقق الإيرواني (٣) بالإطلاق الأحوالي في الفرد المرّد بين النفسيه و الغيريه ، لأنَّ الإطلاق قد يكون أفرادياً ، و قد يكون أحوالياً . فالأفرادى موضوعه الطبيعه و هي ذات فردين أو أفراد ، و حينئذٍ يصلح لأن يكون مطلقاً ، أى لا بشرط بالنسبه إلى خصوصيته هذا الفرد أو ذاك ... كما هو الحال في « الرقبه » مثلاً ، حيث

ص: ٢٣

١-١) كفايه الأصول : ٢٥٢ تحت عنوان : تبصره لا تخلو من تذكرة .

٢-٢) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .

٣-٣) نهايه النهايه ١ / ١٥٦ .

أنها طبيعه ذات حصّتين ، و هي قابله لأن تكون هي المراد و المورد للحكم .

و أما الإطلاق الأحوالى ، فإنه يجرى فى الفرد أيضاً ... و كلما كانت طبيعه ذات حصّه و لكن المورد لا يصلح لأن تكون الطبيعه هي المراد ، فإنه يجرى فيه الإطلاق الأحوالى .

□
و على هذا ، فإنّ الشيخ رحمه الله لمّا قال بأنّ مدلول الهيئه هو الفرد ، و الفرد لا يقبل الإطلاق و التقييد ، يتوجّه عليه : إنه لا يقبل الإطلاق الأفرادى ، لكنّه يقبل الإطلاق الأحوالى .

و المحقّق الخراسانى ذهب إلى الإطلاق المفهومى ، فيرد عليه الإشكال : بأنّ الإطلاق المفهومى لا- مورد له فى المقام ، لأن مجراه مثل « الرقبه » حيث أنّ الطبيعه تكون مورداً للحكم و الإراده و يتعلّق بها التكليف ، فيعمّ كلتا الحصّتين المؤمنه و الكافره ، بخلاف المقام ، فإنه لا يعقل أن يكون المراد هو الأعم من النفسيه و الغيريه ، بل إن حال الفرد الواقع خارجاً مردّد بين الأمرين ، و المقصود بيان حاله و إخراجة من حاله التردّد ، و لا- يعقل الإطلاق المفهومى فى الفرد ... بل يتعيّن الإطلاق الأحوالى ، فإذا كان الوجوب المتعلّق بالوضوء فرداً ، فإنه ذو حالين ، حال وجوب الصّلاه و حال عدم وجوبها ، و مقتضى الإطلاق هو التوسعه بالنسبه إلى الحالين لهذا الفرد ، فهو توسعه فى الحال لا فى المفهوم .

فظهر جريان الإطلاق الأحوالى بناءً على مسلك المحقّق الخراسانى من أنّ مدلول الهيئه هو مفهوم الطلب ، و هو أيضاً جار بناءً على كون مدلولها : النسبه البعثيه أو البعث النسبى . أمّا الإطلاق الأفرادى فلا يجرى ، لأن مدلول الهيئه معنّى حرفيّ و المعنى الحرفيّ جزئى

هذا كلّه فى التمسك بإطلاق مفاد الهيئه .

و أما التمسك بإطلاق المادّه ، فقد أفاد في (المحاضرات) (١) : بأنّه بناءً على نظريه الشيخ من لزوم رجوع القيد إلى المادّه ، يمكن تقريب التمسك بالإطلاق بوجهين :

الأوّل : فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسميه ، كقوله عليه السلام : « غسل الجمعة فريضه من فرائض الله » فإنّه لا مانع من التمسك في مثله بالإطلاق لإثبات النفسيه ، إذ لو كان غيرياً لزم على المولى إقامه القرينه .

و الثاني : التمسك بإطلاق دليل الواجب - كدليل الصلاه مثلاً - لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له كالوضوء مثلاً ، و لازم ذلك عدم كون الوضوء واجباً غيرياً ، و قد تقرّر حججه مثبتات الأصول اللفظيه .

قال الأستاذ : إنّه لا وجه للحصر بوجهين ، بل الإطلاق الأحوالي جارٍ أيضاً كما تقدّم ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ الوجه الثاني - من الوجهين المذكورين - لا يقول به الشيخ ، و إن كان وجهاً صحيحاً في نفسه .

و تلخّص : تماميه الإطلاق بوجوه ثلاثه :

١ - الإطلاق الأحوالي في مفاد الهيئه .

٢ - إطلاق المادّه ، أي مادّه الوضوء في « توصّاً » .

٣ - إطلاق دليل الواجب .

٢. - مقتضى الأصل العملي

إشاره

و اختلف الأنظار في مقتضى الأصل العملي بعد فرض عدم تماميه الأصل اللفظي :

ص: ٢٥

(١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٢٢١ .

رأى المحقق الخراسانى :

ذكر المحقق الخراسانى (١) لمقتضى الأصل العملى - فى دوران أمر الفرد الواقع من الوجوب بين النفسىة و الغيرىة - صورتين ، لأن وجوب ذلك الغير - الذى شككنا فى كون هذا الشىء مقدّمه له ، أو أنه واجب نفسى و ليس بمقدّمه له - تارة فعلى و أخرى غير فعلى .

فإن كان فعلياً ، كان الشىء المشكوك النفسىة و الغيرىة مجرى قاعده الاشتغال ، لأن المفروض هو العلم بوجوبه ، إنما الجهل فى وجه هذا الوجوب .

مثلاً : الموضوع واجب على تقدير النفسىة و على تقدير الشرطية للصّلاه الواجبه بالوجوب النفسى الفعلى ، فلو ترك الموضوع فقد ترك واجب نفسى ، و هو الموضوع إن كان واجباً نفسياً أو الصّلاه المشروطه به ، فكان العلم الإجمالى المتعلق بالمردد بين النفسىة و الغيرىة موجبا للعلم باستحقاق العقاب فى حال ترك الموضوع ، فلا محاله يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً .

و إن لم يكن وجوب الغير فعلياً ، كان مشكوك النفسىة و الغيرىة مجرى أصاله البراءه ، لأن المناط فى منجزية العلم الإجمالى هو تعلق العلم بالتكليف الفعلى ، و المفروض عدمه ، إذ الموضوع على تقدير كونه واجباً نفسياً فعلى ، و على تقدير كونه واجباً غيرياً ، فهو شرط لواجب غير فعلى ، و مع عدم فعليته المشروط لا يكون الشرط فعلياً ، فلا يكون العلم حينئذٍ منجزاً ، فالمرجع البراءه .

هذا كلام المحقق الخراسانى .

تفصيل الإبروانى

لكن الصوره الثانيه يتصوّر فيها صورتان ، لأن ذاك الغير المفروض عدم

ص: ٢٦

١-١) كفايه الأصول : ١١٠ .

فعليته ، قد يكون واجباً من قبل ثم ارتفع وجوبه ، وقد لا- يكون كذلك ، فإن لم يكن مسبقاً بالوجوب فالأصل الجارى هو البراءة كما ذكر . و أما إن كان مسبقاً بوجوب مرتفع عنه فعلاً ، حصل لنا العلم بأن الواجب المشكوك فى نفسيته و غيريته كان من قبل واجباً غيرياً ، فالحاله المتيقنه السابقه لهذا المشكوك فيه هو الوجوب الغيرى ، و بزوال فعليه وجوب ذلك الغير يصير هذا الوجوب الغيرى مقطوع الزوال ، لأنه بزوال وجوب المشروط بقاء زوال وجوب الشرط كذلك ...

فيكون وجوب المشكوك النفسيه و الغيريه فرداً مردداً بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، لأن هذا الموضوع - المشكوك كذلك - فى كون وجوبه نفسياً أو غيرياً - إن كان واجباً غيرياً فقد زال عنه الوجوب يقيناً و إن كان واجباً نفسياً فوجوبه باق ... وعليه ، فيكون صغرى للقسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى

فعلى القول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام الكلى - لا فى الفرد و لا فى الكلى - فالمرجع أصاله البراءة ، و أمياً على القول بجريانه فيه - كما هو الصحيح - فهو أصل حاكم على البراءة ، فكانت الصوره الثانيه من صورتى المحقق الخراسانى تنقسم إلى صورتين ، و الحكم يختلف ... و قد تبه على هذا المحقق الإيروانى (١).

إشكال الأستاذ

و أشكل عليه الأستاذ : بأن المعتبر فى المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى مجعول أو موضوعاً للحكم العقلى بمناط عدم لغويه التعبد فإنه - و إن لم يكن المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم - يكفى لأن يكون للاستصحاب أثر فى الاشتغال أو الفراغ ، فلا يكون التعبد به لغواً .

ص: ٢٧

لكن استصحاب الكلّي هنا لا تتوفّر فيه هذه الضابطه ، لأنّ هذا الكلّي الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه - و هو الجامع الانتزاعي بين الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى - ليس بمجوعولٍ شرعى ، إذ المجوعول من قبل الشارع إمّا الوجوب النفسى أو الوجوب الغيرى (1) ، و لا- هو موضوع لحكم شرعى كما لا يخفى ، و هل هو موضوع للحكم العقلى على ما ذكر ؟ كلاً ... و ذلك : لأنّ الحكم العقلى إنّما يتحقّق فى الجامع بين الواجبين النفسيين و إنّ كان جامعاً انتزاعياً ، لأنّ موضوع حكمه هو استحقاق العقاب على المخالفه ، فلو كان واجبان نفسيّان تردّد أمرهما بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، جرى استصحاب الكلّي الجامع بينهما ، و أفاد وجوب الإتيان بالجامع و ترتيب الأثر عليه ، لحكم العقل باستحقاق العقاب على المعصيه .

أمّا فى محلّ البحث ، فأحد الوجوبين نفسى و الآخر غيرى ، و الواجب الغيرى لا- يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه ، فأحدى الحصّتين من الكلّي غير محكوم به بحكم العقل باستحقاق العقاب على تركها ، فكيف يتمّ إجراء الاستصحاب فى الجامع لتحقيق الحكم العقلى ؟

فتلخّص : عدم تماميه الاستصحاب فى الكلّي الانتزاعي أى: الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى . نعم ، لو صحّ جريانه فى الفرد المرّد لتّم ما ذكره المحقّق الإيروانى ، لكنّه أجلّ شأنًا من أن يقول بذلك .

ص: ٢٨

١- ١) و الفرق بين الأمر الخارجى الواقعى و الأمر الاعتبارى هو : إنّ الكلّي قابل للجعل بتبع جعل الفرد له ، فجعل زيد هو جعل للإنسان أيضاً ، إذ الكلّي الخارجى موجود بوجود فردّه . أمّا الاعتبارى فليس له طبيعى أى الجنس ، و ليس له فرد أى النوع ، حتى يجعل له الكلّي ، بل الجامع فى الاعتبار هو الجامع الانتزاعي العقلى .

و ذهب الميرزا (١) إلى أنّ المراد واجب بالوجوب النفسى ، و أنّ الصّلاه مجرى البراءه . و توضيح ذلك : إنّهُ إذا تردّد أمر الوضوء بين النفسى و الغيرى ، و كان على تقدير الغيرى شرطاً لواجب غير فعلى ، كما لو تيقّن بالنذر و تردّد بين أن يكون قد نذر الصّلاه أو نذر الوضوء ، فإنّ كان متعلّق نذره هو الوضوء فهو واجب نفسى ، و إن كان الصّلاه كان الوضوء واجباً غيريّاً . إذن ، لا- فعليه لوجوب الصّلاه ، بل إنّهُ فعلى على تقدير كون الوضوء واجباً غيريّاً لا نفسياً . فيقول الميرزا : بأنّ الوضوء واجب قطعاً ، بالوجوب النفسى أو الغيرى ، و أمّا الصّلاه فهي مجرى البراءه ، لجريانها فيها بلا معارض ، و ذلك : لأنّ معنى دوران أمر الوضوء بين النفسى و الغيرى هو تحقّق علم إجمالى بأنّ الواجب عليه بالوجوب النفسى إمّا هو الصّلاه و إمّا هو الوضوء ، و هذا العلم مؤثر فى التنجيز ، و لا- بدّ من الإتيان بالوضوء و الصّلاه معاً ، غير أنّ الوضوء يؤتى به قبل الصّلاه ، حاله حال الواجب الغيرى ...

لكنّ هذا العلم منحل ... لأنّ أحد الطرفين - و هو الوضوء - يقطع باستحقاق العقاب على تركه ، إمّا لكونه واجباً نفسياً و إمّا لأنّ تركه يؤدّى إلى ترك الواجب المشروط به ، و مع القطع باستحقاق العقاب على تركه لا تجرى البراءه فيه ، و يبقى الطرف الآخر محتمل الوجوبى ، فالشبهه فيه بدويّه ، و تجرى البراءه فيه بقسميها .

ثمّ ذكر فى نهايه الكلام أنّ المقام من صغريات التفكيك و التوسّط فى التنجيز .

و توضيح المراد من ذلك هو : إنّ الوقائع منها هو منجز على كلّ تقدير ، و منها ما هو غير منجز على كلّ تقدير . و الأوّل : هو الحكم المعلوم بالإجمال ،

ص: ٢٩

و الثاني : هو الحكم المشكوك فيه شبهةً بدويه . و هذا القسمان واضحان . و الثالث منها هو : ما إذا كان العلم الإجمالي مردداً بين الأقل و الأ-كثر ، و هذا مورد التوسيط في التنجيز ، كما لو حصل العلم بوجود مركب ترددت أجزاءه بين كونها عشره أو أحد عشر مثلاً ، فإنه مع ترك الجزء الحادى عشر لا يقين باستحقاق العقاب ، بخلاف الأجزاء العشره ، فلو تركها استحق العقاب ... إذن ، فالواجب الواحد و الوجود الواحد قابل للتفكيك من حيث استحقاق العقاب و عدمه ... و هذا مراده من التوسيط و التفكيك في التنجيز .

الإشكال على رأى الميرزا

إنما الكلام في اختصاص ذلك بمورد المركب ذى الأ-جزاء الخارجيه - كما ذكر - أو أنه ينطبق على المركب ذى الأ-جزاء التحليليه أيضاً ؟

إن حال المركب من الأجزاء الخارجيه هو أن وجوده يتحقق أجزاءه كلها ، فهو وجود واحد ، أما عدمه فيتعدّد بعدد الأجزاء ، و يتّصف بالعدم إذا عدم الجزء الأول ، و بعدم آخر إذا عدم الجزء الثانى ، و هكذا ... فإذا دار أمره بين الأقل و الأكثر ، فأى مقدار من الأعدام بقى تحت العلم كان العلم منجزاً بالنسبه إليه .

و هل هذا الحال موجود في الأجزاء التحليليه كما في محلّ البحث ؟

مقتضى الدقه فى كلام الميرزا : جريان التوسيط فى التنجيز فى الأ-جزاء التحليليه أيضاً ، لأنه كما يحصل للمركب من الأجزاء أعدام بعدد أجزاءه ، كترك الصّلاه بترك القراءه ، و تركها بترك الركوع ... و هكذا ... فإنه يحصل له ذلك بترك كل من قيوده و شروطه ، فالصّلاه المقّيده بالطهاره و الاستقبال و ... يحصل لها تروك بعدد تلك الأمور ، فكما ينتفى المركب بانتفاء جزئه ، كذلك ينتفى بانتفاء قيده ... و ليس تعدّد الترك منحصراً بالأجزاء الخارجيه المحقّقه للمركب

ص: ٣٠

و على هذا ، فترك الصلاه من ناحيه ترك الوضوء منجز ، لأن المفروض تحقّق العلم بوجود الوضوء سواء كان نفسياً أو غيرياً ، وإذا تعلّق العلم بالوضوء كان ترك الصلاه من جهه ترك الوضوء مورداً للمؤاخذة ، لقيام الحجه من ناحيه المولى عليه ، بخلاف ما لو تركت الصلاه من جهه غير الوضوء ، لعدم وجود البيان و الحجه منه ، و على الجملة ، فقد تحقّق التنجيز بالنسبه إلى الصلاه من حيث الوضوء ، أمّا بالنسبه إلى الصلاه فلا- ، بل الشبهه فيها بدويّه ، فالبراءه جاريه فى الصلاه ، لكن وجوب الوضوء نفسى .

و تحصّل : أنّ التفكيك فى التنجيز يجرى فى أجزاء المركب ، و يجرى فى القيود و الشرائط ، و لا يختص بالأجزاء .

فلا يرد على الميرزا الإشكال بذلك (١) .

و أورد عليه : بأن موردنا من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ، و ليس من الأقلّ و الأكثر ، لأن طرفى العلم الإجمالى هما الوضوء و الصلاه ، و النسبه بينهما هو التباين .

و فيه : إنّه منقوض بالموارد التى تكون نسبه الجزء إلى الكلّ بحيث لا- يطلق على الجزء عنوان الكلّ - كما هو فى الإنسان و الرقبه مثلاً - فلو علمنا بمقدار من الأجزاء هى فى العرف فى مقابل المركب لا بعضه ، و تردد الأمر بينه و بين سائر الأجزاء ، كان لازم ما ذكر عدم جريان البراءه . مثلاً : الصلاه مركبه من أجزاء أولها التكبير و آخرها التسليم ، فلو تعلّق العلم بالتكبير وحده و شكّ فى الزائد تجرى البراءه عنه ، مع أنّ النسبه بين التكبير و الصلاه هو التباين ، إذ لا يصدق عنوان الصلاه على التكبير وحده .

ص: ٣١

و أما حلّ المطلب فهو : أنّ ملاك انحلال العلم ليس خصوصيّة الأقلّ و الأكثر ، حتى لا ينحلّ و لا تجرى البراءة إذا كانت النسبة التباين ، بل الملاك على التحقيق - وعليه الميرزا - هو كون أحد الطرفين مجرى الأصل دون الطرف الآخر ، فإذا كان أحد الطرفين فقط مجرى الأصل - سواء كانا متباينين أو أقلّ و أكثر - جرت البراءة . و فيما نحن فيه : الوضوء و إنّ لم يكن جزءاً من الصّلاه بل هو شرط لها ، إلّا أنّ الأصل لا يجرى فى الوضوء و هو جارٍ فى الصّلاه ، لأنّ الوضوء معلوم الوجوب على كلّ تقدير ، دون الصّلاه فإنّها مشكوكه الوجوب .

و أورد عليه : بأنّه يعتبر فى انحلال العلم الإجمالى وجود السنخيه بين المعلوم بالإجمال و المعلوم بالتفصيل ، و ذلك كما فى مثال أجزاء الصّلاه ، فلو علم إجمالاً بالوجوب النفسى ، و تردّد بين أن يكون عشره أجزاء من المركب أو أحد عشر ، فإن عنوان « الوجوب النفسى » ينطبق على العشره ، الذى أصبح المعلوم بالتفصيل .

أمّا فيما نحن فيه ، فلا توجد هذه المسانخه ، لأنّ المعلوم بالإجمال أوّلاً هو « الوجوب النفسى » إذ تردّد بين الصّلاه و الوضوء ، لكن المعلوم بالتفصيل فى طرف الوضوء هو الجامع بين النفسيه و الغيريه ، فهو غير المعلوم بالإجمال الأوّلى .

و فيه : إنّه ليس الملاك ذلك ، بل الملاك ما ذكرناه من كون أحد الطرفين موضوعاً للأصل دون الطرف الآخر .

و أورد عليه : بأنّ المفروض هو العلم الإجمالى بوجوب الوضوء ، مردداً بين كونه نفسياً أو غيريّاً ، فإن كان فى الواقع نفسياً استحقّ العقاب على تركه ، و أمّا إن كان وجوبه غيريّاً فلا يستحقّه ، لكنّ انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلي

فى طرف و شك بدوى فى طرف آخر ، إنما هو حيث يكون العلم التفصيلى متعلقاً بتكليفٍ منجَزٍ موجبٍ لاستحقاق العقاب ، و قد تقدّم أنّ الوضوء على تقدير كون وجوبه غيرياً لا يستحق العقاب على تركه ، فالعلم الإجمالى المرّد بين النفسى و الغيرى باقٍ على حاله ، لعدم استلزام مخالفته لاستحقاق العقاب على كلِّ تقدير .

و فيه : إنّه إن كان المقصود إثبات استحقاق العقاب على ترك الوضوء نفسه فالإشكال وارد ، للشك فى كونه واجباً نفسياً ، و الوجوب الغيرى لا تستتبع مخالفته استحقاق العقاب . لكنّ المقصود من إجراء البراءة هو رفع التكليف و التوسعه على المكلف ، و هذه التوسعه لا تكون فى طرف الوضوء للعلم التفصيلى بوجوبه ، فلا يمكن الترخيص فى تركه ، لكون وجوبه إمّا نفسياً فلا يجوز تركه ، و إمّا غيرياً فكذلك لأنّه يؤدى إلى ترك الصلاه ، أمّا فى طرف الصلاه فهى حاصله بأصالة البراءة .

و الحاصل : إنّ المهم كون المورد مجرى لأصالة البراءة و ترتّب أثر هذا الأصل ، أعنى التوسعه و المرخصى للمكلف ، و هذا حاصل ، لوجود مناط الانحلال الحكمى للعلم الإجمالى ، و هو جريان البراءة فى طرف و هو الصلاه ، لوجود المقتضى لجريانه و عدم المانع عنه ، دون الآخر و هو الوضوء للعلم التفصيلى المتعلق به .

الإشكال الأخير :

إنّ هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ ، لأنّه يلزم من انحلاله عدم الانحلال . و هو الإشكال الذى اعتمده الأستاذ فى الدوره السابقه فى ردّ رأى الميرزا فى المقام .

و توضيح ذلك : إنّ الغرض هو حلّ مشكله دوران أمر الوضوء بين النفسى و الغيرى ، و نتيجة انحلال هذا العلم الإجمالى هو الاشتغال بالنسبه إلى الوضوء

و البراءه عن الصيلاه . لكنّ البراءه إنّما تجرى حيث يقطع بجريانها - و إلّا فالظن بجريانها لا يفيد فضلاً عن الشك فيه - و القطع بجريان البراءه فى الصيلاه يستلزم القطع بعدم المؤاخذه على ترك الوضوء ، لكونه مقدّمه لها ، لأنّ القطع بعدم المؤاخذه على ترك ذى المقدّمه يستلزم القطع بعدمها على ترك مقدّمته ، و إذا حصل القطع بعدم المؤاخذه على ترك الوضوء ، حصل العلم بتعلّق التكليف به على تقدير ، و العلم بعدم المؤاخذه به على تقدير ، فلم يحصل العلم التفصيلى بالنسبه إليه ، فلا تجرى قاعده الاشتغال ، بل يكون الوضوء مجرى أصاله البراءه .

و فيه : إن كان المقصود من الانحلال هو الانحلال العقلى ، فالإشكال وارد ، لكن المقصود هو انحلال العلم الإجمالى بحكم الشارع ، و الحكم العقلى هنا معلق على عدم الانحلال الشرعى ، فإنّ العقل حاكمٌ بضروره ترتيب الأثر على العلم الإجمالى بين الوضوء و الصيلاه ما دام لم يصل مؤمن من قبل الشارع ، و مع وصوله يرتفع موضوع حكم العقل ، و المؤمن هنا حديث الرفع ، إذ المقتضى لجريانه موجود و المانع عنه مفقود ، و هذا المعنى متحقّق فى طرف الصيلاه إذ شكّ فى وجوبها النفسى ، فتمّ المقتضى لجريان أصل البراءه ، و مع وجود العلم التفصيلى فى طرف الوضوء لا موضوع لجريان الأصل فيه ، فلا معارض لأصاله البراءه فى الصلاه .

أقول :

كان هذا ملخص ما استفدناه من كلامه دام بقاءه فى الدوره اللّاحقه . و لكنّ الاستدلال بحديث الرفع هنا يبتنى على أن يكون المرفوع فيه هو المؤاخذه من جهه العمل نفسه أو من جهه غيره المترتب عليه ، فإنّه على هذا المبني يكون الوضوء مشمولاً لحديث الرفع ، إذ بتركه يترتب العقابُ على ترك الصلاه لكونه

و أما على القول بأنّ المرفوع هو المؤاخذه على خصوص العمل - كما هو مختار السيد الأستاذ - فلا يتم الاستدلال به ، فراجع (١) .

رأى السيد الخوئى

و ذكر السيد الخوئى فى مقام الأصل العملى (٢) أربعة صور :

(الصورة الأولى) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء إجمالاً فى الشريعة و تردّد بين كونه نفسياً أو غيرياً ، و هو يعلم بأنّه لو كان غيرياً لم يكن وجوب ذلك الغير بفعلى ، كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها و شكّت فى أنّ وجوبه عليها نفسى أو غيرى ، و أنّه فى حال الغيريّة للصّلاه فلا فعليّه لوجوبها لكونها حائض .

(الصورة الثانية) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء فعلاً- و تردّد بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً ، و هو يعلم أنّه لو كان غيرياً فعليّه وجوب الغير يتوقّف على تحقق ذلك الشىء خارجاً . كما إذا علم بتحقق النذر و لكن تردّد بين الوضوء و الصّلاه ... كما تقدّم .

و قد ذهب قدّس سرّه إلى البراءة فى كلتا صورتين ، أمّا فى الأولى ، فهى جاريه فى الشىء المشكوك فيه ، لعدم العلم بوجوب فعلى على كلّ تقدير ، إذ على تقدير الغيريّة لا- يكون فعلياً لعدم فعليّه وجوب ذى المقدمه . و أمّا فى الثانية ، فهى جاريه فى الصّلاه على ما تقدّم بيانه .

(الصورة الثالثة) ما إذا علم المكلف بوجوب كلّ من الفعلين فى الخارج ،

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٢٢٦ - ٢٢٧ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٢٢٢ .

و شك في أن وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الاطلاق و الاشرط من بقيه الجهات ، أى إنهما متساويان إطلاقاً و تقييداً ، كوجوب الوضوء و الصلاه مثلاً .

فذكر عن الميرزا القول بالبراءه ، و اختار هو الاحتياط ، (قال) : قد أفاد شيخنا قدس سره : أن الشك حيث أنه متمحض في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاه بواجب آخر و هو الوضوء - مثلاً - فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عن ذلك التقييد ، لفرض أن وجوب الصلاه و الوضوء معلوم ، و متعلق الشك خصوص تقييد الصلاه به أى خصوصيته الغيريه ، فالبراءه تجرى عن التقييد .

(فأجاب) بأن أصله البراءه عن التقييد المذكور معارضه بأصله البراءه عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى ، و ذلك لأنّ المعلوم تفصيلاً وجوبه الجامع بين النفسى و الغيرى ، و أمّا الخصوصيه فمشكوك فيها ، فلا مانع من جريان الأصل فى الخصوصيه فى كلا الطرفين ، و يتعارض الأصلان ، و يكون المرجع قاعده الاحتياط ، فيجب الإتيان بالوضوء أولاً ، ثم بالصلاه .

أقول :

و قد قرّب الأستاذ دام بقاءه رأى السيد الخوئى فى هذه الصوره و أوضح الفرق بينها و بين الصوره السابقه التى قال فيها بالبراءه عن الصلاه ... بأن صورته المسأله السابقه هى : إمّا الصلاه واجبه بالوجوب النفسى و إمّا الوضوء ، و معنى ذلك أنه إن كان الواجب النفسى هو الصلاه فالوضوء وجوبه غيرى ، و لذا تحقّق العلم التفصيلى فى وجوب الوضوء ، و الشك البدوى فى وجوب الصلاه . أمّا الصوره الثالثه هذه ، فلا شك فى وجوب الصلاه - و وجوبها نفسى - بل الشك فى ناحيه الوضوء ، و للعلم الإجمالى طرفان ، أحدهما : الوجوب النفسى للوضوء ،

ص: ٣٦

و الآخر : الوجوب الغيرى له ... و مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط .

فالحق مع المحاضرات خلافاً للميرزا .

(الصوره الرابعه) ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين و شك في تقييد أحدهما بالآخر ، مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق و التقييد ، و ذلك : كما إذا علم باشتراط الصلاه بالوقت و شك في اشتراط الوضوء به من ناحيه الشك في أنّ وجوبه نفسى أو غيرى ، و أنه على الأول غير مشروط و على الثانى مشروط ، لتبعيه الوجوب الغيرى للنفسى فى الإطلاق و الاشتراط .

(قال) : و قد أفاد شيخنا الأستاذ أن البراءه جاريه من جهات (الأولى) :

الشك فى تقييد الصلاه بالوضوء ، و هو مجرى البراءه ، فتصح بلا وضوء .

(الثانى) : الشك فى وجوب الوضوء قبل الوقت الذى هو شرط لوجوب الصلاه ، و المرجع البراءه ، و نتيجه ذلك نتيجه الغيريه من ناحيه عدم ثبوت وجوبه قبل الوقت فى المثال (الثالثه) : الشك فى وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله ، و مرجع هذا الشك إلى أنّ وجوبه قبل الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله ، و بما أنّ ذلك مشكوك فيه بالإضافة إلى من أتى به قبله ، فلا- مانع من الرجوع إلى البراءه ، و نتيجه تخيير المكلف بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت و بعده ، قبل الصلاه و بعدها .

(قال) و لناخذ بالنظر فى هذه الجهات ، بيان ذلك : إن وجوب الوضوء فى مفروض المثال ، المرّد بين النفسى و الغيرى ، إن كان نفسياً ، فلا يخلو من أنّ يكون مقيداً بإيقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً ، و إن كان غيرياً ، فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير .

و على الأول ، فلا يمكن جريان البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء ،

لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت ، للعلم الإجمالى بأنه إما واجب نفسى أو واجب غيرى ، و جريان البراءه عن كليهما مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه؛ فلا بدّ من الاحتياط و الوضوء قبل الوقت ، فإن بقى إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده و لا تجب الإعاده ، و إلاّ وجبت لحكم العقل بالاحتياط .

و على الثانى : فلا معنى لإجراء البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت ، لعدم احتمال تقيده به ، لأنّ مفاد أصاله البراءه رفع الضيق عن المكلف لا رفع السدّه ، و أما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء ، للعلم الإجمالى بوجوبه إمّا نفسياً و إمّا غيرياً ، و لا يمكن إجراء البراءه عنهما معاً ، و معه يكون العلم الإجمالى مؤثراً و يجب الاحتياط .

نعم ، لو شككنا فى وجوب إعاده الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً ، أمكن رفعه بأصاله البراءه ، لأنّ تقيده بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً مجهول ، فلا مانع من الأصل ، لأنّ وجوبه إن كان نفسياً فهو غير مقيّد بذلك ، و إن كان غيرياً ، فالقدر المعلوم تقيّد الصلاه به و أمّا تقيدها بخصوصيه بعد الوقت فشىء زائد مجهول ، فيدفع بالأصل .
فالبراءه لا تجرى إلاّ فى الجبهه الأخيره .

رأى الشيخ الأستاذ

و خالف الشيخ الأستاذ الميرزا القائل بالبراءه فى الصوره ، و السيد الخوئى القائل بالتفصيل فيها كما تقدّم ، و اختار الاحتياط فى الجهات الثلاثه ، أى: وجوب الإتيان بالوضوء قبل الصلاه ... و خلاصه كلامه هو :

إنّ جريان أصاله البراءه فى أطراف العلم الإجمالى موقوف على إخراج مورد الشبهه عن الطرفيه للعلم و كون الشك فيه بدوياً ، و إلاّ لم يجر الأصل . هذا

بناءً على مسلك العليّه . و أمّا بناءً على مسلك الاقتضاء ، فالانحلال لا يحصل إلّا بخروج مورد الشبهه عن الطرفيه للمعارضه . و من الواضح أنّ وقوع المعارضه فرع وجود المقتضى للجريان فى كلّ طرفٍ ، فىكون الأصل جارياً فىهما و يسقطان بسبب المعارضه .

و على هذا ، فإنّ معنى الشكّ بتقيّد أحدهما بالآخر - فى عنوان الصوره الرابعه - بأن تكون الصيلاه مقيّدهً بالوضوء ، هو كون وجوب الصيلاه نفسياً و وجوب الوضوء غيرياً ، فىحصل لنا علم إجمالى فى الوضوء بين أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً ، لكنّ حصول العلم الإجمالى بالوجوب النفسى أو الغيرى للوضوء مسبق بعلم إجمالى مردّد بين الوجوب النفسى للوضوء و الوجوب النفسى للصيلاه ، - و العلم الإجمالى المذكور فى الوضوء تابع لهذا العلم الإجمالى السابق - و من المحال تحقّق العلم الإجمالى بين النفسيه و الغيريه للوضوء بدون العلم الإجمالى بالوجوب النفسى للوضوء أو الوجوب النفسى للصيلاه ... و عليه ، فكما أنّ المقتضى لجريان الأصل موجود فى طرف الوضوء ، كذلك هو موجود فى طرف الصيلاه ، و الأصلان يجريان و يتعارضان ، و يتنجز العلم الإجمالى و يجب الاحتياط .

و الحاصل : إنّ العلم الإجمالى فى الوضوء - و أنّه إن كان نفسياً فكذا و إن كان غيرياً فكذا - تابع للعلم الإجمالى بالوجوب النفسى للصلاه أو الوضوء - سواء كان فى الطول كما هو الصحيح أو فى العرض - و إذا تساقط الأصلان فى العلم المتبوع و جب الاحتياط .

تذنيبٌ و فيه أمران الأمر الأول

في حكم الواجب الغيرى من حيث الثواب و العقاب

اشاره

إنه هل يترتب الثواب و العقاب على امتثال و مخالفه الواجب الغيرى كما يترتب ذلك على الواجب النفسى ، أو بين الواجبين فرق من هذه الوجهه ؟

أما الواجب النفسى ، فلا إشكال فى ترتبهما على امتثاله و مخالفته .

كلام المحقق الأصفهاني فى الواجب النفسى

و قد ذكر المحقق الأصفهاني لذلك وجوهاً ثلاثه :

أحدها : قاعده اللطف ، فإنها تقتضى تكليف العباد لغرض إيصالهم إلى المصالح المترتبه على التكليف و إبعادهم عن المفاسد المترتبه على تركها أو إتيان المحرّمات ، و هذا لطف عظيم ، إلا أنّ للوعد و الوعيد دخلاً فى تحقّق الامتثال و قبول البشاره و النذاره ، و لا-ريب فى وجوب الوفاء بالوعد ، فيكون ترتب الثواب على الأعمال واجباً شرعاً ، و كذا استحقاق العقاب على المخالفه و المعصيه .

و الثانى : تجسّم العمل ، فإنّ هناك ملازمه بين الأعمال و بين الصّور المناسبه لها ، فالعمل إن كان حسناً تحققت صورته حسنه مناسبه له ، و إن كان سيئاً تحققت صورته مناسبه له ... و هذا وجه آخر لترتب الثواب و العقاب على الإطاعه

ص: ٤٠

و المعصيه ، و أنّهما من لوازم الأعمال ، كالملازمه بين النار و الحراره و غيرهما من التكوينيّات .

و الثالث : حكم العقل ، بيانه : إنّ حفظ النظام غرض من أغراض العقلاء بالضروره ، و هم يرون ضروره تحقّق كلّ ما يؤدّي إلى حفظ النظام ، و من ذلك المدح و الجزاء على العمل الحسن و الذم و المؤاخذة على العمل السيّئ ، فالأوامر و النواهي المولويّه - سواء المولى الحقيقى أو العرفى - لها مصالح و مفسد و لها دخل فى حفظ النظام ، و العمل الحسن يستتبع استحقاق الجزاء الحسن و العمل السيّئ يستتبع استحقاق العقوبه ، فإذا أعطى المولى الجزاء أو عاقب على المعصيه وقع فى محلّه ، لا أنّه واجبٌ على المولى ذلك و أنّ للعبد المطالبه بالثواب على عمله ، فإنّ هذا لا برهان عليه (1) .

أقول :

و قد تكلم الأستاذ دام بقاءه على الوجه الثالث من هذه الوجوه و محصّله : أن الحكم بترتب الثواب و العقاب عقلائي ، و هو حكم عرضى بلحاظ حفظ النظام ، و ليس ذاتياً ، و أنّ هناك كبرى واحده تجرى فى المولى الحقيقى و المولى العرفى ...

فناقشه : بأنّ الأحكام العقلانيه هي قضايا توافقت عليها آراؤهم حفظاً للنظام ، لكنّ الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب على موافقه حكم المولى الحقيقى أو مخالفته هو العقل لا العقلاء ، لأنّ الأحكام العقلانيه تدور مدار النظام و حفظه ، أمّا حكم العقل بقبح مخالفه المولى الحقيقى فموجود سواء كان هناك عقلاء و نظام أو لم يكن ... فإنّ العقل يرى قبح معصيه المولى الحقيقى على كلّ حال ، و لو كان هذا الحكم عقلائياً لجازت المعصيه حيث لا يوجد نظام أو عقلاء ، أو حيث لا يلزم

ص: ٤١

اختلال للنظام ، و هذا باطل .

و الحاصل : إنّ كلام هذا المحقق يستلزم جواز مخالفه المولى الحقيقى حيث لا يترتب على المخالفه اختلال للنظام العقلاى ، و أنّه فى حال عدم لزوم الاختلال فلا- دليل على وجوب إطاعه أوامر البارى و حرمة معصيته ، و هذا اللازم باطل ، لأنّ العقل مستقل بلزوم إطاعه المولى الحقيقى فى جميع الأحوال و على كلّ التقادير .

المختار عند الأستاذ

و المختار عند الأستاذ : أمّا استحقاق العقاب ، فلا ريب فى ترتبه على المخالفه و المعصيه للمولى الحقيقى . و أمّا استحقاق الثواب على الطاعه ، بمعنى أن يكون للعبد حق المطالبه ، فهذا باطل ، لأنّ قدره على الطاعه و تحقّقها من العبد تفضّل منه ، و هذه خصوصيّة المولى الحقيقى هذا أولاً . و ثانياً : إنّ أوامر المولى و نواهيه كلّها أطفاف ، لأنه بالامتثال لها يحصل له القرب من المولى ، و هذا نفع للعبد المكلف .

(قال) : لكنّ المهمّ هو معرفه المولى الحقيقى حق معرفته ، و ما عرفناه ! كما قال تعالى «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (١) و من عرفه كذلك كان مصداقاً لقوله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (٢) إذن ، لا بدّ أولاً من معرفه المولى معرفه كامله ، و من حصلت له تلك المعرفه حصل عنده تقوى الله حقّ تقاته ، أى أداء حق العبوديّة و القيام بالوظيفه على نحو الكمال .

و من معرفته تعالى هو : أن نعرف أنّ عدم إعطائه الثواب على الأعمال

ص: ٤٢

١-١) سورة الأنعام : ٩١ .

٢-٢) سورة آل عمران : ١٠٢ .

الصالحه و الطاعات ليس بلائق بشأنه ... و توضيح ذلك :

إنّنا لا نقول بوجوب الثواب على الطاعة من حيث أنّها طاعة و لكون العبد مملوك للمولى و طاعته إنّما كانت بحوله و قوّته و هى لطف منه و منه على العبد ، و لا جزاء عليه حينئذٍ ، بل نقول بوجوب الثواب من جهة المطاع ، بمعنى أنّ عدم ترتّب الثواب على الطاعة غير لائق بهذا المولى ، فالطاعة - من حيث أنّها طاعة - لا تستتبع وجوب الثواب ، لكنّ عدم ترتّب الثواب عليها غير لائق بالمولى

و الدليل على هذا - قبل كلّ شيء - هو كلامه تعالى ، ففي الكتاب آيات مبدؤه بكلمه « ما كان » و معناها : عدم لياقه هذا الشىء لأن يتحقّق و يكون ، سواء كان من الله أو الرسول أو سائر الناس ... فمثلاً يقول تعالى : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ » (١) أى : إن هذا غير لائق بالمؤمنين و ليس من شأنهم ، بل إنّ المؤمنين يتبعون ما أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُمْ وَ قَضَى فِي حَقِّهِمْ ، إذ لا يكون قضاؤه فيهم إلّا حقّاً و مصلحاً لهم .

و يقول تعالى : « وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ » (٢) أى : إن هذا لا ينبغى و غير صالح صدور منه .

و يقول تعالى : « وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ ... » (٣) فالظلم لا يليق بذاته المقدّسه ، و كذا العذاب بلا بيان ، إذ قال : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا » (٤) .

و قد وردت الكلمه فى آيه تتعلّق بالبحث و هى « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ

ص: ٤٣

١-١) سورة الأحزاب : ٣٦ .

٢-٢) سورة آل عمران : ١٦١ .

٣-٣) سورة القصص : ٥٩ .

٤-٤) سورة الإسراء : ١٥ .

إِيمَانِكُمْ» (١) فالآية دالّة على أنّ الله تعالى ليس من شأنه أن يضيع أعمال المؤمنين ، ولا يليق به ذلك ، ولذا قال بعد هذا : «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ» وهو بمثابة التعليل ، بمعنى أنّ الرءوف الرحيم على الإطلاق - و لعموم الناس - لا يليق به أن يضيع إيمان المؤمنين و يترك أعمالهم بلا ثوابٍ و أجر .

و الحاصل : إنّهُ ليس للعبد أن يطالب المولى الحقيقى بشيءٍ من عمله ، فإنّه إذا صَلَّى إطاعةً لأمر الله ، فقد أتى بها بحول الله و قوته «مَا شَاءَ اللَّهُ لِقُوَّةٍ إِلَّا بِاللَّهِ» (٢) و إذا صَلَّى حصلت له التزكية «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) و تلك منه من الله عليه ... فليس للعبد أن يحتج بشيءٍ على الله ، لا من ناحيه نفسه و لا من ناحيه عمله ... لكن مقتضى شأن ربوبيته و ألوهيته التى أشار إليها ب « هو » فى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (٤) و «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (٥) أن لا يجعل العمل بلا أجر ، و كذا مقتضى صفاته «وهو الرؤف الرحيم» فللعبد أن يقول له : « أنت كما وصفت نفسك » (٦) «اللهم إن لم أكن أهلاً- لأبغ رحمتك فرحمتك أهل أن تبلغنى و تسعنى» (٧) فيطلب منه الأجر و الثواب من هذا الباب .

هذا تمام الكلام على ترتب الأثر على الواجبات و المحرّمات النفسيه .

و أما الواجب الغيرى ، فقد ذهب المحققان الخراسانى و الأصفهانى إلى عدم استحقاق الثواب على موافقه الأمر الغيرى و العقاب على مخالفته .

ص: ٤٤

١-١ (١) سورة البقره : ١٤٣ .

٢-٢ (٢) سورة الكهف : ٣٩ .

٣-٣ (٣) سورة العنكبوت : ٤٥ .

٤-٤ (٤) سورة التوحيد : ٢ .

٥-٥ (٥) سورة آل عمران : ١٨ .

٦-٦ (٦) مصباح المتهجد ، دعاء صلاه الحاجه : ٣٣١ .

٧-٧ (٧) مفاتيح الجنان : فى التعقيبات العامه للصلوات .

الدليل على عدم ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى

و استدلّ فى (الكفايه) (١) على عدم ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى بوجهين ، أحدهما : حكم العقل بعدم الاستحقاق و استقلاله بذلك .

و الآخر : إنّ الثواب و العقاب من آثار القرب و البعد عن المولى ، و الواجب الغيرى لا يؤثّر قرباً أو بُعداً عن الله ، بل المؤثّر فى ذلك هو الواجب النفسى ... نعم لو كان لواجب نفسى مقدّمات كثيره ، فإنّه يثاب على الإتيان بتلك المقدّمات من باب « أفضل الأعمال أحزمها » (٢) .

و قال المحقّق الأصفهانى ما محصّله :

إنّ هذا الوجوب بما أنه مقدّمه للوجوب النفسى و لا غرض منه إلّا التوصل إليه ، فهو معلول له ، و الانبعاث إنّما يكون من الأمر النفسى المتعلّق به الغرض الاستقلالى ، و أمّا تحرّك الإنسان نحو المقدّمه فهو بالارتكاز ، و لذا يكون الواجب المقدّمى مغفولاً عنه ، و تحرّك الإنسان نحوه يكون بالارتكاز ، فكلّ الآثار مترتبه على الواجب النفسى (٣) .

أقول :

و الإنصاف : إن ما ذكر لا يكفى لأن يكون وجهاً لعدم استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيرى ، بل قال السيد الأستاذ : بأنه لا يخرج عن كونه وجهاً صورياً (٤) .

و أشكل عليه شيخنا دام بقاءه : بأن مورد البحث هو حيث يكون المكلف

ص: ٤٥

١-١ (١) كفايه الأصول : ١١٠ .

٢-٢ (٢) خبر مشهور بين الخاصّه و العامه كما فى البحار ٧٩ / ٢٢٩ .

٣-٣ (٣) نهايه الدرايه ٢ / ١١٣ .

٤-٤ (٤) منتقى الأصول ٢ / ٢٣٧ .

حين العمل ملتفتاً ، كما هو الحال فى الموضوع من أجل الصَّيْلَهِ مثلاً ، فإنَّ المتوضَّئ ليس بغافل عمَّا يفعل . فليس المقدمه مغفولاً عنه . والحاصل : إنَّ المقدميه لا تمنع من الالتفات و التوجَّه إلى العمل ، و هو ظاهر قوله عليه السلام : « طوبى لعبدٍ تطهَّر فى بيته ثمَّ زارنى فى بيتى » (١) .

و على الجملة ، فإنَّ المقدمه قد تعلق بها الطلب و أصبحت واجبه ، و قد أتى بها امتثالاً للأمر ، و هى ملتفت إليها ، و إنَّ كان الغرض الأصلي مترتباً على ذى المقدمه .

و ذكر سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه برهاناً آخر قال : و محضّل ما نريد أن نقوله بياناً لهذا الوجه هو : إن الثواب إنما ينشأ عن إتيان العمل مرتبطاً بالمولى بالاتيان به بداعى الأمر - الذى هو معنى الامتثال - ، فترتب الثواب على موافقه الأمر الغيرى انما تتصور بالاتيان بالمقدمه بداعى الأمر الغيرى ، و من الواضح أن الأمر الغيرى لا يصلح للداعويه و التحريك أصلاً ، فلا يمكن الاتيان بالعمل بداعى الامتثال الأمر الغيرى . أما أنه لا يصلح للداعويه و التحريك ، فلأن المكلف عند الاتيان بالمقدمه إمّا ان يكون مصمماً و عازماً على الاتيان بذى المقدمه أو يكون عازماً على عدم الاتيان به ، فإن كان عازماً على الاتيان به ، فإتيانه المقدمه - مع التفاته إلى مقدميتها كما هو المفروض - قهرى لتوقف ذى المقدمه عليها ، سواء تعلق بها الأمر الغيرى كى يدعى دعوته إليها أو لا فالاتيان بالمقدمه فى هذا التقدير لا ينشأ عن تحريك الأمر الغيرى ، بل هو أمر قهرى ضرورى و مما لا محيص عنه . و ان كان عازماً على عدم الاتيان بذى المقدمه ، فلا يمكنه قصد الأمر الغيرى بالاتيان بالمقدمه ، إذ ملاك تعلق الأمر الغيرى بالمقدمه هو جهه مقدميتها و الوصول بها إلى الواجب النفسى ،

ص: ٤٤

لو لم نقل - إذ وقع الكلام في أن المقدميه جهه تعليليه للوجوب الغيرى أو جهه تقيديه - : بان موضوع الأمر الغيرى هو المقدمه بما هي مقدمه لا ذات المقدمه .

و من الواضح أنه مع قصد عدم الاتيان بذى المقدمه لا تكون جهه المقدميه و توقف الواجب عليها ملحوظه عند الاتيان بالمقدمه ، و معه لا معنى لقصد امتثال الأمر الغيرى بالعمل ، إذ جهه تعلق الأمر الغيرى غير ملحوظه أصلاً .

و يتضح هذا الأمر على القول بكون الأمر الغيرى متعلقاً بالمقدمه الموصله ، فانه مع القصد إلى ترك الواجب النفسى لا يكون المأتى به واجباً بالوجوب الغيرى ، فلا معنى لقصد امتثاله فيه لانه ليس بمتعلق الوجوب (١) .

أقول :

إن الكلام - الآمن - فى ترتب الثواب على إطاعه الأمر الغيرى ، فمع فرض كون المكلف ملتفتاً إلى مقدميه الواجب الغيرى و كونه عازماً على إطاعه أمر الواجب النفسى ، هل يعتبر فى ترتب الثواب وجود أمر بالمقدمه و الانبعاث منه كى يقال بعدم الترتب ، لعدم داعويه الأمر الغيرى ، أو يكفى لترتبه الرجحان الذاتى أو الانقياد للمولى المتمشى منه مع الالتفات إلى ما ذكر ؟
الظاهر هو الثانى ، و هو الذى نصّ عليه السيد الأستاذ نفسه فى مسأله الطهارات الثلاث ، فتأمل .

و أما العقاب على معصيه الواجب الغيرى ، فقد يقال بترتبه كالثواب ، لأنه أمرٌ و قد عصى ، قال المحقق الإيروانى : إن المفروض وجوب المقدمه ، و أثر الوجوب هو الثواب على الإطاعه و العقاب على المعصيه (٢) .

ص: ٤٧

١- ١) منتقى الأصول ٢ / ٢٣٨ .

٢- ٢) نهايه النهايه ١ / ١٦١ .

لكنّ الحقّ - كما عليه المحققون و مشايخنا - أنّ هذا خلاف الارتكاز العقلائي ، فإنّ العقلاء لا يرون استحقاق العقاب إلّا على ترك ذى المقدمه ، و هم يرون قبح ترك المقدمه لأنه يؤدّي إلى ذلك .

قال شيخنا : اللهم إلّا إذا خولف الأمر الغيرى عصياناً لنفس الأمر الغيرى .

لكنّ مثل هذه الحاله قليل جداً ، و لذا كان الارتكاز العقلائي - على وجه العموم و بالنظر إلى عامّه الناس - قائماً على عدم استحقاق العقاب لمخالفه الأمر الغيرى .

الأمر الثانى

كيفية عبادته الطهارات الثلاث

اشاره

ثم إنه بناءً على أن الأمر الغيرى لا يستحقّ على امتثاله الثواب ، فقد وقع الكلام بين الأعلام فى الطهارات الثلاث ، لأنّ الأوامر المتعلّقه بها غيريّه ، مع أنها يترتّب عليه الثواب بلا إشكال ؟

و أيضاً : الأوامر المتعلّقه بالمقدمات توصّليه و ليست بعباديه ، لأنّ الغرض من المقدمه هو التوصل إلى ذى المقدمه و ليس يترتّب عليها غرض آخر ، و عليه فهي غير منوطه بقصد القربه ، لكن الإتيان بالطهارات بلا قصد القربه باطل ، فكيف الجمع ؟

رفع المحقق الخراسانى الإشكال فيها

أجاب المحقق الخراسانى (1) عن الإشكال الأوّل : بأنّ ترتّب الثواب على الطهارات إنّها هو من جهه المطلوبيه النفسيه لها كما فى قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

ص: ٤٨

التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ » (١) فالطهارة بنفسها محبوبه لله ، و الثواب مترتب على هذه المحبوبيّة و المطلوبيّة ، لا من جهة الأمر الغيرى المتعلّق بها كى يرد الإشكال .

و أجاب عن الثانى : بأنّ كلّ أمرٍ إنّما يدعو إلى متعلّقه ، و الأمر الغيرى كذلك ، فإنّه يدعو إلى متعلّقه و هو المقدمه . لكن المقدمه قد لا تكون عباديّه كنصب السّلم للصعود إلى السطح ، فيتحقّق التوصل إلى ذى المقدمه بمجرد حصول المقدمه . أمّا فى الطهارات فقد تعلق الأمر بها لا بذواتها ، بل مقيده بقصد القربه ، فكان الأمر - مع كونه غيريّاً - قد تعلق بمقدمه عباديّه ، و على هذا فلا يسقط إلّا بالامتثال له و الإتيان به مع هذا القيد .

الأصل فيه هو الشيخ الأعظم

و هذا الذى ذكره المحقّق الخراسانى فى دفع الاشكال متّخذ من الشيخ قدّس الله روحه ، و الأفضل هو الرجوع إلى كلامه و التعرّض لما قاله الأعلام فى نقضه أو إبرامه .

فلقد طرح الشيخ فى مسأله الطهارات ثلاث إشكالات ، ذكر اثنين منها فى الأصول (٢) و الثالث فى مبحث تيه الوضوء من (كتاب الطهارة) (٣) فيقول الشيخ فى بيان الاشكال الأول :

إنّ مقتضى القاعده العقليه هو أنّ الأمر الغيرى من شئون الأمر النفسى و ليس فى قباله ، و كذلك إطاعه الأمر الغيرى ، فهو من شئون إطاعه الأمر النفسى ، فالأمر الغيرى تابع للأمر النفسى فى ذاته و فى ترتّب الأثر عليه قريباً و بعداً و فى إطاعته و معصيته . لكنّ هذا مخالف للأخبار المستفيضه فى الطهارات و الإجماع القائم

ص: ٤٩

١-١ (١) سورة البقره : ٢٢٢ .

٢-٢ (٢) مطارح الانظار : ٧١ .

٣-٣ (٣) كتاب الطهارة ٢ / ٥٤ الطبعة المحققة ، التنبيه الأول من تنبيهات تيه الوضوء .

على ترتب الثواب على نفس الطهاره ، فإنَّ الثواب يترتب على الوضوء للصَّلاه ، لا للصَّلاه عن وضوء ... فكان الإشكال الأوَّل :
المخالفه بين القاعده العقليّه و مقتضى النصوص و الإجماعات .

فأجاب الشيخ :

بأنَّ الثواب فى الطهارات مترتب على ذواتها ، لكونها محبوبه بالمطلوبيه و المحبوبيه النفسيه ، و ليس ترتب الثواب بمناط الأمر
الغبرى ليتوجه الإشكال ، بل إنَّها محبوبه بأنفسها و لها الاستحباب النفسى .

و هذا ما ذكره صاحب الكفايه .

و لكن الشيخ قدس سره قد نصَّ على أنه جواب غير مفيد ، و الوجه فى ذلك هو : أنَّ تصوير الاستحباب النفسى للطهاره لا
يجتمع مع الوجوب الغبرى الثابت لها ، لأنَّ الوجوب و الاستحباب لا يجتمعان فى المتعلِّق الواحد ، و إلَّا لزم اجتماع المثليين ، و لو
قلنا بأنَّه مع الوجوب الغبرى لا يبقى الاستحباب النفسى ، عاد الإشكال

إلَّا أن يوجه : بأنَّه مع الوجوب الغبرى ينعدم الاستحباب النفسى بذاته ، بل يزول حدّه و يندك فى الوجوب ، كاندكاك المرتبه
الضعيفه من النور فى المرتبه القويّه منه ، فإنه لا ينعدم بل يندك ، و ذاته محفوظه ... فلا مانع من أن يترتب الأثر على المطلوبيه
النفسيه الاستحبابيه الموجوده هنا مندكّه فى الوجوب الغبرى

لكنَّ هذا التوجيه أيضاً لا- يرفع المشكله إلَّا فى الوضوء و الغسل ، لقيام الدليل فيهما على المطلوبيه النفسيه كذلك ، أمَّا فى
التيمم فلا دليل ، و إنَّ حاول بعضهم الاستدلال له ببعض الأخبار ، لكنّه لا يفيد .

على أنه يرد على تصوير الاستحباب النفسى أيضاً : إنَّ المستفاد من كلمات

الأصحاب كفايه الإتيان بالطهارات بداعي الأمر الغيرى حتى مع الغفله عن المطلوييه النفسيه المذكوره ، و هذا لا يجتمع مع عباديتها - و لو بالاستحباب - لأنها موقوفه على الالتفات و القصد .

□
ثم قال الشيخ : بأنّ الأولى هو القول بأنّ الثواب على الطهارات تفضّل من الله .

ثمّ أمر بالتأمّل .

و أخذ صاحب الكفايه هذا الجواب إذ قال : بأنّ الأمر يدعو إلى متعلّقه و هو « المقدمه » و هي الطهارات بقصد القربه ، فيكون الاستحباب النفسى مقصوداً بقصد الأمر الغيرى . ثمّ أمر بالفهم .

و الوجه فى ذلك واضح ، لأنّه مع الجهل و الغفله يكون القصد محالاً ، و مع عدمه لا يمكن تحقّق عنوان العباديه .

هذا كلّه بالنسبه إلى الإشكال الأوّل ، و هو كيفيه ترتّب الثواب على الأمر الغيرى .

و أمّا الإشكال الثانى - و هو أنّه إذا كان الوضوء مثلاً للتوصّل إلى الغير فوجوبه توصّلى مع أنّه عباده يعتبر فيه قصد القربه - فقد ذكره الشيخ ، و حاصله : إنّ الطهارات الثلاث لا- يحصل الغرض منها بأى صورهِ اتّفقت ، بل يعتبر فيها قصد القربه ، فكيف يكون وجوبها غيريّاً و الغرض منها التوصّل إلى الصلاه مثلاً ؟

و أجاب الشيخ - و تبعه فى الكفايه - بأنّ الأمر هنا إنّما تعلق بالحصّه العباديه من المقدمه .

لكنّ هذا يتوقّف على حلّ المشكله السابقه ، إذ الإتيان بالمقدمه مع الجهل و الغفله عن استحبابها النفسى لا يحصل الغرض منها و هو التوصّل إلى

ذی المقدمه ، فقد اعتبر فيها قصد القربه و المفروض انتفاؤه ، قاله شيخنا دام بقاءه .

و أمّا الإشكال الثالث - الذى تعرّض له فى كتاب الطهاره فى كيفيه نيّه الوضوء - فهو : إنّ الأمر الغيرى قد تعلق بالمقدمه المتحقّقه خارجاً ، لا بعنوان المقدمه ، فالوضوء الواقع مقدمه للصلاه - سواء قلنا بأنّ الطهاره رافعه للحدث المانع من الدخول فى الصلاه أو قلنا بأنّها شرط للصلاه - فهو رافع أو شرط إن أتى به و تحقّق مع قصد القربه ... فالأمر الغيرى يتوقّف تحقّقه على كون متعلّقه مقدمه قبل أن يتوجّه إليه الأمر و يتعلّق به ، و ثبوت مقدميه المتعلّق موقوفٌ على كونه مأتياً به عبادهً ، لكنّ عباديته إنّما تحصل بتعلّق الأمر الغيرى به ، و هذا دور .

و أورد عليه الميرزا (1) : بأنّ هذا الدور لا يتوقّف على تحقّق المتعلّق و الإتيان به على وجه العباديه ، بل هو حاصل فى مرحله جعل المتعلّق و توجّه التكليف به ، ففى تلك مرحله لا بدّ لإرادته الشارع جعل الأمر الغيرى من متعلّق ، و لا بدّ من أن يكون عبادهً - و إمّا لا يكون رافعاً للحدث أو شرطاً للدخول فى الصلاه - فجعل الأمر الغيرى موقوف على عباديه الوضوء مثلاً ، و عباديته موقوفه على جعل الأمر الغيرى ... فالدور حاصل ، سواء وصل الأمر إلى مرحله التحقّق خارجاً أو لا .

ثمّ أجاب عن الدور : بأنّ عباديه الوضوء ليست من ناحيه الأمر الغيرى ، بل من جهه استحبابه النفسى الموجود قبل تعلق الأمر الغيرى به .

فقال الأستاذ : لكنّ الإشكال فى مورد الجاهل و الغافل باقٍ على حال ، فإمّا أن ترفع اليد عن عباديه الطهارات فى حقّهما ، و إمّا يقال بأنّ عباديتهما جاءت من ناحيه الأمر الغيرى ، فيعود محذور الدور .

و لكنّ لا يبعد أن يكون نظر الشيخ فى تقريب الدور إلى لزومه فى مرحله

ص: ٥٢

العمل مضافاً إلى مرحلة الجعل ، فهو يريد إضافه إشكال ، و أنّ الدور لازم في المرحلتين ، لا أنّه ينفى لزومه في مرحلة الجعل . بل إنّ مقتضى الدقه هو أنّ إثبات الدور في مرحلة الامتثال و فعلية الأمر يستوجب اثباته في مرحلة الجعل ، و لا عكس ... و كأنّ الميرزا قد غفل عن هذه النكته ... فيبان الشيخ أمتن من بيان الميرزا ، فتدبر .

و أشكال الميرزا في الطهارات الثلاث ، بإشكال الدور ، و بالنقض بالتيّم لأنه ليس بمستحبّ نفسي ... و قد تقدّم ذكرهما عن الشيخ .

ثمّ أجاب الميرزا عن الإشكال - باستحاله القصد مع الجهل و الغفله ، و أنّه إذا استحال القصد استحالت العباديه للطهارات - بأنّه يمكن تحقّق العباديه فيها بوجه آخر ، و هو أنّ الأمر بالمشروط ينبسط على الشرط كانبساط الأمر بالمركّب على أجزائه ، و كما أنّ الإتيان بالأجزاء بقصد الأمر بالمركّب يحقّق لها العباديه ، كذلك الأمر المتوجّه إلى المشروط ، فإنّه يتحقّق العباديه للشرط ، فالوضوء يؤتى به بداعويه الأمر المتوجّه إلى الصلاه ، كما أنّ الركوع - مثلاً - يؤتى به بداعويه الأمر بالصلاه .

فأورد شيخنا الأستاذ عليه : بأنّ المبنى المذكور غير مقبول و لا- يحلّ المشكل ، فأما تعلق الأمر في المركب بالأجزاء فهو أوّل الكلام ، ثمّ إنّ الفرق بين الجزء و الشرط واضح تماماً ، لأنّ الأجزاء داخله تحت الأمر على المبنى ، لكنّ الشروط خارجه عنه ، إذ الداخل تحته فيها هو الاشتراط لا الشرط ، فليس الوضوء بمطلوب بالأمر بالصلاه بل المطلوب به تقيدها و اشتراطها به .

و كذا سيّدنا الأستاذ و أضاف : بأنه لو سلّم ما ذكر ، فالشرط فيما نحن فيه هو الطهاره لا نفس الوضوء ، و هي مسببه عن الوضوء ، و الاشكال في تصحيح عباديه

نفس الأعمال المأتي بها ، و هي لا تكون متعلقه للأمر الضمني لأنها ليست شرطاً ... (١).

فما ذكره لا يحل المشكله .

و أمّا الجواب عن النقض بالتيّم : بأنّه مستحبّ بالاستحباب النفسى ، بالنظر إلى طائفتين من النصوص ، أفادت الأولى مطلوبية الطهور فى جميع الأحوال ، و الثانيه كون التيمّم أحد الطهورين ، و محصلهما كون التيمّم مطلوباً للمولى . فقد ذكره الشيخ قدس سرّه ، إلّا أنّه قال بعد ذلك ما حاصله : أن أحداً من الفقهاء لم يذهب إلى الاستحباب النفسى للتيّم .

لكنّ الحقّ تماميه الجواب المذكور ، إذ المستفاد من الصحيحه : « الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا » (٢) هو المطلوبيه النفسيه للطهاره ، و روى الصدوق مرسلأ : « من تطهّر ثمّ آوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده ... » (٣) و فى الخبر أيضاً : « إنّ التيمّم أحد الطهورين » (٤) و من جميع هذه الأخبار يستفاد المطلوبيه النفسيه للتيّم ، و مقتضى القاعده هو الأخذ بظواهر هذه النصوص إلّا أن يثبت إعراض الأصحاب عنها ، لكنّها دعوى ممنوعه ، بل إنّ ظواهر كلمات بعضهم فى بدليه التيمّم عن الوضوء ترتّب جميع آثار الوضوء على التيمّم .

هذا ، و قد يقال : باستحباب التيمّم نفساً عن طريق الإجماع القائم على أن رافعيه الطهارات الثلاث للحدث أو مبيحيّتها للدخول فى الصلاه متوقفه على كونها - أى الطهارات - عبادة ، و ذلك : لأنّه إذا لم يكن الأمر الغيرى موجباً لعباديتها

ص: ٥٤

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٢٦٠ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١ / ٣٧٨ الباب ٨ من أبواب الوضوء .

٣-٣) وسائل الشيعه ١ / ٣٧٨ الباب ٩ من أبواب الوضوء .

٤-٤) وسائل الشيعه ٣ / ٣٨٦ الباب ٢٣ من أبواب التيمّم .

كان الإجماع المذكور دليلاً على الاستحباب النفسى لها ، وإلا لم يتحقق العباديّه للتيّم .

و أشكل عليه الأستاذ : بأنّ الإجماع على مقدميّه الطهارات للصيلاه و كونها عبادة لا يثبت الاستحباب النفسى للتيّم ، لاحتمال استناد المجمعين إلى الروايات التى أشرنا إليها ، أو لقولهم بأنّ الإتيان بالمقدمه بداعيّه الأمر الغيرى أو التوصل إلى الصيلاه مقرب . و مع وجود هذه الاحتمالات لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن دليل معتبر

و تحصل اندفاع الاشكال بالنظر إلى الروايات و استظهار الاستحباب النفسى منها .

و أشكل الميرزا أيضاً : بأنّ الطهارات الثلاث - لكونها مقدمه للصيلاه - متّصفه بالوجوب الغيرى ، و معه لا يمكن بقاء الأمر النفسى المتعلق بها بحاله ، للتضادّ بين الأحكام ، و عليه ، فلا بدّ من الالتزام بانداك كاك الأمر النفسى الاستحبابى فى الوجوب ، و حينئذٍ ، كيف يمكن أن يكون منشأ للعباديّه ؟

قال الأستاذ : و هذا الإشكال أيضاً قد تعرّض له الشيخ و أجاب عنه : بأن زوال الطلب قد يكون بطرؤ مفسده ، و قد يكون بطرؤ مصلحه أُخرى للطلب ، فإنّ كان الطارئ هو المفسده فلا- مطلوبيه نفسيه ، و إنّ كان هو المصلحه ، فإنّ حدّ المطلوبيه يزول بعروضها و أمّا أصل المطلوبيه فباق ، و حينئذٍ ، يمكن الإتيان بالطهاره بداعى أصل المطلوبيه النفسيه .

و قد أوضح المحقّق الأصفهاني هذا الجواب (١) : بأنّ الوجوب الغيرى إن كان الإراده الشديده فلا كلام ، كأن يكون الوضوء - مثلاً - مطلوباً نفسياً قبل الوقت

ص: ٥٥

و متعلّقاً للإرادة ، ثم بعد الوقت تشتدّ الإرادة نفسها فيكون واجباً ... لأنّ الإرادة قابله للشدّه كما هو معلوم ، نظير النور ، فإنّه مع مجيء النور الشديد لا- ينعدم النور الضعيف السابق عليه . و إن كان الأمر ، بمعنى أنّ الوجوب الغيرى أمر آخر غير الأمر الاستجابى النفسى ، فلا- ريب فى زوال الأمر النفسى بمجيئه ، لاستحاله اجتماع المثليين ، لكنّ ملاكّه باق و لا مانع من التقرب بملاك الأمر النفسى .

و قد تنظر فيه الاستاذ بما حاصله : أنّه ينافى مسلكه فى الإراده الغيريه و الأمر الغيرى ، و ذلك لأنّه قد ذهب فيما سبق إلى أنّ الإراده الغيريه و الأمر الغيرى لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، لكونه كالمعنى الحرفى ، فلا يصلح للباعثيه ، لأنّه غير قابل للالتفات النفسى ، نعم ، يتم هذا الجواب على مسلكنا من أنّ هذه الإراده و هذا الأمر ملحوظ بالاستقلال ، و يمكن تعلّق القصد به و إنّ كان فى ضمن الإراده الشديده .

هذا تمام الكلام على إشكال التيمّم ، و مشكله انقلاب الاستجاب النفسى إلى الطلب الغيرى .

أمّا الأول ، فقد اندفع بإثبات استحبابه استحباباً نفسياً من الروايات ، و أمّا الثانى ، فقد اندفع بناءً على أنّ المطلوب بالطلب الغيرى ملحوظ باللحاظ الاستقلالى كما اخترناه .

بقى الكلام فى الإشكال : بأن الجاهل أو الغافل غير الملتفت إلى الاستجاب النفسى ، إنّما يأتى بالطهارات بقصد الأمر الغيرى ، و المفروض أنّ الأمر الغيرى توصّلى و ليس بعبادى ... فإنّ هذا الإشكال باقٍ بعد ما تقدّم من سقوط جواب الميرزا بدعوى عباديتها بنفس الطلب المتعلّق بالصلاه ، فلنرجع إلى الوجوه الأخرى المطروحه فى حلّ هذا الإشكال ، فقد قال فى الكفايه « و قد تفصّى عن

الاشكال بوجهين آخرين ... » (١) و لكنّ الأولى هو التعرّض لكلام الشيخ نقلاً عن التقريرات مباشرةً ، فإليك محصل كلامه
أعلى الله في علوّ مقامه (٢) :

إنّ من المقدمات ما ندرك توقّف ذى المقدمه عليه ، و منها ما لا ندركه ، فالأول كتوقّف الصعود على السطح على نصب السلم ، فإنّ هذا واضح عند كلّ عاقل سواء جاء بيان فيه من الشارع أو لا ، لكنّ توقّف الصّلاه على الطهاره من القسم الثانى ، فإنّنا لا ندرك كيفيه توقّف أفعال الصّلاه من الحركات و السكنات على الوضوء مثلاً ، فلا بدّ من الرجوع إلى الشارع ، و من أمره بالوضوء عند القيام إلى الصّلاه نستكشف توقّفها عليه .

ثمّ إنّ الأفعال أيضاً مختلفه ، فمنها : ما يكون حسنه معلوماً ، و منها : ما لا نعلم جهه الحسن فيه ، و منها : ما يختلف بالوجه فهم من وجه حسن و من وجه قبيح ، كالقيام مثلاً عند دخول الشخص ، فقد يكون تعظيماً و إكراماً له و قد يكون إهانته ...

و أمر الوضوء من هذا الحث أيضاً مجهول ، فإنّنا لا ندرك أنّ الوضوء فى أيّه حاله يتّصف بالحسن حتى يكون مقدّمه للصّلاه .

و على الجملة ، فإنّنا جاهلون بالعنوان الذى به يتّصف الوضوء بالحسن و المقدميه للصّلاه ، و لكنّ الشارع لما أمر بالوضوء أمراً غيرياً ، كان أمره بذلك طريقاً لأنّ نأتى بالوضوء بعنوانه ، و إنّ كان العنوان على حقيقته مجهولاً عندنا .

و حاصل هذا الوجه :

أولاً : ليس الحسن و المقدميه للوضوء بالنسبه إلى الصّلاه حاصلاً من جهه نفس الأمر الغيرى حتى يلزم الدور ، بل ذلك يحصل من عنوان يكون الأمر

ص: ٥٧

١-١ (١) كفايه الأصول : ١١١ .

٢-٢ (٢) مطارح الانظار : ٧١ .

الغيرى طريقاً إليه .

و ثانياً : إنّ الأمر الغيرى لا يوجب القرب و الثواب كما تقدّم ، لكنّ العمل قد تعنون بعنوانٍ ، فكان الإتيان به مقرباً لذلك العنوان ، غايه الأمر هو مجهول ، و لا ضير فى ذلك .

و ثالثاً : صحيح أنّ الأمر الغيرى المتعلّق بالوضوء توصلّى ، و لا يمكن أن يكون تعبدياً - و الحال أنّ الوضوء عباده - لكنّ عباديّة الوضوء لم تنشأ من ناحيه هذا الأمر حتى يرد الإشكال ، و إنّما هى من ناحيه ذلك العنوان المجهول الذى كان الأمر الغيرى طريقاً إليه ، فاندفع الإشكال . لكنّ عباديّة العمل منوطه بالقصد ، و مع الجهل بالعنوان الموجب للعباديه كيف يقصد ؟ فأجاب الشيخ : بكفايه قصد الأمر الغيرى ، لأنّه يدعو إلى الإتيان بالوضوء بذلك العنوان ، فصار العنوان مقصوداً عن طريق الأمر الغيرى .

هذا ، و لا يخفى أنّ بهذا الوجه تنحلّ مشكله التيمّم أيضاً - لأنّ الشيخ قد أشكل على استحبابه النفسى لظاهر الأخبار ، بعدم ذهاب الأصحاب إلى ذلك - فإنّه يتم استحبابه و يكون مقدّمه للصلاه بعنوانٍ يكون الأمر الغيرى طريقاً إليه و كاشفاً عنه .

لكن يرد على هذا الوجه :

أولاً : ما ذكره الشيخ نفسه من أنّ عدم دركنا لكيفيه توقف ذى المقدمه على المقدمه و ترتبه عليها ، غير منحصر بالطهارات الثلاث ، فإنّ للصلاه مقدمات أخرى أيضاً قد اعتبرها الشارع مقدّمه لها و نحن نجهل كيفيه توقّفها عليها ، فلو كانت المقدميه المأخوذه شرعاً توجب عباديّة المقدمه و لزوم الإتيان بها بعنوان العباده ، فلا بدّ من القول بذلك فى تلك المقدمات أيضاً ، مع أنّ وجوب

ص: ٥٨

الإتيان بقصد القربه و بالوجه الحسن يختص بالطهارات الثلاث فقط .

و ثانياً : ما ذكره المحقق الخراساني من أنه كما يمكن قصد ذلك العنوان - الموجب لحسن العمل و المجهول عندنا - بطريقته الأمر الغيرى ، كذلك يمكن قصده بنحو التوصيف ، كأن يقصد الوضوء بوصف كونه مأموراً به ، فلا يكون إتيانه بالوضوء بداعيّه الأمر و طريقته ، و إذا أمكن قصد تلك الخصوصيّة المجهوله بالتوصيف - لا بمحركيه الأمر الغيرى - أمكن أن يكون الداعي شيئاً آخر غير أخذ الشارع ، فمن أين تحصل العباديّة ؟

هذا ، و ذكر المحقق الخراساني وجهاً آخر و هو : إنه لا ريب فى عباديّة نفس الصّلاه ، و أنّها يؤتى بها بالوجه القربى - سواء بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانى - و كما أنّ الأمر قد اقتضى الإتيان بذى المقدّمه - أى الصّلاه - بوجهٍ قربى ، كذلك يقتضى أن يؤتى بمقدّماته على الوجه المزبور . إذن ، لم يكن الإتيان بالطّهارات بالأمر الغيرى ، ليرد الإشكال بأنّه لا يوجب العباديّة ، بل إنّها باقتضاء الأمر بالصّلاه نفسه .

قال الأستاذ : حاصله : لزوم الاتيان بالطهارات بقصد القربه باقتضاء نفس الأمر المتوجّه إلى الصّلاه ، لكنّ هذا الوجه لم يوضّح كيفيّة تأثير الأمر المتعلّق بالصّلاه فى مقدّمات الصّلاه و هى الطهارات الثلاث .

و ذكر المحقق الخراساني وجهاً آخر و حاصله : أنّه كما تتمّ العباديّة للصّلاه بمجموع أمرين ، تعلق الأوّل بالأقوال و الأفعال و الثانى بوجوب الإتيان بها بقصد القربه ، كذلك تتمّ العباديه للطّهارات بأمرين ، أفاد أحدهما وجوب الإتيان بالغسلات و المسحات - فى الوضوء مثلاً - و الثانى وجوب الإتيان بها بقصد القربه وداعى الأمر الشرعى ... فلا تكون عباديتها بالأمر الغيرى .

قال الأستاذ :

و فيه : الفرق الواضح بين الصّلاه و الطهارات ، لأنّ الأمر الأوّل المتعلّق بأجزاء الصّلاه كان أمراً نفسياً ، و هو مقرب ، و الامتثال له موجب للثواب ، بخلاف الأمر فى الطهارات ، فإنّ الأمر الأوّل فيها غيرى ، فلو جاء أمر آخر يقول بلزوم الإتيان بها بداعى الأمر ، فأى أمر هو المقصود ؟ إن كان الأمر الأوّل فهو غيرى ، و الأمر الغيرى لا يستتبع ثواباً و عقاباً ، و إن كان غيره فما هو ؟

و تلخص :

إن مشكله عدم استتباع الأمر الغيرى للثواب و العقاب باقيه على المبنى ، و أنّه كيف يكون ممثلاً من أتى بالطهاره مع الغفله عن الاستحباب النفسى لها ؟

و ذكر المحقّق الايروانى : أنّ الاشكال المهم فى المقام هو : عدم إمكان عباديّه المقدمه التى تعلّق بها الأمر الغيرى ، لأنّها إنّما جعلت مقدمه من أجل التوصل بها إلى ذبيها ، فبنفس الغسلات و المسحات يتحقّق المقدمه و لا يعتبر فيه قصد القربه .

فأجاب : بأنّ توقّف الصّلاه على الطهاره ليس من قبيل توقّف الكون على السطح على نصب السّلم ، إذ الأمر بذلك غير مقيد بنصبه ، بخلاف بنصبه ، لكنّ الأمر بالصّلاه فإنه مقيد بالطهاره ، فيكون تقيدها بها داخلاً فى المأمور به ، فكانت الصّلاه مركباً من الأجزاء الواقعيّه كالتكبير و الركوع و السجود ... و من جزء عقلى هو تقيدها بالطهاره ... و لما كانت الصّلاه عباده مقيداً بهذه القيود ، فإنّ مقتضى عباديّتها أن يؤتى بجميع القيود على الوجه القربى و منها التقييد المذكور ، لكن الإتيان بـ « التقييد » على الوجه المذكور لا يتحقّق إلّا بالإتيان بـ « القيد » و هو « الوضوء » مثلاً على ذلك الوجه ... فتحقّق العباديّه للطهارات الثلاث و لزوم

ص: ٦٠

الإتيان بها على الوجه القريبى .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ بوجهين : أحدهما فى قوله فى طرح الاشكال بعدم امكان كون الأمر الغيرى عبادياً ، و أنه غير معقول . فإن فيه : أن المقدمه هى ما يتوقف عليه الشئ ، و هو قد يكون عباداً تتقوم بالقصد ، و قد لا يكون كذلك .

و الثانى فى قوله فى تقييد الصلاه بالطهاره بانه عبادى . ففيه : أن كونه عباده يحتاج إلى دليل ، فإن كان الدليل عليه هو نفس الدليل على وجوب الإتيان بالصلاه بقصد القربه ، بتقريب أن الصلاه فى هذه الحال مركبه من التقييد و من الأجزاء ، فإن هذا يتوقف على دخول التقييد المذكور فى ماهية الصلاه بحيث لا يصدق عنوان الصلاه إن جردت عنه ، و الحال أنه ليس كذلك ، بل يصدق عنوان الصلاه على الفاقده للتقييد .

و على فرض دخول التقييد فى الصلاه كذلك ، فما الدليل على ضروره كون القيد - كالوضوء مثلاً - عملاً عبادياً حتى يتحقق التقييد ؟ بل إن الصلاه مقيدة بعدم الخبث فى لباس المصلّى ، فكان التقييد داخلاً ، مع أن غسل الثوب المحصل له ليس بعمل عبادى .

و ذكر بعضهم : إن منشأ العباديه للطهارات هو قابليتها للتقرب إلى المولى ، و هذا كاف لترتب الآثار كالثواب ... و يشهد بكفايه القابليه ارتكاز المتشرعه ، فإنهم لا يأتون بالوضوء - مثلاً - بداعى استحبابه النفسى ، بل يأتون به بعنوان أنه بنفسه قابل للتقرب به إلى المولى .

اشكال الأستاذ

فأورد عليه الأستاذ : بأن الأمور ثلاثه ، فمنها : ما لا يصلح للمقربيه لأنه

لا- يقبل الإضافه إلى المولى أصلاً كالظلم ، لقبحه الذاتى . و منها : ما يصلح لذلك لأنه يقبل الإضافه إليه كالعدل ، لحسنه الذاتى ، و منها : ما لا- يصلح لذلك إلماً بعد الإضافه و أمّا قبلها فلا ، و الحاكم فى صلوحه لذلك هو العقل ، و العقل يرى المقربيه فى أحد أمرين إمّا أن يكون مقرباً بالذات كالتعظيم ، و إمّا أن يكون مقرباً بالعرض ... و الطهارات الثلاث ليست عباده بالذات ، و عباديتها بالعرض موقوف على إضافتها إلى المولى ، بأن يؤتى بها بداعى الأمر أو المحبوبيه ، فلا يكفى مجرد القابليه فيها للعباديه .

و قال السيد الخوئى : « و الصحيح فى المقام أن يقال : إنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو أحدهما : قصد امتثال الأمر النفسى المتعلق بها مع غفله المكلف عن كونها مقدمه لواجب أو مع بنائه على عدم الإتيان به ، كاغتسال الجنب - مثلاً - مع غفلته عن إتيان الصلاه بعده أو قاصد بعدم الإتيان بها ، و هذا يتوقف على وجود الأمر النفسى ، و قد عرفت أنه موجود .

و ثانيهما : قصد التوصل بها إلى الواجب ، فإنه أيضاً موجب لوقوع المقدمه عباده و لو لم نقل بوجوبها شرعاً ، لما عرفت فى بحث التعبدى و التوصلى من أنه يكفى فى تحقق قصد القربه إتيان الفعل . مضافاً به إلى المولى و إن لم يكن أمر فى البين « (١) » .

إذن ، ارتفع الإشكال ، لأنّ عباديه العمل أصبحت منوطه بإضافته إلى المولى و هى متحققه ، كما يرتفع اشكال ترتب الثواب ، لأنه قد أتى بالعمل بقصد التوصل إلى الواجب النفسى لا بداعى الأمر الغيرى .

ص: ٦٢

□

إنّ هذه النظريّة متّخذة من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في باب التّعبدى و التّوصلى ، و من كلام له في باب المقدّمه .

قال الشيخ في الفرق بين التّعبدى و التّوصلى كما في (التقريرات) (١) : بأنّ الفرق بينهما ليس من ناحيه الأمر ، بل من ناحيه الغرض و المصلحه القائمه بمتعلّق الأمر ، ففي التّوصلى تتحقّق المصلحه بالإتيان بالمتعلّق ، أمّا فى التّعبدى فلا ، بل لا بدّ من الإتيان بقصد الامتثال ، فيكون فى التّوصلى أمر واحد ، و فى التّعبدى أمران ، يتعلّق الأول منهما بالعمل كقوله صلّ ، و الثانى يقول : أقم الصلاه بقصد الامتثال وداعى الإطاعه ، و هذا ما أخذه الميرزا و اصطلح عليه ب « متمم الجعل » .

و قال الشيخ فى باب المقدّمه (٢) : بأنّ التّوصّل إلى ذى المقدمه تارةً : يكون بصرف وجود الأمر الغيرى بلا دخلٍ لأمرٍ آخر ، و أخرى : لا يتحقّق التّوصّل إلى ذى المقدّمه إلّا بالإتيان بالمقدّمه بداعى التّوصّل إلى ذيهما ، إذن ، لا بدّ من أمرٍ آخر لإفاده هذا المعنى و تحقيق الغرض من الأمر ، كما هو الحال فى التّعبدى و التّوصلى ، مع فرق بينهما هو أنّ الأمرين هناك كلاهما نفسى ، بخلاف المقام فإنّ الأمرين كليهما غيريّان ، لتعلّق الأول بالوضوء و هو مقدمه للصّلاه فهو غيرى ، و كذلك الثانى الذى أفاد الإتيان بالوضوء بداعى التّوصّل إلى الصّلاه كما لا يخفى .

طريقه الأستاذ لحلّ الاشكال

و قال الأستاذ دام بقاءه : بأنّ الإتيان بالعمل بداعى الأمر الغيرى يرفع جميع المشاكل ، فإنّه يرفع مشكله ترتّب الثواب و يرفع مشكله عباديه الطهارات

ص: ٦٣

١-١) مطارح الانظار : ٥٨ .

٢-٢) المصدر : ٧٨ .

الثلاث ، و على الجملة ، فإنَّ العباديَّة تتحقَّق بالأمر الغيرى و تترتَّب عليه جميع الآثار .

أمَّا ترتَّب الثواب ، فيكفى فيه الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، فإذا أُضيف إليه صلح لأنَّ يكون مقرباً إليه و لأنَّ يترتَّب عليه الأجر و الثواب ، بل العقل حاكم بكفايه الإتيان به بمجرد كون المحرِّك نحوه مطلوبيته للمولى ، فلا خصوصيَّة لإضافته إليه ، بل إنَّ حصوله بداعٍ إلهى يجعله مورداً للثواب ، و الإتيان بالطهارات كذلك ، و إنَّ كان الطلب الداعى له غيرياً لا نفسياً .

و كذلك عباديَّة العمل ، فإنَّها تتحقَّق بإضافته إلى المولى و إنَّ كان الطلب المتوجِّه إليه غيرياً ، لعدم الفرق فى تحقُّق الإضافة بين الطلب النفسى و الغيرى ، و الأمر فى الطهارات الثلاث من هذا القبيل ، فالعباديَّة متحقَّقة فيها بالأمر الغيرى و لا إشكال فى ذلك ، إلَّا مشكله الدور التى ذكرها الشيخ ، لأنَّ متعلِّق الأمر فيها ليس هو الأفعال من الغسل و المسح ، بل الأفعال بوصف العباديَّة ، فلو تحقَّقت العباديَّة لها من ناحيه الأمر الغيرى لزم الدور .

و قد تقدّم منّا حلّ هذه المشكله : بأنها تبتنى على أن تؤخذ فى متعلِّق الأمر الغيرى خصوصيَّة الإتيان به بقصده ، إذ يلزم تقدم المتأخّر و تأخّر المتقدّم ، أو لا تؤخذ و لكنَّ الإطلاق يكون بنحو جمع الخصوصيَّات ، فتكون الخصوصيَّة المذكوره مأخوذة فى ضمنها ، و أمَّا إذا كان المتعلِّق و هو الغسل و المسح فى الوضوء مطلقاً بنحو رفض القيود ، كان المأخوذ فيه طبيعه العباديَّة ، و يكون الإتيان به بقصد الأمر الغيرى من مصاديق الطبيعه ، فالأمران مختلفان و الدور غير لازم .

و تلخّص : إنَّ منشأ عباديَّة الطهارات الثلاث أحدُ أمور ثلاثه :

١ - قصد امتثال الأمر الاستجابى النفسى ، فالعمل مضاف إلى المولى . ذكره

٢ - قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى ، لأنه يتحقق لها بذلك إضافة إلى المولى . ذكره الشيخ .

٣ - قصد الأمر الغيرى ، لأنه يضاف العمل للمولى ، وإشكال الدور مرتفع بما ذكرناه ، وإن كان من الشيخ وارتضاه الآخرون ، وقال فى (المحاضرات) : بأن الأمر الغيرى لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها (١) . فقد ظهر أنه معقول ، لأن الدور إنما يلزم لو أخذ خصوص الأمر الغيرى فيها ، أما مع أخذ العباديه مطلقاً أى بنحو رفض القيود فلا يلزم .

و هذا تمام الكلام فى الطهارات الثلاث .

ص: ٦٥

هل الوجوب الغيرى يتعلّق بمطلق المقدمه أو حصّه معيّنه منها ؟

اشاره

ص: ٤٧

ثم إنه قد وقع الخلاف بين الأعلام في متعلق الوجوب الغيرى ، فهل هو مطلق المقدمه أو خصوص حصّه معيّنه منها ؟ أقوال :

أحدها : ما نسب إلى صاحب المعالم : من اشتراط وجوب المقدمه بالعزم و الإراده على الإتيان بذاتها ... فيكون قيداً للوجوب .

و الثانى : ما نسب إلى الشيخ من أنّ متعلق الوجوب : المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب ... فيكون قيداً للواجب .

و الثالث : ما اختاره صاحب الفصول : من أنّ متعلق الوجوب هو المقدمه الموصله إلى ذى المقدمه .

و الرابع : ما نسب إلى المشهور : من أنّ متعلق الوجوب هو المقدمه .

النظر فى القول الأول

إنّ كلمات صاحب (المعالم) مضطربه مختلفه ، فله كلام يحتمل أنه يريد كون الوجوب مشروطاً بإرادته ذى المقدمه بنحو القضيّه الشرطيه ، و أن يريد أنّها واجبه حين إرادته ذى المقدمه بنحو القضيّه الحيثيه .

و كلامه على كلّ تقدير غير مقبول ، لأنه بناءً على وجوب المقدمه ، فإنّ المبنى فيه هو الملازمه بين مطلوبيه ذى المقدمه بالطلب النفسى و مطلوبيه المقدمه بالطلب الغيرى ، وعليه يكون وجوبها تابعاً لوجوبه و لا تفكيك بينهما ،

و حينئذٍ ، يستحيل تقييد وجوب المقدمه بإرادته ذيهما ، لأنّ الوجوب إنما هو من أجل أن يؤثر في الإراده ، فاشترطه بها تحصيل للحاصل ... و وجوب شيء في حال أو حين إرادته ذلك الشيء ، فإنّه تحصيل للحاصل كذلك .

إذن ، ليس وجوب المقدمه مشروطاً بإرادته ذى المقدمه ، و لا هو في حال إرادته .

و الحاصل ، إنّه بعد ثبوت التبعية ، يستحيل الاشتراط بالإرادته أو التقييد بحالها ، و إلما يلزم التفكيك بين الوجوبين الغيرى و النفسى .

.النظر في القول الثانى

إشاره

و هو القول المنسوب إلى الشيخ (التقريرات) (١) ، بأنّ المقدمه مقيده بداعى التوصل ، و هو قيد اختيارى ، بخلافه فى القول الثالث ، فإنّه قيد قهرى كما سيأتى ، ... و أيضاً ، هو قيد للواجب لا للوجوب .

و قد استدلل لهذا القول :

بأنّ ما يتوقّف عليه الشيء معنون بعناوين ، لكنّ العنوان الذى يدخل تحت الأمر الغيرى بحكم العقل هو عنوان المقدميه لذى المقدمه ، فنصب السلم مثلاً يتصور له أكثر من عنوان ، إلّا أنّ متعلّق الأمر الغيرى فيه عنوان المقدميه للصعود إلى السطح ، إذ الأمر لم يتعلّق به بعنوان نصب السلم بما أنّه كذلك بل بما أنّه مقدمه ... و إذا كان هذا هو المتعلّق للأمر ، فلا ريب أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، و داعويته لغير المتعلّق مستحيله ، فإذا لم يؤثّر به بهذه الخصوصيه لم يتحقّق الامتثال .

و على هذا ، فإن مصداق الواجب - سواء فى المقدمات العباديه أو غيرها -

ص: ٧٠

هو ما أتى به بقصد المقدمه لذيها ، و إنَّ ما يُحقَّق عنوان المقدميه هو الإتيان بداعي التوصل ، غير أنه في العباديات يعتبر قصد القربه أيضاً .

و قد أيد الشيخ مطلبه بما في الأوامر العرفيه ، فلو أمر المولى عبده بتحصيل الثمن و شراء اللحم به ، ثم حصل الثمن لا بقصد شراء اللحم ، لم يكن تحصيله عند العرف امثالاً للأمر ، لأنه قد أمر بتحصيل الثمن لا شراء اللحم .

و فرغ الشيخ على مسلكه مسألتين :

أحدهما : إنه لو كان على المكلف صلاة قضاء ، فتوضاً قبل الوقت لا بداعي الصلاه الفائته و لا بقصد غايه من الغايات للوضوء ، فلا يجوز له الصلاه به ، لأنَّ المتعلِّق للوجوب هو المقدمه المأتى بها بداعي التوصل لذى المقدمه .

و ثانيهما : إنه لو اشتبهت القبلة فصلَّى المكلف إلى جهه من الجهات من غير أن يقصد بها التوصل إلى الاحتياط الواجب ، - كأن لم يُرد الصلاه إلى الجهات الأخرى - بطلت صلاته . و لذا لو عزم على الاحتياط بالصلاه إلى الجهات وجب عليه إعادته تلك الصلاه ، أمّا لو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل ، فإنه لو قصد الصلاه إلى جهه واحده فقط ، ثم بدا له و أراد الصلاه إلى جميعها عملاً بالاحتياط ، لم تجب عليه إعادته الصلاه الأولى .

و أورد عليه الميرزا - و تبعه الأستاذان (١) - بخروج هذه الثمره عن البحث ، لأنَّ البحث في المقدمه الوجوديه لا العلميه .

هذا في العبادات .

و أمّا في غيرها ، فمن المقدمات ما لا يعتبر فيه قصد التوصل ، فلا فرق بين رأى الشيخ و رأى المشهور ، مثل غسل الثياب لا بداعي التوصل إلى الصلاه . و منها

ص: ٧١

(١-١) أجود التقريرات ١ / ٢٦١ ، منتقى الأصول ٢ / ٢٨٣ .

ما يعتبر فيه ذلك ، و تتحقّق الثمره بين القولين فيما لو أمر بإنقاذ الغريق و توقف ذلك على التصرّف في ملك الغير ، فيقول الشيخ : بأنّه لو تصرّف بداعي إنقاذ الغريق فلا حرمه ، لأنّ متعلّق الوجوب هو التصرّف بداعي التوصل به إلى الإنقاذ ، و لما كان الإنقاذ أهمّ فلا تبقى الحرمة ، أمّا لو تصرّف لا بداعي التوصل به للإنقاذ فالحرمة باقية و إن حصل الإنقاذ .

كلام المحقّق الاصفهاني في توجيه مراد الشيخ

اشاره

و قد تصدّى المحقّق الاصفهاني (١) لتوجيه كلام الشيخ بما تقريبه :

١ - إنّ الأحكام العقلية منها نظريه و منها عمليه ، فمن أحكام العقل النظرى :

استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ، بل هذا هو أمّ القضايا فيها . و من أحكام العقل العملى : حسن العدل و قبح الظلم ، بل هذا هو أمّ القضايا فيها .

أمّا الأحكام الشرعيه ، فإنّ الغايات منها - و هي متأخره وجوداً و متقدّمه فى اللّحاظ - هي العلل لجعل تلك الأحكام ، فالحكم يتوجّه إلى ذات العمل و ليس فى متعلّقه قيد « كونه ذا مصلحه » بل إنّ كونه كذلك علّه للحكم ، فالمصلحه المترتبه على العمل خارجاً متأخره عن العمل ، لكنّها فى الحقيقه هي العله للحكم ، بخلاف الأحكام العقلية - مطلقاً - فإنّ متعلّق الحكم فيها هو المصلحه و هي الموضوع ، فنقول فى الأحكام الشرعيه : هذا واجب لأنّه ذو مصلحه . و فى الأحكام العقلية نقول : ذو المصلحه واجب ، فيكون اللزوم و الوجوب متعلّقاً ب« ذو المصلحه » و هو الموضوع للحكم ... فالعقل يدرك استحاله الدور - فى الأحكام الشرعيه - و هذه الكبرى تطبق على مواردّها ، مثل ما تقدّم فى محلّه : من أنّ أخذ قصد الأمر فى المتعلّق محال ... فهو لا يدرك استحاله أخذه كذلك ، بل

ص: ٧٢

يدرك الكبرى التي هذا المورد من صغرياتها .

و فى الأحكام العمليّة كذلك ، فهو لا يدرك أنّ ضرب اليتيم تأديباً حسن بل يدرك : التأديب حسن ، ثم الكبرى تطبق على هذه الصغرى ، فهو يحكم بحسن ضرب اليتيم لكونه مصداقاً لكبرى حسن العدل .

فعلى هذا ، فإن القيود فى الأحكام العقلية تدخل تحت الطلب ، أى كون العمل ذا مصلحة ، أو كونه عدلاً ، بخلاف الأحكام الشرعيّة ، فإن كون صلاح الظهر ذات مصلحة ثابت ، لكنّ هذا القيد غير داخل تحت الأمر بل هو العلة له .

هذا ، و البرهان على رجوع أحكام العقل النظرى كلّها إلى اجتماع النقيضين و ارتفاعهما هو : أنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات . و على هذا الأساس أيضاً ترجع أحكام العقل العملى إلى حسن العدل و قبح الظلم .

هذا ... فيقول الأصفهاني : إنّ ما ذكره الشيخ صحيح على القاعده ، لأنّ المفروض كون وجوب المقدمه من باب الملازمه بينها و بين ذبيها ، و الملازمه حكم عقلى ، و إذا كان كذلك ، فليس نصب السلم بموضوع للوجوب ، بل موضوعه هو الصعود على السطح ، فنصب السلم المقصود بالعرض ، المنتهى إلى ما بالذات هو المقدمه ... و هذا العنوان لا يتحقّق بدون الداعى للتوصيل إلى ذى المقدمه .

إشكال الأستاذ

إنّ هذا الذى ذكره المحقق الاصفهاني إنّما يتمّ فى الأحكام العقلية ، فالتأديب مثلاً هو موضوع الحكم لا خصوص ضرب اليتيم ... أمّا فى الأحكام الشرعيّة فلا ، و مقامنا من الأحكام الشرعيّة و إن كان الكاشف عنه هو العقل ... لأنّ وجوب المقدمه شرعاً - على القول به - حكم غيرى ، من جهه أنّ من يطلب شيئاً

فهو طالب لمقدمته أيضاً ، للتلازم بين إرادته و إرادتها ، فهذا ثابت في عالم الثبوت ، غير أنّ الكاشف عنه في عالم الإثبات هو حكم العقل . فكون الحثيات التعليلية - مثل كون العمل ذا مصلحه كما تقدّم - حثيات تقيديّه و موضوعات للأحكام العقلية ، صحيح في الأحكام العقلية ، لكنّ وجوب المقدمه حكم شرعى كما هو المفروض ، فلا تنطبق عليه القاعده المذكوره ... بل إنّ موضوع الحكم الشرعى في المقام هو ذات المقدمه فقط ... وفاقاً للمحقّق الخراسانى .

٢ - إنّه دائماً يتعلّق الأمر بالحصّه المقدوره ، و ما كان خارجاً عن الاختيار فلا يتعلّق الأمر به ، و عليه ، فالمتعلّق للأمر الغيرى هو الحصّه المقدوره ، الاختياريه ، و هى ما قصد به المقدميه و التوصل به إلى الغير .

اشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) (١) : بأنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كانت القدره على المتعلّق مأخوذهً فيه شرعاً و وارده فى لسان الدليل ، كما فى آيه الحج ، بناءً على تفسير « الاستطاعه » ب« القدره » ، و كذا فى آيه التيمّم ، بناءً على أنّ المراد من « الوجدان » هو « القدره » على الاستعمال شرعاً ... لأنّه لا يمكن كشف الملاك فى أمثال هذه الموارد إلّا فى خصوص الحصّه المقدوره . و أمّا الحصّه الخارجيه عن القدره ، فلا طريق للكشف عنه فيها .

و أمّا إذا كانت القدره معتبره فى المتعلّق بحكم العقل ، فلا يتمّ ما ذكر ، لأنّ القدره على بعض أفراد الطبيعه يكفى لتحققها على الطبيعه .

و لما كان اعتبار القدره على المقدمه حكماً عقلياً ، لأنه الحاكم بأنّه لو لا القدره عليها فلا وجوب ، فلا محاله لا يكون وجوبها مختصاً بما يصدر من

ص: ٧٤

المكلف عن اختيار، بل يعمه و غيره، و إذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع بين المقدور و غيره، كان الإتيان به لا بقصد التوصل مصداقاً للطبيعي، فلا موجب لتخصيصه بالحصه المقدوره .

نقد الأستاذ

قال الأستاذ: قد تقدم أن مراد الشيخ هو أن متعلق الوجوب ليس هو ذات المقدمه بما هي ذات، و لا بما هي معنونه بعنوان من العناوين، بل المتعلق هو الذات المعنونه بعنوان المقدميه، فلو أتى بها بدون قصد المقدميه كأن يصلى صلاه الظهر لا بقصد عنوان الظهر، فلا يتحقق الامتثال و لا يسقط الأمر .

و إذا كان هذا مراده، فلا ربط لكلام المحقق الأصفهاني به، و لا لجواب المحاضرات و إن كان صحيحاً في حد ذاته .

و تلخص: إن الاشكال الوارد على الشيخ هو: أن ما ذكره إنما يتم في الأحكام العقليه، ففيها يدخل العنوان تحت الطلب، أما في الأحكام الشرعيه المستكشفه بالعقل فلا

مختار الكفايه و رده على الشيخ

و تعرض المحقق الخراساني (١) لمسلك الشيخ بالنقض و الحل ... فذكر أموراً:

١ - إن الأمر معلول للغرض، و لا يعقل أن يكون أخص من الغرض . و هذا مراده من أن كلام الشيخ يستلزم التخصيص بلا مخصص ... و توضيحه:

إن الغرض من الأمر بالمقدمه هو تحقق ذيه، لأنه يتوقف عليها، و هذا الغرض يتحقق سواء أتى بالمقدمه بداعي التوصل إلى ذى المقدمه أو لا بهذا

ص: ٧٥

(١-١) كفايه الأصول: ١١٤ .

الداعى ، فتخصيص متعلق الأمر الغيرى بالحضه التى يؤتى بها بهذا الداعى بلا مخصص .

٢ - إنه لو أتى بالمقدمه لا بداعى التوصل ، ثم بدا له أن يأتى بذى المقدمه ، لم يجب إعادته المقدمه ، و هذا دليل على عدم تقييد متعلق الأمر الغيرى بالإتيان به بداعى التوصل ، و عدم دخول عنوان المقدميه تحت الطلب ، بل الأمر يسقط و يتحقق الامتثال بلا قصد للتوصل .

٣ - إن الشيخ أشكل على صاحب الفصول القائل بالمقدمه الموصله : « بأن مناط المقدميه هو ما يلزم من عدمها عدم ذى المقدمه » فكل ما كان كذلك فيدخل تحت الطلب دون غيره ، و قيد « الموصليه » لا يلزم من عدمه عدم ذى المقدمه .

فقال المحقق الخراسانى : بأن هذا الاشكال يرد على الشيخ نفسه القائل بتقييد المقدمه : بالمأتى بها بداعى التوصل إلى ذىها .

هذا ، و قد ذهب المحقق الخراسانى إلى عدم اعتبار قصد التوصل ، و عدم اعتبار الموصليه ، قال : « فهل يعتبر فى وقوعها على صفه الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعى التوصل ... أو ترتب ذى المقدمه عليها ... أو لا يعتبر فى وقوعها كذلك شىء منهما ؟ الظاهر عدم الاعتبار » .

ثم قال بعد المناقشه مع الشيخ : « نعم ، إنما اعتبر ذلك فى الامتثال ، لما عرفت من أنه لما يكاد يكون الآتى بها بدونه ممثلاً لأمرها و آخذاً فى امتثال الأمر بذىها فيثاب بثواب أشق الأعمال » .

و حاصل كلامه : عدم دخل قصد التوصل فى متعلق الأمر الغيرى ، نعم له دخل فى عباديه المقدمه .

و قد فرغ على ذلك فى مسأله الدخول فى ملك الغير لإنقاذ الغريق ، بناءً

على مختاره من أن الغرض هو تحقق ذى المقدمه فيؤتى بالمقدمه لتوقفه عليها :

بأن التوقف موجود سواء دخل لقصد التوصل أو لا-، فترفع الحرمة حيث يكون الإنقاذ موقوفاً على الدخول ، غير أنه يختلف باختلاف حال المكلف من حيث الالتفات إلى التوقف و عدمه ، فتارةً : لا يكون ملتفتاً إلى توقف ذى المقدمه - و هو الإنقاذ - على الدخول ، ففي هذه الحالة يكون دخوله في تلك الأرض مع اعتقاد الحرمة تجزياً ، لأنه قد أتى بما هو واجب عليه واقعاً مع اعتقاد حرمة . و أخرى :

يكون ملتفتاً إلى المقدميه و التوقف ، فيكون دخوله حينئذٍ تجزياً بالنسبه إلى ذى المقدمه ، لأن المفروض عدم قصده التوصل إليه مع وجوبه عليه . و ثالثة :

يكون ملتفتاً و يقصد التوصل ، لكن هذا القصد ناشئ من داع آخر ، فيكون دخوله واجباً ، فلا معصيه و لا تجزى أصلاً .

موافقه الأستاذ مع صاحب الكفايه فى الاشكال على الشيخ

ثم إن الأستاذ وافق على الإيراد على الشيخ بذلك - و إن كان له نظر فى كلام الكفايه - و سيأتى فيما بعد .

و حاصل الاشكال على الشيخ : إنه لا مانع ثبوتاً من أخذ قصد التوصل فى امتثال الأمر الغيرى المتعلق بالمقدمه ، و لكن الاشكال فى مقام الإثبات ، لأن الدليل الإثباتى إن كان عن طريق الملاك ، فلا وجه لحصر الملاك فى هذه الحصه بل هو أعم . و إن كان أخذ الشارع فى لسان الدليل ، فهو غير موجود . و إن كان الارتكاز العرفى ، فالحق عدم وجود هكذا ارتكاز عند العرف و العقلاء .

كلام الميرزا

إشاره

ثم إن الميرزا (1) احتمل فى رأى الشيخ أولاً : أن يكون مراده أن القصد

ص: ٧٧

المذكور محقق لعبادته المقدمه ، لا أنه مأخوذ قيدياً لمتعلق الأمر الغيرى . و احتمال ثانياً : أن يكون مراده اعتبار القيد المذكور فى مقام التراحم بين حكم المقدمه و حكم ذبيها ، كما إذا كانت المقدمه محرّمه ، كالدخول فى ملك الغير و ذو المقدمه واجب كإنقاذ الغريق ، فى هذه الصوره ترتفع الحرمة عن المقدمه لأهميته ذبيها منها ... ثم ذكر أنه لو عصى و لم ينقذ الغريق ثبتت حرمة التصرف فى ملك الغير ، من باب الترتب .

تعليق الأستاذ

و عقب الأستاذ على كلام الميرزا : بأن لا اضطراب فى كلام التقريرات ، فإنه صريح فى نسبه القول بأخذ القيد المذكور فى المتعلق .

و أما ما ذكره الميرزا من صوره المزاحمه ، فإنها بين الحرمة النفسيه للمقدمه و بين الوجوب النفسى لذيها ، سواء قيل بوجوبها أو لا . و الحاصل : إنه لا يتوقف التراحم فى المثال المذكور على القول بوجوب المقدمه مطلقاً ، أو بقيد التوصل كما عن الشيخ ، أو بقيد الموصليه كما عن صاحب الفصول .

و أما بقاء الحرمة للدخول فى صوره معصيه ذى المقدمه ، بناءً على الترتب ، فسيأتى ما فيه فى مبحث الضد .

هذا تمام الكلام على مسلك الشيخ فى المقام .

مسلك صاحب الفصول

إشارة

و قال صاحب (الفصول) بالمقدمه الموصله (1) ، فجعل متعلق الوجوب الغيرى هو الحصه الموصله من المقدمه ، أى إنه جعل ترتب ذى المقدمه عليها شرطاً لا تصافها بالوجوب .

ص: ٧٨

و قد استدَلَّ لما ذهب إليه بوجه :

الأول : إنَّ وجوب المقدمه لَمَّا كان من باب الملازمه العقليه ، فالعقل لا يدلُّ عليه زائداً على القدر المذكور .

و الثانى : إنَّه لا- يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم : أريد الحج و أريد المسير الذى يتوصَّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصَّل إليه ، بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك ، كما أنَّها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيَّتِها له مطلقاً أو على تقدير التوصَّل بها إليه ، و ذلك آيه عدم الملازمه بين وجوبه و وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصَّل بها إليه .

و الثالث : إنَّ الأمر تابع للغرض الداعى إليه ، و لا يمكن أن يكون الأمر أضيق أو أوسع من الغرض ، و الذى يدركه العقل هو أنَّ الغرض من إيجاب المقدمه ليس إلَّا التوصَّل بها إلى الواجب ، فالأمر ليس إلَّا فى خصوص المقدمه الموصله .

اشكالات الكفايه

و قد أورد المحقِّق الخراسانى على نظريه الفصول وجوهاً من الإشكالات (١) :

١ - إنَّه تارةً : يكون بين المقدمه و ذبيها واسطه اختياريه . و أخرى : تكون النسبه بينهما نسبه الفعل التوليدى إلى السبب التوليدى كالإلقاء فى النار و حصول الاحتراق ... و لازم مبنى الفصول خروج القسم الأول من المقدمات من تحت قاعده الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها ، و التالى باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمه :

إنَّ ترتب ذى المقدمه على المقدمه فى التوليديات واضح ، لأنَّه بمجرد الإلقاء فى النار يحصل الاحتراق . أمَّا فى مثل الحج و غيره من الواجبات الشرعيه ،

ص: ٧٩

(١-١) كفايه الأصول : ١١٥ .

فلا يترتب ذو المقدمه حتى بعد توفر جميع المقدمات ، فقد يعصى المكلف ولا يأتي بالواجب ، فكيف يترتب على تحقق كل فرد من أفراد المقدمات ؟

فقول صاحب الفصول بأنه : لما كان الغرض هو ترتب ذى المقدمه ، فالواجب من المقدمه ما يترتب عليه ذو المقدمه ، يستلزم خروج جميع الأفعال الاختياريه ، وهذا باطل قطعاً .

ثم ذكر اعتراضاً على هذا الاشكال و أجاب عنه .

٢ - إنه لو كان ترتب ذى المقدمه على المقدمه شرطاً فى وجوبها ، لما كان الأمر الغيرى المتعلق بالمقدمه ساقطاً بمجرد الإتيان بها ، و الحال أنه يسقط و يكشف ذلك عن تحقق الغرض منه ، و ذلك يكشف عن أنه ليس وجوب المقدمه مشروطاً بترتب ذى المقدمه عليها ، بل الغرض هو التمكن من ذى المقدمه ، إذ لو كان الترتب فالمفروض عدم حصوله فكيف سقط الأمر ؟

و تعرض المحقق الخراسانى لاعتراض على هذا الإشكال و أجاب عنه ، و حاصل الاعتراض هو : أن سقوط الأمر لا يكشف دائماً عن تحقق الامتثال و حصول الغرض منه ، فقد يسقط الأمر بانتفاء الموضوع ، كما لو قال أكرم العالم فمات العالم ، و قد يسقط بالعصيان ، و قد يسقط بقيام الغير بالعمل ، كما لو أمر بدفن ميت ، فقام غيره بذلك .

فأجاب : بعدم تحقق شىء من المسقطات فى المقام إلا الامتثال ، أما الموضوع ، فالمفروض تحققه من قبل المكلف لا تفويته ، و كذا المعصيه ، فإنها غير حاصله ، و كذا قيام الغير بالفعل .

٣ - إن مراده من المقدمه الموصله هو الذات التى يترتب عليها وجود ذى المقدمه ، فيكون وجوبها مقيداً و مشروطاً بالموصليته ، لكن المقيد هو

ذو المقدمه ، فيكون مقدمه ، فاجتمع في ذي المقدمه وجوبان : الوجوب النفسى لكونه ذا المقدمه ، و الوجوب الغيرى لكونه مقدمه لحصول المقدمه الموصله ، و هذا محال .

اشكال المحاضرات على الكفايه

و اورد في (المحاضرات) (١) على المحقق الخراسانى - فى قوله : بأن الغرض من المقدمه هو التمكن من ذي المقدمه - : بأن التمكن منه ليس من آثار وجود المقدمه ، بل هو من آثار التمكن منها ، فلا يكون الأثر مترتباً على مطلق المقدمه كى يكون وجوبها تابعاً لهذا الأمر . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لو كان وجوب المقدمه من أجل التمكن من ذيه ، فإنه تنتفى القدره على ذي المقدمه بانتفائها على المقدمه ، و مع انتفاء القدره عليه فلا وجوب له ، فلو كان وجوب ذي المقدمه منوطاً بالتمكن المترتب من وجود المقدمه ، كانت القدره شرطاً للوجوب ، مع أن تحصيل القدره غير لازم ، فيجوز حينئذ تفويت ذي المقدمه ، و هذا باطل . فالقول بأن الغرض من المقدمه هو التمكن من ذيه باطل .

قال الأستاذ

إنه لئما كان الأصل فى هذا التحقيق هو المحقق الاصفهانى ، فالأولى التعرض لكلامه ، فإنه قال فى (نهايه الدرايه) (٢) ما حاصله : إن المقصود من « المقدمه » فى كلمات القوم لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثه :

أحدها : أن يكون المراد ما كان عدمه مستلزماً لعدم ذي المقدمه ، فيكون

ص : ٨١

١-١ (١) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٢٥٥ .

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه ٢ / ١٣٧ .

وجودها متعلّقاً للغرض .

و الثاني : أن يكون الغرض منها ترتّب إمكان ذى المقدمه على وجودها .

و الثالث : إنّ الغرض هو التمكن من ذى المقدمه .

(قال) : و الاحتمالات كلّها مردوده :

أمّا استلزام عدم المقدمه لعدم ذيهما ، ففيه : إنّ الأمر العدمي لا- يمكن أن يكون غرضاً للوجود ، بل الأمر العدمي من لوازم الغرض ، و لازم الغرض غير الغرض ، فلا يصحّ القول بأنّ الغرض من المقدمه أن لا يلزم من عدمها عدم ذى المقدمه .

و أمّا أنّ الغرض من المقدمه إمكان ذى المقدمه ، ففيه : إنّ الإمكان إمّا ذاتي و إمّا وقوعي و إمّا استعدادي . أمّا الإمكان الذاتي الثابت لذى المقدمه ، فإنّه لا يتوقّف على وجود المقدمه ، لأنّه استواء نسبه الماهية إلى الوجود و العدم ، و هذا المعنى حاصل لذى المقدمه بلا توقّف على المقدمه .

و أمّا الإمكان الوقوعي ، أي ما لا يلزم من وجوده محال ، فهذا أيضاً حاصل لذى المقدمه بلا توقّف على وجودها .

و أمّا الإمكان الاستعدادي لذى المقدمه ، فهو منوط بالقدرة ، فإنّ وجدت عند الإنسان تمكّن و إلّا فلا ... على أنّ القدره و القوّه على الفعل مقدمه لوجوبه لا لوجوده ، و كلامنا في المقدمه الوجودية .

و أمّا أنّ الغرض هو التمكن من ذى المقدمه ، بأن يكون التمكن منه موقوفاً على وجودها ، فهذا أيضاً مردود ، لأن المراد من التمكن - سواء كان العقلي أو العرفي - هو القدره على ذى المقدمه ، لكنّ القدره عليه موقوفه على التمكن من المقدمه لا على وجودها .

و إذا بطلت الاحتمالات ، بطل القول بأن الغرض من المقدمه هو التمكن من ذى المقدمه .

تحقيق الأستاذ

قال الأستاذ : إنَّ المهِّمَّ فى كلمات الكفايه قوله بأنَّ الغرض من المقدمه هو التوقُّف و المقدميه ، و من الواضح أنَّ هذا غير التمكن من ذى المقدمه ، كى يرد عليه اشكال المحاضرات من أنَّ التمكن منه أثر التمكن من المقدمه و ليس بأثر لوجودها ... كما أنَّ التوقُّف ليس بأمرٍ عدمى ، كى يرد عليه إشكال المحقِّق الأصفهاني ... و توضيح مراد المحقِّق الخراسانى من « المقدميه » هو أنَّ المقدمه لها دخل فى وجود ذى المقدمه دخل المقتضى فى المقتضى أو دخل الشرط بالنسبه إلى المشروط . فالمقدمه إمَّا مقتضى أو شرط ، و من الواضح : إنَّ الاقتضاء و الشرطيه من خواصَّ وجود المقتضى و وجود الشرط ، فإذا فقد فلا اقتضاء . ثمَّ إنَّ الاقتضاء أثر لمطلق وجود المقتضى و الشرط ، لا خصوص الشرط أو المقتضى الفعلين .

فظهر عدم ورود شىء ممَّا ذكر على المحقِّق الخراسانى ، فهو يرى أنَّ المراد من المقدمه هو الاقتضاء ، و هو يتحقَّق بنفس وجودها - لا أنَّه الاقتضاء الفعلى المنتهى إلى حصول ذى المقدمه كما يقول صاحب الفصول - غير أنَّ حصول كلِّ واحده من المقدمات تغلق أحد أبواب عدم ذى المقدمه ، و إذا حصلت المقدمات كلها أوصلت إلى ذى المقدمه .

و تلخّص : تماميه مبنى الكفايه ثبوتاً .

الكلام على اشكالات الكفايه على الفصول

ثمَّ إنَّ الأستاذ تكلم على إشكالات الكفايه على الفصول ، (فأما الأول) و هو انحصار الواجب من المقدمات بما يكون من قبيل الأسباب التوليديه ، و أمَّا ما

يكون الاختيار واسطه بينها و بين ذى المقدمه فليس بواجب ، لأنّ الإراده من أجزاء السبب ، و هى غير قابله لتعلق الوجوب (ففيه) :

إنّه إن كانت اختياريّه الشىء بكونه مسبقاً بالإراداه ، فالإشكال وارد ، لأنّ الإراده قد لا تتعلّق بها الإراده فلا تكون اختياريّه ، و استلزام كلّ إراداه لإراداه أُخرى مستلزم للتسلسل كما قال المحقّق الخراسانى . و لكنّ المناط فى تعلق التكليف هو اختياريّه المكلف به ، سواء كانت بالذات أو بالعرض ، و الاختيار فى الاراده هو بالذات ، و اختياريّه الأفعال بالعرض ، أى إنّها اختياريّه بسبب تعلق الاختيار بها ، و إذا كانت الاختياريّه بالعرض مصحّحه للتكليف ، فالاختياريّه بالذات كذلك بطريقٍ أولى ، فكما يصحّ أن يقال : صلّ ، يصحّ أن يقال : اختر الصلاه ، لأنّ الاختيار مقدور بالذات و به يصحّ تعلق التكليف .

و على الجملة ، فإنّ الاختيار أمر اختياري بالذات ، فيصحّ تعلق التكليف به ، كسائر الأجزاء إن كان المكلف به ذا أجزاء .

(و أمّا الثانى) و هو سقوط الأمر الغيرى بالإتيان بالمقدمه ، و منشأ السقوط هو الإطاعه فقط ، فدلّ ذلك على أنّ متعلّق الأمر مطلق المقدمه (ففيه) :

إنّ هذا أشبه بالمصادره ، لأنّ الواجب إن كان طبيعى المقدمه فلا محاله يكون وجه سقوط الأمر حصول الإطاعه و الامتثال ، لكنّ للقائل بخصوص المقدمه الموصله أن يقول : إنّه بعد أن جاء بالمقدمه إمّا يأتى بذى المقدمه أو لا يأتى ، فإنّ جاء به ، فقد سقط الأمر بذى المقدمه بالإتيان به و سقط الأمر بالمقدمه لكونها أوصلت إليه ، و إن لم يأت بذى المقدمه ، فقد عصى الأمر النفسى المتعلّق به و كان سقوطه بالعصيان ، و كذا الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدمه ، فقد عصى ، لأنّ المفروض تعلقه بالحصيّه الموصله إلى ذى المقدمه ، و المفروض عدم تحقّق

و الحاصل : إنّ سقوط الأمر الغيرى لا يكون إلّا إذا كان المتعلّق مطلق المقدّمه ، و هذا أوّل الكلام .

(و أمّا الثالث) و هو لزوم اجتماع النفسيه و الغيريه فى ذى المقدّمه (ففیه) :

إنّهُ مردود بما يجاب به عن دليل الميرزا على بطلان المقدّمه الموصله ، و لتتعرّض لذلك ثمّ نذكر الجواب :

اشكالات الميرزا على الفصول

إنّ تخصيص وجوب المقدّمه بخصوص الحصّه الموصله يستلزم إمّا الدور فى الوجود أو الوجوب ، و إمّا الخلف أو التسلسل .

و توضيح ذلك : إنّ المقسّم للشئ تارة : يكون فى رتبه وجود الشئ و أخرى : فى رتبه متأخره عن وجوده ، فالأوّل مثل تقسيم الأجناس إلى الأنواع ، حيث أنّ الجنس يقسّم إليها بواسطة الفصل و هو فى مرتبه الجنس ، و كتقسيم النوع إلى الأصناف كالإنسان إلى الزنجى و الرومى ... و ما نحن فيه من القسم الثانى ، حيث أنّ المقدّمه تنقسم إلى الموصله و غير الموصله ، لكنّ عنوان « الموصله » منتزع من شئ متقدّم و هو « وجود » ذى المقدّمه ، إذ المقدّمه بذاتها لا تنقسم إلى ذلك ، و إنّما تنقسم إلى القسمين المذكورين إذا وُجد ذو المقدّمه بعد وجودها ، فوصف المقدّمه بالموصليّه يكون بعد وجودها و وجود ذى المقدّمه بعدها ، و أمّا قبل وجود ذى المقدّمه فلا يوجد إلّا ذات المقدّمه .

و على هذا ، فلو كان متعلّق الأمر الغيرى هو المقدّمه الموصوفه بالموصليّه لزم الدور ، لأنّ وصفها بالموصليّه موقوف على وجود ذى المقدّمه ، و وجوده موقوف على وجود المقدّمه .

و هذا هو الدور في الوجود ، و هو بيانه في الدور الأولي (١).

و أما بيان الدور في الوجود - و هو ما يستفاد من كلامه في الدور الثاني (٢) - فهو : إنّه قد تقدّم كون عنوان الموصليّه منتزعاً من وجود ذى المقدمه ، و عليه ، فذو المقدمه من قيود المقدمه الموصله و من مقوماتها ، فيقع الدور في الوجود ، من جهة أنّ وجود ذى المقدمه علّه لوجود المقدمه ، إلّا أنّه لو لا وجود المقدمه لما وجب ذو المقدمه ، لكونه من قيودها كما تقدّم .

و أما الخلف أو التسلسل ، فلأنّ الواجب لو كان خصوص المقدمه الموصله كانت ذات المقدمه من مقدمات تحقّق المقدمه خارجاً ، فإنّ كان الواجب هو الذات فقط بلا تقيّد بالايصال ، لزم الخلف ، و إن كان الذات المقيّده بالايصال هو الواجب ، كان نسبه « الذات » إلى « الايصال » نسبه « المقدمه » إلى « ذى المقدمه » ، و حينئذٍ ، ينتقل إلى الذات و أنّها واجبه مطلقاً أو مقيّده بالايصال . و الأوّل خلف و الثاني مستلزم للتسلسل .

و الجواب :

و قد أجاب السيد الأستاذ عن هذه المحاذير (٣) و كذا شيخنا دام بقاءه ، فأفاد ما ملخصه :

أمّا عن لزوم الدور في الوجود ، فلأنّ وجود ذى المقدمه غير متوقّف على المقدمه بوصف الوجود ، إذ لا دخل لوصفها بالوجود في تحقّق ذيها ، بل إنّ موقوف على ذاتها .

و أمّا عن لزوم الدور في الوجود ، فلأنّ الوجود النفسى لذى المقدمه

ص: ٨٦

١-١ (١) فوائد الأصول (١ - ٢) ٢٩٠ ط جماعه المدرّسين .

١-٢ (٢) أجود التقريرات ١ / ٣٤٥ - ٣٤٦ .

١-٣ (٣) منتقى الأصول ٢ / ٢٩٦ .

يكون منشأً للوجوب الغيرى للمقدّمه ، لكن ذا المقدمه يتّصف بالوجوب الغيرى أيضاً من حيث أنه لولاه لما اتّصفت المقدمه به ، فلا يلزم الدور فى الوجوب ، و إنّما اللازم هو اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى فى شىء واحد و هو ذو المقدمه ، و هذا لا مانع منه ، لأنّه يؤول إلى الاندكاك و تحقّق وجوب واحدٍ مؤكّد على مبنى الميرزا ، فلا دور .

و أمّا عن لزوم الخلف أو التسلسل ، فلأنّ هذا المحذور إنّما يترتب بناءً على وجوب أجزاء المركّب بالوجوب الغيرى ... لأنّ المقدمه الموصله مركّبه من جزءين هما ذات المقدمه و تقيدها بالإيصال ، و حينئذٍ ، فلو قلنا بأنّ الأجزاء متّصفه بالوجوب الغيرى لزم المحذور ، لأنّ الذات مقدّمه لهذا المركب ، فتكون واجبهً بالوجوب الغيرى أيضاً ، لكن الأجزاء غير واجبه بالوجوب الغيرى لذى المقدمه ، بل المقدمه هو المركّب ، فأصل الاستدلال باطل .

قال الأستاذ

لكن يمكن تقريب الاشكال بوجه آخر بأن يقال : إنّ المفروض على مبنى الفصول كون الإيصال منتزعاً من وجود ذى المقدمه ، فلو كان متعلّق الوجوب الغيرى هو المقدمه الموصله ، لزم وجود الوجوب الغيرى بعد وجود الوجوب النفسى ، لتقدّم منشأ الانتزاع فى الوجود على الأمر الانتزاعى ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخر فى الشىء الواحد .

و هنا لا بدّ من التعرّض لكلام المحقّق الاصفهانى فى تقريب مبنى الفصول ، و به تنحلّ المشكلات .

تحقيق المحقّق الاصفهانى

و العمده هو فهم كيفيه أخذ « الإيصال » فى المقدمه ، إذ لا ريب فى أن متعلّق

الوجوب هو ما دخل تحت الطلب من طرف المولى ، فهل هو عبارته عن المقدمه بوصف الموصليّه إلى ذى المقدمه المنتزع من ذى المقدمه ، أى المقدمه المقيده بوجود ذبيها ، أو أنّ المراد منها عبارته عن الحصه التوامه مع وجود ذى المقدمه كما هو المستفاد من كلام المحقق العراقى ، أو المراد منها العله التامه ، أو الحصه - من المقدمه - الملازمه لوجود ذى المقدمه - لا المقيده بوجوده - كما هو المستفاد من كلام المحقق الأصفهاني ؟

و الحاصل : إنّ المحقق الاصفهاني يرى أنّ المراد من المقدمه هى الحصه منها الملازمه لوجود ذبيها ، هذا فى تقريب . و فى تقريب آخر : أنّ المراد هو العله التامه . و على كلّ منهما فإشكال الكفايه من اجتماع المثليين ، و كذا ما طرحناه أخيراً من اجتماع المتأخر و المتقدم فى الشئ الواحد ... يرتفع

□
قال قدس الله روحه (١) :

إنّ المراد من المقدمه ما يكون مقدمه لذيها بالفعل لا بالقوه ، فالحطب مقدمه للطبخ ، لكنه تاره : مقدمه بالقوه و هو ما كان قبل الاشتعال ، و أخرى : بالفعل و هو ما كان مشتعلاً ، و هاتان حصتان من وجود الحطب ، و كذا الكلام فى اشتراط الشئ بشرط ، فإنّه تاره يكون شرطاً بالقوه و أخرى بالفعل ، فإنّ كان المقتضى بالفعل فسيكون الشرط أيضاً فعلياً ، كما فى يبوسه الحطب و ماسيته للنار من أجل الاحتراق ، فلا يمكن تماميه الاقتضاء إلّا مع فعليته الشرط ، و إذا تمّ الأمران ، أصبح المشروط و المقتضى فعلياً

و على الجملة ، فإنّه يوجد تلازم بين أجزاء العله ، و يوجد تلازم بين أجزاء العله - المقدمه - مع المعلول ، و هو ذوها .

ص: ٨٨

و من الواضح : إنّ التلازم غير التوقّف ... و لذا يكون بين « الابوّه » و « البنوّه » تلازم ، لكنّ لا توقف لأحدهما على الآخر .

و على هذا ، فإنّ المراد من المقدمه الموصله هو المقدمه الملازمه - أو التوأمة - مع وجود ذبيها ، لا أنّ وجوده موقوف على وجودها ، بل إنّ فعليتهما تكون في عرض واحد و ليستا في الطول ليرد عليه الإشكال .

و ملخص هذا البيان :

أولاً : إنّ المطلوب من المقدمه هو الحصه الموجوده بالفعل منها لا بالقوه .

و ثانياً : إنّ بين المقدمه و ذبيها تلازماً من قبيل التلازم بين أجزاء المقدمه و العله التامه ، و ليس بينهما توقّف .

و ثالثاً : إنّ لهما كان الغرض قائماً بوجود ذى المقدمه ، و هو لا يتحقق إلّا بالمقدمه ، فالإراداه تتعلّق بنفس ذى المقدمه ، و يحصل منها إراداه تبعيه غيريه متعلقه بالمقدمه ، و لا يمكن أن يكون متعلقاً بالقوه كما تقدّم .

فظهر بذلك أنّ المراد من الموصليه ليس الإناطه و التقييد ، فكلّ الإشكالات المتقدمه من الميرزا و الكفايه و غيرهما مندفعه .

أقول :

هذا البيان في المحقق الأصفهاني هو أحد التقرّيبين منه لمبنى صاحب الفصول .

و أمّا التقريب الآخر له ، فهو على أساس كون المراد من المقدمه هو العله التامه ، و قد تعرّض له شيخنا كذلك ، ثمّ أورد عليه اشكالات ، كلّها ترجع إلى خصوصيات و جزئيات في كلام المحقق الاصفهاني . أمّا بالنسبه إلى ما يتعلّق بدفع الإشكالات المزبوره ، فقد وافق الأستاذ على ما ذكره من أنّ : متعلّق الإراده الغيريه

ص: ٨٩

هو الحَصَّة الملازمه مع وجود ذى المقدمه لا الحَصَّة المقيدَه بالإيصال إليه ...

و الفرق بين المسلكين واضح ، فإنه على مسلك المحقق الأصفهاني تكون المقدمه هو ما ينتهي إلى وجود ذيهما ، و على مسلك صاحب الفصول قد يقع التخلف بينهما ، لأنه قيد و مقيد . و الصحيح هو الأول ، لأن ما ينتهي إلى ذى المقدمه يكون دائماً متعلقاً للإرادته الغيريه و الشوق الغيرى ، و أما على الثانى فالإشكالات ترد ، لأن التقيد بوجوده لا يكون إلّا بنحو الاشتراط به بنحو الشرط المتأخر ، فيقع البحث عن كيفيه هذا الاشتراط ، و أنه فى الواجب أو الوجوب ، بخلاف المسلك الأول ، فإنه لا اشتراط - بناءً عليه - لا- فى الواجب و لا- فى الوجوب ، بل الواجب من المقدمه عبارته عن الحَصَّة منها الملازمه مع وجود ذيهما ، و وجود أحد المتلازمين ليس مشروطاً بوجوب الملازم الآخر حتى يبحث فيه عن أنه شرط للوجوب أو الواجب .

و هذا هو الحق ، و هو تامٌ ثبوتاً ، و كذا إثباتاً ، و الوجدان قائم على أنه إذا تعلق الشوق بشيء ، فكل ما يكون فى طريقه فهو مشتاق إليه دون ما ليس كذلك .

هذا تمام الكلام فى المقام ، و يبقى التحقيق عن ثمره البحث .

ثمره النزاع بين المشهور و الفصول

إشاره

ذكر صاحب الفصول فى بيان ترتب الثمره على مختاره ما ملخصه (1) : إن الأمر بالشىء يقتضى إيجابه لنفسه و إيجاب ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل إليه ، و من جمله المقدمات ترك الأضداد المنافيه للفعل ، لأن مقدمه المقدمه مقدمه .

و توضيحه : إن هذه الثمره تترتب على النزاع فيما لو أمر - مثلاً - بإنقاذ

ص : ٩٠

الغريق و توقّف ذلك على ترك الصّلاه ، بناءً على المقدمات التاليه :

١ - أن يكون ترك أحد الضدّين مقدّمه لفعل الضدّ الآخر ، كأن يكون ترك الصّلاه مقدّمه لفعل الإنقاذ .

٢ - أن يكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده ، فإذا وجب الإنقاذ كان الصّلاه مورداً للنهى .

٣ - أن يكون النهى عن العباده مقتضياً للفساد ، فتكون الصّلاه باطله فى المثال .

فبناءً على أنّ الواجب مطلق المقدمه - كما عليه المشهور - فالصّلاه باطله ، للمقدمات المذكوره ، و أما بناءً على أنّه خصوص المقدمه الموصله - كما عليه صاحب الفصول - فصحيحه ، لأنّ الإتيان بالصّلاه ليس نقيضاً لتركها الموصول إلى الإنقاذ حتى تكون مورداً للنهى فتبطل ، بل نقيض ترك الصّلاه الموصول إلى الإنقاذ هو عدم هذا الترك الموصول ، و هو - أى ترك الصّلاه كذلك - ليس عين الصّلاه ليتوجّه النهى إليها فتبطل ، بل إن عدم تركها يمكن أن يتحقّق بفعلها و أن يتحقّق بفعل آخر كالنوم مثلاً . فهذه هى الثمره ، ذكرها فى الفصول و قرّرها المحقّق الخراسانى فى الكفايه .

إشكال الشيخ

ثمّ ذكر فى (الكفايه) (١) إشكال الشيخ الأعظم على الثمره ، و أنّ مقتضى القاعده هو البطلان على كلا القولين ، بتقريب : إن نقيض ترك الصّلاه الموصول إلى الإنقاذ له فردان : فعل الصّلاه أو تركها المجرد عن الإيصال إلى الإنقاذ ، و بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء لحرمة نقيضه ، فإنّه تسرى الحرمة إلى كلّ من الفردين ،

ص: ٩١

جواب الكفايه

و أجاب عنه صاحب الكفايه : بالفرق بين نقيض الترك الموصل و الترك المطلق ، و حاصله : إنّ نقيض ترك الصّلاه المطلق هو الصّلاه ، فترك الترك هو فعلها ، و إذا كان الانقاذ واجباً و الصّلاه نقيضه ، فإنّ الإتيان بها منهى عنه ، فتبطل ...

أمّا بناءً على مسلك الفصول و أنّ المقدمه لتحقق الإنقاذ هو ترك الصّلاه الموصل ، فإنّ النقيض عدم هذا الترك ، وعليه ، فيكون فعل الصّلاه مقارناً لهذا الترك - إذ أنّه يتحقق بفعلٍ آخر كالنوم مثلاً - و إذا كان مقارناً ، فإنّ حرمة الشيء لا تسرى إلى مقارنه ، فلا تكون الصّلاه باطله .

أقول :

ملخص إشكال الشيخ : أمّا على المشهور ، فإنّ فعل الصّلاه و إنّ لم يكن نقيض المقدمه فهو مصداق لنقيضها أو لازم له ، فالنقيض لترك الإنقاذ هو ترك ترك الإنقاذ ، و هذا منطبق على نفس فعل الصّلاه ، فتكون فاسده . أمّا على مبنى الفصول ، فإنّ هذا العنوان منطبق ، لكن مورد الانطباق أمران أحدهما فعل الصّلاه و الآخر مجرّد الترك ، فكلاهما مورد انطباق النقيض ... فالصّلاه فاسده كذلك .

و ملخص جواب الكفايه : عدم انطباق النقيض على فعل الصّلاه ، بل هو ملازم للنقيض ، و حرمة الملازم لا- يوجب حرمة الملازم الآخر ، فالثمره مترتبه .

بيان المحقق الاصفهاني لانتفاء الثمره ردّاً على الكفايه

و ذهب المحقق الاصفهاني (1) إلى عدم الفرق بين القولين في النتيجة ، و هي بطلان الصّلاه . أمّا على قول الفصول : فإنّ المقدمه الموصله - بناءً على كون ترك

ص: ٩٢

الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر - إمّا هي العله التامه و إمّا هي المقدّمه التي لا تنفك عن ذبيها .

أمّا بناءً على كونها العله تامه ، فإنّ المقدّمه هي ترك الصّلاه و إرادته الإنقاذ ، فالعه مركبه من هذين الجزئين ، و نقيض ترك الصّلاه هو فعلها ، كما أنّ نقيض إرادته الإنقاذ هو عدم إرادته ، فالعه التامه مجموع الجزئين - ترك الصّلاه و إرادته الإنقاذ - و هذا المجموع واحد اعتباري و النقيض هو : وجود الصّلاه و عدم إرادته الإنقاذ ، و هذا المجموع أيضاً واحد اعتباري ، لكنّ الذي هو مقدّمه حقيقه هو ترك الصّلاه خارجاً و وجود الإرادته خارجاً ، أمّا مجموعهما فليس بوجود في الخارج بل هو أمر اعتباري كما تقدّم ، و إذا كان متعلّق الأمر الوجوبي الغيري ترك الصّلاه و وجود الإرادته ، فإنّه يستلزم النهي عن نقيضهما و هما فعل الصلاه و عدم إرادته الإنقاذ ، فيحرم هذان حرمة واحده ، كما وجب ترك الصّلاه و وجود الإرادته بوجوب واحد ... و إذا تعلّقت الحرمة بالصلاه بطلت .

و حاصل هذا هو أنّ الصّلاه بنفسها تكون نقيضاً للمقدّمه .

و أمّا بناءً على أن المقدّمه هي المقدّمه التي لا- تنفك عن ذبيها و يترتب عليها ذو المقدّمه ، فإنّها مركب من الشيء - و هو الترك - . و تقييده بقيد و هو الموصليّه ، و الترك أمر عدمي و الموصليّه أمر وجودي ، و نقيض ذلك العدمي هو فعل الصلاه ، و نقيض ذلك الوجودي هو عدم الموصليّه ، و كما كانت المقدّمه كذلك متعلّق الوجوب ، فنقيضها أيضاً يكون متعلّق النهي ، فتكون الصلاه محرمة ، فهي باطله .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ :

أولاً : إنّ تعدّد النقيض ظرفه هو الخارج ، و لكن الوجود الخارجى لفعل الصّلاه و عدم إرادته الإنقاذ مسقط للتكليف ، و ليس وجود التكليف حتّى يكون

محكوماً بالحرمة فالفساد .

و ثانياً : هذا الجواب بظاهره غير كاف ، لأنه يتكفل الجواب عن الشق الأول و هو كون المقدمه الموصله هي العله التامه . و أما الشق الثانى و هو كونها المقدمه التى لا تنفك عن ذبيها ، فلم يذكر جوابه ، و لعل الجواب هو : أنكم قد اعترفتم أن لا نقيض للترك الخاص بما هو ، لأنه ليس رفعاً لشيء و لا- هو مرفوع بشيء ، ثم قلت : بل نقيض الترك المرفوع به الفعل و نقيض خصوصيته عدمها الرافع لها .

فيكون الفعل محزماً لوجوب نقيضه .

فأقول : إذا لم يكن نقيضاً فهو ملازم أو مقارن كما قال صاحب الكفايه . هذا أولاً .

و ثانياً : إن متعلق الوجوب هو الترك الخاص كما ذكرتم ، و الفعل ليس نقيضاً للترك الخاص لوجود فرد آخر و هو النوم أو أى فعل وجودى آخر

و على الجملة ، فإن النقيض - كما ذكر هذا المحقق - إما الرفع للشيء و إما المرفوع بالشيء ، و المقصود من رفع الشيء عدمه ، و من المرفوع به الوجود الذى به يرتفع العدم ، و على هذا ، فإنه لما كان العله التامه هنا هي ترك الصلاه الموصل و إرادته الإنقاذ ، كان نقيض الترك المذكور هو فعل الصلاه لأنه المرفوع بتركها ، لكن كون فعل الصلاه نقيضاً للعله التامه محال ، لأنها ليست برفع للعله التامه لأنها وجوديه و الرفع عدم ، و لا هي مرفوع بالعله التامه ، لأن المفروض كون العله التامه مركبه من وجود إرادته الإنقاذ و من عدم الصلاه ، و إذا لم تكن رفعاً للعله و لا مرفوعاً بها ، استحال أن تكون نقيضاً ، فلا يتعلق بها النهى فلا فساد . فالحق مع الكفايه .

و تلخص : إنه بناءً على تماميه المقدمات الثلاث فالثمره مترتبه ، و لكن الكلام فى تماميتها لا سيما الأولى منها .

□
و هذا تمام الكلام فى النفسى و الغيرى ، و الحمد لله .

هل المقدمه واجبه شرعاً ؟

اشاره

ص: ٩٥

وقد وقع الكلام بين الأعلام في المقدمه ، هل هي واجبه بالوجوب الشرعى أو إنها لا بديه عقليه ؟
و الأقوال المهمه فى المسأله أربعه ، قد ذكرها صاحب الكفايه أيضاً .

١ - الوجوب مطلقاً .

٢ - عدم الوجوب مطلقاً .

٣ - التفصيل بين السبب و غيره .

٤ - التفصيل بين المقدمه الشرعيه و غيرها .

مقتضى الأصل العملى

إشاره

إلّا أنّ المحقق الخراسانى قدّم البحث عن مقتضى الأصل فى المقام على ذكر الأدله ، و تبعه على ذلك غيره ، قال (١) :

اعلم أنّه لا- أصل فى محلّ البحث فى المسأله ، فإن الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه و عدمها ، ليست لها حاله سابقه ، بل تكون الملازمه أو عدمها أزليّه ، نعم ، نفس وجوب المقدمه يكون مسبقاً بالعدم ، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه ، فالأصل عدم وجوبها .

و الحاصل : إن هنا مسألتين ، مسأله أصوليه ، و هى هل وجوب ذى المقدمه

ص: ٩٧

(١-١) كفايه الأصول : ١٢٥ .

يلزم وجوب المقدمه أو لا؟ فهذه مسأله كبرويه أصوليه تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فإذا ثبت الملازمه أفتى الفقيه بوجوب المقدمه وجوباً شرعياً ، وإلا فلا .

و مسأله فقهيّه فرعيّه ، هل المقدمه واجبه أو لا ؟

إذا علم هذا ، فإنّ الأصل المطروح فى المقام هو الاستصحاب ، و صاحب الكفايه يرى جريانه فى المسأله الفقهيّه دون المسأله الأصوليه ، فمن قوله « اعلم ... » يريد الأصوليه ، و من قوله : « نعم ... » يريد الفقهيّه ، فالكلام فى مقامين :

المقام الأوّل (مقتضى الأصل فى المسأله الأصوليه)

إنّه يمكن طرح الاستصحاب فى الأصوليه فى الجعل ، بأن يكون الأصل عدم جعل الملازمه ، و يمكن طرحه فى المجعول ، بأن يكون الأصل عدم الملازمه نفسها

يقول المحقّق الخراسانى بعدم جريان الاستصحاب فى المسأله الأصوليه لعدم تماميه أركانه فيها ، لعدم الحاله السابقه ، بل تكون الملازمه أو عدمها أزيه .

و توضيح ذلك : قالوا إنّ هناك أموراً تلازم الماهيه و لا تنفك عنها ، سواء كانت الماهيه موجوده أو لا ، كالزوجه بالنسبه إلى الأربعه كما يقولون . و إنّ هناك أموراً تلازم وجود الماهيه كالحراره الملازمه لماهيه النار الموجوده خارجاً

و على هذا ، فإنّ لوازم الماهيه لا تكون مسبوقه بالعدم ، بخلاف لوازم الوجود فلها حاله سابقه ، لأنّها قبل أن تكون الماهيه كانت معدومه و بوجودها وجدت .

ثمّ إنه يقول بأنّ الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهها هى من قبيل لوازم الماهيه لا من قبيل لوازم وجودها ، فإنّ وجوب المقدمه لا ينفك عن وجود

ذبيها كما لا تنفك الزوجيه عن الأربعة ، إنها ملازمه موجوده عند العقل ... فليس لها حاله سابقه حتى تكون مجرى الاستصحاب

قال الأستاذ :

أولاً: إنَّ كلام المحقق الخراساني مبني على أن تكون الملازمه من لوازم الماهيه ، و أمّا بناءً على أنّها من لوازم الوجود ، فإنّه كلّما وجد وجوب ذى المقدمه استلزم وجود وجوب المقدمه ، فالملازمه بين الوجودين ، و قد تقرّر أن الوجودين مسبوقان بالعدم فكذا لازمهما ، فالملازمه لها حاله سابقه .

و ثانياً : إنه يعتبر في المستصحب أن يكون إمّا حكماً شرعياً و إمّا موضوعاً لحكم شرعي ، لكنّ الملازمه بين الوجوبين ليست بحكم شرعي بل هي من الموضوعات التكوينيّه ، و لا هي موضوع لحكم شرعي لعدم ترتّب شيء من الأحكام الشرعيّه عليها ، وعليه ، فإنّه لو أجرى الاستصحاب في الملازمه ، كان لازم هذا الاستصحاب هو وجوب المقدمه شرعاً وجوباً غيرياً ، فكان وجوبها أثراً عقلياً للاستصحاب ، و هو أصل مثبت .

و تلخّص : إنّ الملازمه إن كانت من لوازم الوجود لا- الماهيه ، فلها حاله سابقه خلافاً لصاحب الكفايه ، لكنّ الاستصحاب لا يجرى إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت ، فظهر الفرق علماً و عملاً . أمّا علماً ، فالملازمه هي بين وجودي الماهيتين لا نفس الماهيتين . و أمّا عملاً ، فإنّ الاستصحاب يكون جارياً عند من يقول بحجتيه الأصل المثبت .

قال الأستاذ :

لكنّ التحقيق عدم معقوليه أنّ يكون للماهيه لوازم ، و عدّهم الزوجيه من لوازم الأربعة غير صحيح ، لأنّ الزوجيه ماهيه و الأربعة ماهيه ، و لا يعقل استلزام

ماهية لماهية أخرى ، لكون الماهيات متباينات بالذات . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لا- يتصور أن يكون للماهية - بقطع النظر عن الوجود - استلزام ، لأن كون الشيء ذا لزوم أمر وجودي ، و الملازمه من الأمور الوجودية ، فكيف تستلزم الماهية من حيث هي أمراً وجودياً ؟

نعم ، الزوجية تلازم الأربعة ، لكن بوجودها الذهني أو الخارجي .

المقام الثاني (مقتضى الأصل في المسألة الفقهيّة)

و أمّا في المسألة الفقهيّة ، فالأصل المطروح هو الاستصحاب و البراءة بقسميها ، كما أنّ الاستصحاب يطرح في عدم الجعل و هو الجوب ، و عدم المجعول ، أي عدم الجوب ، فهي أربعة أصول في هذا المقام .

قال صاحب الكفاية : بجريان الاستصحاب في الجوب ، و قال جماعه :

بعدم جريانه ، وعليه في المحاضرات ... و تحقيق ذلك في جهتين :

الجهة الأولى : هل للاستصحاب مقتضى في هذا المقام ؟

قال جماعه : بعدم وجود المقتضى للاستصحاب بالنسبة إلى عدم الجوب خلافاً للخراساني صاحب الكفاية ، لأنّ الجوب حادث ، فأركان الاستصحاب فيه تامّة . أمّا وجه عدم الجريان فهو : أنّ جوب المقدمه لا يقبل الجعل ، فلا معنى لاستصحاب العدم فيه ، و الدليل على عدم قبول جوب المقدمه للجعل هو : أنّ جوبها من لوازم جوب ذيها كما تقدّم ، و اللوازم غير قابله للجعل ، لا الجعل البسيط - و هو مفاد كان التامه - و لا الجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصه .

و قد أجاب المحقق الخراساني : بأنّ جوب المقدمه من لوازم جوب ذيها ، و هو آبي عن الجعل البسيط و التأليفي كما ذكر ، لكنّه لا يآبي عن الجعل التبعي ، إذ اللزوم في لوازم الماهية هو بمعنى التبعيه ، لأنّ جعل الماهية يكفي

لا تتزاع لوازمها منها ، فيكون اللّازم مجعولاً بتبع جعل الماهية ... و إذا كان قابلاً للجعل كان مجرّياً للاستصحاب (١).

قال الأستاذ

إن أراد من الجعل التبعي أنّ وجوب المقدمه مجعول بجعل مستقل غير أنّه لا ينفك عن وجوب ذيها ، فهو مجعولٌ بالجعل البسيط ، فهذا ينافي نفيه للجعل البسيط .

و إن أراد أنّ الجعل يتعلّق بوجوب المقدمه بالعرض ، كما أنّ الزوجية مجعوله بجعل الأربعة ، و الفوقية مجعوله بجعل الفوق ، ففيه : إنّ ليس كذلك ، لأنّ هناك إرادته متعلّقه بالمقدمه و إرادته أخرى متعلّقه بذى المقدمه ، فتلك غيريه و هذه نفسيه ، و لكلّ جعل على حده ، و ليس المقدمه مجعوله بجعل عرضي .

فالحق : إنّ المقدمه قابله لتعلّق الجعل بالجعل البسيط ، فلجريان الأصل فيها مجال ، بالبيان الذي ذكرناه .

و قال آخرون - منهم السيد البروجردى (٢) - بعدم جريان الأصل ، من جهة أنّ وجوب المقدمه فى حال وجوب ذيها قهرى ذاتي ، و ما كان كذلك فلا يقبل الجعل ، و ما لا يقبله فلا يجرى فيه الأصل .

قال الأستاذ

ما المراد من أنّ « وجوب المقدمه ذاتي و قهرى بالنسبه إلى ذى المقدمه » ؟

إن كان المراد أنّه إذا تحقّق الوجوب لذى المقدمه ، ثبت للمقدمه بصوره قهرية ، فإنّ هذا يتم فى الإراده دون الوجوب ، إذ الإراده إذا تحققت بالنسبه إلى

ص: ١٠١

١-١ (١) كفايه الأصول : ١٢٤ - ١٢٥ .

٢-٢ (٢) نهايه الأصول : ١٨١ .

ذى المقدمه تتحقق قهراً بالنسبه إلى مقدمته ، لكن الإراده من الصفات ، و الوجوب من الأفعال ، فتلك الحاله بالنسبه إلى الإراده متصوره و واقعه ، أما الوجوب فيحتاج إلى موجب ، و هو فعل اختياري للمولى ، يمكن أن يجعله و أن لا يجعله ، بخلاف الإراده .

و أشكل على الاستصحاب هنا - و اعتمده في المحاضرات (1) - بأنه لا أثر له ، بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بالمقدمه ، فلا معنى لجريانه .

و أجاب المحقق الأصفهاني : بأن اعتبار الأثر للاستصحاب إنما هو حيث لا يكون المستصحب نفسه حكماً مجعولاً شرعياً ، و إلا فلا حاجه إلى اشتراط الأثر .

قال الأستاذ : لكن أثر جعل الحكم هو تحريك العبد ، فيجعل الوجوب مثلاً لأن يكون داعياً له للفعل ، و مع وجود الداعي - و هو اللابديه العقلية - لا يبقى للوجوب داعيّه للعبد من أجل التعبد ، فإن كان للوجوب أثر آخر فهو و إلا فلا حاجه إليه .

هذا تمام الكلام في الاستصحاب .

و أمّا البراءة :

فإنّ العقلية غير جاريه ، لأنّ مجراها هي الشبهات الحكمية للتكاليف الإلزامية ، و على القول بوجوب المقدمه ، فإنّ تركها لا يستتبع استحقاق العقاب ، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان .

و أمّا الشرعيه ، فإن قلنا : بأنّ وجوب المقدمه من لوازم ماهيته ، و هي غير قابله للجعل ، فلا يجرى حديث الرفع في المقدمه ، إذ ما لا يقبل الجعل لا يقبل

ص: ١٠٢

الرفع .

و إن قلنا : بقبليته للجعل تبعاً - كما عليه المحقق الخراساني - فيقبل الرفع ، إذ لا فرق بين الاستقلاليه و التبعية هنا .

و على المختار من كون وجوب المقدمه قابلاً للجعل البسيط الاستقلالي ، فالبراءه جاريه .

هذا ، و لا تجرى البراءه الشرعيه - على القول بكون وجوب المقدمه من لوازم وجوب ذبيها - من جهه أخرى أيضاً ، و هي : أن لازم هذا القول أن يكون وضع وجوب المقدمه بوضع وجوب ذى المقدمه ، و ما كان وضعه بوضع غيره فلا يقبل الرفع إلا برفع ذلك الغير ، و لذا قالوا بأن حديث الرفع لا يرفع الجزئيه - مثلاً - لكونها مجعوله بجعل الأمر المتعلق بالمركب الذى هو منشأ انتزاعها ، إذ ليس لها وضع استقلالي ، فلا رفع كذلك .

لكن التحقيق أنه ليس وجوب المقدمه من لوازم ماهيته وجوب ذبيها ، بل له وجود مستقل .

و أورد فى المحاضرات : بأنه لا أثر لأصالة البراءه الشرعيه بعد حكم العقل بلابديه الإتيان بالمقدمه ، لتوقف الواجب النفسى عليها .

فأفاد الأستاذ : بأن هذا الإشكال يبتنى على عدم ترتب ثمره من الثمرات المذكوره سابقاً على الإتيان بالمقدمه ، لكن تصوير الثمره ممكن ، فمثلاً : بناءً على عدم جواز أخذ الأجره على الواجب الشرعى ، فإنه إن جرت البراءه الشرعيه عن وجوب المقدمه سقطت عن الوجوب ، و لا يبقى إشكال فى جواز أخذ الأجره عليها

هذا تمام الكلام فى مرحله المقتضى لجريان الأصل فى المقام .

ص: ١٠٣

و أما المانع ، فقد ذكّر في الكفايه : إنّ استصحاب عدم الوجوب الشرعى للمقدّمه يستلزم التفكيك بين المتلازمين فى صورته الشك ، قال رحمه الله : « نعم لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى مرتبه الفعلية لما صح التمسك بالأصل » (1) هكذا فى نسخه . و فى أخرى « صحّ التمسك » و عن بعض تلامذته أنّ « لما صحّ » كانت فى الدوره السابقه ، و « صحّ » فى الدوره اللاحقه .

و حاصل الكلام : وجود المانع عن جريان الأصل - بعد تماميه المقتضى له - و هو لزوم التفكيك بين الوجوبين .

فأجاب رحمه الله عن الإشكال : أمّا بناءً على كلمه « لما صحّ » بأنّ الإشكال إنّما يرد لو كانت الملازمه بين الوجوبين ظاهراً و واقعاً ، أمّا لو قلنا بأنّها فى الواقع فقط ، دون مقام جريان الأصل ، فلا ملازمه بين الوجوبين ، إذ للشارع أن يتصرّف فى مرتبه الظاهر و يرخص بالنسبه إلى المقدّمه بجريان أصاله عدم وجوبها فيها .

و أمّا بناءً على كلمه « صحّ » فتقريب الإشكال هو : إنّ إجراء البراءه عن وجوب المقدّمه يعنى الشك فى الملازمه و وقوع التفكيك بين المتلازمين احتمالاً ، و هذا محال كالتفكيك بينهما قطعاً .

فأجاب رحمه الله - فيما حكاه المحقق القوجانى - بأنّه فى كلّ موردٍ يوجد دليلٌ يستلزم الأخذ به محالاً من المحالات ، فإنّ ظهور ذلك الدليل يكون حجّه على أنّ لا موضوع لذلك اللازم المحال ... و يؤخذ بالدليل ... و هذا هو البيان الذى مشوا عليه فى جواب شبهه ابن قبه فى حجّيه خبر الواحد باحتمال لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال من العمل بخبر الواحد ، و احتمال لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين من جهة تعدّد الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي .

ص: ١٠٤

(١-١) كفايه الأصول : ١٢٦ .

وقد استفاد المحقق الخراساني من هذا المطلب ليعطى الجواب عن إشكال لزوم التفكيك في المقام ، فهو يقول بأنّ عمومات أدلّه الاستصحاب و أدلّه البراءة الشرعيّه حجّه على عدم الملازمه ، فلا موضوع للمحال و هو التفكيك بين المتلازمين

و الحاصل : إنّ التعبد بالأدلّه يثبت عدم وجود الملازمه ، فصحّ جريان الأصل و تمّ عدم وجوب المقدمه .

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل في وجوب المقدمه .

أدلّه الأقوال في مقدمه الواجب

إشاره

قد ذكرنا الأقوال ، و نتعرّض هنا لأدلّتها :

دليل القول بالوجوب مطلقاً :

إشاره

و قد استدل للقول بالوجوب مطلقاً بوجوه :

الأوّل

إنّ الإراده التشريعيّه على وزان الإراده التكوينيّه ، فكما أنّ التكوينيّه إذا تعلّقت بشيء تعلّقت بمقدمته المتوقّف عليها ، غير أنّ تلك إرادته نفسيّه و هذه غيريّه ، كذلك التشريعيّه ... و إن كان فرق بين الإرادتين من حيث أنّ التكوينيّه متعلّقه بفعل النفس ، و التشريعيّه متعلّقه بفعل الغير عن اختيار . و هذا ما اعتمده في (الكفايه) (١) .

و هو أقوى الوجوه ، إذ لا ريب في شيء من مقدماته . إلّا أنّ تماميّه هذا الوجه متوقّفه على معرفه حقيقه الحكم ، لأنّ الدليل أفاد أنّه إن حصل الشوق الواصل إلى حدّ النصاب بالنسبه إلى المقدمه تحقّق الوجوب الغيري لها ، فهل هذا

ص: ١٠٥

صحيح؟

قيل : إنّ الحكم فعل اختياري .

وقيل : إنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي .

وقيل : إنّ اعتبار لابدّيه شيء أو حرمان المكلف من شيء .

و القدر المشترك بين هذه الأقوال هو إنّ الحكم فعل اختياري .

و في المقابل قول المحقق العراقي من أنّ الحكم هو الإرادة المبرزه و الكراهه المبرزه .

فعلى القول بأنّه فعل اختياري ، فلا محاله تكون الإراده التشريعيّه - و هي الشوق البالغ حدّ النصاب - أجنبيّه عن الفعل . أمّا على القول بأنّه الإراده المبرزه ، فلا تكون الإراده التشريعيّه بلا إبراز حكماً ، اللهم إلّا أن يبرز الإراده بالنسبه إلى المقدّمه ، كأن يقول : ادخل السوق و اشتر اللحم .

نعم ، يتم الاستدلال لو قيل بأن حقيقه الحكم نفس الإراده و الكراهه .

الثاني

وقوع الأمر بالمقدّمه في القضايا التكوينيّه كقوله : ادخل السوق و اشتر اللحم ، و في القضايا الشرعيّه كما في الخبر : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا- يؤكل لحمه ... » (١) و الأصل في الاستعمال هو الحقيقه ، و الأمر ظاهر في الوجوب . و هذا الوجوب الثابت للمقدّمه غيرى بالاستقراء ، لأنّ الوجوب إمّا إرشادي و إمّا مولوى طريقى و إمّا مولوى نفسى و إمّا غيرى . أمّا الإرشادى ، فهو إرشاد إلى حكم العقل في المورد كما في « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... » (٢) فهنا يوجد الحكم العقلى

ص: ١٠٦

١-١) وسائل الشيعه ٣ / ٤٠٥ الباب ٨ من أبواب النجاسات .

٢-٢) سورة النساء : ٥٩ .

ولا- يمكن أن يكون الأمر بالإطاعة حكماً شرعياً مولوياً ، فيحمل على الإرشاديه ، لكن ليس في مقامنا حكم من العقل ، فهو لا يقول بلزوم الإتيان بالمقدمه ، بل يقول بلابدئيه و هو غير اللزوم و الوجوب ، و أيضاً ، ففيما نحن فيه يمكن الحكم المولوى .

و أمّا المولوى الطريقي ، فلا- معنى له هنا ، إذ الحكم المولوى الطريقي ما يجعل للتحفظ على الواقع ، و فيما نحن فيه لا جهل بالواقع حتى يجعل حكم الوجوب للاحتفاظ عليه .

و أمّا المولوى النفسى ، فالمفروض أن بحثنا فى المقدمه .

فانحصر كون الوجوب هنا غيرياً ... فيكون الأمر بغسل الثوب واجباً غيرياً .

و الجواب :

و قد أجاب الأكابر عن هذا الاستدلال : بأن هناك شقاً آخر و هو : الإرشاديه إلى الشرطيّه ، بأن يكون الأمر بغسل الثوب إرشاداً إلى شرطيّه الطهاره من الخبث فى صحه الصلاه .

قال الأستاذ

و هذا الجواب الذى ارتضاه فى المحاضرات أيضاً (١) ، إنّما يتمّ فيما إذا كان الشىء شرطاً ، كاشتراط الصلاه بطهاره اللباس ، و بالطهاره من الحدث كما فى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ... » (٢) ، أمّا فى مثل : اذهب إلى السوق و اشتر اللحم ، فليس دخول السوق شرطاً و لا مقدّمه لشراء اللحم ، و إنّما هو مقدّمه وجوديه .

ص: ١٠٧

١- (١) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٢٨٠ .

٢- (٢) سوره المائده : ٦ .

و كذا الحمل على الارشاد إلى المقدميه ، ففيه : إنه من الواضح في مثل :

ادخل السوق و اشتر اللحم ، كون الدخول مقدمه للشراء ، و لا حاجة إلى التنبيه و الإرشاد إليه .

(قال) و الذي يمكن أن يقال في الجواب : إنَّ لا بدَّيه الإتيان بمتعلِّق الأمر هي لترتّب ذى المقدمه عليه ، و هذه الخصوصيه تمنع من انعقاد الظهور العرفي للأوامر الشرعيه المتعلقه بالمقدمات في الطلب المولوى .

لا يقال : إنه بعد ثبوت حكم العقل بلابدئيه المقدمه ، من باب الملازمه العقليه بين المقدمه و ذبيها ، يكون المقام من صغريات قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع ، فيتم الحكم الشرعى ، أعنى وجوب المقدمه شرعاً .

لأنَّ الأصحاب قد نفوا الوجوب الشرعى هنا مع قولهم بقانون الملازمه .

و بيان ذلك بحيث يكون نافعا في سائر الموارد هو :

إن العقل ، سواء قلنا بأنه حاكم أو مدرك فقط ، إنما يحرك المكلف و يحمله على امتثال حكم المولى حتى يخرج عن عهده التكليف ، فيما إذا لم يكن قبله حكم من الشرع ، لأنَّ حكم الشرع السابق على حكم العقل يكون كافياً لداعويّه العبد ، و فى مثل هذه الحاله لا أثر للحكم العقلى ليكون مورداً لقاعده الملازمه ، على أنه يستلزم التسلسل ، لأنَّ الحكم العقلى لو استتبع حكماً شرعياً ، كان الحكم الشرعى موضوعاً لوجوب الإطاعه عقلاً ، و وجوب الإطاعه لو استتبع حكماً شرعياً ، كان موضوعاً لوجوب الإطاعه كذلك ، و هكذا فيتسلسل . و من هنا قالوا :

الأحكام العقليه التى هى فى طول الأحكام الشرعيه ليست مورداً لقاعده كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع .

بل الأحكام العقليه التى هى مورد القاعده هى الأحكام العقليه الواقعه فى

سلسله علل الأحكام الشرعيّه ، بمعنى أنّ العقل إذا أدرك المصلحه الملزمه غير المزاحمه بالمفسده ، أو المفسده الملزمه غير المزاحمه بالمصلحه ، فإنّ تلك المصلحه أو المفسده تكون علّة للوجوب أو الحرمة ، لكون الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفاسد ، فمثل هذه الأحكام تكون مورداً للقاعده .

و الحاصل : إنّ الأحكام العقليّه على قسمين ، فما كان منها فى طول الأحكام الشرعيّه فلا يكون مورداً للقاعده ، و ما كان منها فى سلسله العلل لها فهى مورد للقاعده .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ مورد بحثنا خارج خروجاً موضوعياً عن مورد القاعده ، لأنّه ليس فى مقامنا إلّا درك العقل التلازم فى الإرادّه و الاشتياق بين المقدمه و ذى المقدمه ، و هذا التلازم أمر تكوينى و ليس وظيفه للعبد ، فالعقل يرى هذه اللابديه لكن لا بعنوان كونها وظيفه من وظائف العبوديه ...

و تلخص : عدم تماميه القول بالوجوب الشرعى للمقدمه عن طريق قانون الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع .

الثالث

ما نقله فى الكفايه عن أبى الحسين البصرى (1) و هو أنّه : لو لم تجب المقدمه لجاز تركها ، و إذا تحقّق الترك ، فلا يخلو حال ذى المقدمه من أنّ يبقى على وجوبه فيلزم التكليف بما لا يطاق ، أو يخرج عن الوجوب المطلق و يكون مشروطاً بوجود المقدمه ، و هذا خلف .

أجاب فى الكفايه : بعدم لزوم شيء من المحذورين ، بعد حكم العقل

ص: ١٠٩

١-١) مع اصلاح الاستدلال بأن يكون المراد من « جواز الترك » : عدم المنع لا الاباحه ، و أنّ الموجب للتكليف بما لا يطاق هو الترك لا جواز الترك .

بلا بديه الإتيان بالمقدمه ، فلو ترك المقدمه - مع ذلك - لزم سقوط الأمر بذي المقدمه بالعصيان ، فالأمر غير باقٍ حتى يلزم التكليف بما لا يطاق .

و أشكال المحقق الإيرواني (١) على الكفايه : بأن هذا الجواب يتم على القول بجواز خلو الواقعة عن الحكم الشرعي . و أمّا بناءً على أنّ لكل واقعه حكماً شرعياً ، فإنّه إن لم تجب المقدمه فهي مباحه شرعاً ، و مع الإباحه تكون موضوعاً لحكم العقل بالرخصه ، و إذا جاء الترخيص بالنسبه إلى المقدمه أمكن ترك ذي المقدمه أيضاً ، فينقلب وجوبه عن الإطلاق إلى الاشتراط بالإتيان بالمقدمه .

و هذا هو الخلف .

و الحاصل : إنّ جواب الكفايه عن الاستدلال مبني .

و الأستاذ وافق على إشكال المحقق الإيرواني ، لكنّه ذكر أنّ المبنى الصحيح ما ذهب إليه في الكفايه ، إذ لا دليل على ضروره وجود حكم شرعي في كلّ واقعه ، بل الحكم العقلي أيضاً وظيفه مخرجه للعبد من الحيره . و بعبارة أخرى : لا بدّ من تعيين الوظيفه في كلّ واقعه سواء كانت من ناحيه العقل أو الشرع .

دليل القول بعدم وجوب المقدمه

و استدلال القول بعدم وجوب المقدمه شرعاً ، باستحاله الوجوب بلا ملاك ، و ملاك جعل الوجوب في المقدمه إمّا تحريك العبد نحو العمل ، و إمّا إسناد العمل إلى أمر المولى إن كان العبد متحرّكاً و منبعثاً (٢) . و ليس في وجوب المقدمه شيء من الملاكين .

أمّا أن يكون لأجل تحريكه ، فقد تقدّم كفايه اللابديه العقليه .

ص: ١١٠

١-١) نهايه النهايه ١ / ١٨٣ .

٢-٢) إن كان العبد منبعثاً و متحرّكاً نحو العمل ، فجعل الوجوب من أجل تحريكه تحصيل للحاصل و هو محال ، بل جعله لأجل إسناد العمل و اضافته إلى المولى ليكون مقرباً إليه .

و أمّا أن يكون لأجل الإضافة إلى المولى فيكون مقرباً ، فإن قلنا : بأن المقدمه معنى حرفي و ليس لها وجود مستقل ، فلا موضوع للوجوب ، و إن قلنا - كما هو الصحيح - بأنها قابله للنظر الاستقلالي و توجه الأمر إليها ، فإن مقربيه الإتيان بالمقدمه حاصله بالإتيان بذى المقدمه ، لأنه إنما يأتي بالمقدمه بداعي التوصل إلى ذيهها ، فالمقربيه حاصله و لا أثر لجعل الوجوب للمقدمه من هذه الجبهه .

و مع انتفاء كل من الملاكين ، يكون جعل الوجوب للمقدمه لغواً اللهم إلاً أن يقال : بأن جعله لها يؤثر أثر التأكيد ، بأن يأتي بها بداعيين ، أحدهما الوجوب الغيري و الآخر التوصل إلى ذى المقدمه . فلا لغويه . فيكون وجه عدم الوجوب للمقدمه حينئذ عدم الدليل على وجوبها لا عدم الملاك و لزوم اللغويه ، إذ لا دليل شرعي على وجوب المقدمه ، و قد عرفت أن العقل غير كاشف هنا إلاً عن التلازم بين المقدمه و ذيهها في الشوق و الإراده ، أما أن يكشف عن حكم شرعي فلا ...

و قانون الملازمه أيضاً لم يثبت حكماً شرعياً للمقدمه .

فالحق : عدم وجوب مقدمه الواجب شرعاً .

دليل التفصيل بين المقدمات السببيه و غيرها

فإن كانت سبباً فهي واجبه ، و إن كانت شرطاً فلا ، و ذلك : لأن القدره على المتعلق شرط ، و المسبب خارج عن القدره ، فلا يتعلق التكليف به ، لكن السبب المتوقف عليه مقدور ، فلا بد من صرف الأمر المتعلق بالمسبب إلى السبب ، و عليه ، فلو أمر بالطهاره من الحدث ، فإنه يتوجه إلى السبب المحصل لها ، لأنه المقدور دون نفس الطهاره .

أولاً: إن هذا الذى ذكر ليس بدليل على التفصيل ، بل إنّه دليل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب ، فيكون السبب واجباً نفسياً . وهذا شيء خارج عن محلّ البحث ، وهو وجوب المقدّمه بالوجوب الغيرى و عدمه .

و ثانياً: إنّ ما ذكر من أنّ المسبّب غير مقدور غير صحيح ، لأنّ الشيء يكون مقدوراً بالقدرة على سببه ، و القدرة المعتمده فى التكليف أعم من القدرة بالمباشرة أو بالتسيب ، فلو أمر بالإحراق - وهو المسبّب - مع القدرة على الإلقاء فى النار كان صحيحاً ، و لا وجه لصرفه إلى الإلقاء ، أى السبب .

و قال الميرزا (٢):

إن كان وجود العله غير وجود المعلول صحّ وجوب العله بالوجوب الغيرى ، و إن كانا موجودين بوجود واحد - كالإلقاء و الإحراق ، و الغسل و الطهاره من الخبث و نحوهما - فلا معنى لأن يكون وجوب العله غيرياً و المعلول نفسياً .

أشكل الأستاذ

أولاً:- بأنّه لا يعقل وجود العله و المعلول بوجود واحد ، إذ العله و المعلول متقابلان ، العله مؤثره و المعلول أثر ، و المتقابلان لا يوجدان بوجود واحد .

و ثانياً: ما ذكره من تعدّد الوجود فى الإلقاء و الاحتراق غير صحيح ، لأنّ الإلقاء لا ينفك عن الإحراق ، لكنّ عدم الانفكاك أمرٌ و وجودهما بوجود واحد أمر آخر .

دليل التفصيل بين الشرعى وغيره

فإن كانت المقدّمه شرطاً شرعياً كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فهى واجبه ،

ص: ١١٢

١-١ (١) كفايه الأصول : ١٢٨ .

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ١ / ٢٥٣ .

و إن كانت شرطاً غير شرعى كنصب السلم للصعود إلى السطح الواجب فلا ، و هو قول ابن الحاجب فى (المختصر) و شارحه العضدى (١) ، فهو :

أنه لو لا وجوب الشرط الشرعى شرعاً لما كان شرطاً ، حيث إنه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً .

و الحاصل : إنّ المقدمه إن كانت عقليه كطى الطريق للحج أو عاديه كنصب السلم للصعود ، فلا حاجه إلى جعل الوجوب الشرعى ، لأنّ جعله إنّما هو بداعى بعث المكلف ، و المفروض انبعائه عقلاً أو عادةً نحو المتعلق ، و أمّا إن كانت المقدميه شرعيه ، فإنّ العقل لا يدرك لا بديتها ، كلابديه الوضوء للصلاه ، و هذا معنى قوله : لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً .

جواب المحقق الخراسانى

و أجاب المحقق الخراسانى (٢) : أولاً : إنّ الشرط مطلقاً - شرعياً كان أو عقلياً أو عادياً - هو ما ينتفى المشروط بانتفائه ، و عليه ، فالشروط الشرعيه ترجع إلى العقليه .

قال الأستاذ

و فيه : إنه فرق بين الشروط الشرعيه و غيرها ، لأنّ غير الشرعيه واضحه لدى العقل ، بخلاف الشرعيه ، إذ العقل لا يدرك لا بديتها إلّا بعد وجوبها شرعاً ، كما تقدّم .

و أجاب ثانياً : بأنه لا يتعلّق الأمر الغيرى إلّا بما هو مقدمه ، فلا بدّ من إثبات مقدميه المقدمه قبل تعلّق الأمر فلو كانت مقدميته متوقفه على تعلّق الأمر بها لزم الدور .

ص: ١١٣

١-١ (١) شرح المختصر ١ / ٢٤٤ .

١-٢ (٢) كفايه الأصول : ١٢٨ .

ويمكن الجواب : بأنّ الوضوء كما هو شرط وقيد للصّلاه بما هي واجبه ، كذلك هو قيد للصّلاه بما هي قربان كلّ تقى - مثلاً - فله دخلٌ في وجوبها و في الغرض منها ، لكنّ دخله في الغرض منها غير موقوف على وجوبه الغيرى ، بل الوجوب الغيرى موقوف على ذلك ، إذ لو لم يكن الوضوء قيداً للغرض من الصّلاه لم يتعلّق به الوجوب الغيرى . وعليه ، فقد أصبح الوجوب الغيرى للوضوء موقوفاً على دخله في الغرض من الصّلاه ، و ليس دخله فيه موقوفاً على وجوبه الغيرى .

نعم ، مقدميه الوضوء للصّلاه - من حيث أنّها واجبه - موقوفه على الوجوب الغيرى . و الحاصل : إنّه قد وقع الخلط بين مقدميه الوضوء للواجب و مقدميته للغرض من الواجب .

و على الجملة : فإنّ كون الوضوء شرطاً وقيداً للواجب موقوف على مصحّح انتزاع هذه الشرطيّه و هو الوجوب الغيرى ، لكنّ الوجوب الغيرى موقوف على شرطتيّه للقربانيّه و غيرها من الأغراض ، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه ، فلا دور .

الحق في الجواب

ما ذكره المحقّق الخراسانى بالتالى ، من أنّ المصحّح لا تصاف المقدمه الشرعيّه بالمقدميه هو : الأمر النفسى المتعلّق بذى المقدمه مقيداً بالمقدمه ، كقوله :

صلّ مع الطّهارة ، فإنّ مثل هذا الخطاب يكون منشأً لانتزاع المقدميه و الشرطيّه للوضوء بالنسبه إلى الصّلاه ، فلا يكون واجباً غيرياً شرعاً .

هذا تمام الكلام في مقدمه الواجب .

ذكر في الكفايه وغيرها (١) ثمرات للبحث عن وجوب المقدمه :

(منها) إنَّ نتيجة البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدماته هي الوجوب الشرعي للمقدمه بناءً على ثبوتها ، قال المحقق الخراساني رحمه الله : لو قيل بالملازمه في المسأله فإنَّه بضميمه مقدمه كون شيء مقدمه لواجب يستنتج أنَّه واجب .

يعنى : إذا علمنا مثلاً : أنَّ الموضوع مقدمه لواجب ، فجعلنا ذلك مقدمه للكبرى الأصوليه بأنَّ : كل ما هو مقدمه لواجب فإنَّه يلزم وجوب المقدمه من وجوب ذى المقدمه ، و يستنتج من هذا القياس وجوب الموضوع ، أمَّا بناءً على عدم ثبوت الكبرى الأصوليه المذكوره ، فلا تتم هذه النتيجة و يبقى اللابديه العقلية .

و في المحاضرات : إنَّ ما ذكر لا يصلح لأن يكون ثمره فقيهه للمسأله الأصوليه ، لعدم ترتب أثر عملي بعد حكم العقل بلايديه الإتيان بالمقدمه .

فأجاب الأستاذ : بأنَّه يكفي لتحقق الثمره الفقيهيه جواز فتوى الفقيه بوجوب الموضوع في المثال ، فكان للقياس المزبور هذا الأثر الفقهى العملي لبعض المكلفين و هم الفقهاء .

(و منها) إنَّ المقدمه إذا كانت عباده ، فعلى القول بوجوبها فإنَّه يترتب بها بقصد التقرب ، و إلَّا فلا كما هو واضح .

ص: ١١٥

و فى المحاضرات : إنَّ عباديَه المقدمَه لا تتوقَّف على وجوبها ، فإنَّ منشأ العباديَه لها أحد أمرين ، إمَّا الإتيان بها بقصد التوضيِّل إلى الواجب النفسى و امتثال الأمر المتعلِّق به ، و إمَّا الإتيان بها بداعى الأمر النفسى المتعلِّق بها كما فى الطهارات الثلاث ، فالوجوب الغيرى لا يكون منشأ لعباديتِها أصلاً .

فأجاب الأستاذ : بأنه اشكال مبناى ، و لا يعتبر فى الثمره أن تكون مترتبه على جميع المبانى ، فعلى القول بأنَّ العمل بداعى الأمر الغيرى غير مقرب بل العباديَه إنّما تحصل بأحد الأمرين المذكورين ، فلا ثمره . أمَّا على القول بأنَّ الإتيان به مضافاً إلى المولى كافٍ للعباديَه و المقربيَه ، فإنَّ الإتيان به بداعى الأمر الغيرى يكون مقرباً و ترتب الثمره .

(و منها) إنه إنَّ كانت المقدمَه واجبه بالوجوب الشرعى ، كانت موضوعاً للبحث عن أخذ الأجره على الواجبات ، و إلّا فلا مانع من ذلك .

قال فى المحاضرات : و فيه أولاً : إنَّ الوجوب - بما هو وجوب - لا يكون مانعاً من أخذ الأجره على الواجب ، إلّا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجاناً كدفن الميت ، و إذ لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدمه مجاناً ، فلا مانع من أخذ الأجره عليها و إنَّ قلنا بوجوبها . و ثانياً : إنَّه لا ملازمه بين وجوب شىء و عدم جواز أخذ الأجره عليه ، بل النسبه بينهما عموم من وجه ، فقد يكون العمل واجباً و أخذ الأجره عليه جائز كما لو كان واجباً توصلياً ، و قد يكون غير واجب و لا يجوز أخذ الأجره عليه كالأذان ، فإنَّ كان واجباً عبادياً حرم أخذ الأجره عليه على القول بالحرمة ... إذن ، لا بدّ من التفصيل فى هذه الثمره .

قال الأستاذ : إنَّه يكفى ترتب الثمره على بعض الأقوال فى المسأله ، فعلى القول بأنَّ كل واجب فهو لله ، و ما كان لله فلا تؤخذ الأجره عليه - لأنَّ وجوب

العمل على العبد منافٍ لملكه العبد لعمله - فالثمره مترتبته .

(ومنها) برّ النذر بالإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها لو نذر الإتيان بفعل واجب ، و عدم حصول البرّ بذلك على القول بعدم وجوبها .

و قد أشكل فى الكفايه و المحاضرات و غيرهما على هذه الثمره : بأنّ الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر ، فإن كان قاصداً من لفظ « الواجب » خصوص الواجب النفسى ، لم يكف الإتيان بالمقدمه ، لأنّ وجوبها غيرى على القول بوجوبها ، و إن كان قاصداً منه ما يلزم الإتيان به و لو بحكم العقل ، و جب الإتيان بالمقدمه ، حتّى على القول بعدم وجوبها شرعاً . نعم لو قصد من الوجوب الأعم من النفسى و الغيرى ، حصل البرّ بإتيان المقدمه على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها .

(ومنها) إنّه بناءً على وجوب المقدمه شرعاً ، فقد يكون لواجب نفسى مقدمات كثيره ، و حينئذٍ ، فلو ترك الواجب النفسى مع مقدماته حكم بفسقه ، أمّا بناءً على عدم وجوبها فلا ، لأنّه لم يفوت إلّا واجباً واحداً و هو النفسى ذو المقدمه ، و لا يصدق عنوان الإصرار على المعصيه بذلك إلّا إذا كان ترك ذى المقدمه كبيره من الكبائر .

و أشكل فى المحاضرات بما حاصله : ترتّب الثمره على بعض المبانى فى معنى « العداله » و فى معنى « الإصرار على الصغيره » على مسلك التفصيل بين الصغيره و الكبيره .

قال : و لو تنزّلنا عن جميع ذلك ، فإنّه لا معصيه فى ترك المقدمه بما هى مقدمه حتى على القول بوجوبها كى يحصل الإصرار على المعصيه ، لأنّ ما يحقّق عنوان المعصيه هو مخالفه الأمر النفسى ، و أمّا مخالفه الأمر الغيرى فلا تحقّق بها المعصيه .

وقد أورد عليه الأستاذ :

أولاً : بكفايه ترتب الثمره على بعض المباني ، كما تقدّم .

و ثانياً : إن عنوان « المعصيه » يتحقّق بمخالفه الأمر ، سواء كان نفسياً أو غيرياً

و ثالثاً : إن قيل إنّ عنوان « الإصرار » على المعصيه يتحقّق بكثرة المخالفه كما يتحقّق بتكرّر المخالفه للحكم الواحد ، فإنّه يتحقّق فيما نحن فيه بترك جميع المقدمات .

(و منها) إنّ المقدمه إن كانت محرّمه ، فعلى القول بوجوب المقدمه شرعاً يلزم اجتماع الأمر و النهى فيها ، و على القول بعدم وجوبها فلا يلزم .

أجاب في الكفايه

أولاً : إنّ المقدمه المحرّمه على قسمين ، منحصره و غير منحصره ، فإن كانت منحصره فلا يلزم الاجتماع ، بل يترجّح أحد الأمرين - الوجوب و الحرمة - على الآخر . و إن كانت غير منحصره ، فإنّ مصب الوجوب - على القول به في بحث مقدمه الواجب - هو المقدمه المباحه ، لأنّ الحاكم بوجوب المقدمه هو العقل ، عن طريق الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه ، و هو لا يرى الملازمه إلّا بين الواجب و مقدمته المباحه ، فلا تكون المحرّمه محلّ الاجتماع .

فأشكّل في المحاضرات في صورته عدم الانحصار : بعدم الدليل على اعتبار إباحه المقدمه ، لأنّ الملاك في المقدميه توقف ذى المقدمه الواجب على المقدمه ، و كما أنّ المقدمه المباحه واجده لهذا الملاك فكذلك المقدمه المحرّمه ، و مجرد انطباق عنوان المحرّم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك ... فتكون

ص: ١١٨

و أجاب الأستاذ دام ظلّه : بأنّ وجوب المقدمه شرعاً - على القول به - إنّما اكتشف عن طريق حكم العقل بالمالزمه بين وجوب ذى المقدمه شرعاً و وجوب المقدمه ، فالعقل لا يرى انفكاً بين مطلوبيه ذى المقدمه و مطلوبيه المقدمه ، لكنّ هذه المطلوبيه من أوّل الأمر إنّما تكون بين ذى المقدمه و مقدّمته المباحه لا مقدّمته المبغوضه للمولى ، فهو لا يرى المالزمه إذا كانت مبغوضه له ، وعليه ، فإنّ الوجوب يتوجّه إلى المقدمه المباحه ، فلا يلزم الاجتماع .

و ثانياً : إنّهُ ليس المورد من قبيل اجتماع الأمر و النهى ، بل من قبيل النهى عن العباده ، لأنّ موضوع الوجوب هو « ذات المقدمه » كالوضوء ، و موضوع الحرمة هو « الغصب » ، فتعلّق الأمر و النهى بما هو مصداق فعلاً للمقدمه ، فيكون من مسائل النهى عن العباده .

و الجواب : صحيح أنّ عنوان « المقدمه » خارج عن متعلّق الأمر ، إلّا أنّ الأمر قد تعلّق بطبيعيّ الوضوء الجامع بين الفردين الحلال و الحرام ، و النهى قد تعلّق بخصوص الفرد المغصوب ، فكان متعلّق الأمر غير متعلّق النهى ، ثمّ انطباقاً على هذا الوضوء الغصبى فكان مجعماً لهما .

و ثالثاً : إنّ الغرض من المقدمه هو التوصل بها إلى ذى المقدمه الواجب بالوجوب النفسى ، و هى لا تخلو إمّا أن تكون توصليه أو تعبديه ، فإن كانت توصليه فهى توصل إلى ذى المقدمه و إن كانت محرّمه ، كالحج على الدابّه المغصوبه ، و إن كانت تعبديه - كالوضوء مثلاً - وقع البحث فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدم جوازه ، فإن قلنا بالجواز صحّت العباده سواء قلنا بوجوب المقدمه أم لم نقل ، و إن قلنا بعدم و تقديم جانب النهى بطلت سواء قلنا بوجوب المقدمه

أم لم نقل ، فلا ثمره للبحث .

و فيه :

إنه بناءً على عدم الفرق في المقريته بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى ، فإن المقدمه إن كانت تعديديه فإنه يعتبر فيها قصد القربه ، فإن اتفق كونها محرمة كالوضوء الغصبى امتنع التقرب بها إلا على القول بوجود المقدمه ، بناءً على جواز اجتماع الأمر و النهى ، فالثمره مترتبه .

ص: ١٢٠

مقدمه المستحب

قال المحقق الخراساني :

مقدمه المستحب كمقدمه الواجب فتكون مستحبه لو قيل بالملازمه .

أقول :

إنّه بناءً على الملازمه بين المقدمه و ذيهها ، لا يرى العقل فرقاً بين الطلب الإلزامي و الطلب غير الإلزامي ، فبمجرد وجود المقدميه و توقّف ذى المقدمه عليها ، يكون مقدمه المستحب مستحباً ، كما يكون مقدمه الواجب واجباً .

مقدمه الحرام و المكروه

قال المحقق الخراساني :

و أمّا مقدمه الحرام و المكروه ، فلا تكاد تتّصف بالحرمة أو الكراهه ، إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً . (١) ...

أقول :

حاصل كلامه قدّس سرّه هو التفصيل ، لأنّ المقدمه على قسمين :

أحدهما : المقدمه التي يتمكّن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه ، لعدم كونها علّة تامّه و لا جزءاً أخيراً للعلّه التامّه .

ص: ١٢١

الثانى : المقدمه التى لا يتمكّن المكلف معها من ذلك ، لكونها علّة تامّه أو جزءاً أخيراً لها .

ففى القسم الأول لا- تكون المقدمه حراماً أو مكروهاً ، إذ مع الفرض المذكور لا وجه لذلك ، لعدم كونها واجدهً لملاك المقدميه و هو التوقّف ، بل يكون إتيانه لذى المقدمه المحرّم مستنداً إلى سوء اختياره ، بخلاف القسم الثانى .

و بعبارة أخرى : إنّه فى كلّ موردٍ تتوسّط الإراده بين المقدمه و ذبيها ، فلا تترشّح الحرمة أو الكراهه إلى المقدمه ، و فى كلّ موردٍ لا توسط للإراده بينهما ، كما فى الأفعال التوليديه ، حيث النسبه بين المقدمه و ذبيها نسبه العلّه التامّه و المعلول ، فالمقدمه تكون محرّمه أو مكروههً كذلك .

و قال المحقّق النائينى (١)

بأنّ المكلف تارةً : عنده صارف يصرفه عن ارتكاب الحرام و أخرى :

لا صارف عنده . فإنّ كان عنده صارف عن الحرام ، فلا تتصف المقدمه بالحرمة ، لعدم ترتّب أثر عليها .

و أمّا إن لم يكن عنده صارف فهنا صور :

(الصوره الأولى) : أن يتعدّد المقدمه و ذو المقدمه عنواناً و يتّحدا وجوداً ، كصبّ الماء للوضوء حالكون الماء مغصوباً ، فقد تحقّق عنوانان أحدهما : صبّ الماء و حكمه الوجوب و الآخر : الغصب و حكمه الحرمة ، لكنهما متّحداً وجوداً ، فالمورد من صغريات اجتماع الأمر و النهى ، و تكون المقدمه محرّمه بالحرمة النفسيه - لا الغيريه - لأنّ النهى حينئذٍ يتوجّه إلى نفس الفعل التوليدى .

(الصوره الثانيه) أن يتعدّد المقدمه و ذو المقدمه عنواناً و وجوداً :

ص: ١٢٢

فإن كانت النسبه بين المقدمه و ذيهها نسبه العله التامه إلى المعلول و لا توسط للإراداه ، فالمقدمه محرّمه حرّمه نفسيه - مع كونها مقدمه - لأنها هي متعلّق القدره و الاختيار من المكلف ، و أمّا ذو المقدمه فلا قدره على تركه فلا تتعلّق به حرّمه .

و إن لم تكن النسبه بينهما كذلك ، فهنا صورتان :

١ - أن يأتي بالمقدمه بقصد التوصل بها إلى الحرام ، فيكون القول بحرمته مبيّناً على القول بحرمه التجزّي ، فعلى القول بذلك تكون المقدمه محرّمه بالحرّمه النفسيه ، و إلّا فهي حرام بالحرّمه الغيريه .

٢ - أن يأتي بها لا بقصد ذلك ، فلا تكون صغرى للتجزّي ، و لا وجه للحرّمه حينئذٍ ، لبقاء الاختيار و القدره على ترك الحرام كما هو المفروض .

تحقيق الأستاذ في هذا المقام

فقال الأستاذ دام بقاءه : إن مقتضى القاعده - قبل كلّ شيء - تعيين المبنى في حقيقه النهي ، و أنه هل طلب الترك أو أنه الزجر عن الفعل ؟

فعلى القول بوحده الحقيقه في الأمر و النهي ، و أن كليهما طلب ، غير أنّ الأوّل طلب للفعل و الثاني طلب للترك - كما هو مختار صاحب الكفايه - يتم التفصيل الذي ذهب إليه ، لأنّ ما ليس عله تامّه و لا جزءاً أخيراً لها لا يتعلّق به طلب الترك ، فلا يكون محرّمماً بالحرّمه الغيريه ، لأنّه غير واجد للملا-ك و هو المقدميه و التوقّف ، لأنّ ما له دخل في ترك الحرام هو الجزء الأخير من العله التامه ، أمّا غيره من الأجزاء فلا دخل له في تحقّق الحرام .

و بهذا البيان يظهر الفرق بين مقدمه الواجب و مقدمه الحرام - مع كون كليهما طلباً على المبنى - فإن مقدمات الواجب كلّ واحده منها دخيل في تحقّق الواجب ، فكلّ خطوه خطوه من طي الطريق للحج واجب ، بخلاف مقدمات الحرام إذ الدخيل ليس إلّا الجزء الأخير .

و هنا يواجه المحقق الخراساني مشكله يتعرّض لها بعنوان « إن قلت » و حاصلها : إنّ الإراده عله تامه للحرام ، فلا بدّ و أن تكون منهيه عنها فهي محرمة . ثمّ يجب بأنّ الإراده غير إراديه ، فلا يتعلّق بها التكليف لا النفسى و لا الغيرى ، و إلّا لتسلسل .

فهذا توضيح مختار الكفايه .

فأشكل عليه الأستاذ بإشكالين :

أحدهما : إنّ حقيقه النهى هو الزجر و ليس طلب الترك .

و الثانى : إنّ الإراده يتعلّق بها التكليف ، لكون أفعالنا اختياريه بالعرض .

أقول :

لكنهما اشكالان مبنائان كما لا يخفى .

هذا بالنسبه إلى كلام المحقق الخراسانى .

و أمّا بالنسبه إلى كلام الميرزا ، فقد أفاد الأستاذ :

أمّا ما ذكره فى الصوره الأولى - و هى ما إذا كان للمكلّف صارف عن الحرام - ففيه نظر ، لأنّ مقتضى قانون الملازمه - بناءً على القول به - هو الحكم بحرمه المقدمه الموقوف عليها فعل الحرام حرمة غيريه ، سواء وجد الصّارف عن الحرام أو لا .

و أمّا ما ذكره فى الصوره الثانيه - من سرايه الحرمة إلى متعلّق الأمر فيما إذا كان العنوانان موجودين بوجود واحد - فتأمّن من حيث الكبرى ، إلّا أنّ المورد ليس من صغرياتهما ، لأنّ إجراء الماء على اليد غير متّحد وجوداً مع جريانه على الأرض المغصوبه ، بل الجريان عليها أثر لإراقه الماء على اليد بعنوان الغسل .

و أمّا ما ذكره فى الصوره الثالثه - من عدم سرايه الحرمة من ذى المقدمه إلى المقدمه ، لكون ذى المقدمه خارجاً عن قدره فى حال عدم توسط الإراده بينهما -

ففيه : بعد غُضِّ النظر عن اختلاف كلماته في هذا المورد ، إنَّ قدره على المسبِّب موجوده ، لوجود القدره على سببها الذي هو مقدّمه وجوديّة لذى المقدّمه ، و حينئذٍ ، فالذى يحرم بالحرمة النفسيّة هو ذو المقدّمه ، أمّا المقدّمه فلا مفسده ذاتيه لها و إنَّ كانت جزءاً أخيراً للعلّه التامه ، فتكون محرّمه حرمة غيريه .

و أمّا ما ذكره في الصّوره الرابعه - و هي المورد الذي لا تكون المقدّمه فيه علّه تامّه ، و قد أتى بها بقصد التوصل إلى الحرام فهي على القول بحرمة التجزّي حرام نفسى ، و على القول بعدم حرمة فهي حرام حرمة غيريه - ففيه :

أمّا التجزّي ، فلا حرمة شرعيه له ، و إنّما يستتبع استحقاق العقاب بمناط أنّه خروج على المولى . و أمّا القول بالحرمة الغيريه بناءً على عدم حرمة التجزّي ، فالمفروض هنا هو القدره على ترك الحرام مع الإتيان بالمقدّمه ، فلا يتحقّق مناط الحرمة الغيريه و هو التوقّف أو المقدميه .

و أمّا ما ذكره في الصّوره الخامسه - من عدم حرمة المقدّمه ، إنَّ لم تكن علّه تامّه و لم يؤت بها بقصد التوصل للحرام - فتام بلا كلام .

فالحق في المسأله

هو التفصيل بين مقدّمه الواجب - بناءً على القول بوجوبها - و مقدّمه الحرام ، فإنَّ مقدّمات الواجب تتّصف كلّها بالوجوب ، لواجديه كلّ واحده منها لملاك الوجوب الغيرى ، و هو توقف ذى المقدّمه عليها ، بخلاف مقدّمه الحرام ، فإنَّ ذا المقدّمه إنّما يتحقّق بتحقّق المقدّمه الأخيره ، و أمّا غيرها من المقدّمات فلا أثر لها ، لأنَّ ملاك المقدميه غير متوفّر إلّا في الأخيره ، فتكون هي وحدها المحرّمه بالحرمة الغيريه ، بناءً على ثبوت الملازمه .

هذا تمام الكلام في مبحث المقدّمه بجميع أقسامها .

و يقع الكلام في مبحث الضد .

ص: ١٢٥

مبحثُ الضدِّ

اشاره

ص: ١٢٧

إشاره

إنّ عنوان البحث هو : الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أو لا ؟

في هذا العنوان أَلْفَاظ ، فما المراد منها :

(الأمر) ليس المراد به مادّه الأمر و لا- صيغته ، بل المراد هو الطلب المبرز ، بأى مبرز لفظى أو فعلى كالتحريك عملاً ، أو الإشاره باليد و غيرها

فهذا هو المراد ، لأنه إن أريد خصوص مادّه الأمر أو صيغته ، كان البحث لفظياً ، و تكون دلالة الأمر على النهى لفظيه ، مطابقه أو تضمّنيه أو التزاميه ، و لكنّ البحث أعم ، و يدخل فيه الدلاله العقليه أيضاً ، فيكون المراد من الأمر هو الأعمّ من الطلب اللفظى و غيره .

و (الاقتضاء) لفظى تارةً و عقلى أخرى ، و العقلى ينشأ تارةً : من مقدمته ترك أحد الضدين لوجود الآخر ، و أخرى : من الملازمه بين وجود أحدهما و عدم الآخر ... و الاقتضاء اللفظى هو الدلاله اللفظيه بأقسامها الثلاثه .

و المراد من الاقتضاء هو الأعمّ من اللفظى و العقلى بأقسامهما .

و سيأتى توضيح لهذا قريباً .

و (النهى) ما يقابل الأمر ، فإذا كان المراد من الأمر هو الطلب المبرز الأعمّ من اللفظى و غيره ، فكذلك النهى يكون أعم ، سواء كان حقيقته طلب الترك أو

الزجر عن الفعل .

و (الضد) اصطلاحان ، فلسفى و أصولى ، أما فى الفلسفه ، فالمراد منه الأمران الوجوديان اللذان لا يقبلان الاجتماع ، فبينهما تقابل التضاد . توضيحه : كلّ شيئين إن اشتركا فى النوع القريب فهما متماثلان ، و إلّا فإن لم يكونا آبيين عن الاجتماع فى الوجود فهما متخالفان ، و إن أبا فهما متقابلان ، فإن كانا وجوديين فهما ضدّان ، و إن كان أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً فهما متناقضان . و الحاصل :

إن كان المتقابلان وجوديين و لا تلازم بينهما فى تصوّر ، فهما ضدّان فلسفياً .

و أما فى الاصطلاح الأصولى ، فلا يشترط أن يكونا وجوديين ، و لذا يقسم الضدّ إلى الخاص و العام و هو عبارته عن الترك . فالمراد من « الضد » هنا هو المصطلح الأصولى كما عرفت .

بقى أن نوضّح المراد من « الاقتضاء » بالنظر إلى المراد من « الضد » :

و ذلك لأنّ ما تقدّم من أعمّيه الاقتضاء من اللفظى و العلقى ، إنّما هو فيما إذا كان الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضدّ العام ، فإنّه فى هذه الحالة يعقل أن يكون الاقتضاء لفظياً ، فقول : بأنّ الأمر بالشىء يدلّ بالمطابقه على النهى عن تركه ، و قيل :

بالتضمّن ، و قيل : بالالتزام من جهه الملازمه بينهما باللزوم البين بالمعنى الأخص - أى صورته عدم انفكاك تصوّر الملزوم عن تصوّر الملازم - فإنّه متى كان اللزوم كذلك فالدلاله التراميه لفظيه .

أما إذا كان الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضدّه الخاص ، فلا وجه للدلاله اللفظيه بل هى عقليه ، لأنّ القول بأنّ الأمر بالشىء يدلّ على النهى عن ضدّه بالدلاله المطابقيه أو التضمّنيه أو الالتزاميه ، مبنى على أنّ الأمر عبارته عن طلب الشىء مع المنع عن تركه ، و من الواضح أنّ الترك ضدّ عام ، لكنّ الأمر بالإزاله ليس

ص: ١٣٠

دالاً على النهى عن الصلاه - التى هى ضدها الخاص - بإحدى الدلالات المذكوره ، إذ ليس الأمر بالإزالة عين النهى عن الصلاه ، ولا- أن النهى عن الصلاه جزء للأمر بالإزالة ، ولا- أن بينهما - أى مطلوبيه الازاله و مبعوضيه الصلاه - اللزوم اليين بالمعنى الأخص ، لوضوح انفكاك تصوّر الصلاه عن تصوّر الإزاله .

و تلخص ، أن لا مجال لشيء من الدلالات اللفظيه فى الضدّ الخاص .

فقد يقال باقتضاء الأمر بالشيء على النهى عن ضده الخاص اقتضاء عقلياً ، عن طريق كون ترك الضدّ الخاص مقدّمه لوجود الأمور به ، بأن يكون وجود الإزاله موقوفاً على عدم الصلاه ، بناءً على وجوب مقدّمه الواجب ، بمعنى : أن الشارع لما أمر بإزاله النجاسه عن المسجد ، فإن أمره بذلك يقتضى وجوب عدم الصلاه ، و وجوب عدم الصلاه يقتضى النهى عنها .

فهذا طريقٌ لاقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص عقلاً .

و طريق آخر هو : دعوى الملازمه بين وجود الإزاله و عدم الصلاه ، ببيان : أنه إذا وجبت الإزاله كان عدم الصلاه ملازماً لوجود الإزاله ، و لما كان المتلازمان متفقين حكماً كان عدم الصلاه واجباً .

و تفصيل الكلام فى مقامين :

الأول: فى اقتضاء الأمر للنهى عن الضد الخاص

١٠ - عن طريق المقدميه

اشاره

و البحث الآن فى الطريق الأول ... و فيه أقوال خمسه :

١ - المقدميه مطلقاً ، أى: أن وجود أحد الضدّين مقدّمه لعدم الآخر ، و عدمه

ص: ١٣١

مقدمه لوجوده .

٢ - عدم المقدميه مطلقاً ، فليس وجود أحدهما مقدمه لعدم الآخر و لا عدمه مقدمه لوجوده .

٣ - وجود أحدهما مقدمه لعدم الآخر .

٤ - عدم الضد مقدمه لوجود الآخر .

٥ - العدم مقدمه دون الوجود ، فلا مقدميه للوجود ، إلا أن الضد إن كان موجوداً فهو مقدمه ، و إن كان معدوماً فليس بمقدمه .

و المهم من هذه الأقوال ثلاثه :

الأول : قول المشهور بمقدميه عدم أحد الضدين لوجود الآخر .

و الثانى : قول المتأخرين بعدم المقدميه مطلقاً .

و الثالث : تفصيل المحقق الخونسارى بين الضد الموجود و الضد المعدوم .

دليل قول المشهور

إن الإزالة و الصلاه ضدان متمانعان فى الوجود .

و العله التامه مركبه من وجود المقتضى و وجود الشرط و عدم المانع .

فكان عدم الصلاه - المانع - مقدمه لوجود الإزالة .

أجاب فى الكفايه

و أجاب المحقق الخراسانى (١) : بأن بين الضدين معانده تامه ، لكن بين الضد و عدم الضد الآخر كمال الملاءمه ، فالسواد و البياض متنافران ، لكن بين البياض و عدم السواد تلاءم ، وعليه ، فكما أن الضدين فى مرتبه واحده ، كذلك

ص: ١٣٢

١-١ (١) كفايه الأصول : ١٢٩ .

وجود أحدهما و عدم الآخر في مرتبه واحده ، و إذا ثبت الاتحاد في المرتبه ، انتفى تقدّم أحدهما على الآخر ، و الحال أنّ المقدميه لا تكون إلّا مع الاختلاف في المرتبه .

و فيه : إنّهُ قد يكون بين الشيء و الآخر كمال الملاءمه و لا- اتّحاد في المرتبه ، كما بين العله و المعلول ، فإن بين وجودهما كمال الملاءمه و هما مختلفان في المرتبه .

و الحاصل : إنّ مجرد الملاءمه بين وجود الضد و عدم الضدّ الآخر لا يوجب اتّحاد المرتبه حتى تنتفي المقدميه .

ثمّ قال :

فكما أنّ المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر ، كذلك في المتضادّين .

أقول :

يحتمل أن يكون تكميلاً للوجه المذكور : بأنّه كما أنّ عدم السواد - المنافي للسواد - في مرتبه واحده معه ، كذلك السواد و البياض .

أو يكون كما هو ظاهر السيد الأستاذ (١) برهاناً آخر على عدم التمانع ، بأن يكون جواباً نقضياً ، من حيث أنّ المعانده بين الضدّين ليست بأكثر من المعانده بين النقيضين ، فكما لا- يعقل أن يكون الوجود مقدّمه للعدم - مع كمال المنافره بينهما - كذلك السواد و البياض . فلو كان مجرد المنافره موجباً لمقدميه أحد الشئيين للآخر ، كان وجود الشيء مقدّمه لعدم الشيء الآخر . و على الجملة : إنّهُ لو كان ملاك المقدميه كمال المنافره ، فإنّ وجوده في المتناقضين أقوى منه في

ص: ١٣٣

الضدّين ، و الحال أنّ المقدميّة بين المتناقضين مستحيله .

ثمّ قال :

كيف ؟ و لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشئ على عدم ضده - توقّف الشئ على عدم مانعه - لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشئ توقّف عدم الشئ على مانعه ، بدهاه ثبوت المانع في الطرفين و المطارده من الجانبين ، و هو دور واضح .

أقول

و هذا - مع كونه جواباً عن دليل المشهور - برهاناً على عدم المقدميّة بين الضدّين كما هو مختار المحقّقين المتأخّرين . و توضيحه : لا ريب أنّ عدم المانع مقدّمه من مقدّمات الممنوع ، فلو كان عدم أحد الضدّين من مقدّمات وجود الضدّ الآخر ، كان وجود الضدّ موقوفاً و عدم الضدّ الآخر موقوفاً عليه ، لكنّ هذه الحاله موجوده من الطرف الآخر أيضاً ، لأنّ التمانع من الطرفين ، فيكون وجود الضدّ مانعاً من عدم الضدّ الآخر ، فعدم الضدّ الآخر موقوفٌ ، و وجود الضدّ موقوفٌ عليه ... فكان عدم الضدّ الآخر موقوفاً و موقوفاً عليه ، غير أنّ العدم شرط لوجود الضدّ ، و وجود الضدّ سبب للعدم ، و كون أحد الطرفين شرطاً و الآخر سبباً غير مانع من لزوم الدور ، لأنّ ملاكه التوقّف ، و هو حاصل سواء كان على سبيل الشرطيّه أو السببيّه .

جواب المحقّق الخونسارى

و عن المحقّق الخونسارى أنّه أجاب عن هذا الدور : بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعلى ، بخلاف التوقّف من طرف العدم ، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ، و لعلّه كان محالاً ، لأجل

ص: ١٣٤

انتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزليّة به و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمه البالغه ، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى ، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كي يلزم الدور ... ذكره صاحب الكفايه (١) ، و توضيحه :

إنّه لا يلزم الدور ، لكون التوقّف من أحد الطرفين فعلياً و من الطرف الآخر تقديرياً ، و هذا الاختلاف كافٍ لعدم لزومه ، لأنّ الوجود الفعلي للمعلول متوقّف دائماً على فعلية العله التامه بجميع أجزائها ، من المقتضى و الشرط و عدم المانع ، فإذا تحققت تحقّق المعلول و استند وجوده إليها ... هذا من جهه . و من جهه أخرى : يعتبر وجود أجزاء العله جميعاً مع وجود المعلول و إن كانت الأجزاء مختلفه في المرتبه ، لكنّ وجود المعلول مستند إلى جميعها ، فإذا وجدت وجد .

أمّا عدم المعلول فيستند في الدرجه الأولى إلى عدم المقتضى ثم إلى عدم الشرط ثم إلى وجود المانع ، لأنّ المراد من الشرط ما يتم فاعليه الفاعل أي المقتضى ، و من المانع ما يزاحم المقتضى في التأثير ، فلا بدّ من وجود المقتضى أولاً ثم الشرط ثم عدم المانع ، فلو فقد المقتضى لاستند عدم المعلول إلى عدم الشرط أو وجود المانع ، و لو فقد الشرط - مع وجود المقتضى - استند عدم المعلول إلى عدم الشرط لا إلى وجود المانع .

فالمراد من فعلية التوقّف في طرف وجود الضدّ هو أنّ العله التامه لوجوده متحقّقه ، إذ المقتضى و الشرط متحقّقان ، فهو متوقّف على عدم الضدّ .

لكنّ التوقف من طرف العدم تقديري ، لأنّ عدم الضدّ لا يسند إلى وجود الضدّ الآخر ، إلّا إذا تحقّق المقتضى و الشرط للعدم ، فكان توقّف عدم الضدّ على

ص: ١٣٥

(١-١) كفايه الأصول : ١٣٠ .

وجود الضد الآخر تقديرياً ، و ذلك ، لأن الإرادة إن تعلقت بالصيلا استحال تعلّقها بالإزالة ، فكان عدم الإزالة مستنداً إلى عدم المقتضى لها و هو الإرادة ، و ليس مستنداً إلى وجود الصيلا المانع عن تحقّق الإزالة ... و لو كانت هناك إرادتان تعلقت احدهما بضعّد و الأخرى بالضعّد الآخر ، كان عدم تحقّق الضدّ الذى تعلقت به الإرادة المغلوبة غير مستند إلى وجود المانع أى الإرادة الغالبة ، بل إلى عدم قدره الإرادة المغلوبة ، فرجع عدم الضدّ إلى عدم المقتضى .

و تلخّص : عدم لزوم الدور و اندفاع الإشكال عن استدلال المشهور للقول بالمقدميّة .

رأى صاحب الكفاية

و قد سلّم المحقّق الخراسانى للجواب المذكور و وافق على أنه رافع للدور ، لكنّه قال : بأنّ هذا الجواب غير سديد ، لبقاء مشكله لزوم توقّف الشىء على ما يصلح أن يتوقّف عليه ، قال : « لاستحاله أن يكون الشىء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشىء موقوفاً عليه ، ضروره أنه لو كان فى مرتبه يصلح لأن يستند إليه ، لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه » (1) .

و حاصله : إنّ مجرد صلاحية عدم الضدّ للمانع عنه وجود الضدّ الآخر كافٍ للاستحاله ، لأنّه لما كان صالحاً لذلك كان متقدماً رتبته ، تقدّم المانع على الممنوع ، لكنّه فى نفس الوقت متأخّر عن الضدّ الموجود لكونه معلولاً له ، فيلزم فى طرف الوجود اجتماع التقدّم و التأخّر ، و اجتماع المتقابلين فى الشىء الواحد محال ، فالقول بتوقّف وجود الضدّ على عدم ضده - توقّف الشىء على مقدمته - باطل .

ص: ١٣٦

(١-١) كفاية الأصول : ١٣١ .

فظهر : إنَّ صاحب الكفايه مخالفٌ للمشهور ، و أنَّ جوابه عن استدلالهم يرجع إلى أنَّه يستلزم اجتماع المتقابلين في الشيء الواحد ، و هو محال ، فالدور و إن اندفع بما ذكر ، لكن ملاك الاستحاله موجود .

أدله المحقق النائيني على عدم المقدميه

و أورد الميرزا على المشهور بوجه آخر هو في الحقيقه أوّل أدلته على عدم المقدميه فقال كما في (أجود التقريرات) (١) ما حاصله : إنَّ استدلالهم يستلزم انقلاب المحال إلى الممكن ، و هو محال ، فالمقدميه محال ... و توضيح كلامه :

إنَّه لا ريب في اختلاف المرتبه بين العله و المعلول ، و كذا بين أجزاء العله ، و أنَّ استناد عدم المعلول إلى كلّ جزءٍ منها مقدّم رتبته على استناده إلى الجزء المتأخّر عنه ... كما ذكرنا من قبل . فهذه مقدّمه .

و مقدّمه أخرى هي : إنَّ المحال وجوداً محالاً اقتضاءً أيضاً ، فلا فرق في الاستحاله بين الفعلية و الاقتضاء ، لأنَّه إن كان المقتضى للضدّين موجوداً حصل لهما إمكان الوجود ، و المفروض أنَّه محال .

و على هذا ، فإنَّ عدم الضدّ - كالسواد - لو كان مقدّمه لوجود الضدّ الآخر كالبياض ، فإنَّ هذه المقدميه ليست إلّا لمانعيه وجود السواد ، فكان عدمه شرطاً لوجود البياض ، و هو شرط عدمي ، لكنَّ هذه المانعيه موقوفه على أن يكون هناك ما يقتضى وجود البياض ، فيلزم اقتضاء وجود الضدّين في آن واحد ، و هو محال بحكم المقدمه الثانيه ، و إلّا يلزم انقلاب المحال إلى الممكن

فظهر أنَّ القول بالمقدميه مستلزم للمحال ، و كلّ ما يستلزم المحال محالٌ .

ص: ١٣٧

و قد ناقشه شيخنا الأستاذ دام بقاءه نقضاً و حللاً :

أمّا نقضاً : فبأن لازم ما ذكره انكار المانع و إبطال الجزء الأخير من العله التامه .

و توضيحه : إنّه لا تتحقّق المانع إلاّ مع التضادّ بين المانع و الممنوع ، بأن يكون المانع نفسه أو أثره ضدّاً للممنوع ، و أمّا حيث لا- مضاده بينهما أصلاً فالمنع محال ، فإنّ كان نفس المانع ضدّاً فالمانع متحقّقه لا محاله ، و قد تقدّم مراراً أنّ عدم المانع مقدّمه لوجود الممنوع ، لكونه الجزء الأخير للعله التامه ، و إنّ كانت المانع بسبب التضاد بين الممنوع و أثر المانع ، كان عدم المانع الذى هو المنشأ للأثر مقدّمه لوجود الممنوع ... و سواء كان الضدّ للممنوع هو المانع نفسه أو أثره ، فلا بدّ و أنّ يكون هناك مقتضى لوجوده و إلّا لما وجد و لما تحققت المانع ، و قد تقدّم أنّ إسناد عدم الضدّ إلى وجود المانع منوط بتماميه المقتضى ، فثبت تحقّق المقتضى للضدّين ، و إلّا يلزم إنكار كون عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ ، و هو خلاف الضروره العلميه .

و أمّا حللاً ، فإنّ كبرى استدلاله مسلّمه ، فاقضاء المحال - و هو هنا اجتماع الضدّين فى الوجود - محال بلا ريب ، لأنّه لو كان المحال قابلاً للوجود خرج عن المحاليه الذاتيه ، و هذا محال . إنّما الكلام فى الصغرى و هى : أنّه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر ، لزم اقتضاء المحال ... لأنّ الاستحاله الذاتيه إنّما هى فى اجتماع الضدّين فى الوجود ، فوجود هذا مع وجود ذاك محال ، أمّا وجود كلّ منهما فليس بمحال ، و الوجود يحتاج إلى مقتضى ، و وجود المقتضيين للضدّين ليس بمحال ... و توضيحه :

إنَّ لكلَّ معلولٍ و أثر و مقتضى وجوداً فعلياً و وجوداً بالقوّه ، فإنَّ وجد المؤثر و العله و المقتضى حصل له الوجود الفعلى ، و التمانع بين الضدّين إنّما يكون فى الوجود الفعلى لهما لا- بالوجود بالقوّه ، إذ التصادُّ هو بين البياض و السواد لا بين المقتضى للبياض و المقتضى للسواد ، و هذه الحقيقه جارّيه فى جميع العلل و المعاليل الطبيعّيه ، أى: إنّ الآثار و المعاليل كلّها موجوده بوجود العلل و المؤثرات الطبيعّيه ، مترشّحه عنها ، اللهم إلّا المخلوق بالإرادّه ، إذ يقول تعالى «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (١).

و تلخّص : إنّّه إذا تحقّق المقتضيان كان الضدّان موجودين بالقوّه ، و لا تصادّ بين الضدّين الموجودين بالقوّه ... فثبت إمكان وجود المقتضى للضدّين ...

و تطبيق الميرزا الكبرى على الصغرى غير صحيح ، فالدليل الأوّل من أدلّته ساقط .

مناقشه الدليل الثانى

و الدليل الثانى : ما تقدّم سابقاً عن المحقّق الخراسانى : من أنّ ملاك مقدّميه أحد الضدّين للضدّ الآخر هو التمانع فى الوجود ، و إذا كان الضدّان لا يجتمعان لما ذكر ، فالنقيضان كذلك ، فيلزم أن لا يكون النقيض مقدّمه للنقيض الآخر ، لكنّ التالى باطل فالمقدّم مثله .

و أجاب عنه الأستاذ : بأنّ المقدّميه لا تكون إلّا مع التعدّد فى الوجود ، و لذا قلنا بأنّ أجزاء الماهيه ليست مقدّمه لوجودها ، لأنّ الأجزاء عين الكلّ ، لكنّ المهم هو أنّه لا تعدّد فى الوجود فى النقيضين ، إذ عدم نقيض الوجود لكنّه عدم نفس ذلك الوجود ، و كذا العكس ، فلا يعقل أنّ يكون أحد النقيضين و هو الوجود مقدّمه لنقيضه و هو عدم الوجود ، لأنّه يستلزم صيروره الشىء مقدّمه لنفسه ، إذ لا تعدّد

ص: ١٣٩

هناك لا مفهوماً و لا واقعاً ، و هذا هو الملاك .

و أما توقف الوجود على عدم العدم فكذلك ، لأنه و إن كان الوجود مغايراً لعدم العدم مفهوماً ، لكنهما فى الواقع شىء واحد ،
لتحقق عدم العدم بالوجود ...

فالمقدميه ممنوعه .

و الحاصل : إن قياس النقيضين على الضدين مع الفارق ، لوجود التعدد فى الضدين ، فالمقدميه متصوره بينهما ، دون النقيضين ،
لأنهما إما واحد مفهوماً و مصداقاً و إما واحد مصداقاً و إن تعددا مفهوماً .

مناقشه الدليل الثالث

و أقام الميرزا دليلاً ثالثاً على امتناع مقدميه الضد للضد الآخر ، و هو يبنى على أمور :

الأول : إن الضدين فى مرتبه واحده ، إذ لا عليه و معلوليه بينهما و لا شرطيه و مشروطيه ، حتى يختلفا فى المرتبه .

و الثانى : إن نقيض الشىء فى مرتبه الشىء ، لأن نقيض الوجود هو عدم ذاك الوجود لا مطلق العدم .

و الثالث : إن النقيضين و الضدين لَمَا كانا فى رتبه واحده ، كان العدم المتحد رتبه مع وجود الضد ، متحداً رتبه مع وجود الضد
الآخر ، فهذا العدم فى رتبه ذلك الضد و عدم ذاك الضد فى رتبه هذا الضد .

و نتيجة ذلك : استحاله مقدميه عدم الضد لوجود الآخر ، لتوقف ذلك على الاختلاف فى المرتبه ، و قد تبين عدمه .

قال الأستاذ دام ظله : و فى هذه الأمور نظر :

أما الأمر الأول ، فدعوى بلا دليل .

تارة نقول : الضدّان في مرتبه واحده ، و أخرى نقول : ليس بين الضدّين اختلاف في المرتبه . و كلّ واحدٍ من القولين دعوى تحتاج إلى إثبات .

إنّ ملاك الاتحاد في المرتبه هو كون الشئيين معلولين لعلّه واحده ، و الضدّان ليسا كذلك ، بل لكلّ علته . و ملاك الاختلاف في المرتبه كون أحدهما علّه أو شرطاً للآخر ، و الضدّان ليس بينهما نسبة العليّه أو الشرطيّه . فالقدر المسلّم هو عدم وجود الاختلاف في المرتبه بين الضدّين ، لكنّ هذا لا يكفي لاتّحاد المرتبه بينهما ، لأنّ الاتّحاد يحتاج إلى ملاك .

فدعوى أنّ الضدّين في مرتبه واحده أوّل الكلام .

و أمّا الأمر الثاني ، فكذلك ، لأنّ التناقض هو بين الوجود و العدم ، فالعدم يرتفع بالوجود و يكون الوجود مرفوعاً به ، و الوجود يرتفع بالعدم ، فيكون العدم رافعاً ، فالنقيض هو الرافع أو المرفوع به ... و عليه ، فإنّ النقيض للوجود رفع الوجود لا الرفع الواقع في مرتبه الوجود ، و لو كان كذلك لاعتبر وحده المرتبه من شرائط التناقض و ليس كذلك ، على أنّ المرتبه من خواص الوجود و من آثار العليّه و المعلوليّه ، و العدم ليس ذا مرتبه أصلاً .

و الحاصل : إنّ دعوى وحده المرتبه بين النقيضين غير صحيحه .

و أمّا الأمر الثالث ، فكذلك ... لأنّنا لو سلّمنا كون الضدّين في مرتبه واحده ، و كذا النقيضان ، لكنّ كون نقيض هذا الضدّ متّحداً في المرتبه مع وجود الضدّ الآخر يحتاج إلى دليل ... إذ لا يكفي أن يقال : لما كان الضدّان في مرتبه ، و عدم كلّ ضد في مرتبه ، فعدم هذا الضدّ في مرتبه وجود ذاك ... لأنّ المفروض وجود الملاك لكون الضدّين في مرتبه واحده و كذا النقيضان ، أمّا ضروره كون نقيض أحدهما في رتبه وجود الآخر فبأيّ ملاك ؟

و تلخص : إن الأمور التي ذكرها مقدمهً لدليله كلها دعاوى بلا برهان .

رأى المحقق الاصفهاني

و اختلفت كلمات المحقق الاصفهاني في هذا المقام (1) ، ففي أول البحث اختار المقدميه ، و في آخره قال : و التحقيق يقتضى طوراً آخر من الكلام ، و انتهى إلى القول بالعدم ... و البرهان الذي ذكره لنفي المقدميه هو :

إن في الماديات أربع علل و شرطين ، بخلاف في المجردات فليس إلا العلة الفاعليه و العلة الغائيه - :

العله الفاعليه ، و هي التي يكون منها الوجود .

و العلة الغائيه ، و هي التي من أجلها تحقق الوجود .

و العلة الماديه ، و هي الجنس .

و العلة الصوريه ، و هي الفصل .

و الشرطان هما : ما يتم فاعليه الفاعل ، و ما يتم قابليه القابل ، و ذلك : لأن الوجود في الأمور الماديه بحاجة إلى الفاعل و القابل ، فلو وجد الفاعل و كان ناقصاً لم يؤثر أثره ، و لو وجد القابل و ابتلى بمانع فالأثر لا يتحقق ، و بتوفر الشرط في الطرفين يتحقق الأثر .

و حينئذٍ ، ننظر في الأمر و نقول :

إن العلة الماديه هي الجنس ، و العلة الصوريه هي الفصل ، و عدم الضد الآخر لا هو جنس لل ضد الآخر و لا هو فصل له .

و العلة الغائيه أيضاً غير متصوره للعدم ، لأن العلة الغائيه هي المنشأ للفاعليه ، و لا يعقل أن يكون عدم الضد فاعلاً لل ضد الآخر ، لأن الفاعل و العلة

ص: ١٤٢

الفاعليّة للضدّ الآخر هو مقتضى وجود ذاك الضدّ ، فلا يكون عدم أحد الضدّين فاعلاً للضدّ الآخر .

على أنّ الفاعليّة - أو تتميم الفاعليّة - منوطه بأنّ يكون هناك أثر و منشأ للأثر ، و العدم لا يمكن أن يكون مؤثراً .

و تلخّص : أنّه لا توجد أيّة نسبة عليّه و معلوليّه بين الضدّ كالبياض و عدم الضدّ كعدم السواد .

فانحصر أنّ تكون النسبة بينهما نسبة الاشتراط ، فعدم السواد شرط لوجود البياض ... و قد ظهر أنّ الشرط إمّا هو متمم لفاعليّه الفاعل أو متمم لقابليّه القابل ...

أى : إمّا يجعل الفاعل المقتضى مؤثراً ، أو يجعل القابل قابلاً للأثر ، لكنّ عدم الضدّ لا يمكن أن يكون متمماً لفاعليّه الضدّ الآخر ، لما تقدّم من أنّ الضدّ الآخر ليس فاعلاً للضدّ ، على أنّ العدم لا يكون مؤثراً كما تقدّم أيضاً .

بقي صورته أن يكون عدم الضدّ متمماً لقابليّه المحلّ لوجود الضدّ الآخر ، و هذا أيضاً محال ، لأنّه إن أُريد من قابليّه المحلّ أن يكون قابلاً لوجود كلا الضدّين معاً ، فهذا محال ، و إن أُريد أن يكون قابلاً لأحدهما ، فإنّ هذه القابليّه موجوده بالذات و من غير حاجهٍ إلى المتمم .

إشكال الأستاذ

و قد أورد عليه الأستاذ في ما ذكر في الشقّ الأخير ، من أن عدم أحد الضدّين متمم لقابليّه المحلّ للآخر و كونه قابلاً لأحدهما قابليّه ذاتيةً : بأنّه إن كان المراد من « أحدهما » هو الأحد المرّد ، فهذا غير معقول ، لأنّ المرّد لا ذات له و لا وجود ، فالمراد هو « الأحد » الواقعي . أى : إنّ الجدار قابلٌ للبياض و قابلٌ للسواد ، لكنّ الإهمال في الواقعيّات محال ، إذن ، يكون قابلاً للبياض - مثلاً - إمّا بشرط وجود

السّواد ، و هذا محالٌ لاستلزامه اجتماع الضدّين ، و إمّا لا بشرط وجود السّواد ، و هذا أيضاً محالٌ ، لأنّه يجتمع مع وجود السّواد فيلزم اجتماع الضدّين ، و يبقى صورته بشرط لا عن وجود السّواد ، فكان عدم الضدّ شرطاً لوجود الضدّ و مقدّمه له .

و قد أجاب طاب ثراه في التعليقه : بأنّه لا يمكن أن تكون قابليته المحلّ للبياض المشروط بعدم السّواد ، لأنّ عدمه حين يكون شرطاً يكون مفروض الوجود - لأن كلّ شرط فهو مفروض الوجود للمشروط - فيكون المحلّ قابلاً للبياض المقيد بعدم السّواد ، و الحال أنّه قابل بالذات للبياض لا البياض المقيد بعدم السّواد .

فقال الأستاذ : و هذا لا يحلّ المشكله ، لأنّ عدم السّواد دخيلٌ في وجود البياض على كلّ حالٍ ، لأنّ البياض إمّا يكون مع وجود السّواد أو مع عدمه ، فإن كان المحلّ قابلاً لكليهما فهذا محال ، لأنّ القابليته للمحال محال ، و إن كان قابلاً للحصّه الكائنه مع عدم السّواد من البياض ، لزم دخل عدم السّواد في تحصيل البياض و قابليته المحلّ لتلك الحصّه ، و دخله في ذلك - سواء قال بتقييد البياض بعدم السّواد أو بأنّه مع عدم السّواد - هي المشكله ...

فالبرهان المذكور لا يدلّ على عدم مقدّميه أو دخل عدم الضدّ في وجود الضدّ الآخر .

البرهان الأخير

و البرهان الأخير على عدم مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر هو : ما أشار إليه صاحب الكفايه (1) في قوله : « و المانع الذي يكون موقوفاً على

ص: ١٤٤

عدم الوجود هو ما كان ينافي و يزاحم المقتضى فى تأثيره ، لا ما يعاند الشئ و يزاحمه فى وجوده .

و قد قرّبه المحقق النائنى (١) و هو أقوى البراهين فى الردّ على المشهور .

و هذا كلام الميرزا بإيضاح أكثر :

إنّ الضدّين قد لا يكون لهما مقتضٍ و قد يكون لكليهما و قد يكون لأحدهما دون الآخر ، فالصّلاه و الإزالة ، قد تتعلّق الإراده بكليهما - من شخصين - و قد لا- تتعلّق بشئ منهما ، و قد تتعلّق بأحدهما فقط ، و السواد و البياض كذلك ، فقد يكون لوجودهما فى المحل مقتضٍ و قد لا يكون و قد يكون لأحدهما .

هذه هى الصور المتصوّره .

فإن لم يكن لشيء منهما مقتضٍ فلا مانعيه ، لما تقدّم من أنّ المانعيه تأتي فى مرتبه متأخره عن المقتضى ، و عدم المعلول يستند حينئذٍ إلى عدم المقتضى لا وجود المانع .

و إن كان لأحدهما مقتضٍ دون الآخر ، فكذلك ، إذ مع عدم وجود المقتضى يستحيل استناد عدم الضدّ إلى وجود المانع .

و إن كان كلّ منهما ذا مقتضٍ ، قال الميرزا : هذا محال ، لما تقدّم من استحاله وجود المقتضى للضدّين ، لأنّه يستلزم إمكان المحال ، و المحال بالذات يستحيل انقلابه إلى الإمكان .

و إذا ظهر استلزام كلّ صورهِ للمحال ، فمقدّميه عدم الضدّ للضدّ الآخر محال .

قال الأستاذ : لكنّ قد تقدّم تحقيق أنّ وجود المقتضى للضدّين ليس

ص: ١٤٥

بمحال ، إذ المقتضى للضدين غير المقتضى للجمع بينهما ، فالصوره الثالثه باقيه ...

و الطريق الصحيح هو أن نقول :

إنه في هذه الصوره ، لا يخلو الحال من أن يكون المقتضيان متساويين أو يكون أحدهما أقوى من الآخر .

فإن كانا متساويين ، استند عدم الضد إلى عدم تماميه المقتضى في الأثر ، لا إلى وجود المانع ، لأنّ المؤثر ليس مجرد وجود المقتضى ، بل هو المقتضى الفعلي في المؤثرية ، لما تقدّم من تقسيم المقتضى إلى الشأني و الفعلي ، و أنّ الأثر يكون للمقتضى التام في المؤثرية ، فكان عدم الضد - في صوره تساوى المقتضيين - مستنداً إلى عدم الشرط للمقتضى و هو الفعليه ، لا إلى وجود المانع ...

وعليه ، فيستحيل أن يكون وجود الضد مانعاً عن الضد الآخر ، بل عدم الضد الآخر مستند إلى عدم توفر شرط المقتضى للتأثير ، لأنّ المفروض تساويه مع المقتضى الآخر و كونهما متزاحمين في الوجود ... فيكون المانع عن وجود الضد هو المقتضى للضد الآخر ، لا نفس الضد الآخر .

و إن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر ، فإنّ عدم الضد يكون مستنداً إلى ضعف المقتضى لوجوده ، لا إلى وجود الضد المقابل .

و هذا شرح قول المحقق الخراساني من أنه ليس كلّ معانده منشأ للمانعيه .

قال الأستاذ : و هذا البرهان تام بلا كلام .

و أقول :

في هذا البرهان في صوره تساوى المقتضيين نظر ، فإنّه في هذه الصوره ما البرهان على استناد العدم إلى شأنيه المقتضى لا إلى وجود الضد الآخر ؟

و تلخص : بطلان مبنى المشهور ، لما ذكره صاحب الكفايه في الكلام على

ص: ١٤٦

الدور ، من أنه و إن اندفع لزومه بما ذكره المحقق الخونساري ، لكن ملاك الاستحاله موجود .

و به يبطل التفصيل ، و هو أنّ عدم ذلك الضدّ متوقّف على وجود الضدّ الآخر ، إذ قد ظهر أنّ عدم الضدّ مستند إلى عدم المقتضى لوجوده لا إلى المانع و هو وجود الضدّ الآخر .

و كذا التفصيل : بأنّ وجود هذا الضدّ متوقّف على عدم الضدّ الآخر و عدم ذاك موقوف على وجود هذا .

و بقى :

تفصيل المحقق الخونساري

و تعرّض صاحب الكفايه لرأى المحقق الخونساري و الجواب عنه ، و هو القول بالتفصيل بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم ، و أنّ عدم الضدّ الموجود مقدّمه لوجود الضدّ غير الموجود ، بخلاف العكس ، فإنّ عدم الضدّ غير الموجود ليس بمقدمه للضدّ الموجود .

و توضيحه : إنّ المحلّ حين يكون خالياً عن الضدّين قابلٌ لكلّ منهما ، و هذه القابليه ذاتيه لا تحتاج إلى شيء ، و لكنّ عند ما يوجد فيه أحد الضدّين تنتفى قابليته للضدّ الآخر ، فلو أريد للضدّ الآخر غير الموجود أنّ يتواجد في هذا المحلّ ، فإنّ رفع الضدّ الموجود فيه يكون مقدّمهً لذلك ... فكان عدم الضدّ الموجود مقدّمهً لوجود الضدّ غير الموجود .

الجواب على مبنى الميرزا

و جواب هذا التفصيل على مبنى المحقق النائيني واضح ، لأنه - بناءً على أنّ مناط الحاجه إلى العله في الممكنات هو الحدوث لا الإمكان - يلزم اجتماع

ص: ١٤٧

المقتضيين للضدين ، و هو عند الميرزا محال ، لأنه مع وجود أحدهما في المحلّ و انتفاء قابليته للآخر يكون للموجود مقتضى ، فإذا كان هذا الموجود مانعاً عن وجود الضدّ الآخر - كما يقول المحقق الخونسارى - فإنّ مانعيته عنه هي بعد تماميه المقتضى لوجود ذلك الضدّ ، فيكون الضدّ الآخر أيضاً ذا مقتضى ، فيلزم اجتماع المقتضيين للضدين .

لكنّ المبنى المذكور غير مقبول ، فلا بدّ من جوابٍ آخر عن هذا التفصيل .

قال الأستاذ :

و التحقيق هو النظر في مناط حاجه الشيء الممكن إلى العلّه ، و أنّ الحق في ذلك هو الإمكان لا-الحدوث ، و حينئذٍ يبطل التفصيل ، و توضيح ذلك :

إنّه قد ذهب جماعه إلى أنّ مناط حاجه الممكن إلى العلّه هو الحدوث ، فإذا تحقق له الحدوث استغنى عن العلّه لبقائه . و ذهب آخرون إلى أنّ المنطوق هو الإمكان ، فإذا وجد فالمنطوق أيضاً - و هو الامكان - موجود ، فهو بحاجة إلى العلّه بقاءً كاحتياجه إليها حدوثاً .

أمّا على الأوّل فيتمّ التفصيل ، لأنّ الضدّ الذي وجد في المحلّ يزول مقتضيه بمجرد وجوده و حدوثه ، و الضدّ الآخر غير الموجود قد فرض له مقتضى الوجود ، فيكون عدم وجوده مستنداً إلى وجود الضدّ الموجود في المحلّ ، و يكون عدم الموجود مقدمه لوجود الضدّ غير الموجود .

و أمّا على مبنى التحقيق فلا يتم ، لأنّ المقتضى بعد حدوث الشيء موجود ، و هو مؤثّر في وجوده في كلّ آن ، فمقتضى الضدّ الموجود في المحلّ غير منعدم أصلاً ، و حينئذٍ ، تقع الممانعه بين مقتضى هذا الضدّ و مقتضى الضدّ غير الموجود ، فليس نفس وجود الضدّ هو المانع ليكون عدمه مقدمه .

ص: ١٤٨

و بهذا ظهر : إنه على القول باستحاله تحقّق المقتضى للضدّين يسقط التفصيل ، سواء كان مناط الحاجه هو الإمكان أو الحدوث ، أما على القول بعدم الاستحاله فينحصر الجواب عن التفصيل بكون المناط هو الإمكان .

هذا ، و لا يتوهم أنّ المانع إنّما هي للضدّ الموجود ، لأنّه هو السبب في ارتفاع قابليته المحلّ للضدّ الآخر ، و لولاه لشغل ذاك هذا المحلّ ... لأنّ ذلك - و إنّ كان كذلك بنظر العرف - خلاف الواقع بحكم العقل و هو الحاكم في مثل هذه الأمور دون العرف ، لأنّ قابليته المحلّ مقدّمه رتبته على وجود الضدّ غير الموجود ، و لمّا كان الضدّ الموجود هو الرافع للقابليته هذه ، كان الضدّ الموجود مقدّمًا برتبتين على الضدّ غير الموجود ، فلا تمانع بينهما .

و أيضاً : فإنّ الضدّ غير الموجود فعلاً له شأنه الوجود ، فهو قابلٌ لأنّ يكون علّة لزوال الضدّ الموجود ، فيكون كلّ واحدٍ منهما قابلاً للعلية و قابلاً للمعلوليه ، فيكون أحدهما متقدّمًا بالقوّه و الآخر متأخراً بالقوّه ، و أحياناً متقدّمًا بالفعل و متأخراً بالفعل . فلا يتحقّق التضاد بينهما أبداً .

و قال السيّد الأستاذ - بعد قوله : الذي يقتضيه الإنصاف هو تسليم القول بالتفصيل - ما ملخصه : هذا التفصيل لا ينفع فيما نحن فيه من متعلّقات الأحكام الشرعيّه ، لكونه من الأفعال التدريجيّه الحصول بلا أنّ يكون لها وجود قار ، فهي دائماً تكون من الضدّ المعدوم ، و لا مقدّمه في الضدّ المعدوم . فلا يكون للتفصيل ثمره عمليّه (1) .

ص: ١٤٩

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٣٥٥ .

اشاره

و بعد الفراغ عن بحث مقدميه عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر ، تصل النوبه إلى البحث عن الطريق الآخر لدلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده الخاص ، و هو طريق الملازمه ، و توضيحه :

إنّ وجود كلّ ضدّ من الضدّين ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فوجود الحركه ملازم لعدم السكون ، و وجود البياض ملازم لعدم الشّواد ، و هذه هي الصغرى و تنطبق عليها كبرى أنّ المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، فإذا كانت الحركه واجبه كان عدم السكون واجباً .

أمّا أنّ وجود الضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فلاّنه لو جاز وجود الضدّ الآخر لزم اجتماع الضدّين ، و هو محال . و أيضاً : لو جاز - مع وجود أحدهما - عدم انعدام الآخر ، لزم اجتماع النقيضين ، و هو محال .

و أمّا أنّهما متوافقان فى الحكم ، فلاّ أنّ المفروض أنّ يكون لكلّ من المتلازمين حكم ، فلو كان أحدهما واجباً و خالفه الآخر فى الحكم ، فإنّما أنّ يكون حكمه هو الحرمة فيلزم طلب المتناقضين ، و التكليف المحال - فضلاً عن التكليف بالمحال - ، و إنّما أنّ يكون حكمه الاستحباب أو الكراهه أو الإباحه ، و هذا محال كذلك ، لأنّّه لمّا كان حكم أحدهما الوجوب فالشارع غير مرخص فى تركه ، و العقل حاكم بلابدّيته ، لكنّ الآخر الذى فرض حكمه أحد الأحكام الثلاثة المذكوره ، فهو مرخص شرعاً فى تركه و العقل حاكم بجواز الترك ، فيلزم التناقض فى حكم العقل ، بأنّ يحكم بلابدّيه الحركه و يجوّز السكون فى نفس الوقت ، و هذا محال ... إذن ... لا بدّ و أنّ يكون المتلازمان متوافقين فى الحكم .

قال الأستاذ :

لكن الإشكال في الكبرى . أمياً نقضاً : فلا شك أن الأمر لهما يتعلق بالطبيعة كالصلاه مثلاً ، فإن الطبيعي لا يتحقق خارجاً إلا ملازماً لخصوصيات من الزمان والمكان وغيرهما ، لكن متعلق الحكم - بضروره الفقه - هو الطبيعي ، وليس لتلك الخصوصيات حكم أصلاً ، إذ الواجب على المكلف هو صلاه الظهر مثلاً ، لا خصوصيته هذا الفرد منها الذي أتى به في الدار في أول الوقت مثلاً .

و أما حللاً ، فصحيح أنه ما من واقعه إلا وفيها حكم شرعي ، لكن هذه الكبرى ليست بلا ملاك ، و ملاكها لا يخلو : إما هو تبعيته الأحكام الشرعية للمصالح و المفاسد غير المزاحمه ، على مسلك العدليه ، من جهة أنه إذا رأى العقل المصلحه التامه يستكشف الحكم الشرعي في واقعه بقانون الملازمه . و إما هو ضروره جعل الشارع الداعي لتحقيق غرضه ، و الداعي هو الحكم . و إما هو لزوم خروج المكلف من الحيره في كل واقعه .

لكن لا شيء من هذه الأمور في المتلازمين .

أما الأول : فلائنه لا دليل على أنه لو كان للملازم ملاك فلا بد و أن يكون لملازمه ملاك كذلك ، فلو كان القعود واجباً ، فما هو المصلحه لجعل الوجوب لترك القيام ؟

و أما الثاني : فلائنه جعل الحكم للملازم كافٍ للداعويه إلى تحقق غرض المولى ، و لا حاجه لجعل الملازم الآخر من هذه الجبهه .

و أمياً الثالث : فلائنه لا حيره للمكلف في مورد المتلازمين في فرض جعل الحكم لأحدهما ، فإنه مع جعل الوجوب للقعود ، لا يبقى المكلف متحيراً في حكم القيام حتى يحتاج إلى جعل حكم الوجوب لتركه .

ص: ١٥١

و تلخص : أنه لا- ملاك - بعد جعل الحكم لأحد المتلازمين - لجعله للملازم الآخر ... فالكبرى غير منطبقه هنا ... فالاستدلال ساقط .

و بذلك يظهر سقوط الطريق الثاني لإثبات أنّ الأمر بالشىء نهى عن الضدّ الخاص .

تتمّه

مسأله الضد من مسائل أى علم من العلوم ؟

و قد وقع الكلام فى أنّ مسأله الضدّ كلاميه ؟ أو فقهيه ؟ أو أصوليه ؟ أو هى من المبادئ الأحكاميه ؟ وجوه .

رأى الأستاذ

و مختار الأستاذ : هو أنّها من المسائل الأصوليه ، و ليست من مسائل الفقه أو الكلام ، كما أنّها ليست من مبادئ الأحكام .

أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميه ، فلأنّ علم الكلام هو ما يبحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد بالأدله العقلية و النقلية ، و البحث عن اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ الخاص لا- يختص بالأوامر الإلهيه - لتكون المسأله كلاميه من جهه كونها بحثاً عن عوارض التكليف و هو فعل الله - بل هو أعمّ من أوامر الله و أوامر سائر الناس .

و أمّا عدم كونها من المسائل الفقهيه ، فلأنّ البحث فى هذه المسأله ليس عن حرمة الضدّ الخاص و عدم حرمة ، بل هو بحث عن أصل استلزام الأمر للنهي عن الضدّ الخاص ، و هو ليس بمسأله فقهيه .

و أمّا عدم كونها من المبادئ الأحكاميه ، فلأنّ مختار القائل بذلك - و هو

ص: ١٥٢

السيد البروجردى (١) - فى موضوع علم الأصول أنه الحجّة فى الفقه (٢) ، وعليه ، يكون البحث فيه عن عوارض هذا الموضوع يعدّ من المسائل الأصوليّة ، و البحث عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ الخاص ليس بحثاً عن عوارض الحجّه فى الفقه ، فليس من المسائل الأصوليّة فيكون من المبادئ .

وفيه :- بعد غصّ النظر عن المبنى فى موضوع علم الأصول ، و عن القول بأنّ لكلّ علم مبادئ أحكاميّة علاوة على المبادئ التصوريّة و التصديقيّة - إن كون المسألة من مسائل علم الأصول يدور مدار انطباق تعريفه عليها ، فإنّ وقعت نتيجة البحث فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فالمسألة أصوليّة وإلا فلا ، و هنا عند ما نبحت عن الاستلزام و عدمه ، فإنّ نتيجته حرمة الضدّ بناءً على الاستلزام و عدم حرمة بناءً على عدمه ... و إذا ترتّب هذه الثمره الفقهيّة فالمسألة أصوليّة ، لأنّها نتيجة فقهيّة ترتّب على البحث مباشرة .

و أيضاً ، فللبحث ثمره أخرى لكن مع الواسطه ، و هى فساد العمل إن كان عبادياً بناءً على الحرمة .

ولا يخفى أنّ الحرمة المترتبه إنّما هى حرمة تبعيّة ، لعدم كون المفسده فى متعلّقها و هو الصيّلاه مثلاً ، بل لأنّ الصيّلاه - إذا اقتضى وجوب الإزالة النهى عنها - تكون حينئذ مفوّته لمصلحه الإزاله ، فكانت حرمة الصيّلاه تبعيّة ، وإلا فلا ريب فى وجود المصلحه فيها نفسها .

ص: ١٥٣

١-١) نهاية الأصول : ١٨٩ .

٢-٢) نهاية الأصول : ١١ .

أشاره

و المراد من « الضد العام » هو « الترك » أى عدم المأمور به ، و هل يتعلّق التكليف بالعدم حتى يبحث عن دلالة الأمر بالشىء على النهى عن عدمه و تركه ؟

إنّ هذا العدم ليس بالعدم المطلق ، بل هو عدم مضاف إلى الوجود ، و قد جرى على الألسنه أنّ للعدم المضاف إلى الوجود حظاً من الوجود ، و عليه ، فهو قابل لأن يتعلّق التكليف به ... لكنّ الأستاذ دام بقاه لا يوافق على ذلك ، و مختاره أنّ العدم لا يقبل الاتّصاف بالوجود عقلاً مطلقاً ... إلّا أنّه يرى جريان البحث بالنظر العرفى ، و الخطابات الشرعيّه ملقاه إلى العرف ، لأنّ أهل العرف يرون للعدم القابليّه لتعلّق التكليف ، و من هنا كانت تروك الإحرام - و هى أمور عدميّه - موضوعات للأحكام الشرعيّه ، و كذا غيرها من الأمور العدميّه ، و لا وجه لرفع اليد عن أصاله الظهور فيها و تأويلها إلى أمور وجوديّه .

هذا ، و فى المسأله قولان ، ثم اختلف القائلون بالاقتضاء ، بين قائل بأن الأمر بالشىء عين النهى عن نقيضه ، و هو المستفاد من كلام صاحب (الفصول) و قائل بأنه يقتضيه و يدلّ عليه بالدلاله التضمّنيّه ، و هو المستفاد من كلام صاحب (المعالم) و قائل بدلالته عليه بالدلاله الالتزاميّه العقليّه ، و عليه صاحب (الكفايه) .

أدله الأقوال :

و يتلخّص مستند صاحب (المعالم) (1) فى : أن الوجوب مرّكب من طلب الفعل و المنع من الترك ، و إذا كان مرّكباً من الجزئين فدلاله الأمر على المنع من الترك دلالة لفظيّه تضمّنيّه .

ص: ١٥٤

فردّ عليه صاحب الكفايه (١): بأنّ الوجوب ليس إلماً مرتبهً واحدهً من الطلب ، فالطلب بسيط و ليس بمركّب ، غير أنّها مرتبه أكيدة في قبال الاستحباب ، لأنّ الوجوب إمّا هو أمر اعتباري و إمّا هو الإراده ، فإنّ كان هو الإراده ، فإنّها و إنّ كانت تشكيكيه لكنّها بسيطه لا- تركيب فيها ، و إنّ كان أمراً اعتبارياً ، فالأمور الاعتباريه كلّها بسائط . و كيفما كان ، فإنّ المبني باطل ، فما بني عليه باطل كذلك .

ثم قال : و إذا كان حقيقه الوجوب هي المرتبه الشديده من الطلب ، فإنّ الأمر إذا التفت إلى نقيض متعلّق طلبه ، فلا ريب في كونه مبغوضاً له و مورداً للنهي منه ...

فكان النهي عن النقيض - و هو الترك - من لوازم المرتبه الأكيده . و قد أشار بكلمه « الالتفات » إلى أنّ هذا اللزوم عقلي ، و ليس لزوماً بيناً بالمعنى الأخص .

و هذا دليل صاحب (الكفايه) على دلالة الأمر بالشئ على مطلوبيه تركه بالملازمه العقليه .

ثمّ تعرّض لرأى صاحب (الفصول) و أفاد بأنّه إذا ثبتت الملازمه ثبت الاثنيّه ، فالقول بكون الأمر بالشئ عين النهي عن تركه باطل .

اعتراض المحقّق الاصفهاني

و للمحقّق الأصفهاني تعليقه مطوّله في هذا الموضوع ، و حاصل كلامه (٢) هو :

إنّ بحثنا في الإراده التشريعيه ، و وزانها وزان الإراده التكوينيّه ، فإنّ كان المراد من قوله : الشوق في مورد الوجوب أشدّ منه في مورد الاستحباب ، أنّه يعتبر في الوجوب وصول المصلحه إلى حدّ اللزوم ، فهذا صحيح ، سواء في المراد التكويني أو التشريعي . و إنّ كان المراد : إنّ الإراده المؤثره في تحقّق المراد هي في

ص: ١٥٥

١-١) كفايه الأصول : ١٣٣ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٢ / ٢٠٥ .

مورد الواجبات أشدُّ و أقوى منها في مورد المستحبات ، فهذا باطل ، لأنَّ ما به التفاوت بين الواجب و المستحب هو الغرض و ليس الإرادة ... و لا اختلاف في مرتبه الإرادة .

و على الجملة ، فإنَّه ليس الوجوب المرتبه الشديده من الإراده و المستحب المرتبه الضعيفه منها ، بل إنَّ إرادته المرید إن تعلقت بأمرٍ جائز الترك عنده فهو المستحب ، و إنَّ تعلقت بأمرٍ غير جائز الترك عنده فهو الواجب ... و من الواضح أنَّ جواز ترك الشئ و عدم جوازه يتبع الغرض منه ... و إلَّا ، فالإرادة كيفيَّه نفسانيَّه ، و الكيفيَّات النفسانيَّه ليس لها مراتب .

مناقشه الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ : بأنَّ الوجوب إن كان من الأمور الاعتباريَّه ، فالمراد أنَّ المعبر في الوجوب هو المرتبه الأكيده من الطلب ، كما أنَّ المعبر في الاستحباب هو المرتبه الضعيفه منه ، فالشده و الضعف يرجعان إلى المعبر لا الاعتبار حتَّى يقال بأنَّه لا حركه في الاعتباريات . و إن كان هو الإراده و الكيف النفساني ، فالشده و الضعف في الإراده و اختلاف المرتبه فيها أمر واضح ... فاعتراضه على صاحب (الكفايه) غير وجيه .

و أمَّا دعواه : بأنَّ الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب ناشئ من اختلاف الغرض منهما لا- من اختلاف المرتبه في الإراده ، فمندفعه : بأنَّه يستحيل تخلف الإراده عن الغرض ، سواء في أصله و في مرتبته ، إذ النسبه بينهما نسبه المعلول إلى العلله ، و على هذا ، فإذا كان الغرض في الواجب أكد كانت الإراده فيه كذلك لا محاله ، فقله : بأنَّ الاختلاف بين الاستحباب و الوجوب هو بالغرض لا باختلاف المرتبه في الإراده ، مردود . اللهمَّ إلَّا بأن يقال بعدم تبعيَّه الإرادات

للأغراض ، أو يقال بتبعيتها لها في الأصل دون المرتبه ، و كلاهما باطل .

التحقيق في حقيقه الوجوب

ثم قال الأستاذ : لكنّ التحقيق في حقيقه الوجوب و الاستحباب هو عدم كونهما مرتبه من الإراده ، بل هما عنوانان اعتباريان انتزاعيان ، فصحيح أنه يوجد في الوجوب شوق أكيد ، إلا أنه ليس الوجوب ، و إنما ينتزع عرفاً منه الوجوب ، و في الاستحباب يوجد الشوق الضعيف ، لكنّه المنشأ لانتزاع العرف الاستحباب ، و كذا الحال في الحرمة و الكراهه ، ففي الحرمة مثلاً توجد المبعوضيه الشديده و ليست هي الحرمة ، بل إنها منتزعه منها عرفاً .

فما ذهبوا إليه من أنّ الوجوب هو المرتبه الأكيده من الإراده ، غير صحيح ، و يؤكّد ذلك أنه لو كان كذلك لجاز حمل الوجوب على الإراده ، و هو غير جائز كما هو واضح .

النظر في اشكال الكفايه على الفصول

ثم إن إيراد المحقق الخراساني على نظريه العيئه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده العام ، بأنّ بينهما ملازمه و الملازمه تقتضى المغايره ، فيه :

أولاً : إنه منقوض باعترافه بالعيئه في بحوثه المتقدمه ، و ذلك حيث قال ما نصّه :

« نعم ، لا- بدّ أن لا- يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه ، لا أن يكون محكوماً بحكمه ، و هذا بخلاف الفعل الثانى ، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً ، فإذا كان الترك واجباً فلا محاله

يكون الفعل منهياً عنه قطعاً « (١) .

فهو هناك يعترف بأن الوجوب عين ترك الترك مصداقاً وإن اختلفا مفهوماً ، فكيف ينفي ذلك هنا ؟ والعصمه لأهلها .
و ثانياً : إن بحثنا هو في المغايره المصداقيه لا المفهوميّه ، وإثبات الملازمه لا ينتج المغايره و الاثنيّيه الواقعيّه ، فيصحّ القول بأنّ الأمر بالشىء يلازم النهى عن الضدّ و هما وجوداً واحداً ... و هذا الإشكال من المحقّق الاصفهاني .

مختار الميرزا فى المقام

و تعرّض الميرزا للآراء فى المقام ، ففصّل فى القول بالعيّيه ، و ردّ على القول بالدلاله التضمّنيّه ، و لم يستبعد القول بالدلاله بالالتزام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، ثمّ نصّ على أنّها باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيه و لا كلام .

أمّا التفصيل فى العيّيّه فقد قال : ربّما يدعى أن الأمر بالشىء عين النهى عن ضده ، بتقريب : إنّ عدم العدم و إنّ كان مغايراً للوجود مفهوماً إلّا أنّه عينه خارجاً ، لأنّ نقيض العدم هو الوجود ، و عدم العدم عنوان و مرآه له ، لا أنّه أمر يلازمه ، فطلب ترك الترك عين طلب الفعل ، و الفرق بينهما إنّما هو بحسب المفهوم فقط .

قال : و فيه إنّ محلّ الكلام هو أنّه إذا تعلّق الأمر بشىء فهل هو بعينه نهى عن الترك أو لا ، لا أنّه إذا كان هناك أمر بالفعل و نهى عن الترك فهل هما متّحداً أو لا ؟ و الدليل إنّما يثبت الاتّحاد فى الفرض الثانى لا الأوّل ، بداهه أنّ الأمر بالشىء ربّما يغفل عن ترك تركه فضلاً عن أن يأمر به ، فلا يبقى للدعوى الاتّحاد فيما هو محلّ

ص: ١٥٨

(١-١) كفايه الأصول : ١٢١ .

الكلام مجال أصلاً .

و أما القول بالدلالة التضمينية ، فقد ردّ عليه ببساطه الوجوب و عدم تركّبه .

و أمّا القول بالدلالة الالتزامية ، فذكر أنّها بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ، بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك ، ليست ببعيده ، و على تقدير التنزّل عنها فالدلالة الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيه و لا كلام (١) .

النظر فيه

و قد أشكل عليه : بأنّ عدم استبعاد الدلالة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ ، و القول بأنّ الأمر قد يغفل عن ترك ترك أمره فضلاً عن أن يأمر به ، تناقض ، لأنّه لو كانت الدلالة كذلك لم يتصوّر غفله الأمر .

قال الأستاذ :

و عمده الإشكال هو التفصيل في العينية ، بأنّ وافق عليها إن وجد أمر بالفعل و نهى عن الترك و إلّا فالملازمه ، و ذلك : لأنّه إن كان ترك الترك عين الفعل و طلبه عين طلبه فهو كذلك دائماً ، و إن كان ملازماً له فهو دائماً كذلك ، إذ حقيقه المعنى الواحد - و هو ترك الترك - لا تختلف ، و لا يعقل أن يكون المعنى الواحد عين المعنى الآخر في تقدير و ملازماً له في تقدير آخر .

مختار السيد الخوئي و الشيخ الأستاذ :

و ذهب السيد الخوئي إلى عدم الاقتضاء ، و هو مختار الشيخ الأستاذ ، و إنّ خالفه في بعض كلماته في ردّ العينية .

قال الأستاذ بالنسبة إلى نظريه العينية : أمّا بناءً على أنّ الأمر هو الإراده المبرزه و النهى هو الكراهه المبرزه ، كما عليه المحقّق العراقي ، فبطلان العينية

ص: ١٥٩

واضح ، إذ الإرادة لا تكون عين الكراهه . و كذا بناءً على أنّ الأمر هو البعث و النهى هو الزجر ، إذ الاتّحاد بينهما غير معقول .

و أمّا أن يكون طلب الفعل عين طلب ترك الترك ، فالتحقيق : أنّ ترك الترك من المفاهيم التي يصنعها الذهن و ليس لها ما يزاء في الخارج و لا منشأ انتزاع ، فقول المحقّق الخوئي : بأنّه عنوان انتزاعي منطبق على الوجود ، غير صحيح ، لأنّ الصدق دائماً يكون في عالم الخارج ، و من هنا قسّموا الحمل إلى الأوّلي المفهومى و إلى الشائع بلحاظ الوجود ، فترك الترك لا مصداقيّه له ، و لو قال بأنّ مصداقه الوجود ، فمن المحال كون المعنى الوجودى مصداقاً للمعنى العدمى ، و دعوى انتزاعيّته أيضاً باطله ، لأنّ الانتزاع بلا منشأ له محال ، بل لا بدّ للأمر الانتزاعي من منشأ للانتزاع يكون متّحداً معه وجوداً ، كما في الفوقيّه و السقف ، و قد تقدّم أنّ ترك الترك لا حظّ له من الوجود الخارجى ، بل إنّ من صنع الذهن فقط ... و العجب أنّه قد أشار إلى هذا المعنى فى كلماته حيث قال : « و ليس له واقع فى قبالتها و إلّا لأمكن أن يكون فى الواقع أعدام غير متناهيّه ، فإنّ لكلّ شىء عدماً و لعدمه عدم و هكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهايه له » .

فظهر : أنّ ترك الترك ليس إلّا من صنع الذهن ، فما ذهب إليه الميرزا و السيد الخوئي غير تام ، و كذا كلام الكفايه من أنّ بينهما اتّحاداً مصداقيّاً .

و أمّا قول (المحاضرات) بعد ما تقدّم : « فالقول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فى قوّه القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء ، و هو قول لا معنى له أصلاً » ففيه : إنّ لا يكون كذلك ، لأنّهما - و إن اتّحدا مصداقاً - مختلفان مفهوماً ، و القائل بالعيّيه لا يدعى العيّيّه المفهوميّه ، و السيد الخوئي أيضاً يرى تعدّد المفهوم ، فلا معنى لكلامه المذكور .

هذا كله بالنسبة إلى العيية .

و أما القول بالدلالة التضمينية ، فبطلانه واضح ، لكون الوجوب أمراً بسيطاً على جميع المباني في حقيقه الأمر .

و أمّا القول بالدلالة الالتزامية ، بأن يكون الأمر بالشىء دالاً على النهى عن تركه بالالتزام ، فإنّ اللزوم - سواء أريد منه اللزوم بنحو البين بالمعنى الأخص ، و هو ما لا ينفك تصوّر أحد المتلازمين عن تصوّر الآخر ، كتصوّر العمى الذى لا ينفك عن تصوّر البصر ، و كذا نحوهما من الملكة و عدمها ، أو بنحو اللزوم بالمعنى الأعم ، و هو ما إذا تصوّر الإنسان كليهما أذعن بالملازمه بينهما - لا ينطبق على شىء من الأقوال فى حقيقه الأمر و النهى ، و هى : القول بأنهما الإراده و الكراهه ، و القول بأنهما البعث و الزجر ، و القول بأنهما طلب الفعل و طلب الترك ، و القول باعتبار اللابديه و اعتبار الحرمان .

نعم ، هناك تلازم بين الحبّ و البغض ، بمعنى أنّه لو أراد شيئاً كره و أبغض تركه ، و هذا اللزوم هو بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم ، إلّا أنّه لا ربط له بالملازمه بين الأمر و النهى ، إلّا أن يقال بأنّ حقيقه الأمر بالشىء إرادته بالشوق البالغ حدّ النصاب ، و حقيقه النهى كراهية الشىء مع البغض الشديد له البالغ حدّ النصاب ، سواء أبرز أو لا ، لكنّ لا قائل بهذا ، لأنّ القائلين بأنّ حقيقه الأمر و النهى هى الإراده و الكراهه يقولون باعتبار إبرازهما .

و تحصيل : أنّ الدلالة الالتزامية ساقطه ، كسقوط التضمينية و العيية ، و أنّ القول بدلاله الأمر على النهى عن ضده العام باطل على جميع الوجوه .

ثم إنه قد بحث الأعلام عن ثمره هذا البحث فذكروا موارد :

منها : مسأله المواسعه و المضايقه ، فقد ذهب المشهور من المتقدمين إلى المضايقه ، بناءً على أنّ الأمر بالصلاه الفائته يدلّ على النهى عن الحاضره ، و هى الضدّ الخاصّ ، و عليه ، فقد أفتوا بأن من كانت ذمّته مشغولاً بصلاهٍ ، فصلاته الأدائيه بعد الوقت باطله ، لأنّ عدم الضدّ الخاصّ - و هو الصلاه الحاضره - يكون مقدّمه لوجود الضدّ الآخر و هو الصلاه الفائته .

لكن مقدميه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر أوّل الكلام ، كما تقدّم بالتفصيل .

و منها : مسأله ترتّب العقاب على المخالفه للنهى بناءً على الدلاله ، و عدم ترتّبه بناءً على عدمها .

لكنّ استلزام مخالفه النهى الغيرى لاستحقاق العقاب أوّل الكلام .

و منها : ترتّب أثر المعصيه ، فإنّه إذا كان الأمر بالشىء دالاً على النهى عن ضده ، يكون الضدّ الخاصّ - كالسيفر - معصيه ، و يترتب على ذلك وجوب إتمام الصلاه .

و لكنّ هذا يتوقّف على عدم انصراف أدلّه وجوب الإتمام فى سفر المعصيه عن النهى الغيرى العرضى .

و منها : فساد العباده ، لأنّه مع الدلاله على النهى تكون العباده المزاحمه فاسده ، لأنّ النهى عنها موجب لفسادها ، أمّا مع عدم الدلاله فهى صحيحه ، و توضيح ذلك :

إنّه إن كان الأمر بالشىء يدلّ على النهى عن ضده من باب أنّ عدم أحد

الضدين مقدمه للضد الآخر ، فيجب عدمه بمقتضى دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده العام ، فلا ريب فى حرمه فعل الضد

وإن كان الأمر بالشىء يدل على النهى عن ضده من باب الاستلزام ، بأن يكون عدم ذاك ملازماً لوجود هذا ، كان عدم ذلك الضد واجباً لكونه ملازماً للواجب ، و المفروض اتحاد المتلازمين فى الحكم ، و إذا كان واجباً فوجوبه يدل على النهى عن الضد العام ، فيكون فعله محرماً .

و إذا ثبت حرمه الضد - بأحد الطريقتين : المقدميه أو الملازمه - فإن كان الضد عبادةً ، وقعت باطله ، بناءً على أن النهى فى العبادات يوجب الفساد ... لكن هذا النهى تبعى و عرضى ، فلا بد من القول بدلاله النهى فى العبادات على الفساد حتى فى النواهي العرضيه .

لكن الضدين المتزاحمين ، قد يكونان مضييقين ، و قد يكون أحدهما مضييقاً و الآخر موسيماً ، و على الأول ، فتارة يكونان متساويين ، و أخرى يكون أحدهما مهماً و الآخر أهم .

فإن كانا مضييقين و أحدهما أهم ، كما لو دار الأمر فى آخر وقت الصلاه بينها و بين إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنه و إن كان وجوب الإزاله فورياً ، فإن ضيق وقت الصلاه يوجب أهميتها ، و حينئذ ، يكون الأمر بالصلاه دالاً على النهى عن الضد فلا تجوز الإزاله .

و إن كان وجوب أحدهما موسيماً ، كما لو كان وقت الصلاه موسيماً و الأمر بالإزاله فورى ، فعلى القول بالدلاله يكون الأمر بالإزاله دالاً على النهى عن الصلاه .

و لو كانا مضييقين و كان أحدهما عملاً غير عبادى لكن كان أهم من الآخر العبادى ، كما لو دار الأمر فى ضيق الوقت بين أن يصلّى أو ينقذ النفس المحترمه

من الغرق ، فالأمر بالإنقاذ الأهم من الصَّلاه يدلُّ على النهي عنها بناءً على الدلالة ، فلو أتى بها حينئذٍ كانت فاسده ، لكون النهي عن العباده موجباً للفساد ، أمّا بناءً على عدم الدلالة ، فلا موجب لفسادها لو أتى بها فى ذلك الوقت و ترك الإنقاذ .

رأى الشيخ البهائى فى الثمره

□
و أورد الشيخ البهائى رحمه الله على هذه الثمره - كما عن كتابه (زبده الأصول) - : بأن العباده باطله مطلقاً حتى على القول بعدم دلالة الأمر للنهى عن الضدّ ، فالثمره منتفيه ، و ذلك لأن العباده تتوقّف على قصد الأمر ، إذن ، فصحّ العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها فعلاً حتى يُقصد ، و فى صورته الأمر بشىءٍ و وقوع التزاحم بينه و بين ضده ، لا يوجد أمرٌ بالضدّ ، لاستحاله تعلق الأمر بالضدين معاً ، فالضدّ الآخر غير مأمور به ، سواء دلّ الأمر بالشىء على النهي عنه أو لم يدلّ؛ و مع عدم الأمر به يكون فاسداً ، لكونه عبادهً و صحّ العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها .

الجواب عنه

و أجيب عن ذلك بوجهين :

أحدهما : ما ذكره صاحب (الكفايه) و غيره كالمحاضرات (1) ، من أنّ المعبر فى صحّ العباده ليس خصوص قصد الأمر بل قصد القربه بأى وجهٍ تحقّق ، و الحاصل : إنّه يكفى الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، كأن يؤتى به بقصد كونه محبوباً له أو بداعى تحصيل الثواب عليه و القرب منه . و على هذا فالثمره مترتبه .

لكن هذا الجواب مبناى .

و الثانى : ما يستفاد من كلمات المحقّق الثانى ، و بيان ذلك :

ص: ١٦٤

(١-١) كفايه الأصول : ١٣٤ ، محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٣٣٩ .

أولاً: إنه يعتبر في التكليف أن يكون المتعلق مقدوراً ، و مناط اعتبار قدره في المتعلق هو حكم العقل بذلك - لا- اقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا - فإن كان متعلق التكليف هو طبيعي الأمور به لزم وجود قدره عليه ، و إن كان الحصه من الطبيعيه لزم وجود قدره عليه كذلك .

و ثانياً : إنه إن كان المتعلق هو الطبيعيه ، فإن القدره عليها تحصل بالقدره على فرد ما منها ، و انطباق الطبيعيه عليه قهرى .

و ثالثاً : إن الأمر يستحيل أن يتجاوز عن متعلقه ، فلو كان المتعلق هو الطبيعيه فلا يتجاوز إلى الفرد .

و رابعاً : إن الحاكم بالإجزاء و سقوط الأمر هو العقل ، لأنه في كل مورد يكون الانطباق فيه قهرياً ، فالإجزاء فيه عقلى .

ففي كل مورد توفرت هذه المقدمات ، تكون العباده صحيحه ، و يندفع اشكال الشيخ البهائي ، و إلا فالإشكال وارد ، كما في المضيقين حيث القدره منتفيه .

رأى الميرزا النائنى

و ذهب الميرزا (١) إلى إنكار الثمره بوجه آخر ، و ذلك : لأنه إن اعتبر قصد الأمر في عبادته العباده ، فلا ثمره كما عن الشيخ البهائي ، و إن لم يعتبر فيها ذلك فكذلك ، أما بناءً على عدم دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده فواضح ، إذ الضد يؤتى به عباده لكونه ذا مصلحه ملزمه يجب استيفاؤها ، فيؤتى به بقصدها و لا إشكال في صحتها . و أما بناءً على الدلاله ، فإن النهى عن الضد المزاحم ليس ناشئاً عن مفسده في المتعلق - و هو الصلاه - و مبغوضيه ذاتيه فيه ، بل هو في الواقع يرجع إلى مطلوبته الإزالة ، و إذ ليس في نفس الصلاه مفسده ، فلا يكون مثل هذا

ص: ١٦٥

النهي بمانعٍ عن المقربيه .

فالحاصل : إنّ المقتضى للمقربيه - و هو المصلحه - موجود ، و المانع عنها - و هو النهي - مفقود .

فظهر صحّحه الصّلاه على التقديرين ، فلا ثمره .

الدفاع عنه في قبال المحاضرات و المنتقى

و أورد عليه في المحاضرات : بأنّ الإتيان بالعمل بقصد الملاك و المصلحه غير كافٍ في العباديه ، بل لا بدّ من الإتيان به مضافاً إلى المولى ، و الإتيان به بقصد الملاك لا يفيد إضافته إليه .

و الجواب :

فأفاد شيخنا ما حاصله : إنه فرق بين مطلق المصلحه و المصلحه التي هي الغرض من التكليف ، و قصد المصلحه التي هي الغرض عند المولى - كما لو كان الانتهاء عن الفحشاء و المنكر هو المصلحه في إيجاب الصلاه - مقرب إلى المولى و مضيف للعمل إليه ... نعم ، قد يكون العمل مبتلى بالمزاحم الأهم ، فيكون المكلف عاجزاً إلّا أنّ العمل واجد للمصلحه اللّازم استيفاؤها .

و الإشكال : بأن هذا إنّما يتمّ إن كانت المصلحه مترتبه على ذات العمل ، أمّا بناءً على ترتبها على العمل المأتى به بعنوان العباديه ، فالمصلحه متأخره رتبه عن العمل ، و مع تأخرها عنه كيف تقصد عند الإتيان به ؟

مندفعً بالنقض ، لأنّ المستشكل يرى صحّحه العباده المأتى بها بقصد المحبوبيه عند المولى ، لكونها حينئذٍ عباده مضافه إليه ، و الحال أنّ المحبوبيه مترتبه على العباديه لا على ذات العمل ، فتكون في طول العباديه و متأخره عنها ، فكيف يؤتى بالعمل بقصد المحبوبيه ؟

ص: ١٦٦

لكن الإشكال الوارد عليه قوله بمقربيه العمل و إن كان منهياً عنه ... لأنه و إن كان النهى عن الصلاه هو من جهة محبوبيه الإزاله مثلاً لا لمفسده فيها ، إلّا أنّه زجر عن الصلاه ، و مع الزجر كيف تكون مقربيه ؟ إن العقل يلحظ الزجر بغض النظر عما هو المنشأ له ، ويحكم بأنّ ما زجر عنه المولى فهو مبغوض عنده ، و المبغوض لا- يكون مقربياً بل مبعيداً عنه ... و لا- أقل من الشكّ فى المقربيه ، و معه يرجع الشكّ إلى العباديه ، و المرجع حينئذٍ قاعده الاشتغال .

نتيجه البحث

إنّ الميرزا يرى - بناءً على دلالة الأمر على النهى عن الضدّ الخاصّ - صحّه العباده ، لكون العمل ذا مصلحه و النهى عنه غير ذاتي ، فيكفى قصد الملاك بناءً على عدم اعتبار قصد الأمر .

و الأستاذ يرى أنّ هذا النهى أيضاً يؤثر ، فلا يصلح العمل للمقربيه ، لكنّ الصلاه صحيحه لأنّه لا يرى دلالة الأمر على النهى عن الضدّ .

و فى (المنتقى) - بعد أنّ قرّبه و أفاد أنّ مقصود المحقق النائيني بالملاك المصحح للعباديه هو المصلحه - يرد عليه :

« أولاً : إن قصد المصلحه لا يمكن تحقّقه هنا .

و ذلك : لأنّ العمل إذا فرض كونه عبادياً كانت المصلحه مما يترتب على العمل بقرينة كونه عبادياً . أما ذات العمل فلا تترتب عليه المصلحه .

وعليه ، فلا يصلح ترتب المصلحه لأن يكون داعياً إلى الإتيان بالعمل ، لعدم ترتبه عليه ، و الداعى ما كان بوجوده العلمى سابقاً و بوجوده العينى لاحقاً .

و بالجملة : لا يمكن أن يؤتى بالعمل بداعى المصلحه ، إذ لا مصلحه فيه ، بل

المصلحه تترتب على العمل العبادى فقصد المصلحه فى طول تحقق العباديه لا محقق لها ، فهو نظير الإتيان بالعمل بداعى ترتب الثواب أو الفرار من العقاب ، فإنه فى طول العباده لا محقق لها ، كما تقدم بيان ذلك فى مبحث التعبدى و التوصلى .

و ثانياً : لو فرض إمكان تحقق قصد المصلحه ، فهو لا- يكون مقرباً ، لما تقدم من أنه يعتبر فى المقربيه ارتباط العمل بالمولى بنحو ارتباط ، و الإتيان بالعمل لأجل ترتب المصلحه عليه لا يرتبط بالمولى ، فلا يكون العمل مقرباً لعدم ربطه بالمولى .

و على هذا، لا- يستقيم ما أفاده المحقق النائنى من إنكار الثمره ، إذ الملاك المصحح ليس إلا المحبوبيه ، و هو لا يتحقق مع تعلق النهى بالعمل .

و لكن الذى يسهل الخطب ما عرفت من الالتزام بعدم اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده ، إما لأجل إنكار دعوى المقدميه التى هى عمده أساس القول بالاقتضاء . و أما من جهة إنكار وجوب المقدمه « (١) » .

ص: ١٤٨

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٣٦٢ - ٣٦٣ .

إشارة

بعد أن ظهر أن الحق عدم دلالة الأمر على النهي عن الضدّ الخاصّ ، لا من باب المقدميّة و لا من باب التلازم ، و أنّ الحق عدم دلالاته على النهي عن الضدّ العام ، لسقوط القول بالعيّة و الدلالة التضمينيّة و الالتزاميّة ، لكنّ دلالاته على مبعوضيّة ثابتته ، لأنّه إذا كان الفعل محبوباً للمولى كان تركه مبعوضاً له يقيناً ، و كذا العكس ، لكن لا بدّ من التنبية على أنّ متعلّق البغض - و هو الترك - لا يتجاوز عن متعلّقه ، ليكون لازمه - و هو فعل الضدّ الخاص - مبعوضاً كذلك ، فإذا كان الضدّ الخاصّ أمراً عبادياً فلا دليل على فساده .

إلّا أنّ عدم الدليل على عدم الفساد لا يكفي لعباديّة العمل ، بل يعتبر أن يؤتى به مضافاً إلى المولى .

أمّا على القول باشتراط صحّح العباده بقصد الأمر ، فقد تقدّم أنّه لا- أمر بالنسبه إلى المزاحم في عرض الواجب المأمور به ، لاستحاله طلب الضدّين ، فإمّا أن يدعى وجود الأمر بالطبيعه - التي يكون الضدّ الخاص فرداً لها - في عرض الأمر المتوجّه إلى الواجب ، و إمّا أن يدعى كونه مأموراً به بالأمر الطولى على أساس الترتّب .

و أمّا على القول بصحّح العباده بقصد الملاك ، فلا بدّ أولاً من إثبات المبنى بإقامه الدليل عليه ، ثمّ تحقيق الصّغرى و هو كون العمل واجداً للملاك .

إشارة

و تفصيل الكلام على القول الأول هو : إنه بناءً على ما تقدم عن المحقق الثاني ، فإنَّ طبيعته هي المتعلِّق للأمر و الفرد غير مأمور به ، إلَّا أنَّ انطباقها عليه قهري و الإجزاء عقلي ، و بذلك تتم عباديَّه الفرد المزاحم .

الأقوال في اعتبار قدره في متعلِّق التكليف

و قد تقدّم سابقاً : أنَّ طريق المحقِّق الثاني مبنيٌّ على أنَّ اعتبار قدره في متعلِّق التكليف هو بحكم العقل ، و الكلام الآن حول هذا المبني ، فإنَّ في المسألة أقوالاً ثلاثة :

ف قيل : إنَّ قدره على المتعلِّق غير معتبره في صحَّه التكليف ، فللمولى تكليف العاجز ، إلَّا أنَّ المكلف إن كان قادراً على الامتثال فواجب ، و إن كان عاجزاً فهو معذور .

و هذا رأى جماعه من المحقِّقين ، و منهم السيد الخوئي .

و قيل : إنَّ قدره شرط في التكليف .

فقال المحقِّق الثاني و جماعه : إنَّها شرط بحكم العقل .

و قال الميرزا : هي شرط باقتضاء الخطاب .

و القائلون بأنَّها بحكم العقل ، اختلفوا بين قائل : بأنَّ قدره على فردٍ ما من أفراد طبيعته تكفي لصحَّه الأمر بالطبيعه ، و قائل : لا تكفي .

و مذهب المحقِّق الثاني هو الكفايه .

قال الميرزا :

الصحيح إنَّه باقتضاء التكليف لا بحكم العقل ، وعليه ، فكون الفرد المزاحم فرداً للمأمور به محال ... و توضيح ذلك هو :

إنَّ التكليف جعل الداعي ، و جميع التكاليف إنما تُنشأ لأجل أن يوجد الداعي للامتنال عند المكلف ، و الداعي يقتضى - بذاته - إمكان المدعو إليه عقلاً- و شرعاً ، لأنَّ النسبه بينهما هي التضاييف ، فلمَّا كان الداعي إمكانياً فالمدعو إليه كذلك ، إذن ، فمتعلِّق التكليف هو الفرد المقدور ، و أمَّا غير المقدور فخارج عن التكليف ، و يكفى عدم القدره الشرعيه ، لأنَّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً

و الحاصل : إنَّ متعلِّق التكليف هو غير الضدِّ المزاحم .

إشكالات المحاضرات

و أورد عليه فى المحاضرات من جهات :

(الأولى) إنَّ ما أفاده قدس سره - من التفصيل بين القول بأنَّ منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، و القول بأنه اقتضاء نفس التكليف ، فيسلم ما ذكره المحقق الثانى على الأول دون الثانى - لا يرجع إلى معنى محصل ، بناءً على ما اختاره من استحاله الواجب المعلق و تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدر فى ظرفه ، و بيان ذلك باختصار هو :

إنَّ الأمر فى الواجب الموسع و إن تعلق بالطبيعه و بصرف الوجود منها ، إلَّا أنه مشروط بالقدره عليها ، و ذلك لا يمكن إلَّا بأن يكون بعض وجوداتها - و لو كان واحداً منها - مقدوراً للمكلف ، أمَّا لو كان جميع أفرادها غير مقدر للمكلف و لو فى زمان واحد ، فلا- يمكن تعلق التكليف بنفس الطبيعه فى ذلك الزمان إلَّا على القول بجواز الواجب المعلق . و حيث أنَّ الواجب الموسع فى ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدر بجميع أفراده ، فلا يعقل تعلق التكليف به ، - ليكون انطباقه على الفرد المزاحم قهرياً و إجزاؤه عن المأمور به عقلياً - إلَّا بناء على صحه الواجب المعلق ، حيث يتعلَّق الطلب بأمر متأخر مقدر فى ظرفه . و لا يفرِّق فى

ذلك بين المسلكين في منشأ اعتبار قدره في المتعلق .

نعم ، إنما يتم كلام الميرزا فيما إذا كان للواجب أفراد عرضيه ، و كان بعضها - لا كلها - مزاحماً بواجب مضيق ، لأنه يصح حينئذ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعه المقدوره بالقدره على بعض أفرادها ، بناءً على قول المحقق الثاني ، كما لو وقعت المزاحمه بين بعض الأفراد العرضيه للصلاه و إنقاذ الغريق ، في أحد مواضع التخيير بين القصر و الإتمام ، حيث أنّ الفرد المزاحم للإنقاذ هو الإتمام ، فيلزم عليه اختيار القصر ليتمكن من الإنقاذ أيضاً ، فلو اختار التمام و عصى الأمر بالأهم - و هو الإنقاذ - فالصلاه صحيحه ، لكونها فرداً من الطبيعه المأمور بها ، المقدور عليها بالقدره على فردٍ و هو القصر ... أما بناءً على مبنى الميرزا فلا تصح ، لأنّ متعلق التكليف هو الفرد المقدور و هو القصر ، و هذا الفرد غير منطبق على الفرد المزاحم .

لكنّ الكلام في الأفراد الطويله .

الجواب

أما سيدنا الأستاذ ، فقد ذكر أنّ هذا الإيراد من المحقق الأصفهاني (١) و قد أوضحه السيد الخوئي مفصلاً . قال : و هو وجه لطيف لكنه لا يخلو عن مناقشه سيأتى التعرض لها في غير هذا المقام (٢) . لكننا لم نوفق للوقوف عليه . و أما شيخنا الأستاذ ، فقد أجاب عن هذا الإشكال : بأنّ تعلق التكليف - بناءً على القول بالواجب المعلق - و إنّ كان معقولاً ، بأن يتعلق الأمر بالعباده الموسعه كالصلاه في حال مزاحمتها بالواجب المضيق ، على نحو يكون الوجوب الآن و الواجب في

ص: ١٧٢

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٢٥٠ .

٢-٢) منتقى الأصول ٢ / ٣٧١ .

المستقبل ، لاستحاله تعلق الأمر الآن بالطبيعه من جهه كونها فى حال المزاحمه غير مقدوره بجميع أفرادها ، إلما أن انطباق الواجب على الفرد المزاحم مورد للإشكال ، لأن حقيقه الواجب المعلق هو أن يكون الوجوب مطلقاً و الواجب معلقاً على الزمان الآتى ، فيكون الوجوب الآن و الواجب مقيّداً ، و إذا كان الواجب مقيّداً كذلك كان غير قابل للتطبيق - بما هو واجب - على الفرد فى أول الوقت ، إذ الفرد فى أول الوقت لا يكون فرداً للطبيعه بما هى مأمور بها .

و الحاصل : إن الواجب إن كان لا بشرط بالنسبه إلى الزمان الآتى ، فانطبقه على جميع أفراد الطبيعه ممكن ، لكنّه ليس بواجب معلق ، و إن كان مشروطاً به ، فهو غير منطبق الآن على الفرد بعنوان الواجب .

و لو قيل : بأن تقييد الواجب بالزمان اللماحق يكون تارةً من جهه كونه دخيلاً فى الملاك و الغرض ، كما فى الحج حيث أنّ الوجوب الآن و الواجب مقيّد بأيام المناسك ، و هو قيد دخيل فى الغرض ، و أخرى من جهه عدم قدره المكلف لا لدخله فى الغرض ، فيتقيد الواجب بزمان بعد زمان المزاحمه مع الأهم ، و ما نحن فيه من قبيل الثانى لا الأول ، فهو ذو ملاك .

فإنه يمكن الجواب : بأن الفرق المذكور موجود ، لكن كليهما شريكان فى عدم إطلاق الواجب ، و مع تضيق دائره الواجب المأمور به ، لا يمكن القول بأن هذا الفرد فرد للمأمور به بما هو مأمور به ، فالاشكال باق .

هذا ، على أنّ احراز واجديّه الواجب المقيّد بزمان بعد المزاحمه للغرض و أن تقيده بذلك إنّما هو من جهه عدم قدره ، أمر مشكل .

(الجبهه الثانيه) قال : إنه لو تنزّلنا و سلّمنا الفرق بين القولين ، فلا يتم ما أفاده الميرزا كذلك بالنظر إلى مختاره من أنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل

العدم و الملكة ، فكلّ مورد لم يكن فيه التقييد فالإطلاق غير ممكن . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ تقييد الطبعه المأمور بها بالفرد المزاحم مستحيل ، فإطلاقها بالنسبه إليه كذلك حتى على قول المحقّق الثاني في اعتبار القدره في التكليف .

و الحاصل : إنّ لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم ، لعدم إطلاق المأمور به ، ليكون الإتيان به بداعى الأمر حتى على القول بصحّه الواجب المعلق .

نعم ، بناءً على ما حقّقناه من أنّ التقابل بينهما من قبيل التضادّ ، يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبعه ، بناءً على جواز تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه كما هو المفروض ، لأنّه إذا استحال التقييد كان الإطلاق ضروريّاً .

جواب الأستاذ

فأجاب الأستاذ : بأنّ استحاله التقييد إنّما تستلزم ضروره الإطلاق فيما إذا كان التقييد ممكناً ، أمّا لو لم يتمكّن المولى من التقييد فلا ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ المولى - كما يعترف المستشكل - غير متمكّن من التقييد بالفرد المزاحم ، و حينئذٍ ، فلا يكون الإطلاق كاشفاً عن كون مراده مطلقاً

و الحاصل : إنّ لا اعتبار لمثل هذا الإطلاق .

(الجبهه الثالثه) في أنّ القدره غير معتبره في صحّه التكليف ، و هو القول الثالث من الأقوال في المسأله ، فلا هي معتبره بحكم العقل ، و لا هي معتبره باقتضاء الخطاب ، بل إنّها معتبره بحكم العقل في مرحله امتثال التكليف . قال :

و ذلك : لأنّ حقيقه الحكم و التكليف عباره عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمّه المكلف و إبرازه في الخارج بمرز ، و هذا الاعتبار لا يقتضى اختصاص الفعل بالحصّه المقدوره ، ضروره أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور و غير المقدور .

ص: ١٧٤

فالحاصل : إنّه لا مقتضى من قبل الخطاب لاعتبار قدره فى المتعلّق ، و كذا العقل ، فإنّه لا يقتضيه إلّا فى ظرف الامتثال ، فإذا لم يكن المكلف حين جعل التكليف قادراً على الامتثال و أصبح قادراً عليه فى ظرفه ، صحّ التكليف و لا قبح فيه عقلاً .

جواب الأستاذ

و قد أجاب عنه الأستاذ : بأنّ اعتبار المولى الفعل على ذمّه المكلف فعل اختياري له ، و كلّ فعل اختياري فهو معلول للغرض ، و ليس الغرض إلّا جعل الداعى للبعد نحو الفعل ، و حينئذٍ تعود نظريه الميرزا من أن جعل الداعى يقتضى قدره على المدعوّ إليه ، فلو كان عاجزاً عن الامتثال لم يمكن من المولى جعل الداعى له ، فإنّ كان التكليف مطلقاً جعل الداعى كذلك ، و إنّ كان مشروطاً بشرطٍ كان الداعى فى ظرف تحقّق الشرط ، و أمّا إن كان معلقاً - بأن يكون الوجوب فعلياً و الواجب استقبالياً - فإنّ البعث الإمكانى الفعلى نحو الأمر المتأخّر يقتضى إمكان الانبعاث فى الواجب فى ظرفه ، و كذلك الحال بناءً على إنكار الواجب المعلق ، فإنّ البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى .

فالحاصل : إنّه على جميع التقادير و الأقوال : البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى .

كلام المحقّق العراقى فى المقام

و ذكر المحقّق العراقى فى (المقالات) (١) - مشيراً إلى نظريه الميرزا بعنوان التوهّم - ما حاصله : إنّ قدره على الامتثال من الأمور الدخيله فى فاعليه الإراده حتّى لو لم يكن الخطاب فعلياً ، و حقيقه الحكم هى الإراده المبرزه ، فإنّ أريد

ص: ١٧٥

للإرادة الوصول إلى الفعلية اعتبرته قدره ، فتكون قدره ممّا يعتبر في ظرف الامتثال ...

و الحاصل : فاعتبار قدره متأخّر رتبته عن الخطاب ، و الخطاب متأخّر رتبته عن متعلّقه ، و مع تأخّره لا يمكن أن يكون دخيلاً فيه ... فالخطاب لا يقتضى اعتبار قدره خلافاً للميرزا .

نقد كلام العراقي و الدفاع عن الميرزا

و قد انتقد الشيخ الأستاذ كلام المحقّق العراقي بما انتقد به كلام المحاضرات ، و حاصل ما أفاده هو : إنه لا ريب في أنّ المتأخّر لا يمكن أخذه في المتقدّم عليه ، و لو أنّ المولى قد أخذ قدره في متعلّق حكمه لتّم كلام هذا المحقّق ، لكنّ تقيّد الخطاب بالقدره ليس بأخذ المولى بل إنّه تقيّد و تضيّق ذاتي ، لما تقدّم من أنّ الحكم بعث ، و هو يقتضى القدره على المبعوث إليه ، لأنّ المولى الحكيم الملتفت لا يبعث نحو غير المقدور ، فالبعث من أصله مضيّق و بذلك تضيّق دائره المتعلّق ، و يكون الحصّه المقدوره فحسب .

و الحاصل : إنّ كلام المحقّق النائيني قوى ... و لا يصلح ما ذكر للردّ عليه .

الإشكال على الميرزا

إلّا أنّ فيه - بعد موافقه على كبرى أنّ البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى - أن تلك الكبرى غير منطبقه هنا حتّى تتم دعوى أنّ البعث نحو الطبيعه يختص دائماً بالحصّه المقدوره منها ، لأنّ المفروض كون البعث نحو الطبيعه ، و هي لا بشرط بالنسبه إلى الخصوصيات الفردية ، و أنّ حقيقه الإطلاق رفض القيود ، و على ما ذكر ، فإنّ المولى لما يبعث نحو الطبيعه فهو يريد الوجود المضاف إليها ، و إذا كان البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى ، فإنّ القدره

على فردٍ ما من أفراد الطبيعه تحقق إمكان الانبعاث ، فلا محاله تكون الطبيعه بما هي مأمور بها منطبقه على الفرد المزاحم ، و إذا تم الانطباق القهري تمّ الإجزاء .

و الحاصل : إنّ الخطاب لا يتعلّق بالحصّه المقدوره من الطبيعه ، بل هو متعلّق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، و منها الفرد المزاحم ، خلافاً للميرزا القائل بخروج الفرد المزاحم غير المقدور عن المصادقيه للطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها .

.التحقيق في اعتبار القدره في صحّه التكليف

أمّا على القول الثالث ، فمشكله تصحيح العباده المزاحمه منحلّه ، لأنّه بناءً عليه يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعه ، و هو غير مشروط بالقدره ، فيصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر ، لأن انطباق الطبيعه عليه قهري و الإجزاء عقلي .

و أمّا على القول باعتبار القدره بحكم العقل فكذلك ، لأنّ الطبيعه مقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، فيصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه .

و أمّا على القول باعتبارها باقتضاء نفس الخطاب ، فالمشكله باقيه ، لأنّ المتعلّق - بناءً عليه - هو الحصّه المقدوره من الطبيعه ، لا الجامع بين المقدور و غير المقدور ، فلا يصحّ الفرد المزاحم بالإتيان به بقصد الأمر ، و تصل النوبه إلى قصد الملاك - و هو الطريق الثاني - .

لكنّ التحقيق عند الأستاذ قابليّه الطبيعه لتعلّق الأمر و صحّه العباده المزاحمه بقصد الأمر

فلا فرق بين الآراء الثلاثه في حلّ المشكله .

إلّا أنّ الحق - عنده - بقاء المشكله على حالها ، لأنّه لا قدره على الطبيعه في

الأفراد الطوليّه فى أوّل الوقت ، فلا- بدّ من تصوير الواجب المعلق ، وعليه ، فيكون الواجب بعد الفرد المزاحم ، لأنّه - أى الفرد المزاحم - مقيّد بالزمان الآتى ، فلا ينطبق الواجب عليه ... فلا يمكن تصحيحه بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه ، و تصل النوبه إلى طريق قصد الملاك أو طريق الأمر الترتبى .

الطريق الثانى .

اشاره

و البحث فى الطريق الثانى - و هو تصحيح العباده بقصد الملا-ك ، كما ذهب إليه صاحب (الكفايه) و الميرزا - يستدعى الكلام فى جهتين :

جهه الكبرى ، و هى تصحيح العباده بقصد الملاك ، و أنّه لا ينحصر تصحيحها بقصد الأمر فقط ... و للتحقيق عن هذه الجهه موضع آخر .

وجهه الصغرى ، و هى المهمه فى المقام ، و هى أنّه كيف يثبت الملاك فى الفرد المزاحم ؟

إنّه لا- بدّ من الكشف عن الملا-ك كى يؤتى بالعمل بقصده ، و المفروض عدم وجود أمر عرضى يكون كاشفاً عنه كشف المعلول عن العله - على مسلك العدليه - لأنّ وجوده مشروط بالقدره على الامثال و هى متفيه ، من جهه أنّ الواجب عليه هو الفرد الأهمّ ، فالمكلف عاجز شرعاً عن امثال الواجب المزاحم المهم ، فهل يمكن الكشف عنه عن طريق مفاد الماده بعد سقوط اطلاق الهيئه لكونها مشروطه بالقدره ؟ هنا وجوه :

[الطريق الاول للكشف عن الملاك]

اشاره

الوجه الأوّل

يقول الميرزا - كما فى (أجود التقريرات) (١) - بعدم تبعيّه إطلاق الماده لإطلاق الهيئه ، و توضيح هذه الدعوى هو : إنّ قول المولى « صلّ » مشتمل على

ص: ١٧٨

مادّه و هو الواجب الذى تعلّق به الحكم ، و على هيئته و هو الحكم أى الوجوب ...

و كلُّ منهما صالحٌ للتقييد بالقدره أو غيرها من القيود ، و للإطلاق برفض القيود كلّها ، فإن أخذ المولى فى خطابه القدره على الواجب ، كأن يقول : إن قدرت فصلّ ، فقد اعتبرت القدره الشرعيّه إلى جنب القدره العقليّه - المعتبره بحكم العقل على مسلك المحقّق الثانى ، أو باقتضاء الخطاب على مسلك الميرزا - و كشفت عن دخلها فى الغرض من الصّلاه ، و إن لم يأخذها كشف - عدم أخذها - عن عدم دخلها فى الغرض .

و كذلك الحال بالنسبه إلى الوجوب

لكنّ المفروض أنّه مع التراحم بالأهمّ ، لا وجوب بالنسبه إلى المهمّ و هو الصّلاه ، فلا اطلاق للهيئه ، لكون وجوب الصّلاه مقيداً بالقدره ، و حينئذٍ ، يأتى البحث عن أنّه إذا سقط إطلاق الهيئه يسقط بتبعه إطلاق المادّه أو لا ؟

فذهب الميرزا إلى بقاء المادّه على إطلاقها ، و أنّه كاشف عن أنّ الغرض قائم بالجامع بين المقدور و غير المقدور ، فيكون الفرد المزاحم - و إن كان غير مقدور - واجداً للملاك بمقتضى الإطلاق ، و يمكن الإتيان به بقصده .

هكذا قرّب الأستاذ هذا الوجه .

و فى (المحاضرات) : إنّ الفرد المزاحم تام الملاك حتى على القول بكونه منهياً عنه ، لأنّ النهى المانع عن التقرب بالعباده ، هو الذى ينشأ من مفسده فى متعلّقه و هو النهى النفسى ، و أمّا النهى الغيرى ، فبما أنّه لا ينشأ من مفسده فى متعلّقه ، لا يكشف عن عدم وجود الملاك فى المتعلّق . فبضم هذا إلى كبرى كفايه قصد الملاك ، تتمّ صحه عباديّه الفرد المزاحم (1) .

ص: ١٧٩

ثم إن الميرزا أورد على نفسه اشكالات أربعة ، و أجاب عنها (١) .

الأول : إنه لا- إطلاق مع وجود المقيد العلى حتى يتمسك به ، و على القول باقتضاء ذات الخطاب القدره فى المتعلق ، يتقيد المتعلق و يخرج عن الإطلاق .

و بعبارة أخرى : صحه الفرد المزاحم من جهه الملاك ، لا يجتمع مع القول باقتضاء الخطاب القدره فى المتعلق ، لأنه بناءً عليه تكون القدره دخيله فى ملاك الحكم ، و بارتفاعها يرتفع الملاك .

الثانى : إنه لو سلمنا عدم القطع بالتقييد باقتضاء الخطاب ، فلا ريب فى أن ذلك صالح للتقييد ، فيكون المقام من صغريات احتفاف الكلام بما يصلح للتقييد ، فلا ينعقد الإطلاق ، ليم الملاك فيقصد بالفرد المزاحم .

الثالث : إنه لو سلمنا عدم الصلاحيه للتقييد ، إلا أن إطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل القيد فى الملاك ، فيما إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد فى مقام الإثبات ، مع دخله فى مقام الثبوت ، و أما إذا لم يلزم نقض الغرض ، فلا يكون الإطلاق فى مقام الإثبات كاشفاً عن عدم القيد فيه ثبوتاً ، فلو كان غرض المولى متعلقاً بالرقبه المؤمنه - مثلاً - كان عليه البيان فى مقام الإثبات لئلا يلزم نقض الغرض ، و من عدم البيان نستكشف عدم دخل الإيمان فى الغرض و يتم الإطلاق . و أما إذا لم يلزم فى مورد نقض الغرض من عدم البيان ، فلا يتم استكشاف الإطلاق .

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و ذلك لأننا نعلم بأن المكلف عاجز عن الإتيان بالفرد غير المقذور ، فهو غير محتاج إلى البيان كى نقول بأن عدم البيان عن التقييد

ص: ١٨٠

كاشف عن الإطلاق وإلا يلزم نقض الغرض ... فالمورد ليس من موارد التمسك بإطلاق المتعلق .

الرابع : إنَّ أوَّل مقدّمات الإطلاق هو كون المتكلّم في مقام البيان من تلك الجهة التي يراد التمسك بالإطلاق فيها ، و بدون ذلك فلا يتم الإطلاق ... مثلاً : الآية المباركة : «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْهِ» في مقام بيان حليته أكل هذا الصيد ، و ليست في مقام البيان من جهة الطهاره و النجاسه حتى يُتمسك بإطلاقها فيقال بطهاره هذا الحيوان الذي اصطاده الكلب .

و فيما نحن فيه : المولى في مقام بيان متعلق حكمه ، و ليس في مقام بيان ملاك الحكم ، حتّى يقال بأنّه لم يقيد بالقدره ، فالملاك مطلق و المتعلق للحكم مطلق .

و الجواب :

أمّا عن الإشكال الأوّل ، فبأنّ تقييد المتعلق عقلاً يكون إمّا باقتضاء الخطاب كما هو مسلك الميرزا ، و إمّا بحكم العقل ، و لا ثالث لهما . و الأوّل تقييد عقلي ذاتي و الثاني تقييد عرضي . و أيضاً : فإنّ الأوّل متحقّق في كلّ خطابٍ لأنّه باقتضاء نفس الخطاب ، بخلاف الثاني ، فهو يختص بالخطاب الصادر من الحكيم ، لكون خطاباتّه تابعه للحسن و القبح العقليين ، فالأوّل يرجع إلى اقتضاء العقل النظري ، و الثاني إلى اقتضاء العقل العملي و هو قبح تكليف العاجز .

و حينئذٍ : فإنّ كان المدعى تقييد متعلق الحكم - و هو المادّه - باقتضاء نفس الخطاب ، فمن الواضح أنّ التقييد متأخّر عن الحكم المتأخّر عن المتعلق ، فهو متأخّر عن المتعلق بمرتبين ، و لا يمكنه أن يؤثّر في إطلاقه في مرحله قيام الغرض تام بلا كلام .

ص: ١٨١

و إن كان المدعى تقييد المتعلق بحكم العقل ، فإن حكم العقل متأخر عن حكم الشرع ، تأخر الحكم عن موضوعه ، و حكم الشرع في مرتبه متأخره عن المتعلق ، فالتقييد متأخر عن المتعلق بمرتبتين كذلك .

فاندفع الإشكال الأول .

و بذلك يندفع الإشكال الثانى ، فإنه إذا ثبت استحاله التقييد ، لا يبقى احتمال حتى يكون صالحاً للقريبه .

و أما عن الإشكال الثالث ، فقد ذكر جوابين :

أحدهما : إن هذا إنما يتم فيما إذا كان الشك في اعتبار القدره التكوينيته في الملاك ، لاستحاله صدور غير المقدور ، فلا يلزم من عدم البيان نقض الغرض أصلاً . و أمّا إذا كان الشك في كون القدره - و لو كانت شرعيه - دخيله في الملاك كما هو المفروض في المقام ، فيلزم نقض الغرض من عدم التقييد ، إذ للمكلف الإتيان بالواجب الموسع مع التراحم بينه و بين المضيق تمسكاً بالإطلاق ، إذن ، لا بد من البيان ، و مع عدمه يستكشف عدم الدخل و يتم الإطلاق .

و الثانى : إن لزوم نقض الغرض ليس من مقدّمات الإطلاق ، بل إنّ من مقدّماته تبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت ، فكون المتكلم في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه يستلزم بيان ذلك كله و إلّا لزم الخلف ، فمن الإطلاق و عدم التقييد بقيد يستكشف عدم دخله في مقام الثبوت ، بلا حاجه إلى ضمّ مقدّمه لزوم نقض الغرض .

و أما عن الإشكال الرابع فأجاب :

بأنه ليس المراد الكشف عن الملاك من جهه كون المولى في مقام البيان له ، بل المراد هو : إنّه لما كان في مقام بيان متعلق حكمه ، و الأحكام تابعه للملاكات

و معلوله لها ، فتوجّه التكليف إلى ذات المتعلّق بلا- أخذ القيد فيه ، يكشف عن كون العله - و هو الملاك - مطلقاً كذلك ، فيصح حينئذٍ التمسك بالإطلاق للكشف عن الملاك المطلق .

و إذا اندفعت الإشكالات ، فلا مانع من التمسك بإطلاق المادّه للكشف عن الملاك ، فيؤتى بالصلاه بقصده .

قال الأستاذ

و تنظر الأستاذ فيما أجاب به الميرزا عن الإشكالات ... فوافق على الجواب الأول عن الإشكال الثالث . و أبطل الثاني : بأنه و إن كان المعروف عدم كون لزوم نقض الغرض من مقدمات الإطلاق ، لكنّ الحق هو كون المولى فى مقام بيان الغرض ، لأنّ الأمر معلول له و لحاظ المولى له عرضى ، و لكنّ لحاظه للغرض ذاتى ، لأنه هو العله للأمر .

و أما جوابه عن الإشكاليين - الأول و الثانى - و ملخصه : استحاله تقييد ما هو المتأخر رتبه لما هو متقدم فى الرتبه ، ففيه :

إنّ المقيّد هو المولى إن أخذ القيد فى المتعلّق ، و هو المطلق إن رفضه ، و انقسام الصّلاه إلى المقدوره و غير المقدوره ، أمر واقعى طارئ على الصّلاه قبل حكم المولى - لا- فى مرتبه و لا- بعده - سواء وجد الحكم أو لا- ... فإن كان القيد دخيلاً فى غرض المولى الملتفت إلى الانقسام أخذه فى متعلّق حكمه و إلما رفضه ، فالإطلاق و التقييد بالنسبه إلى القدره ليس من الانقسامات الحاصله من ناحيه الخطاب ، بل هو القرينه على أخذ المولى للقيد فى المتعلّق ، و التقييد حاصل فى رتبه المتعلّق ، غير أنّ القرينه عليه - و هو الخطاب - متأخر عن ذى القرينه بالتأخر الطبعى كما حقّق فى محلّه ، و إذا كان التقييد فى مرتبه المتعلّق فلا إطلاق .

ص: ١٨٣

و بما ذكر يسقط الجواب عن الإشكال الثاني .

و أما جوابه عن الإشكال الرابع ففيه :

إنه قد ورد الأمر بالصَّلاه في مرتبه الاستعمال على طبعي الصَّلاه ، لكنّه مقيّد عقلاً - باقتضاء الخطاب عند الميرزا - بالحصّه المقدوره ، فالمراد الجدّي من الصَّلاه أخصّ من المراد الاستعمالي ، و الكاشف عن الملاك هو المراد الجدّي لا الاستعمالي ، و إذا كان المراد الجدّي هو الحصّه المقدوره من الصَّلاه ، فكيف يكون كاشفاً عن وجود الملاك في الحصّه غير المقدوره ؟

و بتعبير السيد الأستاذ : « إنَّ الدليل الدال على تبعيّه الأحكام للمصالح من إجماع أو عدم اللغويه و الحكمه لا يقتضى سوى توفّر الملاك فيما انبسط عليه الأمر و بعث نحوه ، و إن كان قد تعلّق في ظاهر الخطّاب بالمطلق ، و لا ملازمه بين وجود الملاك و أخذ الشيء في متعلّق الأمر خطاباً ، و المفروض فيما نحن فيه أن الأمر و إن كان يرد على المطلق لا على المقيّد ، و لكنّ إنما ينبسط في مرحله عروضة على الحصّه المقدوره دون الأعم » (١).

فالحق : امتناع التمسّك بالإطلاق ، لوجود القرينه العقلية ، بحكم العقل بقبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب لأنّ يتوجّه التكليف إلى الحصّه المقدوره ، فإنّ هذه القرينه مانعه من انعقاد الإطلاق في المادّه ، و حينئذٍ ، فلا كاشف عن الغرض .

رأى السيد الخوئي

و جوّز السيد الخوئي التمسّك بالإطلاق بناءً على مسلكه من أنّ قدره لم تعتبر في متعلّق التكليف ، لا من جهة حكم العقل و لا من جهة اقتضاء التكليف ،

ص: ١٨٤

فلا موجب لاعتبارها فيه ، إلا أنّ الإشكال في المقتضى لهذا الإطلاق ، لأنّ المتكلّم غالباً بل دائماً ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه ، حتى يمكن التمسك بالإطلاق فيما إذا شك في فرد أنّه واجد للملاك أم لا ، و مع قطع النظر عن ذلك و فرض أنّه في مقام البيان حتى من تلك الجهة ، فلا مانع من التمسك بالإطلاق ، إذ قد عرفت أنّه لا حكم للعقل و لا اقتضاء للتكليف لاعتبار قدره في المتعلّق ، ليكونا صالحين للبيان و مانعين عن ظهور اللفظ في الإطلاق .

و حاصل كلامه : إنّ لا حكم للعقل باشتراك التكليف بالقدره ، و لا اقتضاء للتكليف لذلك ، فلا مانع من التمسك بالإطلاق ، لأنّه لا يكون الاشتراط إلّا بأحد الأمرين المذكورين ، بل القدره شرط لتنجز التكليف . لكنّ الكلام في تماميته الإطلاق ، لأنّ المولى في مقام بيان متعلّق الحكم لا ما يقوم به الملاك ، فلا مقتضى لانعقاده . و هذا هو الصحيح في الإشكال على الإطلاق .

قال الأستاذ

و فيه :

أولاً : إنّ الكلام في حكم المولى الحكيم الملتفت و ليس حول غيره ، و لذا قيّد ما ذكره بالموالى العرفيه حيث قال « بل الغالب في الموالى العرفيه غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام بيانه » (١) ... فالكلام في الخطابات الشرعيه الصادره من الشارع ، و قد تقرّر أنّ تكاليفه معلوله للأغراض ، فكيف لا يكون في مقام بيان غرضه ؟

و ثانياً : إن ما ذهب إليه من أنّ القدره من شرائط التنجيز ، فلها الدّخل في استحقاق العقاب فقط ، لا يجتمع مع ما ذهب إليه من أنّ التكليف اعتبار مبرز ، و أنّ

ص: ١٨٥

الأمر مصداق للبعث و النهى مصداق للزجر . و توضيح ذلك :

إنه لا- يخفى الفرق بين المفهوم و المصداق ، فكلما كان الاتحاد بين الشيئين مفهوميّاً كان الحمل بينهما أوّليّاً ، و كلما كان الاتحاد بينهما فى الوجود كان الحمل شائعاً . فالمفهوم - أى الصّوره الذهنيّه - من « زيد » غير ما هو المفهوم من « الإنسان » إلّا أنّهما فى الوجود واحد ، و هذا معنى المصداقيّه . فهذا مطلب .

و مطلب آخر هو : إنّ مفهوم « البعث » لا يستلزم « الانبعاث » لكن مصداقه يستلزمه .

فإذا كان الأمر مصداقاً للبعث ، فلبعث وجودٌ ، و يستلزم وجود الانبعاث ، و وجوده يستلزم قدره ... و عليه ، فالبعث الإمكانى - بمعنى وجود المقتضى و عدم موانع الطاعه - يستلزم الانبعاث الإمكانى ... و لو لا- قدره لما تحقّق الانبعاث ... فانفكاك الانبعاث عن قدره غير معقول ... فتكون من شرائط التكليف ، إمّا بحكم العقل و إمّا باقتضاء نفس الخطاب .

فظهر سقوط ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئى .

المختار

و أنّ الحق عدم تماميّه التمشك بإطلاق المادّه و متعلّق الأمر ، لكون المتعلّق مقيداً عقلاً بالقدره ، إذ الحكم العقلى هنا - سواء على مبنى المحقّق الثانى أو المحقّق الثانى - يصلح لأن يعتمد عليه المولى و يكتفى به إن كان غرضه هو المقيد ، فلا كاشف عن الملاك .

أقول : و هذا الذى ذكر - أعنى صلاحيّته ذلك لأن يعتمد عليه المولى - موجود فى كلمات السيّد الخوئى أيضاً فى (تعاليقه) .
(١)

ص: ١٨٦

و أما الطريق الثاني للكشف عن الملاك ، الذى جاء به صاحب الكفايه ، فهذا توضيحه :

إنَّ الشىء قد يكون متعلِّقاً للأمر بنفسه و قد يكون متعلِّقاً له لكونه مصداقاً للطبيعه المأمور بها ، فالأوّل : كالصّلاه فى المسجد ، فيما لو أمر بالصّلاه فيه ، و الثانى : كالصّلاه فيما لو قال : « صل » .

و فى المقابل : ما لا يكون متعلِّقاً للأمر لا بنفسه و لا بكونه مصداقاً ، و هذا يكون على ثلاثة أنحاء :

الأوّل : ما خرج عن المصداقيه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص اللفظى ، كقوله لا تكرم الفساق ، المخرج لهم عن عموم أكرم العلماء .

و الثانى : ما خرج عن المصداقيه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص العقلى ، كموارد اجتماع الأمر و النهى ، حيث تخرج الصّلاه فى الدار المغصوبه عن الطبيعه المأمور بها ، بحكم العقل بعدم صلاحيتها للمقربيه .

و الثالث : ما خرج عن المصداقيه للطبيعه المأمور بها مع تماميه المقتضى ، لوجود المانع و المزاحم من الفرديّه و المصداقيه ، كالصّلاه فى وقت الإزاله ، فإنّها تخرج عن الفرديّه للصّلاه المأمور بها ، و المخرج ليس المخصّص اللفظى أو العقلى حتى يكشف عن عدم الملاك ، بل الملاك موجود و المخرج هو عدم القدره ، فإنّ القدره دخيله فى توجّه الخطاب ، و بدونها لا يتوجّه إلى المكلف ، و على الجملة ، فإنّ المزاحمه مع الإزاله الواجبه توجب سلب القدره عن المكلف ، فيمتنع تكليفه بالصّلاه مع وجود المقتضى لذلك ، بحيث لو لم يكن النهى الغيرى مانعاً عن التكليف ، و كان الأمر بالشىء غير مقتضى للنهى عن ضده

الخاص ، جاز الإتيان بالصّلاه بقصد الملاك .

إشكالات المحقق الإيروانى

وقد أورد عليه المحقق الإيروانى بوجوه :

الأوّل : إنّ المفروض سقوط الأمر على أثر المزاحمه مع الواجب الآخر ، فلو كانت المصلحه فى نفس الأمر ، فلا تبقى بعد سقوطه مصلحه حتى يؤتى بالعمل بقصدها ، فلا يتم ما ذكره من أنّ الشىء قد يكون متعلّقاً للأمر بنفسه .

و الثانى : إن ما ذكره إنما يتم بناءً على مسلك العدليّه من تبعيّة الأحكام للملاكات فى الواقعيّات .

و الثالث : إنّه مع المزاحمه لا تبقى مصلحه للأمر ، فلو كان هناك مصلحه لما انتفى الأمر من الشارع .

جواب الأستاذ عن هذه الإشكالات :

أمّا الأوّل ، ففيه : إنّ مورد الكلام هو الضدّ العبادى كالأمر بالصّلاه و الأمر بالإزالة ، فلو سقط الأمر بالصّلاه على أثر المزاحمه ما انتفت مصلحه الصّلاه . فغايه ما يرد على المحقق الخراسانى أن كلامه أخصّ من المدعى .

و أمّا الثانى ، ففيه : إنّ صاحب الكفايه يتكلّم هنا على مبنى العدليّه .

و أمّا الثالث ، ففيه : إنّ المقصود هو وجود المصلحه فى متعلّق الأمر ، و كون الأمر ذا مصلحه هو لوجود المصلحه فى متعلّقه ، إلّا أنّ عدم قدره هو المانع عن الأمر .

فظهر ، اندفاع هذه الإشكالات إلّا الأوّل كما ذكرنا .

و قد يقَرّر الإشكال على (الكفايه) بوجه آخر (1) و هو : إنَّ الأمر هو الكاشف عن الملاك ككشف المعلول على العلّه ، فإذا سقط على أثر المزاحمه انتفى الكاشف عن الملاك ، و حينئذٍ ، كما يحتمل أن يكون سقوط الأمر بسبب وجود المانع و هو عدم القدره ، كذلك يحتمل أن يكون بسبب عدم المقتضى و هو الملاك ، و مع هذا الاحتمال كيف يقطع بوجود الملاك حتى يُقصد في العباده ؟

لكنّه يندفع : بأنّ مفروض الكلام عدم وجود المخيّص اللفظى و العقلى فى المقام ، و عليه ، فإنّه لا مانع من عموم الأمر إلّا الأمر بالأهمّ المزاحم له ... فكان المانع هو المزاحم الموجب لعدم القدره على الامتثال ، مع العلم بعدم دخل القدره فى الملاك ، فمع لحاظ جميع هذه الجهات ، ينحصر المانع بعدم القدره على الامتثال مع وجود الملاك ، فلا مجال لهذا الإشكال .

الطريق الثالث للكشف عن الملاك

اشاره

و أمّا الطريق الثالث ، فهو طريق الدلاله الالتزاميه ، و تقريب ذلك ضمن أمور :

الأول : إنّ الأحكام تابعه للملاكات و معلوله لها ، كما هو مسلك العدليه .

و الثانى : إنّ الأمر إذا تعلّق بشىء كان له مدلولان ، أحدهما : المدلول المطابقى و هو وجوب ذلك الشىء . و الآخر : المدلول الالتزامى ، و هو كون الوجوب ذا ملاك .

و الثالث : إنّهُ إذا سقط المدلول المطابقى على أثر وقوع المزاحمه بين هذا الأمر و أمرٍ آخر أهمّ منه ، فالمدلول الالتزامى - و هو الدلاله على وجود الملاك - باقٍ .

أمّا الأمر الأول ، فهو واضح .

ص: ١٨٩

و أما الأمر الثاني ، فكذلك .

هل تبقى الدلالة الالتزاميه بعد سقوط المطابقه ؟

إنّما الكلام في الأمر الثالث ، و هو بقاء الدلالة الالتزاميه بعد سقوط المطابقه ، باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا ، أو بحكم العقل من قبح تكليف العاجز كما عليه المشهور ، و قد ذكروا في بيان بقائها ما حاصله : إنّ ذلك مقتضى التفكيك في الحجيه و أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، فأما الدلالة المطابقه فقد سقطت لأن امثالها كان مشروطاً بالقدره فإذا انتفت سقطت ، و أما الملاك فغير مقيد بالقدره و لا دخل لها فيه ، فلا موجب لسقوط الدلالة الالتزاميه

هذا ، و قد نصّ على بقاء الدلالة الالتزاميه مع سقوط المطابقه عدّه من الأكابر كصاحب الكفايه و الميرزا و العراقي ، و بنوا على هذا المبني و استنتجوا منه في موارد ... كما في باب التعارض بين الخبرين حيث قال الميرزا بدلالتهما على نفي الثالث بالالتزام ، فلو دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة ، ثبت عدم الاستحباب .

و قال آخرون : بعدم معقوليه بقاء الدلالة الالتزاميه بعد سقوط المطابقه ، وعليه فلا كشف عن الملاك بهذا الطريق ... و قد أورد على المبني الأوّل بعدّه نقوض :

نقض المحاضرات و الجواب عنها

النقض الأوّل : إنّهُ لو قامت البيّنه على ملاقاه الشيء للبول مثلاً ، فهنا دلتان : الملاقاه للبول و هي الدلالة المطابقه ، و نجاسه الملاقى و هي الدلالة الالتزاميه . فإن انكشف كذب البيّنه سقطت الدلالة المطابقه كما هو واضح ، فهل تبقى الدلالة الالتزاميه ؟ مقتضى القول بعدم التبعيه بقاؤها ، و هو باطل بالضروره

لكن يمكن دفع النقص ، بأن الشرط لبقاء الدلالة الالتزامية - عند القائلين به - هو بقاء الموضوع لهذه الدلالة ، و الموضوع فيها في المثال هو النجاسة و انتفاؤها مقطوع به عندهم ، فمثل هذا المورد خارج عن البحث .

النقض الثاني : لو كانت الدار - مثلاً - في يد زيد ، فقامت بينه على أنها لعمرو و أخرى على أنها لبكر ، وقع التعارض بينهما ، لكنهما متفقتان على أنها ليست لزيد ذى اليد ، فإن قلنا بالتبعيه ، سقطت الدالتان و بقيت الدار لزيد ذى اليد ، و إن قلنا بعدم التبعيه ، كانت النتيجة عدم كونها لزيد ، فهي مجهوله المالك .

و هذا ما لا يلتزم به أحد .

و فيه : إنه لا بدّ هنا من مراجعه النصوص الواردة في المسأله ، و عليه مشى صاحب النقص في كتابه مباني تكمله المنهاج . و الحاصل : إن المرجع هنا خبر إسحاق بن عمار و خبر غياث بن إبراهيم ، و مقتضى الجمع بينهما : إن زيدا ذا اليد ، إن اعترف لأحدهما المعين ، دار أمر الملكيه بينه - المعترف له - و بين طرفه ، و يقع النزاع بينهما ، و إن اعترف لكليهما خرج هو عن الملكيه و تقاسما الدار ، و إن لم يعترف لأحدهما ، فإن حلف أحدهما و نكل الآخر انتقلت الدار إلى الحالف ، و إن حلفا أو نكلا تناصفاها (١) .

و تلخص : عدم ورود النقص .

النقض الثالث : لو شهد شاهد واحد على أنّ الدار التي بيد زيد هي لعمرو ، و شهد آخر على أنها لبكر ، فإن الشهادتين ساقطتان على الحجيه في مدلولهما

ص: ١٩١

□
١-١) و راجع كتاب : القضاء و الشهادات ٢ / ٦٤٥ - ٦٥١ الطبعه المحققه للمؤلف ، و هو تقرير أبحاث السيد الأستاذ آيه الله العظمى الكلپايگانی طاب ثراه .

المطابقى ، بغض النظر عن التعارض بينهما ، فهل يلتزم بمدلولهما الالتزامى و هو عدم كون الدار لزيد - لكونهما متوافقين فى ذلك - ؟ كلاً لا يمكن .

وفيه : إنّ أصل المدلول المطابقى هنا ليس بحجّه ، لأنّ شهاده الواحد فى الأملاك ليس بحجّه بل لا بدّ من ضمّ اليمين إليها . وعليه ، فلمّا كان أصل المدلول المطابقى بلا مقتضٍ ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن وجود أو عدم المدلول الالتزامى .

النقض الرابع : لو قامت البيّنه على أنّ الدار التى فى يد زيدٍ هى لعمرو ، فأقرّ عمرو بأنّها ليست له ، فالبيّنه تسقط من جهه إقرار عمرو ، و بذلك تسقط الدلاله المطابقية ، فهل يمكن الأخذ بالدلاله الالتزامية و هو القول بعدم ملكيه زيد ؟ كلاً .

وفيه : إنّ اليد أماره الملكيه ، و سقوطها يحتاج إلى دليل ، و البيّنه دليل تسقط بها أماريه اليد ، و بعبارة أخرى : فإنّ دليل حجّيه البيّنه يخصّص دليل حجّيه اليد و يتقدّم عليه بالتخصيص ، و لكن هل هذا التخصيص و التقدّم مطلق يعمّ صورته تكذيب ذى اليد ؟ كلاً . وعليه ، فلا أثر لهذه البيّنه و لا يثبت بها شىء من الأساس ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن مدلولها الالتزامى .

الجواب الحلى

و ذهب الأستاذ إلى القول بتبعيه الدلاله الالتزامية للدلاله المطابقية فى الثبوت و السقوط ، و ذكر فى مقام حلّ المسأله بعد الإجابة عن النقوض : إنّ لكلّ كلام ثلاث دلالات :

فالدلاله الأولى : هى الدلاله التصوريه ، و المقصود منها دلاله اللفظ على معناه الموضوع له ، سواء التفت المتكلم إلى ذلك و قصده أو لا .

و الدلاله الثانيه : هى الدلاله التصديقيه الأولى ، و هى دلاله اللفظ على

الإرادة الاستعماليه ، بأن يصدّق بأنّ المتكلّم قد استعمل اللفظ فى معناه .

و الدلاله الثالثه : هى الدلاله التصديقيه الثانيه ، و هى دلاله اللفظ على الإراده الجديّه ، بأن يكون المعنى مقصوداً للمتكلّم جدّاً .

أمّا الدلاله الأولى ، فواضح .

و أمّا الدلاله الثانيه ، فدليلها تعهّد المتكلّم باستعمال الألفاظ فى معانيها الموضوعه لها فى اللغه .

و أمّا الدلاله الثالثه ، و هى حمل الكلام على معناه الجدى و نسبه ذلك إلى المتكلّم ، فدليلها السيره العقلانيه القائمه على كاشفيه اللفظ المستعمل فى معناه عن المراد الجدى للمتكلّم . و لكنّ الكلام فى حدّ هذه السيره ، فهل هى قائمه على كاشفيه الدلاله الالتزاميه عن المراد الجدى حتّى مع سقوط الدلاله المطابقيه ؟

الظاهر عدم تحقّق هذا البناء من العقلاء ، و لا أقل من الشك ، و مقتضى القاعده الأخذ بالقدر المتيقن من السيره - لكونها دليلاً لبيّاً - و هو صوره عدم سقوط الدلاله المطابقيه عن الحجّيه .

و تلخّص : عدم تماميه هذا الطريق للكشف عن الملاك .

و يقع الكلام فى :

ص: ١٩٣

فبعد الفراغ عن سقوط الأمر بالصلاه مع وجود الأمر بالإزالة ، لاستحاله الأمر بالضدين ، و عن عدم إمكان إحراز الملاك بأحد الطرق الثلاثه كى يقصد و تتم به عباديه العمل ، تصل النوبه إلى البحث عن الترتب ، و أنه لو عصى الأمر الأهم - و هو الأمر بالإزالة - هل يثبت الأمر بالمهم و هو الأمر بالصلاه ، فيؤتى بها بقصده و يكون عباده أو لا يثبت ؟

و الكلام تارة : فى الواجبين الموسعين ، و لا- تراحم بينهما ، لا- فى مقام الجعل و لا- فى مقام الامتثال ، لأنّ الوقت يسع كلا الأمرين و يتحقق امتثالهما معاً ، و أخرى :

فى الواجبين المضيقين ، كوجوب إنقاذ هذا الغريق و ذاك ، و هو مورد التراحم ، و ثالثه : فيما إذا كان أحدهما موسيعةً و الآخر مضيقاً ، فهل هما كالمضيقين ، كما دار أمر المكلف بين أداء الصلاه فى أول الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ؟

قال فى الكفايه

(١)

بعد كلام له :

فقد ظهر أنه لا- وجه لصحة العباده مع مصادتها لما هو أهم منها إلّا ملاك الأمر . نعم ، فيما إذا كانت موسيعةً و كانت مزاحمه بالأهم ببعض الوقت - لا- فى تمامه - يمكن أن يقال : إنه حيث كان الأمر بها على حاله و إن صارت مضيقهً بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها ، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاك الأمر ، فإنه و إن كان خارجاً عن تحتها بما هى مأمور بها ، إلّا أنه لما كان

ص: ١٩٤

وإفياً بغرضها كالباقى تحتها ، كان عقلاً مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال و الإتيان به بداعى ذاك الأمر ، بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلاً .

و دعوى : إنَّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها ، و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعه لكنّه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها . فإسده ، فإنّه إنّما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هى كذلك تخصيصاً لا مزاحمه ، فإنّه معها و إن كان لا تعمّه الطبيعه المأمور بها إلّا أنّه ليس لقصور فيه ، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمّه عقلاً . و على كلّ حال ، فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال و إطاعه الأمر بها بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلاً .

هذا على القول بكون الأوامر متعلّقه بالطبائع .

و أمّا بناءً على تعلّقها بالأفراد فكذلك ، و إن كان جريانه عليه أخفى ، كما لا يخفى . فتأمل .

و حاصل كلامه هو : إنَّ الأمر بالصلاه مثلاً قد تعلق بالطبيعه ، و الفرد المزاحم بالأمر بالإزالة خارج من تحت هذا الإطلاق ، لكنّ هذا الخروج تراحمى و ليس تخصيصياً ، فلو كان خروجه كذلك لم يمكن الإتيان به بقصد الأمر بالطبيعه أو بقصد الملاك ، أمّا مع الخروج التراحمى فالإتيان به بقصد الأمر أو الملاك لا مانع منه ، إذ العقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين غيره من أفراد الطبيعه فى الوفاء بالغرض .

فالفرد المزاحم خارج عن الطبيعه بما هى مأمور بها ، إلّا أنّ ذلك غير ضارّ ، لأنّه كغيره من الأفراد وافٍ بالغرض من الأمر عند العقل بلا تفاوت .

أشكل الأستاذ :

بأنّه إذا كان الفرد المزاحم خارجاً من تحت الطبيعه - كما صرّح بذلك - فإنّ الإطلاق غير شامل له ، بل يتحدّد بما سواه من الأفراد ، و حينئذٍ ، لا يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه ، و المفروض أنّ الفرد

بنفسه لا أمر له ، فبأى أمر يؤتى به فى مقام الامتثال ؟

و بالجمله ، فإنّ نتيجة كلامه أنّ الفرد المزاحم غير مأمور به حتّى يمكن الإتيان به بقصد الأمر . نعم ، على القول بانطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المزاحم ، كما عليه المحقّق الثانى و من تبعه ، يكون مورداً للأمر فيمكن الإتيان به بقصده .

و المحقّق الخراسانى لم يذكر برهاناً على خروج الفرد المزاحم من تحت الطبيعه .

و أمّا الميرزا ،

فيرى التزاحم كذلك ، لكنّ بيان آخر ، و هو :

إن تقييد خطاب الواجب الموسّع بالفرد المزاحم غير معقول ، لأنّه يستلزم طلب الضدّين فى آنٍ واحد ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق كذلك ، لأنّ النسبه بين الإطلاق و التقييد عنده نسبه العدم و الملكه ، فلا يعقل الأمر بالصّلاه فى أوّل الوقت مع وجود الأمر بالإزاله ، فيقع بينهما التزاحم . هكذا فى (المحاضرات) (١) .

و بيان آخر - و هو الأقرب إلى ما ذهب إليه من أنّ الإطلاق يتوجّه باقتضاء الخطاب إلى الحصّه المقدوره ، و أنّ اعتبار القدره باقتضاء نفس الخطاب و ليس بحكم العقل - إنّ الأمر بالصّلاه متوجّه من أصله إلى الحصّه المقدوره منها ، فإطلاق « صلّ » من أوّل الأمر غير شامل للفرد المزاحم منها للإزاله ، فسواء كانت النسبه بين الإطلاق و التقييد هى العدم و الملكه أو التضاد ، يكون هناك تزاحم بين « صلّ » و « أزل النجاسه عن المسجد » . فإنّ صحّت الصّلاه المزاحمه عن طريق قصد الملاك - المنكشف بإطلاق المادّه أو الدلاله الالتزاميه - كما ذهب هو إلى ذلك -

ص: ١٩٦

فهو وإلا وصلت النوبه إلى بحث الترتب .

و كيف كان ، فلا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر ما يلى :

الأصل فى الترتب هو المحقق الثانى .

إشاره

إنّ مبتكر بحث الترتب هو المحقق الثانى فى (جامع المقاصد) ، ثمّ تبعه الشيخ جعفر فى كشف الغطاء ثمّ حقّقه الميرزا الشيرازى ، ثمّ شيد أركانه الأعلام الثلاثة .

و ذهب المحقق الخراسانى إلى استحاله الترتب ، و نسبه فى المحاضرات إلى الشيخ الأ-عظم ، إلا أنّ الأستاذ ذكر أنّ كلمات الشيخ مختلفه ، و سيأتى .

ثمّ إنّ هذا البحث عقلى محض ، و لا- دخل للفظ فيه ، و هو يدور بين الإمكان و الاستحاله ، و مجرد الإمكان كافٍ للوقوع بلا حاجه إلى دليلٍ آخر .

كلام المحقق الثانى

ذكر العلّامه فى (القواعد) : أنّه إن كان مديناً بدينٍ ، و كان الدّائن يطالبه به و هو فى أوّل الوقت ، فلو صلّى بطلت صلاته . و كذا المدين بالخمس و الزكاه .

فقال المحقق الثانى بشرحه : مبنى المسأله أنّ أداء الدين بعد الطلب واجب فورى ، و كذا أداء الخمس و الزكاه ، و حينئذٍ ، يكون الأمر بأداء الدّين ناهياً عن الضدّ و هو الصّلاه ، و النهى عن العباده موجب للفساد .

ثمّ أشكل : بأن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاص ، و الصّلاه ضدّ خاصّ لأداء الدّين . قال :

فإن قيل : إن الترك ضدّ عامّ يتحقّق بالصّلاه التى هى ضدّ خاصّ . فأجاب عن ذلك ، ثمّ أشكل بإشكالٍ آخر و أجاب عنه ، إلى أن قال :

إن قيل : إنّ الأمر بالصّلاه مع فرض فوريّه أداء الدّين يستلزم التكليف بما

لا يطاق ، لكونهما ضدّين .

فأجاب : بعدم لزوم ذلك ، لأنّ الصّلاه واجب موسّع ، و الأمر بأداء الدين أو الخمس و الزكاه فورى ، و له الأمر بهما معاً ، بأن يكون مأموراً بأداء الدين ، فإن عصى أتى بالصّلاه .

ثمّ نقض بما لو كانت الصّلاه فى آخر الوقت ، فيقع التزاحم بين المضيّقين لكنّ الحكم صحّحه الصّلاه ، لأنّ أحد الواجبين مشروط بمعصيه الواجب الآخر .

و نقض على العلّامه بمن خالف الترتيب فى واجبات الحج ، حيث يحكم بصحّحه العمل ، و لا وجه لذلك إلّا الترتّب .

قال : و إنّ هذا الأصل إن لم يتم يبطل كثير من أعمال الناس ، و إن كان مقتضى الاحتياط ما ذكره العلّامه من البطلان (١) .

كلام كاشف الغطاء

و تعرّض الشيخ الكبير فى (كاشف الغطاء) للترتّب فقال : إنّه يمكن للشارع و للمولى المطاع أن يأمر بواجب ، ثمّ يأمر بآخر على فرض عصيان الأوّل .

قال : إنّه فى مسأله الجهر و الإخفات ، لو جهر فى موضع الإخفات أو بالعكس ، يصحّ العمل . للقاعده . قال : و مع عدم الالتزام بهذه القاعده يلزم بطلان عبادات الناس كثيراً ... (٢) .

كلام الشيخ الأعظم

و اختلفت كلمات الشيخ الأعظم ، فالمستفاد من كلامه فى بعض المباحث استحاله الترتّب ، و ظاهر كلامه فى رساله التعادل و التراجيح من (فرائد الأصول) ،

ص: ١٩٨

١-١) جامع المقاصد فى شرح القواعد ٥ / ١٤ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

٢-٢) كشف الغطاء : ٢٧ .

عند البحث عن الأصل في الخبرين المتعارضين بناءً على السببى هو الإمكان ، فأفاد ما حاصله (١) : أنه لَمَّا كان نتيجة القول بالسببى تحقّق المصلحه فيما قامت عليه الأماره ، فإنّه يكون حال الخبرين المتعارضين حال الواجبين المتزاحمين ، فيكونان مجرى قاعده الترتّب حتّى فى صوره أهمّيّه أحدهما من الآخر ، قال : إنّ التكليف واقع بكليهما و لكلّ منهما ملاكّ الوجوب ، لكنّ القدره على امتثال كلّ منهما تحقّق فى ظرف ترك الآخر ، و إذا تحقّقت القدره حكم العقل بالامتثال .

هذا محصّل كلامه ، و من وجود لفظه « القدره » فى عبارته يستكشف أنّ المانع عن الواجب الآخر هو العجز ، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال فى كلّ فردٍ قد تحقّقت القدره عليه منهما .

ثمّ ذكر : إنّ هذه القاعده جاريه فى جميع موارد الواجبين المتزاحمين .

و من الواضح : إنّ مقتضى تعليقه الأمر على القدره ، فإنّه مع ترك الأهمّ تكون القدره موجوده بالنسبه إلى المهمّ ، هو الالتزام بالترتب .

و من هنا قال الميرزا : و من الغريب أنّ العلّامه الأنصارى قدس سره مع إنكاره الترتّب و بناءه على سقوط أصل خطاب المهمّ دون إطلاقه، ذهب فى تعارض الخبرين - بناءً على السببى - إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كلّ من الخبرين ... (٢) .

استحاله الترتّب بيان الكفايه

إشاره

و ذكر فى (الكفايه) نظريه القائلين بالترتب بنحوين فقال : « إنّ تصدّى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصدّ بنحو الترتّب على العصيان و عدم إطاعه

ص: ١٩٩

١-١) فرائد الأصول ٤ / ٣٦ - ٣٧ ط مجمع الفكر الاسلامى .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٥٧ .

الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن ، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك ، أى: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً و الأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء و العزم عليه ، بل هو واقع كثيراً عرفاً» (١).

لكنه يرى أن لا طريق إلا على نحو الشرط المتأخر ، بأن يكون المعصية على هذا النحو ، لأن العباد لا بد و أن تنشأ من الأمر ، فلو اشترط معصية الأهم بنحو الشرط المتقارن ، فلا بد و أن تتحقق بفعل المهم ، فلم ينشأ فعل المهم من الأمر به ، لأن المفروض أن لا- أمر به قبل معصية الأهم ، أما لو تأخرت المعصية عن الأمر ، كان فعل المهم ناشئاً عن الأمر به ، و أما العزم فلا تتحقق به المعصية .

فقد قرب صاحب الكفايه النظرية بأنه : لو كان الشرط هو العزم على المعصية فالمفروض عدم تحقق المعصية ، فالأمر بالأهم على حاله بنحو الإطلاق ، و الأمر بالمهم موجود مشروطاً ، و مع اشتراط العزم على المعصية و تأخرها ، يكون فعل الضدّ - و هو المهم - ناشئاً من الأمر المتعلق به و العزم على ترك الأهم . أما مع الاشتراط بالعصيان ، فيعتبر أن يكون بنحو الشرط المتأخر ، لأنه ترك الأهم و تركه فى مرتبه واحده مع فعل المهم ، فلما كان العصيان شرطاً للأمر بالمهم ، وقع فعل المهم فى مرتبه متقدمه على الأمر به ، فيكون فرض العصيان بنحو الشرط المتأخر .

و على أى حال ، فقد أجاب عن هذا التقريب : بأن الأمر بالضدين و طلبهما محال ، سواء كان التضاد بالذات أو بالعرض ، لأن الطلب هو الإنشاء بداعى جعل الداعى ، و مع وجود التضاد بين الشئين كيف يتحقق الداعى بجعل الداعى ؟

ص: ٢٠٠

و فيما نحن فيه : كل طلب مشروط بالقدره على متعلقه - على مبنى المشهور أو الميرزا - و إذ لا قدره على الضدين فطلبهما محال .

يقول : « ما هو ملاك استحاله طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك ، فإنه و إن لم يكن في مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما . إلا أنه كان في مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما ، بداهه فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبه و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً ، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً » .

يعنى : إنه في صورته التضاد بالذات ، يطارد كل من الضدين الآخر ، و في صورته التضاد بالعرض - و هو صورته الاشتراط - تكون المطارده من طرف واحد ، لأن الأمر بالأهم مطلق ، أى إنه لا بشرط بالنسبه إلى المهم ، و هذا الأمر مقدّم على متعلقه - تقدّم العله على المعلول - فهو مقدّم على عصيانه ، لأن الإطاعه و العصيان في مرتبه واحده ، فكان الأمر بالأهم مقدّمًا على إطاعه الأهم و عصيانه ، لكن العصيان شرط للأمر بالمهم ، و كل شرط متقدّم على المشروط ، فيكون الأمر بالأهم و عصيانه مقدّمًا على الأمر بالمهم بمرتبتين ، و عليه ، فلا يمكن للأمر بالمهم أن يطارد الأمر بالأهم ، فيكون الأمر بالأهم موجوداً بلا مانع .

و هو أيضاً موجود في مرتبه إطاعه الأمر بالأهم و عصيانه ، لعدم الاقتضاء للأمر بالمهم في هذه المرتبه حتى يطارد الأمر بالأهم ، لأن المفروض أن الأمر بالمهم ينشأ بعد مرتبه عصيان الأمر بالأهم .

فإن عصى الأمر بالأهم ، يصير الأمر بالمهم فعلياً ، لتحقق شرطه ، لكن المفروض أن الأمر بالأهم مطلق ، فهو بإطلاقه يشمل هذه المرتبه ، فله اقتضاء الامتثال ، و المهم له اقتضاء الامتثال ، فتقع المطارده في هذه المرتبه .

و تصدّى الميرزا لتصحيح الترتب و الردّ على إشكال الكفايه ، و ذكر لذلك مقدمات (1) :

المقدمه الأولى

(فى التحقيق عن منشأ الإشكال)

ففى المقدمه الأولى حاول التحقيق عن منشأ الإشكال و المحذور فى الأمرين المتضادّين بالعرض ، و أنّه هل هو فى أصل وجودهما أو فى إطلاقهما ؟

إن كان منشأ الاستحاله وجود الأمرين فهو صحيح ، و أمّا إن كان المنشأ هو الإطلاق فيهما ، فالمحذور مرتفع و الترتب ضرورى . و بيان ذلك :

إنّه لو يكن بين الواجبين تضادّ ، كما لو أمر بالصّلاه بنحو الاطلاق و أمر بالصوم كذلك ، كان نتيجة الإطّلاقين هو مطلوبيه كليهما ، و الجمع بينهما ممكن و لا تضاد . أمّا لو قيّد أحدهما بأن قيل : صلّ فإن لم تصلّ فصم ، كان نتيجة التقييد عدم مطلوبيه كليهما ، فلو صلّى و صام لم يكن ممثلاً لأمرين ... هذا لو لم يكن تضادّ بين الواجبين .

فإن كانا متضادّين كالصّلاه فى أوّل الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنّ الإطلاق فيهما يقتضى أن يكون كلاهما مطلوبين . أمّا لو تقيّد أحدهما بترك الآخر و عصيانه ، ففوقعهما على وجه المطلوبيه محال .

و الحاصل : إن كلّ دليلٍ يشتمل على أصل الطلب و على إطلاق الطلب ، و الاستحاله إنّما تتحقّق من إطلاق الدليلين لا من أصل وجودهما ، فلو حصل تقييد فى أحد الطرفين لا يكونان مطلوبين ، فلا يتحقّق طلب الضدّين و هو غير مقدور .

ص: ٢٠٢

و نتیجه هذا المطلب أمور :

١ - إنه إذا كان المحذور في إطلاق الدليلين ، كان مقتضى القاعده في سائر موارد التضاد سقوط الإطلاقين - بأن يقتد الوجوب في كل من الدليلين بعدم الآخر ، إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر - و بقاء أصل الدليلين ، لأن الضرورات تتقدّر بقدرها ، و حينئذٍ ، يكون المكلف مخيراً بينهما تخيراً عقلياً . أمّا في صورته كون الدليلين بوجودهما منشأً للمحذور ، كان مقتضى القاعده سقوط كليهما من أصلهما ، و حينئذٍ ، يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بين الأمرين .

٢ - إنه عند ما يكون المحذور في إطلاق كليهما ، فلا محاله يتقيّدان و يكون شرط كل منهما ترك الآخر ، فيجب إنفاذ هذا الغريق في حال ترك الآخر و كذلك العكس ، و حينئذٍ ، فلو ترك كليهما فقد تحقّق الشرط لوجوبهما معاً ، فيكون قد ارتكب معصيتين و يستحق عقابين ، لأنه قد خالف خطابين فعليين ، إذ الخطاب المشروط يكون فعلياً بفعليته شرطه ، و قد كان الشرط في كل من الخطابين هنا ترك الآخر ، و القدره على الجمع بين التركيب حاصله ، بخلاف ما لو كان المحذور في أصل وجود الدليلين و فرض سقوطهما و تحقّق حكم تخيري كما تقدّم ، فإنه لو ترك كليهما فقد ترك واجباً واحداً ، فالمعصيه واحده و العقاب واحد .

اشكال الميرزا على الشيخ

٣ - إنه بعد تصوّر ما ذكر ، يصير الأصل عبارة عن أنه في كل متزاحمين لا بدّ من رفع اليد عن منشأ المحذور ، و قد ظهر أنه الإطلاق ، و عليه ، فالأصل في الخبرين المتعارضين - بناءً على السبب - هو التخيير ، لأنهما خطابان مشروط كل

منهما بترك الآخر . فيرد الإشكال على الشيخ : بأنه كان عليه الالتزام بسقوط الإطلاقين - لا أصل الخطابين - إن لم يكن بينهما أهم ، وإن كان أحدهما أهم من الآخر سقط الإطلاق في طرف .

نقد الدفاع عن الشيخ

قال الأستاذ

و الحق : ورود هذا الإشكال على الشيخ . و ما قد يقال في الدفاع عنه : من أنّ كلامه - حيث قال بصرف القدره في أحد الضدّين في حال عدم صرفها في الآخر - إنّما هو في مرحله الامتثال ، و كلامنا - في الترتّب - يتعلّق بمرحله الجعل و التشريع ، فقد اختلط الأمر على الميرزا ، لأنّ الشيخ قائل بالتراحم و الترتّب هناك لكونه في مقام الامتثال ، و لا يقول به هنا لأنّه مقام الجعل . ففيه نظر من وجوه :

الأوّل : إنّ الشيخ و إن ذكر ذلك في مرحله الامتثال ، لكنّه أضاف : بأنّ المطلب كذلك في كلّ متراحمين شرعيّين ، فالميرزا قد تدبّر في كلام الشيخ ، و المستشكل قد غفل عن هذه النكته .

و الثاني : إنّ مرحله الامتثال ظلّ مقام الجعل و التشريع ، و الامتثال فرع التكليف ، فيستحيل أن يتحقّق الترتّب في مرحله الامتثال و لا يتحقّق في مرحله الجعل ، فلو لم يكن التكليف ترتّبياً ، فالامتثال الترتّبي محال .

و الثالث : إنّ القواعد العقليّه غير قابله للتخصيص ، فإذا حكم العقل بالترتّب في مرحله الامتثال فهو حاكم به في مرحله الجعل .

٤ - قد ظهر أنّ إشكال المحقّق الخراساني ناشئ من مطلوبيّه الجمع بين الضدّين من جهه إطلاق الخطابين ، لكنّ الميرزا يقول : بأنّ الترتّب رافع لهذا الإشكال ، لأنّه ضد الجمع ، بل يستحيل الجمع بناءً عليه ، لأنّه مع حصول الإزاله

ص: ٢٠٤

فَالصِّ يَلاهِ غَيْرِ مَطْلُوبِهِ ، وَ إِنَّمَا تَكُونُ مَطْلُوبَهُ لَوْ تَرَكَ الْإِزَالَهَ ، فَتَرَكَهَا بِشَرَطِ وَجُوبِ الصِّ يَلاهِ ، فَأَيْنَ مَطْلُوبَيْتَهُمَا فِي آنٍ وَاحِدٍ حَتَّى يَلْزِمَ التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِ .

نعم ، مع إطلاق الأمر بالأهم يكون الأمر به موجوداً في ظرف عصيانه ، و هو ظرف وجود الأمر بالمهم ، لكن اجتماع الطلبين غير اجتماع المطلوبين ، و قد كان الإشكال هو لزوم اجتماع المطلوبين لا الطلبين ، و بالترتب ينتفى لزمه .

هذا تمام الكلام في المقدمه الأولى .

المقدمه الثانيه

(في الجواب عن المطارده)

إنه يجاب عن إشكال المطارده بين إطلاق الأمر بالأهم و الأمر بالمهم بعد تحقق شرطه و صيرورته مطلقاً بذلك ، بناءً على ما صرح به الميرزا من أن كل موضوع شرط و كل شرط موضوع ، فإنه يكون للشرط ما كان للموضوع من الأثر ، و كما تتحقق الفعلية للحكم بوجود الموضوع ، فإن فعلية الشرط فعلية الحكم ، فلا فرق بين « المستطيع يجب عليه الحج » و « المكلف إذا استطاع يجب عليه الحج » و على هذا ، فكما لا يخرج الموضوع عن الموضوعية قبل وجوده و بعد وجوده ، كذلك الشرط لا ينسلخ عن كونه شرطاً بعد تحققه ، و عليه ، لا يخرج المشروط عن الإناطه بالشرط ليكون مطلقاً بعد تحققه ، و إذ لا يكون مطلقاً فلا تتحقق المطارده بين الحكمين .

الإشكال على الميرزا

وقد أشكل على الميرزا هنا بوجوه بعضها ناش من عدم التدبير في كلامه و بعضها خارج عن البحث ، إلا أن الإشكال الوارد من الأستاذ يرجع إلى المناقشه في المبني ، إذ يقول : بأن الشرط إما متمم لاقتضاء المقتضى و إما متمم لقابليته القابل ، فيستحيل كون الشرط موضوعاً للحكم و رجوع الموضوع إلى الشرط ،

ص: ٢٠٥

و على الجملة ، فإنَّ المقتضى - و هو الموضوع - منشأ للأثر ، و الشرط هو ما يساعد على تأثير المقتضى أثره ، فكلُّ من الموضوع و الشرط جزء للعلَّة التامَّة ، و يستحيل رجوع أحد الأجزاء إلى الجزء الآخر ... فهذا هو الإشكال على الميرزا رحمه الله .

لكن الميرزا يصرِّح : بأنَّه ليس حكم الموضوع و الشرط حكم أجزاء العلَّة التكوينيَّة ، بل الموضوع فى الأحكام الشرعيه هو المكلف ، و شرط التكليف هو البلوغ و العقل ، و الحكم إرادته المولى بحسب الملاكات . فليس البلوغ - مثلاً - متمماً للاقتضاء أو لقابليته المحلَّ القابل ، بل الملاكات هى التى تؤثِّر فى إرادته المولى ، و هو يجعل الحكم و يعتبره عند تحقُّق الشرط ... فالإناطه التى كانت قبل تحقُّق الشرط موجوده بعد تحقُّقه ، و لا يصير الواجب المشروط بعد تحقُّق الشرط واجباً مطلقاً ، بل الحكم المشروط بعصيان الأهم يبقى مشروطاً بعد تحقُّق العصيان أيضاً ... فالإشكال مندفع .

نعم ، لو كان مراده أنَّ كلَّ شرط موضوع و كلَّ موضوع شرط فى جميع الآثار ، فهذا غير تام ، ففى باب المفاهيم - مثلاً - لو كان كلَّ شرط موضوعاً بلا فرق ، كان معنى قولك : « إن جاءك زيد فأكرمه » : زيد الجائى إليك أكرمه ، و معنى الآية :

« إِنَّ لِّجَاءِكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا » : الفاسق الجائى إليكم تبينوا عنه ، و حينئذٍ ، ينتفى مفهوم الشرط و يرجع الكلام إلى مفهوم اللقب ، و هذا ليس بمرادٍ للميرزا . بل المراد هو : إنَّ الشرط و الموضوع بمنزله واحده فى إناطه الحكم و تعليقه عليهما ، فكلُّ حكم منوط بالموضوع حدوثاً و بقاءً ، و منوط بشرطه حدوثاً و بقاءً كذلك .

المقدمه الثالثه

(فى دفع الإشكال على الميرزا)

و الغرض منها دفع ما يرد على الميرزا بناءً على مبنى الترتب و ذلك :

إنه فى الواجب المضيِّق يعتبر وجود الحكم قبل زمان امتثاله ، فوجوب

الصّوم لا- بدّ من تحقّقه قبل طلوع الفجر ، لأنه لو لم يكن الخطاب متقدّماً على الإمساك في أول الفجر آنأ ما ، فإنّما أن يكون المكلف حين توجّه الخطاب إليه أوّل الفجر متلبساً بالإمساك أو غير متلبس به ، و على كلا التقديرين يستحيل توجيهه إليه ، لأن طلب الإمساك ممّن هو متحقّق منه طلب للحاصل ، كما أنّ طلبه من المتلبس بعده طلب للجمع بين النقيضين ، و كلاهما محال . فلا- بدّ من تقدّم الخطاب - و لو بآنٍ ما - على زمان الامتثال و الانبعاث ، ليكون الانبعاث عن ذلك الخطاب المقدم عليه و امتثالاً له ... فتكون النتيجة في بحثنا : إن وجوب المهم لا- بدّ من حصوله قبل امتثال الأمر بالمهم ، لكن امتثال الأمر بالمهم في مرتبه واحده مع عصيان الأمر الأهمّ ، فوجود الأمر بالمهم لا بدّ و أنّ يكون في رتبه قبل عصيان الأهم .

و توضيح أساس هذا الإشكال هو :

إن البعث لا بدّ و أن يكون مقدّماً على الانبعاث ، و الأمر لا بدّ من تقدّمه على الامتثال ، و الدليل على ذلك أمران : أحدهما : إن منشأ الامتثال و موجب الانبعاث هو تصوّر ما يترتب على مخالفته ثم التصديق بما تصوّره ، فهناك يحصل الامتثال ، و لو لا تقدّم الأمر على الامتثال كيف تتحقّق هذه القضايا ؟ إذن : لا بدّ من تقدّم الأمر على الامتثال زماناً ... و قد اعتمد على هذا البيان المحقق الخراساني .

و الثاني : لو كان الأمر مقارناً في الزمان للامتثال و لم يكن قبله ، فالمكلف إمّا تارك و إمّا فاعل ، فإن كان فاعلاً - كما في مثال الإمساك - كان الأمر طلباً للحاصل ، و إن كان تاركاً ، كان طلباً للفعل في آن الترك ، و هو طلب النقيض مع وجود النقيض له ، فهو طلب اجتماع النقيضين .

فتلخص : ضروره تقدّم الأمر زماناً على الانبعاث .

و نتیجه ذلك :

أولاً : إذا كان الأمر متقدماً زماناً على الانبعاث ، كان زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب ، فيلزم الالتزام بالواجب المعلق . و الحال أنّ الميرزا ينكر الواجب المعلق .

و ثانياً : إن امتثال الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالمهم ، و عصيان الأمر الأهم هو في آن امتثال الأمر بالمهم - لأن عصيان الأهم يتحقق بامتثال المهم ، فهو يعصى الأمر بالإزالة بالإتيان بالصَّيْلَة - و إذا كان كذلك ، لزم الالتزام بالشرط المتأخر ، و الميرزا ينكر الشرط المتأخر .

و تلخص : إن على الميرزا أن يرفع اليد ، إما عن الترتب و إما عن إنكار الواجب المعلق و الشرط المتأخر .

جواب الميرزا

و قد أجاب الميرزا عن الإشكال بوجوه :

أولاً :- بالنقض ، فقال : لو صحَّ ذلك لصحَّ في نظيره ، أعنى به العله و المعلول التكوينيين ، بتقريب إن المعلول لو كان موجوداً حين علته لزم علته للحصول ، و إلّا لزم كونها عله للمستحيل ، لأن تأثير العله في الشيء في ظرف عدمه اجتماع للنقيضين ، و كلاهما مستحيل ، فالقول بلزوم تقدم الخطاب على الامتثال زماناً يستلزم القول بلزوم تقدم العله التكوينية على معلولها زماناً أيضاً ، و هو واضح البطلان .

و ثانياً : بالحلّ في المقامين : فإن المعلول أو الامتثال ، إن كان مفروض الوجود في نفسه حين وجود العله أو الخطاب فيلزم ما ذكر من المحذور ، و أمّا إن كان فرض وجوده لا مع قطع النظر عنهما ، بل لفرض وجود علته أو لتحريك

ص: ٢٠٨

الخطاب إليه ، فلا يلزم من المقارنه الزمانيه محذور أصلاً . و بالجمله : الامتثال بالإضافة إلى الخطاب كالمعلول بالإضافة إلى علته ، فلا مانع من مقارنته إياه زماناً ، فلا موجب لفرض وجود الخطاب قبلاً و لو آنأ ما .

هذا ، و قد نصّ السيد الخوئي على متانه هذا الجواب .

و ثالثاً : إن المكلف إن كان عالماً قبل الفجر بوجوب الإمساك عليه عند الفجر ، كفى ذلك في إمكان تحقق الامتثال منه حين الفجر ، فوجوده قبله لغو محض ، إذ المحرّك له حينئذٍ هو الخطاب المقارن لتحقيق متعلقه ، لا الخطاب المفروض وجوده قبله ، إذ لا يترتب عليه أثر في تحقق الامتثال أصلاً . و أمّا إذا لم يكن المكلف عالماً به قبل الفجر ، فوجود الخطاب في نفس الأمر لا أثر له في تحقق الامتثال في ظرف العلم ، فيكون وجوده لغوياً أيضاً . و لأجل ما ذكرناه - من عدم كفايه وجود التكليف واقعاً في تحقق الامتثال من المكلف في ظرفه ، بل لا بدّ فيه من وصول التكليف إليه - ذهبنا إلى وجوب تعلّم الأحكام قبل حصول شرائطها الدخيله في فعليتها ، فالقائل بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال قد التبس عليه لزوم تقدّم العلم على الامتثال بلزوم تقدّم الخطاب عليه .

رابعاً : إن تقدّم الخطاب على الامتثال - و لو آنأ ما - يستلزم فعليته الخطاب قبل وجود شرطه ، فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلق ، و كون الفعل المقيّد بالزمان المتأخّر متعلقاً للخطاب المتقدّم . و قد عرفت استحالته في محله .

خامساً : النقض بالواجبات الموسّعه ، فإنه لا إشكال في صحّه العبادات الموسّعه كالصلاه مثلاً إذا وقعت في أول وقتها تحقيقاً . و القول بلزوم تقدّم الخطاب على زمان الامتثال آنأ ما في المضيقات ، يستلزم القول بلزوم تقدّمه عليه في الموسّعات أيضاً ، إذ لا فرق في لزوم ذلك بين وجوب مقارنه الامتثال لأول

الوقت كما فى المضيقات و جوازها كما فى الموسعات ، مع أنهم لا يقولون بلزوم التقدّم فيها ، فيكشف ذلك عن بطلان الالتزام به فى المضيقات أيضاً .

(قال) و الغرض من هذه المقدمه و إبطال القول بلزوم التقدّم المزبور هو :

إثبات أن زمان شرط الأمر بالأهمّ و زمان فعلية خطابيه و زمان امتثاله أو عصيانه - الذى هو شرط الأمر بالمهم - كلّها متّحده ، كما أنه الشأن فى ذلك بالقياس إلى الأمر بالمهمّ و شرط فعليته و امتثاله أو عصيانه ، و لا تقدّم و لا تأخر فى جميع ما تقدّم بالزمان ، بل التقدّم و التأخر بينها فى الرتبه . و عليه يتفرّع دفع جملة من الإشكالات .

اشكال المحقق الأصفهاني

و قد أشكل عليه المحقق الأصفهاني (١) : بأنّ ترتّب السقوط على فعلية التكليف و توجيهه لا يعقل أن يكون بالرتبه ، لمناقضه الثبوت السقوط ، و أن الإطاعه ليست علّة للسقوط و كذلك المعصيه ، و إلّا لزم عليه الشىء لعدم نفسه فى الأولى و توقف تأثير الشىء على تأثيره فى الثانيه ، بل بالإطاعه ينتهى أمد اقتضاء الأمر ، و بالمعصيه فى الجزء الأول من الزمان يسقط الباقي عن القابليه للفعل ، فلا يبقى مجال لتأثيره فيسقط بسقوط علته الباعثه على جعله .

دفاع الأستاذ

و قد دفع الأستاذ هذا الإشكال : بأننا لم نجد فى كلام الميرزا ما يفيد أنّ ثبوت الأمر متقدّم رتبه على السقوط ، نعم ، قال : ثبوته متقدّم رتبه على عصيانه ، و من الواضح أنّ العصيان غير السقوط ، لأن الأمر حال العصيان موجود و هو متقدّم عليه رتبه كما ذكر ، أمّا سقوطه فهو بعد العصيان .

ص: ٢١٠

(قال : و هى أهمّ المقدمات) :

إن انحفاظ الخطاب فى تقديرٍ ما إنما يكون بأحد وجوهٍ ثلاثه ... و حاصل كلامه :

إن الإطلاق - و كذا التقييد - ينقسم إلى قسمين : فالأول : ما كان الانقسام فيه سابقاً على الخطاب ، كالانقسام إلى البالغ و غير البالغ ، فإنه محفوظ قبل وجود الخطاب . و القسم الثانى : ما كان الانقسام فيه متفرعاً على الخطاب ، كالانقسام إلى العالم به و الجاهل به . و لمّا كان الانقسام الأول يقبل اللّحاظ ، - و أنّ الحاكم فى ظرف الحكم يلحظه ، فإمّا يعتبر البلوغ و إمّا لا يعتبر فيطلق - فيسمّى بالإطلاق اللّحاضى ، و أمّا الانقسام الثانى فليس كذلك ، غير أنّ ملاك الحكم يمكن فيه التقييد بالعلم - مثلاً - و إلّا فالإطلاق ، فيسمّى بالإطلاق الذاتى و الملاكى ، و لمّا كان الخطاب فيه غير قابل للإطلاق و التقييد احتاج إلى دليل آخر ، و هذا ما يعبر عنه بنتيجه الإطلاق ، بخلاف الانقسام الأوّل ، فإن الإطلاق فيه بنفس الدليل الأوّل .

فهذان وجهان لانحفاظ الخطاب ... و قد وقع الخلاف بين الأكابر هنا ، فالميرزا يقول بهذين الوجهين ، و منهم من يقول : بأنّ الإطلاق فى جميع الموارد لحاضى .

و الوجه الثالث :

ما كان الخطاب فيه محفوظاً - لا بالإطلاق اللّحاضى و لا بالإطلاق الملاكى - باقتضاء نفس الخطاب ، مثل : وجود الوجوب فى مرتبه الإطاعه و المعصيه ، فإنّه موجود مع فعل الواجب و مع تركه ، و هذا مقتضى نفس الخطاب .

و لا بدّ هنا من الالتفات إلى أن فعل الواجب أو تركه ، يلحظ تارةً : بعنوان الفعل و الترك و أخرى : بعنوان الطاعه و المعصيه ، فإن كان بعنوان الثانى فهو من

الانقسامات اللَّماحقه ، و إن كان بالأوّل فلا ، لأن الفعل و الترك غير متفرّعين على وجود الواجب ، و لذا تَبّه الميرزا على أن لا يتوَهّم قابليته الإطاعه و المعصيه للإطلاق الملاكي ، لكونهما من الانقسامات اللَّماحقه ، فأفاد أنّه ليس كلّ ما كان من الانقسامات اللَّماحقه فهو قابل للإطلاق الملاكي ، بل لا بدّ من التفصيل ...

قال : إن الإطلاق و التقييد بقسميهما - أعنى بهما الملاكي و اللَّحاظي - مستحيلان في باب الإطاعه و المعصيه .

أمّا استحاله التقييد : فلأنّ وجوب فعل لو كان مشروطاً بوجوده ، لاخصّص طلبه بتقدير وجوده خارجاً ، و هو طلب الحاصل ، و لو كان مشروطاً بعدمه ، لاخصّص طلبه بتقدير تركه ، و هو طلب الجمع بين النقيضين ، فعلى كلا التقديرين يكون طلبه محالاً ، فلا يصح له أن يقول : إن صلّيت وجبت عليك ، أو يقول : إن تركت الصّلاه وجبت عليك ، فلا الطلب أي الوجوب يمكن تقييده و لا-المطلوب و هو الواجب . هذا كلامه . لكنّ المحقق الاصفهاني جعل البحث في تقييد المطلوب ... إلّا أنّ تقييد الطلب فيه محذور ثالث أيضاً ، كما سنوضّحه فيما بعد .

و أمّا استحاله الإطلاق ، فقد ذكر له وجهين ، أحدهما : ما ذهب إليه من أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه . و الثاني : ما ذكره من أنّ الإطلاق في قوّه التصريح بكلا التقديرين ، فإن قوله : اعتق رقبه و إن لم يكن معناه : اعتق رقبه مؤمنه أو كافره ، لكنّه في قوّه ذلك ، فلو كان الوجوب مطلقاً بالنسبه إلى الفعل و الترك لزم محذور تحصيل الحاصل أو محذور اجتماع النقيضين .

قال الأستاذ :

فمن قال بأن التقابل من قبيل التضاد لا-يمكنه إثبات الاطلاق ، و كذا بناءً على أن الاطلاق ليس في قوّه الجمع بين القيود و الخصوصيات ... فظهر أن أساس هذه

المقدمه مبنى على هذه المباني ... و إنما فلا- يتم الإطلاق ، و هذا هو إشكال السيد الخوئي في (التعليقه) آخذاً من المحقق الأصفهاني .

ثم قال الميرزا :

و الفرق بين انحفاظ الخطاب في هذا القسم و انحفاظه في القسمين السابقين ، إنما هو من جهة أن انحفاظه في هذا القسم لأجل أنه من لوازم ذاته ، حيث أن تعلق الخطاب بشيء بذاته يقتضى وضع تقدير و هدم تقدير آخر ، سواء كان الخطاب وجوبياً أو تحريمياً ، لأن الأول يقتضى وضع تقدير الوجود و هدم تقدير العدم ، كما أن الثانى يقتضى وضع تقدير العدم و هدم تقدير الوجود .

و هذا بخلاف انحفاظ الخطاب في القسمين السابقين ، فإنه من جهة التقييد بذلك التقدير أو الإطلاق بالإضافه إليه ، و إلا فذات الخطاب بالحجّ أو الصلاه مثلاً لا يقتضى انحفاظه في تقدير الاستطاعه بنفسه .

قال :

و يترتب على الفرق من هذه الجبهه أمران :

الأول : إن نسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه في القسمين الأولين ، نسبه العله إلى معلولها . أما في موارد التقييد فهو واضح ، لما ذكرناه من أن مرجع كلّ تقدير كان الخطاب مشروطاً به إلى كونه مأخوذاً في موضوعه ، و قد عرفت أنّ رتبه الموضوع من حكمه نظير رتبه العله من معلولها . و أمّا في موارد الإطلاق ، فلما ذكرناه من اتحاد مرتبه الإطلاق و التقييد ، إذ الإطلاق عبارته عن عدم التقييد في مورد قابل له ، فإذا كانت مرتبه التقييد سابقه على مرتبه الحكم المقيّد به ، كانت مرتبه الإطلاق أيضاً كذلك . و أمّا في هذا القسم ، فنسبه التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه نسبه المعلول إلى العله ، و ذلك لما مرّ من أن الخطاب

ص: ٢١٣

له نحو عليّه بالإضافه إلى الامتثال ، فإذا كانت نسبه الحكم إلى الامتثال نسبه العله إلى معلولها ، كان الحال ذلك بالإضافه إلى العصيان أيضاً ، لأن مرتبه العصيان هي بعينها مرتبه الامتثال .

الثانى : إن نسبه التقدير المحفوظ فيه الخطاب فى القسمين الأولين بما أنها نسبه الموضوع إلى حكمه ، فلا محاله لا يكون الخطاب متعرّضاً لحاله أصلاً وضعاً و رفعاً ، مثلاً : خطاب الحج لا يكون متعرّضاً لحال الاستطاعه ، بأن يكون مقتضياً لوجودها أو عدمها ، و إنما هو يتعرّض لحال الحجّ باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعه بأسبابها المقتضيه لها ، فلا نظر له إلى إيجادها و عدم إيجادها ، و هذا بخلاف التقدير المحفوظ فيه الخطاب فى هذا القسم ، فإنه بنفسه متعرّض لحال ذلك التقدير وضعاً و رفعاً ، إذ المفروض أنه هو المقتضى لوضع أحد التقديرين و رفع الآخر .

فتحصل : إن انحفاظ الخطاب فى هذا القسم و فى القسمين الأولين من الجهتين المذكورتين على طرفى النقيض .

نتيجه المقدمه

و تكون نتيجه هذه المقدمه - التى هي أهمّ المقدمات كما قال - : أنّ انحفاظ خطاب الأهم فى ظرف العصيان ، إنما هو من جهه اقتضائه لرفع هذا التقدير و هدمه ، من دون أن يكون له نظر إلى شىء آخر على هذا التقدير ، بخلاف خطاب المهم ، فإنه لا نظر له إلى وضع هذا التقدير و رفعه ، لأنه شرطه و موضوعه ، و قد عرفت أنه يستحيل أن يقتضى الحكم وجود موضوعه أو عدمه ، و إنما هو يقتضى وجود متعلقه على تقدير عصيان خطاب الأهم ، فلا الخطاب بالمهم يعقل أن يترقى و يصعد إلى مرتبه الأهم و يكون فيه اقتضاء لموضوعه ، و لا الخطاب بالأهم

ص: ٢١٤

يعقل أن يتنزل و يقتضى شيئاً آخر غير رفع موضوع خطاب المهم ، فكلا- الخطابين و إن كانا محفوظين في ظرف العصيان و متّحدين زماناً إلّا أنّهما في مرتبتين طوليتين .

توضيحه :

إن الأمر بالأهمّ مطلقاً بالنسبة إلى الأمر بالمهمّ ، لكن الأمر بالمهمّ مقيّد بعصيان الأمر بالأهمّ ، فليس للأمر بالأهمّ إلّا الاقتضاء الذاتى لمتعلّقه أعنى الإزاله ، لأنّ كلّ أمرٍ إنّما يدعو إلى متعلّقه ، فهو يقتضى الطاعه بفعل الإزاله و هدم عصيان الأمر بها ، و لا يخفى أنّ الاقتضاء غير التقييد ، فهو يقتضى الفعل و الطاعه لا أنّه مقيّد بالفعل و الطاعه ، لأنّ تقييد الخطاب بالفعل أو المعصيه محال ، لكونهما متفرّعين على الخطاب .

أمّا الأمر بالمهمّ ، فهو مقيّد بعصيان الأمر بالأهمّ ، فكان عصيانه موضوع الأمر بالمهمّ ، و قد تقرّر أن الحكم لا يتكفّل موضوعه ، بل يترتب عليه عند تحقّقه ، فلا اقتضاء للأمر بالمهمّ لتحقيق موضوعه و هو عصيان الأمر بالأهمّ ، أمّا الأمر بالأهمّ فكان له اقتضاء الطاعه و عدم العصيان ... و بعبارة أخرى :

إن الأمر بالمهمّ يدعو إلى متعلّقه - و هو الصيلاه - عند تحقق شرطه و هو عصيان الأهمّ أى الإزاله ، و إذا كان مشروطاً بذلك فهو في مرتبه متأخره عن الشرط ، لكنّ الأمر بالأهمّ في مرتبه متقدّمه و يقتضى عدم العصيان ،

فكان الحاصل : وجود الاختلاف الرتبى بين الأمرين و أنّ الأمر بالأهمّ متقدّم ، و وجود الاختلاف بينهما من حيث المقتضى ، إذ الأمر بالأهمّ له اقتضاء بالنسبه إلى العصيان و يريد هدمه ، و الأمر بالمهمّ لا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و إنّما هو شرط له و يتحقق - الأمر بالمهمّ - عند تحقّقه

ص: ٢١٥

و بعد هذا ... أين يكون التمانع ؟

تلخّص :

إن المحقق الخراساني يرى بأنّ محذور اجتماع الضدّين لا يرتفع بكون أحد الخطابين مطلقاً و الآخر مقيداً ، فمع التنزّل عن كون عصيان الأمر بالأهم شرطاً للأمر بالمهم بنحو الشرط المتأخّر ، اللّازم منه تحقق التمانع من الطرفين ، يكون الطرد من طرف الأمر بالأهم كافياً للزوم المحذور

فأجاب المحقق النائيني : بجعل الشرط شرطاً مقارناً لا متأخراً ، و ذكر أنّ الأمر بالأهم يدعو إلى امتثال متعلّقه مطلقاً ، أى سواء كان فى قبالة أمر بالمهم أو لا ، لكن الأمر بالمهم جاء مقارناً لعصيان الأمر بالأهم و مشروطاً به ، و لا تعرّض له لهذا الشرط لا وضعاً و لا -رفعاً ، فالأمر بالمهم غير طارد للأمر بالأهم ، كما أن الأمر بالأهم لا تعرّض له للمهم أصلاً ، و إنما يدعو إلى متعلّقه كما تقدّم .

و الحاصل : إنّ الأمر بالمهم لا يتكفّل شرطه - و هو عصيان الأمر بالأهم - فلا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و الأمر بالأهم لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، فلا -اقتضاء له بالنسبه إلى متعلّق الأمر بالمهم ، و لا -نظر له إليه أبداً ، نعم ، لو كان مفاده أنك إن عصيت الأمر بالأهم فلا تأت بمقتضى الأمر بالمهم ، لزم طلب الضدّين ... و لذا قال الميرزا : لا الأمر بالمهم يترقى إلى الأمر بالأهم ، و لا الأمر بالأهم يتنزل إلى الأمر بالمهم .

و بعبارة أخرى : التمانع ليس فى مرتبه الملا-ك و الغرض من الخطابين ، و ليس فى مرتبه الإراده و الشوق إليهما - فإن الإراده تابعه للملا-ك و الغرض - و ليس فى مرتبه الإنشاء ، لأنّه - سواء كان الاعتبار و الا-براز أو إيجاد الطلب - لا -محذور فى الإنشاءين ، و تبقى مرحله اقتضاء الخطابين ، و وجود التمانع فى هذه المرحله ليس

ص: ٢١٤

بين نفس الاقتضاءين ، بل هو - إن كان - في المقتضيين ، فإن قال « صلّ » وقال « أزل النجاسه عن المسجد » و طلب تحقّقهما في آن واحد بلا اشتراطٍ ، لزم محذور الجمع بين الضدين ، و التكليف بما لا يطاق ، أمّا لو قال : « أزل النجاسه » ثم قال :

« صلّ إن عصيت الإزاله » كان المقتضى للأمر الأوّل إطاعته و عدم معصيته ، و المقتضى للثاني : وجوب الصّلاه على تقدير عصيان الأوّل ، و لا تمنع بين هذين المقتضيين ، لأن الأمر بالإزاله إنما ينهى عن عصيانه و لا تعرّض له للصّلاه ، و الأمر بالصّلاه مفاده : وجوب إطاعته على تقدير عصيان الأمر بالإزاله

إذن : لا تمنع بينهما في مرحله من المراحل .

و بيان آخر : إن المفروض أن القدره واحده ، و القدره الواحده لا تكفى لامتنال الخطابين معاً إن كانا مطلقين ، أمّا لو كان أحدهما مشروطاً ، فلا تمنع بين المتعلّقين في جلب القدره ، لأنّ الأمر بالأهم يطالب بصرف القدره فيه ، لكنّه ساكت عمّا لو عصى ، و الأمر بالمهم يطالب بصرف القدره فيه في حال عصيان الأمر بالأهم ... فلا مشكله .

و الشيخ الأعظم لما جعل المشكله في القدره ، و أنه لا توجد قدرتان في المتزاحمين بناءً على السببيّه ، فمع تقييد كلّ منهما بعدم صرفها في الآخر يتم التخيير . فأشكّل عليه الميرزا بأنه : مع عدم صرف القدره في الأهم لا بدّ من صرفها في المهم ، و إلّا يلزم تفويت مصلحه ملزمه مع القدره على استيفائها ، و هذا هو الترتب .

إشكال المحقق الأصفهاني

و قد أورد المحقق الأصفهاني (1) على مقدمه الرابعه بأمر ، نتعرّض لما

ص: ٢١٧

يتعلّق منها بالموضوع ، و هو اشكالان :

الإشكال الأول و هو ذو جهتين :

إحدهما : إن الميرزا جعل محذور الترتب لزوم تحصيل الحاصل ، و لزوم الجمع بين النقيضين في مورد تقييد المطلوب ، و الحال أن البحث في الترتب هو في تقييد الطلب لا المطلوب .

قال الأستاذ :

هذا الإشكال وارد على الميرزا بالنظر إلى كلامه في دوره الأولى كما في (فوائد الأصول) تقرير المحقق الكاظمي (1) . أمّا في الثانية - كما في (أجود التقريرات) - فقد طرح البحث في تقييد الطلب .

الثانية : إن المحذور ليس الأمرين المذكورين ، بل هو استلزام الترتب عليه الشيء لنفسه ، و تقييد العلة بعدم معلولها ، فهذان هما المحذوران ، لا ما ذكرهما الميرزا . و توضيحه :

إن الميرزا يقول : بأنّ الطلب إنّ تقييد بوجود متعلّقه لزم تحصيل الحاصل ، و إنّ تقييد بعدمه و تركه ، كان الطلب مع التقييد بترك المتعلّق جمعاً بين النقيضين .

فقال الأصفهاني : بأنّ القيد وجود ناشئ من الطلب نفسه ، فالمحذور هو كون الشيء علةً لنفسه ، لأنّ كلّ قيدٍ و شرط فهو علة للمقيّد و المشروط ، فلو كان وجود الصّلاه شرطاً لوجوبها - و الوجوب علة وجودها و تحققها في الخارج - كان وجودها معلولاً ، من جهة أن العلة و جوبها ، و علةً ، لفرض كونها شرطاً لوجوبها .

إذن ، قد أصبح الشيء علةً لنفسه ، و هذا محذور التقييد ، لا تحصيل الحاصل . هذا من جهة أخذ الوجود .

ص: ٢١٨

(١-١) فوائد الأصول (١ - ٢) ٣٤٨ ط جامعه المدرسين .

و لو كان ترك الصيلاه شرطاً للوجوب - و الوجوب عله لوجودها - كان عدم الصيلاه عدم المعلول ، لكن هذا العدم قد فرض جعله شرطاً للأمر و الوجوب الذى هو عله لوجود الصيلاه ، فاللزام أن يكون عدم المعلول عله و شرطاً لوجود عله هذا المعلول . ثم أمر المحقق الأصفهاني بالتدبر فإنه حقيق به .

قال الأستاذ

لم يكن الميرزا فى مقام استقصاء جميع المحاذير ، هذا أولاً . و ثانياً : إن ما ذكره - من عدم لزوم تحصيل الحاصل هنا ، بل المحذور عليه الشئ لنفسه ، لأن الوجود المأخوذ شرطاً أو قيداً وجود معلول لنفس هذا الوجوب لا وجوب آخر ، ليلزم محذور تحصيل الحاصل - فى غير محلّه ، لأن الميرزا لم يقل بأن قيد الوجوب ناشئ من نفس هذا الوجوب ، بل قال : بأن تقييد الوجوب و اشتراطه بوجود المتعلق تحصيل للحاصل ... فلا وجه لحصر الإشكال بما ذكر المحقق الأصفهاني .

و على الجملة ، فإن مقصود الميرزا هو أن تقييد وجوب الأهم بفعله محال ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكون النسبه بينهما عنده نسبه العدم و الملكه . و المحقق الأصفهاني يرى النسبه بينهما نسبه السلب و الإيجاب بوجه و العدم و الملكه بوجه .

و تلخص عدم ورود هذا الإشكال .

الإشكال الثانى و قد تبعه المحقق الخوئى :

إن محذور لزوم تحصيل الحاصل أو طلب النقيضين موجود فى طرف التقييد بالوجود أو العدم ، أما فى طرف الإطلاق فلا ... لأن التقييد لحاظ الخصوصية و أخذها ، و الإطلاق عباره عن لحاظ الخصوصية و عدم أخذها ، نعم ،

ص: ٢١٩

لو كان أخذ الخصوصيات و جمعها كان اللازم أحد المحذورين المذكورين ...

وعليه ، فالإطلاق ممكن ، بل هو واجب ، لكون النسبه بينه و بين التقييد نسبه السلب و الإيجاب .

وعليه ، فإن اقتضاء الأمر بالأهم لفعل الأهم يكون بإطلاقه عند المحقق الأصفهاني ، لا باقتضاء ذاته كما هو عند الميرزا ، و لا يخفى الفرق ، إذ على الأول يكون الاقتضاء مجعولاً للشّارع ، و على الثاني فهو غير مستند إلى الشارع بل هو اقتضاء العليّه و المعلوليه .

قال الأستاذ

إن الفعل و الترك إن كانا من الانقسامات المتفرّعه على الخطاب ، أمكن التقييد بهما أو لحاظهما و جعل الخطاب لا بشرط بالنسبه إليهما ، و هذا معنى الإطلاق ، و إن لم يكونا من الانقسامات المتفرّعه عليه ، فلا- يمكن التقييد بأحدهما ، فالإطلاق ضرورى على مبنى المحقق الأصفهاني ، لكون النسبه هي السلب و الإيجاب .

و لما كان حقيقه الإطلاق هو عدم الأخذ للخصوصيه ، و جعل نفس الذات مركباً للحكم ، فلا محذور فى الإطلاق هنا ، وفاقاً للمحقق الأصفهاني و خلافاً للميرزا

و ينبغى الالتفات إلى أن الميرزا قد ذكر أن الأمر بالأهم موجود فى حال العصيان إلّما أنه بلا- اقتضاءٍ و داعويه ، و المحقق الأصفهاني لم يتطرق إلى هذه النكته و كأنه موافق عليها .

المقدمه الخامسه

(فى تشخيص محلّ الكلام فى بحث الترتّب)

إن القول بالترتب لا يترتب عليه محذور طلب الجمع بين الضدّين - كما

توهم - فإنه إنما يترتب على إطلاق الخطابين دون فعليتهما . و بيان ذلك :

إن الشرط الذى يترتب عليه الخطاب ، إمّا أن لا يكون قابلاً للتصرف الشرعى ، لخروجه عن اختيار المكلف بالكلية ، كالزوال بالنسبة إلى الصّلاه ، و إمّا أن يكون قابلاً لذلك ، كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ ، فإن للشارع أن يتصرّف فيه بأن يوجب - مثلاً - أداء الدين ، فيرتفع الاستطاعه بحكم الشارع و يسقط وجوب الحج .

ثم إن الشرط يكون تارةً : شرطاً للحكم بحدوثه و أخرى : ببقائه و ثالثةً :

بوجوده فى برهه من الزمان . مثلاً : فى باب الحضر و السفر قولان ، فقيل : الشرط للقصر هو السّفر ، و يكفى حدوثه فى أوّل الوقت ، فمن كان مسافراً فى أوّل وقت الصّلاه وجب عليه القصر ، و إن كان حاضراً فى بلده فى آخره . و قيل : لا- يكفى الحدوث بل الشرط كونه مسافراً حتى آخر الوقت .

ثم إنّ الموارد تقبل التقسيم إلى قسمين بلحاظ حال المكلف و اختياره و ينقلب الحكم بتبع ذلك ، كما لو كان حاضراً فمسافر أو العكس ، فإنّ الحكم الشرعى ينقلب قصراً أو تماماً ، أمّا فى مثل الاستطاعه فلا خيار للمكلف ، فإنه إذا حصل استقرّ الحج شاء أو أبى .

و الخطاب الشرعى أيضاً ينقسم تارةً : إلى الخطاب الرافع للموضوع بنفسه ، فلا دخل لإطاعه الخطاب ، و أخرى : يكون الرافع له امتثال الخطاب و إطاعته ، كما فى مسأله أرباح المكاسب ، فإن الربح موضوع لوجوب الخمس ، فإن أوجب الشارع على المكلف أداء ديون تلك السنه من الأموال الحاصله فيها - لا السنين الماضيه - فإنّ نفس هذا الخطاب يرفع موضوع الخمس .

هذا ، و المهم فى موارد الترتب أن يكون رفع الموضوع بامتثال الخطاب ،

لا أن يكون أصل وجود الخطاب رافعاً - كما تقدّم - فإن التراحم ينتفى حينئذٍ ولا يبقى موضوع للترتب ، لأنه فرع التراحم بين الخطابين ، فلا بد من وجوده حتى نرى هل يرتفع باشتراط أحدهما بعضيان الآخر أو لا ؟

ثم إن هنا قاعدةً و هي : إنه لو حصل خطاب في موضوع خطابٍ آخر ، فإنما أن يمكن اجتماع متعلّقى الخطابين ، فلا بحث ، كما لو جاء في موضوع وجوب الصّلاه ، - وهو أوّل الفجر - وجوب الصّوم أيضاً ، فيكون أوّل الفجر موضوعاً لكليهما و لا تمنع بينهما ، و إنّما لا يمكن و يقع التمانع ، فعلى الحاكم لحاظ الملاكين و تقديم الأهم و إلّا فالتخير .

فإن كان لكلّ من المتعلّقين ملاك تام و وقع الإشكال في مرحله الخطاب ، من حيث قدره و عدمها عند المكلف على الامتثال ، كان أحد الحكمين رافعاً لموضوع الآخر بامثاله ، لفرض عدم قدره على امتثالهما معاً ، و بقطع النظر عن الامتثال يكون الموضوع باقياً ، إلّا أن قدره الواحد لا تفي لامتثال الحكمين . فإن لزم من الجمع بينهما طلب الجمع بين الضدين ، فلا مناص من الأخذ بالأهم و ينعدم الخطاب بالمهم ، أما إن كانا متساويين و لا أهم في البين ، فالخطابان كلاهما ينعدمان و يستكشف خطاب واحد تخييري ، و إن لم يلزم منهما طلب الجمع بين الضدين - و المفروض وجود الملاك التام لكلّ منهما - و جب وجودهما ... و هذا معنى قولهم : إن إمكان الترتّب مساوق لوجوبه .

إنما الكلام - كلّ الكلام - في إثبات عدم لزوم الجمع . و قد أقام الميرزا ثلاثه براهين على ذلك .

و قد ذكر قبل الورود في المطلب ما هو المنشأ للزوم الجمع بين الضدين ، فقال : بأنّ المنشأ لهذا المحذور هو أحد أمورٍ ثلاثه :

١ - أن يقيّد كلّ من الخطابين بوجود الآخر ، بتقييد المطلوبين أحدهما بالآخر ، كأن يقول : تجب عليك القراءة المقيّده بالصوم ، و يجب عليك الصّوم المقيّد بالقراءة ، أو بتقييد طلب كلّ بطلب الآخر ، فوجوب القراءة في فرض وجود الصّوم و وجوب الصّوم في فرض وجود القراءة .

فمن الواضح أن تقييد كلّ منهما بالآخر يستلزم الجمع بينهما .

٢ - أن يقيّد أحدهما بالآخر دون العكس ، كأن يقول : صم . ثم يقول : صلّ إن كنت صائماً . فيلزم الجمع .

٣ - أن لا يقيّد شيئاً منهما بل يجعلهما مطلقين ، فيقول : صم ، صلّ ، فكلّ منهما واجب سواء كان الآخر موجوداً أو لا ، فيلزم الجمع في فرض وجودهما .

و من الواضح استحاله لزوم الجمع لو قيد أحدهما بعدم الآخر ، كما لو قال :

صم إن لم تقرأ .

و حينئذٍ ، فإن الإشكال على الترتّب يندفع بإقامه البرهان على عدم لزوم الجمع ، لأن لزومه يكون إمّا بإيجاب الجمع بعنوانه كأن يقول : اجمع بين كذا و كذا ، و إمّا بإيجاب واقع الجمع ، و ذلك يكون بالأمر بكليهما على نحو الإطلاق ، فيلزم الجمع ، أمّا إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا وجه للاستحاله ، و البرهان هو :

أولاً: إنّ المفروض في الترتّب تقييد أحد الخطابين بعصيان الآخر ، فيكون وقوع أحدهما على صفة المطلوبية بنحو القضية المنفصلة الحقيقيه ، لأن الأمر بالأهم إمّا أن يمثل في الخارج أو لا ؟ فإن امتثل استحال وقوع المهم على صفة المطلوبية ، و إن لم يمثل فيما أن متعلّقه لم يوجد في الخارج ، يستحيل كونه مصداقاً للمطلوب و معنوياً بعنوانه .

و بعبارة أخرى : إن حال الأهم لا يخلو عن أن يوجد خارجاً أو لا يوجد ، فإن

وجد ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيه و لا خطاب بالمهم لانتفاء شرطه أعنى عصيان الأهم ، و إن لم يوجد الأهم و وجد المهم ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيه ، و إن لم يوجد المهم كذلك لم يقع شيء منهما على صفه المطلوبيه من باب السالبه بانتفاء الموضوع ... و على كل حال ، يستحيل وقوعهما معاً فى الخارج على صفه المطلوبيه ، فيستكشف من ذلك عدم استلزام فعليه طلبهما لطلب الجمع .

و توضيحه : إن خطاب المولى ب « صل » مشتمل على نسبتين : نسبه طلبيه بين المولى و الصلاه ، و نسبه تلبسيه هى بين المكلف و الصلاه ، و لا تنافى بين هاتين النسبتين ، فكأنه يقول للمكلف : كن فاعلاً للإزالة أو تجب عليك الصلاه ، فالمولى أمر بالمهم - و هو الصلاه - و المكلف فاعل للأهم - و هو الإزالة - فأين الاجتماع بين النسبتين ؟ بل الاجتماع ضرورى الامتناع ! لأن واقع الجمع هو فى مطلوبيه الأهم و المهم - المتضادين - فى زمان واحد ، لكن المفروض فى الترتب عدم اجتماع فاعليه الأهم مع وجوب المهم ، لأنه لئلا يكون فاعلاً للأهم لا يكون مخاطباً بالمهم ، و عند ما يكون مخاطباً بالمهم و يجب عليه ، لا يكون للأهم فاعليه ، فهما ليسا مطلوبين فى وقت واحد ليلزم طلب الجمع بين الضدين .

و ثانياً : إن القيد يكون تارة : قيداً للمطلوب كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه و يكون تحصيله واجباً . و أخرى : قيداً للطلب و تحصيله غير واجب كالاستطاعه فإنه قيد لطلب الحج لا لنفس الحج .

و قيد الطلب لا يكون قيداً للمطلوب .

و هنا : ترك الأهم قيد لطلب المهم - و ليس قيداً للمهم نفسه - إذ كان عصيان الأمر بالأهم شرطاً لوجوب المهم و هو الصلاه ، فهى ليست بواجبه إلا عند ترك

الإزالة ، فالنتيجة ضد إيجاب الجمع ... لأن إيجاب الجمع عبارته عن أن يكون المتضادان متصفيين بالمطلوبيه ، و مع الالتفات إلى ما تقدم يستحيل تحقق المطلوبيه لهما معاً ، لأن المفروض توقف اتصاف المهم بالمطلوبيه على ترك الأهم لا على وجوده ، فشرط مطلوبيه الصيلاه عدم الإزالة لا وجودها ... وإلا لزم خلف الشرط ، كما أنه لا يتصف المهم بالمطلوبيه إلا مع عدم الأهم ، فلو اتصف بها مع وجوده ، لزم وجود الأهم و عدمه و هو اجتماع للنقيضين ... فإيجاب الجمع يستلزم الاستحاله من وجهين أحدهما : لزوم الخلف ، و الآخر : لزوم اجتماع النقيضين . و كلما استلزم المحال فهو محال .

قال الأستاذ :

في كلامه نقص لا بد من تميمه ، إذ للمنكر للترتب أن يقول : حاصل البرهان عدم مطلوبيه المهم مع وجود الأهم ، لكن الأهم مع وجود المهم مطلوب ، و ما ذكرتموه لا يثبت استحاله مطلوبيته . و بعبارته أخرى : إن إطلاق الأهم يقتضى مطلوبيته مع وجود المهم ، فيلزم اجتماع الضدين و يعود الإشكال ، و إن كان مندفعاً بالنظر إلى تقييد المهم بعدم الأهم .

و تميم البرهان يكون بالاستفاده مما ذكره الميرزا في المقدمات السابقه ، من أن مطلوبيه المهم إنما هي في حال ترك الأهم ، إذ أصبح تركه موضوعاً لمطلوبيه المهم ، و إذا تحقق ترك الأهم تحقق مطلوبيه المهم في ظرف عدم الأهم .

هذا تمام الكلام في مطالب الميرزا في هذا المقام .

الترتب بيان الشيخ الحائري :

و الشيخ عبد الكريم الحائري ذكر في (الدرر) (١) مستفيداً من المحقق السيد

ص: ٢٢٥

١-١) درر الفوائد (١ - ٢) ط جامعه المدرسين .

الفشاركي أربع مقدماتٍ ، وقد شارك الميرزا في بعض الخصوصيات ، كقولهما بكون الأمر بالمهم مقيداً - خلافاً للمحقق العراقي القائل بأنه مطلق ، كما سيأتي - ونحن نتعرض للمقدمات الأولى والثانية ، وحاصل كلامه فيهما :

إن الإرادة المتعلقة بالعناوين تنقسم إلى قسمين ، فقد تكون مطلقاً لم يؤخذ فيها أي تقدير ، بل الشيء يجب إيجاده بجميع مقدماته ، كأن يريد إكرام زيد بلا قيد ، فهذه إرادته مطلقه تقتضي تحقق الموضوع وهو مجيء زيد ليرتب عليه إكرامه . وقد تكون الإرادة على تقدير ، وجودي أو عدمي ، فتكون منوطه بذلك التقدير ، فلو لم يتحقق التقدير فلا إرادته بالنسبة إليه ... و تنقسم هذه الإرادة إلى ثلاثة أقسام بحسب حصول التقدير الذي أنيطت به :

فتارة : تتعلق بالشيء بعد حصول التقدير ، كتعلقها بإكرام زيد على تقدير مجيئه . و ثانية : تتعلق به عند حصوله ، كتعلقها بالصوم عند الفجر . و ثالثة : تتعلق به قبله ، كتعلقها بالخروج إلى استقبال زيد الذي سيصل إلى البلد بعد ساعات مثلاً .

ففي هذه الأقسام تكون الإرادة منوطه بالتقدير ، فإذا علم به كان لها الفاعليته ، كما لو علم بوقت قدوم المسافر خرج إلى استقباله ، و لو علم بالفجر صام ، و لو علم بالمجيء أكرم ... فكان للعلم بالتقدير دخل في فاعليته الإرادة و تأثيرها .

و هذه هي المقدمه الأولى ... و نتيجتها في الترتب هو :

إن الإرادة المتعلقة بالأهم مطلقه و ليس فيها تقدير ، و المتعلقة بالمهم منوطه غير منوطه بتقدير ترك الأهم ، و موجوده قبل حصول التقدير المذكور ، غير أن فاعليتها متوقفه على حصوله . و على هذا ، فمورد الترتب في طرف الأهم من قبيل الإرادة المطلقة ، و من طرف المهم من قبيل الإرادة المنوطه ، فكما لا- فاعليته لإرادته الصوم قبل طلوع الفجر ، كذلك لا فاعليته لإرادته الصلاه قبل ترك إزاله النجاسه من

المسجد ، بل عند تحقق تركها تتحقق الفاعليه بالنسبه إلى الأمر بالمهم .

قال الأستاذ :

و هذا بيان آخر لمطلب الميرزا ، غير أنه قال : بأن الأمر بالمهم لا تحقق له ما لم يتحقق الشرط - و هو ترك الأهم - فلا فعليه له و لا فاعليه ، و الحائري يقول بوجود الفعليه له ، و إنما الفاعليه منوطه بترك الأهم .

و قد خالفا صاحب الكفايه ، إذ جعل الترك شرطاً متأخراً ، و قد جعلاه مقارناً ، غير أنه عند الميرزا هو شرط مقارن للفعليه فما لم يتحقق فلا فعليه ، و عند الحائري هو شرط مقارن للفاعليه فما لم يتحقق فلا فاعليه ، أما الفعليه فهي محققه قبل الشرط للأمر بالمهم كما هي محققه للأمر بالأهم .

ثم ذكر الشيخ الحائري في المقدمه الثانيه : إنه لما كانت الإراده في المهم منوطه بالتقدير ، فإنه يستحيل تحقق الفاعليه لها قبل تحققه ، فليس لها أى تأثير فى تحرك العبد إلا بعد تحقق التقدير ، إذ لو فرض لها فاعليه قبله للزم الخلف و هو محال .

قال :

قد توافق الشيخ الحائري و المحقق العراقى على أن حقيقه الواجب المشروط هي الإراده المنوطه ، و قد أخذنا هذا من فكر السيد المحقق الفشاركى ، و السرّ فى الالتزام بذلك فى الواجب المشروط هو : إنه إذا قال : إذا زالت الشمس فصلّ ، فهل قبل الزوال يوجد إيجابٌ و وجوبٌ أو كلاهما يحصلان عند الزوال ، أو يحصل الإيجاب بهذا الإنشاء و الوجوب عند الزوال ؟

فإن قلنا : بحصولهما عند الزوال ، فالإنشاء قبله لغو . و إن قلنا : بحصول الإيجاب عند الإنشاء و الوجوب عند الزوال ، لزم التفكيك بين الإيجاب

ص: ٢٢٧

و الوجوب .

فتعين القول بحصولهما عند الانشاء ... و هذا هو الواجب المشروط . لكن يرد عليه :

أولاً: إن هنا إرادته قد أنيطت بقيدٍ و تقديرٍ ، و معنى الإناطة هو الابتداء و الاشتراط ، فإن لم يكن للقيد دخلٌ فى الإرادة فهى مطلقه و لا إناطه ، و إن جعل دخل القيد فى الفاعليه فقط ، لزم أن تكون الإراده مطلقه كذلك . فليس الواجب مشروطاً بل هو مطلق ... نعم ، للمحقق الحائرى أن يقسم الواجب المطلق إلى قسمين ، أحدهما : ما كانت للإرادته فيه فعلية بلا فاعليه ، و الآخر : ما كانت للإرادته فيه فعلية و فاعليه .

و ثانياً : إن شروط الوجوب تختلف عن شروط الواجب ، لأن شروط الوجوب لها دخل فى الغرض من الحكم ، فما لم يتحقق الشرط فلا غرض ، كالزوال بالنسبه إلى الصلاه ، و شروط الواجب لها دخل فى فعلية الغرض ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، إذ الغرض من الصلاه موجود سواء وجدت الطهاره أو لا ، لكن فعلية الغرض موقوفه عليها .

و على ما ذكره من تحقق الإراده و فعليتها فى الواجبات المشروطه قبل حصول الشرط ، يلزم تخلف الإراده عن الغرض ، فكيف تتحقق الإراده و الغرض غير حاصل لكونه مشروطاً بشرط غير حاصل ... و بعبارة أخرى : كيف تتحقق الإراده مع العلم بعدم تحقق الغرض و الحال أن الإراده تابعه للغرض ؟

إيراد المحقق الأصفهاني و جوابه :

و أمّا إيراد المحقق الأصفهاني : بأن تخلف الإراده عن المراد محال ، سواء كانت الإراده تكويته أو تشريعيه ، لأن الإراده التكويتيه هى الجزء الأخير للعلّه

ص: ٢٢٨

التامه ، و التشريعيه هي الجزء الأخير لإمكان البعث ، و لا يتخلف إمكان البعث عن امكان الانبعث .

فقد أجاب الأستاذ عنه : بأنه يبتنى على إنكار الواجب المعلق و عدم تخلف البعث التشريعي عن الانبعث ، و قد تقدم في محله إثبات الواجب المعلق و إمكان التخلف في التشريعات ... فمن الممكن أن يكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً .

الترتب بيان المحقق العراقي :

و قد جؤز المحقق العراقي (١) طلب الضدين بنحو العرضيه مضافاً إلى جواز ذلك بنحو الترتب ، خلافاً للمحققين الآخرين ، إذ خصّوا ذلك بالترتب فقط ، و نحن نذكر محصل كلامه في كلتا الجهتين كما في (نهايه الأفكار) :

أمّا تصويره طلب الضدين على نحو العرضيه ، فقد ذكر أنّ الأهم و المهم يُطلبان في عرض واحد - و بلا تقييد لا في الطلب و لا في المطلوب - إلّا أنّ إيجاب الأهم تام ، و إيجاب المهم ناقص .

و الأصل في هذه النظرية هو المحقق صاحب الحاشيه في تعريف الواجب (٢) التخييري ، فقد ذهب إلى أنّه أمر بالشىء مع النهى عن بعض أنحاء التروك ، في قبال الواجب التعيني فهو الأمر بالشىء مع اقتضائه للنهى عن جميع أنحاء التروك ، و ذلك : لأن لكلّ وجوب تروكاً متعددهً بالنظر إلى مقدّماته و أضداده ، فالصلاه تنتفى بانتفاء الطهاره التى هي من شروطها ، و بوجود المزاحم ، فيكون وجود الصلاه موقوفاً على وجود شرائطها و عدم جميع الموانع لها ،

ص: ٢٢٩

١-١ (١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ط جامعه المدرّسين .

٢-٢ (٢) هدايه المسترشدين : ٢٤٧ ط حجرى .

و يتعدّد عدمها بعدد كلّ مقدمهٍ مقدمهٍ إذا عدمت ، و بعدد كلّ مزاحمٍ مزاحمٍ إذا وجد ... و على هذا ، فالواجب المطلق ما انسَدَّ فيه جميع الأعدام ، و مقتضى تعلّق الطلب به هو سدّ أبواب الأعدام كلّها . و كذلك الواجب التعييني ، فهو يقتضى سدّ التروك ، لأنّ ترك العتق يتحقّق بترك الصوم و بفعل الصوم ، فإذا وجب العتق على نحو التعيين ، كان وجوبه مقتضياً لانتفاء تركه مع فعل الصوم و انتفائه مع ترك الصوم . لكنه إذا وجب على نحو التخييريّه يسدّ باب تركه مع ترك الصوم لا مع فعله ، إذ له أن يصوم و لا يعتق ... فهذا معنى أنّ الواجب التخييري هو الأمر بالشئ مع النهي عن بعض أنحاء تركه .

و نتيجة هذا التحقيق في حقيقه الوجوب التخييري هو أن متعلّق الطلب فيه هو الحصّه الملازمه لترك العدل ، فمتعلّق الطلب في العتق مثلاً هو الحصه الملازمه لترك الصوم و الإطعام ، دون الحصّه الملازمه لفعلهما . و من هنا اتّخذ المحقق العراقي مصطلح الحصّه التوأمة .

و على ضوء ما تقدم ، قال هنا :

إنّ الضدّين إمّا لا ثالث لهما كالحرکه و السكون ، و إمّا لهما ثالث كالصلاه و الإزاله .

فإن كانا من قبيل الأول ، فالتخيير الشرعي مستحيل بل هو تخيير عقلي من باب لا بدّيه أحد الأمرين ، إذ التخيير الشرعي إنما يكون حيث يمكن ترك كلا الطرفين و لا يكون أحدهما قهري الحصول ، فليس الحرکه و السكون من موارد .

و إن كانا من قبيل الثاني ، فالمجموع مقدور على تركه و ليس شئ منه بقهري الحصول ، و حينئذٍ ، فالحكم هو التخيير شرعاً ، لأن المفروض إمكان استيفاء الملاك بكلّ من الطرفين ، فمع أن ملاك الصّوم يغيّر ملاك العتق ، و بينهما

تضاد ، لكن مجموع الملاكات يمكن استيفاؤه كما يمكن تفويته ، فلو لم يجعل الشارع خطاباً تخييرياً لزم انتفاء المجموع ، و جعل الخطاب التعيني غير ممكن ، لفرض التضاد بين الملاكات ، فيجب وجود الخطاب التخيري ... و من هنا يقول هذا المحقق : إن المجعول في الواجبات التخيريّه متمم الوجود و الوجوب ، لأنّ الوجوب في كلّ فردٍ من التخيري ناقص - بخلاف الوجوب في الواجب التعيني - إذ ينسد باب العدم عن أحد الفردين حيث يترك الفرد الآخر ، أمّا مع فعله فلا يلزم سدّ باب العدم .

و المهم أن نفهم كيفيه الوجوب التخيري ، و أنه كيف يكون أحد الوجوبين في الأهم و المهم ناقصاً ، و يكون كلاهما تاماً في المتساويين ؟

يقول : إن الضدّين إمّا متساويان في الملاك و إمّا مختلفان ، و الواجبان إمّا مضيّقان و إمّا موسّعان ، و إمّا أحدهما مضيّق و الآخر موسّع .

فإن كانا مضيّقين و تساويا في الملاك - و لا أهم و مهم - احتمل اشتراط الطلب في كلّ منهما بترك الآخر ، و احتمل اشتراط المطلوب في كلّ منهما بترك الآخر ، لكنّ كليهما مستحيل ، و ينحصر الأمر بكون وجوبهما وجوباً ناقصاً .

و وجه الاستحالة هو : أنه لو كان الغريقتان متساويين في الملاك و لا يمكن انقادهما معاً ، فإن اشتراط طلب انقاز هذا بترك انقاز ذاك محال ، لأنه إن ترك انقاز كليهما تحققت المطارده بين الطلبين ، لحصول شرط وجوب كلّ من الطلبين بترك كليهما ، و يصبح الطلبان فعليين ، و الطلبان الفعليان مع وحده القدره محال .

و اشتراط طلب انقاز كلّ منهما بمعصيه الأمر بإنقاز الآخر محال كذلك ، للزوم تأخر المتقدّم بمرتبين ، لأن المفروض كون طلب انقاز هذا مشروطاً بمعصيه طلب إنقاز الآخر ، و المعصيه متأخره عن الطلب ، و المشروط متأخر عن الشرط ،

فكل طلب متأخر بمرتبتين و متقدّم بمرتبتين ، و هذا محال .

فتحصّل : استحاله اشتراط طلب أحد الضدّين المتساويين ملاكاً بترك الآخر أو بمعصيه الأمر المتعلّق بالآخر .

فلا يمكن أن يكون الطلب مشروطاً .

و أمّا المطلوب فكذلك ، لأن المطلوب - و هو الواجب - متأخّر عن الشرط ، فلو اشترط المطلوب الواجب - و هو إنقاذ هذا الغريق - بترك إنقاذ الآخر ، كان المطلوب متأخراً عن الترك ، و الترك يتقدّم على وجود الإنقاذ تقدّم الشرط على المشروط ، لكن وجود إنقاذ هذا متّحد رتبهً مع ترك إنقاذ الآخر و كذا العكس ، لكون النقيضين في مرتبه واحد .

فتكون النتيجة تأخّر وجود هذا الإنقاذ عن وجود انقاذ الآخر ، و قد عرفت تأخّر وجود الآخر عن وجود هذا كذلك ... فيستحيل اشتراط الواجب بترك الواجب الآخر .

و هكذا الحال لو اشتراط الواجب المطلوب بمعصيه الأمر المتعلّق بالمطلوب الآخر ، لما ذكرناه في اشتراط الطلب بمعصيه طلب الآخر .

و إذا استحال اشتراط الطلب و اشتراط المطلوب ، فلا مناص من الالتزام - في المضيّقين المتّحدى الملاك - بوجوبين ناقصين ، و المقصود هو : إن كلّاً من الإنقاذين واجب ، بحيث يطرد هذا الوجوب عدم نفسه إلّما من جهه وجود انقاذ الآخر ، فلو أنقذ الغريق الآخر لم يجب انقاذ هذا ، و كذا العكس .

قال : إنّ وجوب شيء على تقدير وجود شيء آخر ، - كما لو وجب إكرام زيد على تقدير مجيئه - هو في الحقيقه إلزام من جهه و ترخيص من جهه أخرى ، إذ الإكرام يكون واجباً إن جاء ، و يكون مرخصاً فيه في فرض عدم مجيئه ، فاجتمع

الإلزام مع الترخيص فى الترك ، و كذلك يمكن أن يجتمع الإلزام بفعل شىء مع الإلزام بترك نفس الشىء ، لأن كل شىء له أضرار و موانع عن وجوده ، فيصح الإلزام بفعل شىء على تقدير وجود ضد من أضراده ، و الإلزام بترك الشىء نفسه على تقدير وجود ضد آخر ، كأن يلزم بإتيان الصّلاه على تقدير النوم ، بمعنى أن النوم لا يرفع وجوب الصّلاه ، و أن يلزم بترك الصّلاه على تقدير ضد آخر و هو الإزالة ، بمعنى أنه مع الإتيان بالإزالة مأمور بترك الصّلاه .

فظهر إمكان الأمر بالضدين المتساويين فى الملاك بالوجود و الوجوب الناقص .

و أما إن كانا غير متساويين ، بل كان أحدهما أهم من الآخر فكذلك ... لما تقدّم من أن للشىء أنحاء من العدم بأنحاء الإضافات و الأضرار و المقدمات ، فلو حصل التمانع بين طلب الإزالة و طلب الصّلاه ، و كانت الإزالة أهم ، تحقق للصّلاه عدم من ناحيه وجود الإزالة ، و عدم من ناحيه وجود غير الإزالة كالأكل و النوم و غيرهما .

إلّا أنه لما كان المفروض كون طلب الصّلاه ناقصاً ، كان المقصود هو عدم مطلوبية الصلاه فى حال تحقق الإزالة ، لكنّها مطلوبه من ناحيه وجود غير الإزالة من الأضرار ، فاجتمع فى طلب الصّلاه جهه الإلزام بفعلها و الإلزام بتركها . أمّا الإلزام بفعل الصّلاه فمن غير ناحيه وجود الإزالة ، و أمّا الإلزام بتركها فمن ناحيه وجود الإزالة ... هذا بالنسبه إلى طلب الصّلاه .

و أمّا الإزالة - و هى الأهم - فإن طلبها تام و ليس بناقص ، فهو يريدّها من جميع النواحي ، أى يريد الأعدام كلّها ، عدم الصّلاه ، عدم الأكل ، عدم النوم ... فقد توجه الأمر بالإزالة بهذا الشكل

و بهذا البيان لا يلزم أى محذور من أن يجتمع الأمر بالضدين - الإزالة و الصيلاه - و يكونا فى عرض واحد ... لأن المحذور لا يكون إلما فى مرحله الاقتضاء أو فى مرحله الامتثال و الطاعه ، و مع كون أحد الطلبين تاماً و الآخر ناقصاً فلا يلزم أى محذور ، لأن مقتضى الأمر بالأهم إعدام المهم بلحاظ وجود الأهم لتمايمه اقتضاء وجوده من هذه الناحيه ، بخلاف الأمر بالمهم فليس له هذا الاقتضاء بالنسبه إلى الأهم ، و إنما يقتضى إعدام الأضداد الأخرى ... فلا مطارده بين الطلبين ... فى مرحله الاقتضاء . و كذلك فى مرحله الامتثال ، لأنه مع امتثال الأمر بالأهم لا يبقى الموضوع للأمر بالمهم حتى تصل النوبه إلى امتثاله ، لأن الأهم يقتضى سدّ باب عدمه من ناحيه المهم ، أمّا الأمر بالمهم فقد كان ناقصاً ، لفرض كونه محفوظاً بالنسبه إلى غير الإزالة من الأضداد ، أمّا بالإضافه إلى الإزالة فلا ...

اللهم إلّا أن تصل النوبه إلى إطاعته بالتمرد و المعصيه للأمر بالأهم ، و هذا شىء آخر غير المطارده بين الأمرين .

فظهر : أن الأمر بالأهم لا يطرد إطاعه الأمر بالمهم ، بل إنه مع إطاعه الأمر بالأهم لا يبقى موضوع لطاعه الأمر بالمهم ، و إن الأمر بالمهم لا يطرد إطاعه الأمر بالأهم ، لأن الأهم إن لم تتحقّق إطاعته فذلك على أثر العصيان لا على أثر الأمر بالمهم ...

فلا مطارده بين الأمرين ، لا اقتضاءً و لا امتثالاً .

إشكال المحقق الأصفهاني

و أورد المحقق الأصفهاني (1) على نظريه المحقق العراقى بما توضيحه :

إنه إن كان المراد من « التام » و « الناقص » أنّ إمكان الترتب غير موقوفٍ على

ص: ٢٣٤

اشترط وجوب المهم و ترك الأهم و عصيانه ، و أنه يمكن بنحو الواجب المعلق ، فلا- حاجه إلى هذا التقريب الغريب ، حيث صوّرت الححص للعدم و أنّ للشئ - الذى له وجود واحد - أعداماً عديده ، بل نقول : إنه من المعقول أن يكون الوجوب فعلياً و يكون الواجب مقيداً بظرف معصيه الأهم ، كما هو الحال فى كلّ واجب معلق ، حيث الوجوب مطلق و الواجب حصّه خاصه . هذا أولاً . و ثانياً : إن كان المقصود أن المهمّ غير مشروط بمعصيه الأهم ، و أنه يصوّر وجوب المهم بنحو الواجب المعلق ، فيرد عليكم لزوم التفكيك بين فعليّه الوجوب و فاعليته ، و هذا باطل ، إذ الطلب الفعلى يتقوم بأن يجعل المولى ما يمكن أن يكون محرّكاً و باعثاً للعبد ، فهذا معنى إمكان الباعثيه ، لأن العبد لو خلى عن الموانع يكون للطلب إمكان الباعثيه له ، فقولكم بوجود الأمر و الطلب و بفعليته لكن بلا فاعليه ، يستلزم التفكيك بين البعث و الانبعاث ، و هذا غير معقول .

و إن كان المراد من تصوير « التام » و « الناقص » رفع المطارده و التمانع بين الأهم و المهم ، فهذا غير متحقّق ، لأن المفروض إطلاق الأمر بالأهم ، فهو موجود فى حال وجود المهم و فى حال عدمه ، و حينئذٍ ، فالحصّه من عدم الأهم الملازمه مع وجود المهم مطروده من قبل الأهم و لا يبقى الاقتضاء للمهم ، و أمّا الحصّه من عدم الأهم الملازمه لعدم المهم ، فيتحقّق فيها المطارده . مثلاً : لو ترك الأهم مع عدم المهم لوجود بعض الأضداد الأخرى ، كان الأمر بالمهم مقتضياً لطرد عدمه من ناحيه غير وجود الأهم ، لأنه يدعو إلى نفسه من غير ناحيه الأهم من سائر الأضداد ، لكن الأمر بالأهم موجود بإطلاقه ، فهو يقتضى عدم نفسه ، فالطرد يحصل من طرف الأهم و المهم كليهما ، إذ الأهم يقول بطرد عدم نفسه و المهم يقول مع وجود بعض الأضداد الأخرى بطرد عدم نفسه ، و المفروض أن القدره

واحدته و الوقت ضيق .

دفاع الأستاذ عن المحقق العراقي

و قد أجاب شيخنا الأستاذ ، أمّا عن الإشكال الأوّل : فبأنّ المحقق العراقي لا يقصد إثبات المطلب عن طريق الواجب المعلق ، بل يريد أن هنا طلبين بلا- اشتراط من طرف المهم ، و أحدهما تام و الآخر ناقص ، فلا- علاقه للبحث بالواجب المعلق . و بعبارة أخرى : إنه لو أنكرنا الواجب المعلق فما الإيراد على نظريّه المحقق العراقي ؟

إنه يقول : بأن أحد الطلبين ناقص و الآخر تام ، أمّا في الواجب المعلق فالطلب تام و ليس بناقص ، و إنما المتعلق له هو الحصريه ... فكم الفرق ؟

هذا أولاً . و ثانياً : إن المحقق العراقي من القائلين بالواجب المعلق ، فالإشكال عليه من هذا الحيث مبنائي .

و أمّا عن الإشكال الثاني : فبأن معنى « المطارده » هو « التمانع » و قد بين المحقق العراقي عدم حصوله في مرحله الاقتضاء و في مرحله الامتثال ، فهو يقول باقتضاء الأهم إعدام المهم دون بقيه أضداد المهم ، إذ لا نظر للأهم إلى الأكل و الشرب و النوم و أمثالها ، و إنما يدعو إلى نفسه و ترك المهم ، و المهم يقتضى الاتيان به من ناحيه بقيه الأضداد لا من ناحيه وجود الأهم ، فلا تمناع بين الاقتضائين . و كذلك يقول في مرحله الإطاعه بمعنى : أن الأهم يدعو إلى نفسه و يريد الإطاعه له ، لكنّ المهم لا اقتضاء له للإطاعه مع وجود الأهم ، لأنه مع تأثير الأهم في الإطاعه لا يبقى موضوع للأمر بالمهم ، حتى يمكنه طرد الأهم ... و لو فرض سقوط الأمر بالأهم على أثر التمرد و العصيان له ، فلا- فاعليه له ليكون طارداً للأمر بالمهم ، لفرض كون الأمر بالأهم منطرداً حينئذٍ - حسب تعبيره - فأين

ص: ٢٣٦

هذا ، و أورد الاستاذ على المحقق العراقي : بأن العمده فى الفرق بين نظريته و أنظار المحققين الآخريين هو عدم الاشتراط و التقييد بين الطلبين ، بل إن كلاً منهما بالنسبه إلى الآخر مطلق ، غير أن أحد الطلبين تام و الآخر ناقص فالإشكال هو : إن الإطلاق و عدم التقييد فى الطلب يرجع إلى المولى ، كما أن أصل الطلب يرجع إليه ، و كما يعتبر فى أصل الخطاب و الطلب أن لا يكون لغواً - لفرض كون المولى حكيماً لا يفعل اللغو - كذلك يعتبر فى الاطلاق وجود الأثر و عدم اللغويه ، لكن وجود الأمر بالمهم مع امتثال الأمر بالأهم لغو ، فلا- يمكن أن يكون مطلقاً ، إذ لا أثر لطلبه مع امتثال الأمر بالأهم ، فإما يكون الأمر بالمهم مهملاً ، لكن الإهمال أيضاً محال ، و إما أن يكون مشروطاً و مقيداً بترك الأهم ، و هذا هو المعقول و المتعين ، فعاد الأمر إلى الترتب و انتهى الاشتراط الذى هو مبنى الميرزا .

و قد فرغنا - حتى الآن - من طرح نظريات الميرزا ، و الحائرى تبعاً للفشاركى ، و العراقى ... و قد عرفت أن أمتن البيانات هو بيان الميرزا ، و بقى :

الترتب بيان المحقق الأصفهاني

و قد ذكر تحت عنوان (و التحقيق الحقيق بالتصديق) (1) مقدمتين :

إحدهما : إن ثبوت المقتضيين للضدين جائز ، و إنما المحال وجود الضدين ، بل يجب تحقق المقتضيين لهما ، فلو فرض عدم المقتضى لأحدهما لم تصل النوبه فى عدم الضد إلى وجود الضد الآخر و مانعته له ... مضافاً : إلى أن ذلك كذلك فى الوجدان ، إذ الشئ الواحد يمكن أن تتعلق به إراداه زيد و إراداه عمرو

ص: ٢٣٧

فى وقت واحد ، و الجسم الواحد يصلح لأن يكون لونه أسود أو أبيض

و على الجملة ، فإنه لا تمنع بين المقتضيين ، بل هو بين مقتضى هذا و ذاك .

الثانية : إن النسبة بين الأمر و إطاعته هى نسبة المقتضى إلى المقتضى ، لا العلة إلى المعلول ، لأنه لو كان من قبيل العلة و المعلول لكان منافياً للاختيار ، و الحال أن اختيار المكلف محفوظ ، و أمر المولى إنما هو جعلٌ لما يمكن أن يكون داعياً و محرّكاً للمكلف نحو الامتثال ، و لذا تتوقف فعليته الامتثال و تحقّقه على خلوّ نفس العبد من موانع العبوديّة .

و بعد المقدمتين :

فإن أمر المولى بأمرين ، و لم يكن لأحدهما قيد ، تحقّق المقتضى التامّ للفعليته لإيجاد الدّاعى فى نفس العبد ، فإذا كان العبد مستعدّاً للامتثال صلح كلّ من الأمرين لأن يصل إلى مرحلة الفعلية ، و حينئذٍ ، تقع المطاردة بينهما ... أمّا لو كان أحد الأمرين غير مطلقٍ . بل على تقدير ، - و المقصود هو التقدير فى مرحلة الاقتضاء لا مرحلة الفعلية - فيكون الأمر بالمهم مقدراً و مقيداً بسقوط الأمر بالأهم عن المؤثريه ، بمعنى أن أصل الإنشاء بداعى جعل الدّاعى فى طرف المهم مقيد بأن لا يكون الأمر بالأهم مؤثراً ، و حينئذٍ ، يكون الاقتضاء فى أحد الأمرين معلقاً ، و على هذا تستحيل المطاردة بينهما ، لأن اقتضاء الأمر بالأهم تنجيزى و اقتضاء الأمر بالمهم تعليقى ... ففى حال تحقّق الأمر بالمهم يكون الأمر بالأهم منطرداً مطروداً ، فلا تصل النوبة لأن يكون الأمر بالمهم طارداً له .

أقول :

إن هذا الوجه هو عين الوجه الذى ذكره المحقق العراقى ، و قد عرفت ما فيه ، فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا .

ص: ٢٣٨

و الكلام الآن فيما أُشكل به على القول بالترتب :

الإشكال الأول

فقد قال فى (الكفايه) : ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين ، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ، و لذا كان سيدنا الأستاذ - قدس سرّه - لا يلتزم به على ما هو ببالى ، و كُنّا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه (١).

و توضيحه : إنه على القول بالترتب ، يكون هناك تكليفان وجوبيان ، أحدهما بالأهم و الآخر بالمهم ، و كلّ تكليف يستتبع استحقاق العقاب على تركه ، ففى صورته مخالفه التكليفين و ترك الواجبين يستحق العقوبتين ، و الحال أن المكلف لم يكن له القدره على امتثال كليهما ، فكيف يستحق العقاب على ترك ما لا يقدر عليه ؟

الجواب

و قد أُجيب عن هذا الاشكال بجوابين : أما نقضاً : فبموردين ، أحدهما : فى الواجب الكفائى ، حيث أنه لو ترك الواجب كفايهً ، يستحق كلّ المكلفين به العقاب عليه ، مع أن القيام به لم يكن مقدوراً إلّا لواحدٍ منهم . و المورد الآخر : هو صورته تعاقب الأيدى على مال الغير ، فلو أن أحداً غصب مالاً ثم انتقل المال إلى

ص: ٢٣٩

غيره و منه إلى ثالثٍ و هكذا ، فإن الأيدى المتعاقبه هذه تستحق العقاب على الغضب ، مع أن الغاصب هو واحد منهم و ليس كلهم

و أمّا حلماً : فإنّ تعدّد العقاب لا محذور فيه ، إذ العقاب ليس على الفعل كى يقال بأن الجمع بين الأهم و المهم فى الإتيان غير مقدور - لكون القدره على أحدهما فقط - بل العقاب هو على الترك للتكليف ، و الجمع بين التكليفين - الأهم و المهم - فى الترك مقدور ، فكان العقاب على أمرٍ مقدورٍ صادر عن اختيار .

و كذلك الحال فى الواجب الكفائى .

و ببيانٍ آخر : إنّه لمّا ترك الأهم و استحق العقاب على تركه ، كان بإمكانه الإتيان بالمهم ، فلمّا تركه استحق عقاباً آخر غير استحقاقه له على تركه للأهم .

و تلخص : اندفاع الإشكال ، و حاصله الالتزام بتعدّد العقاب .

قال الأستاذ

إن ملاك استحقاق العقاب يكون تارةً هو « ترك الفعل المقدور » و أخرى :

« الترك المقدور » فى الواجب الكفائى يستحق المكلفون العقاب لتحقق « ترك فعلٍ مقدور » كدفن الميت أو الصلاه عليه مثلاً ، فقد كان فعلاً مقدوراً لم يقم به أحد منهم ، فاستحقوا العقاب على تركهم له .

أمّا فيما نحن فيه ، فإن المقدور ليس الفعل ، أى امثال الأمرين ، بل هو الترك ، فإنّ ترك هذا و ذاك مقدور ، فهما تركان مقدوران

وعليه ، فإن كان مناط استحقاق العقاب هو الجمع بين التركين المقدورين ، فالجواب صحيح ، و يتمّ الالتزام باستحقاق العقابين . و أمّا إن كان المنط فى استحقاق العقاب هو ترك ما هو المقدور ، فالمفروض عدم كون كليهما مقدوراً ليتحقق التركان و يُستحق العقابان ... لكن ما نحن فيه من قبيل الثانى ، لأن

المطلوب فيه هو الفعل لا الترك . و بعبارة أخرى : إن بحثنا في الواجب لا الحرام ، و من المعلوم أنّ العقاب في الواجبات يكون على ترك الفعل ، و لا بدّ و أن يكون الفعل مقدوراً حتى يجوز على تركه ، لكنّ المقدور فعل واحد ، فليس إلّا عقاب واحد .

و تلخّص : إن العقاب يتبع كيفيّة التكليف ، فإذا كان مناطه ترك الفعل المقدور - لا الترك المقدور - فإنّ الفعل المقدور واحد و ليس بمتعدّد ، و تركه يستتبع عقاباً واحداً ، فكيف يلتزم الميرزا و غيره باستحقاق العقابين ؟

و يؤكّد ذلك : إن لازم كلامهم عدم الفرق بين القادر على امتثال كلا الأمرين التارك لهما ، كما لو قدر على إنقاذ الفريقان فلم يفعل لهما ، و القادر على امتثال أحدهما التارك له ، كما لو تمكّن من إنقاذ أحدهما و ترك ، فهل يفتى الميرزا و أتباعه بتساويهما في استحقاق العقاب ؟

الإشكال الثاني

إنه لا ريب في استحاله تعلّق الإرادتين التكوينيّتين العرضيين بالصدّين ، و كذا الطوليتين ، بأن تكون احدهما مطلقه و الأخرى مشروطة ، و وزان الإرادة التشريعيّة وزان الإرادة التكوينيّة ، فإذا استحال الترتّب في التكوينيّة فهو في التشريعيّة كذلك .

و الجواب : هو إنّ الإشكال يبتنى على عدم الفرق بين الإرادتين في جميع الأحكام ، لكن لا-برهان على ذلك ، بل هو على خلافه ، لأن النسبة بين الإرادة و الفعل في التكوينيّات نسبة العله التامّه إلى المعلول ، و لا يعقل تصوير الترتّب هناك ، بأن تكون عله مطلقه و أخرى مترتبة عليها ، للزوم الخلف . أمّا في التشريعيّات ، فإنّ الإرادة بالنسبة إلى الفعل من العبد ليست بعله تامّه بل هي

مقتضيه له ، و أين الاقتضاء من العليه التامه ؟ إن العله التامه لا حاله منتظره لها ، بخلاف المقتضى فإن شرط تأثيره اختيار العبد للامتثال ، فلو لم يتحقق بقيت الإراده التشريعيه فى مرحله الاقتضاء ، وعليه ، يصح وجود مقتضيين يكون مؤثره أحدهما فى تحقق الفعل متوقفه على عدم مؤثره الآخر ، كما تقدم فى تصوير المحقق الحائرى للترتب ، أو يكون أصل فعليه أحدهما متوقفاً على عدم مؤثره الآخر ، كما تقدم فى تصوير الترتب على مسلك الميرزا و هو المختار ...

فقياس الإراده التشريعيه على التكويتيه قياس مع الفارق .

الإشكال الثالث

إن المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، كأَنْ يكون أحدهما واجباً و الآخر حراماً مثلاً ، لأنه يلزم التكليف بالمحال ، إذ فعل الفرد الواجب يستلزم فعل الآخر الحرام ، و ترك الحرام يستلزم ترك الفرد الواجب .

و على هذا ، فإن القول بالترتب يستلزم القول بالتكليف بالمحال ، لأن الأمر بالأهم يستلزم النهى عن ضده العام و هو تركه ، فيكون تركه حراماً ، لكن ترك الأهم ملازم لفعل المهم و هو واجب ، فكان المتلازمان مختلفين فى الحكم ، و هو محال كما تقدم .

و الجواب : صحيح أنّ الأمر بالأهم يستلزم النهى عن ضده العام و هو الترك ، و وجوب المهم مشروط بترك الأهم ، و بينهما تلازم ، لكن حرمة الترك حكم استلزامى ، فوجوب الأهم قد استلزم حرمة تركه و كانت هذه الحرمة نتيجة لوجوبه ، فإن كان وجوبه بنحو الاقتضاء قابلاً للاجتماع مع وجوب المهم ، كانت الحرمة - التى هى حكم ترك الأهم - قابله للاجتماع مع المهم بنحو الاقتضاء ، و لا محذور فى هذا الاجتماع .

و على الجملة ، فإن اجتماع حرمة ترك الأهم مع وجود المهم ، فرعٌ لإمكان اجتماع وجوب الأهم مع وجوب المهم ، فإن أمكن الاجتماع بين وجوبهما أمكن بين حرمة ترك ذاك و وجوب هذا ... لكنَّ إمكانه فى الأصل تام بالترتب ، فلا محذور فيه بين الحرمة و الوجوب كما تقدّم .

الإشكال الرابع

إن الفرد المهمّ من المتراحمين - كالصّلاه مثلاً- - إذا وجب بالترتب حرم تركه بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ العام ، و لا أقلّ من مبغوضيته الترك ، لكنّ هذا الترك تارةً : هو خصوص ما لا ينتهى إلى فعل الأهم - و هو الإزاله - و تارةً :

يكون أعمّ من الموصل إلى فعل الأهم و غير الموصل إليه .

فإن كان المحرّم هو مطلق الترك ففيه :

أولاً : إن ذلك ينافى أهميته الأهم ، لأن حرمة ترك المهم مطلقاً - حتى المنتهى إلى فعل الأهم - معناه رفع اليد عن الأهم حتى لا يقع فى ترك الحرام ، و هذا ينافى أهميته الأهم .

و ثانياً : إنه بناءً على الترتب ، يكون فعل المهم فى فرض ترك الأهم ، فكيف يكون الحرام هو ترك المهم المجامع لفعل الأهم ؟ إذن ... بناءً على الترتب لا يمكن أن يكون الترك المحرّم للمهم هو الترك المطلق .

و إن كان الترك المحرّم هو الترك الذى لا- يوصل إلى فعل الأهم ، فهذا أيضاً محال ، لأن ترك المهم غير الموصل إلى فعل الأهم إن كان حراماً كان نقيضه واجباً ، و نقيض الترك غير الموصل هو « ترك الترك غير الموصل » ، و هذا له لازمان ، أحدهما : فعل المهم . و ثانيهما : الترك الموصل لفعل الأهم ، (قال) و إنما قلنا بكونهما لازمين و لم نقل بكونهما فردين ، لأنّ « ترك الترك غير الموصل » أمر

عدمى ، و فعل المهم وجودى ، و الوجودى لا يكون مصداقاً للعدم و العدمى ، و إذا كانا من اللوازم ، فقد ثبت أن حكم الملازم لا- يسرى إلى الملازم ، فإن « ترك الترك غير الموصول » لمّا كان واجباً ، فإنّ هذا الحكم - و هو الوجوب - لا يسرى إلى ملازمه - و هو المهم - فمن المحال أن يكون المهم واجباً . و إذا استحال وجوب المهم بطل الترتب من الأساس .

(قال) و لو تنزّلنا و قلنا بجواز أن يكون فعل المهمّ مصداقاً « لترك الترك غير الموصول » فالإشكال موجود كذلك ، لأنّه كما كان فعل المهم مصداقاً فيكون واجباً ، كذلك تركه الموصول لفعل الأهم مصداق فيكون واجباً ، و إذا تعدّد فرد الواجب كان الوجوب تخييراً ، و المفروض فى الترتب كون وجوب المهم تعييناً لا تخييراً .

جواب المحقق الأصفهاني

أجاب بأننا نختار كلا الشقين و لكلّ جواب .

أمّا الشق الأول ، فنسلم بحرمة نقيض الواجب و وجوب نقيض الحرام ، إلّا أن الواجب هو فعل المهم ، لكن لا- فعله على كلّ تقدير ، بل على أحد التقادير و هو ترك الأهم ، فلا يكون نقيضه الترك المطلق ليشمل الترك المنتهى إلى فعل الأهم ، فكان الحرام هو خصوص ترك المهم الذى هو فى تقدير ترك الأهم .

جواب الأستاذ

هذا الذى أفاده المحقق الأصفهاني ناظرٌ إلى الشق الثانى من كلام الميرزا الكبير ، و الصحيح أن يقال فى الجواب عنه :

أولاً: إنّ الأصل هو وجوب المهم و ليس حرمة النقيض - و إن عكس الميرزا و جعل حرمة النقيض هى الأصل - و وجوبه على ما تقدّم بالتفصيل مشروط بترك

ص: ٢٤٤

الأهم ، فيقتضى - بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن النقيض - حرمة ترك المهم على تقدير حرمة الأهم ، و لا يمكن أن يقتضى حرمة الترك المطلق ، لأنّ المفروض كون الواجب خاصياً غير مطلق ، و كما كان الأصل - و هو وجوب المهم - ترتيباً فحرمة ضده أيضاً ترتيبه لكونها متفرعةً عليه ... فلا يبقى محذور .

و ثانياً : لو تنزلنا ، و جعلنا الأصل حرمة ترك المهم ، و يتفرّع عليه وجوب المهم ، فإنّ الأمر لا ينتهى إلى الوجوب التخييري ، لأنّ الحرام على القول بالترتب ليس ترك المهم حتى الترك الموصل لفعل الأهم - لأن هذا خلف فرض الترتب - بل إن الحرام هو تركه غير الموصل لفعل الأهم ، و إذا كان كذلك ، فإنّ نقيضه هو ترك الترك غير الموصل ، و هذا لا يتحقق إلّا بفعل المهم ، و لا- يقبل الاجتماع مع الترك الموصل لفعل الأهم ، فتبين أن ليس للآزم أو النقيض فردان ، ليرجع الأمر إلى الوجوب التخييري .

فالصحيح أن نختار هذا الشق و نجيب عنه بما ذكرناه ، فإشكاله غير وارد حتى لو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد العام .

الإشكال الخامس

إذا كان شرط وجوب المهم هو عصيان الأمر بالأهم ، فما المقصود من هذا العصيان ؟ إن كان الشرط هو عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن ، فهو خلف فرض الترتب ، و إن كان بنحو الشرط المتأخر ، فهو يستلزم طلب الضدين ، و إن كان بالعزم ، فيستلزم طلب الضدين كذلك ، فالترتب على جميع الاحتمالات غير معقول .

فإن كان المقصود من الشرط هو الشرط المقارن ففيه :

إن الإطاعة و المعصية لا يكونان إلا مع فرض الأمر ، فلو لا الأمر فلا طاعة

و لا معصيه .

فقال الميرزا و غيره : بكون العصيان بنحو الشرط المقارن ، فالأمر موجود و إنما يسقط بعد العصيان .

لكن المشكله هي : إن الأمر تابع للملاك ، و هو لا يسقط إلا إذا سقط و تحقق الغرض أو امتنع حصوله فيستحيل وجود الأمر كذلك ، و عليه ، ففي ظرف العصيان لا يعقل تحصيل الغرض ، إذ لا يعقل وجود الأمر حينئذٍ .

لا- يقال : إن امتناع الأمر في هذا الفرض امتناع بالاختيار ، و هو لا ينافي وجود الأمر ، لأن المنافي لوجوده هو الامتناع الذاتى و الوقوعى ، أما الامتناع بالغير الناشئ من عصيان المكلف للأمر فلا ينافيه .

لأننا نقول : إن الامتناع بالاختيار لا ينافي العقاب ، أما الخطاب و الأمر فإنه ينافيه ، و مع تعدد الخطاب الناشئ من اختيار العبد ، فالأمر لغو ، لكونه معلولاً للملاك ، و أن الغرض من الأمر هو تحصيله .

و تحصل : إن الإشكال على تقدير كون العصيان شرطاً مقارناً باقٍ على حاله .

و إن كان المقصود من الشرط هو العزم أو العصيان بنحو الشرط المتأخر ، بناءً على وجود الأمر مع العصيان ، فالتحقيق أن يقال :

إن أساس الإشكال فى الترتب هو مؤثره كالأمرين معاً ، فإن أمكن تصوير عدم كونهما مؤثرين فكان المؤثر أحدهما دون الآخر ، ارتفع الإشكال ، فبأى طريق أمكن حل العقده يثبت الترتب ، و على هذا ، فمن عزم على معصيه الأمر بالأهم بعد الأمر به ، سقط فى حقه مؤثرته و وجب عليه الإتيان بالمهم ، و كذا الحال فى تعقبه بالعصيان بنحو الشرط المتأخر .

ص: ٢٤٤

و على الجملة : فإن العمده سقوط الأمرين عن التأثير في عرض واحد ، و هذا يتحقق بالعزم على عصيان الأمر بالأهم أو اشتراط تعقبه بالعصيان ، بل و يسقط باشتراط العصيان بنحو الشرط المقارن .

و تلخص : إن الإشكال في الترتب ثبوتاً و سقوطاً يدور مدار مؤثره كلا الأمرين ، فلو انتفت بأيّ طريقٍ من الطرق فلا إشكال ، و المختار عند الأستاذ تصوير الترتب باشتراط العزم على العصيان ، فمن كان مستطيعاً و استقرّ الحجج على ذمته فعزم على العصيان و ترك الحجج ، يسقط الحجج عن ذمته بإتيان النائب عنه به ، و إن كان في أجرة النائب إشكال ، و بيانه موكول إلى محلّه .

هذا ، فأما أن أساس مشكله الترتب هو باعثيه كلا الأمرين و عدم إمكان الانبعاثين - و ليس طلب الضدين - فإن سقط أحدهما عن الباعثيه ارتفعت ... فهذا مذكور في كلام الميرزا و المحقق الأصفهاني و ليس ممّا انفرد به السيد البروجردى كما جاء في تقرير بحثه و في حاشيته على الكفايه .

ثم إن هناك بحثاً حول كون الشرط هو « العزم » و قد طرحه الأستاذ في الدرس و بين وجهه نظره فيه ، تركنا التعرض له اختصاراً .

.التنبه الأول(فى تسريه كاشف الغطاء الترتب إلى الجهر و الإخفات)

إشاره

و قبل الورود فى البحث نذكر بمطلين :

الأول : إنه بعد الفراغ من إمكان الترتب لا- تبقى حاجه إلى بيان وقوعه ، لكفايه الإمكان ، لأنه بعد رفع اليد عن إطلاق أحد الدليلين و هو المهم و تقييده بعصيان الآخر و هو الأهم ، يكون المقتضى لوجوب المهم موجوداً و المانع مفقوداً ، كسائر الموارد .

و الثانى : إن التضاد الواقع بين متعلقى الدليلين فى سائر موارد الترتب هو تضاد اتفاقى و ليس بدائى ، لأنه يكون - مثلاً - على أثر العجز عن امثال الأمرين كإنقاذ الغريقين حيث لا قدره - غالباً - إلا على أحدهما ... و لكن مسأله الجهر و الإخفات ليست من هذا القبيل ، فالتضاد بينهما دائى ، فيقع البحث عن معقوليه الترتب فى مثلها ... و تصوير ذلك هو :

إن الجاهل المقصير يستحق العقاب بلا كلام ، و عباداته محكوم به بالبطلان ، فإن انكشف وقوع العمل على خلاف الواقع فهو غير مجز ، و عدم الإجزاء حينئذ واقعى ، و إن لم ينكشف ذلك كان غير مجز ظاهراً ، حتى يتبين مطابقه عمله للواقع و عدمها ، إن تمشى منه قصد القربه فى هذه الحاله .

لكنهم حكموا بالإجزاء فى موردين ، أحدهما : الجهر و الإخفات ، و الآخر :

القصر و التمام ، لوجود النصوص بإجزاء الإخفات فيما ينبغى الجهر فيه و بالعكس ، و مع ذلك حكموا باستحقاقه العقاب للتقصير ، فوقع البحث بينهم فى كيفيه الجمع بين الإجزاء و استحقاق العقاب ، و ذكروا لذلك وجوهاً .

منها : ما جاء في (كشف الغطاء) (١) على أساس قانون الترتب ، فقال :

إن الخطاب المتوجه أولاً- إلى هذا الجاهل المقصير في تعلم الحكم ، هو الجهر في القراءة في الصلاة الجهرية ، فإن عصى فالواجب عليه هو القراءة إخفاتاً ... و كذا بالعكس في الصلاة الإخفاته .

و كذا الكلام في مسأله القصر و الإتمام .

فالصلاة صحيحه ، لكنه عاصٍ يستحق العقاب ، لأنه قد ترك الأمور به الأهم .

قال كاشف الغطاء : بل لا- بد من تطبيق ذلك على سائر الفروع في مختلف الأبواب الفقهيّه ، و إنما لزم الحكم ببطلان أكثر عبادات المكلفين . مثلاً : لو كان في ماله الخمس أو الزكاه ، فلم يؤدّ عسياناً و صلّى ، صحّت صلاته من باب الترتب .

و كذا في الحج و غيره ، و تصوير ذلك هو : إن الواجب عليه أداء الدين أو دفع الخمس أو الزكاه أو الذهاب للحج أو النفقه ، فإن عزم على المعصيه فالصلاه واجبه عليه و مجزيه . و كذا أمثالها . هذا كلامه رحمه الله ...

و قد نقله الشيخ في خاتمه البراءه و الاشتغال ، في أحكام الجاهل المقصير ، ثم قال : بأننا لا نعقل الترتب في هذه المسائل ، إذ كيف يصدر من المولى الأمر بشيء مشروط بمعصيه أمرٍ آخر ، و المكلف بعد غير عاصٍ للأمر الأول ؟

□
فقال الميرزا رحمه الله : نحن نعقل الترتب ... غير أنّ الإشكال على كاشف الغطاء في الصغرى .

قال الأستاذ : الظاهر من الشيخ هو الموافقه على الصغرى ، غير أنه ينكر هنا الترتب كبروياً .

ص: ٢٤٩

١-١) البحث رقم (١٨) من مباحث مقدمه كشف الغطاء .

و قد أشكل الميرزا من الناحية الصغروية بوجهه (١) :

الأول : إنه قد وقع الخلط على كاشف الغطاء بين التزاحم و التعارض ، لأنّ بحث الترتب من صغريات التزاحم ، و مسأله الجهر و الإخفات من صغريات التعارض .

تشديد الأستاذ الإشكال الأوّل

توضيحه : إن قوام باب التزاحم هو أن يكون كلّ من المتعلّقين ذا ملاك و تكون المصلحه تامّة فيهما ، فلا مشكله في مقام الجعل ، و إنما هي في مقام الامتثال ، من جهه العجز عن تحصيل كلا الملاكين ، فإن كان أحدهما أهم من الآخر تقدّم من باب الترتب . بخلاف باب التعارض ، فإنّه لا يوجد ملاك لأحد الخطابين ... و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبيل ، إذ لا ملاك لإحدى الصّلاتين - القصريّه و التامّه - في اليوم الواحد ، فإذا انتفى الملاك عن أحد الفردين ، خرجت المسأله عن باب التزاحم و كانت من باب التعارض .

هذا معنى كلام الميرزا . فلا- يرد عليه الإشكال (٢) : بأن محذور الترتب هو طلب الضدّين ، و كما يرتفع هذا المحذور في المتضادّين اتفاقاً ، كذلك يرتفع في المتضادّين دائماً ، عن طريق الترتب

وجه الاندفاع هو : أن في كلام الميرزا نكتة غفل عنها ، و هي أنه قد نصّ على قيام الضّروره على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد و وقت واحد إحداهما قصر و الأخرى تمام . هذا من جهه . و من جهه أخرى : فقد ثبت في باب

ص: ٢٥٠

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٩١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٩١ الهامش ، محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٤٦٨ .

التعارض : أنه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، كأن يقوم دليلٌ على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة و يقوم آخر على وجوب صلاة الجمعة ، فتجب صلاتان ، و لكن قد قام الإجماع على عدم وجوب الصّلاتين في ظهر يوم الجمعة ، فيقع التعارض بين الدليلين بالعرض ، و يحصل اليقين بطلان أحدهما ، و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبيل ، فهى من باب التعارض .

ثم ذكر فى (المحاضرات) ما حاصله :

إنه كما يتعلّق الترتب فى مقام الامتثال ، كذلك يتعلّق فى مقام الجعل ، و يرتفع المشكل فى مقام الإثبات بالتقييد ، و أمّا فى مقام الثبوت فالنصوص الواردة فى المسأله هى الدليل على جعل الحكم بنحو الترتب ، كصحيحه زراره فى من جهر فيما لا ينبغى الإخفات فيه أو أخفت فيما ينبغى الجهر فيه (١) .

فأشكل الأستاذ :

بأن الترتب فى مقام الجعل فى الضدّين اللذين لهما ثالث معقول ، كأن يقول المولى : تجب عليك الإزالة فإن عصيت وجبت عليك الصّلاه ، إلّا أن مورد البحث من الضدّين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يعقل التقييد - مع توقف الترتب على التقييد - كأن يقيّد وجوب الحركة بترك السكون . هذا ثبوتاً .

و أمّا إثباتاً ، فإن نصوص المسأله لا تفى بدعوى كون الجعل بنحو الترتب ، لأنّ معنى الترتب فى مرحله الجعل هو أن يجعل الشارع - بنحو القضية الحقيقيه - وجوب الإخفات لمن وجب عليه الجهر فعصى ، و النصوص و إن احتمل دلالتها على هذا المعنى ، يحتمل دلالتها على جعل البديل فى مقام الامتثال كما هو الحال فى قاعدتى الفراغ و التجاوز ، و من الواضح الفرق بين جعل الحكم على نحو

ص: ٢٥١

(١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٤٨٢ .

الترتب مشروطاً بالعصيان ، و جعله من باب بدليته العمل الناقص عن التكليف؛ و لعلّ في النصوص ما هو ظاهر في جعل البدل كما في صحيحه زراره عن أبي جعفر المذكوره و هذا نصّها : « في رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه . فقال : أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة ، و إن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه و قد تمّت صلاته » (١) فإنّ ظاهر قوله عليه السلام : تمّت صلاته ، هو جعل البدل في مرحله الامتثال ، أي لا نقص في صلاته .

و في روايه أُخرى عن أحدهما عليهما السلام : « إن الله تبارك و تعالى فرض الركوع و السجود و القراءة سنّه ، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاه و من نسي فلا شيء عليه » (٢) .

و هذه ظاهره في جعل البدل كذلك ، و إلّا لزم المستشكل القول بجريان الترتب في مورد النسيان أيضاً .

و على أيّ حال ، فالإشكال من المحقق السيد الخوئي على الميرزا غير وارد .

و هذا تمام الكلام على الإشكال الأوّل .

الوجه الثاني : إن مورد الخطاب الترتبي هو ما إذا كان خطاب المهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم ، و هذا لا يكون إلّا فيما إذا لم يكن المهم ضروريّ الوجود عند عصيان الأمر بالأهم ، كما هو الحال في الضدين اللذين لهما ثالث .

و أمّا الضدان اللذان لا ثالث لهما ، ففرض عصيان الأمر بأحدهما هو فرض وجود

ص: ٢٥٢

١- ١) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦ الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاه .

٢- ٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٧ الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاه .

الآخر لا محاله ، فيكون البعث نحوه تحصيلاً للحاصل .

إشكال السيد الخوئي

فأشكل في تعليقه : بأن إدراج محلّ الكلام في الضدّين اللذين ليس لهما ثالث ، غير مطابق للواقع ، لأن المأمور به في الصّلاه إنما هي القراءة الجهرية أو الإخفائية ، و من الواضح أن لهما ثالثاً و هو ترك القراءة رأساً ، فلا مانع من الأمر بهما في زمانٍ واحدٍ مشروطاً أحدهما بعصيان الآخر .

أجاب الأستاذ

بأن ما ذكره خلاف ظواهر النصوص (١) :

« عن أبي جعفر عليه السلام : لا يكتب من القراءة و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه » .

« سألته عن قول الله : «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا» ... المخافته ما دون سمعك و الجهر أن ترفع صوتك شديداً » .

« قلت لأبي عبد الله عليه السلام : على الإمام أن يُسمع من خلفه و إن كثروا ؟ قال : ليقراً قراءةً وسطاً » .

« الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسك » .

« الاجهار أن ترفع صوتك تسمعه من بُعد عنك ، و الإخفات أن لا تسمع من معك إلّا يسيراً » .

فالمستفاد من النصوص ليس هو القراءة الجهرية و الإخفائية ، بل الواجب في الصّلاه هو الاجهار في القراءة و الإخفات فيها ... فالإشكال مندفع .

الوجه الثالث : إنّ الخطاب المترتب على عصيان خطابٍ آخر ، إنما يكون

ص: ٢٥٣

(١- ١) وسائل الشيعة ٦ / ٩٦ - ٩٨ ، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصّلاه .

فعلياً عند تنجز الخطاب المرتب عليه و عصيانه ، و بما أنّ المفروض فيما نحن فيه توقف صحّه العباده الجهرية - مثلاً - على الجهل بوجوب الإخفات ، لا يتحقق هناك عصيان للتكليف بالإخفات ليتحقق موضوع الخطاب بالجهر ، لأن التكليف الواقعي لا يتنجز مع الجهل به ، و بدونه لا يتحقق العصيان الذى فرض اشتراط وجوب الجهر به أيضاً .

هذه عبارته .

و بعبارة أخرى : إن شرط التكليف هو الوصول ، و ما لم يصل لم يصرف فعلياً ، و الجاهل المقصر لا يتحقق فى حقه هذا الشرط ، فلو كان الخطاب الترتبى إليه كأن يقول : يجب عليك الإخفات فإن عصيت فعليك الجهر ، كان وجوب الإخفات عليه فى صورته التفاته إلى العصيان ، و إلا فالشرط غير واصل فلا يعقل فعليته التكليف ، و بمجرد الالتفات منه إلى العصيان صار متعمداً ، فينعدم موضوع الخطاب الترتبى .

إشكال السيد الخوئى

أجاب السيد الخوئى : بأن المدار فى الترتب على ترك الأهم لا على عصيانه ، و خطاب الإخفات مشروطاً بترك الجهر قابل للوصول ، إذ الجاهل المقصر ملتفت إلى كونه تاركاً للجهر .

أجاب الأستاذ

بأن ما ذكر صحيح كبروياً ، فالترتب لا يتوقف على العصيان ، لكن كاشف الغطاء عبّر بالعصيان قال : « كل مولى مطاع يمكنه القول : يجب عليك الجهر فإن عزمت على المعصية وجب عليك الإخفات » فإشكال الميرزا وارد من هذه الناحية ، لأن العزم على المعصية يستحيل وصوله و لو التفت صار متعمداً .

ص: ٢٥٤

لكن لا يخفى أن الميرزا يقول ب«العصيان» و كاشف الغطاء يقول «بالعزم» فنقول :

إنّ القول باشتراط العزم و إن كان هو الصحيح المختار في الترتّب - كما تقدّم - لكنّ كاشف الغطاء لا يمكنه إجراء الترتّب ، لأنه يقول أيضاً باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن جميع الأضداد الوجوديّة للشىء ، فإذا أمر بالإزالة فقد نهى عن الصّلاه ، و مع النهى عنها كيف تكون مأموراً بها بالعزم على معصيه الأمر بالإزالة ؟

فتصحیح العباده عن طريق الترتّب - كما ذكر كاشف الغطاء - موقوف على أن يرفع اليد عن المبنى المذكور ، لأنه لا يتمشى الترتّب معه ، و هذا هو الإشكال الوارد عليه قدّس سرّه بناءً على مبناه في اشتراط العزم على المعصيه في الترتّب .

و هذا تمام الكلام على التنبيه الأوّل .

التنبيه الثانى (لو اختلف اعتبار القدره فى الواجبين)

لا يخفى أن القدره على الامتثال فى مثل إزاله النجاسه و الصّلاه و نحو ذلك هى القدره العقليه ، و قد أُجرى الترتّب فى هذه الموارد على القول به ، كما فى البحوث السابقه .

أمّا إذا كانت القدره المعتمده فى الامتثال مختلفه ، بأن يكون أحد الواجبين مشروطاً بالقدره العقليه و الآخر بالقدره الشرعيه ، كما لو كان عند المكلف ماء يكفى إمّا للوضوء و إمّا لرفع العطش عن نفس محترمه ، إذ الأوّل مشروط الشرعيه ، و الثانى العقليه ، كما هو معلوم ، فهل يجرى الترتّب كذلك أو لا ؟

فعن الميرزا الشيرازى - القائل بالترتّب - الفتوى ببطلان الوضوء إنّ توضاً

بالماء بعد عصيان الأمر بصرفه في رفع العطش ، و نسب البطلان كذلك إلى الشيخ ، مع أنه غير قائل بالترتب . قال الميرزا : و
أمّا ذهاب السيد المحقق الطباطبائي اليزدي قدس سرّه إلى الصّحّه في مفروض الكلام ، فهو ناشئ من الغفله عن حقيقه الأمر .

و الحاصل : إن المسأله خلافه ، و لا بدّ لتحقيق الحال فيها من ذكر مقدّمات .

الأولى : تارة : تؤخذ القدره في لسان الدليل كما في دليل الحج و الوضوء ، و أخرى : لا تؤخذ كما في دليل الصّلاه مثلاً ، فإن
أُخذت ، كان مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات دخل القدره في الملاك و الغرض ، و إن لم تؤخذ فمقتضى ذلك
قيام الغرض بنفس ذات المتعلّق .

الثانيه : إنه بمجرد حصول القدره العقليه بالتمكّن من الإتيان بالمادّه كالصّلاه ، يكون المتعلّق واجباً فعلياً ، إذ الحاكم هو العقل ،
و هو يرى كفايه التمكن من الشئ في صحّه طلبه ، و حينئذٍ ، فلا يبقى موضوع للواجب الآخر الذي أخذ الشارع القدره في
لسان الدليل عليه ... لأن المرجع في القدره الشرعيّه هو العرف - لكون الخطابات الشرعيه ملقاهً إليه - و مع فعلية الواجب الآخر
ينتفى القدره العرفيه العقلانيه .

الثالثه : أخذ القدره في الواجب تاره : يكون بالمطابقه مثل آيه الحج ، و أخرى : بالالتزام مثل آيه التيمّم ، و لما كان التيمّم في
عرض الوضوء ، إذ المكلف إمّا يكون متيمّماً أو متوضّئاً ، فإنه بأخذ العجز عن الماء في التيمّم يثبت بالالتزام أخذ القدره في
الوضوء ... و هذه القدره شرعيّه لا تكوينيّة ، لسقوط الوضوء عن المريض مع قدرته تكويناً عليه .

الرابعه : إن تصحيح العباده بالأمر الترتبي موقوف على أن يكون الأمر ذا

ملاك ، لتبعيته الأحكام الشرعية للملاكات عند العدليه ، فلولاً الملاك فلا أمر . أما المنكرون للترتب فلهم تصحيحها بالإتيان بها بقصد الملاك ، كما عليه صاحب الكفايه قدس سره .

و إذا عرفت هذه المقدمات ، ظهر الدليل على القول ببطلان الوضوء بكل وضوح ، و ذلك :

لأنّ وجوب صرف الماء في رفع العطش عقلي ، و شرط وجوبه هو قدره التكويني ، بخلاف وجوب الوضوء ، فالقدره المأخوذه على الماء فيه شرعيه ، و إذا صرف في رفع العطش انتفت قدره المعتره في الوضوء و تبدل الحكم إلى التيمم ، لأنه بمجرد صرفه في رفع العطش يكون الوضوء بلا ملاك لانتفاء شرطه و هو قدره الشرعيه ، و إذا انتفى الملاك انتفى الأمر ، و بذلك ينتفى الترتب .

فظهر أنّ وجه فتوى الميرزا القائل بالترتب ، هو عدم الأمر الترتبي ، لعدم الملاك ، و الشيخ يقول بالبطلان ، مع إنكار الترتب ، لعدم الملاك حتى يصحّ بقصده .

و لا يبقى وجه للقول بصحة هذا الوضوء ، لأنّ طريق تصحيحه إمّا الترتب و إمّا قصد الملاك ، و قد علم أنّ لا ملاك فيقصد أو يثبت الأمر الترتبي تبعاً له ، و قد نسب الميرزا هذا القول إلى السيد في (العروه) ، و كلامه فيها - في السبب السادس من أسباب التيمم - واضح في البطلان لا الصحه ، إذ قال : لو دار الأمر بين الوضوء و بين واجب أهمّ ، يقدم صرف الماء في الأهم ، لأنه لا بدل له و الوضوء له بدل (1) .

و في حاشيته على نجاه العباد وافق الماتن في القول بالبطلان .

هذا ، و ذهب السيدان الحكيم و الخوئي إلى الصحه من باب الترتب ، في

ص: ٢٥٧

مثال دوران الأمر بين رفع العطش و الوضوء مع عدم كفايه الماء إلّا لوأحدٍ منهما .

قال فى (المحاضرات) ما ملخصه بلفظه تقريباً :

إنه لا مانع من الترتب إلّا توهم أنه لا ملاك للوضوء ، فلا يمكن تعلّق الأمر به على نحو الترتب ، لاستحاله وجود الأمر بلا ملاك ، لكنه يندفع : بأن القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب ، لا يتوقّف على إحراز الملاك فى الواجب المهم ، إذ لا يمكن إحرازه فيه إلّا بتعلّق الأمر به ، فلو توقف تعلّق الأمر به على إحرازه لدار ، سواء كان الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً أو شرعاً ، لأنّ ملاك الترتب مشترك بين التقديرين ، فإذا لم يكن الأمر بالأهمّ مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلاً و لا شرعاً إذا كان فى طوله ، فلا- مانع من الالتزام بتعلّق الأمر به على نحو الترتب و لو كانت القدرة المأخوذه فيه شرعيّه ، وعليه ، فإذا لم يصرف المكلف الماء فى الواجب الأهمّ و عصى الأمر به ، فلا- مانع من تعلّق الأمر بالوضوء ، لكونه حينئذٍ واجداً للماء و متمكناً من صرفه فيه عقلاً و شرعاً .

و قد تحصيل من ذلك : إن دعوى عدم جريان الترتب فيما إذا كانت القدرة المأخوذه فى الواجب المهم شرعاً ، تبتنى على الالتزام بأمرين :

الأوّل : دعوى أن الترتب يتوقّف على أن يكون الواجب المهم واجداً للملاك مطلقاً حتى فى حال المزاحمه ، و إحرازه إنما يكون إذا كانت القدرة المعبره عقلية ، و أما إذا كانت شرعيّه ، فبانتفاء القدرة - كما فى المثال - ينتفى الملاك ، و معه لا يجرى الترتب .

و الثانى : دعوى أن الأمر بالأهمّ مانع عن الأمر بالمهمّ و معجز عنه شرعاً ، حتى فى حال عصيانه و عدم الإتيان بمتعلّقه .

و لكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين .

أمّا الأولى ، فلما سبق من أن الترتّب لا يتوقّف على إحراز الملاك في الواجب المهم ، فإن إحرازه غير ممكن مع سقوط الأمر حتى فيما إذا كانت قدره عقليّه فضلاً عن كونها شرعيّه ، فلو كان الترتّب متوقفاً على إحراز الملاك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين .

و أمّا الثانيه ، فقد عرفت عدم التنافى بين الأمرين ، إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم (١) .

جواب الأستاذ

و قد أجاب الأستاذ عن ذلك : بأنه كلام غير مناسب لشأنه ، لأن الميرزا إنما يستكشف الملاك عن طريق إطلاق المادّه لا عن طريق الأمر كما عليه المستشكل ، فالميرزا يقول : بأنه إذا تعلّق الأمر بشيء و لم تؤخذ قدره فيه في لسان الدليل الشرعى ، فإنّ نفس إطلاق الواجب يكشف عن قيام الملاك بذات المادّه ... فالإشكال أجنبي عن مسلك الميرزا . هذا أولاً .

و ثانياً : لو سلّمنا أنّ الترتّب لا يتوقّف على إحراز الملاك في الواجب المهم - كما قال - فإنّ الواقع في المسأله هو إحراز عدم الملاك ، فما ذكره خلط بين عدم إحراز الملاك و إحراز عدم الملاك ، و ذلك لأن قدره المأخوذه في الواجب قيد للواجب ، و كلّ ما يكون قيداً له فهو قيد للملاك ، لاستحاله تقييد الواجب من دون تقييد الملاك ، وعليه ، فإنه يستحيل أن تقييد الصّلاه بالطهاره مع عدم تقييد المصلحه المترتبه عليها و الغرض منها بالطهاره ، و المفروض اعتبار قدره الشرعيه على الطهاره ، فإذا انتفت هذه القدره عليها حصل القطع بعدم الملاك ، و القطع بعدمه في المهم يبطل الترتب ... و قد اعترف المستشكل في مباحث الضدّ بأنه متى

ص: ٢٥٩

(١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٥ .

أخذت قدره في المتعلق و كانت قيداً للواجب ، فإنه ينتفى الملاك بانتفاء هذا القيد ... و مع قطعاً يستحيل جريان الترتب .

و ثالثاً : كيف الجمع بين قوله هنا في المحاضرات بعدم لزوم إحراز الملاك و أنّ عدمه لا ينافى الترتب بين الواجبين ، و قوله في كتاب الحج بشرح (العروه) (١) « لعدم جريان الترتب في أمثال المقام » و هذا نصّ عبارته :

« الظاهر عدم وجوب متعلق النذر حتى في مثل الفرض ، لعدم جريان الترتب في أمثال المقام ، لأن الترتب إنما يجرى في الواجبين اللذين يشتمل كلّ منهما على ملاك ملزم ، غايه الأمر لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال » (٢) ؟

فالحق مع الميرزا ، لأنه قد أخذ في لسان أدلّه التيمم عدم التمكّن من استعمال الماء ، فكان وجوب التيمم و التكليف به رافعاً لموضوع حكم الوضوء ، فلو توضحاً - و الحال هذه - بطل .

التنبيه الثالث (في ما لو كان أحد الواجبين موسعاً و الآخر مضيقاً)

هل يجرى الترتب فيما لو كان أحد الواجبين موسعاً و الآخر مضيقاً ، كما لو وجب عليه إزاله النجاسه عن المسجد و وجبت الصلاه في سعه الوقت ، بعد العلم بأنهما لو كانا مضيقين فهما داخلان في البحث ، و لو كانا موسعين فخارجان يقيناً ؟ وجوه :

ص: ٢٦٠

-
- ١- ١) العروه الوثقى ٤ / ٣٩٣ المسأله ٣٢ شرائط وجوب الحج: إذا نذر قبل حصول الاستطاعه أن يزور الحسين عليه السلام في كلّ عرفه ثم حصلت، لم يجب عليه الحج ...
- ٢- ٢) شرح العروه ٢٦ / ١١٩ كتاب الحج ، مسأله تراحم الحج و النذر .

١ - عدم جريان الترتب مطلقاً .

٢ - الجريان مطلقاً .

٣ - التفصيل بما إذا كان اعتبار قدره فى الخطاب بحكم العقل كما عليه المحقق الثانى فلا يجرى ، و أمّا بناءً على اعتبارها باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا النائى فى جري .

ولا بدّ من النظر فى أصل تحقّق التراحم فى هذه الصّوره ، فالميرزا على أنّ التراحم موجود بين إطلاق الأمر بالموسّع و أصل الأمر بالمضيّق - بخلاف المضيّقين فهو بين أصل دليل كلّ من الواجبين - و لكنّ هذا إنما يتم على مسلكه ، أمّا على مسلك المحقق الثانى ، حيث اعتبرت قدره فى جواز التكليف بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز ، فلا تراحم أصلاً ، إذ يكفى فى صحّته التكليف عند العقل تمكّن المكلف على فردٍ ما من أفراد طبيعه ، و على هذا ، فإن الفرد المزاحم بالمضيّق غير مقدور ، أمّا غيره من الأفراد فمقدور ، و هذه قدره تكفى لصحّته الخطاب المتعلّق بالطبيعه ، فلا موضوع للترتب ، لكونه فرع التراحم ...

و نتيجة ذلك على مسلك المحقق الثانى اختصاص الترتب بالمضيّقين .

و أمّا على مبنى الميرزا ، فإنّ مقتضى نفس الخطاب توجّه التكليف إلى الفرد المقدور من الطبيعه ، لأنّ حقيقة التكليف هى البعث ، و البعث يقتضى الانبعاث ، و هو لا يتحقق إلّا بالنسبه إلى الفرد المقدور ، فلا محاله يتقيّد المأمور به بذلك ، و يخرج غير المقدور عن دائره اطلاق المأمور به ، و يتوقف شموله له على جواز الترتب ، فإنّ جوازناه كان داخلاً فى الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم ، و إلّا كان خارجاً عنه . يعنى : إن شمول الإطلاق للفرد المزاحم غير ممكن ، لكونه ممتنعاً شرعاً بسبب مزاحمه الأمر بالمضيّق له ، فينصرف الإطلاق عنه ، فلو أُريد جعله

ص: ٢٤١

مأموراً به فلا مناص من الالتزام بالترتب ، بأن يتقيد الاطلاق بالعصيان كما لو قال :

أزل النجاسه عن المسجد فإن عصيت تجب عليك الصلاه .

كلام المحاضرات

و جاء فى المحاضرات - بعد الإيراد على الميرزا و المحقق الثانى ، بأن قدره غير مأخوذه فى متعلق التكليف لا من جهة اقتضاء الخطاب و لا- من جهة حكم العقل ، بل هى معتبره فى ظرف الامتثال و الطاعه - إن جريان الترتب فى المقام مبنى على مسلك الميرزا من أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، و بما أنّ تقييد المهم فى المقام بخصوص الفرد المزاحم محال ، لكون هذا الفرد ممتنعاً شرعاً ، و الممتنع الشرعى كالممتنع العلقى ، فالإطلاق أيضاً محال ، لكون النسبه بينهما نسبه العدم و الملكه .

ثم أورد عليه : بأن التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضاد ، فلا يستلزم استحاله أحدهما - فى مورد - استحاله الآخر و لما كان التقييد بالفرد المزاحم غير معقول ، و الإهمال كذلك ، كان الإطلاق ضرورياً ، فيمكن الإتيان بالفرد بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه .

(قال) فجريان الترتب هنا مرتكز على أحد أمرين : الأول : دعوى اقتضاء نفس الخطاب اعتبار قدره فى المتعلق ، و أنه يوجب تقييده بالحصّه المقدوره .

و الثانى : دعوى أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق . لكنّ الدعويين فاسدتان كما تقدّم .

فالصحيح : أن يقال بخروج المسأله عن كبرى التزام ، لتمكّن المكلف فيها من الجمع بين التكيلفين فى مقام الامتثال (1) .

ص: ٢٤٢

أما ما ذكره من النسبه بين الإطلاق و التقييد فتام ، إذ الصحيح كون الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، فبناءً عليه و بالنظر إلى أنّ الحكم يستحيل أن يتجاوز عن متعلقه ، يثبت وجوب الإطلاق ، و مجيء الحكم على طبيعي الصيلاه لا- على أفرادها ، فليس الواجب هذا الفرد أو ذاك ، بل الفرد مصداق للواجب ... فما جاء في المحاضرات متينٌ ، إلّا أنّ النظر في إيرادها على الميرزا ، و ذلك :

أولاً : إن الذي استند إليه الميرزا لاستحاله الإطلاق ، ليس كون النسبه بينه و بين التقييد هو العدم و الملكه ، كما لا يخفى على من راجع (أجود التقريرات) و (فوائد الأصول) (1) ، بل مستنده هو القصور الذاتى للخطاب ، و لذا جوّز الاطلاق على مسلك المحقق الثانى ، فلو كان وجه عدم جواز الإطلاق استحاله تقييد التكليف بالفرد المزاحم ، لما تعقل الميرزا الإطلاق على ذاك المسلك ، لأن استحاله تقييده واضح على كلا المسلكين .

و ثانياً : لقد ذكر الميرزا فى وجه نظره : إن البعث إنما يكون نحو الفرد المقذور فالإطلاق محال ، و لذا يقع التزاحم هنا بين إطلاق الواجب الموسع و أصل وجوب الواجب المضيّق ، أمّا على مبنى المحقق الثانى فلا تزاحم .

و إذا كان الميرزا يعبر بالتزاحم ، فلا بدّ و أن يكون وقوعه هنا معقولاً ، أمّا لو كان الاطلاق مستحيلاً - لكونه عدم ملكه - فكيف يصح التعبير بالتزاحم ؟

فظهر : أن كلامه فى المقام مستند إلى الضيق الذاتى للخطاب ، و ليس مستنداً إلى تقابل العدم و الملكه بين الاطلاق و التقييد ... فالإشكال عليه من هذه الناحيه غير وارد .

بل الإشكال الوارد على الميرزا: أمّا من ناحيه المبني ، فالصحيح أن اعتبار القدره فى التكليف هو بحكم العقل وفقاً للمحقق الثانى ، لأنّ التكليف ليس هو البعث - كما ذكر الميرزا - بل هو جعل الشىء فى الذمّه - وفقاً للسيد الخوئى - كما هو ظاهر الأدلّه اللفظيّه من قبيل «كُتِبَ عَلَيْكُمْ ...» و نحوه ، و هو المرتكز عند العرف ، و البعث و الانبعاث من آثار جعله فى الذمّه

و أمّا من ناحيه البناء بعد فرض صحّه المبني : فقد تقرّر أن متعلّق التكليف هو الطبيعه ، و الأفراد خارجه ، فلو كان اعتبار القدره بنفس الخطاب و كان حقيقه التكليف هو البعث ، فلا بدّ من إمكان الانبعاث نحو المتعلّق ، و من المعلوم أن القدره على المتعلّق - و هو الطبيعه - تحصل بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، فما أمكن الانبعاث نحوه هو الفرد ، لكنّ الفرد غير متعلّق للتكليف ، و ما تعلّق به التكليف هو الطبيعه ، و هى ملغى عنها الخصوصيات الفرديه لا- يمكن الانبعاث نحوها ، و إذا كان الامتثال يحصل بفردٍ ما من أفرادها فلا يتحقق التراحم ، فلا مورد للترتب .

.التبيه الرابع.

(فى الترتب فى التدريجيات)

هل تجرى مسأله الترتب فى الواجبين التدريجين أو أحدهما تدريجى و الآخر آنى أو لا ؟

و الكلام فى ثلاث صور :

١ - أن يكونا تدريجين .

٢ - أن يكون الأهم آئياً و المهم تدريجياً .

ص: ٢٦٤

٣ - أن يكون المهم آتياً و الأهم تدريجياً .

فإن كان الأهم آتياً و المهم تدريجياً ، كان الجزء الأول من المهم التدريجى مزاحماً للأهم الآتى ، فعلى الترتب يكون وجوب هذا الجزء مشروطاً بمعصيه الأمر بالأهم الآتى ، و تكون معصيته شرطاً مقارناً للوجوب الفعلى للمهم ، فإن عصى الأهم و أتى بالمهم صحّ ... و لا كلام .

و إن كان المهم و الأهم تدريجيين ، وقع الإشكال و البحث - بالإضافة إلى مسأله الترتب - من جهة لزوم الالتزام بالشرط المتأخر أو بالواجب المعلق . إذن ، يتوقف الفتوى بصحة العمل - علاوة على القول بالترتب - بالالتزام بالشرط المتأخر .

و ذلك : لأن المفروض أن هنا واجبين تدريجيين كإزاله النجاسه من المسجد فى أول الوقت - و هى الأهم - و الصّلاه و هى المهم ، و من الواضح أنّ فعليه الأمر بالصّلاه متوقفه على معصيه الأمر بالإزاله ، لكن معصيتها تدريجيه ، و تستمر إلى آخر الصّلاه ، بأن يعصى الأمر بالإزاله فى وقت التكبير و القيام و الركوع و السجود ... و هكذا إلى التسليم ، و لو لا معصيه الإزاله فى وقت كلّ جزء فلا فعليه للجزء ... و عليه ، فإنّ فعليه الأمر بالتكبيره مشروطه بعصيان الأمر بالإزاله فى وقت الأجزاء اللّاحقه لتكبيره الإحرام ، و هذا معناه الالتزام بالشرط المتأخر .

كما يلزم الالتزام بالواجب المعلق ، لأنّ فعليه الوجوب للتكبيره متوقفه على امكان الواجب المعلق ، لأنّ وجوب الجزء الآخر للواجب التدريجى استقبالى ، و لو لا وجوبه لما ثبت وجوب لتكبيره الإحرام .

فظهر أنّ تصوير الترتب فى هذه الصوره يتوقف على القول بالشرط المتأخر و القول بالواجب المعلق ، فمن قال بجوازها كلّها فهو فى راحه ، و من قال

بالترتب و أنكر الشرط المتأخر و الواجب المعلق - كالميرزا قدس سره - لم يمكنه إجراء الترتب ، و كان مورد الترتب المتزاحمين الآتين فقط ، كإنقاذ الغريقين و ما شابه ذلك .

تفصلي الميرزا

لكن الميرزا قدس سره تفصلي عن هذه المشكله (1) بأن مشكله التزاحم كانت من ناحيه عدم القدره على امتثال كلا الأمرين ، فكان القول بالترتب - بأن يكون شرط التكليف بالأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم - هو الطريق لحل المشكله ، لأن اشتراط التكليف بالقدره حكم عقلي ، و هو يرى أن بتحقق هذا الشرط يتحقق الامتثال

و على هذا ، فإن الشرط - في صورته التدريجيين - هو القدره على الجزء الأول من أجزاء الواجب التدريجي المتعقبه بالقدره على سائر أجزاءه ، فشرط وجوب الصيلاه - مثلاً - هو القدره على التكبيره المتعقبه بالقدره على سائر أجزاءها حتى التسليمه ، و هذا العنوان - عنوان التعقب - حاصل بالفعل ، فيندفع بهذا البيان محذور الالتزام بالشرط المتأخر ، فيكون شرط فعلية وجوب الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم في الآن الأول متعقباً بعصيانه في بقيه الآتات ، و قد فرض تحقق عصيانه في آن أول امتثال الأمر بالمهم المتعقب بعصيانه في سائر أزمته امتثال المهم ، فيكون من الشرط المقارن لا من الشرط المتأخر .

اشكال السيد الخوئي

و قد أشكل عليه في (المحاضرات) : بأن لا محصل لجعل عنوان التعقب

ص: ٢٦٦

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٩٨ - ٩٩ .

هو الشرط ، لعدم الدليل عليه (١) .

دفاع الأستاذ عن الميرزا

فقال الأستاذ: بأن كلام الميرزا دقيق ، و ذلك ، لأن أساس حكم العقل هو استحاله تعلّق الأمر بالضدّين ، للزوم التكليف بالمحال أو التكليف المحال ، و أساس ذلك هو عجز المكلف عن الامتثال ، فكان الحاصل عدم وجود القدره على امتثال الأمر بالمهم ، أمّا مع عصيان الأمر بالأهم فالقدره تحصل ، و إذا حصلت تحقق الشرط لوجوب المهم ، فيجب امتثاله ... و هذا هو الأساس في نظريه الترتب .

وعليه ، فإن العصيان للأهم إنما يكون شرطاً للمهم من جهة حصول القدره على المهم بذلك ، و إلّا فالمكلف عاجز عن امتثاله ، ففي المورد الذي يستمرّ فيه الأمر بالأهم إلى آخر جزءٍ من أجزاء المهم ، - كما هو الفرض في الإزالة بالنسبه إلى الصّلاه - تتحقّق القدره على المهم فيما إذا استمرت معصيه الأهم إلى الآخر ، و إلّا ، فلا تحصل القدره التي هي شرط التكليف بالمهم بحكم العقل ، فيعتبر في فعله وجوب الصّلاه القدره المستمره ، و هي لا تتحقّق إلّا بالعصيان المستمر للأمر بالإزالة ، و مع فرض تعقّب معصيه الجزء الأوّل من الأهم ، أو المعصيه في الآن الأوّل من آناته بالمعصيه إلى الآن و الجزء الأخير ، تكون القدره على المهم حاصله على الصّلاه ، ويحكم العقل بوجوب الامتثال .

و إن كان الأهم تدريجياً و المهم آتياً ... فالإشكال على حاله ، لأنّ المفروض استمرار الأهم ، و بالاشتغال به من الآن الأوّل تنتفى القدره على المهم الآتى .

ص: ٢٦٧

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٤٠٦ في الدليل اللمى على الترتب .

إشارة

إنه تارةً : يطلع على الأهم قبل الاشتغال بالمهم ، و أخرى : بعده . فإن كان الأول فالترتب جارٍ ، و إن كان الثاني فصورتان ، إحداهما : ما إذا لم يكن قطع المهم محرماً ، فالترتب جارٍ كذلك . و الثانية : ما إذا كان قطعه حراماً ، فالميرزا على أن لا ترتب بل الأمر بالمهم متوجه و الامتثال له متحقق .

و المثال الواضح هو الإزالة و الصّلاه ... فلو التفت إلى النجاسة في المسجد و هو في الصّلاه ، فالصّلاه مأمور بها حتى بناءً على انكار الترتب ، فإن كان دليل وجوب الأهم هو الإجماع ، كان المورد خارجاً عن القدر المتيقن ، و هو صورة الاشتغال بواجب ، و المفروض كونه في الصّلاه . و إن كان دليبه لفظياً و كان مطلقاً ، قطع الصّلاه و عمل بمقتضى الترتب .

إشكال السيد الخوئي

فأشكل عليه : بأن دليل حرمة قطع الصّلاه إن كان هو الأخبار في أن تحليلها التسليم ، فالأمر كما أفاد الميرزا ، لأن القدر المتيقن من الإجماع على وجوب إزاله النجاسة عن المسجد فوراً ، إنما هو في غير ما دلّ الدليل اللفظي بإطلاقه على وجوب المضى في الصّلاه ، المستلزم لتأخير الإزالة إلى زمان الفراغ منها . و أمّا إن كان دليل حرمة قطع الصّلاه هو الإجماع فقط ، لعدم دلاله تلك الأخبار إلّا على الحكم الوضعي فلا تفيد الحرمة التكليفية ، فلا موجب لتقدم وجوب المضى في الصّلاه على وجوب الإزالة ، بل مقتضى القاعدة هو الحكم بالتخيير . فقول الميرزا بوجوب المضى في الصّلاه لا دليل عليه (1) .

ص: ٢٤٨

وقد أجاب الأستاذ عن ذلك : بمنافاته لما بنى عليه المستشكل في الفقه ، فقد ذهب إلى أن معنى كلمه « الحل » لغه و عرفاً هو « الإرسال » كما أن « الحرمه » هي « الحرمان » و مقتضى ذلك : ظهور اللفظتين في الإطلاق الشامل للحكم الوضعى و التكليفى معاً ، و تخصيصها بأحدهما يحتاج إلى قرينه ، كأن لا يكون المورد قابلاً للحكم الوضعى كما فى « أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ » (١) و « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ » (٢) و أمّا مع عدم القرينه ، فمقتضى القاعده هو الحمل على الجامع بين الحكمين كما هو مختاره فى « وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » (٣).

وعليه ، فإن المستفاد من الأخبار هو مبطلية فعل المنافى للصلاه و حرمة ذلك تكليفاً ، إلّا فى النافله لقيام الدليل على جواز قطعها فيكون مخصّصاً للأخبار المذكوره ، و أمّا الخدشه فى أسانيدھا فمردوده ، كما أوضحناه فى محلّه .

و تلخّص : أن الحق مع الميرزا ... و الله العالم .

و هذا تمام الكلام فى مسأله الضدّ .

ص: ٢٦٩

١-١) سورة المائده : ٤ .

٢-٢) سورة المائده : ٣ .

٣-٣) سورة البقره : ٢٧٥ .

متعلقه بالطبائع أو الأفراد؟

ص: ٢٧١

قال : الحق أن الأوامر و النواهي تكون متعلقه بالطبائع دون الأفراد .

و لا يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد ، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك . و متعلقها هو نفس الطبيعه المحدوده بحدود و المقيده بقيود تكون بها موافقه للغرض و المقصود ، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللمازمه للوجودات ، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً ، كما هو الحال في القضيّه الطبيعيّه في غير الأحكام ، بل في المحصوره على ما حقق في غير هذا المقام .

و في مراجعه الوجدان للإنسان غنيّ و كفايه عن إقامه البرهان على ذلك ، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطبائع ، و لا نظر له إليها من دون نظرٍ إلى خصوصياتها الخارجيه و عوارضها العينيّه ، و إنّ نفس وجودها السعيّ - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن الخصوصيه . فانقده بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السعيّ بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقه للطلب ، لا أنها بما هي كانت متعلقه له كما ربما يتوهم ، فإنها كذلك ليست إلّا

هى ، نعم هى كذلك تكون متعلقه للأمر فإنه طلب الوجود . فافهم (١) .

توضيحه

عند ما يتعلّق الأمر بالصّلاه - مثلاً - فإنّها إذا وجدت كان لها لوازم ، من المكان و الزّمان الخاصّين بها ، و من غير ذلك ، فعلى القول بتعلّق الأمر بالطّبيعه تكون هذه الخصوصيّات اللّازمه للوجود خارجةً من تحت الطلب ، و على القول بتعلّقه بالفرد داخله تحته ... هذا ما ذكره أولاً . لكنّه غير التعبير فقال : إن الغرض متعلّق بنفس الطّبيعه ، و إن نفس وجودها السعى - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، من دون نظرٍ إلى خصوصيّاتها الخارجيّة و عوارضها العينيّه ، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ فى الخارج عن الخصوصيّة .

و الحاصل : تارةً : ننظر إلى الطّبيعه بما هى موجوده فنقول : المطلوب فى ب « أقم الصّلاة » (٢) مثلاً هو وجود طّبيعه الصّلاه ، لا هذا الوجود منها أو ذاك من الوجودات الخاصه ، و أخرى : ننظر إليها مجردةً عن لوازم وجودها و أمارات تشخّصها و نقول بأن المطلوب هو وجود الطّبيعه ، و تلك العوارض و اللوازم غير داخله فى الطلب ... و على كلّ تقديرٍ ، فإنّ تمام المطلوب هو الطّبيعه - لا هذا الفرد أو ذاك - تلك الطّبيعه التى هى ملزوم اللّوازم و المشخّصات ، أمّا هى ، فخارجة عن تحت الطلب و إن كانت الطّبيعه غير منفكّه عنها .

هذا ، و قد أشار بأمره بالفهم إلى أنه لا يمكن أن يكون الأمر طلب الوجود ، بل الأمر نفس الطلب ، فالوجود خارج من الأمر .

ص: ٢٧٤

١-١ (١) كفايه الأصول : ١٣٨ .

٢-٢ (٢) سورة الإسراء : ٧٨ .

و أمّا دليله على ما ذهب إليه من أن متعلّق الأمر هو طبيعه ، فالوجدان ، يعنى أنّا لَمّا نراجع الوجدان - فى المرادات التكوينيّه ، كإرادتنا للأكل و الشرب و الضّرب ، و التشريعيّه ، كإرادتنا صدور تلك الأفعال من الغير - نرى أن متعلّق الطلب و الإراده ليس إلّا وجود الطبيعه و لا دخل للزمان و المكان ... غير أنّ الفرق بين الأمر و النهى هو أنّ متعلّق الطلب فى الأولى هو صرف الإيجاد و فى الثانى محض الترك ، و لا- يخفى وجود الخلاف فى حقيقه الأمر و النهى ، فقيل : الأمر هو البعث نحو المادّه و النهى هو الزجر عنها ... و على هذا لا- دخل للوجود و العدم فى المتعلّق . و قيل - و هو مسلك الكفايه - أن المدلول فى الأمر و النهى ليس إلّا الطلب ، غير أن متعلّقه فى طرف الأمر هو الوجود و فى طرف النهى هو الترك و العدم .

أمّا صاحب الفصول و المحقق القمى ، فقد استدلاً للمدعى بالتبادر ، و بأن مادّه المتعلّق - مثل الصّلاه - ليست إلّا الصّلاه ، و الخصوصيات الزائده عليها لا دخل لها فى المادّه .

فظهر أنّ الأدلّه للمدعى ثلاثه :

١ - تبادر الطبيعه إلى الذهن .

٢ - مادّه متعلّق الأمر .

٣ - الوجدان .

الإشكال على المحقق الخراسانى

ثم إنّ الأستاذ أورد على ما تقدّم عن الكفايه بما يلى :

أولاً:- إنه جعل مدلول الأمر طلب الفعل ، و مدلول النهى طلب الترك . فيرد عليه الإشكال فى الأوامر التى هى هيئات عارضه على المواد - و هى الأكثر فى الأوامر - بأنّ الهيئات معانى حرفيه ، و «الطلب» معنى اسمى ، فكيف يصير المعنى الاسمى مدلولاً للهيئه ؟

ص: ٢٧٥

فإن قيل : إن المحقق الخراساني لا يفرّق بين المعنى الاسمي و المعنى الحرفي .

قلنا : نعم ، لكنّه يرى الاختلاف بينهما باللّحاظ ، و هذا يتمّ في مثل الابتداء و الانتهاء و نحوهما ، أمّا الطلب فلا يقبل اللّحاظين .

و ثانياً : إنه جعل الاختلاف بين الأمر و النهي في ناحيه المتعلّق ، فكلّ منهما طلب ، لكن الأمر طلب الفعل و النهي طلب الترك .
و فيه : إن هذا خلاف الارتكاز العرفي ، إذ العرف العام على أنّهما متغايران بالذات .

و ثالثاً : إنه أدخل الوجود و العدم في مدلولي الأمر و النهي ، لكنّ كلّاً من الأمر و النهي مرّكب من المادّه و الهيئه ، و لا دلالة لشيءٍ منهما على الوجود في طرف الأمر ، و العدم في طرف النهي ، و قد عرفت أنّ المعنى الاسمي لا يمكن أن يكون مدلولاً للهيئه التي هي معنى حرفي ، و لا- يعقل وجود مدلولٍ بلا- دالٍ ، فلا- يدلّ الأمر على طلب الوجود و النهي على طلب الترك و العدم .

و رابعاً : قوله : بأن متعلّق الطلب هو وجود الطبيعه ، لأن الطبيعه من حيث هي ليست إلّا هي ، لا مطلوبه و لا لا مطلوبه . و فيه : إن الطلب على مسلكه هو طلب الوجود ، و قد طرأ على الطبيعه - و هو أمر زائد على ذاتها - فلما ذا لا يطرأ على الطلب ؟ و على الجملة ، فإنّ المناط لصحّه تعلّق الطلب بوجود الطبيعه هو المناط لتعلّقه بها ، و إذا كانت الطبيعه من حيث هي ليست متعلّقه للأمر ، فهي غير متعلّقه للطلب أيضاً .

و خامساً : ما أورده المحقّقان الأصفهاني و العراقي ، و هو يرتبط بجوابه عن الوهم . و توضيح ذلك :

إنه قد ذكر تحت عنوان « دفع وهم » ما حاصله : إن الأمر طلب وجود

الطبيعه ، فيرد عليه : أنه إن كان المراد وجودها الذهني ، ففيه : أن الوجود الذهني ليس بحامل للغرض حتى يطلب . و أيضاً : يرد عليه ما يرد على الوجود الخارجي إن كان المراد ، و هو : إن الطلب من المفاهيم ذات التعلق ، كسائر الصفات النفسانيه من الحبّ و البغض و نحوهما ، فلو تعلق بالوجود الخارجي ، يلزم أن يصير هو - أي الطلب - خارجياً ، أو يصير المتعلق الخارجي نفسانياً ، و كلاهما محال .

و أيضاً : فإنّ الخارج ظرف سقوط الطلب ، فكون الوجود الخارجي مقوّماً للطلب محال .

فأجاب في الكفايه : بأن كون وجود الطبيعه أو الفرد متعلقاً للطلب هو أن يريد المولى صدور الوجود من العبد و إفاضته بالمعنى الذي هو مفاد كان التامه ، لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم ...

فليس متعلق الطلب هو الوجود الخارجي ، لأنه مسقط للطلب و لأنه تحصيل للحاصل ، بل المتعلق هو الإفاضه .

و الإشكال على هذا الجواب هو : إن الإفاضه عين المفاض ، و الصدور عين الصادر ، و الإيجاد عين الوجود ، لأن اسم المصدر و المصدر واحد حقيقه و الاختلاف بالاعتبار ، فرجع الأمر إلى الوجود الخارجي ، فالإشكال باق على حاله .

نظريه الميرزا

و أمّا الميرزا النائيني (1) ، فقد جعل البحث في المقام من صغريات مبحث أنّ الكلى الطبيعي موجود في الخارج أو لا ؟ فعلى القول بعدم وجوده خارجاً ، يكون متعلق الطلب هو الفرد ، إذ المفروض أنه موجود غيره ، فهو المطلوب و الغرض

ص: ٢٧٧

قائم به . أمّا على القول بوجود الكلى الطبيعي ، فهو متعلّق الغرض بقطع النظر عن مشخصاته ، بحيث لو تمكّن المكلف من إيجادها خارجاً بدونها لحصل الغرض .

و على هذا ، فتظهر الثمره بين القولين فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، فى الصّلاه فى الدار المغصوبه - مثلاً - يبقى الطلب على القول بتعلّقه بالطبيعه على الصّلاه و لا يتجاوزّه إلى متعلّق النهى و هو الغصب ، لكونهما طبيعتين مستقلتين ، غايه الأمر ، أن كلّ واحدٍ منهما قد أصبحت مشخصه للأخرى فى مورد الاجتماع ، و المفروض خروج المشخصات عن دائره المتعلّق ، و عليه ، فيقال بجواز اجتماع الأمر و النهى . و أمّا على القول بتعلّق الطلب بالفرد ، و هو الصّلاه مع المشخصات فى المثال ، فقد أصبح الفرد - و هو هذه الصّلاه فى الدار المغصوبه - هو المطلوب ، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ، و هو محال ... و هذه ثمره مهمه .

و المختار عند الميرزا هو : تعلّق الأمر بالطبيعه ، و أنّ المشخصات لها إنما توجد فى عرض وجودها خارجاً ، و ليست من ذات الطبيعه و ماهيتها قبل وجودها ، لتدخل فى دائره المتعلّق .

اشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه فى (المحاضرات) : بأن هذه النظرية خاطئه ، لأنّ كلّ وجود - سواء كان جوهرًا أو عرضاً - يتشخص فى الخارج بذاته ، فلا يعقل أن يكون متشخصاً بوجود آخر ، لأن الوجود هو التشخص و تشخص كلّ شىء بالوجود ، فلا يعقل أن يكون تشخصه بشىء آخر أو بوجود ثان و إلّا لدار أو تسلسل ، و عليه ، فتشخصه - بمقتضى قانون كلّ ما بالغير و جب أن ينتهى إلى ما بالذات - يكون بنفس ذاته ، و هذا بخلاف الماهية فتشخصها يكون بالوجود .

و عليه ، فإنّ الأمور المتلازمه مع الطبيعه خارجاً من الكم و الكيف و غيرها ،

موجودات أخرى في عرض وجود الطبيعه و مشخصات بنفس وجوداتها ، و هي أفراد لطبائع مختلفه ، فلا- يعقل أن تكون مشخصات لوجود الطبيعه ، وعليه ، ففي إطلاق المشخصات للطبيعه عليها مسامحه واضحه .

(قال) و بعد بيان ذلك نقول : إن تلك اللوازم و الأعراض كما أنها خارجه عن متعلق الأمر على القول بتعلقه بالطبيعه ، كذلك هي خارجه عن متعلقه على القول بتعلقه بالفرد ، بداهه أنه لم يقصد من القول بتعلقه بالفرد تعلقه بفرد ما من هذه الطبيعه و فرد ما من الطبائع الأخرى الملازمه لها في الوجود الخارجى كالغصب مثلاً .

(قال) و كيف كان ، فالعجب منه قدس سره كيف غفل عن هذه النقطه الواضحه و هي : أن الأعراض و اللوازم ليست متعلقه للأمر على كلا القولين ، و لكنك قد عرفت أن هذا مجرد خيال لا واقع له ، و إن مثل هذا الخيال من مثله غريب ، لما سبق من أن تلك الأعراض لا تعقل أن تكون مشخصات الوجود خارجاً ، فإن تشخص الوجود بنفسه لا بشيء آخر ، بل إنها وجودات أخرى في قبال ذلك الوجود و ملازمه له في الخارج (١) .

جواب الأستاذ عن الاشكال

و أجاب الشيخ الأستاذ : بأن السيد قد اشتبه في تقريب كلام الميرزا فقال ما لا ينبغي أن يقول ، فإن الميرزا يصور النزاع على أساس أن التشخص بالوجود : بأنه إن كانت المشخصات عارضه على الطبيعه قبل عروض الوجود ، فالوجود لا محاله يكون طارئاً على الماهية المشخصه ، و تكون العوارض موجوده بعين وجود الفرد ، و إن كانت غير عارضه على الطبيعه قبل وجود الفرد ، بل في نفس

ص: ٢٧٩

تلك المرتبه التي طرأ فيها الوجود على الفرد ، فالماهية حينئذٍ غير متشخصه بالعوارض بل يكون تشخصها بالوجود .

فالقائلون بتعلق الأمر بالفرد يقولون بأن الماهية تتشخص بالعوارض من الكم والكيف والأين ، فتكون موجوده . و القائلون بتعلقه بالطبيعه يقولون بأن متعلق الأمر هو الماهية و التشخص غير داخل فيه .

و بهذا تظهر الثمره في مسأله اجتماع الأمر و النهى ، فعلى القول بخروج التشخصات عن المتعلق يكون متعلق النهى غير متعلق الأمر ، و أما على القول بدخولها كان الأمر و النهى واردين على الشيء الواحد ، و يلزم الاجتماع و لا بد من القول بالامتناع .

و مختار الميرزا هو أن العوارض المشخصه ليست عارضه من قبل ، بل إنها تشخص الماهية في عرض الوجود ، فالمتعلق هو الطبيعه .

و الحاصل : إن الميرزا يصرح بأن التشخص ليس إلّا بالوجود ، و نسبه تشخص الماهية بالعوارض إليه هو الأمر الغريب .

إلّا أن يشكل على المبنى ، فينكر أن تكون العوارض و المشخصات في عرض الوجود ... و هذا أمر آخر .

نظريه المحقق العراقي

و قال المحقق العراقي قدس سره : إن الطلب على كل تقدير يحتاج إلى متعلق ، و هو مورد النزاع .

و الطبيعه تلحظ : تارة بما هي هي ، ففي الانسان - مثلاً - لا يلحظ إلّا الحيوان و الناطق . و أخرى : تلحظ موجوده بالوجود الذهني كقولنا : الإنسان نوع . و ثالثه :

تلحظ بما هي خارجيه .

فيقول : إن متعلّق الطلب في الأمر هو العنوان ، لكن العنوان المرثيّ خارجاً ، وكذلك الصفات النفسانيّة كالحبّ و الشوق و الإرادة ، فإنها تتعلّق بالعناوين الفانيه في المعنونات . فمراد القائلين بتعلّق الأمر بالفرد هو أن المتعلّق نفس المعنون الموجود في الخارج ، و مراد القائلين بتعلّقه بالطبيعه أن المتعلّق هو العنوان - لا المقيّد بالوجود الذهني ، لأنه لا يقبل الوجود في الخارج ، و لا- بما هو هو ، لأنه ليس بحاملٍ للغرض كى يتعلّق به الغرض و الأمر ، و لا- الموجود في الخارج ، لأنه فرد و هو منشأ لانتزاع عنوان الطبيعه ، - أى العنوان المتّحد مع الخارج ، كالإنسان المتحد مع زيد ... فظهر الاختلاف بين القولين ... فالقول الأول : هو تعلّق الأوامر بالأفراد الموجوده خارجاً ، كزيد المعنون بعنوان الإنسان . و القول الثاني : هو تعلّقها بالعناوين كعنوان الإنسان الملحوظ فانياً في زيد .

قال : نظير الحال في الجهل المركب ، حيث توجد الإراده عند الجاهل كذلك ، لكنّ متعلّق الإراده عنده هو العنوان و الصورة الفانيه في الخارج في ذهنه ، لا-الخارج ، لأن الخارج ظرف سقوط الأمر ، فلا- يكون متعلّقاً للطلب و الإراده التي هي صفه نفسانيه .

ثم أورد على الكفايه قوله : بأن متعلّق الطلب هو إيجاد الطبيعه فقال : إن متعلّق الطلب متقدّم على الطلب تقدماً طبيعياً ، فلا يعقل وجود الطلب بلا- متعلّق ، و إن أمكن وجود المتعلّق بلا- طلب ، كأن يتعلّق الطلب بالأكل ، فإنه بدون الأكل محال ، لكن قد يوجب الأكل بلا طلب ، فلا ريب في تقدّم متعلّق الطلب على الطلب تقدّم الواحد على الاثنين ، إذ لا يعقل وجود الاثنين بدون الواحد ، لكن يمكن وجوده بدون الاثنين ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن إيجاد الطبيعه معلولٌ للطلب فيكون متأخراً عنه رتباً ، فلو كان هو

المتعلّق كان متقدّماً رتبته على الطلب ، فيلزم تقدّم المتأخّر ، و هو محال .

و أورد عليه أيضاً قوله : بكون المتعلّق هو الوجود السعى للطبيعه : بأنّ هذا غير ممكن ، لأنّه قد تؤخذ ماده الوجود فى الأمر ، فيلزم حضور الوجود فى الذهن قبل الأمر بمرتبتين ، كما لو قال - بدل : « صل » - أوجد الصّلاه ، و هذا ضرورى البطلان .

و تلخّص : إنه ليس متعلّق الإراده هو الخارج ، إذ الخارج ظرف سقوط الطلب و الاراده ، و ليس الوجود الذهني ، بل إن الحامل للمصلحه و الغرض هو الوجود الخارجى و متعلّق الطلب هو الوجود الزعمى ، كما ذكر ، أى الوجود المرئى خارجاً ، فلمّا يقول : « جئنى بماءٍ » يتصوّر الماء خارجاً ، أمّا لدى التصديق فالصّوره غير خارجيه و إنما هى مرئيه خارجاً ، فالصّوره فى النظر التصوّرى خارجيه و فى النظر التصديقى غير خارجيه ، لأنّ الخارج ظرف للسقوط ، فهى غير منعزله عن الخارج ، كما أن الماهيه غير منعزله عن الوجود ، لكنّ التحليل العقلى يعزل الماهيه عن الوجود ، فالصّور كذلك ، هى بالتحليل العقلى منعزله عن الخارج ، لكنّ الصوره متّحده مع الخارج ، فيكون الخارج هو الحامل للغرض ، و لكن الصّوره هى متعلّق الطلب (1) .

نظر الأستاذ

و تنظر الأستاذ فى هذه النظرية : بأنه صحيح أن الخصوصيات لا- تتعلّق بها الإراده ، سواء فى الأوامر الشرعيه أو العرفيه ، لكنّ القول بأن متعلّق الإراده هى الصّوره الفانيه فى الخارج بالنظر التصوّرى - أمّا بالنظر التصديقى فخلافاً الواقع ، لكون الصوره فى الذهن و لا علاقه لها بالخارج - لا يمكن المساعده عليه ، لأنه

ص: ٢٨٢

خلاف الوجدان ، لأننا لا نجد في أنفسنا في مختلف مراداتنا تعلق الطلب و الإراده بالصوره الفانيه في الخارج ، و كيف يكون للإنسان طلب و إرادته و لا يجد في نفسه و لا يلتفت إلى متعلق طلبه ؟ هذا أولاً .

و ثانياً : إن المفروض في كلامه قدس سره هو : أجنبيّه الصوره الفانيه في الخارج عن الخارج الواقعي ، و أنّ ذلك ليس إلّا في النظر التصوريّ أمّا بالنظر التصديقي فهو باطل . فيرد عليه : أنه كيف يعقل تعلق الإراده بعنوانٍ و صورهِ يراها بالنظر التصديقي غير موجوده في الخارج ؟

و أمّا إرادته على نظريّه تعلق الأمر بإيجاد الطبيعه ، فيمكن دفعه بأن : الإيجاد ذهني تارةً و أخرى هو ذهني فإن في الخارج ، فكما عندنا وجود خارجي و وجود ذهني هو مرآه للوجود الخارجي ، كذلك الإيجاد ، لأن الوجود و الایجاد واحد حقيقه ، فلقاتل أن يقول بأن متعلق الطلب هو الایجاد المفهومي الفاني في الخارج ... و بذلك يندفع الإشكال و إن كانت عبارته الكفایه قابله له .

و أمّا إرادته الثاني من لزوم تصوّر الوجود مرتين في مثل : أوجد الصلاه ، لكون الهيئه مشتمله على الوجود على مسلك الكفایه ، و لكون مادّه الوجود في حيز الطلب ... فقد يجاب عنه : بأنّ الوجه في إشراب الوجود في الهيئه هو أن العقل يرى عدم قابليته الطبيعه من حيث هي لتعلق الطلب بها ، فلا مناص من أخذ الوجود لتصير قابلهً لذلك ، سواء كانت المادّه هي الوجود أو غيره من المواد ، فإن كانت المادّه هي الوجود فلا ضروره عقليّه لإشرابه في المادّه ، فلا يتكرّر تصوّر الوجود .

و أما السيد البروجردى ، فقد قدّم على بيان ما ذهب إليه (١) مقدماتٍ ، ذكر في الأولى المراد من الحَصّه و الطبيعه و الفرد فقال : بأن المراد من الحَصّه تارةً : هو الطبيعه المضافه كقولنا : الانسان الأبيض ، و أُخرى : الماهيه المتشخصه بالوجود ، أى الإنسانيه الموجوده بوجود زيد حصّه من الإنسان ، و كذا في عمرو و غيره ، فلهم فى الحَصّه اطلاقان فى قبال الطبيعه بقطع النظر عن الإضافه ، كقولك الانسان نوع ، الصادق على الخارج من زيد و عمرو ... فيقال : زيد إنسان ، و ذلك لأنهم وجدوا فى الأفراد - كقولنا زيد موجود - حيثيتين ، حيثيه الوجوديه ، و هى تشمل عمراً و بكرةً و السماء و الأرض أيضاً ، و حيثيه خصوصيه فى زيد ، فهو زيد و مع الإنسانيه التى يشاركه فيها عمرو و بكر ، فالطبيعه لها وجود فى القضيّه الذهنيه - و هى قولنا : الإنسان نوع - يشترك فيها زيد و عمرو و بكر من حيث الوجود كما يشتركون من حيث الإنسانيه ... و هذه هى الطبيعه .

(قال) و الماهيه التى هى عباره عن الطبيعه موجوده فى الخارج ، و لا يصح القول بعدم وجودها ، غير أنّ للوجود إضافتين ، احدهما : إلى الفرد ، و الأخرى :

إلى الطبيعه ، فهو يضاف أولاً و بالذات إلى الماهيه المتشخصه التى هى حصّه من الطبيعه ، ثم إلى الطبيعه فى الرتبه الثانيه ، فبناءً على أصاله الوجود يكون المتحقق بالذات فى الخارج هو الوجود ، إلما أنه ليس بغير حدّ ، بل الحدّ أيضاً موجود حقيقهً ، فالوجود موجود بالذات و الإنسانيه الموجوده فى زيد حدّ لهذا الوجود ، و كذلك الوجود فى عمرو ... و ذلك الحدّ هو الماهيه الشخصيه أى الإنسانيه الموجوده بوجود زيد المركبه من جنس هو « حيوان » و فصل هو « ناطق » . و هكذا

فى غيرہ ... لكن الإنسانىة الموجدہ بوجد زىء غير الموجدہ بوجد عمرو ...

و هكذا ، كما أنّ ووجد كلّ منهم يغير ووجد الآخر ... إلّا أنّ الإنسانىة - الحيوانىة الناطقىة - موجدہ ووجودها يكون أولّاً و بالذات ، و يكون ووجد الإنسان : زىء و عمرو ... ثانياً و بالعرض ، أى بتبع ووجد الإنسانىة ، و هذا معنى قولهم : « الحق أنّ الطبيعى موجد بوجد فردہ » .

فظهر المراد من الحصّة و الطبيعى و الفرد ، و خلاصه ذلك أنّ :

الحصّة عبارہ عن الإنسانىة الموجدہ بوجد خاص :

و الطبيعى عبارہ عن الجهه المشتركة بين الإنسانىات الموجدہ ، و ووجد هذه الجهه يكون بوجد الأفراد ، كنسبه الآباء إلى الأبناء .

و الفرد قد يطلق و يراد منه الوجود ، بناءً على أصله الوجود ، إذ الوجود متفرد بذاته و هو عين الفردىة ، و قد يطلق و يراد منه الماهىة ، و هو الفرد بالعرض .

و قد ذكروا أنّ الماهىة على قسمين : ما يقبل الصّدق على كثيرين و هو الطبيعى غير المتحصّصه ، و ما لا يقبله و هو الماهىة المتحصّصه أى المتشخصه . فالإنسانىة تصدق على كثيرين ، أمّا إنسانىة زىء فلا ، كما أنّ الوجود كذلك ، فلا يقبل الصّدق على كثيرين لأنّه سالبه بانتفاء الموضوع ، بخلاف الماهىة المتشخصه ، فهى فى ذاتها تقبل الصّدق على كثيرين ، لكنّها بإضافتها إلى الوجود سقطت عن القابليّة لذلك ، فكان عدم القابليّة للصّدق على كثيرين فيها بالعرض ، كما كان فى الوجود بالذات .

المقدمه الثانىة : تارةً : نجعل الموضوع فى القضىة مفهوم الوجود كأن نقول : « مفهوم الوجود من أعرف الأشياء » ، أى : إنه بديهى التصوّر ، و هذا من أحكام مفهوم الوجود ، - لا من أحكام واقع الوجود ، لاستحاله تصوّر واقع الوجود

حتى يحكم عليه بحكم - بأن يجرد المفهوم من الوجود و يتصوّر وحده فى الذهن ، ثم يحكم عليه .

و أخرى : نجعل الموضوع واقع الوجود ؟ كأن نقول : « كنه الوجود فى غايه الخفاء » . لكن إذا كان واقعه غير قابل للتصوّر ، فكيف يجعل موضوعاً ويحكم عليه بحكم من الأحكام ؟

إن غايه ما قيل فى الجواب هو : إن مفهوم الوجود ، إن لوحظ بلحاظ ما فيه ينظر ، كان موضوعاً لأحكام نفس المفهوم ، و إن لوحظ بلحاظ ما به ينظر ، كان موضوعاً لأحكام واقع الوجود ، و فى قولنا : « كنه الوجود فى غايه الخفاء » جعلنا مفهوم الوجود بما فيه ينظر بالنسبه إلى واقع الوجود .

فقال : بأن متعلق الطلب هو مفهوم وجود الطبيعه ، لكن بلحاظه مرآة لوجود الطبيعه ، خلافاً لصاحب الكفايه ، إذ قال بأن المتعلق هو وجود الطبيعه .

المقدمه الثالثه : إن متعلق الطلب لا بدّ و أن يكون فيه جهه وجدان وجهه فقدان ، و أمّا الفاقد من جميع الجهات فلا يصلح لأن يتعلّق به الطلب ، لأنه معدوم و المعدوم لا يتقوم وجود الطلب به ، و كذا لو كان واجداً من جميع الجهات ، فإن طلب ما كان كذلك طلب للحاصل و هو محال .

و بعد المقدمات : إن متعلق الطلب و الإراده هو الوجود الفرضى للموجود التحقيقى الخارجى ، فإنه فى عالم الفرض يفرض وجود شىء فيتعلق الإراده و الطلب و الشوق به لأن يوجد خارجاً ، فالمتعلق هو ما فى يفرض أنه موجود فى الخارج ... و كذلك الحال فى جميع الإرادات التكوينيّه ، إذ المتعلق لها هو الموجود بالحمل الشائع لكن بالوجود الفرضى ، و وزان الإراده التشريعيّه و وزان الإراده التكوينيّه ، فيكون المتعلق لها هو الوجود التحقيقى الموجود بالوجود

الفرضى ... و أمارات المشخصات خارجه عن دائره المتعلق ... و على هذا ، يكون تطبيق المكلف للمتعلق على الأفراد بنحو التخيير ... لأنه ليس المتعلق إلا وجود طبيعه بالوجود الفرضى بتعبير المحقق الأصفهاني ، و بتعبير السيد البروجردى :

مفهوم وجود طبيعه الفانى بوجود الطبيعه ، فيكون التطبيق بيد المكلف ، و هذا تخيير عقلى ، بخلاف ما لو قلنا بتعلق الطلب بالأفراد و الماهيه الشخصيه ، فإن التخيير يكون شرعياً . فظهر ما فى كلام المحاضرات من جعل التخيير عقلياً على كل تقدير .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ بعد بيان كلام المحقق الأصفهاني و السيد البروجردى : بأن الإشكال السابق يعود ، لأن مفروض الكلام كون الأمر ملتفتاً إلى أن متعلق طلبه ليس خارجياً و أنه يستحيل ذلك ، لكن غرضه من الطلب قائم بالوجود الخارجى لا الفرضى

و على الجملة ، فإن مشكله كيفيه تعلق الطلب باقيه ، و لم تحل بوجه من الوجوه المذكوره فى المقام فى الكتب الأصوليه ... بل إن حلها موقوف على فهمنا لكيفيه علمنا بالأشياء ، و أنه هل يمكن معرفه أو لا ؟

و كيف كان ، فعلى القول بتعلق الأمر بأمارات التشخص و كونها داخله فى المتعلق ، فلا محاله يلتزم بالامتناع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، لكون المورد حينئذٍ صغرى لباب التعارض ، و على القول بخروجها ، يكون صغرى لباب التزاحم ، و تكون النتيجة هو القول بالجواز .

لكن الحق خروجها عن المتعلق ، لأن محلّ البحث هو تعلق الأمر بذات الطبيعه ، المرئيه خارجاً كما عليه المحقق العراقى ، أو الموجوده بالوجود الفرضى

كما عليه السيد البروجردى ... فالمتعلق هو القدر المشترك بين الحصص ، لأنه الذى يقوم به الغرض ، ... وعليه يكون التخيير عقلياً ... خلافاً للعراقى فإنه - مع ذهابه إلى أن المتعلق عبارته عن الطبيعه و أن الحصص غير داخله فيه - قال بأن التخيير شرعى ، لكون المتعلق و إن كان الطبيعه ، لكنه الطبيعه بالحدود الطبيعیه ، كالإنسان مثلاً ، فإنه يمتاز عن غيره من الأنواع بحدود طبيعیه ، فإذا كان كذلك ، كان التخيير شرعياً .

فأورد عليه الأستاذ : بأن الحدود للطبيعه ليست إلّا الجنس و الفصل ، لأنّ الحدّ المضاف إلى الطبيعه المقوم لها ليس إلّا ذلك ، فعلى القول بتعلق الأمر بالطبيعه ، يكون المتعلق هو الطبيعه النوعيه ، و هى متّحده مع الحدود ، غير أنّ الاختلاف يكون بالإجمال و التفصيل ، كالإختلاف بين « الإنسان » و « الحيوان الناطق » فليست حدود الطبيعه شيئاً زائداً عليها ، و لَمّا كان متعلق الطلب هو الطبيعه و هى الحامل للغرض ، فكيف يكون التخيير شرعياً ؟ إنّ التخيير الشرعى يتقوم بكون الخصوصيه داخله تحت الطلب بنحو على البديل ، بأن يصلح دخول « أو » عليه ، كما فى : أعتق رقبةً أو صم ستين يوماً . أمّا حيث يكون متعلق الطلب هو « الصّلاه » فلا تكون الصّلاه هنا أو هناك داخله تحت الطلب .

و تلخّص :

إن الأمر يتعلّق بالعنوان فيما لا طبيعه له ، كعنوان الصّلاه و الصّوم و الحج ، فإن كان للمتعلق طبيعه قابله للوجود خارجاً فإنها هى المتعلق و هى الحامله للغرض ، و يكون التخيير عقلياً .

ص: ٢٨٨

النسخ

اشاره

ص: ٢٨٩

إشارة

« إذا نسخ الوجوب ، فلا- دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام .

ضروره أنّ ثبوت كلّ واحدٍ من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن ، و لا دلالة لواحدٍ من دليلى الناسخ و المنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحدٍ منها ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا بدّ للتعيين من دليلٍ آخر « (1) .

أقول :

للبحث أمثله كثيره ، منها : قوله عزّ و جلّ : «فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» حيث قيل إنّ الآية منسوخه بقوله عزّ و جلّ «لا إكراه في الدين» .

فهل يبقى جواز القتل بعد زوال الوجوب أو لا ؟ فهنا مقامات ، أحدها : بقاء الجواز ثبوتاً ، و الثانى : الجواز إثباتاً ، و الثالث : فى مقتضى الأصول فى المسألة ...

و قد أشار المحقق الخراسانى فى كلامه المزبور إلى أنّ للجواز معنيين ، أحدهما : الجواز بالمعنى الأعمّ ، و هو ما يجتمع مع الوجوب و الاستحباب

ص: ٢٩١

و الإباحه ، و الآخر : الجواز بالمعنى الأخص ، و هو الإباحه . و لفظ « البقاء » يقتضى أن يكون المراد من « الجواز » هو المعنى الأعم لا الأخص .

فما ذكره المحقق المذكور من عدم الدلاله على بقاء الجواز ، لا بالمعنى الأعم و لا بالأخص ، مخدوش ، لأن الجواز بالمعنى الأخص ليس بقائياً أصلاً بل هو حدوثي .

المقام الأول

إشاره

إن البحث الثبوتى فى المسأله يبتنى على تشخيص حقيقه الوجوب ، فهل هو بسيطٌ أو مركّب ، و على الثانى هو مركّب من جواز الفعل مع المنع عن التركك تركيباً انضمامياً ، أو مركّب منهما تركيباً اتحادياً من قبيل التركيب بين الجنس و الفصل ، فيكون موجوداً بوجودٍ واحدٍ منحلٌّ إلى جزءين ؟ أقوال .

فعلى القول بالبساطه - و هو الحق - لا بقاء للجواز بعد ارتفاع الوجوب ، لأنّ الحقيقه شىء واحد ، إمّا موجود و إمّا مرتفع ، إذ البسيط لا يتبعّض و الواحد لا يتعدّد .

و كذا على القول بالتركيب الاتحادى ، لأن بقاء الجنس بعد زوال الفصل غير معقول إلّا متفصّلاً بفصلٍ آخر .

و أمّا على القول بالتركيب الانضمامى ، فيمكن بقاء الجواز ثبوتاً بعد زوال الوجوب ، و هذا واضح .

تصوير المحقق العراقى بقاء الجواز على القول بالبساطه

و حاول المحقق العراقى رحمه الله (1) تصوير بقاء الجواز ثبوتاً على القول بالبساطه ، بأنّ الوجوب عباره عن الإراده غير المحدوده بالحدّ العدمى ، و هذه

ص: ٢٩٢

الإرادة - مع كونها بسيطة - مشتملة على ثلاثه أمور هي : أصل الرجحان ، و الجواز ، و الحدّ الوجوبى و هو شدّه الرجحان ، فلو ارتفع شدّه الرجحان - و هو الوجوب - أمكن بقاء الرجحان و الجواز ، نظير اشتمال اللون الأبيض على : اللّونيه ، و البياض ، و شدّه البياض ، فإن ارتفعت شدّه ، كان اللون و البياض باقيين .

و يشهد بذلك قولهم بجريان الاستصحاب فى المراتب ، كما فى النور ، فلو كان هناك نور شديد ، ثم علم بارتفاع شدّه و شكّ فى بقاء أصل النور و الضوء ، فإنّه يستصحب النور .

مناقشته

و قد يورد عليه بناءً على أنّ الوجوب أمر متزّع من اعتبار الشارع اللّابديّه على ذمّه المكلف ، و الأمور الانتزاعيه لا مراتب لها و ليست مشكّكه . لكنّه إشكال مبنائى .

فيرد عليه - مع حفظ المبنى - أولاً: إن الإرادة ، و هى الشوق الأكيد غير المحدود ، كيف نفسانى تكوينى ، و الترخيص أمر جعلى اعتبارى ، فكيف يكون من أجزاء الأمر التكويني ؟

و من هنا يظهر أن الإرادة ليست إلّا الشوق و شدّه الشوق ، و لا ثالث .

و ثانياً : إنه على فرض كون الترخيص أمراً واقعياً ، فإنّ الإرادة عباره عن الشوق كما تقدّم ، فإن أبرزت مع الحدّ فهو الاستحباب ، و مع عدمه فهو الوجوب ، فهى متقومه بالرجحان ، لكنّ الترخيص هو اللّاقتضاء ، فاجتماع الترخيص مع الإرادة و دخالته فيها غير معقول ، و عليه ، فلو نسخ الوجوب أمكن بقاء الاستحباب - على مبنى المحقق العراقى - لا الجواز بالمعنى الأعم الذى هو مورد البحث .

قال : إن الجواز و الوجوب ليسا مجعولين شرعيين ، بل هما أمران انتزاعيان ، و المجعول الشرعى إنما هو اعتبار المولى لا غيره ، و المفروض أنه قد ارتفع بدليل الناسخ ، فإذاً ، لا- موضوع للاستحباب (قال) : و لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا أنّ الوجوب مجعول شرعاً ، فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز ، و الوجه فى ذلك :

أمّا أولاً : فلأنّ الوجوب أمر بسيط و ليس مركّباً من جواز الفعل مع المنع من الترك .

و أمّا ثانياً : فلو سلّمنا أن الوجوب مركّب ، إلّا أن النزاع هنا فى بقاء بالجواز بعد نسخ الوجوب و عدم بقائه ، ليس مبيّناً على النزاع فى تلك المسألة ، أعنى مسأله إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمكانه ، و ذلك ، لأنّ النزاع فى تلك المسأله إنما هو فى الإمكان و الاستحاله العقليين ، و أمّا النزاع فى مسألتنا هذه إنما هو فى الوقوع الخارجى و عدم وقوعه ، بعد الفراغ عن أصل إمكانه (١) .

توضيحه :

إنّ الأمر الواقع بالنسبه إلى الوجوب هو اعتبار ثبوت الفعل فى ذمه المكلّف ، فإن اعتبر مع الترخيص فى الترك ، كان المنتزع عقلاً هو الاستحباب ، فالوجوب فى الحقيقة أمر منتزع من الاعتبار الشرعى لا مع الترخيص ، فليس مجعولاً شرعياً ، فلا موضوع للبحث عن أنه بعد النسخ هل يبقى الجواز أو لا ؟

و أيضاً : فإنّ حقيقه النسخ ليس الرفع ، لأنه يستلزم الجهل فى البارى ، و إنما هو الدفع ، بمعنى أنّه بيان لانتهاه أمد الحكم ، و هذا مفاد الدليل الناسخ .

ص: ٢٩٤

و أورد عليه شيخنا - في كلتا الدورتين - بأن ما ذكره يناقض ما ذهب إليه - تبعاً للمحقق العراقي - من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية الالهية الإلزامية - خلافاً للمشهور بين المحققين - من جهة المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، كما لو شك في جواز وطئ المرأه بعد انقطاع الدم و قبل الغسل ، فالأصل بقاء الحكم المجعول و هو حرمة الوطء في حال الحيض ، لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم جعل الحرمة لهذه الحال بالخصوص ، فالوجوب و الحرمة أمران مجعولان شرعاً . بينما يقول هنا بأنهما غير مجعولين من قبل الشارع ، فكيف يقع التعارض ؟

و أما قضيته أن حقيقه النسخ هو الدفع ، بمعنى انتهاء أمد الحكم ، فإنه لا منافاه بين انتهاء أمد الحكم الوجوبي و بقاء أصل الجواز .

فالمختار في المقام

هو عدم البقاء ثبوتاً ، من جهة أن الوجوب أمر بسيط ، سواء كان انتزاعياً أو واقعياً . و ما ذكره المحقق العراقي من تصوير المسأله بناءً على هذا القول ، قد عرفت ما فيه .

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

المقام الثاني.

إنه بناءً على تماميته بقاء الجواز ثبوتاً - كما عليه المحقق العراقي - تصل النوبه إلى مقام الإثبات و البحث عن دلالة الدليل على البقاء ، و لا دليل إلّا الناسخ و المنسوخ . و تقريب الاستدلال هو : إن حكم الدليل الناسخ بالنسبه إلى الدليل المنسوخ حكم دليل الاستحباب بالنسبه إلى دليل الوجوب ، فكما يقتضى ذاك

الدليل رفع اليد عن ظهور ما دلّ على الوجوب و حمله على الاستحباب ، كذلك ناسخ الوجوب ، فإنه يزاحم المنسوخ في دلالة على الوجوب ، أى شدّه الاراده ، و يبقى دلالاته على أصل الرجحان .

و قد أورد عليه المحقق العراقي (١) : بأن هذا إنما يتم في الدليلين المتعارضين ، كأن يقوم الدليل على الوجوب ثم يأتي دليل آخر مفاده « لا بأس بالترك » ، فبمقتضى نصوصيه الثانى أو أقوائيه ظهوره يتقدّم على الأوّل ، لا فى دليلين أحدهما حاكم على الآخر ، لأنه لا يلحظ فى الحكومه جهه النصوصيه أو الأقوائيه بل الحاكم يتقدّم على المحكوم و إن كان أضعف ظهوراً منه . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ الدليل الناسخ ناظر إلى الدليل المنسوخ ، و هذا معيار الحكومه ، فلا يتم تنظير محلّ الكلام بالوجوب و الاستحباب .

ثم قال : و بناءً على الحكومه ، و أن الحاكم يتقدّم على المحكوم و إن كان أضعف ظهوراً ، فإنّ الظهور العرفى قائم على كون الناسخ ناظراً إلى المنسوخ بجميع مراتبه لا بعضها ، و على هذا ، فإن المنسوخ يرتفع بتمام مدلوله - و هو الإراده - و حينئذٍ لا يبقى شىء بعد ارتفاع الوجوب .

قال : اللهم إلّا إذا كان الناسخ مجملاً ، فإنه يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، و هو نسخه لمرتبته الشدّه من الإراده ، فيبقى أصل الإراده ، إلّا إذا سرى إجمال الناسخ إلى المنسوخ فيسقط من الأساس .

قال الأستاذ

و لا- يرد على المحقق المذكور : أن ما ذكره إنما يتم فى صورته كون الظهور ذا مراتب ، و هذا أول الكلام ، إذ لا- ينبغى الاختلاف فى مراتب الظهور ، و إلّا لما أمكن

ص: ٢٩٦

تقدم النصّ على الظاهر ، إذ النصوصيّة ليست إلّا الشدّه في مرتبه الظهور .

لكنّ الإشكال الوارد عليه في استثنائه صورته إجمال الناسخ ، إذ فيه :

أولاً : إن الناسخ دليل منفصل عن المنسوخ ، فيستحيل سرايه إجماله إليه ، و إلّا لزم سرايه إجمال كلّ مخصّص منفصل مجمل إلى العام ، و عدم جواز التخصيص

و ثانياً : إن بقاء الرجحان في حال عدم سرايه الإجمال - إن كان مجملاً - إلى المنسوخ ، موقوف على دلالة المنسوخ على الرجحان ، و هي إمّا بالالتزام و إمّا بالتضمّن - و هو يقول بالثاني لأنه يرى أن الرجحان من مراتب الوجوب ، و التحقيق هو الأول - لكنّ الدلالة التضمينيّة و الالتزامية فرغ للدلالة المطابقية ، في الحدوث و الحجّية ، فلو سقطت فلا تبقى الدالّتان ، و فيما نحن فيه : تقع المزاحمة بين الناسخ و المنسوخ ، إمّا في أصل مدلول المنسوخ و إمّا في حجّيته ، و على كلّ تقديرٍ ، فإنّه يسقط ، و إذا سقط المدلول المطابقى استحال بقاء شيء .

فالحق ، أنه على مسلك المحقق العراقي في حقيقه الوجوب : لا يبقى دلالة على الرجحان المستلزم للجواز بالمعنى الأعم .

المقام الثالث

فإنّه - بعد الفراغ عن مرحله الثبوت ، و عن البحث الإثباتي - هل يجرى استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب أو لا ؟

إن المستصحب تاره شخصي و أخرى كلّى ، و قد ذكروا للكلى أقساماً :

أحدها : الكلى الموجود في الفرد المشكوك بقاؤه ، فيصح استصحاب الكلى و استصحاب الفرد .

الثاني : أن يكون الفرد مردّداً بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، و هذا هو

القسم الثاني من أقسام الكلّي .

و الثالث : أن يكون الفرد معيّناً ، و هو زائل يقيناً ، لكن يحتمل وجود فردٍ آخر للكلّي مع ذاك الفرد . و هذا هو القسم الأول من القسم الثالث .

و الرابع : أن يكون الفرد معيّناً ، و هو زائل يقيناً ، لكن يحتمل حدوث فردٍ آخر للكلّي مقارناً لزوال ذاك الفرد . و هذا هو القسم الثاني من القسم الثالث .

و الخامس : أن يكون المتيقّن حقيقه واحده لكن ذا مراتب ، فيقطع بزوال مرتبه و يشك بذلك في بقاء الحقيقه و عدم بقائها . فهذه مقدمه .

و مقدمه أخرى : إنه يعتبر في الاستصحاب وحده القضية المتيقّنه مع القضية المشكوكه ، وحده عرفيه لا عقليه .

و بعد المقدمتين ، نذكر أولاً كلام المحقق الخراساني في هذا المقام؛ قال :

« و لا مجال لاستصحاب الجواز إلّا بناءً على جريانه في القسم الثالث من أقسام الكلّي ، و هو ما ، إذا شك في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع الحادث الآخر ، و قد حقّقنا في محله أنه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّه أو الضعيفه المتّصله بالمرتفع ، بحيث يعدّ عرفاً - لو كان - أنه باق ، لا أنه أمر حادث غيره . و من المعلوم أن كلّ واحدٍ من الأحكام مع الآخر - عقلاً و عرفاً - من المتباينات و المتضادات ، غير الوجود و الاستحباب ، فإنه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبه و الشدّه و الضعف عقلاً ، إلّا أنهما متباينان عرفاً ، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر ، فإن حكم العرف و نظره يكون متّبعاً في هذا الباب » (١) .

ص: ٢٩٨

(١-١) كفايه الأصول : ١٤٠ .

و حاصل كلامه :

١ - إن المورد من قبيل القسم الثالث من أقسام الكلّي ، و لا يجرى فيه الاستصحاب ، إلّا إذا كان الباقي من مراتب الزائل ، كما في الشدّه و الضّعف مثلاً .

٢ - إن الأحكام الخمسه متباينات عقلاً و عرفاً ، إلّا في الوجوب و الاستحباب ، فإنهما متباينان عرفاً و مختلفان في المرتبه عقلاً ، فإذا ارتفع الوجوب لا يصح القول ببقاء الاستحباب من باب الاستصحاب ، للتباين العرفي بينهما ، إذ الملاك في الاستصحاب هو الوحده العرفيه في موضوع القضيتين .

قال الأستاذ

و التحقيق هو النظر في المسأله على ضوء المباني (١) في حقيقه الوجوب :

فإن قلنا : بأنه مرّكب من البعث إلى الفعل مع المنع من الترك تركيباً انضمامياً ، فإنه إذا نسخ الوجوب و شك في أنّ الزائل هو الجزءان أو خصوص المنع من الترك ، كان هذا الجزء مقطوع الزوال و الآخر - و هو البعث إلى الفعل - مشكوك فيه ، وعليه فلا إشكال في جريان الاستصحاب ، و هو استصحاب فرد واحدٍ شخصي .

و بعبارة أخرى : الزائل مرّد بين الأقل و الأكثر ، و قد كان زوال الأقل متيقناً ، و زوال الأكثر مشكوك فيه ، فيستصحب .

و إن قلنا : بأن الوجوب بسيط لا مرّكب ، فهنا لا يتصوّر إلّا القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي الذي اتّفقوا على عدم جريانه .

و إن قلنا : بمسلك المحقق العراقي ، كان المورد - على تقدير - من قبيل القسم الأخير من أقسام الكلّي ، و هو كون المستصحب ذا مراتب ، و من قبيل القسم

ص: ٢٩٩

١-١) تقدّم ذكرها في المقام الأول .

الأول على تقدير آخر . و توضيحه : إنه قد استثنى الشيخ الأعظم من أقسام الكلّي ما لو كان الفرد الموجود مرتبهً شديدهً ، ثم علم بزوال الشدّه و شكّ في بقاء أصل المرتبه ، فقال بجريان الاستصحاب فيه . و قال المتأخرون عنه بأن هذا من القسم الأول لا من أقسام الكلّي ، لأن الشدّه إن كانت من المقوّمات لم يجر الاستصحاب لكونه من القسم الثالث ، و إن كانت من الحالات جرى لبقاء الحقيقه ، كالعده الموجوده بالمرتبه العاليه ثم حصل اليقين بزوال تلك المرتبه ، فإنه تستصحب العده ، لكون تلك المرتبه من الحالات لا المقوّمات ، فيكون - على هذا - من القسم الأول .

فبناءً على أن حقيقه الوجوب هي الإراده ، يكون أصل الإراده هو المشكوك فيه بعد زوال الحدّ ، فيستصحب بقاؤها ، و لذا قال المحقق العراقي هنا بجريان الاستصحاب ، كما لا أنه لا يرى التباين العرفي بين الاستحباب و الوجوب خلافاً لصاحب الكفايه .

و أمّا إن قلنا بالتركيب الاتّحادي ، فإنّه مع زوال الفصل لا يعقل بقاء الجنس ، فلا مجال للاستصحاب ، و ما أفاده المحقق الأصفهاني قدّس سرّه - من أنه مع انعدام الفصل ينعدم الجنس بما هو جنس ، لكنّه بما هو متفصل بفصلٍ عدمي يكون باقياً ، فلو قطعت « الشجره » ينعدم « النامي » فالجهه الجنسيه و هي حيشه استعداد الشجر للنمو منعدمه ، إلّا أن تلك الجهه تبقى مع الفصل العدمي ، أي: فإن مادّه الشجر و هي الخشب موجوده مع عدم الاستعداد للنموّ ، فعلى القول بتركّب حقيقه الوجوب يكون الجواز باقياً - بعد نسخ الوجوب - لكن مع الحيث العدمي ، أي الجواز مع عدم المنع من الترك - فقد عدل عنه في تعليقه ، و نصّ على عدم معقوليته ، قال : « لأن التركّب الحقيقى من جنس و فصلٍ خارجيين ، لا يتصوّر إلّا في الأنواع الجوهرية دون الأعراض التي هي بسائط خارجيه ، فضلاً عن

قال الأُستاذ : إنه إن كان الوجوب هو الإرادة ، و كانت الشدّه و الضعف من الحالات ، جرى الاستصحاب بلا إشكال ، لكنّ الكلام في المبنى ، فإنّ الحق هو بساطه الوجوب ، و أنه غير الإرادة ، لكونها من التكوينيّات ، بل هو إمّا من الأمور الاعتباريّة و إمّا من الانتزاعيّات ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، لكونه من قبيل القسم الثانی من قسمی الثالث من أقسام الكلّي .

نظريّه السيد الحكيم في الاستصحاب

و قال السيد الحكيم - معلقاً على قول (الكفايه) : فلا مجال للاستصحاب - ما نصّه :

« يكفي في إثبات الجواز استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه ، إذ لو ثبت الرضا به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجوداً آخر للرضا ، بل يكون الرضا الأوّل باقياً ، و إذا ثبت الرضا به - و لو بالاستصحاب - كان جائزاً عقلاً ، لأنّ الأحكام التكليفيّه إنّما تكون موضوعاً للعمل في نظر العقل بمناط حكايتها عن الإرادة و الكراهه و الرضا لا بما هي هي ، و يكفي في إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإرادة النفسانيه ، إذ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاعها ، و إذا تثبت الإرادة المذكوره ثبت الاستصحاب ، لأنه يكفي فيه الإرادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب « (٢) » .

و توضيح كلامه :

أولاً : إنه قد كان مع الوجوب الرضا بالفعل ، و بعد النسخ يبقى الرضا السابق

ص: ٣٠١

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٢٦٣ .

٢-٢) حقائق الأصول ١ / ٣٣١ .

بالاستصحاب . لا- يقال : الرضا ليس من المجعولات الشرعيه كى يجرى فيه الاستصحاب . لأن الوجوب - كغيره من الأحكام التكليفيه - إنما يكون موضوعاً للعمل فى نظر العقل بمناط حكايته عن إرادته المولى ، فكلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، و هذا روح الحكم فى نظر العقل .

و ثانياً : إنه مع بقاء الرضا السابق يتمّ الجواز العقلى .

و ثالثاً : إنه يكفى فى إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإرادة النفسانيه .

و بناءً على ما ذكر ، فإنه مع بساطه الوجوب يكون رضا المولى متحققاً ، فإذا نسخ الوجوب استصحاب الرضا ، و يترتب عليه الأثر ، و هو حكم العقل بلزوم العمل اتّباعاً لإرادته المولى و رضاه ، و يفتى بالاستصحاب .
أقول :

العمده فى هذه النظرية ، هى أنه قد أجرى الاستصحاب فى الإرادة التى هى منشأ الوجوب ، فأثبت بها موضوع حكم العقل ، بخلاف المحقق العراقى ، حيث أجره فى نفس الوجوب و جعله بمعنى الإرادة ، فلا- يرد على هذه النظرية ما ورد على المحقق المذكور .

لكنّ التأمّل فيها هو : أنّ الوجوب - على كلّ حال - إمّا بسيط و إمّا مركّب ، و ظاهر الكلام أوفق بالثانى ، فإن أراد التركيب الانضمامى بأنّ يكون الوجوب مركّباً بالانضمام من الرضا بالفعل مع المنع من الترك ، فقد عرفت تمامية الاستصحاب بناءً عليه ، و إن أراد الاتحادى ، فقد عرفت ما فيه . و أمّا على القول بالبساطه ، فما هو المراد من قوله « الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه » ؟ الظاهر أن « الرضا » حاله نفسانيه خارجه عن الوجوب لازمه له ، فإذا زال الوجوب زال الرضا بتبعه ، فلا- يبقى شىء لكى يستصحاب .

و هذا تمام الكلام فى النسخ .

إنّ هذا البحث مهمّ علماً وعملاً ...

إنه لا ريب في أنّ في الشريعة واجبات يجوز تركها إلى بدلٍ كخصال الكفاره ، و واجبات لا يجوز تركها إلى بدل كالصلاه ، و تسمى الأولى بالواجبات التخييريّه و الثانيه بالواجبات التعيينيّه ، و لكلّ من القسمين أحكام و آثار ، ففي الأوّل يستحق العقاب لو ترك جميع الأفراد ، لكن استحقاق الثواب يكون بالإتيان بواحدٍ منها ، و من ذلك يظهر أنّ متعلّق الإراده و حامل الغرض هو أحد الأفراد ، و لذا وقع الكلام في تصوير هذا التكليف ، و إذا أمكن ذلك في الأحكام التكليفيّه طبّق في الأحكام الوضعيه كذلك ، كما في مسأله الضمان في تعاقب الأيدي على الماء المغصوب و المأخوذ بالعقد الفاسد .

و الإشكال العمده ينشأ من نقطتين :

الأولى : كيف يمكن أن تتعلّق الإراده المشخصه الموجوده ، بأحد الأشياء أو الشئين ، لأنّ الأحد مبهم ، فكيف يُعقل تعلّق المعين المتشخص بالمبهم ؟

و الثانيه : إنه لا-ريب في أنّ الواجب التخييري بعث مولوى ، فكيف يكون البعث نحو « الأحد » ؟ مضافاً إلى أنه مضايّف للانبعاث ، و الانبعاث بالمرّدّد غير معقول .

فإمّا يصوّر الوجوب التخيري بحيث يتلاءم مع هذه البراهين ، و إمّا يرفع اليد عن ظواهر الأدلّه من أجلها و ينكر من أصله !

فلننظر في الكلمات و الأقوال

كلام المحقق الخراساني و شرحه

إشارة

قال في (الكفايه) : إذا تعلّق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء ، ففي وجوب كلّ واحدٍ على التخيير ، بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدلٍ ، أو وجوب الواحد لا بعينه ، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما ، أو وجوب المعين عند الله . أقوال .

و التحقيق أن يقال : إنه إن كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما ، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر ، كان الواجب في الحقيقه هو الجامع بينهما ، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا- شرعياً و إن كان بملاك أنه يكون في كلّ واحدٍ منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر يأتياه ، كان كل واحدٍ واجباً بنحوٍ من الوجوب يستكشف عنه تبعاته ، من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر ، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما (1)

أقول :

□
لقد ذكر رحمه الله أربعة أقوالٍ فقط ، لكنّها في المسألة أكثر منها ، و اختار منها القول الرابع و حاصله : إن المتعلّق في الوجوب التخيري لا- يختلف عنه في التعيني إلّا من جهه سنخ التكليف ، فإنّ التخيري مشوّبٌ بجواز الترك إلى بدلٍ بخلاف التعيني ، فكانا مشتركين في عدم جواز الترك ، لأن الواجب ما لا يجوز

ص: ٣٠٦

(١-١) كفايه الأصول : ١٤٠ .

تركه ، غير أنّ التخييري يجوز ترك أحد فرديه مثلاً بالإتيان بفردٍ آخر ، و التعييني لا يوجد له بديل .

إذن ، لا- يرد الإشكال : بأنّ البعث و الإرادة لا- يتعلّق بالمردّد ، لأنه لا ماهيّة له و لا وجود . و الإشكال : بأنّ البعث و الانبعاث متضايقان ، فكيف يكون الانبعاث مردّداً ؟

و يبقى اشكال اختلاف الآثار فأجاب : بأن هذا الاختلاف ينشأ من اختلاف سنخ الوجوب ، فإنّ سنخ الوجوب في التخييري هو ترتب العقاب على ترك الكلّ و الثواب على الإتيان بأحدها ... أما في التعييني ، فإنهما يترتبان على ترك أو فعل نفس ذاك المتعلّق المعين .

و قد ذكر أنّه إذا كان هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الفردين ، فإنّ التخيير حينئذٍ عقلي لا شرعي ، أي يكون المتعلّق هو الطبيعه ، و البرهان على ذلك هو قاعده أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، فيكون ذلك الواحد بين تلك الأفراد هو الطبيعه . و إمّا إذا كان هناك غرضان ، بأن يقوم بكلّ من الفردين غرض مستقل عن الآخر ، لكن بينهما تراحم و لا يمكن اجتماعهما في الوجود ، فلا محاله تكون الإرادة متعلّقه بكلّ من الفردين مع جواز تركه إلى الفرد الآخر .

ثمّ إنّ ذكر الأقوال الأخرى و ناقشها .

فأمّا القول : بأنّ المتعلّق للإرادة هو « الأحد لا بعينه » فقد أجاب عنه : بأن هذا « الأحد » ليس مفهوميّاً ، إذ ليس هو متعلّق الغرض حتى تتعلّق به الإرادة ، بل هو « الأحد » المصدقي ، لكنّ « الأحد لا بعينه » لا مصداق له . و قد أوضح هذا في الحاشية : بأن « الأحد » يصحّ تعلّق العلم به كما في موارد العلم الاجمالي ، و كذا يصحّ تعلّق الأمر الانتزاعي به كتعلّق الوجوب بأحد الشئيين ، لكنّ الإرادة لا تتعلّق

بالمردّد ، لأنها علّه الوجود و لا- يمكن أن يكون معلولها مبهماً ، و لا- يعقل البعث و التحريك نحو المبهم ... فظهر الفرق بين العلم و الوجوب و بين البعث و الإراده .

و أجاب عن القول بأن الوجوب التخييري هو وجوب كلا الشئيين ، لكن وجوب أحدهما مسقط لوجوب الآخر : بأن الفرضين إن كانا يقبلان الوجود ، فإسقاط أحدهما للآخر مستحيل ، و إن كانا متزاحمين لا يقبلان الوجود معاً ، فأحدهما لا يتحقق و لا تصل النوبه إلى إسقاط الآخر إياه .

□
و عن القول بأن الواجب هو « أحدٌ » معين لكن عند الله ... بأن المفروض كون كل واحدٍ من الشئيين أو الأشياء حاملاً للغرض و وافياً به ، فكيف يكون « أحدٌ » معين هو الواجب دون الآخر أو الأفراد الأخرى .

هذا بيان كلام (الكفايه) فى هذا المقام .

إشكال المحقق الأصفهاني

إشاره

و قد أشكل المحقق الأصفهاني (١) - و تبعه فى (المحاضرات) (٢) و (المنتقى) (٣) - بأن مستند مبنى المحقق الخراساني هو قاعده أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، و لكنّها إنما تجرى فى الواحد الشخصى دون النوعى ... و توضيحه :

إن البرهان على تلك القاعده هو : إنّ كلّ معلول حدّ ناقص للعلّه ، و كلّ علّه فهو حدّ كامل للمعلول (و قد وضع أهل الحكمة هذه القاعده فى باب صدور العقل الأوّل أو الفيض الأقدس من البارى عز و جلّ . لكنّ الحق جريانها فى الفاعل الطبيعى . أمّا الله سبحانه و تعالى فيفعل ما يريد و كلّ الأشياء توجد بإرادته مع تكررها ...) و عليه ، فالمعلول موجود فى رتبه وجود العلّه ، كالحراره الحاصله من

ص: ٣٠٨

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٢٦٦ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٣ / ٢١٦ .

٣-٣) منتقى الأصول ٢ / ٤٨٥ .

النار ، فإنها موجوده فى رتبه وجودها ، و إلما يلزم الترتيح بلا- مرتيح ، فيقال : لما ذا وجدت هذه الحراره و لم توجد تلك الأخرى ... فإذا كان وجود المعلول و وجوبه واحداً ، فلا بدّ و أن تكون علته كذلك ، لأن العله إذا تعددت تعدد وجود المعلول و وجوبه ، و المفروض أنه واحد ، و الواحد لا يتعدد .

هذه هى القاعده .

فقال المحقق الأصفهاني : بأنها إنما تجرى فى الواحد الشخصى ، أما النوعى ، فيمكن فيه صدور الواحد عن الكثير مع الاختلاف فى حقيقه الكثير ، فإن الحراره قد تحصل من النار و هى من الجواهر ، و قد تحصل من العرض كالحركه ، فقد صدر الواحد من الكثير ... و أيضاً ، فإن تحقق الأجناس بالفصول ، إذ الفصل عله لوجود الجنس كالناطقيه بالنسبه إلى الإنسان ، مع أن الناطقيه مباينه للفصل الموجد لنوع الفرس مثلاً ، فكانت المتباينات عله لوجود الشئ الواحد و هو الجنس .

و تلخص : إن ما ذهب إليه المحقق الخراساني من كون الجامع هو المتعلق غير صحيح .

تحقيق الأستاذ

و أفاد الأستاذ دام بقاءه حول القاعده بقدر ما يرتبط بعلم الأصول : أن للواحد أنحاء من الوجود :

١ - الواحد بالشخص ، مثل زيد و عمرو ، من حيث كونه زيداً و كونه عمراً .

٢ - الواحد بالنوع ، مثل زيد و عمرو من حيث الإنسانيه .

٣ - الواحد بالعنوان ، مثل وجود زيد و وجود عمرو و هكذا ... فإنّ العنوان مفهوم الوجود ، و حقيقه الوجود هو المعنون ، و النسبه بينهما نسبه العنوان

ص: ٣٠٩

و المعنون ، لا الكلى و الفرد ، و لا الطبيعى و المصدق .

فهذه مقدمه .

و المقدمه الثانيه : إن الطبيعى موجود فى الخارج بلا ريب ، فليس من الأمور الانتزاعيه العقلية ، و ليس من الاعتباريات كالزوجيه و الملكيه ، غير أن وجوده و جود فرده ، كما أن الأمور الانتزاعيه موجوده لكن بوجود منشأ الانتزاع ...

و الحاصل : إن الطبيعى كالإنسان موجود فى الخارج ، لكن بوجود زيد مثلاً .

و المقدمه الثالثه : إن « الوحده » و « التعدد » متقابلان ، و الاجتماع بينهما فى أى عالم محال ، فلا يجتمع الواحد بالشخص مع المتعدّد بالشخص ، و كذلك الواحد بالنوع ، و الواحد بالعنوان .

و بعد المقدمات نقول :

إن المحقق الأصفهاني يعترف بوجود الطبيعى خارجاً ، و أنّ نسبه إلى الخارج نسبه الآباء إلى الأبناء - لا نسبه الأب الواحد إلى الأبناء كما قال الرجل الهمداني - فنقول : هذا الطبيعى إمّا مختص أو مشترك ؟ و الأول خلف الفرض ، و على الثانى : هل لوجود هذا الطبيعى علّه أو لا- ؟ و الثانى محال ، و منافٍ لقوله بأنّ الاجناس موجوده و عللها هى الفصول ، و إذا كان له علّه ، فهل لتلك العلّه حيثه غير حيثه الخصوصيه ؟ إنّه لا بدّ و أن يكون فيها حيثه تصلح بها لأن تكون علّه لماهية مشتركة ، إذ ما ليس فيه إلّا حيثه الخصوصيه لا يمكن أن يكون علّه لماهية ذات حيثه مشتركه ...

إذن ، لا- مناص من الالتزام بأنّه : لو حصل غرض و كان فيه حيثه القدر المشترك ، فلا- بدّ و أن يكون له منشأ هو القدر المشترك ... و هذا معنى كلام المحقق الخراسانى حين يقول باستحاله حصول الأثر الواحد من كلّ واحدٍ من الفردين أو

ص: ٣١٠

الأفراد و يكون مبدأ الأثر متعدداً... لأن الأثر موجود في مرتبه المبدأ، فإذا كان واحداً و المبدأ متعدداً، لزم اجتماع الوحده و التعدد في الشيء الواحد، و هو محال .

و بالجملة، فإن قاعده الواحد و إن طرحت في الواحد الشخصى، لكن الملاك لها موجود في الواحد النوعى و الواحد العنوانى أيضاً، فإنه - على القول بثبوت الواحد النوعى و الواحد العنوانى - يكون للمعلول وحده نوعيه، فلو لم يكن في العله وحده نوعيه كذلك، يلزم عدم السنخيه بين العله و المعلول .

فظهر اندفاع الإشكال على (الكفايه) في هذا القسم من كلامه .

اشكالات المحاضرات على الكفايه

اشاره

و أورد في المحاضرات (1) على القسم الآخر من كلامه حيث قال: أنه إذا كان هناك غرضان متزاحمان، فلا بد من الالتزام بالوجوبين، إلا أن كلاً منها مشوب بالترك، بوجوه:

أولاً: إن ذلك مخالف لظواهر الأدله، فإن الظاهر من العطف بكلمه « أو » هو أن الواجب أحدهما لا كلاهما .

و ثانياً: إن فرض كون الغرضين متضادين فلا- يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد كلا الفعلين، بعيد جداً، بل هو ملحق بأنياب الأغوال، ضروره أنا لا نعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضاده بين الفعلين، فإذا فرض أن المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً، فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ .

و ثالثاً: إنا لو سلمنا ذلك فرضاً و قلنا بالمضاده بين الغرضين و عدم إمكان

ص: ٣١١

الجمع بينهما فى الخارج ، إلما أن من الواضح جداً أنه لا-مضاده بين تركهما معاً ، فيتمكّن المكلف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً . هذا من ناحيه . و من ناحيه أخرى : إن العقل مستقلّ باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم ، و لا يفرّق بينه و بين تفويت الواجب الفعلى . و من ناحيه ثالثه : إن فيما نحن فيه و إن لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر ، من جهه عدم إمكان الجمع بينهما فى الخارج ، إلّا أنه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر . فالنتيجه أنه يستحق العقابين عند جمعه بين التركيب .

جواب الأستاذ

و أجاب الأستاذ دام بقاءه :

أمّا عن الأوّل فبأنه : خلاف القاعده ، لأن صاحب الكفايه يرى أن التكليف غير متعلّق بأحدهما ، لا مفهوماً و لا مصداقاً ، لأنّ الأحده المفهومى غير حاملٍ للغرض حتى تتعلّق به الإراده ، و الأحده المصداقى هو المردد ، و المردّد لا يقبل الوجود حتى يتعلّق به التكليف و الإراده ، و إذ لم يمكن ثبوتاً تتعلّق الإراده بالأحده ، فلا-بدّ من التصرّف فى مقام الإثبات و ظواهر الأدلّه ... فالإشكال غير وارد عليه .

على أنّ القول بتعلّق التكليف بالأحده أيضاً خلاف ظواهر الأدلّه ، لعدم وجود هذا العنوان فيها ، بل الموجود هو العطف بـ « أو » و هى فى أمثال المقام للترديد ، و أمّا « الأحده » فانتزاع من العقل و ليس من ظاهر الأدلّه .

و أمّا عن الثانى فبأن : التباين بين الأ-غراض شائع تكويناً و عقلاءً ، فقد يستعمل دواء لغرض العلاج من مرضٍ فيكون سبباً لحصول مرضٍ آخر .

و أمّا عن الثالث ، فقد تقدّم فى بحث الترتب بأنّه : لو لم تكن قدره على

الفعلين فلا استحقاق للعقابين ... و هذا كلام المحقق الخراساني . و لقد أشكل هناك على السيد الميرزا الشيرازي بلزوم تعدد العقاب ، و كان السيد لا يلتزم بذلك مع قوله بالترتب . أمّا المحقق الخراساني ، فقد أنكر الترتب و صحح عباديّه المهم عن طريق الغرض ، فهو قائل بوجود الغرضين في الأهم و المهم ، و غير قائل بتعدد العقاب بترك الغرضين ، بل يتعدد بمخالفه الأمرين ... فالإشكال عليه خلاف القاعده كذلك .

الإشكال الوارد على الكفايه

ثم قال الأستاذ : بأن الإشكال الوارد على الكفايه . أمّا في الشق الأول فهو : إنّه لا دليل على الوحده بالنوع في الأغراض ، في الواجبات التخيريّه في الشريعة المقدسه ، فما ذكره موقوف على تماميّه الصغرى ، و إن تصوّرت الوحده فهي ليست إلّا الوحده العنوائيه .

و أمّا في الشق الثاني ، فالإشكال عليه - كما في المحاضرات أخيراً - أنه لا ريب في سقوط التكليف في الواجبات التخيريّه - العقلية منها و الشرعيّه - بالإتيان بكلا الطرفين أو كلّ الأطراف ، و حصول الامتثال بذلك ، فلو كان الغرضان متباينين لم يكن الامتثال حاصلًا ، و كان الأمر باقياً ، و الحال أنه ليس كذلك يقيناً .

فما ذكره غير صحيح .

كلام الميرزا النائيني

إشاره

و ذهب المحقق النائيني في تصوير الواجب التخيري ، كما في (أجود التقريرات) (١) إلى أنّ الواجب هو الفرد المرّد و الواحد على البدل ، أي هو أحد الشئيين أو الأشياء ، و ذلك ، لأنّه لا مانع من تعلّق الإراده التشريعيّه بالمردد ،

ص: ٣١٣

إن الإرادة التكوينية و التشريعية تشتركان في أن كليهما إرادته ، لكنهما تفرقان من جهة التكوينية و التشريعية ، و لكل منهما أحكام و أقسام . مثلاً : الإرادة من المولى لا فاعليته لها ، بل الفاعلية هي لإرادته المكلف ، و الإرادة التشريعية تنقسم إلى التبعدي و التوصلية ، و هذا غير معقول في التكوينية .

و من ذلك : إن الإرادة التكوينية لا يعقل أن تتعلق بالكلية ، بل متعلقها دائماً هو الجزئي الحقيقي ، لأن الإرادة التكوينية علته للوجود ، و العلة يستحيل تعلقها إلا بالوجود و هو عين التشخيص ، بخلاف الإرادة التشريعية ، فإنها تتعلق بالكلية حتى لو قيد المتعلق بقيود كثيرة ، كأن يقال : صل في المسجد يوم الجمعة ظهراً جماعةً في أول الوقت ... و السر في ذلك : أنه ما لم يوجد في الخارج أو الذهن فلا تتحقق له الجزئية

إذن ... الإرادة التي لا تتعلق بالمبهم المراد هي التكوينية ، و أما التشريعية فإنها تتعلق به ، إذ التكوينية هي العلة التامة للوجود ، و المراد غير قابل للوجود أي لا وجود له ، أما التشريعية فليست بعلة للوجود ، و إنما أثرها هو إحداث الداعي الإمكانى في نفس العبد ، فقد يمثل و قد لا- يمثل ، و من هنا تكون التشريعية تابعة للغرض و الملاك ، فإن كان الغرض يحصل بأحد الأفراد جاءت الإرادة متعلقة به كذلك ، و كان الخطاب على طبق الإرادة ، إذ يأمر بالعتق أو الإطعام أو الصوم ليدل على أن المكلف به ليس معيناً ، و ليس هو الجامع ، بل المطلوب خصوصيته كل واحد من الأفراد لكن على البدل ، و كذلك الحال في الوصية ، إذ يوصى بأحد الشخصين أن يعطى كذا ، أو ينوب عنه في الحج مثلاً ، أو يعتق في سبيل الله .

إذن ، فما ذهب إليه الميرزا متوافق مع ظهور الأدلة في الواجب التخييري في

فظهر أن لا محذور لهذا المبنى حتى يذكر ويدفع ، فلا يبقى مجالاً لاستغراب السيد الأستاذ من الميرزا قائلاً : « وهذا غريب من مثل المحقق المذكور ، فإنّ اللازم عليه كان بيان ما يحتمل أن يكون محذوراً ودفعه ، لا مجرد عدم وجود المانع لا أكثر من دون بيان وجه ذلك ، فإن ذلك لا يتناسب مع علميه البحث » (١).

و لا يخفى أنه أيضاً قد اختار هذا المبنى في الواجب التخييري (٢).

الأنظار في كيفية تعلق الإرادة ونحوها بالمردد

وقد فصل شيخنا الاستاذ الكلام في أصل البحث و ذكر الأنظار فيه ، و ذلك لضروره الوصول إلى منشأ الخلاف في أن المردد هل يمكن أن يقع متعلقاً للإرادة أو للاعتبار أو لصفه وجوديه ، أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ في (المكاسب) (٣) مسأله ما لو باع صاعاً من الصبره ، فهل يحمل على الكسر المشاع ، فلو كان عشره أصوع يكون المبيع هو العشر ، أو يكون كلياً معيناً ، أو يكون فرداً من أفراد الأصوع على البدل ؟ ثم أشكل على الوجه الأخير بوجوه ، منها : إن التردد يوجب الجهالة ، و أنه يوجب الغرر ، و أنه غير معقول ، و هذا محلّ الشاهد هنا .

إن تعلق البيع بفردٍ مرددٍ من أفراد الأصوع غير معقول ، لأنّ الملكيه صفه وجوديه ، و الصفه الوجوديه لا يعقل أن تتعلق بالشيء المردد ... و هذا هو الإشكال .

ص: ٣١٥

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٤٩٠ .

٢-٢) منتقى الأصول ٢ / ٤٩٥ .

٣-٣) كتاب المكاسب : ١٩٥ ط ١ .

وقد أجاب عنه : بأن الصفة الوجودية على قسمين : فتارةً : هي صفة وجودية خارجية ، كالسواد والبياض ، فهذه لا تقبل التعلق بالمردد ، لأنها عرض خارجي وهو لا- يوجد إلما في موضوع ، والمردد ليس له وجود حتى يتحقق فيه العرض و يقوم به . و أخرى : هي أمر اعتباري ، وهذه تقبل التعلق بما ليس له وجود خارجي ، كما في بيع الكلّي في الذمه ، و المبيع في باب السلم .

فالشيخ يرى أن الصفة الوجودية إن كانت اعتبارية فهي تقبل التعلق بالمردد .

و خالفه المحقق الخراساني (1) ، فذهب إلى أن الصفة الوجودية الحقيقية أيضاً تقبل التعلق بالمردد ، و قد تقدّم كلامه في حاشيته على الكفاية ، إذ صرح بأن العلم يمكن تعلقه بالمردد كما في موارد العلم الإجمالي ، بخلاف مثل البعث ، لأنه ليس بصفه بل إنه إيجاد للداعي في نفس العبد ، و إيجاده نحو المردد محال .

و بعبارة أخرى : كلما يكون له جهه الباعثيه و المحرّكيه ، فلا بدّ و أن يكون متعلقه شخصاً ، و أمّا ما يكون - مثل العلم - لا جهه باعثيه له ، فلا مانع من تعلقه بالمردد .

و أمّا الميرزا ، فقد جعل ملاك الافتراق في الإرادة جهه التكوينية و التشريعية ، فخالف المحقق الخراساني القائل بعدم تعلق ما كان له باعثيه - و إن كانت تشريعية - بالشئ المررد .

و لكنّ المحقق الاصفهاني خالف الكلّ ، و أنكر التعلق بالمردد ، سواء في الصفة الحقيقية أو الاعتبارية ، و في الإرادة التكوينية أو التشريعية ، و سواء فيما له جهه الباعثيه و غيره ... و له على هذا المدعى برهانان :

(الأول) : إن الوجود عين التشخيص و الواقعيه ، فكلّ موجود متشخص ،

ص: ٣١٦

١-١) كفاية الأصول : ١٤١ .

و لا- يعقل فيه أى إبهام و اجمال ، حتى لو كان الوجود اعتبارياً ، فلا يعقل أن يكون مردداً ، لأن الوجود هو التعيين ، و بينه و بين التردد تقابل و لا يمكن اجتماعهما أبداً .

و(الثانى) : إن المردد المصدقى محال ، لأن التردد إما يكون فى ذات الشىء و إما فى وجوده ، أما الذات ، فهى متعينة و لا يعقل الإبهام و التردد فيها . و أما الوجود ، فقد تقدم .

و بعبارة أخرى : إنه لو كان للمردد مصداق خارجى ، وقع الإشكال فى الأمور ذات التعلق ، كالإرادة و البعث و الحب و الملكيه و أمثالها ، - سواء التكوينيته منها و الاعتباريه - فهى أمور لا- يحصل لها الوجود إلا بالمتعلق ، لكن الوجود لا يقبل التردد ، فلو تعلقت الإراده مثلاً بمردد لزم إما تعيين المردد أو تردد المعين ، و كلاهما محال ، لأن الأول انقلاب ، و الثانى خلف .

و بالنظر إلى هذين البرهانين نقول - وفاقاً للمحقق الأصفهاني - بعدم صلاحية المردد لأن يكون متعلقاً للإرادة - ... و تبقى المناقشه بذكر نقوض ، من قبيل الوصيه بعق أحد العبدین ، و تمليك أحد الولدين ، أو هبه أحد المالين ، أو بيع المعدوم كما فى بيع السلف . و لا بد من حلها فى كتاب البيع .

نظريه السيد الاستاذ

لكن السيد الاستاذ بعد أن ذكر آراء الأعلام قال :

هذا محصل الإيرادات على تعلق التكليف بالفرد المردد و هى فى الحقيقه ثلاثه ، إذ الأول يرجع إلى الثالث كما لا يخفى .

و شىء منها لا- ينهض مانعاً عن تعلق التكليف بالفرد المردد ، و لأجل ذلك يمكننا أن ندعى أن متعلق الوجوب التخيري هو أحد الأمرين على سبيل البدل ، فى الوقت الذى لا ننكر فيه أن الفرد المردد لا واقع له ، و أن كل موجود فى الخارج

معين لا مردد .

و بتعبير آخر نقول : إن المدعى كون متعلق الحكم مفهوم الفرد على البديل ، أو فقل هذا أو ذاك ، بمعنى أن كلاً من الأمرين يكون مورد الحكم الواحد ، لكن بنحو البديل في قبال أحدهما المعين ، و كلاهما معاً بنحو المجموع .

و وضوح ذلك يتوقف على ذكر مقدمتين :

الأولى : إن مفهوم الفرد على البديل أو الفرد المردد الذى يعبر عنه بالتعبير العرفى ب : « هذا أو ذاك » من المفاهيم المتعينة فى أنفسها ، فإن المردد مردد بالحمل الأولى لكنه معين بالحمل الشائع ، نظير مفهوم الجزئى الذى هو جزئى بالحمل الأولى كلى بالحمل الشائع ، فالفرد على البديل مفهوم متعين ، و لذا نستطيع التعبير عنه و الحكم عليه و تصوّره فى الذهن كمفهوم من المفاهيم ، فهو على هذا قابل لتعلق الصفات الحقيقيه و الاعتباريه به كغيره من المفاهيم المتعينه .

الثانيه : إن الصفات النفسيه كالعلم و نحوه لا تتعلق بالخيارات ، بل لا بدّ و أن يكون معروضها فى أفق النفس دون الخارج ، و إلا لزم انقلاب الخارج ذهنياً أو الذهن خارجاً و هو خلف ، فمتعلق العلم و نحوه ليس إلا المفاهيم الذهنيه لا الوجودات الخارجيه .

و إذا تمت هاتان المقدمتان ، تعرف صحه ما ندّعيه من كون متعلق العلم الإجمالى فى مورده و الملكيه فى صورته بيع الصاع من صبره و البعث فى الواجب التخييري هو الفرد على البديل و مفهوم هذا أو ذاك ، فإنه مفهوم متعين فى نفسه كسائر المفاهيم المتعينه ، و لا يلزم منه انقلاب المعين مردداً ، إذ المتعلق له تعين و تقرر ، كما لا يلزم كون الصفه بلا- مقوم ، إذ المفهوم المذكور له واقع .

يبقى شىء ، و هو : إن الصفات المذكوره و إنّ تعلقت بالمفاهيم ، لكنها

مرتبطه بالواقع الخارجى بنحو ارتباط و مأخوذه مرآتاً للواقع ، و المفروض أنه لا واقع لمفهوم الفرد المردد ، فكيف يتعلق به العلم ؟! و حلّ هذا الإشكال سهل ، فإن ارتباط المفهوم المعلوم بالذات بالواقع الخارجى ليس ارتباطاً حقيقياً واقعياً ، و يشهد له أنه قد لا- يكون العلم مطابقاً للواقع ، فكيف يتحقق الربط بين المفهوم و الخارج ؟ إذ لا- وجود له كى يكون طرف الربط ، و لأجل ذلك يعبر عن الخارج بالمعلوم بالعرض . إذن ، فارتباطه بنحو ارتباط لا يستدعى أن يكون له وجود خارجى كى يشكل على ذلك بعدم الواقع الخارجى لمفهوم الفرد المردد .

و مما يؤيد ما ذكرناه من امكان طرو الصفات على الفرد المردد : مورد الإخبار بأحد الأمرين ، كمجىء زيد أو مجىء عمرو ، فإنه من الواضح أنه خبرٌ واحدٌ عن المردد ، و لذا لو لم يأت كلٌّ منهما لا يقال إنه كذب كذبتين ، مع أنه لو رجع إلى الإخبار التعليقى لزم ذلك و لا تخرج لصحة الإخبار إلا بذلك .

يبقى إشكال صاحب الكفايه و هو : إن التكليف لتحريك الإراده ، و الإراده ترتبط بالخارج ارتباطاً تكوينياً ، فيمتنع التكليف بالمردد ، إذ لا واقع له كى يكون متعلق الإراده (1) .

و الجواب عنه : إنه لا ملزم لأن نقول بأن التكليف لأجل التحريك و البعث و الدعوه نحو متعلقه بجميع خصوصياته و قيوده ، بل غايه ما هو ثابت إن التكليف لأجل التحريك نحو ما لا- يتحرك العبد نحوه من دون التكليف المزبور بحيث تكون جهه التحريك و سببه هو التكليف المعين و إن اختلف عن متعلقه بالخصوصيات .

و من الواضح : أن تعلق التكليف بالفرد المردد يستلزم الحركة نحو كل من

ص: ٣١٩

(١-١) كفايه الأصول : ١٤١ .

الفاعلين على سبيل البدل ، فيأتي العبد بأحدهما منبعثاً عن التكليف المزبور ، و هذا يكفى في صحه التكليف و كونه عملاً صادراً من حكيم عاقل .

و نتيجه ما تقدم : إنه لا- مانع من تعلق التكليف بالفرد على البدل و بأحدهما لا بعينه ، بمعنى كون كل منهما متعلقاً للتكليف الواحد ، و لكن على البدل لا أحدهما المردد و لا كلاهما معاً . و بذلك يتعين الالتزام به فيما نحن فيه لفرض ثبوت الغرض في كل من الفاعلين على حدّ سواء و من دون مرجح ، فلا بدّ من كون الواجب في كلّ منهما بنحو البدليه و التردد .

و هذا المعنى لا محيص عنه في كثير من الموارد ، و لا وجه للالتزام ببعض الوجوه في العلم الإجمالي ، كدعوى أن المتعلق هو الجامع و التريديد في الخصوصيات . و في مسأله بيع صاع من صبره ، كدعوى أن المبيع هو الكلّي في الذمه و لكن مع بعض القيود ، أو دعوى اخرى لا ترجع إلى محصل . و تحقيق الكلام في كلّ منهما موكول إلى محلّه .

فالمختار على هذا في الواجب التخييري كون الواجب أحدهما لا- بعينه ، كما التزم به المحقق النائيني ، و إن خالفناه في طريقه إثباته « (1) » .

أقول :

أمّا ما ذكر في المقدمه الأولى من أن « الفرد على البدل مفهوم متعين ، و لذا نستطيع التعبير عنه و الحكم عليه و تصوّره في الذهن كمفهوم من المفاهيم » فهذا صحيح ، و لكن التفريع عليه بقوله : « فهو - على هذا - قابلٌ لتعلّق الصّفات الحقيقيه و الاعتباريه به كغيره من المفاهيم المتعيّنه » فيه :

أولاً : كيف تتعلّق الصفات الاعتباريه من البعث و التحريك و نحوهما

ص: ٣٢٠

بالوجود الذهني ما لم يكن له مطابق في الخارج ؟

و ثانياً : كيف يكون المردد متعيناً كغيره من المفاهيم المتعينة ؟ إن أراد المتعين خارجاً ، فإن كل ما في الخارج معين غير مررد ، و إن أراد التعين ذهنياً ، فالمفروض أنه مررد غير معين .

و أما ما ذكر في المقدمه الثانيه من صحه تعلق العلم و نحوه بالمردد ، فقد تقدم أنه رأى صاحب الكفايه ، و ما أجاب به من أن الارتباط بين المفهوم و المتعلق الخارجى ليس ارتباطاً واقعياً غريب ، فإن الارتباط بين الشئيين إما واقعى و إما اعتبارى ، و هل الارتباط بين الصوره الذهنيه و مطابقها الخارجى اعتبارى لا واقعى ؟

و الاستشهاد لذلك بأنه « قد لا يكون العلم مطابقاً للواقع » أعجب ، فإنه يتضمّن الاعتراف بلزوم وجود المطابق و لزوم المطابقه بينهما ، و أمّا عدم المطابقه أحياناً فمن الخطأ فى التطبيق ، و أين هذا عن المدعى حتى يستشهد به ؟ و كذلك الاستشهاد بتعيرهم عن الخارج بالمعلوم بالعرض ، فإن هذا التعبير يفيد خلاف المدعى كما لا يخفى .

و تأييد ذلك بالإخبار عن أحد الأمرين ، واضح الضعف ، للفرق بين الإخبار ، و العلم و البعث و التكليف ، على أن المخبر عنه هو « الأحد » الجامع بين الفردين لا الفرد المردد ، و هذا هو المرتكز العقلانى .

الطريق الثالث

إشاره

إنه فى الواجب التخييرى يوجد وجوبان ، لكن كلاً منهما مشروط بترك الآخر ، فالإطعام واجب مشروط بترك الصوم ، و هكذا بالعكس . و الحاصل : إن هنا غرضين قائمين بالعدلين ، لكنهما متزاحمان و لا يمكن استيفاؤهما معاً ،

فيجب استيفاء أحدهما على النحو المذكور ، و إن كان ظواهر الأدلّه لا- تساعد عليه - لعدم دلالتها على وجود الغرضين و الوجوبين - لكن لا مناص من تصوير الواجب التخييري بهذه الصوره .

الاشكالات عليه

و قد أورد عليه بوجوه :

الأول : إن دعوى التمانع بين الغرضين مع القدره على الفعلين و هم محض .

قاله الميرزا و تبعه السيّد الخوئي (١) .

و فيه : ليس الأمر كذلك ، فقد يقدر الإنسان على استعمال دواءين يكون الغرض من كلٍّ منهما مضاداً للغرض من الآخر .

و الثاني : إن هذا الطريق يستلزم القول بالترتب ، و من القائلين بالواجب التخييري من لا يقول بالترتب ، كصاحب الكفايه .

و فيه : أولاً- : إن المحقق الخراساني قد أنكر الترتب بين الأهمّ و المهم . و أما لو كانا متساويين - كما في الواجب التخييري - فقد لا ينكره .

و ثانياً : قد صوّر في الكفايه الواجب التخييري بوجه آخر - كما تقدّم - لأنّ القول بشوب الوجوب بجواز الترك يغيّر القول باشتراط وجوب أحدهما بترك الآخر .

و الثالث : إنه في حال ترك كلا- الواجبين ، يتحقّق الشرط لهما معاً فيكونان فعليين ، فيلزم الإتيان بكليهما بعنوان الوجوب ، و هذا مناف لحقيقه الواجب التخييري . قاله المحقق الإيرواني (٢) .

ص: ٣٢٢

١-١) أجدد التقريرات ١ / ٢٦٨ .

٢-٢) نهايه النهايه ١ / ٢٠٠ .

و فيه - كما تقدّم سابقاً - إن المفروض كون وجوب كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر ، فلا يلزم من تركهما معاً كون كليهما مطلوباً .

و الرابع : إنه في صورته ترك كليهما يلزم تعدّد العقاب ، و هو خلاف الضرورة .

و فيه : إنه إشكال مبنائي ، لأنّ تعدّد العقاب إنما هو في تعدّد الواجب المنتهي إلى تعدّد الغرض ، و ليس الأمر في الواجب التخييري كذلك .

الخامس : إن لازم هذا القول أن لا يتحقق الامتثال بالإتيان بكلا الفردين ، مع اليقين بحصول الامتثال بذلك .

و هذا هو الإشكال الصحيح .

و السادس : إن هذا الوجه لا تساعده ظواهر الأدلّة في مقام الإثبات ، فقد جاءت الأفراد معطوفةً بـ « أو » لا مشروطاً بعضها بترك البعض الآخر . و القول بضروره حمل الأدلّة على هذا المعنى موقوف على سقوط جميع الوجوه . و هذا الإشكال الإثباتي وارد كذلك على هذا الوجه .

الطريق الرابع

إشارة

إنّ الواجب التخييري ما كان وجوبه مشوباً بجواز الترك إلى بدلٍ . ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمه الله (1) .

إن قيل : فما الفرق بين هذا الطريق و طريق صاحب الكفاية ؟

قلنا : إنّ المحقق الخراساني قد اختار ذلك على أساس قوله بتباين الأغراض ، أمّا المحقق الأصفهاني فقد ذهب إلى ما ذكر سواء كانت متباينة أو متسانخة ، فالاختلاف بينهما في منشأ الجعل ، كما بينهما اختلاف في التخيير كما

ص: ٣٢٣

و توضيح هذا الطريق :

أولاً : إنه يمكن أن يكون الغرض في كل من العتق و الإطعام و الصوم من سنخ واحدٍ ، و يكون لزومياً ، فالمقتضى لكونه لزومياً موجود - و إلا لما كان هناك وجوب - إلا أنّ مصلحه الإرفاق و التسهيل على المكلفين قد زاحمت هذا الغرض اللزومى فى حدّ الجمع بين الأمور لا فى حدّ جميع الأمور ، و كان مقتضى الجمع أن لا يجب الإتيان بالجميع كما لا يجوز ترك الجميع ... و هذا معنى كون وجوب كلّ من الأمور مشوباً بجواز تركه إلى البدل . و قد لا يكون الغرض قابلاً للإرفاق فلا يقع التزاحم بين مصلحه التسهيل و مصلحه الأمور ، فيجب الجميع كما فى كفاره الجمع ، خلافاً للمحقق الخراسانى القائل بعدم إمكان تحقق الغرضين أو الأغراض فى الخارج ، لكونها متباينه .

و ثانياً : إنّ الأغراض قد يكون لها وحده نوعيته ، كما هو الحال بين الإطعام و العتق ، فإن الغرض الجامع بينهما هو الإحسان ، و قد تكون متباينه كما هو الحال بين العتق و الصوم ... خلافاً للمحقق الخراسانى القائل بالتقابل بين الأغراض دائماً .

و ثالثاً : إنه يظهر مما تقدّم عدم توجه الإشكال الوارد على المحقق الخراسانى ، من أن لازم كلامه أن لا يكون المكلف ممثلاً لو جمع بين الأفراد مع أنه ممثّل يقيناً ، لأنّ المحقق الأصفهاني لم يؤسّس طريقه على التقابل بين الأغراض ، بل ذهب إلى إمكان تحقّقها ، لأنّ المزاحم ليس إلا مصلحه التسهيل ، فكان المكلف مرخصاً فى ترك الغرضين ، لا ممنوعاً من الجمع بينهما .

هذا ، و قد أورد على هذا الطريق بوجه كلها مندفعه :

الأول : إنّ الوجوب المشوب بجواز الترك لا يعقل إلّا بنحو الواجب المشروط ، وعليه ، فلو ترك كلا الفردين فقد تحقق الشرط لها ، فيجب الجمع بينهما ، و هو خلف فرض الواجب التخييري ، قاله المحقق الإيرواني .

وفيه : إنّ هذا الإشكال لا- يرد على صاحب الكفايه ، لقوله بالتقابل بين الأغراض كما تقدم ، و لا- يرد أيضاً على طريق الأصفهاني - و إن كان لا يرى التقابل المذكور - لأن المفروض وقوع التزاحم بين الأغراض و بين مصلحه التسهيل ، و مع فرض التزاحم ، لا- يبقى الفردان أو الأفراد على الوجوب ، و الجمع موقوف على وجوبها كما هو واضح ، فيكون الواجب واحداً من الفردين أو الأفراد فقط ، فأين الجمع ؟

الثاني : إنه في حال ترك كلا الفردين يلزم تعدّد العقاب .

وفيه : إنه قد عرفت أنّ الباقي بعد التزاحم هو أحد الغرضين أو الأغراض ، فلو ترك الكلّ فات الغرض الملزم الواحد ، فلا يُستحقّ إلّا عقاب واحد .

و الثالث : إن القول بوجود واجبين يجوز ترك أحدهما إلى بدل ، موقوف على تعدّد الغرض ، لكنّ الكاشف عن تعدده هو تعدّد الوجوب ، و الحال أنّ الخطاب الشرعي في الواجب التخييري جاء بكلمه « أو » الدالّ على كون الواجب هو الجامع الانتزاعي ، و هذا يكشف عن غرض واحدٍ مترتب على هذا الجامع ، أي : هذه الأمور ، لا على كلّ واحد واحد .

و قد أجاب شيخنا - في الدوريتين - عن هذا الاشكال : بأنه ليس المقصود هو الكشف عن الغرض حتى يقال : ما هو الكاشف كذلك ؟ بل المقصود تصوير

الوجوب التخييري و حلّ مشكلته في مقام الثبوت ، و حاصل ذلك : إنّه ليس الحامل للغرض هو الأحاد المصدقاتي ، لعدم معقوليته ، و لا- المفهومي ، لأنّه جامع انتزاعي و ليس له وجود في الخارج ، بل إنّنا نكشف من مذاق الشارع و أدلّه الأحكام أن يكون لكلّ من العتق و الصّوم و الإطعام ملاك ، لكن مصلحة التسهيل توجب أن لا يكون المكلف مأموراً بتحصيل جميعها ، إلّا المفطر عمداً فلا يقع مورد الإرفاق و التسهيل ... إذن ، الكاشف عن الغرض موجود بهذه الصّوره .

و الرابع : إن هذه المزاحمه إما أن تصل إلى حدّ اللّزوم ، فلا يجب شيء من الخصال ، و إمّا لا ، فلا تزاحم .

و فيه : إن هذه المزاحمه لزوميّه ، لكنّها بين مصلحة التسهيل و تحصيل جميع الأغراض ، كلّ واحدٍ واحدٍ .

و الخامس : إن سقوط التكليف يكون إمّا بالامتثال و إمّا العجز و إمّا النسخ ، و الإتيان بالفرد الآخر من الواجبين ليس بواحدٍ من هذه الأمور .

و فيه : إنّ ما ذكر يتمّ فيما لا يجوز تركه أصلاً و هو التعييني ، لا في الواجبين اللذين يجوز ترك أحدهما إلى بدل .

و يبقى الإشكال الإثباتي ، فقد قال في دوره اللّاحقه : إنّ الإشكال الوارد على هذا الطريق هو الإشكال الإثباتي ، فإنّ ظواهر الأدلّه هو مطلوبيّة « الأحاد » لكنّ مقتضى هذا الطريق هو عدم التردد ، فهو يرى وجوب كلّ من الأفراد .

أمّا في دوره السابقه ، فقد أجاب بأنّ المحقق الأصفهاني في مقام التصوير ثبوتاً و لا يدعى مطابقه الأدلّه لما ذهب إليه ، و لعلّ ذلك هو الظاهر من قوله :

« يمكن فرض » أي أنه غير ملتزم لأن يكون التصوير متطابقاً مع مقام الإثبات ...

فلو انسدت الطرق كلّها و بقي هذا ، فلا مناص من رفع اليد عن الظواهر بحيث

الطريق الخامس

قال المحقق العراقي (1): إذا تعلّق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء على وجه التخيير ، فالمرجع فيه - كما عرفت - إلى وجوب كلّ واحدٍ لكن بإيجابٍ ناقص ، بنحو لا يقتضى إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه و هو الترك في حال ترك البقيه ، من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد فرد - و لو بملاحظه ما هو القدر الجامع - أو أغراض متعدده ، بحيث كان كلّ واحد تحت غرضٍ مستقل و تكليف مستقل ، و كان التخيير من جهه عدم إمكان الجمع بين الغرضين ، إما للتضادّ بين متعلّقيهما كما في المتزاحمين أو بين نفس الغرضين في عالم الوجود ، بحيث لا يبقى مع استيفاء أحد الغرضين في الخارج مجال لاستيفاء الآخر ، أو في مرحله أصل الاتّصاف ، بحيث مع تحقق أحد الموجودات و اتّصافه بالمصلحه لا تتصف البقيه بالغرض و المصلحه و الحاصل : إن الواجب التخييري ما يكون وجوبه وجوباً ناقصاً .

قال الأستاذ : لا- فرق جوهرى بين هذا الطريق و طريق المحقّق الأصفهاني ، لأن الوجوب الناقص - فى الحقيقه - هو الوجوب المشوب بجواز الترك .

نعم ، بينهما فرق من جهه أنه على القول بالوجوبين المشوبين بجواز الترك ، يكون العقاب المترتب فى حال ترك كلّ الأطراف عقاباً واحداً ، أمّا على قول المحقق العراقي ، فقد صرّح بلزوم تعدّد العقاب فى بعض الصّور ، فهو يقول بأنه لو ترك الجميع و كان الغرض منها غرضاً واحداً يقوم بالجامع بينها ، كان العقاب واحداً لا متعدداً ، و كذا لو كان لكلّ غرض ، لكن الغرضين كانا بحيث أنه مع تحقّق

ص: ٣٢٧

أحد الغرضين أو الأغراض ينتفى الغرض من غيره . أمّا لو كان لكلّ من الأطراف غرض مستقل تام فترك جميع الأطراف ، فالعقاب متعدّد .

و بلحاظ هذا الفرق يصلح لأن يكون طريقاً آخر .

و يرد عليه أنّ تعدّد العقاب خلاف الضروره الفقهيّه .

الطريق السادس

إشاره

قال المحقق الإيروانى - بعد المناقشه لكلام الكفايه و الطرق المذكوره فيها - ما نصّه : فلا محيص عن الالتزام بأن الواجب هو الواحد الجامع ، و أنّ التخيير فى جميع الواجبات التخييريّه عقليّ لا شرعى ، أو الالتزام بأن الواجب أحدهما لا بعينه مصداقاً ، مع عدم القول بتبعيّه الأحكام للمصالح فى المتعلّق ، و الالتزام بكفايه المصلحه فى الحكم ، و ذلك لأنّ توجّه الحكم إلى أحدهما لا بعينه معقول ، كتوجّه التمليك إلى الواحد المرّد ، لكن لا يعقل قيام المصالح التى تكون فى الأغراض المتّصله بالواحد المرّد ، فلا بدّ أن تكون المصلحه إمّا فى واحدٍ معين أو فى الجميع ، فإن كان الأوّل ، تعيّن ذلك الواحد للوجوب ، و إن كان الثانى ، وجب الجميع عيناً (١) .

الإشكال عليه

و أورد عليه الأستاذ بوجوه :

الأوّل : إن إرجاع موارد الوجوب التخييرى فى الشريعه إلى التخيير العقلى بعيد كلّ البعد عن ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات ، بأن يكون المراد منها كون متعلّق التكليف هو القدر المشترك ، ثم العقل يحكم بكون المكلف مخيراً فيما بين الأفراد ، كالأمر بالصلاه و حكم العقل للمكلف بالصلاه فى الدار أو فى المسجد أو

ص: ٣٢٨

فى المدرسه ، و أنّ واحدهً منها محققٌ للامثال ... وعلية ، فتكون الأدله فى الوجوب التخييرى إرشاداً إلى حكم العقل .
و هذا ما لا يمكن المساعده عليه .

على أنه يستلزم القول بكون العقل حاكماً ، و قد تقرّر أنه مدركٌ فحسب و لا حكم له .

الثانى : إنه يستلزم القول بوجود الواحد المرّدّ خارجاً . و قد تقرّر أنه محال .

و الثالث : إنّ الالتزام بكفايه المصلحه فى الحكم الوضعى لا إشكال فيه ، بأن تقوم المصلحه فى حكم الشارع بصحّه البيع أو لزومه ، أمّا فى الحكم التكليفى - كما فيما نحن فيه - فغير معقول ، لأن معنى قيام المصلحه فى جعل الوجوب حصولها بنفس جعله ، و كذا فى جعل الحرمة ، و الحال أن الغرض فى التكليفيات لا يحصل إلّا بالإتيان بالمتعلّق فى الواجب و تركه فى الحرام .

الطريق السابع

قال السيد البروجردى : و أمّا أصحابنا الإماميه ، فلما توجهوا إلى الفرق بين الوجوب التعينى و التخييرى ، و أن الوجوب التعينى هو تحتم المولى عبده بإتيان شىء ، و الوجوب التخييرى هو تحتم المولى عبده بإتيان شئين أو الأشياء على سبيل الترديد النفس الأمري ، زادوا على تعريف الواجب التخييرى بأنه هو الذى يستحق تاركه لا إلى بدل العقاب .

فالوجوب التخييرى حقيقه هو : إيجاب المولى عبده نحو شئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمري و تعلّقه بالأطراف على وجه الترديد الواقعى ، كتردد العلم الإجمالى بين الأطراف .

و ليعلم أن ترديد الوجوب هاهنا ترديد واقعى كما أشرنا إليه ، و الترديد فى

المعلوم بالعلم الإجمالي ظاهري ، و إن كان في نفس العلم واقعياً أيضاً .

و لا- يخفى المراد بقولهم « لا- إلى بدلٍ » في تعريف الوجوب التخيري ، ليس هو البديل في قبال الأصل كما هو المصطلح في بعض المقامات الأخر ، بل معناه هو الفرد التخيري كما هو واضح .

فهذا نظره كما في تقرير بحثه (١) .

و من هنا نسب إليه الأستاذ القول بأن حقيقه الوجوب التخيري عباره عن تعلق التكليف بالمردد ، في قبال التعييني حيث يتعلق بالمعّين .

و إذا كان هذا رأيه ، فلا يمكن المساعدة عليه أصلاً .

الطريق الثامن

إشاره

قال في (المحاضرات) (٢) : الذي ينبغي أن يقال في هذه المسأله - تحفظاً على ظواهر الأدله - هو : أن الواجب أحد الفعلين أو الأفعال لا- بعينه ، و تطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف ، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينيه ، غايه الأمر أن متعلق الوجوب في الواجبات التعيينيه هو الطبيعه المتأصّله و الجامع الحقيقي ، و في الواجبات التخيرييه هو الطبيعه المنتزعه و الجامع العنواني .

(قال) و لا مانع من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي ، بل إنه تعلق به الصفات الحقيقيه كالعلم - كما في مورد العلم الإجمالي - ، فضلاً عن الشرعي و هو أمر اعتباري ، فإنّه لا ريب في تعلقه بالجامع الاعتباري كتعلقه بالجامع الذاتى كالإنسان ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيه احدى الدارين للمشتري إذا قال البائع :

بعث إحداهما ، بل ذلك واقع في الشريعه كما في باب الوصيه .

ص: ٣٣٠

١- (١) الحجه الفقه ١ : ٢٠٩ - ٢١٠ .

٢- (٢) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٢٢ .

إذن ، يكون متعلّق الأمر عنوان « الأحد » ، و مجرد عدم الواقعيه له لا يمنع من تعلّق الأمر به ، إذ المفروض تعلّقه بالطبيعي الجامع ، و لا- فرق بين الجامع المتأصّل و الانتزاعي ... و هذا هو مقتضى ظواهر الأدلّه من جهة اشتمالها على « أو » ، و حينئذ يكون الغرض قائماً بهذا العنوان ، و هو يتحقق بالإتيان بأى من الفردين أو الأفراد ، بلا دخل خصوصيه شىء منها ... فالمراد من تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعي - ليس تعلّقه به بما هو موجود فى النفس ، و لا يتعدى عن أفق النفس إلى الخارج ، ضروره أنه غير قابل لأن يتعلّق به الأمر و يقوم به الغرض - إنما هو بمعنى تعلّق الأمر به بما هو منطبق على كلّ واحدٍ من الفعلين أو الأفعال فى الخارج ، و يكون تطبيقه على الخارج بيد المكلف .

و من هنا يظهر أنه لا- فرق بين الوجوب التعيينى و التخيري إلّا فى نقطه واحده ، و هى كون المتعلّق فى الأول الطبيعه المتأصّله كالصلاه مثلاً ، و فى الثانى الطبيعه المنتزعه كعنوان أحدهما .

و هذا ملخّص هذا الطريق .

مناقشه الأستاذ

إن العمده فى هذا المسلك كون متعلّق الأمر هو الجامع الانتزاعي ، لكن لا بما هو موجود ذهنى ، بل بما هو ملحوظ مرآه لما فى الخارج ، فنقول :

إذا كان المتعلّق كذلك ، فما معنى قوله : « مرادنا من تعلّق الأمر به بما هو منطبق على كلّ واحدٍ من الفعلين أو الأفعال فى الخارج و يكون تطبيقه على ما فى الخارج بيد المكلف » ؟

إن الجامع الانتزاعي موطنه النفس و ليس له خارجيه - بل ما فى الخارج هو الجامع الحقيقى - فإن أراد سرايه الأمر بتوسط هذا الجامع إلى الخارج ، فهذا أيضاً

محال ، لأنّ الخارج ليس بظرفٍ لثبوت الأمر و تعلّقه بل هو ظرف سقوطه ، و بعبارة أخرى ، فإنّ الجامع قبل التطبيق أمر ذهني لا خارجيه له ، و أمّا بعده ، فإنّ الخارج ظرف سقوط الأمر لا تحقّقه .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن هذا الجامع ينتزعه العقل ، فإن كان مصداق هذا الأحد المفهومي في الخارج هو الأحد المرّدّد ، فهو يعترف بأنّ الأحد المرّدّد لا يتعلّق به التكليف و لا يقوم به الغرض ، فلا بدّ و أنّ يكون المصداق و ما يازائه في الخارج هو المعين ، غير أنّ هذا المكلف يطبّقه على هذا الفرد ، و المكلف الآخر يطبّقه على فردٍ آخر ، فإن كان الغرض قائماً بالقدر المشترك بين الأفراد أصبح التخيير عقلياً ، و إن كان قائماً بفردٍ معيّن خرج عن التخييريّه و كان الواجب تعيّنياً ، و إن كان لكلّ واحدٍ منها غرض غير أنّ مجموع الأغراض تراحمها مصلحه التسهيل ، عاد المطلب إلى طريق المحقق الأصفهاني ... و قد تقدّم سلامه طريقه ثبوتاً عن كلّ ما أورد عليه ، و مع التنزّل عنه ، فإنّ طريق السيد الخوئي يكون أحسن الطرق و المسالك في الباب .

و تلخّص : إن هذا الطريق و إن كان أحسن الوجوه و أقربها إلى النصوص ، لكنّ الإشكال فيه من جهة الغرض باق ، لأنّ العنوان الانتزاعي لا يحمل الغرض بل المعين هو الحامل له ، لكن المفروض أنّ الواجب هنا غير معيّن . لأنه الأحد الخارجي ، و الأحد المررد خارجاً محال ... فلا- مناص من أنّ يكون الواجب كلّ من الأفراد بخصوصه ، و يكون في كلّ فردٍ فردٍ مصلحه ، فيقع التراحم بين تلك الأغراض و المصالح و مصلحه التسهيل ، و هو مبني المحقق الأصفهاني .

لكن تقدّم أنّ في مبني المحقق الأصفهاني اشكالين :

ص: ٣٣٢

أولاً: إنه غير متطابق مع الأدلة في مقام الإثبات .

و ثانياً: إنَّ الوجوب المشوب بجواز الترك مرجعه إلى الوجوب المشروط ، إلّا أن يرفع بالتحقيق الأتى إن شاء الله .

تحقيق الأستاذ

و اختار الشيخ الأستاذ دام ظلّه الطريق الأخير في دوره السابقة ، و ذكر أنه كان مختاره في دوره الأولى - في النجف الأشرف ... و كان حاصل ما أفاده : أنه إذا كان متعلّق التكليف هو الجامع الانتزاعي ، فلا بدّ و أن يكون هو الحامل للغرض ، و أن يصحّ البعث إليه ... فهنا ثلاثه مراحل .

أمّا أن الجامع الانتزاعي هو المتعلّق ، فهو مقتضى ظواهر النصوص ، كما أنه سالم من محذور تعدّد العقاب . و أمّا البعث و التحريك نحوه ، فهو بلحاظ تطبيقه على الفرد ، و هو بيد المكلّف ، فلا مشكله في هذه المرحله . و تبقى مرحله قيام الغرض ، لأنّ الغرض يكون قائماً بما يتعلّق به التكليف ، و إذا كان المتعلّق هو الجامع الانتزاعي فهل يصلح لأن يقوم به الغرض ؟

قال دام ظلّه : إنّ بيان (المحاضرات) غير وافٍ لحلّ المشكله في هذه المرحله . فلا بدّ من التحقيق في ملاك ما يقال من ضروره قيام الغرض بنفس متعلّق التكليف ، فأفاد - في كلتا الدورتين - بأن صور المسأله مختلفه :

فقد : يتحد المتعلّق و الحامل للغرض كما في الأمر بالصلاه ، فإنّها هي متعلّق التكليف و هي حامله الغرض .

و قد يقع التخلف ، بأن يكون العنوان متعلّق التكليف و المعنون هو الحامل للغرض ، كما في الأمر بإكرام من المسجد ، حيث يكون الغرض قائماً بالفرد المعين خارجاً .

وقد يكون المتعلق هو الملازم لعنوان كان الغرض مترتباً عليه ، كما فى التكليف الناسى ، بناءً على مسلك المحقق الخراسانى ، إذ لا يعقل توجه التكليف إلى « الناسى » لأنه بذلك ينقلب ذاكرةً ، بل يتوجه إلى عنوان « كراهة قرمز » - كما مثل هو فى الدرس - وهذا العنوان ملازم للناسى و هو موضوع الغرض .

فعليه ، لا- يلزم أن يكون حامل الغرض هو المتعلق ، و لا برهان على ذلك ، بل اللّازم أن يكون تعلق التكليف بالعنوان منتهياً إلى التحريك نحو الموضوع الحامل للغرض .

و ما نحن فيه كذلك ، فإنّ التكليف قد تعلق بالجامع الانتزاعى ، و موطنه الذهن ، فليس حاملاً للغرض ، إلّا أن تعلقه به موجب للتحرك نحو المصداق الخارجى ، و يكون المصداق هو الحامل له .

و بهذا البيان يرتفع الإشكال عن طريق المحقق الخوئى ، و ما ذكره من أن تعلق التكليف بالجامع الانتزاعى يكشف عن كون الغرض قائماً به ، فليس برافعٍ له .

الرأى النهائى

و بعد أن رفع الأستاذ الإشكال عن مسلك السيد الخوئى ، و الذى كان قد اختاره سابقاً ، لكونه الأقرب إلى ظواهر النصوص ، ذكر أنّ مقتضى الدقه فى النصوص شىء آخر غير المسلك المزبور ... فأورد بعض النصوص ، و استظهر منها كون المجعول فى موارد الوجوب التخييرى - الذى هو مفاد « أو » - هو « التخيير » :

* محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن على بن الحكم ، عن أبى حمزه : عن أبى جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : « إنّ الله فوّض إلى

الناس فى كفاره اليمين ، كما فوّض إلى الإمام فى المحارب أن يصنع ما يشاء .

و قال : كل شىء فى القرآن « أو » فصاحبه فيه بالخيار « (١) .

فالخبر ظاهر فى أنّ المجعول فى هذه الموارد هو « تخيير المكلف » و « تفويض الأمر إليه » و لا فرق بين لسانه و لسان جعل الخيار فى أبواب الخيارات ، كقوله عليه السلام : « البيعان بالخيار ما لم يفترقا » (٢) و قوله : « صاحب الحيوان بالخيار بثلاثة أيام » (٣) .

فإن قيل : هذا ما يرجع إليه الوجوب التخييري .

نقول : حمل المبدإ على النتيجة خلاف الظاهر ، بل مفاد الخبر جعل المكلف مختاراً كما جعل الإمام عليه السلام مختاراً فى المحارب ، و لسانهما واحد ، و ظاهرهما واحد ... فيكون الحاصل : كما أن البيعين بالخيار بين الفسخ و عدمه ، كذلك من عليه الكفّاره بالخيار بين العتق و الصيام و الإطعام ، نعم الفرق هو أنّ المجعول هناك هو الخيار الحَقّى ، و المجعول هنا هو الخيار الحكمى ، و حكم الأول أنه قابل للإسقاط ، و حكم الثانى أنه مثل الخيار فى الهبه غير قابل للإسقاط .

و الظاهر تماميته سند الروايه ، و « أبو حمزه » هو « الثمالى » .

و عن أبى عبد الله عليه السلام : « فى كفّاره اليمين ، يطعم عشره مساكين ، لكل مسكين مدّ من حنطه أو مدّ من دقيق و حفته أو كسوتهم لكل انسان ثوبان أو عتق رقبه ، و هو فى ذلك بالخيار أى ذلك شاء صنع » (٤) .

ص: ٣٣٥

١- ١) و سائل الشيعة ٢٢ / ٣٧٧ الباب ١٢ من أبواب الكفارات .

٢- ٢) و سائل الشيعة ١٨ / ٦ الباب الأول من أبواب الخيار .

٣- ٣) و سائل الشيعة ١٨ / ٥ الباب ٣ من أبواب الخيار .

٤- ٤) و سائل الشيعة ٢٢ / ٣٧٥ ، الباب ١٢ من أبواب الكفارات .

فالمجوعول الشرعى كونه بالخيار .

و السند صحيح بلا كلام .

قال الأستاذ : إن هذا هو الظاهر من الأخبار ، و إذ لا مانع ثبوتاً و إثباتاً من الأخذ به ، فمقتضى الصنائه العلميه هو الأخذ بالظهور .

و يبقى الكلام فى ضروره تصوير الجامع بين الأفراد

و لرجع إلى الروايات فى ذلك ، فإننا نرى أنّ التخيير فى الوجوب التخييرى شرعى - و ليس بعقلى - و قد وجدنا أن مقتضى الظواهر هو « الكفاره » و « الفديه » و هذا هو الواجب لا « أحد الأمور » :

و عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال : « سألته عن المحرم يصيد الصيد بجهاله . قال : عليه كفاره » .

فالمجوعول على ذمه المكلف هو « الكفاره » ... فكان ما يكفر به الذنب أن « يصوم ستين يوماً » أو « يطعم ستين مسكيناً » أو « يعتق رقبة » و كل واحد من هذه الأمور مصداق للجامع و هو « الكفاره » ، و قد فوّض الأمر إلى المكلف فى التطبيق و العمل ، كما فوّض إلى الإمام عليه السلام فى المحارب إذ قال تعالى « إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... » .

ثم قال الراوى :

قلت : إنه أصابه خطأ .

قال : و أى شىء الخطأ عندك ؟

قلت : ترمى هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى .

قال : نعم ، هذا الخطأ و عليه الكفاره .

فكان ما « عليه » هو « الكفاره » .

قلت : إنه أخذ طائراً متعمداً فذبحه و هو محرم .

قال : عليه الكفاره .

قلت : جعلت فداك ، أ لست قلت إن الخطأ و الجهالة و العمد ليسوا بسواء ... » (١) .

و سندها صحيح .

و عن أبي عبد الله عليه السلام : مرّ رسول الله ﷺ و آله و سلّم على كعب بن عجره الأنصاري و القمّل يتناثر من رأسه . فقال : أ تؤذيك هوامك ؟ فقال :

نعم . قال : فأنزلت هذه الآية «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ» .

فالواجب هو عنوان « الفديه » « مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ » و « من » هذه بيانيه .

(قال عليه السلام) : « فأمره رسول الله ﷺ بحلق رأسه و جعل عليه الصيام ثلاثة أيام و الصدقه على ستة مساكين ، لكل مسكين مَدَان ، و النسك شاه .

(قال عليه السلام) : « و كلّ شيء في القرآن « أو » فصاحبه بالخيار يختار ما شاء » (٢) .

و عن أبي عبد الله عليه السلام :

« في رجل أتى امرأته و هي صائمه و هو صائم . قال : إن كان استكرهها فعليه كفارتان ، و إن كانت مطاوعته فعليه كفاره و عليها كفاره » (٣) .

و عن أبي عبد الله عليه السلام : « في الرجل يلاعب أهله أو جاريتته و هو في قضاء شهر رمضان ، فيسبقه الماء فينزل . قال : عليه من الكفاره مثل ما على الذي

ص: ٣٣٧

١-١) و مسائل الشيعة ١٣ / ٦٩ الباب ٣١ من أبواب كفارات الصيد .

٢-٢) و مسائل الشيعة ١٣ / ١٦٦ الباب ١٤ من أبواب بقيه كفارات الإحرام .

٣-٣) و مسائل الشيعة ٢٨ / ٣٧٧ الباب ١٢ من أبواب بقيه الحدود و التعزيرات .

يجامع في رمضان « (١) .

قال الأستاذ :

و لو تنزلنا عن هذا ، فالمختار من بين الوجوه المتقدمه هو مسلك السيد الخوئي .

هذا تمام الكلام في الواجب التخييري بين المتباينين .

التخيير بين الأقل والأكثر

اشاره

وقد وقع الكلام بين الأعلام في جواز التخيير بين الأقل والأكثر ، و اختلفت كلماتهم فيه ، بين قائل : بالجواز مطلقاً ، و قائل بالاستحاله مطلقاً ، و مفضّل بين ما كان تدريجيّ الحصول فلا يجوز كالتسيّحات ، و ما كان دفعيّ الحصول فيجوز ، كدوران الأمر بين رسم الخط القصير أو الطويل ، على أن يوجد الخط دفعه .

و منشأ الخلاف هو :

أولاً- : إنه إن وجب الأقل ، فإثته دائماً موجود في ضمن الأكثر ، فإذا تحقق حصل الغرض من الأمر ، و يكون الأكثر حينئذٍ بلا غرض ، فلما ذا يكون واجباً ؟

و ثانياً : إن معنى « الوجوب » و حقيقته : ما لا يجوز تركه - اللهم إلا في الوجوب التخييري ، حيث يجوز ترك أحد العدلين مثلاً بالإتيان بالعدل الآخر - و لكنّ التخيير بين الأقل و الأكثر يستلزم القول بجواز ترك الواجب ، لأنه مع الإتيان بالأقل يسقط الأكثر عن الوجوب .

و لا يخفى ورود هذين المحذورين سواء في مورد التدريجي و الدفعي ،

ص: ٣٣٨

فلا وجه لتخصيص المحقق الأصفهاني (١) أحدهما بالتدرجي و الآخر بالدفعي .

رأى المحقق الخراساني

و ذهب المحقق الخراساني إلى الجواز مطلقاً ، و حاصل كلامه (٢) :

تارة : يكون الغرض قائماً بالأقل بحدّه ، و بالأكثر بحدّه ، بحيث يكون للحدّ دخلٌ في الغرض . فهنا لا محيص عن القول بالتخيير .

و أخرى : يكون الغرض قائماً بذات الأقل بلا دخل للحدّ فيه ، و كذا في الأكثر . فهنا لا يعقل التخيير .

ففي التسيّحات - مثلاً - إن كان الغرض الواحد قائماً بالأقل و بالأكثر بحدّهما ، كانت التسيّحه الواحده حامله للغرض كالتسيّحات الثلاث ، فلو أوجب الأقلّ دون الأكثر لزم الترجيح بلا مرجّح ، فلا محاله يكون المكلف مخيراً - بحكم العقل - بين الإتيان بالأقل أو الأكثر ، لأنّ المفروض كون الواجب هو الجامع بينهما ، و كلّ منهما مصداق له بلا فرق .

أمّا لو تعدّد الغرض ، و كان كلّ منهما حاملاً لغرضٍ غير الغرض من الآخر و لا يمكن الجمع بينهما ، كان التخيير شرعياً ، إذ يكون كلّ منهما واجباً مع جواز تركه إلى البدل ، كما تقدّم في المتباينين .

فإن قلت : هذا إنما يتمّ في الدفعي ، لكون كلّ من الأقل و الأكثر طرفاً فيتحقق التخيير ، و أمّا مع الحصول بالتدرج ، بأن يوجد الأقل و يصير كثيراً حتى يصل إلى الأكثر فلا ، لحصول الامتثال بالأقل .

فأجاب : بعدم الفرق ، لإمكان ترتب الغرض على التسيّحه بقيد الوحده

ص: ٣٣٩

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٢٧٣ .

٢-٢) كفايه الأصول : ١٤٢ .

و عليها بقيد الثلاثه ، و إذا كان كلّ منهما حاملاً للغرض ، كان تعيين الأقل منهما ترجيحاً بلا مرجح .

قال الأستاذ :

و محصّل كلامه هو : إن جميع موارد التخيير بين الأقل و الأكثر - حيث يكون كلّ منهما مقيداً بحدّه - ترجع إلى التخيير بين المتباينين ، من قبيل التباين بين الشرطلا مع الشرط شيء ... و على هذا الأساس قال بالتخيير .

لكنّ هذا خلاف الفرض في مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، إذ يكون الأقل موجوداً في ضمن الأكثر ، فليس المراد من الأقل هو الشرطلا عن الأكثر ...

حتى يرجع الحال إلى ما ذكره .

فما أفاده ليس حلّاً للإشكال و رافعاً للمحذور المزبور سابقاً .

المختار

فالمختار في محلّ الكلام هو القول الثاني ، أي استحاله التخيير .

و العجب من السيّد الاستاذ أنه بعد ذكر محصّل ما جاء في الكفايه قال ما نصه : « و به يصحّ التخيير بين الأقل و الأكثر و إنّ كانت النتيجة إرجاعه إلى التخيير بين المتباينين ، لإرجاعه إلى التخيير بين المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شيء .

فهو تصحيح للتخيير بين الأقل و الأكثر بتخريجه على التخيير بين المتباينين ، لا التزام بالتخيير بين الأقل و الأكثر » (1) فتدبر .

تفصيل المحقق الإيرواني

و قال المحقق الإيرواني (2) : بأن محلّ الإشكال هو ما إذا كان نفس الفعل

ص : ٣٤٠

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٤٩٦ .

٢-٢) نهاية النهايه ١ / ٢٠١ .

المتعلق للتكليف مردداً بين الأقل والأكثر ، و كان للأقل في ضمن الأكثر وجود مستقل ، كرسم خطّ طويل تدريجاً ، و إن عدّ المجموع بعد حصول الأكثر فعلاً واحداً ذا وجود واحد .

فيخرج بالقيّد الأوّل : ما إذا لم يكن الفعل المتعلق للتكليف مردداً بين الأقل والأكثر ، بل كان متعلق ذلك الفعل مردداً بينهما ، كما إذا أمر تخييراً بالإتيان بعضاً طولها عشرة أذرع ، أو بعضاً طولها خمسة أذرع ، أو بإكرام عشرة دفعه واحده ، أو إكرام خمسه كذلك ، فإن ذلك من التخيير بين المتباينين ، لتباين الفعلين المتعلق بهما التكليف .

و يخرج بالقيّد الثاني : ما إذا لم يكن للأقل في ضمن الأكثر وجود مستقل ، كما إذا أمر تخييراً بالمسح بالكف أو بإصبع واحده ، فإنه أيضاً من التخيير بين المتباينين .

و من ذلك يظهر عدم الفرق بين الكمّ المنفصل و الكمّ المتصل ، فلو أمر تخييراً بين التسيحه الواحده و التسيحات الثلاث ، أو أمر تخييراً بين المشى فرسخاً واحداً أو فراسخ عديده ، أو القراءه و التكلّم و سائر الأمور التدريجيّه ، كان كلّ ذلك من محلّ الكلام .

ثم إنه أورد على (الكفايه) بإشكالين : (أحدهما) : ما تقدّم من أن ما ذكره خارج عن محلّ الكلام ، و أنّ لازم كلامه عدم معقوليه التخيير بين الأقل و الأكثر .

و (الثاني) هو : إن ما ذكره من التخيير بين الأقل بشرط لا و الأكثر غير معقول أيضاً ، و إن كان ذلك داخلاً في المتباينين ، إذ التباين المذكور تباين عقلي لا خارجي ، و الإشكال لا يرتفع بالتباين الخارجى ، و لذا لا يسع المصنّف الحكم بعدم وجوب الأكثر بعد الإتيان بالأقل ، لأن ذلك في معنى إخراج الأكثر عن طرف التخيير ،

و لا- الحكم بوجود الأ-كثر عيناً ، لأن ذلك فى معنى إخراج الأقل عن طرف التخيير ، و حكمه بالتخيير بين الإتيان بالزائد و عدمه فى معنى عدم وجوب الزائد و انحصار الوجوب بالأقل ، لعدم معقوليته وجوب فعل شىء و تركه على سبيل التخيير .

إشكال الأستاذ

و قد أورد الأستاذ - فى كلتا الدورتين - على هذه النظرية ، بأن ذات الأقل موجود فى ضمن الأكثر فى الوجود الدفعى كذلك ، و المفروض أن الغرض مترتب على الذات ، فىكون الأ-كثر زائداً عن الغرض ، لكن هذا يستلزم أن لا- تكون ذات الأقل حاملة للغرض إلا مع الحدّ و كونه بشرط لا ، و حينئذٍ ينقلب إلى التخيير بين المتباينين ، و هو خلف الفرض كما تقدم فى الإشكال على (الكفايه) .

إذن ، فمورد البحث هو ذات الأقل لا- بحدّه ، و هو موجود فى ضمن الأ-كثر ، من دون فرقٍ بين الوجود الدفعى للأ-كثر أو التدريجى .

و أمّا إشكاله على المحقق الخراسانى بأن هذه التباين عقلى لا خارجى .

ففيه : إنّ منشأ اعتبار الأقل بشرط لا مغاير خارجاً مع منشأ اعتبار البشرط شىء ، فكان التباين خارجياً لا ذهتياً .

و هذا تمام الكلام فى الوجوب التخييرى .

و الفارق بينه و بين التخييري هو المتعلق و الموضوع ، ففي التخييري يتردد متعلق التكليف بين الصوم و الإطعام و العتق - مثلاً -
أمّا في الكفائي ، فإنه يتردد موضوع التكليف بين زيد و عمرو و بكر

فالتكليف واحد ، لكن الموضوع متعدّد ، و استحقاق العقاب أو الثواب يكون للكُلِّ ، بخلاف الواجب التخييري حيث الثواب أو العقاب واحد .

و قد اختلفت كلمات الأعلام في هذا المقام كذلك على وجوه :

.الوجه الأوّل.

اشاره

فقال المحقق الخراساني (١) : و التحقيق أنه سنخ من الوجوب ، و له تعلق بكلّ واحد ، بحيث لو أخلّ بامثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً ، و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم ، و ذلك قضيه ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكلّ أو البعض . كما أن الظاهر هو امثال الجميع له أتوا به دفعهً و استحقاقهم المثوبه ، و سقوط الغرض بفعل الكل ، كما هو قضيه توارد العلل المتعدده على معلول واحد .

و حاصل كلامه هو : أنّ حقيقه الوجوب الكفائي عبارته عن الوجوب المشوب بجواز الترك - كما في التخييري ، غير أنه هناك جواز الترك إلى بدل في

ص: ٣٤٥

١-١) كفايه الأصول : ١٤٣ .

الفعل ، و هنا جواز الترك إلى بدل في الموضوع - و قد ذكر وجهين لهذه الدعوى :

(أحدهما) من جهة العلة للحكم و هو الغرض ، إذ الغرض واحد و الفعل واحد و هو الحامل للغرض ، و حيثئذ ، يستوى الحال بالنسبة إلى أفراد المكلفين ، فكل من أتى به فقد حصل الغرض و تحقّق الامتثال .

فالحاصل : إنّ موضوع التكليف هو كلّ الأفراد - لا جميعهم ، لوحده الغرض و الفعل ، و لا الأحاد المفهومى المرّدّ منهم ، لأنه غير حامل للغرض ، و لا الأحاد المررد المصدّاقى ، لأنه لا وجود له - لكن سنخ التكليف هو أن الوجوب المتوجّه إلى كلّ واحدٍ مشوب بجواز الترك له في حال قيام غيره به .

و لو أتى الجميع بالفعل - كأن صلّوا جماعةً على الميت - كان الامتثال حاصلًا بفعل الكلّ ، من باب توارد العلل المتعدده على المعلول الواحد .

و هذا هو (الوجه الثانى) .

الاختلاف بين المحقق الأصفهاني و صاحب الكفايه

ثم إنّ المحقق الأصفهاني (1) قد وافق صاحب (الكفايه) في أصل الرأى ، إلما أنه خالفه في الوجه الثانى من الوجهين المذكورين ، لبطالان توارد العلل على المعلول الواحد في الصّلاه على الميت و غيره من الواجبات الكفائيه القابله للتعدّد ، فلو صلّى كلّ واحدٍ من المكلفين على الميت ، كانت صلاته ذات مصلحه ، فلم يتحقّق توارد العلل على المعلول الواحد ، هذا بالنسبه إلى أصل المصلحه . و أمّا المصلحه اللزوميه فهى ليست إلّا واحده ، تتحقّق بقيام أى واحدٍ من المكلفين بالصّلاه على الميت ، فنسبتها إلى جميع المكلفين على حدّ سواء ، و لذا يحصل الامتثال بفعل أى واحدٍ منهم ... فلا توارد للعلل ، لا فى أصل المصلحه

ص: ٣٤٦

و لا فى المصلحه اللزوميه .

أما فى مثل دفن الميت و نحوه ممّا لا يقبل التعدّد ، فالأمر واضح ، إذ مع عدم تعدّد الفعل كيف يتحقّق توارّد العلل على المعلول الواحد ؟

إشكال الأستاذ

و قد أورد عليه شيخنا بوجه :

الأوّل : إنّ الوجوب الكفائى وجوب مشوب بجواز الترك فى طرف الموضوع ، أى المكلف ، فلو ترك كان المكلفون كلّهم معاقبين ، لأنّ كلّاً منهم قد ترك لا إلى بدلٍ ، فهو يقول بتعدّد العقاب هنا ، و لا يقول به فى الواجب التخييرى مع ترك جميع الأطراف ، و الحال أنّ نفس الدليل القائم هنا على تعدّد العقاب يقتضى تعدّده هناك ، لأنّ جواز ترك الإطعام - مثلاً - كان منوطاً بالإتيان بالعتق أو الصوم ، فلو ترك الكلّ لزم تعدّد العقاب كذلك .

و الثانى : لقد جاء فى كلامه فى (نهاية الدرايه) عبارته : إن المصلحه اللزوميه هذه لا متعيّنه . فيرد عليه :

أولاً : إنه لا وجود لغير المتعيّن ، و قد ذكر هو سابقاً إن الوجود مساوق للتعين .

و ثانياً : إنّ المصلحه اللزوميه متقومه بالفعل الحامل لها ، فكيف يكون المعلول متعيّناً و العله غير متعيّنه ؟ و كيف يكون اللامتعيّن قابلاً للامثال ؟

و ثالثاً : إن المصلحه اللزوميه واحده لا تقبل التعدّد و إلّا لتعدّد الواجب و هو خلاف الفرض فى الواجب الكفائى ، و لذا يكون نسبتها إلى كلّ من المكلفين على السواء ، و هى نسبه صدوريّه ، فكيف يعقل أن يكون الصّادر واحداً و من صدر عنه الفعل متعدّداً ؟

ص: ٣٤٧

هذا ، و الإشكال الوارد على تصوير الوجوب الكفائي بالوجوب المشوب بجواز الترك ، هو عدم مساعده مقام الإثبات و الارتكازات العقلانيه عليه ، و أمّا ثبوتاً فلا يرد عليه شيء .

الوجه الثاني.

هو القول بالوجوب المشروط ، بأن يجب الفعل على كلّ واحدٍ من المكلفين مشروطاً بعدم قيام غيره منهم به .

و هذا الوجه ساقط ، لأنه يستلزم عدم حصول الامتثال لو صلّى الكلّ على الميت مثلاً ، لأنّ المفروض اشتراط الوجوب على كلّ واحدٍ منهم بترك الآخر ، و إذا صلّى الجميع لم يتحقق الشرط و انتفى الوجوب ، فلا امتثال للأمر ... و هذا باطل .

الوجه الثالث.

إن موضوع التكليف هو الفرد المرّد ، كما أنّ متعلّق التكليف في الوجوب التخييري هو المرّد ، فكما تتعلّق الإراده التشريعيه بالمراد المرّد - و هو الفعل - كذلك تتعلّق بالمراد منه المررد و هو الموضوع .

و فيه :

ما تقدّم هناك من أن تعلّق التكليف بالمرّد غير معقول ، سواء كان التردّد في الفعل المكلف به أو في المكلف نفسه ، لأنّ التكليف - سواء على القول بأنه الإنشاء بداعي جعل الداعي ، أو القول بأنه الطلب الإيقاعي الإنشائي ، أو القول بأنه البعث و التحريك نحو الإتيان بالمتعلّق ، أو القول بأنه اعتبار الفعل في ذمه العبد و إبرازه بالصيغه - أمر ذو تعلّق و ارتباط بالغير ، و التعلّق بالمرّد محال مطلقاً .

هذا، و لا- يخفى أن الميرزا - و إن قال بمعقوليته تعلّق الإرادة التشريعيّة بالمرّد في الوجوب التخييري ، من جهة أنّ أثرها إحداث الدّاعي في نفس المكلّف ، و لا مانع من أن يكون المدعوّ إليه مرّدّاً - لا يقول في الوجوب الكفائي بتعلّقها بالموضوع المرّد ، فهو يفرّق بين الموردين ، و لعلّ السرّ في ذلك هو تعيّن الموضوع في التخييري و تردّد المتعلّق ، و لا محذور - عنده - في إحداث الدّاعي نحو المتعلّق المرّد ، أمّا في الوجوب الكفائي ، فالموضوع مرّد و لا يعقل إحداث الدّاعي مع تردّده ... و لذا قال في تصوير الكفائي بأنّ الموضوع صرف الوجود - لا الفرد المررد - كما سيأتي .

الوجه الرابع.

إشاره

إنّ موضوع التكليف عباره عن الكلّي الجامع بين الأفراد ، غير أنّه في مقام التشخيص يتشخص الموضوع بقيام أيّ فرد من الأفراد بالمكلّف به ، كما هو الحال في الوضعيات ، كملكته سهم السّاده مثلاً - بناءً على أنه لكلّي الهاشمي الفقير - حيث الموضوع عباره عن الكلّي ، ويتعيّن بالقبض و الإقباض ، فهنا كذلك ، فقد تعلّق التكليف بالكلّي غير أنّه يتعيّن بمن يقوم بالعمل من أفراد المكلّفين .

و هذا ما نقله المحقق الأصفهاني عن السيد بحر العلوم صاحب بلغه الفقيه (1) في تصوير أخذ الأجره على الواجبات .

إشكال المحقق الأصفهاني

ثمّ أشكل عليه : بأنّ البعث و التحريك لا بدّ و أن يتوجّه نحو الشخص ، و لا يعقل أن يكون الكلّي طرفاً للبعث ، لعدم معقوليته انقداح الإراده في نفس

ص: ٣٤٩

الكلى ، لأن الكلى لا نفس له (١).

جواب الأستاذ

و قد أجاب عنه شيخنا : بأن هذا البعث اعتبارى و ليس تكويئياً ، و غايه ما يقتضيه البرهان هو انقداح الإراده على أثر البعث ، و هذا يحصل فى نفس الفرد بالبعث نحو كلى المكلف بعثاً اعتبارياً ، لأن الكلى متحد مع الأفراد . فالإشكال مندفع ...

و ما جاء فى كلامه من أنّ متعلق التكليف هو المكلف بالحمل الشائع .

مخدوش عقلاً ، لأنّ التكليف من الأمور ذات التعلق ، فهو فى وجوده محتاج إلى الطرف و هو مقوم له ، لكن التكليف و البعث من الموجودات النفسائيه ، و تقوّم الموجود النفسانى بالموجود الخارجى محال ، لاستلزامه صيروره النفسانى خارجياً أو الخارجى نفسانياً ، و كلاهما محال .

بل إن متعلق التكليف لا بدّ و أن يكون من سنخ التكليف ، فالتكليف أمر نفسانى و متعلقه نفسانى أيضاً ، و هو الداعى فى نفس العبد ، غير أنّ هذا الداعى يصير علّة للمراد الخارجى فيكون المبعوث إليه بالعرض ... فافهم و اغتتم .

الإشكال الوارد

لكنّ الإشكال الوارد على هذا الوجه هو : عدم معقوليته فيما نحن فيه ، و تنظيره بالأحكام الوضعيه كالملكيه قياس مع الفارق ، لأنّ الموضوع لملكيه الخمس هو كلى الهاشمى الفقير ، لكنّه فى ظرف التشخص تتحقّق ملكيه شخصيه بمقتضى الأدله الشرعيه فى المسأله ، بخلاف الأحكام التكليفيه ، فإنّه لا موضوعيه

ص: ٣٥٠

فى ظرف التشخص ، لأنّ ظرف التشخص فيها هو ظرف التلبس بالفعل والقيام به ، فما لم يقم أحد المكلفين بالفعل لم يتشخص الموضوع ، وإذا قام بالعمل خرج عن الموضوعية ، فلا معنى لتوجه التكليف إليه وبعثه نحو الفعل .

الوجه الخامس

إشارة

إنّ موضوع الوجوب فى الكفائى عبارته عن مجموع المكلفين ، بنحو العام المجموعى ، فى مقابل العام الاستغراقى حيث يكون الواجب عيئياً وأنّ المكلف كلّ واحدٍ من أفراد المكلفين .

الإشكال عليه

وقد أورد عليه بوجهين :

الأوّل : إنّ المجموع أمر اعتبارى ذهنى ، إذ الموجود فى الخارج هو الأفراد ، والتكليف - كما تقرر - إنما هو لإيجاد الداعى فى نفس المكلف ، ومن الواضح أن الأمر الاعتبارى غير صالح للمبعوثيه .

والثانى : إنه ليس الموضوع فى الوجوب الكفائى هو مجموع المكلفين ، وإلا يلزم أن لا يتحقق الامتثال بإتيان البعض بالمأمور به ، و تحقّقه بامتثال البعض كاشف عن أن الموضوع ليس المجموع .

و هذا الإشكال الثانى وارد .

و أمّا الأوّل فيمكن الجواب عنه : بأنّ الأمر الاعتبارى وإنّ لم يكن بنفسه موضوعاً للتكليف لما ذكر ، إلا أنه يمكن أن يكون وسيلة لبعث من فى الخارج ، نظير عنوان « أحدهما » مثلاً ، فإنه أمر انتزاعى لا يتعلّق به التكليف ولا يقع موضوعاً له ، إلا أنه لما يقول المولى : ليقم أحدكم بالفعل الكذائى ، يصير هذا العنوان منشأً للانبعاث فى الخارج ، وقد تقدّم - فى تصحيح جعل الكلّى عنواناً للموضوع - أنه لا برهان على ضروره كون المكلف نفسه قابلاً للانبعاث ، بل يكفى أن يكون

لجعل العنوان موضوعاً أثر في الخارج يخرج أخذه كذلك عن اللغويّه ، فهذا الإشكال من المحقق الأصفهاني (١) غير وارد .

الوجه السادس

إشاره

إن الموضوع صرّف وجود المكلف ، و كما أنّ الغرض من المكلف به يترتب على صرف وجود الطبيعه - كالأكرام مثلاً - حيث يتحقّق الامتثال بإكرام فردٍ واحدٍ أو على مطلق وجودها السارى ، فينحلّ التكليف بعدد أفراد تلك الطبيعه ، كذلك في طرف المكلف ، فقد يترتب الغرض على صدور الفعل من مكلفٍ ما ، و قد يترتب على مطلق وجود المكلف ، فإن كان الأوّل فهو الكفائي ، و إن كان الثاني فهو العيني

و هذا مختار المحقق النائيني (٢) و قال في المحاضرات : « و هو الصحيح » (٣) .

إشكال المحقق الأصفهاني

و قد تعرّض المحقق الأصفهاني لهذا الوجه في تعاليقه على (نهايّه الدرايه) (٤) فقال : إن صرف الوجود بمعناه المصطلح عليه في المعقول لا- يطابق (٥) له إلّا الواجب تعالى و فعله الإطلاق ، حيث إنه لا- حدّ عدمي لهما و إن كان الثاني محدوداً بحدّ الإمكان . و بمعناه المصطلح عليه في الأصول : إمّا أن يراد منه ناقض الوجود المطلق و ناقض الوجود الكلي كما في لسان بعض أجلّه العصر (٦) ، و إمّا أن يراد

ص: ٣٥٢

١-١ (١) نهايّه الدرايه ٢ / ٢٧٩ .

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ١ / ٢٧٠ - ٢٧١ .

٣-٣ (٣) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٤٠ .

٤-٤ (٤) نهايّه الدرايه ٢ / ٢٧٨ .

٥-٥ (٥) كذا، و الظاهر «مطابق».

٦-٦ (٦) يقصد الشيخ الحائري اليزدي في درر الأصول .

المبهم المهمل من حيث الخصوصيات ، وإمّا أن يراد منه اللابشرط القسمى المساوق لكونه متعيّنًا بالتعيّن الإطلاقي اللازم منه انطباقه على كلّ فرد .

(قال) فإن أُريد منه ناقض العدم المطلق و العدم الكلى .

ففيه : إنّ كلّ وجود ناقض عدمه البديل له ، و ليس شىء من موجودات العالم ناقض كلّ عدم يفرض فى طبيعته المضاف إليها الوجود .

و إرجاعه إلى أوّل الوجودات ، باعتبار أنّ عدمه يلازم بقاء سائر الأعدام على حاله ، فوجوده ناقض للعدم الأزلى المطلق لا كلّ عدم .

فهو لا يستحق إطلاق الصرف عليه ، فإنه وجود خاص من طبيعته بخصوصيته الأولى ، مع أنه غير لائق بالمقام ، فإنه من المعقول إرادته أوّل وجود من الفعل ، و لا تصح إرادته من أوّل وجود من عنوان المكلف ، فإن مقتضاه انطباقه على أسن المكلفين .

كما لا يصح إرجاعه إلى أوّل من قام بالفعل .

فإن موضوع التكليف لا بد من أن يكون مفروض الثبوت و لا يطلب تحصيله ، فمقتضاه فرض حصول الفعل لا طلب تحصيله .

و إنّ أُريد المبهم المهمل .

فلا إهمال فى الواقعيّات .

و إنّ أُريد اللابشرط القسمى ، و هى الماهية الملحوظة بحيث لا تكون مقترنةً بخصوصيه و لا مقترنةً بعدمها .

فيستحيل شخصيه الحكم و البعث - مع لحاظ المكلف بعد الاعتبار الإطلاقي - إذ لا يعقل شخصيه الحكم و نوعيه الموضوع وسعته ، فلا بد من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته و مصاديقه ، فيتوجه

حينئذ السؤال عن كيفية هذا الوجود الواسع على الجميع مع سقوطه بفعل البعض . و سيأتي توضيح الجواب عنه .

جواب الأستاذ

و أجاب شيخنا عن الإشكال : بأن المراد من « صرف الوجود » هو ما ذكره من نقيض العدم البديل ، بمعنى أن وجود زيد - مثلاً - رافع لعدم زيد لا عدم عمرو ، لكنّ وجود زيد في نفس الوقت رافع لمطلق العدم ، لا للعدم المطلق حتى يرد الإشكال ، إذ الفرق بين مطلق العدم و العدم المطلق كبير ، و كذلك الفرق بين الوجود الخاص و مطلق الوجود ، فلما يتحقق زيد يتحقق أصل الوجود معه ، كما هو الحال بين الأفراد و الطبائع ، إذ يتحقق مع وجود زيد أصل الإنسانيه و مطلق الانسانيه لا الإنسانيه المطلقه .

فالمراد من صرف الوجود هو الوجود الناقض للعدم ، و هذا هو الموضوع للتكليف ، لا الوجود الناقض لجميع الأعدام أو المهمل أو الطبيعه لا- بشرط و لا- من يقوم بالفعل و لا- أول الوجود ... فالإشكال مندفع و إنّ تعجب السيد الأستاذ من التزام المحقق النائيني به و موافقه السيد الخوئي له ، فلاحظ (١) .

الوجه السابع

اشاره

هو : إن الأمر إذا صدر عن المولى متوجّهاً إلى عبده ، فله أنحاء من الإضافات ، إذ له نحو إضافه إلى الأمر و هو بصدوره عنه ، و نحو إضافه أخرى إلى المأمور ، و هو بتحريكه نحو المطلوب ، و نحو إضافه بالفعل الصادر ، و هو بقيامه فيه شبه قيام العرض في الموضوع لا مثله حقيقه ، لما عرفت من أن التكليف ليس من العوارض الخارجيه ، إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف العروض .

ص: ٣٥٤

و معلوم : أنه لا فرق بين الواجبات العينيّة و الكفائيّة من جهة الإضافة الأولى و الثانيه ، إذ في كليهما كان الأمر يصدر عنه الطلب و كان المأمور مبعوثاً نحو الفعل ، لكنّ الفرق بين العيني و الكفائي إنما هو في نحو الإضافة الأخيره ، حيث أن نحو إضافه التكليف إلى الفعل في العيني هو بقيد صدوره عن آحاد المكلفين مباشرةً ، فيتعدّد لا محاله بتعدّد المكلفين بمناسبة هذا القيد ، بخلاف الواجبات الكفائيّة فلا يتعدّد بتعداد المكلفين .

فتعلّق التكليف بالمكلفين هو على نحو الاستغراق في العيني و الكفائي من غير فرقٍ ، و الفرق بينهما إنما هو بنحو الإضافة الأخيره ، فكما يمكن أن يكون نحو إضافه التكليف إلى الفعل المتعلّق بقيد أن يكون التعلّق صادراً عن كلّ فردٍ من الأفراد بالمباشرة ، كما في الصّلاه و الصوم و نظائرها من الواجبات النفسيّة ، حيث أن المصلحه قائمه في فعل آحاد المكلفين بالصدور المباشري ، كذلك يمكن أن يكون نحو إضافته إلى المتعلّق لا بقيد صدوره عن كلّ واحدٍ مباشره ، بل يكون نحو تعلّقه بصرف الوجود من طبيعه الفعل لا بقيد تكررها بكثره أفراد المكلفين ، فيسقط الأمر بصرف وجود الطبيعه في الخارج من أحد المكلفين قهراً ، لأنّ الطبيعه توجد بوجود فردٍ ما . هذا هو حقيقه الوجوب الكفائي فافهم و اغتنم . و هذا مختار السيد البروجردى (1) .

و حاصل هذا الوجه هو : أن كلّ التصويرات مردوده ، لأنها كانت متوجّهة نحو المطلوب منه ، فقيل : هو مجموع الأفراد ، و قيل : الجميع و يسقط بفعل البعض ، و قيل : الواحد المرّد ... بل الفرق بين العيني و الكفائي هو من ناحيه المطلوب ، إذ هو في الأول مشروط بصدوره من المكلف الخاص و الثاني

ص: ٣٥٥

لا بشرط من ذلك .

وجوه الإشكال

أورد عليه الأستاذ بوجوه :

الأول : النقض بالواجب التخييري ، حيث ذهب إلى أن الواجب فيه هو الواحد المرّدّد ... فيقال له : أى فرقٍ بين ترديد المتعلّق و ترديد الموضوع ؟ لوضوح وحده المناط و هو أنّ المرّدّد لا وجود له ، و ما كان كذلك فلا يقبل البعث ... و الأحكام العقليّة لا تقبل التخصيص .

و الثانى : إنّه لا يعقل تقييد المعلول بصدوره عن علته ، فالحراره تصدر من النار ، و إذا صدرت لا يعقل تقييدها بالصدور عن النار ، بل إنها تصدر عنها ثم تتّصف بالصّيدور . فهذه مقدّمه . و مقدمه أخرى : إنّ الإراده التشريعيه من المولى إنما تتعلّق بما تتعلّق به الإراده التكوينيّه من العبد .

و بناءً على ما ذكر يتّضح عدم إمكان اشتراط الواجب بصدوره عن إرادته المكلف ، لأن إرادته علّه لتحقق الواجب ، فلو كان الواجب مشروطاً بصدوره عن إرادته المكلف لزم اشتراط المراد بصدوره عن الإراده ، و هذا غير معقول ، فلا يعقل تعلّق الإراده التشريعيّه به ...

و الحاصل : إن الإراده تتعلّق بالصّلاه لا بالصّلاه الصادره عن الإراده ...

فقوله بأن الواجب العيني عبارته عن الواجب المشروط بصدوره عن فاعل خاص ، يرجع إلى كون الصّلاه الواجبه على زيد هى الصّلاه المقيّده بصدورها عن إرادته ، و لمّا كان هذا المحقق من القائلين بأن التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه ، فإنه إذا استحال التقييد - كما ذكرنا - يستحيل الإطلاق . فما ذكره فى تصوير الواجب الكفائى و فرقه عن العيني ساقط .

و الثالث : إن الغرض فى الواجب الكفائى واحد لا متعدّد ، و قد صرّح بذلك أيضاً ، و مع وحدته يستحيل تعدّد الواجب ، فقوله بتعدّد الوجوب على عدد أفراد المكلفين غير صحيح .

الوجه الثامن .

إشارة

إنه ليس للوجوب حقائق مختلفه متعدّده ممتازه بذاتياتها ، بل هو فى جميع موارد سنخ واحد ، و يكون تكثّره بالعوارض المصنّفه و الخصوصيات المشخصه .

فسنخ الكفائى هو سنخ العينى ، و التكليف فيه متوجّه إلى الجميع ، لعدم معقوليه تكليف واحد على البدل ، و الفرض عدم اختصاص التكليف بواحد معين ، و التكليف المتوجّه إلى الجميع متعدّد ، لعدم معقوليه توجّه تكليف واحد إلى متعدّدين ، فإذا تعدّد التكليف و المكلف تعدّد الفعل المكلف به ، و يكون تكليف كلّ واحد متعلّقاً بفعل نفسه لا بفعل غيره

فحقيقه الوجوب هنا هى حقيقه الوجوب هناك من غير تخالف فى الحقيقه الوجوبيه أصلاً ، فيجب على كلّ واحد امتثال تكليف نفسه ، فإذا اجتمع الكلّ على الامتثال دفعه واحده استحق كلّ واحد المثوبه الكامله ، و إذا اجتمعوا على المعصيه استحق كلّ واحد عقاباً تاماً كما فى الواجبات العيئيه .

نعم ، إذا بادر أحدهم إلى الامتثال سقط التكليف عن الباقيين ، على خلاف الواجبات العيئيه ، و ليس المنشأ لهذا الاختلاف حقيقه الوجوب ، بل الوجه فى ذلك ارتفاع موضوع التكليف بإتيان واحد ، و ذلك لخصوصيه أخذت فى المتعلّق ، فإنّ متعلّق التكليف هو الغسل و الكفن و الدفن لميت لم يغسّل و لم يكفّن و لم يصلّ عليه و لم يدفن . و هذا كلّه ينتفى بإتيان واحد ، فموضوع التكليف

غير باقٍ ليكلف الباقيون .

و حاصل الكلام هو : إن الفرق بين الوجوب العيني و الوجوب الكفائي هو في طرف موضوع التكليف ، فهو في الأول لا بشرط و في الثاني بشرط ، أي هو الميت الذي لم يغسّل و لم يكفن و لم يصلّ عليه و لم يدفن ، فإذا تحقّق ذلك كلّ في حقّه من واحد ، فلا- موضوع لتكليف سائر المكلفين ، و يكون سقوط التكليف عنهم لانتفاء الموضوع ، خلافاً للسيد البروجردى ، إذ جعل العيني مشروطاً بصدوره عن فاعلٍ خاصٍ و الكفائي لا بشرط ... و هذا مختار المحقق الإيروانى (1) .

إشكال الأستاذ

و قد أورد الشيخ الأستاذ على هذا الوجه : بأنّ كلّ موضوع فهو بقيوده مقدّم رتبهً على الحكم ، و كلّ حكم متأخّر عن موضوعه بالتأخّر الطبيعي ، فكان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العله إلى المعلول ، و إن كانت العله الواقعيّه هي إرادته المولى .

و أيضاً : فإنّ الرفع للشئ لا بدّ و أن يكون متقدّماً على الشئ رتبهً ، لأنّه العله لعدمه ، و إلّا فلا يكون رافعاً له .

و أيضاً : فإنّ الإهمال في الموضوع و قيوده محال .

و بناءً على هذه المقدمات نقول : إذا كان تغسيل الميت واجباً على زيدٍ أو عمرو كفايهً ، و كان وجوبه على كلّ منهما مقيداً بعدم كون الميت مغسّلاً بواسطه الآخر ، كان الرفع للموضوع الموجب لانتفاء تكليف زيد ، هو تغسيل عمرو ، و حينئذٍ يتوجّه السؤال : هل كان تغسيل عمرو - الرفع لموضوع تكليف زيد - مهماً ، أي هو رافع له سواء كان المأمور به أو لا ؟ لا ريب في عدم الإهمال بل هو

ص: ٣٥٨

مقيّد بكونه غسلًا صحيحًا مطابقاً للأمر ، إذن ، كان موضوع الوجوب على كلّ من زيد و عمرو هو عدم كون الميت مغسلاً بالغسل الصحيح بواسطة الآخر ، فيكون الرفع للموضوع هو الغسل الصحيح ، لكنّ قيد الصحّة للموضوع متأخّر رتبته على الموضوع المتقدم رتبته على الحكم .

و نتيجة ذلك هو : أن يكون وجوب التّغسيل على زيد متأخراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل عمرو الغسل الصحيح - بمرتبتين ، و أن يكون وجوبه على عمرو متأخراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل زيد له كذلك - بمرتبتين ، فيجتمع التأخّر و التّقدّم في وجوبه على زيد ، و هو محال .

هذا كلّه أوّلاً .

و ثانياً : إنه قد نصّ على وحده الغرض ، و في نفس الوقت نصّ على تعدّد التكليف ، فكيف يكون الغرض واحداً و المكلف به واحداً ، - و هو الدفن - و التكليف متعدّداً ؟

رأى الأستاذ في الوجوب الكفائي

و اختلف مختار الأستاذ في الدورتين . أمّا في السابقة ، فقد اختار قول المحقّق الخراساني ، كالمحقّقين الأصفهاني و العراقي ، مستشكلاً على قول الميرزا بأن متعلّق الوجوب هو صرف الوجود - بعد أن ذكر تعبير (المحاضرات) عنه بالجامع لا بعينه - بأن تصوير الجامع الانتزاعي - الواحد لا بعينه - و إن أمكن في الوجوب التخييري ، فهو غير ممكن في الكفائي ، للفرق بينهما من جهة استحقاق العقاب الواحد هناك في صورته المخالفه للكُلّ ، بخلاف الوجوب الكفائي ، فلو ترك كلّ أفراد المكلفين استحقّوا العقاب جميعاً

و أمّا في دوره اللاحقه ، فقد ناقش في طريق صاحب الكفايه و من تبعه ،

و اختار طريق الميرزا ، مستشكلاً على (المحاضرات) إرجاع النظرية إلى الجامع الانتزاعي بأنه ليس المراد عند المحقق النائيني ، ويشهد بذلك قوله في التخييري بأن الواجب هو الفرد المرّد ، لأنّ الإرادة التشريعية تختلف عن الإرادة التكوينية ، فلو كان مراده في الكفائي ذلك أيضاً لصرّح به ، مع وجود الفرق بين الوجوبين ، حيث أن المرّد هناك هو المتعلّق و المرّد هنا هو الموضوع ... لكنّ بيان الميرزا هنا شيء آخر ، إنه يجوز أن يكون صرف الوجود موضوعاً للحكم ، كما جاز أن يكون متعلّقاً له ، و من الواضح أنّ « صرف الوجود » غير « الجامع » و غير « الفرد المررد » .

و الحاصل : إنه كلّما أمكن تصوير الجامع صحّ صرف الوجود ، و كلّما لم يمكن كان التكليف متوجّهاً إلى عنوان « الأحد » . أمّا في التخييري فلا- جامع بين أفراد المكلف به من الصوم و العتق و الإطعام في الكفاره ، أو القتل و الصّلب و النفي في حدّ المحارب ، و لذا يكون الواجب هو « الأحد » ، بخلاف الكفائي ، فالجامع موجود ، و هو عنوان الصّلاه ، فكان صرف وجود المكلف هو الموضوع للتكليف ...

و هذه هي النكته في اختلاف تعبير الميرزا في الموردين ، حيث قال في الوجوب التخييري بأن المتعلّق هو عنوان « الأحد » و في الوجوب الكفائي جعل الموضوع هو « صرف وجود المكلف » ...

و ما ذهب إليه هنا لا يتوجّه عليه أي إشكال ، بعد ظهور اندفاع مناقشات المحقق الأصفهاني .

و هذا تمام الكلام على الوجوب الكفائي .

و البحث في جهاتٍ ثلاثه :

الجهه الأولى : في تصوير الواجب الموسع و الواجب المضيق .

إشاره

إنه لا ريب في لابدئيه الزمان في كل أمر زمانى ، و إنما الكلام في كيفيه دخله في الغرض ، لأن من الواجب ما ليس بموقت ، و الموقت : منه ما يكون الزمان فيه على قدر الفعل ، و منه ما يكون أوسع منه ، و الأول هو المضيق ، و الثانى هو الموسع .

إنما الكلام في تصوير هذين القسمين .

إشكال العلامه في الموسع و جوابه

فغن العلماءه الحلّى رحمه الله انكار الواجب الموسع في الشريعه ، لأن القول به يستلزم القول بجواز ترك الواجب ، لكونه جائز الترك في أول الوقت ، و ترك الواجب غير جائز .

فأجاب عنه في (الكفايه) (١) بأننا نلتزم بعدم وجوب الفعل في أول الوقت ، بل الواجب هو الفعل بين الحدّين ، كالصلاه بين الزوال و الغروب ، و حينئذٍ ، تكون الصلاه في أول الوقت مصداقاً للواجب ، و مصداق الواجب غير الواجب ، فلا- موضوع للإشكال .

ص: ٣٦٣

(١-١) كفايه الأصول : ١٤٣ .

و أما جواب السيد الحكيم (1): بأن الإشكال إنما يرد لو تركت الصلاه في أول الوقت لا إلى بدلٍ ، لأنه منافٍ للوجوب ، و أما مع وجود البدل و هو الصلاه في الوقت الثاني - مثلاً - فلا يرد .

ففيه : إن الإشكال هو أنه مع فرض كون الزمان أوسع من الواجب ، فإن ترك الواجب في أول الوقت ينافي أصل الوجوب ، فلو ترك إلى بدلٍ أصبح الوجوب تخييرياً ، و الكلام في الواجب التعيينى لا التخيري .

و تلخّص : تصوير الواجب الموسّع .

الإشكال في الواجب المضيق و جوابه

و أما الإشكال في الواجب المضيق فهو : إن كون الزمان على قدر الفعل غير معقول ، لأن الوجوب إن كان قبل الزمان لزم تقدّم المشروط على الشرط ، و إن كان بعده أو مقارناً له ، فمن الضروري تصوّر البعث و تصديقه حتى يؤثر في الإراده ، لأن الانبعاث من الأمر - و هو فعل اختياري - يتوقف على التصوّر و التصديق ، و كلّ ذلك يحتاج إلى زمان ، فيكون زمان الانبعاث متأخراً عن زمان البعث ، و يلزم أن يكون زمانه أقل من زمان البعث .

و الجواب هو : إن ورود هذا الاشكال يتوقف على أن يكون تأخر الانبعاث عن البعث زمائياً ، لكنّه تأخر رتبي ، و ذلك : لأن الموجب للانبعاث هو - في الحقيقة - الصوره العلميه للأمر و البعث ، و هي تتحقّق في آن الانبعاث و الامتثال ، فيحصل البعث و العلم به و العمل على طبقه في الزمان الواحد ، فالواجب المضيق ممكن ...

ص: ٣٦٤

في أنّ الدليل على وجوب الفعل في الوقت المعين هل يدل على وجوبه كذلك في خارج ذلك الوقت ، أو لا بدّ لوجوبه من دليل آخر ؟ فإن كان الأوّل ، فالقضاء بالأمر الأوّل ، وإن كان الثاني ، فهو بأمر جديد ... أقوال :

منها : عدم الدلالة مطلقاً .

و منها : الدلالة مطلقاً .

و منها : التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدالّ على التقييد بالزمان منفصلاً أو متصلاً .

و منها : التفصيل بين ما إذا كان دليل التقييد مهماً و دليل الوجوب مطلقاً فيدلّ ، وإلا فلا . و هذا مختار المحقق الخراساني .

قال في (الكفاية) (١) : إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجهٍ على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت ، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به . نعم ، لو كان التوقيت بدليلاً منفصلاً لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق ، لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت ، و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله .

أقول : و حاصل كلامه الأوّل : إن نسبه دليل التوقيت إلى دليل أصل الوجوب ، هو نسبه المقيّد إلى المطلق ، فكما يكون الدليل على اعتبار الإيمان في الرقبه مقيّداً لدليل وجوب العتق ، كذلك الدليل القائم على مدخلية الزمان الكذائي في الغرض من التكليف الكذائي ، و حينئذٍ ، فمقتضى القاعده عدم الدلالة على الأمر بالفعل في غير ذلك الوقت ، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به فيه ، من جهه

ص: ٣٦٥

و أما كلامه الثانى فبيانه هو : إن دليل التقييد بالزمان إن كان متصلاً بدليل الوجوب ، فهو إما مبين فيؤثر التقييد كما هو واضح ، وإما مجمل ، فيسرى إجماله إلى دليل الوجوب . و إن كان منفصلاً ، فتارةً يكون الدليلان مطلقين ، و أخرى مهملين ، و ثالثهً يكون دليل الوجوب مطلقاً و دليل القيد مطلق ، و رابعهً بالعكس .

فإن كانا مهملين ، فهذا خارج من البحث .

و إن كان دليل الوجوب مهماً و دليل التقييد معيناً ، أخذ بمقتضى دليل التقييد .

و إن كان الدليلان مطلقين ، يؤخذ بدليل التقييد أيضاً ، لكون نسبته إلى دليل الوجوب نسبه القرينه إلى ذى القرينه .

و إن كان دليل الوجوب مطلقاً و دليل التقييد مجملاً ، فإن كان مجملاً مردداً بين المتباينين ، سقط دليل التقييد عن الحجية ، و إن كان مجملاً مردداً بين الأقل و الأكثر ، رفع اليد عن دليل الوجوب بالمقدار المتيقن و بقى على حجيتيه فى الزائد عنه .

هذه هى الكبرى ، و تطبيقها على المورد هو أنه :

إن كان دليل التقييد بالزمان المعين مطلقاً ، بأن يكون الوقت دخیلاً فى الغرض من المطلوب فى جميع الأحوال و الأفراد ، كان مقتضاه عدم الوجوب فى خارج الوقت ، لعدم الغرض .

و إن كان دليل الوجوب مطلقاً و دليل التقييد غير مطلق ، بأن يكون الغرض قائماً بالمرتبته العالیه من الصلاه مثلاً ، و هى الصلاه فى الوقت - أما لو اضطرّ و لم يصلها كذلك ، فالوجوب فى خارج الوقت باق ، لبقاء الغرض ، بعد انتفاء المرتبه

العاليه - فلا حاجه إلى دليلٍ جديد ، لأن المفروض اطلاق دليل الوجوب ، و أنّ القيد في المرتبه .

و إن كان دليل التقييد مجملاً مردداً بين كونه مقيداً لأصل الوجوب أو للمرتبه ، فيؤخذ بالقدر المتيقن ، و يبقى أصل الوجوب .

رأى الأستاذ

و قد وافق الأستاذ المحقق الخراساني على النظرية ، و أنّها خاليه من الإشكال الثبوتى ، غير أن مقام الإثبات لا يساعد عليها ، لأن مقتضى الارتكازات العرفيه و العقلانيه ورود القيد على أصل الوجوب ، و أنّه فى غيره لا يبقى وجوب ، و القول بأنّه يقيد مرتبه من الطلب يحتاج إلى دليل زائد ، لأنّ التمسك بإطلاق دليل الوجوب فرع الشك فى بقاءه و عدم بقاءه بعد خروج الوقت ، و العقلاء ليس عندهم شك فى عدم البقاء ... اللهم إلّا حيث يتحقّق الشك أو يقوم دليل آخر على بقاء الوجوب .

هذا ما ذكره فى دوره اللآحقه .

و أمّا فى دوره السّابقه ، فقد وافق (الكفايه) على أصل النظرية كذلك ، إلّا أنّه خالفه فى إطلاقها ، فاختار عدم دلاله دليل الوجوب على بقاءه بعد الوقت بالنسبه إلى المكلف الفاعل المختار ، و دلّته على ذلك بالنسبه إلى العاجز .

و هذا ما أفاده الإيروانى . فليلاحظ (1) .

ثمره البحث

هذا ، و تظهر ثمره البحث فى الصّلاه فى كلّ موردٍ لا تجرى فيه قاعده الحيلولة و قاعده الفراغ ، و بيان ذلك هو : إنه لو شك فى خارج الوقت فى تحقّق

ص: ٣٦٧

الصَّيْلَاهُ فِي الْوَقْتِ ، فَتَارَةً يَشْكُ فِي أَصْلِ وَجُودِهَا وَ أُخْرَى يَشْكُ فِي كَيْفِيَةِ الصَّيْلَاهِ الَّتِي صَلَّى فِيهَا ، فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ ، فَتَجْرَى - فِي خُصُوصِ الصَّيْلَاهِ - قَاعِدَةُ الْحَيْلُولَةِ ، وَ لَا يُعْتَبَرُ بِالشَّكِّ . وَ إِنْ كَانَ الثَّانِي ، فَقَدْ تَجْرَى قَاعِدَةُ الْفِرَاقِ وَ قَدْ لَا تَجْرَى ، فَيَكُونُ مُورِدُ ثَمَرِهِ الْبَحْثُ ، كَمَا لَوْ عَلِمَ أَنَّ قَدْ صَلَّى فِي الْوَقْتِ إِلَى جِهَةٍ مُعَيَّنَةٍ ، ثُمَّ شَكَّ بَعْدَ الْوَقْتِ فِي كَوْنِهَا جِهَةً الْقَبْلَةِ ، أَمَّا قَاعِدَةُ الْحَيْلُولَةِ فَلَا- تَجْرَى ، لِأَنَّ مَجْرَاهَا هُوَ الشَّكُّ فِي أَصْلِ وَجُودِ الصَّيْلَاهِ ، فَإِنْ قَلْنَا بِجُرْيَانِ قَاعِدَةِ الْفِرَاقِ فِي خُصُوصِيَّاتِ الْعَمَلِ ، سِوَاءً كَانَ مُورِداً لِلتَّلْغِيلِ بِالْأَذْكَرِيَّةِ الْوَارِدِ فِي النَّصِّ أَوْ لَمْ يَكُنْ ، فَلَا ثَمَرَهُ لِلْبَحْثِ ، لِجُرْيَانِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ . وَ إِنْ قَلْنَا بِعَدَمِ جُرْيَانِهَا إِلَّا فِي حَالِ كَوْنِهِ حِينَ الْعَمَلِ أَذْكَرُ ، أَخْذاً بِالتَّلْغِيلِ ، - وَ هَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ - فَلَا مَجْرَى لِلْقَاعِدَةِ ، لِفِرَاقِ عَدَمِ كَوْنِهِ حِينَئِذٍ أَذْكَرُ ، تَرْتَبَتْ ثَمَرُهُ . فَعَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْقَضَاءَ بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ، فَهُوَ وَاجِبٌ ، لِأَنَّ مَقْتَضَى الْأَمْرِ الْأَوَّلِ هُوَ الْإِشْتِغَالُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْقَبْلَةِ ، وَ الْمَفْرُوضُ هُوَ الشَّكُّ فِي وَقُوعِ الصَّيْلَاهِ إِلَيْهَا ، فَالْفِرَاقُ مُشْكُوكٌ فِيهِ ، وَ مَقْتَضَى قَاعِدَةِ أَنْ الْإِشْتِغَالُ الْيَقِينِيُّ يَقْتَضِي الْبِرَاءَةَ الْيَقِينِيَّةَ هُوَ الْقَضَاءُ . وَ أَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّهُ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ ، فَيَقَعُ الشَّكُّ فِي تَوَجُّهِ أَمْرٍ جَدِيدٍ يَقْتَضِي الْقَضَاءَ ، لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى إِلَى الْقَبْلَةِ فَلَا أَمْرَ ، وَ إِلَّا فَهُوَ مُكَلَّفٌ بِالْقَضَاءِ ، فَهُوَ إِذَا شَاكَ فِي الْإِشْتِغَالِ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ ، وَ هَذَا مَجْرَى الْبِرَاءَةِ .

الجَهة الثالثه

إنه لو شك في أن دخل الزمان في الواجب هل هو بنحو وحده المطلوب أو بنحو تعدده ، فما هو مقتضى القاعدة ؟

ذهب الشيخ الأعظم و المحقق الخراساني و أتباعهما إلى البراءة ، لعدم جريان الاستصحاب ، لعدم وحده الموضوع ، فقد كان مقتضى الدليل هو الصلاة في الوقت و إذا خرج الوقت تغير الموضوع .

و خالف المحقق الأصفهاني - بعد أن وافق القوم في متن (نهاية الدراية) في الحاشية ، و تبعه السيد الحكيم - فقال بجواز استصحاب شخص الموضوع ، إذا كان المستصحب هو الواجب الخاص ، و توضيحه : إن الخصوصيات قد تكون مقومه لحامل الغرض و أخرى تكون ذات دخل في تأثير المقتضى كالشروط مثل المماسه بين المحرق و المحترق ... و هذا ثبوتاً . و أمّا إثباتاً ، فإن المقتضى للنهي عن الفحشاء هو ذات الصلاه ، و أمّا خصوصيه الوقت و الطهاره و الساتر و القبلة و نحو ذلك ، فلها دخل في فعلية تأثير المقتضى ، و عليه ، فإن الوجوب النفسى متوجه إلى ذات الصلاه ، و تلك الخصوصيات واجبات غيريه ، فإذا خرج الوقت - و هو من الخصوصيات - أمكن استصحاب وجوب الصلاه ، و هذه الذات هي نفسها الذات في داخل الوقت بالنظر العرفي .

و فيه : إن الملا-ك في وحده الموضوع و عدمها في الاستصحاب هو نظر العرف ، و الموضوع فيما نحن فيه هو الصلاه مع الطهاره لا ذات الصلاه ، لأن العرف لا يرى الإهمال في الموضوع و لا الإطلاق ، بل يرى أنّ متعلق الوجوب هو الصلاه المقتيده بالوقت و بالطهاره ، فكان الوجوب متوجّهاً إلى هذا الموضوع الخاص ، و هو في خارج الوقت متغير عن الذى كان في الوقت ...

ثم إنه بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد في الصلاه و الصيام ، فلو خرج الوقت و شكّ المكلف في الإتيان بالواجب في وقته ، هل يمكن إثبات فوت الفريضة باستصحاب عدم الإتيان بها أم لا ؟ وجهان !

فعلى القول : بأن موضوع وجوب القضاء هو « الفوت » و أنه أمر وجودى ، كان استصحابه لإثبات عدم الإتيان بالفريضة أصلاً مثبتاً . أما على القول : بكونه عدمى ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، لتاميه أركانه حينئذ .

وقد ذهب الميرزا والسيد الخوئي إلى الأول ، لكون المتفاهم عرفاً هو أنّ الفوت ذهاب الشيء من الكيس ، وأنه ليس في نظرهم عين « الترك » ، ولو شكّ في أنه وجودى أو عدمى ، لم يجر الاستصحاب كذلك ، لكونه حينئذٍ شبهةً مصداقيه لدليل الاستصحاب .

و ذهب الأستاذ إلى أنه وإن كان لغه كذلك ، لكنّ العبرة في الاستصحاب بنظر العرف ، و كونه وجودياً عندهم غير واضح ، إن لم يكن عدمياً .

لكنّ المهمّ هو أنه ليس موضوع وجوب القضاء في ظواهر النصوص ، فكما جاء في بعضها عنوان « الفوت » كذلك يوجد عنوان « النسيان » و « الترك » و « عدم الإتيان » أيضاً .

ففى روايه : عن أبى جعفر عليه السلام : أنه سئل عن رجلٍ صلّى بغير طهور أو نسى صلوات لم يصلّها أو نام عنها . قال : يقضيها ... « (١) » .

و فى أخرى : « كل شيء تركته من صلاتك ... فاقضه ... » « (٢) » .

و فى ثالثة : « إذا أغمى عليه ثلاثه أيام فعليه قضاء الصلاه فيهن » « (٣) » .

و فى رابعه : « سألته عن الرجل تكون عليه صلاه فى الحضر هل يقضيها و هو مسافر ؟ قال : نعم ... » « (٤) » .

و فى أبواب الحج :

« سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ مات و لم يحج ... » « (٥) » .

ص: ٣٧٠

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٨ / ٢٥٣ الباب الأول من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٨ / ٢٦٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٨ / ٢٦٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه ٨ / ٢٦٨ الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٥- (٥) وسائل الشيعه ١١ / ٧٢ الباب ٢٨ من أبواب وجوب الحج .

و في أبواب الصوم (١):

« رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان . فوقع عليه السلام : يقضى عنه ... » .

« عن الرجل تكون عليه أيام من شهر رمضان كيف يقضيها ... ؟ » .

و على الجملة ، فقد قال الأستاذ بجريان الاستصحاب في كل مورد جاء الموضوع فيه عدمياً ، و قد ظهر أنه ليس « الفوت » فقط ، لو ثبت كونه وجودياً .

إذن ، لا مانع من جريان الاستصحاب في فرض كون الشك بعد خروج الوقت .

و أمّا لو شك في الإتيان بالفريضة في داخل الوقت لا خارجه ، فقد قالوا بوجوب الإتيان ، للاستصحاب و لقاعده الاشتغال ، فإن مقتضاهما صدق عنوان « الفوت » بالنسبة إلى هذا المكلف ... و قد جاء في النصوص « من فاتته الفريضة فليقضها كما فاتته » و بهذا يظهر الفرق بين هذه الصورة و الصورة السابقة .

و قد أشكل عليه شيخنا : بأنّ قاعده الاشتغال عقليته ، و هي لا تفيد الأحكام الظاهرية ، فهي تفيد وجوب الإتيان وجوباً عقلياً ، و موضوع « من فاتته » هو الفريضة الشرعيّة ، إذن ، القاعده العقليّة لا تثبت الفريضة ، و إنّما تدعو إلى السّعي وراء إبراء الذّمّه ، و هذا أمر آخر .

و أمّا التمسك بالاستصحاب ، فإنّما يتم بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل ، كما هو مختار صاحب (الكفاية) ، فيثبت به وجوب الصّلاه مثلاً و يتحقق موضوع « من فاتته » . أمّا على القول بأنّ مفاد أدلّه الاستصحاب ليس إلّا التّعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك ، فلا تثبت الفريضة و لا يتحقق موضوع « من فاتته » ،

ص: ٣٧١

١-١) وسائل الشيعة ١٠ / ٣٤٠ الباب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان .

و هذا مختار المحقق الأصفهاني ، وعليه السيد الخوئي نفسه ، وعليه ، فمفاد الأدله إبقاء اليقين بعدم الإتيان بالصلاه مثلاً ، و هذا لا يثبت الفريضة إلّا على الأصل المثبت .

و تلخص : إن مقتضى الأدله الأوليه هو كون القيد لتمام المطلوب ، و مع الشك في كونه لذلك أو أنه قيد لأصل المطلوب ، فلا يجرى الاستصحاب الشخصى الذى ذكره المحقق الأصفهاني و تبعه السيد الحكيم ، و لا الكلّى - القسم الثالث - لعدم تماميته من حيث الكبرى ... و أمّا القسم الثانى ، فقد اختلفت كلمات السيد الخوئي في جريانه هنا و عدمه فقهاً و أصولاً . و المختار : هو جريان استصحاب الكلّى ، القسم الثانى ، وفاقاً له في أصوله .

ص: ٣٧٢

الأمرُ بالأمر

إشاره

ص: ٣٧٣

هل الأمر بالأمر بشيء أمرٌ بالأمر فقط ، أو أنه أمرٌ بذلك الشيء حقيقه ؟

و لعلّ السبب العمده فى طرح هذا البحث هو الأخبار الآمره بأن يأمر الأولياء صبيانهم بالصلاه إذا كانوا أبناء سبع ، فإنه على القول الأول لا تكون عباداتهم شرعيه و على الثانى فهى شرعيه ، و تظهر الثمره فيما إذا صلى الصبى و بلغ الحلم فى داخل الوقت ، هل تجب عليه إعادته الصلاه أو لا ؟ قولان :

رأى صاحب الكفايه

قال فى (الكفايه) :

« الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله و لم يكن له غرض فى توسيط أمر الغير به إلّا تبليغ أمره به ، كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالأمر و النهى ، و تعلق غرضه به ، لا مطلقاً بل بعد تعلق أمره به ، فلا يكون أمراً بذاك الشيء ، كما لا يخفى » .^(١)

و قد انقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ، و لا بدّ فى الدلاله عليه من قرينه .

و بيان كلامه : أن المحتمل فى مقام الثبوت ثلاثه وجوه :

أحدها : أن يكون الغرض قائماً بنفس الأمر ، كأن يأمر بالأمر لمصلحه إثبات

ص: ٣٧٥

١- ١) كفايه الأصول : ١٤٤ .

آمرية الثاني .

و الثاني : أن يكون الغرض قائماً بالفعل المأمور به كما في قوله تعالى «بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» (١).

و الثالث : أن يكون الغرض قائماً بالفعل الحاصل من المأمور - و هو الثالث - بشخصه المنبعث من أمر هذا الأمر الثاني ، فكان تعلق الغرض مقيداً لا مطلقاً .

و أما في مقام الإثبات ، فقد ذكر أنه مع وجود هذه الوجوه ، لا يكون لمجرد الأمر بالأمر دلالة على كونه أمراً به إلا بقرينه .

ففي مثل الصحيحه : « فمروا صبيانكم بالصلاه إذا كانوا بنى سبع سنين » (٢) يرى المحقق الخراساني وجود الاحتمالات الثلاثه ، وعليه ، فلو أمر الصبي بالصلاه ، فصلّى في الوقت و اتفق بلوغه بعدها ، فإن شرعيتها يتوقف على القرينه على كون هذه الصلاه حامله للغرض ، حتى لا- تجب إعادتها ، و إلا احتمال كون الغرض من الأمر به هو التمرين مثلاً ، فلا- تكون مسقطه لوجوب الإعادة ... هذا رأيه و وافقه سيدنا الأستاذ (٣) .

رأى المحقق العراقي

و خالفه المحقق العراقي (٤) قدّس سرّه - و تبعه تلميذه السيد الحكيم (٥) - فذهب إلى شرعيه عبادات الصبي ، مستدلاً بإطلاقات الخطابات الشرعيه كقوله

ص: ٣٧٦

١-١) سورة المائده : ٦٧ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٤ / ١٩ الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض .

٣-٣) منتقى الأصول ٢ / ٥١٥ .

٤-٤) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٣٩٩ .

٥-٥) حقائق الأصول ١ / ٣٤٢ .

تعالى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) فَإِنَّهَا تَعَمُّ الْبَالِغِينَ وَ الْمُمَيِّزِينَ الَّذِينَ يَتَمَشَّى مِنْهُمْ الْقَصْدُ ، خَاصَّةً الْمُمَيِّزِ الْمَقَارِبِ لِلْبُلُوغِ ، فَهَذَا مَقْتَضَى الْإِطْلَاقَاتِ ، وَ لَيْسَ فِي مَقَابِلِهَا إِلَّا حَدِيثُ رَفْعِ الْقَلَمِ . فَإِنَّ كَانَ الْمَرْفُوعَ بِهِ هُوَ خُصُوصُ الْمُؤَاخَذَةِ ، فَلَا إِشْكَالَ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ ، وَ أَمَّا إِنْ كَانَ الْمَرْفُوعَ بِهِ هُوَ التَّكْلِيفُ أَوْ هُوَ وَ الْمُؤَاخَذَةُ ، فَإِنَّ مَقْتَضَى كَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْاِمْتِنَانِ هُوَ رَفْعُ الْإِجْرَامِ لَا أَصْلَ التَّكْلِيفِ وَ مَحْبُوبِيَّةِ الْعَمَلِ ، فَيَكُونُ الْعَمَلُ مِنْهُ مَطْلُوبًا وَ مَشْرُوعًا .

رأى السيد الخوئي

وَ نَاقَشَ السَّيِّدَ الْخَوَّيَّ (٢) الْاِسْتِدْلَالَ الْمَذْكُورَ ، وَ قَالَ بِشَرْعِيَّةِ عِبَادَاتِ الصَّبِيِّ بِوَجْهِ آخَرَ ، وَ هُوَ الدَّلَالَةُ الْعَرْفِيَّةُ لِلنُّصُوصِ عَلَى ذَلِكَ ، لِأَنَّ « الْأَمْرَ » يَفَارِقُ « الْعِلْمَ » ، مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْعِلْمَ قَدْ يُؤْخَذُ مَوْضُوعًا وَ قَدْ يُؤْخَذُ طَرِيقًا وَ قَدْ يُؤْخَذُ جُزْءًا لِلْمَوْضُوعِ ، فَالْوَجُوهُ الَّتِي ذَكَرَهَا صَاحِبُ (الْكُفَايَةِ) فِي مَقَامِ الثَّبُوتِ تَأْتِي فِي « الْعِلْمِ » وَ نَحْوِهِ ، لَكِنَّ « الْأَمْرَ » لَيْسَ إِلَّا طَرِيقًا عَرْفِيًّا إِلَى مَطْلُوبِيَّةِ الشَّيْءِ ، فَإِذَا أَمَرَ الْأَمْرَ غَيْرَهُ بِأَنْ يَأْمُرَ الثَّالِثَ بِالْقِيَامِ بِعَمَلٍ ، كَانَ تَمَامَ النَّظَرِ إِلَى ذَلِكَ الْعَمَلِ ، وَ اِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمَصْلُوحَةُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَا يَقَاوِمُ هَذَا الظُّهُورَ الْعَرْفِيَّ وَ الْعَقْلَائِيَّ ، وَ بِذَلِكَ يَسْتَدَلُّ عَلَى شَرْعِيَّةِ عِبَادَاتِ الصَّبِيِّ .

رأى الأستاذ

وَ أَفَادَ الْأُسْتَاذُ دَامَ ظَلُّهُ : بِأَنَّ مَقْتَضَى الظُّهُورِ الْأَوَّلِيِّ كَوْنِ مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ هُوَ

ص: ٣٧٧

١- (١) سورة البقرة: ٤٣ .

٢- (٢) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٦٤ - ٢٦٦ .

الأمر من الثاني ، و مطلوبِيه الفعل للآمر الأوّل يحتاج إلى مزيد بيان

أمّا التمسك بالإطلاقات فيه : إن الوجوب بسيط لا يتبعض ، فهو ليس مركباً من طلب الفعل مع المنع من الترك ، وعليه ، فإنّ حديث الرفع يكون رافعاً لأصل الجعل ، فلا يبقى دليل على المشروعيه ، إلّا أن يقال بأنه يرفع المؤاخذه فقط ، لكنّ المبني باطل .

و أمّا ظهور الأمر عرفاً في الطريقيه ، فإنّه - لو سلّم - لا يكفي لترتب الثمره و هو شرعيه عبادات الصبي ، لأن غايه ما يفيد ذلك هو تعلق غرض للآمر الأوّل بذلك بالفعل كالصلاه ، و لكن هل الغرض هو نفس الغرض في عبادات البالغين ، أو أن هناك في أمر الصبي بالصلاه غرضاً آخر ؟

إنّه لا- يستفاد من نصوص المسأله كون الغرض هو نفس الغرض من صلاه البالغين ، بل إنها صريحه في أنّه « التعويد » ، ففي صحيحه الحلبي المتقدمه عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّنا نأمر صبياننا بالصلاه إذا كانوا بنى خمس سنين ، و مروا صبيانكم بالصلاه إذا كانوا بنى سبع سنين ، و نحن نأمر صبياننا بالصوم ...

حتى يتعودوا ... » .

و كذا في مرسله الصدوق ، و لعلها نفس روايه الحلبي المذكوره .

و على هذا ، فإنّ الغرض بالفعل متحقّق ، لكنه غرض آخر غير الغرض القائم بصلاه البالغين من الناهويه عن الفحشاء و المنكر و نحوها .

□
فالقول بشرعيه عبادات الصبي مشكل ، و الله العالم .

ص: ٣٧٨

الأمر بعد الأمر

إشاره

ص: ٣٧٩

هل الأمر بعد الأمر يفيد التأسيس أو التأكيد ؟

كلام الكفايه :

قال : إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله ، فهل يوجب تكرار ذاك الشيء أو تأكيد الأمر الأول و البعث الحاصل به ؟

قضيه إطلاق الماده هو التأكيد ، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعته واحده مرتين ، من دون أن يجئ تقييد لها فى البين و لو كان بمثل مره أخرى ، كى يكون متعلّق كلّ منها غير متعلّق الآخر كما لا يخفى ، و المنساق من إطلاق الهيئه و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده ، إلّا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقةً بمثلها و لم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد (١) .

توضيح ذلك :

أما إن كان هناك أمران و موضوعان ، كقوله : إن ظهرت فاعتق رقبه ، ثم قوله :

إن أفطرت فاعتق رقبه ، فلا كلام فى التأسيس و التعدّد ، و كذا لو كثر الخطاب الواحد لكن مع كلمه « مره أخرى » مثلاً ... فمورد البحث ما لو أمر بشيء و كرّر الأمر قبل امتثال الأمر الأول ، كما لو قال اعتق رقبه ، ثم قال بعد ذلك و قبل الامتثال :

اعتق رقبه ... فيقول صاحب (الكفايه) أنّ الماده و الهيئه مطلقان ، لكن مقتضى

ص: ٣٨١

(١-١) كفايه الأصول : ١٤٥ .

إطلاق المادّه - و هو العتق مثلاً - هو التأكيد ، لأن الواجب الذى تعلّق به التكليف هو صرف وجود العتق ، فلمّا أعاد الأمر بلا قيد « مره أخرى » مثلاً ، توجه إلى صرف الوجود كذلك ، و هو للطبيعته الواحد لا يتعدّد ، فلو جعل الأمر الثانى تأسيسياً لزم ورود التكليفين على صرف الوجود ، و هو غير معقول ، إذ البعثان يستلزمان الانبعاثين ، و قد تقدم أنه لا يقبل التكرار ، و التعدّد ، فمقتضى إطلاق الماده هو التأكيد .

بخلاف إطلاق الهيئه ، و هو الوجوب ، فإن مقتضى الإطلاق الانصرافى فيه هو التأسيس ، لأنّ إنشاء الوجوب إنما يكون بداعى الطلب ، فلو كان الأمر الثانى بداعى التأكيد لاحتاج إلى قرينه ، فمقتضى إطلاق الهيئه هو التأسيس .

و حينئذٍ ، يقع التمانع بين الإطالقين ، فإن إطلاق المادّه كان الطلب تأكيدياً ، فإن رجيح إطلاق الهيئه كان تأسيسياً ، و إن لم يرجح أحدهما فالكلام مجمل ، و المرجع هو الأصل العملى .

رأى المحقق العراقي

و فى (نهایه الأفكار) (١) : قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ، ترجيحاً لإطلاق المادّه على الهيئه ، باعتبار كونها معروضه للهيئه و فى رتبته سابقه عليها ، إذ يقال حينئذٍ بجريان أصله الإطلاق فيها فى رتبته سابقه بلا معارض .

(قال) : و لكن يدفعه أن الماده كما كانت معروضه للهيئه و فى رتبته سابقه عليها ، كذلك الهيئه أيضاً ، باعتبار كونها علّه لوجود المادّه فى الخارج كانت فى رتبته سابقه عليها ، فمقتضى تقدّمها الرتبى عليها حينئذٍ هو ترجيح اطلاقها على إطلاق المادّه .

ص: ٣٨٢

ثم أنه احتمال ترجيح اطلاق الهيئه بحسب أنظار العرف ، لكون الهيئه علّة لوجود المادّه ، ثم قال : « لكن مع ذلك لا- تخلو المسأله من إشكال » ثم قال بأنّ « مقتضى الأصل هو التأكيد ، لأصالة البراءة عن التكليف الزائد » .

إشكال الأستاذ على المحقق العراقي

وقد أورد شيخنا على كلام المحقق العراقي بوجوه :

الأول : إنه إنّ ليس العلّه لوجود المادّه هو الهيئه أى الوجوب ، بل هو علم المكلف بالوجوب ، فلا- تقدّم بالعليه للهيئه ، لكنّ المادّه متقدّمه على الهيئه بالتقدّم الطبعي .

و الثاني : إنّ الملاك هو التقدّم و التأخر فى مقام الجعل ، و من الواضح أن المولى يلحظ المتعلّق ثم يجعل الحكم بالنسبه إليه ، فيكون إطلاقه - إن أخذ مطلقاً - مقدّمًا على إطلاق الهيئه إن أخذت كذلك .

و الثالث : إنّ هذه المسأله عرفيه و التقدّم و التأخر فيها زمانى ، و ليست بعقليه حتى يكون المناط فيها هو المرتبه ، و العرف يفهم توجه الوجوب إلى « عتق الرقبه » و يلحظهما معاً فى آنٍ واحدٍ و يتحرك نحو الامتثال ، و ليس يوجد فى نظر العرف اختلاف المرتبه أصلاً .

قال الأستاذ

و التحقيق هو : أنّ هذا الكلام له ظهور - و لا- وجه للتوقف كما صار إليه المحقق العراقي - و هو ظهور مقامى ، لأنّ كلّ أمرٍ صادر من المولى فلا بدّ و أن يكون بداعٍ من الدواعى ، كالبعث ، و الاختبار ، و الاستهزاء و غير ذلك ، فإذا كان الداعى هو البعث ، أى كان إنشاءً بداعى جعل الداعى فى نفس العبد ، و لم يكن هناك أيّه قرينه ، كان مقتضى هذا الإطلاق داعويه كلّ واحدٍ من الأمرين ، و استلزامه

للامتثال ... لكنّ الأمر الثاني لَمَّا كان قبل امتثال الأمر الأوّل و حصول الغرض منه ، فإنّ العرف يفهم منه التأكيد للأمر الأوّل ، و لا يراه صادراً بداعى البعث ، فكان هذا الفهم العرفى هو الوجه لحمل المادّه على التأكيد .

فما ذهب إليه فى (الكفايه) هو الصحيح ، للوجه الذى ذكره ، و للفهم العرفى الذى ذكرناه .

فإن وصلت النوبه إلى الشك ، دار الأمر بين الأقل و الأكثر ، إذ يشك فى وجوب الزائد على صرف الوجود و عدم وجوبه ، فيجرى استصحاب عدم تعلّق الوجوب بالفرد الآخر ، و يجرى البراءه الشرعيه و العقليه عن التكليف الزائد ...

□
و الله العالم .

هذا تمام الكلام فى المقصد الأول : الأوامر .

و تم الجزء الثالث و يليه الجزء الرابع و أوّله: المقصد الثانى فى النواهي.

ص: ٣٨٤

المجلد ٤

اشاره

ص: ١

المقصد الثاني النواهي

اشاره

ص: ٥

و الكلام فى جهات :

الجهه الاولى (فى معنى مادّه النهى و صيغته)

كلام الكفايه

ذهب المحقق الخراسانى (١) و تبعه الميرزا النائينى (٢) إلى أن النهى - بمادّته و صيغته - يدلّ على الطلب ، كالأمر بمادّته و صيغته ، غير أنّ متعلّق الطلب فى الأمر هو الوجود ، و متعلّقه فى النهى هو العدم

قال : نعم هو : إنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرّد الترك و أن لا يفعل ؟

قال : و الظاهر هو الثانى .

قال : و توهم أن الترك و مجرّد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار ، فلا يصح أن يتعلّق به البعث و الطلب ، فاسد . فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً ، و إلّا لما كان الفعل مقدوراً و صادراً بالإرادة و الاختيار . و كون العدم الأزلى لا بالاختيار ، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذى يكون بحسبه محلّاً للتكليف .

ص:٧

١-١) كفايه الاصول: ١٤٩.

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ١١٩.

فالمختار عنده ما عليه المشهور - كما قيل - من أن مدلولهما نفس مدلول المادّة و الصيغته في الأمر ، و هو الطّلب ، غير أنّ المتعلّق مختلف ، إذ النهى عبارته عن طلب ترك الشّيء .

فإن قيل : إن الترك لا يتعلّق به الطلب ، لأنه أمر عديمى و العدم لا يتعلّق به غرض ، بل الصحيح هو القول بأن النهى طلب كفّ النفس .

فالجواب : أمّا على القول بأن عدم الملكة له حظ من الوجود فواضح ، لتعلّق الغرض به . و أمّا على القول بأنه لا حظ له من الوجود عقلاً ، فالجواب : إن الأعدام المضافه إلى الوجود تتعلّق بها الأغراض عقلاً .

فإن قيل : إنه إذا كان النهى طلب الترك و العدم ، فإنّ العدم غير مقدور ، و لا يعقل طلب غير المقدور ... و لذا يكون المتعلّق هو الكفّ لا الترك .

فأجاب : بأن العدم غير المقدور هو العدم الأزلّى لا العدم بحسب البقاء و الاستمرار فهو مقدور ، و التكاليف إنما هي بحسب البقاء و الاستمرار لا بحسب الأزل .

فالإشكالان مندفعان .

ما يرد على مختار الكفايه

لكن يرد عليه :

أمّا ثبوتاً : فإن الطلب معلول للشوق ، و معلول معلول للمصلحه ، و ما لا تترتب عليه المصلحه لا يتعلّق به الشوق ، و أىّ مصلحه تترتب على العدم ؟

و الحاصل : إنه لا يعقل بالنسبه إلى الترك إلّا الشوق بالعرض ، بمعنى أنّه لما يكون وجود الشّيء غير مشتاقٍ إليه فعدمه يكون مطلوباً ، أمّا الترك أوّلاً و بالذات ، فلا يتعلّق به الشوق فلا يتعلّق به الطلب .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ مدلول النهى عند هذا المحقق هو الطلب الإنشائي ، و لا- بدّ من صدوره عن الإراده الجديّه ، لكن تعلقها حقيقهً بالعدم غير معقول ، لأنه - و إن كان مضافاً إلى الوجود - غير قابلٍ للوجود .

و أمّا إثباتاً : فإن « لا تفعل » الذى هو طلب الترك ، يشتمل على مادّه و هيئته ، أمّا المادّه فمدلولها الفعل ، و أمّا الهيئته فمدلولها - على الفرض - هو الطلب ، فأين الدالّ على الترك ؟ بخلاف الأمر ، فإنّ مدلول الهيئته فى « صلّ » هو الطلب و المتعلّق هو مادّه الصّلاه ، فكان المدلول : طلب الصّلاه ، و هو يقتضى إيجادها .

فما ذهب إليه صاحب (الكفايه) مخدوش ثبوتاً و إثباتاً .

الأقوال الأخرى

و قد خالف سائر الأعلام المحقق الخراسانى فى هذا المقام ، و ذهبوا إلى أنّ مدلول النهى يغاير مدلول الأمر لكنّ المتعلّق واحد ، ثم اختلفوا على أقوال :

القول الأول

إنّ مدلول النهى هو الكراهه و مدلول الأمر هو الإراده .

و فيه : إنّ الإراده و الكراهه هما المبدأ و العله للأمر و النهى ، و عله الشىء لا تكون مدلولاً له .

القول الثانى

إنّ مدلول النهى عبارته عن حرمان المكلف من الفعل ، و مدلول الأمر عبارته عن ثبوت الشىء فى ذمه المكلف . و الأساس فى هذا القول هو : أن حقيقه الإنشاء عبارته عن الاعتبار و الإبراز أو إبراز الاعتبار . (قال) و نظير ذلك ما ذكرناه فى بحث الإنشاء و الإخبار من أن العقود و الإيقاعات كالبيع و الإجاره و الطلاق و النكاح أسام لمجموع المركب الاعتبارى النفسانى و إبراز ذلك فى الخارج بمبرز ، فلا يصدق

البيع - مثلاً - على مجرّد ذلك الأمر الاعتباري أو على مجرد ذلك الإبراز الخارجي .

و ذكر : أن ما ذهب إليه جماعه من المحققين من أن حقيقه النهي هو الزجر ، من اشتباه المفهوم بالمصداق ، لأنّ « الحرمان » المبرز مصداق « الزجر » (١) .

و فيه : لا إشكال في وجود « الحرمان » في موارد « النهي » ، و أنه يصحّ أن يقال بأنّ المكلف قد حُرّم من الفعل الكذائي ، لكنّ محطّ البحث هو تعيين مفاد النهي مجرّداً عن لوازمه ، فنحن نعلم بأنّ لازم طلوع الشمس هو وجود النهار ، لكنّه خارج عن مدلول لفظ الشمس ... وعليه ، فإنّ وجود الحرمان - عقلاً - في مورد النهي شيء و كونه مدلول النهي شيء آخر ، و كذلك الكلام في طرف الأمر ، فثبوت الشيء في الذمّه لا ينكر ، لكنّ كونه هو المدلول أوّل الكلام .

هذا ، و لو لم يكن لهيئته « لا- تفعل » مدلول إلّا « الحرمان » الاعتباري ، كان اللّازم أن ينسب إلى الذهن منها عين ما ينسب من مادّه « الحرمان » ، و الحال أنه ليس كذلك كما هو واضح ، بل لا توجد بينهما المساوقه الموجوده بين لفظ « من » و « الابتداء » و نحوهما .

فظهر أن ما ذهب إليه المحقق الخوئي خلط بين المعنى و لازم المعنى .

الرأى المختار

و قد اختار شيخنا - في كلتا الدورتين - ما ذهب إليه جماعه من المحققين ، كالأصفهاني و العراقي و البروجردى ، من أنّ النهي عباره عن الزجر ، كما أن الأمر عباره البعث .

و توضيح ذلك : إنه كما في الإراده التكوينيّه يلحظ الإنسان الشيء - كالصّلاه مثلاً - فيرى فيه المصلحه و يتعلّق به غرضه ، فيشتاق إليه و يتحرّك نحوه أو يأمر

ص: ١٠

الغير به فتكون إرادته تشريعيه ، كذلك فى طرف النهى ، فإنه يتصوّر الشىء و يرى فيه المفسده و ما ينافى الغرض ، فيزجر عنه تكويناً ، و يزجر غيره عنه تشريعاً ...

و هذا هو واقع الحال فى الأمر و النهى ، فهو لما يرى وجود المفسده فى شرب الخمر لا يُقدم على ذلك ، و إذا أراد زجر الغير يقول له : « لا تشرب الخمر » أو يشير إلى هذا المعنى بيده إشارةً مفهمهً له ... فمعنى « النهى » هو « الزجر » عن الشىء المعبّر عنه بالفارسيه « بازداشتن » ، فهيهته « لا تفعل » مدلولها و النسبه الزجريه ، « التّسبه » معنى حرفى ، كما أنّ مدلول هيهته « افعل » هو « النسبه البعته » .

هذا تمام الكلام فى ... و قد ظهر أن الخلاف يرجع إلى أنه هل المدلول فى الأمر و النهى واحد و المتعلّق متعدّد ، أو أن المعنى متعدّد و المتعلّق واحد ؟

قال المشهور بالأوّل ، و عليه المحقق الخراسانى و المحقق النائينى .

و قال الآخرون بالثانى .

و اختلف المشهور على قولين ، فمنهم من جعل المتعلّق أمراً عدمياً و هو الترك و عليه صاحب (الكفايه) و الميرزا ، و منهم من جعله وجودياً و هو الكفّ .

و اختلف الآخرون على أقوال ، و المختار هو « الزجر » وفاقاً للمحقق الأصفهانى و غيره .

هذا ، و فى (منتقى الاصول) أنّ التحقيق موافقه صاحب (الكفايه) فيما ذهب إليه ، قال :

و التّحقيق : موافقه صاحب (الكفايه) فى ما ذهب إليه من الرّأى .

و الّذى ندّعيه : أنّ المنشأ فى مورد النهى ليس إلّما البعث نحو التّرك مع الالتزام بأنّ مفهوم النهى يساوق عرفاً مفهوم المنع و الزّجر لا البعث و الطّلب .

و الوجه فيما ادّعيناه : هو أنّ التّكليف أعمّ من الوجوب و التّحريم - على

جميع المباني في حقيقته - إنما هو لجعل الداعي و للتحريك نحو المتعلق بحيث يصدر المتعلق عن إرادة المكلف ، و من الواضح أن ما يقصد إعمال الإرادة فيه في باب النهي هو الترك و عدم الفعل ، و لا نظر إلى إعمال الإرادة في الفعل كما لا يخفى جدًا ، و هذا يقتضى أن يكون المولى في مقام تحريك المكلف نحو ما يتعلق به اختياره و هو الترك ، و يكون في مقام جعل ما يكون سبباً لإعمال إرادة المكلف في الترك ، فواقع النهي ليس إلماً هذا المعنى و هو قصد المولى و إرادته تحريك المكلف و إعمال إرادته في الترك .

و هذا كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقي و هو طلب الترك ، كذلك يمكن أن ينشأ بمدلوله الالتزامي و هو الانزجار عن الفعل ، فإنه لانزم إرادته ترك العمل ، و هو في باب النهي منشأ بمدلوله الالتزامي بعكسه في باب الأمر فإنه منشأ بمدلوله المطابقي ، فالمنشأ في باب النهي إرادته الترك بمفهوم المنع و النهي ، و ليس المنشأ هو نفس المنع عن الفعل ، لأنه غير المقصود الأوّلي و أجنبي عمّا عليه واقع المولى .

و أمّا دعوى : أنه ليس في الواقع سوى كراهه الفعل تبعاً لوجود المفسده فيه دون إرادته الترك ، فهي باطله ، فإنه كما هناك كراهه للفعل كذلك هناك إرادته و محبوبته للترك ، و يشهد لذلك الأفعال المبعوضه بالبغض الشديد ، فإنّ تعلق المحبوبيه بتركها ظاهر واضح لا إنكار فيه ، كمحبيته الصحه التي هي في الحقيقه عدم المرض و نحو ذلك .

و أمّا تمييز الواجب عن الحرام ، فليس الضابط فيه ما هو المنشأ و ما هو متعلق الإرادة أو الكراهه ، بل الضابط فيه ملاحظه ما فيه المفسده و المصلحه ، فإن كان الفعل ذا مفسده كان حراماً و إن كان المنشأ طلب الترك ، و إن كانت المصلحه

فى الفعل أو فى الترك كان الفعل أو الترك واجباً ، و مثل الصوم تكون المصلحه فى نفس الترك فىكون واجباً (١).

أقول :

إن موضوع البحث هو مفاد النهى ، و ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) هو دلالة النهى على طلب الترك ، و قد عرفت ما فيه . و أما ما ذهب إليه السيد الأستاذ من أن النهى كما يمكن أن ينشأ بمدلوله المطابقى و هو طلب الترك ، كذلك يمكن أن ينشأ بمدلوله الامتزامى و هو الانزجار عن الفعل ، فإنه لازم إرادته ترك العمل ، ففيه : إن الانزجار عن الفعل حاله تحدث للمكلف عند إرادته ترك العمل امتثالاً للنهى كما ذكر ، لا أنه مدلول للنهى ، فكون الشيء مدلولاً للنهى - كما هو موضوع البحث - أمرٌ ، و كونه ملازماً للمدلول - كما نصّ عليه فى موضع آخر (٢) - أمر آخر ، بل إن التعبير بالانزجار يناسب ما ذهب إليه الجماعه - و تبعهم شيخنا الأستاذ - من أن المدلول هو الرّجر ، للتضاييف بينهما كما لا يخفى .

فما أفاده ، إما يرجع إلى ما ذكره و إما هو خلط بين المعنى و لازمه ، كما تقدّم فى الإشكال على (المحاضرات) لو تم رأى صاحب (الكفايه) .

الجهه الثانى (فى الفرق بين الأمر و النهى من جهه الاقتضاء)

إشاره

إن الأمر يقتضى الإتيان بصرف وجود الطبيعه ، فلو أمر بالصّلاه حصل الامتثال بصرف وجودها من قبل المكلف ، بخلاف النهى ، فإنه يقتضى الانزجار عن جميع أفراد الطبيعه . فما هو المنشأ لهذا الفرق ؟

ص: ١٣

١-١) منتقى الاصول ٣ / ٦ - ٧ .

٢-٢) منتقى الاصول ٣ / ١١ .

قال في (الكفايه) :

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغه الأمر ، و إن كان قضيتيهما عقلاً تختلف و لو مع وحده متعلقهما ، بأن تكون طبيعه واحده بذاتها و قيدها تعلق بها الأمر مرةً و النهى أخرى ، ضروره أن وجودها يكون بوجود فردٍ واحدٍ ، و عدمها لا يكاد يكون إلّا بعدم الجميع كما لا يخفى (١)

فمنشأ الفرق عند المحقق الخراساني هو حكم العقل ، و وافقه الميرزا - و إن كان هناك فرق بين كلاميهما ، و ما ذكره صاحب (الكفايه) أتقن - و حاصل هذا الوجه هو : إن وجود الطبيعه يتحقق بوجود فردها ، لكنّ عدمها لا يتحقق إلّا بعدم جميع الأفراد ، و إن كان في نسبة التحقق و العدم إلى العدم مسامحه

بيان السيد الحكيم

و قد ذكر السيد الحكيم برهاناً لهذا الوجه فقال : بأنه لمّا يوجد الفرد من طبيعه ما فوجوده توجد الطبيعه أيضاً ، فإذا كان المطلوب تتحقق الطبيعه فإنّها تتحقق بوجود الحَصّه و يحصل الامتثال ، أمّا في النهى ، فلا يكفي في عدم الطبيعه عدم فردٍ بل لا بدّ من عدم جميع الأفراد ، إذ لو وجد بعض أفرادها و عدم البعض الآخر فصدق وجود الطبيعه و عدمها ، لزم اجتماع النقيضين ، فلا بدّ إمّا أن لا يصدق على وجود الفرد أنه وجود للطبيعه أو يصدق و لا يكون عدمها إلّا بعدم جميع الأفراد ، و حيث أنه يصدق ضرورهً ، فلا يكون عدم الطبيعه إلّا بعدم تمام أفرادها .

فيكفي في امتثال الأمر وجود واحد للطبيعه ، و لا يكفي في امتثال النهى إلّا ترك جميع الأفراد ليتحقق عدمها (٢) .

ص: ١٤

١-١ (١) كفايه الاصول : ١٤٩ .

٢-٢ (٢) حقائق الأصول ١ / ٣٤٤ .

وقد أورد عليه شيخنا : بأنه يستلزم أن يكون أحد النقيضين أعمّ من النقيض الآخر ، وذلك : لأنّ وجود الطبيعه و عدمها متناقضان كما هو معلوم ، فإن قلنا بوجودها بوجود فردٍ ما من أفرادها أمّا عدمها فلا يصدق بعدمه بل بعدم تمام أفرادها ، لزم أن تكون دائره العدم بالنسبه إلى هذه الطبيعه أوسع من دائره الوجود ، و لازلزم ذلك ارتفاع النقيضين ، لأنه في حال وجود الفرد الواحد فقط ، لا يصدق العدم على الزائد عنه كما لا يصدق الوجود ، و هو محال .

و على الجملة ، فإنه إذا كان وجود الطبيعه بصرف وجود فردٍ ما ، فإنّ نقيض صرف الوجود هو صترف العدم لا عدم جميع أفرادها ... و لو قيل : بأنّ الوجود المضاف إلى الطبيعه يقتضى صرف الوجود ، أما العدم المضاف إليها فهو عدم صرف الوجود ، و هذا يلزم عدم جميع الأفراد ، فهو توهم باطل ، لأنه يستلزم تحقّق المعصيه بالفرد الأوّل ، و أنه لا معصيه بارتكاب الأفراد الأخرى ، و هذا خلاف الضروره

و تلخّص : أن الفرق بين مقتضى الأمر و النهى ليس بحكم العقل .

رأى المحقق الأصفهاني

و ذهب المحقق الأصفهاني : إلى أن الفرق ناشئ من الاختلاف في الإطلاق ، فإن مقتضاه في الأمر هو صرف الوجود ، أمّا في النهى فهو ترك جميع الوجودات ... و قد أوضح ذلك : بأنه لَمّا كان الأمر ناشئاً عن المصلحه ، فإنّها تتحقّق بصرف وجود المتعلّق ، و النهى لَمّا كان ناشئاً من المفسده في المتعلّق ، فلا محاله يكون الإطلاق فيه مقتضياً للانزجار عن جميع وجودات المتعلّق ، لأن المصلحه تترتب تارةً : على صرف الوجود ، و أخرى : على مجموع الوجودات

بنحو العام المجموعى ، و ثالثه : على كَلّ الوجود بنحو العام الاستغراقى ، و رابعه :

على المسبب من الوجودات . هذا بحسب مقام الثبوت .

هذا فى الأمر ... و كذلك الحال فى النهى و تبعيته للمفسده .

و فى مرحله الإثبات ، نرى فى الأمر فى الصورة الأولى حيث المصلحه قائمه بصرف الوجود ، لا يحتاج المولى إلى بيان زائد ، فلو قال « صلّ » كفى ، و يتحقق الامتثال بصرف وجود الصّلاه ، بخلاف الصور الباقية ، فيحتاج إلى بيان زائد ... أمّا فى النهى ، فإن المورد الذى لا- يحتاج فيه إلى بيان زائد هو صورته ما إذا كانت المفسده قائمه بجميع وجودات المتعلّق ، فإن مقتضى الإطلاق فيها هو الانزجار عن الجميع كما فى « لا تشرب الخمر » ... بخلاف الصور الأخرى فهى محتاجه إلى البيان (١).

إشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) :

أولاً : إن هذا الوجه أخصّ من المدعى ، فإنه مبنى على مسلك العدليه - من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات - فقط ، و لا يحلّ المشكل على جميع المباني .

و ثانياً : إن هذا الوجه للفرق - و إن كان صحيحاً فى نفسه - إلما أنه لا طريق لنا إلى إحراز كفيه المصلحه و المفسده ، إذ لا يوجد عندنا إلّا الأمر و النهى ، و هما لا يكشفان عن كفيه المصلحه و المفسده اللتين هما تبع لهما (٢) .

نظر الأستاذ فى الرأى و الإشكال عليه

و أفاد الأستاذ : بأن الأساس فى رأى المحقق الأصفهاني هو الارتكاز ، فإن

ص: ١٦

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٢٩٠ .

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ٣ / ٢٨٥ .

المرتکز فی الأذهان كون المصلحه مترتبۀ على صرف الوجود و المفسده مترتبۀ جميع الوجودات ، و هذا الارتكاز المستند إلى الغلبه هو السبب فی انصراف الإطلاق فی طرف الأمر إلى صرف الوجود و فی طرف النهی إلى مطلق الوجود ...

فالإشكال مندفع و إن كان كلام المحقق المذكور غير وافٍ بما ذكرناه .

لكنّ الإشكال الوارد هو عدم ثبوت هذه الغلبه ... و يشهد بذلك أن الأوامر الوارده فی المندوبات ليس المطلوب فيها صرف الوجود ، فلمّا يقول : اذكر الله ، فإنّ المطلوب ذكر الله بنحو الإطلاق ، و كذا : أكرم العالم ... و نحو ذلك .

رأى المحاضرات

و ذهب المحقق الخوئی إلى أنه لا فرق فی مقام الثبوت ، بل هو فی مقام الإثبات و يتلخص فی أنه يستحيل تعلق التكليف بجميع وجودات المتعلق ، لأنها غير مقدور عليها ، و إذ لا معین و مرجح لعدد منها بعد ذلك ، فإن الأمر يتنزل إلى صرف وجود الطبيعه ، و يتحقق الامتثال بالإتيان به .

أمّا فی النهی ، فإن الحال بالعكس ، لأن صرف الترك حاصل بالضروره ، لعدم القدره على ارتكاب كلّ أفراد المتعلق و طلبه تحصيل للحاصل ، فلا يعقل الزجر عنه ، و إذ لا معین لمرتبۀ من المراتب ، فإنّ النهی يترقى إلى مطلق وجود المتعلق .

الإشكال عليه

و أورد عليه شيخنا بوجوه :

الأول : إنّ كلّ تعین محتاج إلى معین بلحاظ خصوصيّه ، و عليه ، فما المعین لصرف الوجود عند العجز عن جميع الوجودات ؟ و ما الدليل عليه إثباتاً ؟

إن مجرد عدم القدره على الجميع لا يوجب التعيين ، بل فی هذه الحالة

يلزم إجمال الدليل و المرجع هو الأصل العملى .

و الثانى : إن كلامه منقوض بما ذكره فى الجهه الثانيه من أنّ المصلحه قد تكون فى الفعل و الترك ، و هى فى الترك تتصوّر على أربعة أنحاء : فتكون المصلحه فى صرف الترك ، و فى تمام التروك بنحو الانحلال ، و فى مجموعها ، و فى المسبب عن جميعها .

فإذا كانت المصلحه قائمه بصرف الترك ، فهو المتعلق للطلب ، و الحال أنه ضرورى الوجود و طلبه تحصيلاً للحاصل .

و الثالث : إن معنى القدره هى أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، فهى القدره على الفعل و الترك ، و فى كلّ مورد يكون الفعل غير مقدور فالترك كذلك ...

وعليه ، فلو لم تكن قدره على جميع الوجودات ، فلا-قدره على ترك الجميع ، و لو كان صرف الترك تحصيلاً للحاصل ، كذلك صرف الفعل

و الحاصل : إنه إن كان أحد النقيضين مقدوراً عليه فالآخر كذلك ، و إن لم يكن فالآخر كذلك ... و قد ذكر المحقق الأصفهاني هذا المطلب ، و اعترف به فى (المحاضرات) و عليه فلا يتم ما ذكره .

منشأ الفرق هو الارتكاز العرفى

و قد ذكر الأستاذ فى الدورتين : إنه لما كان وجود الفرق بين مقتضى الأمر و النهى من الأمور المسلّمه عند العرف ، و لم يمكن إقامه البرهان العقلى الصحيح على ذلك بما تقدّم من الوجوه ، و لا بناءً على ما ذهب إليه المحقق الفشاركى - و تبعه المحقق الحائرى (١) - من أن صرف الوجود ناقض للعدم الكلى ، لأنّ كلّ وجودٍ فهو ناقضٌ لعدم نفسه ، فلا بدّ و أن يكون لفهم العرف منشأ غير ما ذكر ...

ص: ١٨

وقد أفاد دام ظلّه ، بأنّ القضيّه في طرف الأمر و تحقق الامتثال بصرف وجود الطبيعه واضحه عقلاً و عقلاً ، و أمّا في طرف النهي ، فإنّ الارتكاز العقلائي منشؤه وجود الملازمه بين عدم وجود مع عدم الوجودات كلّها ، و هذا هو وجه الفرق .

ثمّ أجب عمّا أورده المحقق الأصفهاني : من أنّ هذا من اللّوازم و ليس مقتضى النهي نفسه ، بأنّ المشكله كانت في وجه الفرق ، و لا أحد يدعى أنّ هذا الافتراق هو من ناحيه نفس النهي

لكن يبقى الإشكال بأنّه : إذا كان النهي عن صرف الوجود فقط لا- عن جميع الوجودات ، فإنه يستلزم أنّه إن خالف النهي و ارتكب المنهية عنه ، تتحقق المعصيه مرّة واحدة و لا يكون ارتكابه فيما بعده معصيه .

و سيأتي الجواب عنه - في الجبهه اللاحقه - من كلام المحقق الخراساني .

الجبهه الثالثه (هل يسقط النهي بالمعصيه ؟)

قال في الكفايه :

ثمّ إنه لا- دلالة للنهي على إرادته الترك لو خولف أو عدم إرادته ، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلاله و لو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجبهه ، و لا يكفي إطلاقها من سائر الجهات (1) .

و توضيح ذلك : إن النواهي في الشريعة المقدّسه على قسمين : فقد ينهي الشارع عن شيء ، و لا يبقى النهي لو خولف بصرف الوجود ، كما في النهي عن التكلّم في الصلاه مثلاً ، فإنّه - على مسلك صاحب (الكفايه) - طلب الترك ، فإذا تعلّق الغرض بعدم التكلّم في الصلاه و جاء النهي عنه ، فإن صرف وجوده فيها

ص: ١٩

يوجب عدم تحقق الغرض ، و حينئذٍ لا يبقى النهى ليكون التكلم الثانى و الثالث مضرّاً بالصلاه ، بل إنها بالأول بطلت .

و قد ينهى الشارع عن شىء و يكون كلّ واحدٍ من أفراد التروك مطلوباً برأسه ، كالمنع عن شرب الخمر ، فإنه بارتكابه مرّة لا يسقط النهى بل يبقى متوجّهاً إلى الأفراد الأخرى من هذا الفعل .

فهذا القسمان من النهى فى عالم الثبوت متحقّقان .

فإن ورد و شك فى أنه من أى القسمين فما هو مقتضى القاعده ؟

ذهب المحقق الخراسانى إلى إنه يؤخذ بإطلاق الكلام من جهه المخالفه و عدمها ، فإنه لما لم يقيد النهى بالمرّه و غيرها ، كان ظاهراً فى بقاءه بعد المعصيه ، (ثم قال) : إنه لا بدّ من وجود الإطلاق من هذه الجهه ، و لا أثر لإطلاق الكلام من سائر الجهات ، من الزمان و المكان و غير ذلك .

تقريب الميرزا

و قد اختار الميرزا هذا المبنى بتقريبٍ آخر فقال ما حاصله :

إن المطلوب فى النواهى تارةً : خلوّ صفحه الوجود عن الشىء ، و حينئذٍ يكون المتعلّق هو الطبيعه ، كالتكلم فى الصلاه ، فإنه قد لوحظت الطبيعه و تعلّق بها النهى ، أمّا ترك هذا الفرد أو ذاك منها ، فهو من لوازم المطلوب .

و أخرى : يكون على العكس ، إذ يتعلّق بالفرد ، و خلوّ صفحه الوجود عن الطبيعه لازم المتعلّق ، كالنهي عن شرب الخمر ، فإنه متعلّق بكلّ فردٍ فردٍ ، فلو اطيع لزم خلوّ صفحه الوجود من شرب الخمر .

و غالب النواهى فى الشريعة من قبيل القسم الثانى ... أمّا موارد القسم الأوّل فقليله ، و مثاله تروك الإحرام و النهى عن المفطرات فى الصّوم .

و في (المحاضرات) بيان طويل ، و ملخصه :

إن للنهي - بحسب مقام الثبوت - أقساماً أربعة (١) ، و لا يخفى أنه ينشأ عن المفسده ، كما أن الأمر ينشأ عن المصلحه ، فالمحوظ هو المفسده و المصلحه ، و لا يلحظ اللفظ ، فلو قال « أطلب منك ترك شرب الخمر » كان نهياً ، للمفسده في الشرب ، و لو قال : « لا تترك الصلاه » كان أمراً بالصلاه للمصلحه فيها .

فتارة : المفسده تكون في صرف الترك .

و أخرى : في كل واحدٍ واحدٍ من التروك بنحو العام الاستغراقى .

و ثالثة : في مجموع الأفعال .

و رابعة : في المسبب عن الأفعال .

(قال) و كذلك الحال في طرف الأمر .

(قال) و تظهر الثمره في موردين (٢) :

(أحدهما) مورد الاضطرار ، فلو اضطرَّ إلى الفعل أو الترك ، و كانت المصلحه في صرف الفعل أو الترك ، فإنه بمجرد حصول فردٍ من الفعل أو الترك ، يسقط الحكم . و أما إذا كان المطلوب بنحو العام الاستغراقى فإن الحكم ينحلُّ ، فإذا خولف في مورد بقى بالنسبه إلى غيره من الموارد . أمّا إذا كان المطلوب مجموع الأفعال أو مجموع التروك ، فهذا الطلب شخصى - بخلاف الأول ، فإنه ينحلُّ بحسب الأفراد - و الطلب الشخصى يسقط بترك واحد ، لأنه قد كان بنحو العام المجموعى حاملاً للغرض ، فإذا عصى فلا يبقى حكم . و أمّا إذا كان متعلق

ص: ٢١

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٨٢ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٣١١ .

الغرض هو الشيء المسبب من الأفعال أو التروك ، فإنه بالمخالفة بموردٍ ينتفى حامل الغرض ، و بذلك يسقط الغرض ، فلا يبقى الحكم .

(و الثانى) مورد الشك ، فإنه إن كان المطلوب صرف التروك و صدر منه ذلك ، ثم شكّ فى مطلوبه الطبيعه و عدمها ، فلا أثر لهذا الشك ، لأنه حتى لو تيقن بمطلوبه الطبيعه فإنها بصرف المخالفة تبقى كما هو واضح .

و إن كان المطلوب كلّ واحدٍ من التروك بنحو العام الاستغراقى ، فإنه مع ارتكاب المخالفة فى موردٍ يشكّ فى بقاء التكليف بالنسبه إلى غيره ، فيكون مجرى الأصل ، لأنه من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و البراءه عقلاً و نقلاً جارياً .

و إن كان المطلوب هو العام المجموعى ، و ارتكب فرداً و شكّ فى أنه ترك للطبيعه أو لا ، كان من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين - كأجزاء الصّلاه مثلاً - فعلى المبنى ، إذ الأقوال هناك ثلاثه ، الاحتياط ، و البراءه مطلقاً ، و التفصيل بين الشرعيه فتجرى و العقليه فلا تجرى ، و هذا الثالث مختار (الكفايه) .

و إن كان المطلوب هو الشيء المحضّل من مجموع التروك ، فلو ارتكب فرداً منها و شكّ فى بقاء التكليف بالنسبه إلى الطبيعه ، قيل : بالاشتغال و هو المشهور .

مناقشه الأستاذ و رأيه

و خالف الأستاذ ، فذكر أنّ الصحيح ثبوتاً صورتان فقط ، و هما أن يكون النهى متعلقاً بالشيء بنحو العام المجموعى ، و بنحو العام الاستغراقى . و أمّا بحسب مقام الإثبات ، فالموانع فى الصلاه مأخوذه بنحو العام الاستغراقى ، و لا احتمال آخر .

هذا مختاره بعد المناقشه مع (المحاضرات) ، و النظر فى الأدله فى مقام الإثبات .

و لقد أورد على كلام (المحاضرات) :

أولاً : قوله بترتب المصلحه على الترك كترتبها على الفعل .

فيه : إن المصلحه أمرٌ وجودى ، و قيام الأمر الوجودى بالأمر العدمى غير معقول ، فإنه لا إشكال عقلاً و عقلاً فى تعلق التكليف بالترك ، لكن قيام المصلحه بالترك غير معقول ، بل الموارد التى تعلق فيها الطلب بالترك تحتمل : أن تكون نهياً فى صوره الأمر ، فقوله تعالى «وَأَثْرُكَ الْبَحْرِ» (١) يمكن أن يكون من جهه وجود المفسده فى دخول البحر لا- وجود المصلحه فى ترك الدخول فى البحر ...

و يحتمل أيضاً : أن تكون المصلحه فى شىء ملازم للترك لا فى نفس الترك ، و إن كنا لا ندرى ما هو الملازم .

و الحاصل : إنه متى قام البرهان على امتناع ترتب الأمر الوجودى على العدم ، فكل دليل كان ظاهراً فى الترتب لا بد من رفع اليد عن ظهوره .

و ثانياً : جعله « المسبب من الأفعال أو التروك هو المتعلق للنهى » من « الأقسام الأربعة » .

و فيه نظر ، لأن كون التروك سبباً لوجود شىء غير معقول .

و ثالثاً : إنه قد ذكر سابقاً بأن « صرف الترك » لا- يقبل تعلق التكليف ، لأنه ضرورى الحصول ، فلو تعلق به الطلب كان من تحصيل الحاصل ... و لعله من هنا جعل الأقسام فى (أجود التقريرات) ثلاثه ، فلما ذاع هذا القسم فى الأقسام الأربعة ؟

ص: ٢٣

و رابعاً : قوله بأنه إن كانت المصلحة فى الترك ، فإن الصورة و إن كانت صورته النهى لكنه لباً أمر ، و جعله تروك الإحرام من هذا القبيل قائلاً بأن المصلحة فى ترك تلك الأشياء ، فكان الواجب ترك الصيد ، ... لبس المخيط للرجال ...

و هكذا ... (قال) و إن الفقهاء قد تسامحوا حيث عبّروا عنها بمحرّمات الإحرام

و فيه : إن النصوص ظاهره فى أنها محرّمات ، و الحق مع الفقهاء فى تعبيرهم بذلك ، و رفع اليد عن الظهور بلا دليل غير صحيح .

قال تعالى : « لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ » (١) فإنها هيئه « لا تفعل » و ظاهره فى الحرمة .

و قال : « أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ... وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا » (٢) و هذا نصّ فى الحرمة .

و فى النصوص :

(١) عن معاوية بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام : « إذا فرض على نفسه الحج ثم أتى بالتلبيه فقد حرم عليه الصيد و غيره ، و وجب عليه فى فعله ما لم يجب على المحرم » (٣) .

(٢) و عنه عن أبى عبد الله عليه السلام : قال : « لا تأكل شيئاً من الصيد و أنت محرّم و إن صاده حلال » (٤) .

(٣) عن الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديثٍ : « فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتّى تحل » (٥) .

ص: ٢٤

١-١ (١) سورة المائدة : الآية ٩٥ .

١-٢ (٢) سورة المائدة : الآية ٩٦ .

٣-٣ (٣) وسائل الشيعة ١٢ / ٤١٧ ، الباب ١ من أبواب تروك الإحرام ، رقم ٧ .

٤-٤ (٤) المصدر ١٢ / ٤١٩ ، الباب ٢ رقم ٢ .

٥-٥ (٥) وسائل الشيعة ١٢ / ٤٥٨ ، الباب ٢٩ ، رقم ١ .

و الحاصل : النصوص جاءت بعنوان « الحرمة » و بهيئه « لا تفعل » و بعنوان جعل « الفداء » و بعبارته « اجتنب » و كل ذلك ظاهراً و نصُّ في الحرمة .

و تلخّص : إن الصحيح هو حرمة تلك الأفعال ، و أنها محرّمات الإِ-حرام لا- تروك الإِ-حرام ، و دعوى أنها نواهى ناشئه من المصلحه فى الترك ، لا دليل عليها ... بل مفاد الأدله كونها ناشئه عن مفسده فى الفعل ... و لهذا البحث ثمره مهمه فى الفقه .

ص: ٢٥

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد و امتناعه ، على أقوال ثلاثه :

١ - الجواز مطلقاً .

٢ - الامتناع مطلقاً .

٣ - التفصيل ، و هو القول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ، لأنَّ الحثيتين متعدّدان بالنظر العقلى ، و كلّ منهما مركب لأحد الحكمين ، لكنَّ العرف يرى المجمع بينهما شيئاً واحداً ، و تعلق الحكمين المختلفين بواحدٍ عرفى ممتنع ...

و هذا هو المحكّي عن المحقق الأردبيلى فى شرح الإرشاد .

و قد ذكر المحقق الخراسانى قبل الخوض فى المقصود عشر مقدمات ، و الميرزا ذكر تسعاً ، و قد اشتركا فى بعضها ، و لا بدّ قبل التعرّض لها من تحرير محلّ البحث ، فنقول :

تحرير محلّ البحث

إن هنا كبرى مسلّم بها ، هى عبارته عن أنّ الأمر و النهى - على اختلاف الأقوال فى حقيقتهما ، من البعث و الزجر ، أو اعتبار اللابديّه و الحرمان - ينشآن من الإراده و الكراهيّه ، على مذهب العدليّه و الأشاعره معاً ، و من المصلحه و المفسده على مذهب العدليّه ، فبلحاظ مبدأ الحكم - و هو الإراده و الكراهيّه - يمتنع تعلق الحكمين - الوجوب و الحرمة - من الحاكم الواحد فى الزمان الواحد بالشىء

الواحد ... على جميع المسالك ، لأن طلب الشيء يستلزم عدم الكراهية له ، و النهى عنه يستلزم عدم الإرادة له ، فكان تعلقهما بالشيء الواحد مستلزماً لاجتماع النقيضين ، و كذا الحال بالنظر إلى مسلك العدلية من تبعية الحكم للمصلحة أو المفسده ، فإن اجتماعهما في الشيء الواحد محال .

و على الجملة ، فإن القول بالجواز يستلزم المحذور في ناحيه منشأ الحكم و مبدئه و هو الحب للشيء و البغض له ، أو المصلحة و المفسده فيه ، و كذا في ناحيه المنتهى ، و هو مقام الامتثال ، لأن الأمر يقتضى الانبعاث و النهى يقتضى الانزجار أو الترك ... و لا يجتمعان .

هذا بناءً على إنكار التضاد بين الأحكام الخمسه ، كما عليه المحقق الأصفهاني . و أما على القول بوجود التضاد بينها كما عليه صاحب (الكفايه) ، فإن الاستحالة لازمه في نفس الحكمين أيضاً .

فتلخص : إنه من الناحية الكبروية ، يستحيل أصل التكليف بمثل ذلك ، بالنظر إلى المبدأ و المنتهى كما تقدم ، و يلزم الجمع المحال بين التكليفين . و أما بالنظر إلى خصوص مبنى المحقق الخراساني من التضاد بين الأحكام فالاستحالة تكون بالذات . و على كل حال ، فإن التكليف كذلك محال ، و ليس من التكليف بالمحال ، لأن مورد التكليف بالمحال هو ما إذا كان هناك تكليف واحد تعلق بشيء واحد كالمجموع بين الضدين ، فلا ينبغي الخلط بين الموردين .

و على هذا ، فإن النزاع في المسأله صغروى ، لأنه يدور حول لزوم الاجتماع و عدم لزومه ، بعد الوفاق على الكبرى كما تقدم ، و مرجعه إلى أنه هل يسرى و يتعدى الأمر من الصلاه إلى الغضب ، و النهى من الغضب إلى الصلاه أو لا ؟

وقد أوضح الميرزا (1) رحمه الله أن هذا البحث يكون تارة من صغريات باب التعارض ، و أخرى من صغريات باب التزاحم ، و ذلك لأنّه في صورته تعدّي الحكم عن موضوعه إلى موضوع الحكم الآخر ، يلزم الاجتماع و يقع التنافي بين مدلولي الدليلين بحسب مقام الجعل ، إذ الصّيه لاه إمّا واجبه و إمّا محرّمه ، فأحد الدليلين على خلاف الواقع ، و هذا هو التعارض . و أمّا في صورته عدم التعدّي ، فلا اجتماع و لا مشكله في مقام الجعل ، بل لكلّ من الحكمين مركبه و لا ربط له بالآخر ، و إنّما يقع التنافي في مقام الامتثال ، و هذا هو التزاحم ، إذ لا قدره على امتثال كلا التكليفين .

و هنا تفصيل ، و ذلك : لأنّه تارة توجد المندوحه ، أي يتمكّن المكلف من الصّيه لاه في غير المكان المغصوب ، و أخرى لا توجد ، فعلى التقدير الأول ، إن قلنا بأنّ اعتبار القدره على الامتثال في الخطاب هو بحكم العقل كما عليه المحقق الثاني ، خرج المورد عن التزاحم أيضاً ، لأنّه لما كان قادراً على الصّيه لاه في غير هذا المكان ، صحّ تعلّق التكليف بها على نحو الإطلاق ، إذ القدره على طبيعته حاصله بالقدره على الفرد و هي الصّيه لاه في غير الغصب ، فلو صلّى في المكان المغصوب و الحال هذه ، وقعت صحيحه ، غير أنه فعل المعصيه بالتصرّف في ملك الغير . و إن قلنا بأنّ اعتبار القدره على الامتثال هو باقتضاء الخطاب - كما عليه المحقق النائيني - فالتكليف من بدء الأمر موجّه نحو الحصّه المقدوره من الصّيه لاه ، كان المورد من التزاحم ، لدوران الأمر بين صرف القدره فيها في المكان المغصوب ، و الخروج منه و الإتيان بها في غيره ، و حينئذٍ تطبّق قواعد التزاحم ، و تلحظ المباني في الترتّب .

ص: ٢٨

أمّا على التقدير الثاني - أعنى عدم المندوحه - فالمورد من التزام ، سواء قلنا بكون القدره معتبره باقتضاء الخطاب أو بحكم العقل .

مقدمات البحث

إشارة

ذكر في (الكفايه) لمسأله الاجتماع مقدماتٍ ، ونحن نتعرّض لها و لما قيل فيها باختصار .

المقدمه الأولى (فى المراد بالواحد)

إشارة

إنه لما قلنا فى عنوان المسأله : هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى واحدٍ ؟ فما هو المراد من « الواحد » ؟

قال المحقق الخراسانى (1) : المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين ، بأحدهما كان مورداً للأمر و بالآخر للنهى ، و إن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاه فى المغصوب .

و إنّما ذكر هذا ، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر و النهى و لم يجتمعا وجوداً و لو جمعها واحد مفهوماً ، كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلاً ، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى ، كالحركه و السكون الكليين المعنوين بالصلاتيه و الغصبيه .

و توضيحه :

إن الواحد هنا إمّا هو الواحد الشخصى و إمّا الأعم ، فإن كان الأوّل ، خرج الجنسى و النوعى ، و الحال أن الحركه المعنونه بعنوان الغصب و الصلاه ليست واحداً شخصياً من الحركه بل واحد جنسى ، فلو أُريد الشخصى خرج الفرض من دائره البحث مع كونه وارداً .

ص: ٢٩

و إن كان المراد هو الثاني ، شمل البحث مثل السجود لكونه جامعاً للسجود لله و للصنم ، و الحال أنه ليس مورداً لاجتماع الأمر و النهي ، إذ لا مجمع بين السجود لله و للصنم .

و إن كان هو الثالث ، جاء المحذور المذكور في الثاني ، لأن الأعمّ مشتمل على الأخصّ .

فذكر صاحب (الكفايه) : أنه ليس المراد من « الواحد » هو المقابل للكلى ليكون شخصياً ، فيرد إشكال خروج الحركة ، و ليس الجنس ليرد إشكال ورود السجود ، بل المراد من الواحد هو المقابل للمتعدّد وجوداً ، و المقصود أنه تارةً :

يكون لمتعلّق الأمر و النهي تعدّد وجودى ، فهذا خارج عن البحث ، كما فى الصلاة و النظر إلى الاجنبية فى أثنائها ، و كما فى السجود لله و للصنم ، و أخرى : يكون لمتعلّقيهما وحده وجوديه أعم من الواحد الشخصى أو الجنسى ، فالصلاة فى دار مغصوبه كلى ، لكن فى مقام الوجود لها وجود واحد .

و على الجملة : إن أمكن الإشاره إلى كل من العنوانين على حده ، خرج الواحد ذو العنوانين عن البحث ، كالصلاة و النظر إلى الأجنبيه ، و إن كانت الإشاره إلى أحدهما الموجودين بوجود واحد عين الإشاره إلى الآخر ، كان وارداً فى البحث ، كالصلاة فى الدار المغصوبه ، و حينئذٍ ، إن كانت وحده الإشاره موجباً لوحده الوجود فى الخارج حقيقه فالامتناع و إلّا فالجواز .

التعريف بصاحب الفصول

ثم إن المقصود من هذا الكلام هو التعريف بصاحب (الفصول) (١) ، حيث أنه قد خصّ الواحد بالواحد الشخصى ، لئلا يدخل مثل السجود لله و للصنم ممّا

ص: ٣٠

اجتمع فيه الأمر و النهى فى واحدٍ جنسى أو نوعى فى محل البحث ، مع كونه خارجاً عنه قطعاً .

إشكال السيد البروجردى

فقال السيد البروجردى (١): و فيما ذكره نظر ، فإنّ ضمّ عنوانٍ كلىّ إلى عنوانٍ آخر لا يوجب الوحده ، إذ الماهيات و العناوين بأسرها متباينه بالعزله ، فمفهوم الصّلاه يباين مفهوم الغصب و إن ضمنا أحدهما إلى الآخر ، و ما هو الجامع للشتات عباره عن حقيقه الوجود التى هى عين التشخص و الوحده .

موافقه الإيروانى مع الفصول

أمّا المحقق الإيروانى ، فقد ذكر أنّ الحق مع صاحب (الفصول) و أنّه لا يتوجّه عليه ما توهمه صاحب (الكفايه) . و أوضح ذلك (٢) بأنه ليس مقصود صاحب (الفصول) من الحمل على الواحد الشخصى أن يكون المجمع منحصرأ فى الواحد الشخصى و الجزئى الحقيقى ، ليخرج مورد كون المجمع عنواناً كلىّاً كما فى مثال الصّلاه فى الدار المغصوبه ، بل مقصوده تلاقى العنوانين فى الأشخاص الخارجيه ، فيكون البحث فى اجتماع الأمر و النهى بعنوانين منحصرأ بما إذا كان العنوانان متلازمين فى الوجود و التشخص ، و هذا أعم من أن يكونا متلاقيين قبل الوصول إلى مقام التشخص و فى مفهوم عام كما فى مثل الصّلاه فى الأرض المغصوبه ، و ما إذا لم يكونا متلاقيين إلّا فى الشخص ابتداءً ، فالصّلاه فى الأرض المغصوبه لا تخرج عن العنوان .

ص: ٣١

١- (١) نهايه الاصول : ٢٢٦ .

٢- (٢) نهايه النهايه ١ / ٢١٠ .

و أجاب الأستاذ دام بقاءه : بأن جواز اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ذى العنوانين و امتناعه ، فرع التضاحم و التعارض ، فإن كان التعارض فالامتناع و إن كان التضاحم فالجواز ، و من الواضح أن التعارض فى الأدله الشرعيه لا يكون إلا فى القضايا الحقيقيه ، و الموضوع فى هذه القضايا ليس الواحد الشخصى الخارجى ، بل إن الحكم فيها متوجه إلى الطبيعه ، كقوله تعالى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٢) لا- إلى الفرد من الصّلاه و الحج و غيرهما ، فالأوامر و النواهي غير متعلقه بالواحد الشخصى . هذا أولاً .

و ثانياً : إن الواحد الشخصى لا يعقل أن يكون متعلقاً للأمر ، بل إنه مسقط له لكونه مصداق المأمور به .

و أما القول بأن ضمّ الكلّى إلى الكلّى لا ينتج الواحد . ففيه : إنه خلط بين الواحد الشخصيه و النوعيه ، لأن الواحد النوعيه كما فى انضمام الفصل إلى الجنس موجوده مع عدم كونها شخصيه ، إذن ، لا ملازمه بين الواحد و الشخصيه ، و المراد من الواحد هى الواحد فى مقابل التعدّد .

الأمر الثانى (فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العباده)

قال فى الكفايه (٣) ما ملخصه : إن الجبهه المبحوث عنها هنا هى : هل إن تعدّد العنوان فى الواحد ذى العنوانين ، يوجب تعدّد المتعلق بحيث ترتفع مشكله استحاله الاجتماع أو لا-؟ (قال) : فالنزاع فى سرايه كل من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً و عدم سرايته لتعدّدهما وجهاً .

ص: ٣٢

١-١) سورة البقره : الآيه ٤٣ .

٢-٢) سورة آل عمران : الآيه ٩٧ .

٣-٣) كفايه الاصول : ١٥٠ .

أما في تلك المسألة ، فإن البحث في أن النهى هل يوجب فساد العباده أو المعامله بعد الفراغ عن توجه النهى إليها أو لا يوجبه ؟

(قال) نعم ، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى في مسأله الاجتماع ، يكون مثل الصلاه في الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله .

و حاصله كلامه : إن ما به الامتياز بين المسألتين هو الجبهه المبحوث عنها في كل منهما ... و هذا لا ينافى أن يكون مورد البحث في مسألتنا من صغريات المسأله الاخرى ، على بعض التقادير ... فالفرق بين المسألتين في غايه الوضوح .

هذا ، و في بيان الفرق بين المسألتين أقوال اخرى ، تعرّض في (الكفايه) لاثنتين منها :

أحدها : إن البحث هنا عقلي ، و هناك في دلالة النهى لفظاً .

قال في (الكفايه) بفساد هذا القول ، لأنّ البحث هناك أيضاً عقلي ، على أن النهى في العباده غير مختص باللفظ .

و الثاني : ما ذهب إليه الميرزا القمي (١) من أنّ الموضوع في تلك المسأله هو العام و الخاص المطلق ، كالأمر بالصلاه ، ثم النهى عن الصلاه في الحمام ، فيبحث عن دلالة هذا النهى على فسادها و عدم دلالته ... أما في مسألتنا ، فالنسبه هي العموم من وجه ، كما هو الحال بين الأمر بالصلاه و النهى عن الغصب .

و الثالث : ما ذهب إليه صاحب (الفصول) (٢) - بعد الإشكال في كلام الميرزا القمي - و هو إن الموضوع في مسألتنا مغاير تماماً للموضوع في تلك المسأله ، بخلاف مثل الصلاه و الصلاه في الحمام ، فإن الموضوع متحد و إنّ كان بينهما عموم مطلق .

ص: ٣٣

١-١) قوانين الاصول ١ / ١٤٠ .

٢-٢) الفصول الغرويه : ١٤٠ .

فأجاب المحقق الخراساني : بأن تعدد الموضوعات أيضاً غير موجب للتمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات .

و الحق معه فيما قال .

الأمر الثالث (هذا البحث من مسائل أي علم من العلوم ؟)

و اختلفت كلماتهم في أنّ هذا البحث من المسائل أو المبادئ ، و من مسائل أي علم ؟

قال في الكفايه (١) : إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممّا تقع في طريق الاستنباط ، كانت المسألة من المسائل الاصوليه ، لا من مبادئ الأحكاميه و لا التصديقيه ، و لا من المسائل الكلاميه ، و لا من المسائل الفرعيه ، و إنّ كانت فيها جهاتها ...

نعم ، يمكن تصوير الجبهه الفقهيّه ، لأن العمل العبادي إن كان متعلّقاً للنهي فهو باطل و إنّما فهو صحيح ، و الصّحّه و الفساد من الأحكام الفقهيّه . كما يمكن تصوير الجبهه الكلاميه ، بأن يبحث فيها عن جواز تكليف الله سبحانه و تعالى بعملٍ اجتمع فيه جبهه الأمر و جبهه للنهي و عدم جوازه . و تصوير جبهه اخرى تجعلها من المبادئ الأحكاميه ، لأنّه إذا تعلّق الأمر و النهي بواحد يقع البحث عن وجود التلازم بينهما في المورد و عدم وجوده ، لأنّ المبادئ الأحكاميه هي لوازم الأحكام و عوارضها و خصوصياتها

لكنّ المحقق الخراساني يرى أن المسألة من علم الأصول لانطباق تعريف المسألة الاصوليه عليها ... خلافاً للشيخ ، حيث جعلها من المبادئ الأحكاميه ، كما أن الميرزا خالفه ، فجعلها من المبادئ التصديقيه للمسألة الاصوليه .

ص: ٣٤

و لكن ذلك كله يتوقف على تغيير عنوان البحث ، حتى يمكن تحقق هذه الجبهه أو تلك فيه ، أما مع عنوانه كما في (الكفايه)
و غيرها من كتب الأعلام ، فلا يصح البحث لأن يكون من مسائل هذا العلم أو ذاك ، بل هو من مسائل علم الاصول .

فالحق ما ذهب إليه و إن كان كلامه مخدوشاً كما ذكرنا ، خلافاً للشيخ الأعظم (١) ، حيث جعلها من المبادئ الأحكاميه ، لأننا لا
نبحث في هذه المسأله عن خواص الأمر و النهى ، و عن أنه هل يوجد بينهما التضاد أو لا ليكون من المبادئ ، و إنما نبحت عن
أن اجتماع الأمر و النهى فى الشئ الواحد ذى العنوانين هل ينتهى إلى اجتماع الضدين أو لا ؟

و للميرزا (٢) القائل بأنها من المبادئ التصديقيه للمسأله الاصوليه ، و ذلك لأن المبدأ التصديقى هو كل ما أوجب التصديق
بثبوت المحمول للموضوع ، مثلاً :

عند ما نقول : هل خبر الثقة حجه أو لا ؟ فإن ما يعرّف « خبر الثقة » و « الحجّيه » يسمّى بـ « المبدأ التصورى » (٣) و ما يدلّ على
ثبوت « الحجّيه » لـ « خبر الثقة » يسمّى بـ « المبدأ التصديقى » . و نحن فى هذه المسأله نقول : هل يقع التعارض بين دليلى الأمر
و النهى فيما إذا تعلّق بالواحد ذى العنوانين أو لا- ؟ و هذا مبدأ تصديقى لتحقق موضوع المسأله الاصوليه ، و أمّا المبدأ
التصديقى للمسأله الاصوليه فهو الأدله على الترجيح أو التخيير بناءً على التعارض .

ص: ٣٥

١-١) مطارح الأنظار : ١٢٥ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ١٢٨ .

٣-٣) كفايه الاصول : ١٥٢ .

قال فى الكفايه (١) : قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه

أقول :

لا يخفى أن المسائل الاصوليه منها عقليه و منها لفظيه ، و لما لم يكن البحث فى مسألتنا عن مدلول الأمر و النهى ، فهو ليس من المسائل اللفظيه ، فيكون - لا محاله - من المسائل العقليه .

و الأحكام العقليه تنقسم إلى المستقله ، غير المستقله ، و القسم الثانى منه ما يقع فى طريق الاستنباط و منه ما لا يقع .

أمّا ما لا يقع فى طريق الاستنباط ، فمثل درك العقل وجود المصلحه أو المفسده الملزمه فى شىء ، و لكنّه يفيد الحكم الشرعى بضميمه قاعده الملازمه .

و أمّا الحكم العقلى غير المستقل و غير الواقع فى طريق الاستنباط ، فكحكم العقل بوجوب إطاعه المولى ، فإنه فى مرتبه معلول الحكم الشرعى بوجوب الصّلاه مثلاً ، فإنه يجب إثبات وجوبها شرعاً حتّى يتولّد منه الحكم العقلى بلزوم الإطاعه له .

و أمّا الحكم العقلى غير المستقل الواقع فى طريق الاستنباط ، فكحكمه باستحاله اجتماع الضدين .

و بما ذكرنا يتّضح : أنّ بحث الاجتماع من المباحث الاصوليه العقليه من قبيل القسم الأخير ، فإنه إذا ضمّ هذا الحكم العقلى إلى صغرى اجتماع الأمر و النهى الشرعيين فى الواحد ذى العنوانين ، حصل الحكم الشرعى بصحّه الصّلاه أو فسادها

ص: ٣٦

ثم قال في (الكفايه) :

و ذهب البعض إلى الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ، ليس بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين و أنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين ، و إلا فلا يبقى معنى للامتناع العرفي .

الأمر الخامس (في سعه دائر البحث)

اشاره

قال في الكفايه (1) : إن ملاك النزاع في الاجتماع و الامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب و التحريم ، كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر و النهي ، و دعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العيينيين في مادتها غير خاليه عن الاعتساف ، و إن سلم في صيغتهما مع أنه فيهما ممنوع .

و على الجملة ، فإن هذا البحث يعم الأمر و النهي النفسيين و الغيريين و التعيينيين و التخييريين و العيينيين ... لعموم الملاك .

□
و قد قصد رحمه الله الردّ على الشيخ القائل بعدم وجود ملاك البحث فيما لو كان الوجوب و الحرمة تخييريين ، لأن محذور البحث هو لزوم الجمع بين الضدّين ، و هو غير لازم فيما لو أمره بنكاح احدى الاختين و نهاه عن الاخرى ، لعدم اجتماع الحكامين في مورد واحد ... فقال صاحب (الكفايه) : إنه لو أمر بالصلاه و الصوم تخييراً بينهما و نهى عن التصرف في الدار و المجالسه مع الأغيار ، فصلّى في الدار مع مجالستهم ، كان حال الصلاه فيها حالها كما إذا أمر بها تعييناً و نهى عن التصرف فيها تعييناً في جريان النزاع ، لو صوح أن النسبه بين أحد عدلي الحرام التخييري مع أحد عدلي الواجب التخييري هي العموم من وجه ، لأن الصلاه ممكنه في الدار و غيرها ، و الجلوس في الدار يمكن في حال الصلاه و حال

ص: ٣٧

غيرها ، فإذا اجتمعا لزم المحذور كما لو أمر بهما تعييناً .

تحقيق الأستاذ

هذا ، وقد أوضح الأستاذ رأى الشيخ وبيّنه بما يظهر به أن الحق معه ، فقال بأنّ الجامع فى الواجب و الحرام التخييرى هو « الأحد » ، و من الواضح أنّ هذا العنوان لا يصدق على كلا الفردين معاً ، و إنما يصدق على كلّ منهما بشرط عدم الآخر ، و كذلك الحال فى جميع موارد العلم الإجمالى ، فإن موضوع الحكم بنجاسه أحد الآنيه هو « الأحد » ، و لا ينطبق هذا العنوان على كلّها معاً ، فالنجاسه حكم « أحدها » و إن كان الحكم العقلى بالاجتناب عن جميعها فى عرض واحد ، لكنّ هذا أمر آخر ...

و على هذا ، ففى طرف الواجب ، جاء الحكم بوجوب هذا أو ذاك ، و فى طرف الحرام قد جاء الحكم بحرمة هذا أو ذاك ، و لا يسرى الحكم بالوجوب أو الحرمة إلى كلا الفردين ، و ليس كلاهما واجباً أو حراماً ، بل « الأحد » .

و إذا كان متعلّق الحكم فى كلا الطرفين هو « الأحد » بشرط لا عن الآخر ، و كان المبعوث إليه فى طرف الوجوب هو « الأحد » و المبعوض فى طرف الحرمة هو « الأحد » ، لم يعقل حصول التمانع بين الأمر و النهى ، و ظهر أن الحق مع الشيخ .

و كلام المحقّق الخراسانى لا ربط له بمورد كلام الشيخ ، فقد جاء فى (الكفاهيه) « فصلّى فيها مع مجالستهم » و هذا معناه الجمع بين عدلى الحرام التخييرى ، و فى هذه الصوره يلزم محذور الاجتماع بالضروره ، لكن محطّ نظر الشيخ هو كون متعلّق النهى أحد الأمرين ، كما أنّ متعلّق الأمر أحد الأمرين ... و لذا نرى أن كلام صاحب (الكفاهيه) فى حاشيه الرسائل فى ذكر المثال يختلف عن كلامه فيها ، فليس فى الحاشيه كلمه « مع مجالستهم » .

و تلخّص : أن الحق في المقام مع الشيخ خلافاً للكفايه و المحقق الأصفهاني .

الأمر السادس (في اعتبار المندوحه و عدم اعتبارها)

ذهب صاحب (الفصول) (١) إلى اعتبار المندوحه في صحه النزاع في مسأله اجتماع الأمر و النهي ، فلولا وجودها لا يبقى مجال للبحث ... و قد وافقه المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل . أمّا في (الكفايه) (٢) ، فقد ذهب إلى أن التحقيق عدم اعتبارها فيما هو المهم في محلّ النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكّمين المتضادّين .

أمّا وجه اعتبار المندوحه فهو : إنه مع عدم تمكّن المكلف من الصّلاه في غير المكان المغصوب ، يكون تعلّق النهي بها فيه من التكليف بغير المقدور و هو محال ، إذن ، لا بدّ و أنّ يكون متمكناً من غيرها حتى نعقل النهي و يصحّ البحث عن الجواز و الامتناع لو صلّى فيه .

و أمّا وجه عدم اعتبارها في صحه البحث : فلأنّنا نبحت في مثل الصّلاه في الدار المغصوبه عن أنه يلزم التكليف المحال ، أي اجتماع الضدين ، أو لا يلزم ؟ و هذا البحث بهذه الصوره لا علاقه له بوجود المندوحه و عدمها .

و الحاصل : إنه اعتبر في حاشيه الرسائل - تبعاً للفصول - عدم المندوحه حتى لا يلزم التكليف بالمحال ، لكنّه في (الكفايه) يقول : بأنّ البحث ليس في التكليف بالمحال ، و إنّما في أنه هل يلزم في مفروض المسأله المحال - و هو اجتماع الضدين - أو لا ؟ و لا دخل للمندوحه فيه .

ص: ٣٩

١-١ (١) الفصول الغرويّه : ١٢٣ .

١٥٣-٢ (٢) كفايه الاصول : ١٥٣ .

و هذا هو الصّحيح ، لأننا إن قلنا بالامتناع فلا أثر للمندوحه . و ان قلنا بالجواز و عدم لزوم اجتماع الضّدين ، فإن كان له مندوحه فلا مشكله ، و إن لم تكن كان المورد من صغريات باب التراحم ... فظهر أنّ وجود المندوحه إنّما يؤثر على القول بالجواز ، و أمّا فى أصل البحث و طرح المسأله فلا دخل لوجود المندوحه و عدمها .

الأمر السابع (بين هذه المسأله و مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد)

ذكر فى الكفايه (1) توهمين بالنظر إلى بحث تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد و أجاب عنهما . الأول : إنّ النزاع فى مسألتنا يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع ، فإنه على هذا القول يقع النزاع فى الجواز و الامتناع ، و أمّا على القول بتعلقها بالأفراد فلا مجال للنزاع ، إذ لا يكاد يخفى الامتناع ، ضروره لزوم تعلق الحكمين بواحدٍ شخصى و لو كان ذا وجهين ، و هذا محال .

و التوهم الثانى هو : إنّ القول بجواز الاجتماع هنا مبنى على القول هناك بتعلق الأوامر بالطبائع ، لكون متعلق الحكمين متعدداً ذاتاً و إنّ اتّحداً وجوداً ، و أن القول بامتناع الاجتماع مبنى على القول بتعلقها بالأفراد ، لكون متعلقهما شخصاً واحداً فى الخارج .

ثم قال فى الجواب :

و أنت خير بفساد كلا- التوهمين ، و حاصل كلامه جريان البحث هنا ، سواء قلنا هناك بتعلق الأمر بالطبيعه أو بالفرد ، لأنه بناءً على الأول لا يتعيّن القول بالجواز ، لأنه و إنّ تعددت الطبيعه ، لكون طبيعه الصّيه لاه غير ذات الغصب ، لكنّ الطبيعتين فى مرحله الوجود واردتان على شىء واحدٍ ، و حينئذٍ ، يتحقّق ملاك

ص: ٤٠

القول بالامتناع ، لأن مدار البحث وحده الوجود خارجاً و تعدّده ... و كذا الحال بناءً على الثانى ، لأن المراد من الفرد هو الحصريه من الماهية ، و على هذا ، فإن الفرد من ماهية الصيلايه غير الفرد من ماهية الغصب ، فإذا حصل وجود الحصريين من الماهيتين المختلفتين بوجود واحد جاء البحث عن الجواز و الامتناع ، لأن التركب بينهما إن كان اتحادياً فالامتناع و إن كان انضمامياً فالجواز .

نعم ، لو قلنا بتعلق الأمر بالفرد بضميمه أمارات التشخص - من الزمان و المكان و سائر الخصوصيات - لزم القول بالامتناع ، للتباين بين الأفراد حينئذ بالضروره . لكنّ المبنى باطل كما تقرّر فى محله .

فظهر : أنه لا ارتباط بين هذه المسأله و المختار فى تلك المسأله أصلاً .

الأمر الثامن (هل المسأله من باب التعارض بناءً على الامتناع ؟)

اشاره

ربما يتوهم أنه على القول بالجواز تصحّ الصيلايه ، لانطباق الطبيعه المأمور بها على هذا الفرد ، فالإجزاء عقلى و إن كان عاصياً من جهة الغصب ، و أمياً على القول بالامتناع ، فالبحث من صغريات باب التعارض لا-التراحم ، و يلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير أو التساقت ثم الرجوع إلى مقتضى الاصول .

فالمقصود هو الجواب عن توهم كون المسأله - بناءً على الامتناع - من صغريات التعارض .

و توضيح منشأ التوهم هو : إن التعارض - كما لا يخفى - يكون تارةً بالتباين كما فى : أكرم العالم و لا تكرم العالم ، و اخرى بالعموم من وجهٍ كما فى : أكرم العالم و لا تكرم الفاسق ... فمورد العموم من وجهٍ يعامل معه معامله التعارض ، و النسبه بين « صلّ » و « لا تغصب » من هذا القبيل ، فلما ذا يرجع فيه إلى التراحم ؟

أجاب المحقق الخراساني بما حاصله :

أمّا فى مقام الثبوت : بأنّ هذه الصّلاه يمكن أن تكون فاقده للملاك ، فلا يوجد فيها لا ملاك الصّلاتيه و لا ملاك الغصبيّه ، و يمكن أن تكون واحده لملاك الصّلاتيه فقط ، أو لملاك الغصبيه فقط ، أو للملاكين معاً .

فالوجوه الثبوتيه أربعه :

فإنّ كان كلاهما بلا ملاك ، فلا تعارض و لا تراحم .

و إنّ كان أحدهما ذا ملاك و الآخر بلا ملاك ، فكذلك ، بل يؤخذ بماله ملاك .

و إن كان كلاهما ذا ملاك ، فإنّ قلنا بجواز الاجتماع أخذنا بكلا الملاكين ، و إن قلنا بالامتناع أخذنا بالأقوى منهما ، و إن لم يوجد الأقوى فى البين رجعنا إلى دليلٍ آخر أو إلى مقتضى الأصل .

و أمّا بحسب مقام الإثبات ، فإنّ مورد التعارض عدم وجود الملاك لأحد الدليلين ، و مورد اجتماع الأمر و النهى وجوده فى كليهما ، فالقول بجريان قاعده التعارض بناءً على الامتناع غير صحيح ، بل إن مجرد احتمال أن يكون كلّ من الدليلين ذا ملاك يوجب الأخذ بكلا الدليلين ، فإن كانا فى مقام بيان الحكم الاقتضائى طبق قاعده التراحم ، و إن كانا فى مقام بيان الحكم الفعلى ، فعلى الجواز يؤخذ بهما و على الامتناع تطبّق قاعده الامتناع .

فظهر اندفاع التوهّم .

الإشكال على الكفايه

إنه لما جعل صاحب (الكفايه) مورد البحث ما إذا كان المجمع واجداً لملاك كلا الحكمين ، كالصّلاه فى الدار المغصوبه ، فقد أورد عليه : بأن بحث الاجتماع مسأله يطرحها الاصوليون العدليّيه القائلون بتبعيّه الأحكام للملاكات ،

ص: ٤٢

و الأشاعره المنكرون لذلك ، فجعل النزاع فى المقام مبتنئاً على كون المجمع واجداً لملاك الأمر و النهى فى غير محلّه .
هذا أولاً (١) .

و ثانياً : إن ما ذكره من أن مورد التعارض هو أن يكون لأحد الحكامين ملاك دون الآخر ، غير صحيح ، لأنّ الأشاعره المنكرين لتبعيه الأحكام للملاكات قائلون بالتعارض بين الدليلين ، لأنّ حقيقته امتناع ثبوتهما فى مقام الجعل و أن ثبوت كلّ منهما فيه ينفى الآخر و يكذّبه ، و حقيقه التزام كون المحذور فى مقام الامتثال ، و الحاصل : إنه إن كان المحذور فى مقام الجعل فهو التعارض و إن كان فى مقام الامتثال فهو التزام ، على مسلك العدلية و الأشاعره معاً .

و ثالثاً : قوله بأنّه لو كان كلّ من الدليلين متكفلاً للحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما ، فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضه ، إلّا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بمرجّحات باب المزاحمه .

فيه : إن موارد التوفيق العرفى غير موارد التعارض ، فإذا فرض التعارض بين الدليلين كان معناه عدم إمكان الجمع العرفى بينهما ، و فيما إذا أمكن ذلك فلا- تعارض . ففرض التعارض مع فرض إمكان الجمع العرفى لا يجتمعان . بل يجمع بينهما جمعاً عرفياً .
أمّا فى مسأله الاجتماع ، فإنّ التنافى عقلى و ليس بعرفى ، و هذا هو الفارق بين المسألتين (٢) .

النظر فى الإشكالات

فأمّا الإشكالات الأولى فوارد .

و أمّا الثانى ، فإنّه غير وارد على المحقق الخراسانى ، لأنّه يرى - كما فى باب

ص: ٤٣

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ١٤٦ ، محاضرات فى اصول الفقه ٣ / ٤٠٢ .

٢- ٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٠٥ و ٢٠٦ .

التعادل و التراجيح من (الكفايه) (١) - أن التعارض عباره عن تنافى الدليلين بالتناقض أو بالتضاد ، إمّا بالذات و إمّا بالعرض .

و التنافى بالذات بالتناقض ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على عدم الوجوب .

و التنافى بالتضادّ ، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة .

و التنافى بالعرض ، كأن لا- يكون بين الدليلين أى تنافٍ بالذات ، لكنّ يحصل بينهما من جهه دليلٍ من خارج ، كما لو دلّ أحدهما على وجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعة و الآخر على وجوب الجمعة ، فلا- تنافى و الجمع ممكن ، لكنّ الإجماع على عدم الفريضتين ظهر يوم الجمعة يوجب التنافى بينهما .

و الحاصل : إنه إذا كان هذا رأى صاحب (الكفايه) فى حقيقه التعارض ، فالإشكال المذكور فى المبنى ... لأنّه لا يرى أن قوام مسأله الاجتماع هو وجود الملاك للحكمين فى المجمع ، فلو كان أحدهما فاقداً له دخل فى باب التعارض ، و ليس مقصوده من هذا الكلام عدم وجود الملاك لأحدهما فى جميع موارد التعارض حتى يرد عليه الإشكال .

و أمّا الثالث : فمندفع كذلك ، لعدم الدليل على حصر التعارض بمورد التعارض العرفى ، بل الملاك تنافى الدليلين ، سواء كان بنظر العرف العام أو بحسب الدقه العقليه .

و تلخص : انحصار الإشكال على (الكفايه) بالإشكال الأوّل .

ص: ٤٤

إشاره

قال في الكفايه (1): إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب : أن يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها مشتملاً على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع .

فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال ، و لو لم يكن إلّا إطلاق دليلى الحكمين ففيه تفصيل ، و هو :

إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي ، لكان دليلاً على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب . و لو كان بصدد الحكم الفعلى فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز - إلّا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين - و أمّا على القول بالامتناع ، فالإطلاقان متنافيان ، من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً ...

و توضيح كلامه : إن الكاشف عن وجود الملاك تارة : هو دليل خارجي من إجماع أو غيره ، و اخرى : لا دليل إلّا إطلاق دليل و جوب الصلاه و حرمة الغصب ، فإنهما بإطلاقهما يشملان مورد الاجتماع و يكشفان عن وجود الملاك لهما فيه .

فإن كان الأول ، فلا إشكال في ثبوت الملاك ، و كون البحث من هذا الباب .

و إن كان الثاني ففيه تفصيل .

و قبل أن نبين ذلك ، نذكر رأى المحقق الخراساني في مراتب الحكم ، فإنه يرى أن للحكم أربع مراتب :

الاولى : مرتبه المقتضى ، و هي مرتبه وجود الملاك للحكم ، و أنّ الحكم

ص: ٤٥

موجود فى مرتبه ملاكه ، لأن كل مقتضى فهو موجود فى مرتبه المقتضى له .

الثانيه : مرتبه الإنشاء ، فإنه لَمَّا كان الملاك موجوداً ، فإنّ الحاكم ينشئ الحكم - على طبق الملاك - بالنسبه إلى موضوعه المقدر الوجود ، فهذه مرتبه جعل الأحكام بنحو القضيّه الحقيقيه .

الثالثه : مرتبه الفعلية ، أى مرتبه وجود الموضوع بجميع قيوده ، فإنه حينئذٍ تتحقّق الفعلية للحكم و يحصل البعث أو الزجر من قبل المولى على المكلف .

الرابعه : مرتبه التنجيز و وصول الحكم إلى المكلف .

فيقول المحقق الخراسانى : إنه إن كان الإطلاق فى مقام بيان الحكم الاقتضائى ، بأن كان كاشفاً عن المرتبه الاولى يعنى وجود الملاك لهذا الحكم فى مورد الاجتماع ، فإذا كشف الإطلاق عن ذلك فلا حاله منتظره .

و أمّا إن كان الإطلاق فى مقام بيان وجود الحكم الفعلى ، يعنى وصول الحكم إلى مرتبه الفعلية ، فإنّ قلنا بجواز الاجتماع بين الأمر و النهى ، فلا إشكال فى استكشاف ثبوت الملاك فى الحكمين ، و الصيلاه صحيحه ، لوجود الملاك و قيام الدليل على جواز الاجتماع - كما هو المفروض - اللهم إلّا إذا علم بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين . و إن قلنا بالامتناع فالإطلاقان متنافيان - لامتناع صدقهما معاً على المورد - من غير دلالة لهما على ثبوت الملاكين للحكمين ، لأنّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له ، كذلك يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضى ، فلا كاشف عن وجود الملاك حتى يكون من هذا الباب . اللهم إلّا أن يقال : إن مقتضى التوفيق العرفى بين الدليلين هو حملهما على الحكم الاقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر فى الدلاله على الفعلية ، و إلّا فخصوص الظاهر منهما ، فتتم الكاشفيه كذلك .

كان هذا توضيح مطلب المحقق الخراسانى فى الأمر التاسع .

فأشكل عليه في الميرزا (1): بأن كون الحكم في محلّ الاجتماع فعلياً تارةً واقتضائياً أخرى ، غير معقول ، لأنّ الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون إنشائياً ثابتاً لموضوعه المقدرّ الوجود ، و بعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون فعلياً . و تبعه المحقق الخوئي و شيخنا الأستاذ في هذا الإشكال .

و حاصل الكلام هو : إن بلوغ الحكم إلى مرتبه الفعلية - و هي المرتبه الثالثه بناءً على نظريه المحقق الخراساني - يتوقف على وجود موضوعه خارجاً بجميع قيوده و شروطه ، و عليه ، فلا- يلزم أن يكون فعلياً حين الجعل و الإنشاء الحقيقيه لما تقرّر من أن الأحكام الشرعيه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه ... فما في (الكفايه) من أن إطلاق كلّ من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلي ، غير صحيح .

هذا بالنسبه إلى الدلاله على الحكم الفعلي .

و أمّا بالنسبه إلى دلاله الدليل على الحكم الاقتضائي ، ففيه : إن الحكم الاقتضائي غير معقول ، لأنّ الحكم - سواء كان مجعولاً اعتبارياً من الحاكم كما هو التحقيق ، أو كان الإراده أو الكراهه المبرزه - لا يمكن أن يتكفّل الملاك في هذه المرتبه ، لأنّ مرتبه الاقتضاء هي مبدأ الحكم ، و مبدأ الشئ ليس من مراتبه ، إلما في الامور التكوينية النار - مثلاً - مبدأ للحراره و هي موجوده بوجود النار .

و السبب في ذلك : أن تأثير الملاك و كون الحكم تابعاً له هو بمعنى أن الصوره العلميه للملاك تكون علّة فاعليه للحكم ، فالحاكم عند ما يرى أن لهذا الفعل مصلحهً لزوميه ، فالصوره العلميه لها تصير علّة للحكم فينشئ الحكم على

ص: ٤٧

طبقها ، لا- أنّ الحكم يترشح من الملا-ك حتى يكون من قبيل المقتضى و المقتضى ليقال بوجود المقتضى مع المقتضى فى مرتبه .

هذا هو الإشكال الثبوتى .

و أمّا إثباتاً ، فلأنه لا دليل على كون « صلّ » و « لا تغصب » فى مقام بيان الملاك ، حتى يؤخذ بإطلاق الدليل . نعم الدليل الدالّ على الحكم الفعلى يكشف إنّاً - على مسلك العدليه - عن وجود الملاك ...

فتلخص : عدم تماميه كلام (الكفايه) فى كلا طرفيه .

الأمر العاشر (فى ثمره البحث)

اشاره

و قد ذكر فى هذا الأمر الصور المختلفه للبحث و ثمرته فى كلّ منها .

فقال ما ملخصه:

أمّا على القول بالجواز : فلا إشكال فى حصول الامتثال و سقوط الأمر بالإتيان بالمجمع بداعى الأمر المتعلق بالطبيعه ، سواء فى العبادات و التوصليات ، أمّا فى التوصليات فواضح ، لتحقق الغرض من الأمر التوصللى بمجرد تحقق المأمور به خارجاً ، و أمّا فى التبعديات ، فلأن انطباق الطبيعه على هذا الفرد قهرى ، فيكون الإجزاء عقلياً ...

فلا إشكال حينئذٍ فى الصيلاه فى المكان المغصوب ، كما لا إشكال فى ارتكاب الحرام ، لمعصيه النهى عن التصرف فى مال الغير بدون إذنٍ منه .

و أمّا على القول بالامتناع :

تارةً يقال : بتقدّم جانب الوجوب . فلا إشكال فى حصول الامتثال و سقوط الأمر و عدم تحقق المعصيه ، لكون العمل مصداقاً للمأمور به دون المنهى عنه .

و تارةً يقال : بتقدّم جانب الحرمة ، و هنا صور :

١ - أن يكون ملتفتاً إلى الحرمة ، و في هذه الصورة لا- يمتنع قصد القربة ، و لا- يكون العمل مصداقاً للمأمور به ، فلا يحصل الامتثال به .

٢ - أن يكون جاهلاً عن تقصير ، و في هذه الصورة يكون العمل باطلاً ، لأنه - و إن كان المكلف يتقرب به ، لجهله بالحرمة - عملٌ مبعوضٌ للمولى ، و هو لا يصلح لأن يقع حسناً ويحكم بصحته .

٣ - أن يكون جاهلاً- عن قصور ، و في هذه الصورة يحكم بصحة الصّلاه ، لكونها واجدةً للملا-ك ، فتصلح للتقرب ، و هو متمكن من القصد لأن جهله بالحرمة عن قصور لا تقصير ، فلا يقع الفعل منه قبيحاً ، بل يكون مشتملاً على المصلحة و محضاً لغرض المولى و إن لم يكن امتثالاً .

هذا كله إن كان العمل عبادياً كالصّلاه .

و أما إن كان توصلياً ، فإن الأمر يسقط بمجرد حصول المأمور به في الخارج .

ثم قال رحمه الله : مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك ، فإن العقل لا يرى تفاوتاً

و يقصد من ذلك استدراك ما تقدّم منه من أنّ هذا العمل صحيح من جهة اشتماله على المصلحة و إن لم يكن امتثالاً للأمر ، بناءً على تبعيته الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفسد واقعاً ، لا- لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح ، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله ... فيقول :

إنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال - في فرض الجهل بالحرمة قصوراً - حتى على القول بتبعيته الأحكام لجهات المصالح و المفسد واقعاً ، لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد من الفعل و بين سائر الأفراد في الوفاء بالغرض من

الطبيعه المأمور بها (قال) : و من هنا انقدح أنه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحه العباده و عدم كفايه الإتيان بها بمجرّد المحبوبيه (قال) : و بالجمله ، مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً ، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً و بداعى الأمر بالطبيعه لا محاله .

ثم قال :

غايه الأمر ، أنه لا يكون ممّا تسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه . و أمّا لو قيل بعدم التزاحم إلّا فى مقام فعليّه الأحكام لكان ممّا تسعه و امتثالاً لأمرها بلا كلام .

و هذا منه استدراك آخر . يعنى : إنّ تصحيح العمل بالإتيان به بداعى الأمر بالطبيعه ، إنما هو على القول بتزاحم الملاكات فى مقام تأثيرها فى الأحكام و وقوع الكسر و الانكسار فيما بينها ، فإنه بناءً عليه يكون المجمع مورداً للنهى ، لأن المفروض تقدّمه من جهه كون مناطه أقوى من مناط الأمر . و أمّا لو قيل بعدم التزاحم فيما بينهما إلّا فى مقام فعليّه الأحكام ، لكان ممّا تسعه الطبيعه بما هي مأمور بها ، و لكان الإتيان بالمجمع امتثالاً - للأمر المتعلّق بالطبيعه بلا كلام ، إذ بناءً عليه ، لا تزاحم فى مقام الإنشاء بل هو فى مقام فعليّه ، و المفروض عدم فعليّه النهى ، لأنه مع الجهل به قصوراً لا داعويه له ، بل يكون الفعلى هو الأمر .

(قال) : و قد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب متعارضين و قدّم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحه أصلاً ، و ما إذا كانا من باب الاجتماع و قيل بالامتناع و تقديم جانب الحرمة ، حيث يقع صحيحاً فى غير موردٍ من موارد الجهل و النسيان ، لموافقته للغرض بل للأمر .

و قد أشار بقوله : « للغرض » إلى الوجه الأول . و بقوله : « بل للأمر » إلى الثانى .

ص : ٥٠

(قال) : و من هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة لا الانقياد و مجرد اعتقاد الطاعة .

و الضمير عليه يعود إلى الإتيان بالمجمع .

(قال) : و قد ظهر ممّا ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحّ الصّلاه في الدّار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور . مع أن الجلّ لو لا الكلّ قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة ، و يحكمون بالبطان في غير موارد العذر . فلتكن من ذلك على ذكر .

إشكال السيد صاحب العروه على القائلين بالجواز

و ذهب صاحب (العروه) في رسالته في (اجتماع الأمر و النهي) إلى أنّ بتصحيح العمل بناءً على الجواز - من باب أن انطباق الكلّي على الفرد قهري و الإجزاء عقلي - يرتفع التعارض في مثال البحث بين « صلّ » و « لا تغضب » عقلاً ، لكنه موجود بينهما عرفاً و لا يرتفع بما ذكر .

و لعلّ الوجه في هذا الإشكال هو : إن إطلاق النهي شمولي و إطلاق الأمر بدلي ، و البدلي مقدّم في مورد الاجتماع على الشمولي ، فالصّلاه منهئى عنها ...

و قد عبّر في موضع آخر : بأنّ النهي في « لا تغضب » تعيني ، و الأمر في « صلّ » تخييري ، فيجب الاجتناب في مورد النهي عن جميع الأفراد و المصاديق ، أمّا الأمر ، فلا يجب عليه إلّا الإتيان بأحد أفراد المتعلّق ، و عند العرف يتقدّم الحكم التعيني على التخييري .

□
و هذا مقتضى عدّه من النصوص من قبيل : « لا يطاع الله من حيث يعصى » و قوله عليه السلام : « لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ، و لو أنهم أخذوا ما نهاهم الله عنه و أنفقوه فيما أمرهم الله به ما قبله

حتى يأخذوه من حق و ينفذوه في حق « (١) و قال : « يا كميل ، انظر فيم تصلى و على م تصلى إن لم يكن من وجهه و حله فلا قبول » (٢) .

جواب الأستاذ

و قد تنظر الأستاذ في هذا الإشكال ، بأنه إن كان مراده : تقدم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد التعارض ، ففيه : إنه أول الكلام ، فمن العلماء من يقول فى مثله بعدم الترجيح بل التسايط ... و هذا على فرض تحقق التعارض كما هو واضح ، و لكن لا تعارض هنا ، لأنه إنما يكون مع وحده الموضوع ، كما فى المجمع بين « أكرم عالماً » و « لا تكرم الفاسق » ، أما فى هذا المقام ، فإن الموضوع - على القول بالجواز - متعدد ، إذ « الصلاه » غير « الغصب » ، فلم يرد الإطلاقان على الموضوع حتى يتحقق التعارض العرفى بينهما .

و إن كان مراده : كون أحدهما تعينياً و الآخر تخييرياً ، و الأول هو المقدم عرفاً . ففيه : إن التخيير فى متعلق الأمر أى « الصلاه » عقلى لا شرعى ، فإنها واجبه بالوجوب التعينى ، غير أن العقل يرى كون المكلف مخيراً فى إيقاع هذا الفرد من الصلاه أو ذاك ، فى المسجد أو فى الدار ، لكون المتعلق للأمر هو الطبيعى ، و كل واحد من أفراده مصداق له و محقق للامتثال ... فكبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير و تقدم الأول غير منطبقه على محل البحث ...

هذا ، مضافاً إلى ما تقدم من تعدد الموضوع بناءً على الجواز ، و التعارض إنما يكون مع وحده الموضوع و المتعلق لا تعدده ... لأن المفروض أن التركيب بين « الصلاه » و « الغصبيه » انضمامى و ليس اتحادياً ... و كون المجمع بنظر العرف

ص: ٥٢

١-١) (و ٢) وسائل الشيعه ٥ / ١١٩ ، كتاب الصلاه ، الباب ٢ من أبواب حكم الصلاه فى المكان و الثوب المغصوب ، رقم ١ و ٢ .

شيئاً واحداً مسامحه منه ، و قد تقرّر في محلّه أنّ لا تسامح في تطبيق موضوعات الأحكام الشرعيه و أنه لا مرجعيه للعرف إلّا في مفاهيم الألفاظ .

و على الجملة ، فإن التعارض هو تنافى الدليلين بالتضاد أو التناقض ، و هو فرع وحده الموضوع ، فإذا تعدّد استحال التنافى .

و بما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بمثل « لا يطاع الله من حيث يعصى » ، لأنّ مورده صورته اتحاد الموضوع لا تعدّده ، و قد عرفت التعدّد بناءً على القول بالجواز . و أمّا روايه خطاب كميل فمن أخبار كتاب تحف العقول ، و هي في كتاب بشاره المصطفى مسنده لكنها ضعيفه السند جداً

و روايه الإنفاق مرسله ، أمّا من حيث الدلاله ، فهي دالّه على مدّعى السيّد لو كان « القبول » بمعنى « الإجزاء » ، أمّا بناءً على المغايره بينهما و القول بسقوط الإعادة و القضاء رغم عدم قبول العمل ، فلا يتم استدلاله بها ... و مقتضى التتبع و الدقه هو هذا الوجه ، لأنّ قوله تعالى « إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ » (١) - مثلاً - لا ينافى صحّه العمل من غير المتّقى إنّ وقع على وجه الصحّه ... و كذا في الأخبار الوارده في أبواب قواطع الصلاه ، كالخبر الدالّ على عدم قبول صلاه المرأه الناشزه و العبد الآبق (٢) ... مع أنّ الصلاه الواجده للأجزاء و الشرائط منهما صحيحه بلا كلام .

و تلخّص : أن الحقّ عدم ورود الإشكال بناءً على الجواز كما في (الكفايه) .

إشكال المحاضرات على الكفايه

و قد أورد في (المحاضرات) على (الكفايه) بعدم صحّه قوله بالصحّه على

ص: ٥٣

١-١) سورة المائده : الآيه ٢٧ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٨ / ٣٤٨ ، الباب ٢٧ باب استحباب تقديم من يرضى به المأمومون ، الرقم : ١ .

القول بالجواز ، لعدم خلوّ الأمر من حالين ، فإمّا توجد مندوحه وإمّا لا ، فإن وجدت صحّت الصّلاه بلا إشكال على الجواز ، و إن فقدت وقع التراحم ، فإن رجّح جانب الأمر فالصحّه ، و إن رجّح جانب النهي فالفساد إلّا بناءً على الترتب ، لكن صاحب (الكفايه) لا يرى الترتب ، أو بناءً على قصد الملاك ، و تصحيح العمل عن هذا الطريق يتوقف على وجود الأمر ليكشف عن الملاك ، و مع تقدّم النهي لا يوجد أمر فلا كاشف عنه ، فكيف يقصد ؟

إذن ، لا وجه لقول (الكفايه) بالصحّه بناءً على الجواز ، بصوره مطلقه ، بل لا بدّ من التفصيل (1) .

جواب الأستاذ

و قد دفع الأستاذ الإشكال على كلا التقديرين فقال :

لقد أوضح المحقق الخراساني في الأمر الخامس - من هذه المقدمات - أن مبنى البحث في مسأله الاجتماع هو لزوم التكليف المحال و عدم لزومه ، لا لزوم التكليف بالمحال و عدم لزومه ... و اعتبار وجود المندوحه و عدم اعتبارها إنما يكون فيما لو كان المبنى هو الثانى .

و بعبارة اخرى ، تارةً : يبحث عن جواز أصل التكليف و عدم جوازه ، و اخرى : يبحث عن فعلية التكليف و عدم فعليته ، و قضيه وجود المندوحه و عدم وجودها تطرح في البحث عن الفعلية ، لأنّه مع عدم وجودها يكون تكليفاً بالمحال ، لعدم القدره على الامتثال ... لكنّ موضوع البحث في مسأله الاجتماع هو أصل التكليف لا فعليته ...

فهذا ما صرّح به و غفل عنه المستشكل .

ص: ٥٤

كما أنه قد غفل عن كلامه في لزوم وجود الملائك لكلا الحكمين حتى يندرج البحث في مسأله الاجتماع ، و أنه لو لا ذلك كان من التعارض ... فهو يؤكد على ضروره وجوده لكليهما و تطبيق قاعده التزاحم عليهما ، و حينئذٍ ، فلو قدّم النهى على الأمر لسقط الأمر على أثر التزاحم ، لكنّ مزاحمته للنهى ثم سقوطه لأقوائيه ملاك النهى فرع لوجود الملائك له - أى للأمر - ، فيكون الأمر كاشفاً عن وجود الملائك له ، و هذا لا ينافى سقوطه على أثر التزاحم .

و على الجملة ، فقد وقع الخلط على المستشكل بين السقوط لعدم المقتضى و لوجود المانع ، و كلّما يكون السقوط لوجود المانع فإنه يكشف عن وجود الملائك له ، و إلّا لم تصل النوبه إلى التزاحم و السقوط على أثر أقوائيه الملائك فى الطرف الآخر .

فظهر سقوط الإشكال على المحقق الخراسانى .

وجه الفتوى بصحة الصّلاه مع القول بالامتناع

إشاره

ثم إنّ المحقق الخراسانى ، بعد أن بيّن الحكم على القول بالجواز ، قسّم المكلّف - بناء على الامتناع - إلى أقسام ، و حاول توجيه فتوى المشهور بصحّه الصّلاه فى المكان المغصوب من الجاهل عن قصورٍ إذ قال : و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحّه الصّلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم ، إذا كان عن قصور ، مع أنّ الجلّ - لو لا الكلّ - قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة

و قد صحّحها بثلاثه وجوه :

أحدها : عن طريق قصد الملائك ، لأن المفروض واجديتها ، بناءً على كفايه قصده فى عباديه العمل .

و الثاني : عن طريق قصد الامتثال و الطاعه ، فإنه يكفي لعبادته العمل و إن قيل بعدم كفايه قصد الملاك ، فكلّ عبادته جامعاً للأجزاء و الشرائط المعتمده فيها ، يصحّ التقرب بها بقصد إطاعه الأمر المتعلق بها ، و هذا القصد يتمشى من الجاهل عن قصور بالموضوع و الحكم .

و الثالث : عن طريق القول بأن لوصول الملا-ك إلى المكلف دخلاً- في حسن الفعل أو قبحه ، فالمؤثر هو الملا-ك بوجوده العلمى لا الواقعى ، و على هذا ، فلمّا كانت مصلحه الصلاه واصلها فهي مأمور بها ، أمّا مفسده الغضب ، فالمفروض عدم وصولها - للجهل القصورى - فلا أثر لها و إنّ قدّم النهى ، لأنّ تقديمه إنما هو بحسب الواقع ، و هو بلا أثر كما تقدم .

إشكال السيد البروجردى على الكفايه

و قد أشكل السيد البروجردى (1) : بأنّ مقتضى التحقيق هو القول بدوران الأمر مدار الجهل و النسيان عن قصور ، فإنه إن كان كذلك حكم بصحة الصلاه ، على القول بالجواز و الامتناع معاً ، و إن كان عامداً أو جاهلاً مقصّراً حكماً بطلانها على القولين معاً ... و ذلك : لأنّ الصلاه فى المكان المغضوب قد ابتلى ملاكها بالمبغوضيه ، و كلّ عملٍ مبغوض فهو غير قابلٍ للمقربيه ، إلّا إذا كان جاهلاً عن قصورٍ لكون صلاته صالحه للمقربيه ، سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع ... (قال) و يشهد بذلك ذهاب القائلين بالجواز إلى بطلان العمل العبادى إلّا من الجاهل القاصر لأنه معذور .

مناقشه الأستاذ

إنه لا بدّ من تعيين الأساس فى وجه القول بالجواز ، فإنّ كان مجرد تعدّد

ص: ٥٦

العنوان و الوجه مع وحده الوجود و الواقع ، صحّ ما ذكره من الابتلاء بالمبغوضيّة ، أمّا إن كان الأساس في ذلك تعدّد الوجود ، بمعنى أنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي - كما هو التحقيق - فلا- مبغوضيه لمتعلّق الأمر ، بل يبقى على محبوبيته و صلاحيته للمقريّه ، غير أنّه جاء مقارناً للمبغوض و توأمّاً له ، كما لو وقع النظر إلى الأجنبيّه في أثناء الصّيلاه ، و كما لو وقعت الصّيلاه ملازمه لترك الأهم - و هو إنقاذ الغريق مثلاً - فإنّها بناءً على الترتّب صحيحه و صالحه للمقريّه . و الوجه في جميع هذه الموارد هو تعدّد الوجود .

هذا بناءً على الجواز .

و أمّا على الامتناع ، فإنّ القائلين به ينكرون التعدّد ، فمع تقديم جانب النهي لا يكون العمل صالحاً للمقريّه ، نعم ، الجاهل عن قصور معذور ، إلّا أن معذوريته أمر و صلاحية العمل للمقريّه أمر آخر ، و قد تقرّر في محلّه اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين ، و الجهل غير رافع للمبغوضيه واقعاً بل ظاهراً - بخلاف النسيان ، فإن رفع الحكم معه واقعي ، إلّا أن الكلام ليس في النسيان - فالمبغوضيه موجوده ، فكيف يحكم بالصحة ؟

و أمّا دعوى أنّ القائلين بالجواز أيضاً يقولون بالبطلان هنا ، فمردوده : بأنها خلاف صريح كلمات الفقهاء ... فلاحظ منها كلام الشهيد الثاني في روض الجنان في هذه المسأله (١) .

هذا ، و الفرق بين الصّيلاه في المكان و الساتر المغصوب ، هو أنّ من شرائط صحه الصّيلاه إباحه اللباس ، فهي في اللباس المغصوب فاقده للشرط ، أمّا في المكان المغصوب ، فالتفصيل بين القول بالجواز و القول بالامتناع .

ص: ٥٧

و أشكل في (المحاضرات) بعد الإشكال على ما ذكر في (الكفايه) بناءً على الجواز ، بعدم تماميه كلامه بناءً على الامتناع أيضاً ، لأنه على القول بذلك و تقديم جانب النهي ، تدخل المسأله في كبرى باب التعارض و تجرى عليه أحكامه و لا تكون من صغريات التزام كما ذهب إليه . (قال) : و يمكن المناقشه على وجهه نظره أيضاً ، لأنه يريد تصحيح العمل بقصد الملاك ، لكنَّ قصد الملاك إنّما يكون مقرباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشيء ، و لا سيّما إذا كان أقوى منه كما هو المفروض في المقام ، و أما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أى أثر و لا يكون قصده مقرباً بناءً على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام للجهات الواقعيه لا الجهات الواصله ، و المفروض أن ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة في مورد الاجتماع ، فلا يصلح للمقربيه ... فلا يمكن الحكم بصحة العباده على القول بالامتناع ، لا من ناحيه الأمر و انطباق الأمر به على الفرد المأتى به ، و لا من ناحيه الملاك (١) .

جواب الأستاذ

و أجاب الأستاذ : بأن دخول المسأله على الفرض المذكور في كبرى التعارض هو الصحيح وفاقاً للشيخ الأعظم ، كما سيأتى بالتفصيل . لكنَّ الإيراد على صاحب (الكفايه) بناءً على مسلكه من كونها من باب التزام ، غير وارد ، لأنه قد جعل قوام اجتماع الأمر و النهي وجود الملاك لكلّ من الدليلين ، و قوام باب التعارض عدم وجوده في أحدهما ، و على هذا لا يتوجّه عليه الإشكال إلا من حيث المبنى .

ص: ٥٨

إشكال آخر

و أشكل في (المحاضرات) أيضاً : بأنه لما كان تصحيح العباده - على القول بالامتناع - من طريق قصد الأمر أو الملاك ، فإنه مع تقديم جانب النهى يسقط الأمر ، و إذا سقط فلا طريق لإحراز الملاك ، لوضوح أنّ عدم انطباق الطبعه على هذا الفرد كما يمكن أن يكون من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له ، يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى له ، فالعقل لا يحكم - حينئذٍ - بحصول الامتثال بالإتيان بالمجمع .

و الجواب

لقد تعرّض صاحب (الكفايه) في مقدمه التاسعه لهذا المطلب و أوضحه ، بما حاصله : إنّ باب اجتماع الأمر و النهى متقوم بوجود الملاك لكلا الدليلين ، فإن لم يحرز وجوده لأحدهما كانت المسأله من باب التعارض ، و الكاشف عن الملاك تاره دليل من خارج و اخرى هو الإطلاق ، فإن كان الإطلاقان في مقام بيان الحكم الاقتضائي احرز الملاك ، و إن كانا في مقام بيان الحكم الفعلى خرجت المسأله إلى باب التعارض - لعدم إمكان توجه الحكمين الفعليين إلى الشىء الواحد - و إذا رجح طرف النهى و سقط الأمر ، أمكن أن يكون سقوطه من جهه عدم الملاك ، كما أمكن أن يكون من جهه الابتلاء بالمعارض .

فما جاء في الإشكال المذكور في (الكفايه) ، و ليس بشىء جديد .

إشكال الأستاذ على الكفايه

ثم قال الأستاذ : بأن الصحيح في الإشكال على (الكفايه) هو أن يقال : إنه مع تسليم كون المسأله من باب الاجتماع ، فإن ملاك الوجوب - بناءً على الامتناع و تقديم النهى على الأمر - يكون مغلوباً لملاك النهى ، و إذا تغلب ملاك النهى كان

العمل مَبغوضاً ، وقد تقدّم أن العمل ما لم يكن محبوباً للمولى لا يصلح للمقربيه ، و بما ذكرنا يظهر عدم إمكان تصحيحه بالإتيان به بقصد الملاك ، لأنّ مجرد وجود المصلحه في الصلاه لا- يكفي للمقربيه ، بل المقرب هو العمل المأتي به بما هو محقق لغرض المولى ، و مع غلبه جانب الغصبيه لا يكون ملاك الصّلاه المملووب غرضاً ، لأن الغرض يتبع الملاك الغالب ، و إذا انعدم الغرض فلا ملاك للمقربيه .

و مع التنزل عمّا ذكرنا ، تصل النوبه إلى الشك ، فهل مثل هذا الملاك الذي أصبح مغلوباً للمفسده صالح للمقربيه أو لا ؟

و أمّا تصحيحه بقصد الأمر ، فهو على أساس أنّ التزاحم بين الملاكات إنما هو بحسب وصولها إلى المكلف و علمه بها و التفاته إليها ، و المفروض هنا جهل المكلف بالنهي عن قصورٍ لا تقصير ، فيتمشى منه قصد الأمر المتعلّق بطبيعته الصّلاه ... لكن هذا الأساس باطل ، لأن الأحكام تابعه للملاكات الواقعيه ، و لا دخل لعلم المكلف و جهله في تماميه الملاك و عدمها ، تماميته و إلّا يلزم التصويب ، لأنه لو كانت الفعلية تابعه للوصول ، فعلى القول بالامتناع و تقديم جانب النهي ، غير و اصل إلى الجاهل ، بل الأمر هو الواصل إليه ، فالمجمع مأمور به ، و هذا هو التصويب .

و الحاصل : إن الملاكات الواقعيه مؤثره ، و مع تقديم جانب النهي - و إنّ لم يكن واصلًا - ينتفى الملاك عن الصّلاه ، و به ينتفى الأمر ، فلا يمكن تصحيحها بقصد الأمر ... و يكون العمل باطلاً .

إشاره

إن المشهور هو القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ، قال في (الكفايه) و هو الحق ، وقد ذكر لتحقيق هذا القول و إثباته مقدمات :

المقدمه الاولى (التضاد بين الأحكام)

قال : لا ريب في أن الأحكام الخمسه متضاده في مرتبه الفعلية و مرتبه التنجز ، أما التي قبل التنجز و الفعلية فلا تضاد ...

و هو - و إن لم يتعرض هنا إلا لمرتبتين هما الإنشاء و الفعلية - يرى أن لكل حكم من الأحكام الخمسه أربع مراتب :

١ - مرتبه الملاك ، و هي مرتبه المقتضى للحكم .

٢ - مرتبه الإنشاء ، و هي مرتبه جعل الحكم بنحو القانون .

٣ - مرتبه التنجز ، و هي مرتبه البعث و الزجر .

٤ - مرتبه الفعلية ، و هي مرتبه وصول الحكم إلى المكلف و ترتب الثواب أو العقاب .

و قد ذكرنا ذلك سابقاً .

فالمقصود من هذه المقدمه بيان وجود التضاد في المرتبتين : مرتبه التنجز ، فهناك تضاد بين الطلب الجدّي للفعل و الطلب أو الزجر الجدّي للترك ، و مرتبه الفعلية و وصول الحكم إلى المكلف ، فإنه يستحيل فعلية كلا الحكمين بالنسبه

إليه ... فالقول بالجواز يستلزم اجتماع الضدين ... فيكون الحكم كذلك تكليفاً محالاً و ليس من التكليف بالمحال ... و لذا يقول : بأن الاجتماع غير جائز حتى عند من يقول بجواز التكليف بغير المقدور و هم الأشاعره ، لأنّ الاستحاله ترجع إلى مرحله التكليف و ليست في مرحله الامتثال ، و هذا هو الفرق بين التكليف المحال و التكليف بالمحال .

إشكال المحقق الأصفهاني على المقدمه الاولى

و قد أشكل عليه المحقق الأصفهاني فقال (١) : إن حديث تضادّ الأحكام التكليفية و إنّ كان مشهوراً لكنّه ممّا لا أصل له ، لما تقرّر في محلّه من أن التضادّ و التماثل من أوصاف الأحوال الخارجيه للامور العيئيه ، و ليس الحكم بالإضافه إلى متعلّقه كذلك ، سواء اريد به البعث و الزجر الاعتباريان العقلانيان أو الإراده و الكراهه النفسيان .

ثم أوضح ما ذكره على المسلكين المذكورين في حقيقه الأمر و النهي .

و محصّل كلامه هو : إنّ حقيقه التضادّ عبارته عن التمانع بين الشئيين الموجودين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الواقعين تحت جنس قريب و بينهما غايه الاختلاف ، كالسواد و البياض المتعاقبين على المحلّ الواحد ، فإنّهما أمران وجوديان يجتمعان تحت مقوله الكيف المحسوس لكنّ بينهما الاختلاف في الغايه .

و على هذا ، فالتضادّ من أوصاف الموجودات الخارجيه ، و هي التي يتصوّر فيها التضادّ ، دون الأحكام التكليفية :

أمّا على القول : بأن الأمر و النهي هما البعث و الزجر الاعتباريان ، فلأنّ البعث

ص: ٦٢

و الزجر عبارته عن المعنى الاعتبارى المنتزع من قول المولى « صلّ » وقوله « لا- تغصب » ، و من الواضح أن كلاً منهما إنشاء خاص مركب من كيف مسموع - و هو لفظ « صلّ » و لفظ « لا تغصب » ، و من كيف نفسانى هو قصد ثبوت المعنى باللفظ ، و هما قائمان بالمولى المنشئ لا بالفعل الخارجى القائم بالغير ، و الأمر الاعتبارى المنتزع أيضاً قائم به لا بغيره ، و مقوم هذا الأمر الاعتبارى - و هو طرفه - لا- يعقل أن يكون الهويه العينيه القائمه بالمكلف ، لأن البعث الحقيقى يوجد سواء وجدت الهويه العينيه من المكلف أو لا ، و يستحيل أن يتقوم الموجود و يتشخص بالمعدوم بل ما لا يوجد أصلاً كما فى البعث إلى العصاه ، و حينئذ يكون المتعلق المقوم لهذا الأمر الاعتبارى و المشخص له هو الفعل بوجوده العوانى الفرضى الموافق لأفق الأمر الاعتبارى و المسانخ له (قال) : فاتضح ممّا ذكرنا : أن البعث و الزجر ليسا من الأحوال الخارجيه ، بل من الامور الاعتباريه ، و أن متعلقهما ليس من الموجودات العينيه بل العوانيه .

و أما على القول : بأنّ الحكم عبارته عن الإراده فى الوجوب و الكراهه فى الحرمة ، فقد ذكر وجوهاً لعدم التضادّ ، لأن الإراده و الكراهه - سواء التكوينيّه أو التشريعيّه - قائمتان بالنفس ، لكنهما من الامور ذات التعلق ، و المتعلق لهما عين وجود الإراده و الكراهه ، و عليه : فإنّ متعلقهما هو الوجود النفسانى للمراد و المكروه ، لا الوجود الخارجى ، و إلّا يلزم وجودهما بلا طرف ، و حينئذ ، يكون متعلق الإراده و طرفها موجوداً بوجود الإراده ، و كذا الكراهه ، و لمّا كانت الإراده غير الكراهه و بينهما تغاير ، فكذلك بين المتعلقين لهما ، فلا يجتمعان فى واحد ، فلا تضاد ، و هذا هو الوجه الأوّل .

الوجه الثانى : إن الإراده أمر نفسانى - و كذلك الكراهه - و لا- يعقل تعلقها بالموجود الخارجى و إلّا يلزم انقلاب النفسانى خارجياً و الخارجى نفسانياً ، نعم ،

الإرادة عله لتحقق الشيء في الخارج ، و هذا غير أن يكون الخارج متعلقاً لها ، فلا ينبغي الخلط .

الوجه الثالث : إن طبيعه الشوق - بما هو شوق - لا- تتعلق إلماً بالحاصل من وجهه و المفقود من وجهه ، إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهه فقدان له كى يشناق إليه النفس ، و المفقود من جميع الوجوه لا ثبوت له بوجه كى يتعلق به الشوق ، فلا بد من حصوله بوجوده العنوانى الفرضى ليتقوم به الشوق ، و لا- بد من فقدانه بحسب وجوده التحقيقى كى يكون للنفس توقان إلى إخراجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية ... و حاصل هذا : أن الموجود الخارجى يستحيل أن يكون هو المتعلق للإرادة و الكراهه ، لكونه موجوداً من جميع الجهات .

و هذه الوجوه جاريه فى الإراده التكوينية و التشريعيه معاً ، غير أن التكوينية لا واسطه فيها بخلاف التشريعيه ، إذ المراد صدور الفعل من المكلف ، و التكوينية لا- تتعلق بالمعدوم كما تقدم ، بخلاف التشريعيه ، فإنها تتعلق بالفعل الذى يراد صدوره من المكلف .

رأى السيد الخوئى

و لما ذهب إليه المحقق الاصفهانى ، قال تلميذه فى (المحاضرات) (١) بعدم وجود التضاد بين الأحكام أنفسها ، بل هو فى مبدأ الحكم و فى منتهاه . أمّا عدم وجوده بينها ، فلأن البعث و الزجر أمران اعتباريان و لا تمناع بين الاعتباريين .

لكنه فى مبدأ الحكم و هو المحبوبيه و المبعوضيه ، فإنهما لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، و كذا فى منتهى الحكم و هو مقام الامتثال ، لأن الفعل و الترك لا يجتمعان .

ص: ٦٤

ثم إن الشيخ الأستاذ بعد أن شرح كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله ، أشكل عليه بعد بيان امور :

أولاً:- إنه ليس المقصود من التضاد في هذه المقدمه هو التضاد الفلسفي ، بل المراد التضاد الاصولي ، أي: إن اجتماع الأمر و النهي في الواحد ذي العنوانين مستحيل من جهه أنه بنفسه محال ، لا من جهه أنه من باب التكليف بالمحال ، و ليس البحث في أن الوجوب و الحرمة هل يمكن اجتماعهما في الموجود الخارجي أو لا يمكن .

و ثانياً : إن الأقوال في حقيقه الحكم مختلفه ، فقيل : الإراده و الكراهه ، مع قيد الإبراز و عدمه . و قيل : الطلب الإنشائي بالفعل أو بالترك ، أو الطلب و النهي الإنشائي ، أو البعث و الزجر الإنشائي ، أو البعث و الزجر الاعتباري ، و قيل : الاعتبار المبرز لثبوت الفعل في الذمه و لحرمان المكلف من الشيء .

و مختار المحقق الأصفهاني : إن حقيقه الحكم عباره عن الدّاعي و الزّاجر الإمكانى ، فالمولى يحكم بداعى جعل الدّاعى الإمكانى للفعل و بداعى جعل الزّاجر الإمكانى عن الفعل ، بخلاف الإنشاءات الامتحانيه و التعجيزيه و نحوها ، فإنّ مثل «كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ» (1) ليس بداعى جعل الدّاعى بل هو تعجيز .

فهو يرى إن قوله « صلّ » دعوه العبد إلى الصّلاه و تحريك له نحوها ، و قوله « لا تغضب » زاجر له عن ذلك ، و هكذا إنشاء يسمّى بالحكم ، فالصّادر من المولى هو « الإنشاء » و هو في مرحله الإمكان ، فإن كانت نفس العبد خاليه من موانع العبوديه ، وصل الحكم إلى مرحله الفعلية بالامتثال ، و إلّا بقى في مرحله الإمكان و القوه .

ص: ٦٥

و ثالثاً : إنه لا إهمال فى الواقع فى متعلقات التكليف المولويه ، بل المتعلق إما مطلق و إما مقيد ، نعم ، يمكن الإهمال فى مرحله البيان و الإثبات ، بأن لا يذكر المولى كل الخصوصيات المقصوده فى المتعلق .

و بعد المقدمات نقول بناءً على مختاره فى حقيقه الحكم :

إن متعلق الأمر فى « صلّ » هو صرف وجود الصلاه ، و متعلق النهى فى « لا- تغصب » هو مطلق وجود الغصب ، فهل إن متعلق الأمر - بعد استحاله الإهمال - بالنسبه إلى الغصب مطلق أو مقيد ؟ لا ريب فى عدم تقيد الصلاه بالغصب لا بوجوده و لا بعدمه ، أمّا عدم تقيدها بوجوده فواضح ، و أمّا عدم تقيدها بعدمه فلأنه لا بيان عن ذلك فى مقام الإثبات ، إذ لم يقل صلّ فى غير المكان المغصوب ... فالصلاه بالضروره مطلقه بالنسبه إلى الغصب ، و حينئذٍ ، لا بدّ و أن يكون لمثل هذا الأمر المطلق إمكان الداعويه فى نفس المكلف ، لينبعث نحو الإطاعه و الامتثال لصرف وجود طبيعه الصلاه ، و إلّا يلزم الخلف .

هذا فى جهه الأمر .

و كذلك الكلام فى جهه النهى و تحريم الغصب ، فلا بدّ و أن يكون مطلقاً و أن يكون لهذا الإطلاق الشمولى إمكان إيجاد الداعى فى نفس المكلف للانزجار ، أى يكون له إمكان الزاجريه عن الغصب .

ثم إنه يقول : إنّ وحده متعلق الأمر و متعلق النهى ليست شخصيه بل هى وحده طبيعيه ، فالصلاه طبيعه واحده لا شخص واحد ، و كذلك الغصب ... لكنّ السؤال هو : هل لهذه الطبيعه الواحده - التى هى لا- بشرط بالنسبه إلى الطبيعه الواحده الاخرى - إمكان الداعويه نحو جميع مصاديقها أو لا ؟ إنه لا بدّ أن يكون للطبيعه المتعلق بها الحكم بنحو لا بشرط ، إمكان الداعويه إلى كل واحدٍ من

مصاديقها ، و إنما لم يعقل أن يجعل المطلق داعياً أو زاجراً ، لكنّ فعلية إمكان داعيته بالنسبه إلى هذا الفرد - أى الصّلاه في المكان المغصوب - مستحيل ، و إذا استحالت فعليته بسبب وحده الوجود ، استحال جعله ، لأنّه في مثل هذه الحاله يستحيل تحقق الداعى للمولى للجعل

و على الجملة ، فإنه لا- مجال للمحقّق الأصفهاني لإنكار الإطلاق، و اشكاله على (الكفايه) مندفع بناءً على مختاره في حقيقه الحكم ... و بهذا يظهر أنّ المورد من التكليف المحال لا التكليف بالمحال .

و هذا كلّ بناءً على مختاره ، و أمّا على سائر المباني فالأمر سهل .

أمّا على القول ، بأنّ حقيقه الحكم هو الاعتبار المبرز و هو مختار (المحاضرات) ، فالسؤال هو : هل المراد من الاعتبار المبرز مطلق الاعتبار أو خصوص الاعتبار بداعى تحريك العبد نحو الفعل أو زجره ؟ إن كان الأول ، تمّ ما ذكره في (المحاضرات) ، لا- سيّما و أن الاعتبار حفيف المئونه ، لكنّ محلّ الكلام هو الحكم الوجوبى أو التحريمى ، و الحكم ليس مطلق الاعتبار بل إنه الاعتبار المبرز بداعى تحريك المكلف نحو الامتثال أو بداعى زجره ... و إذا كان كذلك توجّه عليه ما توجّه على المحقق الاصفهاني .

ثم لا- يخفى أنه إذا كان متعلّق التكليف صرف وجود الطبيعه ، ففي ترخيص المكلف في على الفرد قولان ، فقيل : إنه بحكم العقل ، و قيل : إنه بحكم الشرع ، فلمّا قال المولى « صلّ » فقد أفاد أن المطلوب من المكلف صرف وجود الصّلاه و أنه مخيّر في الإتيان بأى فردٍ من أفرادها ... و السيد الخوئى من القائلين بهذا القول ، وعليه ، فإن الإشكال يكون أكد ... لأنه أصبح مرخصاً في تطبيق الأمر بالصّلاه على الفرد المتّحد منها مع الغصب ، و كذا في تطبيق النهى عن الغصب ،

لكنّ الترخيص في التطبيق مع النهي عن الغضب محال ... فاستحال أصل التكليف ، و أنّ التمانع موجود بين الحكمين .

و بما ذكرنا ظهر وجود التضادّ بين الحكمين ، و أنه ليس في المبدأ و المنتهى فحسب .

إشكال السيد البروجردى على المقدمة الاولى

و قال المحقق البروجردى ما حاصله (1): إنّه و إنّ تسالموا على التضاد بين الأحكام الخمسه لكنّ التحقيق خلافه ، لأنّ الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام ليست من العوارض لفعل المكلف ، بل هي بحسب الحقيقه من عوارض المولى ، لقيامها به قياماً صدورياً .

نعم ، للأحكام ثلاث إضافات لا يعقل تحقّقها بدونها ، فإضافه إلى المولى ، بالآمر و النهى ، و إضافه إلى المكلف ، و يتّصف بها بعنوان المأمور و المنهى ، و إضافه إلى المتعلّق و يتّصف بها بعنوان المكلف به

لكنّ الإضافة شيء و العروض شيء آخر ، إذ ليس كلّ إضافة مساوياً للعروض ، فالحكم من عوارض المولى فقط ، لصدوره عنه و قيامه به قياماً العرض بمعروضه ، أمّا إضافته إلى المكلف و المتعلّق فليس من هذا القبيل ، لعدم كونه ممّا يعرض عليهما خارجاً و عدم كونهما موضوعين للأمر و النهى ، بداهه أن العرض الواحد ليس له إلّا موضوع واحد ... كيف ، و لو كانا من عوارض المتعلّق - و هو فعل المكلف - لم يعقل تحقق العصيان أبداً ، لأنّه متوقف على ثبوت الأمر و النهى ، و لو كانا من عوارض الفعل الخارجى توقف تحقّقهما على ثبوت الفعل فى الخارج - و لو فى ظرفه لو سلّم كفايه ذلك فى تحقق العروض - و حينئذٍ ، فكيف يعقل

ص: ٤٨

العصيان ، إذ وجود الأمور به امتثال للأمر لا عصيان ، فمن هنا يعلم أنهما ليسا من عوارض الفعل ، بل من عوارض المولى و قد صدرا عنه متوجهين إلى الجميع حتى العصاه ، غايه الأمر أن لهما نحو إضافه إلى الفعل الخارجى أيضاً ، إضافه العلم إلى المعلوم بالعرض .

فتلخص : إنه لا يكون الوجوب و الحرمة عرضاً للمتعلق حتى يلزم بالنسبه إلى الجمع اجتماع الضدين ، إذ التضاد إنما يكون بين الامور الحقيقيه ، و العروض إنما يكون فى ناحيه المولى ، و حينئذٍ ، على القائل بالامتناع إثبات امتناع أن ينقدح فى نفس المولى إرادته البعث بالنسبه إلى حيثه حينئذٍ و إرادته الزجر بالنسبه إلى حيثه اخرى متصادقه مع الاولى فى بعض الأفراد ، و أنى له بإثبات ذلك .

نظر الشيخ الأستاذ

و قد تعرض شيخنا لهذا بعد النظر فى كلام المحقق الأصفهاني و قال : إنه بما ذكرنا يظهر ما فيه ، لأن المقصود هو أن اجتماع الأمر و النهى من التكليف المحال لا التكليف بالمحال ، و إذا كان الحكم من عوارض المولى المكلف و أنه لا مانع من انقداح إرادته البعث و الزجر فى نفس المولى ، فإن « البعث » و « الزجر » من الامور ذات الإضافه ، فلا- ينفكان عن المبعوث و المبعوث إليه ، و عن المزجور عنه ، و حينئذٍ ، كيف يجتمع الأمر و النهى ؟

مضافاً إلى ما فى قوله من أن الحكم من عوارض المولى فقط ، لكن له ثلاث إضافات و أنه يجوز أن يكون طرف الإضافه معدوماً كما فى تكليف العاصين .

و بيان الإشكال :

أولاً:- إنه كما لا يمتنع كون الفعل المعدوم معروضاً للوجوب ، كذلك لا يمكن كونه طرفاً للإضافه ، و لو جاز وقوعه طرفاً لها جاز كونه معروضاً له .

و ثانياً : إن الإضافة متقومه بالطرفين ، فإن كان طرف الإضافة هو الفعل بوجوده العنوانى الذى فى الذهن ، ففيه : إنه غير صالح لأن يكون طرفاً لها ، لأنه موجود بعين وجود الحكم و مقوم له . و إن كان الفعل الخارجى - كما صرح به - ففيه : إن الخارج ظرف سقوط الحكم فيستحيل أن يكون طرفاً للحكم .

هذا تمام الكلام فى المقدمه الاولى .

المقدمه الثانيه (فى تعيين متعلق الحكم)

قال : إنه لا شبهه فى أن متعلق الحكم هو فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله ، لا ما هو اسمه كما هو واضح و لا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه ، ضروره أن البعث ليس نحوه و الزجر لا يكون عنه .

و توضيح ذلك :

إن العنوان عباره عن المفهوم المنتزع من الشىء و المحمول عليه ، و هو على ثلاثه أقسام ، لأنه ينتزع تارةً : من الذات كالإنسانيه المنتزعه من ذات الإنسان ذى الجنس و الفصل ، و اخرى : ينتزع من خارج الذات ، و هذا على قسمين ، لأنه تارةً : من الامور الخارجيه كالبياض ، فإنه ينتزع منه الأبيض و يحمل على الشىء ، و اخرى : من الامور التى لا خارجيه لها ، كالزوجيه المنتزعه من الزوج و الرقيه المنتزعه من الرق و المغصوبيه المنتزعه من الغصب ...

يقول المحقق الخراسانى : إنه لا شىء من هذه الأقسام بمتعلق للحكم ، لأن موطنها هو الذهن فقط ، و ليس له وجود خارجى حتى يكون حاملاً للغرض فيكون مطلوباً مبعوثاً إليه .

كما أن متعلق الحكم ليس اسم الصلاه ، لعدم كونه المطلوب المبعوث إليه ، كما هو واضح .

إذن ... ليس المتعلق إلّا الفعل الصادر من المكلف ، و هو الصلاه الخارجيه

و الغضب ، هما لا يجتمعان بعد ثبوت التضادّ بينهما .

فظهر أن كلامه يشتمل على جهه نفى وجهه إثبات .

إشكال المحقق الأصفهاني

فأشكل عليه المحقق الأصفهاني قائلاً (١) : قد مرّ في مبحث تعلّق الأمر بالطبيعه أن الموجود الخارجى لا يقوم به الطلب ، و الإيجاد عين الوجود ذاتاً و غيره اعتباراً ، فلا فرق بينهما فى استحاله تعلّق الطلب بهما .

□
يقول رحمه الله : إن الطلب أمر نفسانى ، و الأمر النفسانى لا يتعلّق بالخارج ، فما صدر خارجاً لا يتعلّق به الطلب .

و أيضاً ، فإنّه إذا كان متعلّق الطلب بإيجاد الطبيعه ، فإن الإيجاد و الوجود واحد حقيقه ، فالموجود الخارجى لا يقوم به الطلب .

و حاصل كلامه : عدم صلاحية ما صدر لأن يكون متعلّق الطلب .

ثم يبيّن مختاره فى المتعلّق فقال :

إنّ القوه العاقله كما لها قوه ملاحظه الشىء و تصوّره بالحمل الأولى ، بأن تدرك مفهوم الإنسان و هو الحيوان الناطق ، كذلك لها قوه ملاحظه الشىء بالحمل الشائع ، فتلاحظ الصّلاه الخارجيه التى حيشه ذاتها حيشه طرد العدم و هى التى يترتب عليها الغرض ، فيطلبها و يبعث نحوها .

و حاصل كلامه : إن القوه العاقله كما لها درك المفاهيم ، كذلك لها درك الوجودات قبل وجودها ، فالصّلاه الملحوظه قبل الوجود هى متعلّق الأمر ، لا مفهومها و لا الوجود الخارجى لها .

و تلخّص : إن المتعلّق هو الوجود التقديرى للصّلاه ، و ليس الوجود

ص: ٧١

الخارجى كما ذكر فى (الكفايه) ، بل هو معلول للطلب الذى تعلق بالوجود التقديرى .

إشكال السيد الحكيم

و أشكل السيد الحكيم (١) فقال : قد تكرر بيان أن الأفعال الخارجيه ليست موضوعه للأحكام ، فإن ظرف الفعل ظرف سقوط الحكم لا- ثبوته ، بل موضوعها الصور الذهنيه الحاكيه عن الخارج بنحو لا- ترى إلما خارجيه ، فلذا يسرى إلى كل منهما ما للآخرى ، فترى الصور الذهنيه موضوعات للغرض مع أن موضوعه حقيقه هو الخارجى ، و يرى الخارجى موضوعاً للحكم و الإراده و الكراهه مع أن موضوعها حقيقه هو نفس الصوره .

دفاع الأستاذ عن الكفايه

و قد دافع الأستاذ عن كلام صاحب (الكفايه) : بأن محط الإشكال قوله :

« فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه » حيث توهم أن المتعلق هو الفعل الصادر ، لكن كلامه فى بحث متعلق الأوامر و النواهي يوضح المراد و يرفع الإشكال ، إذ ذكر هناك أن المتعلق ليس : الطبيعه بما هى هى ، لأنها ليست إلما هى ، فلا يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك ، و ليس المتعلق : ما هو صادر و ثابت فى الخارج كى يلزم تحصيل الحاصل كما توهم ، بل إنه لا بد فى تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم مع الطبيعه ، فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث إليه كى يكون و يصدر منه ...

فما ذكره هناك صريح فى عدم إرادته أن المتعلق هو الفعل الخارجى الحاصل حتى يرد الإشكال ، بل المتعلق هو ما يلحظ قبل الطلب ، فيكون للفعل

ص: ٧٢

وجود لحاظى عند المولى ، ثم يطلب و يراد صدوره من المكلف و إيجاده منه خارجاً ... فلا مجال للإشكال المذكور بل مراده نفس مراد المحقق الأصفهاني .

أقول :

بل يمكن أن يقال باندفاع الإشكال بالتأمل فى نفس كلامه فى المقام ، لأنه يقول : « هو فعل المكلف و ما هو فى الخارج يصدر عنه ... » فإنّ تعبيره بالفعل المضارع ظاهر فى عدم كون المتعلّق هو الفعل الصّادر و أن المراد طلب صدوره منه فيما بعد ، و ظهور الكلمه فى هذا المعنى يكفى لعدم ورود الإشكال ، و هذا هو الذى نصّ عليه - فى تلك المسأله - بقوله : « بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد » .

فتحصّل تماميّه المقدمه الثانيه كذلك .

المقدمه الثالثه (تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون)

قال: لا يوجب تعدّد الوجه و العنوان تعدّد المعنون و لا ينتلم به وحدته

توضيحه : هناك عنوان و معنون لا يمكن اتّحادهما أبداً ، مثل العلّه و المعلول ، فلا يعقل الاتحاد بين النار و الحراره ، و لا يعقل صدقهما على الشىء الواحد ... و هناك تعدّد للعنوان لكن يمكن الاتحاد فى المعنون لهما ، كما فى المحبّ و المحبوب ، فإنّ الإنسان يحبّ نفسه ، فيقع الاتحاد بين العنوانين ، و هناك مورد تكون العناوين متعدّده لكن المعنون واحد ... و هو البارى عزّ و جلّ ، حيث المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره تصدق عليه و تحكى عنه و هو بسيط من جميع الجهات

إذن ... لا يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنون ... فيمكن تعدّد العنوان مع وحده المعنون .

و هذه المقدمه لا بحث فيها .

المقدمه الرابعه (لكل موجود بوجود واحد ماهيه واحده)

قال : إنه لا يكاد يكون للوجود بوجود واحد إلا ماهيه واحده و حقيقه فارده ، فالمجمع و إن تصادق عليه متعلقاً الأمر و النهى إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ذاتاً (قال) : و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيه . و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسأله على القولين فى تلك المسأله كما توهم فى (الفصول) .

قال : كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدم تعدده ، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له .

توضيح ذلك : لقد نسب المحقق الخراسانى إلى صاحب (الفصول) القول بأن مقتضى مبنى أصالة الوجود هو الالتزام ، لأنه بناءً عليه يمكن أن توجد ماهيه الصيلاه و ماهيه الغصب بوجود واحد ، و إذا كان كذلك لزم أن يكون الشىء الواحد متعلقاً للوجوب و الحرمة معاً ، و أما بناءً على أصالة الماهيه ، فإن وجود كل ماهيه فى الخارج غير وجود الاخرى ، و إذا حصل ماهيتان جاز أن تكون احدهما متعلق الوجود و الاخرى متعلق الحرمة و لا يلزم الاجتماع .

فأشكل عليه : بأن الوجود الواحد يستحيل أن يكون له ماهيتان ، و كذا العكس ، فسواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهيه ، فإن وحده الوجود تقتضى وحده الماهيه و هكذا بالعكس ، و لا يتوهم تنظير ما نحن فيه بوحده وجود الجنس و الفصل ، لأن نسبة الجنس إلى الفصل هو نسبة القوه إلى الفعل و الماهيه التامه إلى الناقصه ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث الماهيتان تامتان و يستحيل تحققهما بوجود واحد .

(قال) و ليس الصّلاه و الغصب - مثلاً - من قبيل الجنس و الفصل حتى تبتنى هذه المسأله على وحده وجودهما فى الخارج فيقال بالامتناع أو تعدّدهما فيقال بالجواز ، و ذلك : لأننا نمنع القول بتعدّد وجودهما ، لأنهما فى الحقيقه شىء واحد ، و الفرق بينهما ليس إلّا من حيث التخصّص و عدم التخصّص . هذا أوّلاً . و ثانياً : لو سلّمنا التعدّد فيهما ، فإنّ نسبة الصّلاه إلى الغصب ليس نسبة الجنس إلى الفصل ، و إلّا لزم أن لا توجد الصّلاه إلّا مع الغصب كما لا يتحقق الجنس إلّا مع الفصل .

نتيجه المقدمات

قال فى (الكفايه) : إذا عرفت ما مهّدناه ، عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً - وجوداً و ذاتاً - كان تعلّق الأمر و النهى به محالاً و لو كان تعلّقهما به بعنوانين

و حاصل كلامه بالنظر إلى المقدمات المذكوره : إنّ المركب لكلّ من الحكمين هو المعنون لا العنوان ، و هو واحد مع تعدّد العنوان ، و وحده المعنون هى فى الوجود و الماهية معاً ، هذا كلّه مع التضاد بين الأحكام ... فيكون الشىء الواحد ذو الوجود الواحد و الماهية الواحده متعلّقاً للأمر و النهى معاً ، و يلزم اجتماع الضدّين ، و هو محال ، و ما يلزم من المحال محال ، فالاجتماع محال ، و النتيجة هى الامتناع .

نظر الأستاذ

لكنّ المهمّ فى البحث هو قضيه وحده المعنون و تعدّده ، و النتيجة المطلوبه - أعنى الامتناع - موقوفه على وجود الملازمه بين تعدّد العنوان و المعنون ، و قد تقدّم فى بيان المقدمات أنّ لا ملازمه ، فقد يتعدّد العنوان و يستحيل تعدّد المعنون كما فى ذات البارى عز و جلّ ، و كما فى الجنس و الفصل حيث أن الحيوان و الناطق

مثلاً عنوانان ذاتيان لكنّ المعنون لهما واحد و هو الإنسان ... و لذا كان التركيب بين الجنس و الفصل اتحادياً - على التحقيق - لا انضمامياً ، و قد يكون أحدهما ذاتياً و الآخر عرضياً ، مثل الأكل و الإفطار ، لكنّ المعنون - و هو ازدراد الشيء - متحد غير متعدّد ... و قد يكون العنوانان أمرين انتزاعيين قد انتزعا من أمرين ذاتيين ، كما إذا انطبق عنوان النور على العلم و الظلمه على الجهل ... فالمعنون متعدّد

و الحاصل : إن الموارد مختلفه ، فإن كان هناك ماهيتان و وجودان بينهما تلازم اتفاقي لا دائمي و قلنا بعدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر ، كان القول بعدم الامتناع ضرورياً .

هذا هو كبرى المطلب ، و يبقى الكلام فى الغضب و الصّلاه و أنهما من أى قسمٍ من الأقسام ، و سيأتى إن شاء الله ، بعد ذكر أدلّه الجواز ، تبعاً لشيخنا فى دوره اللّاحقه .

أدلّه القول بالجواز

اشاره

و قد استدلّ القائلون بالجواز بوجوه منها :

الوجه الأوّل

قال المحقق القمى (١) و الشيخ الأعظم (٢) ما حاصله :

إن متعلّق الأمر هو طبعي الصّلاه و متعلّق النهي هو طبعي الغضب ،

ص: ٧٦

١-١) قوانين الاصول ١ / ١٤١ .

٢-٢) مطارح الأنظار : ١٤٤ .

و الطبايع متباينه ، و يكون أفرادها مقدمه لتحقيقها . أمّا على القول بعدم وجوب المقدمه ، فالأمر واضح ، و أمّا على القول بوجوبها ، فإنّ وجوب الفرد غيرى و لا محذور فى اجتماع الواجب الغيرى مع الحرمة الغيريه .

و فيه :

أولاً : إنه سيأتى أن الغضب عنوان انتزاعى من التصرف فى مال الغير بدون إذنه ، فقد ينتزع من نفس الصلاه حالكونها فى ملك الغير ، فلم يغاير متعلق الأمر متعلق النهى .

و ثانياً : إن نسبة الفرد إلى الطبيعه ليست نسبة المقدمه إلى ذبيها ، بل إن الطبيعى موجود بوجود الفرد .

و ثالثاً : لو سلمنا ، فإنّ محذور اجتماع الضدين موجود فى الواجب و الحرام الغيريين كما هو فى النفسيين .

الوجه الثانى

ذكره بعض المتقدمين ، و نقّحه فى (المحاضرات) (1) ضمن أربع مقدمات :

الاولى : إن الأمر - و كذا النهى - إذا تعلق بشيء فإنه لا يتجاوز عن الشيء إلى ما يقارنه أو يلازمه ، لأن المتعلق هو الذى يقوم به الغرض من الأمر و النهى .

الثانيه : إن المتعلق هو الطبيعى ، إلا أن مقتضى ذات الطبيعه هو سرايه الحكم منها إلى الفرد ، و لا علاقته لهذه السرايه بإرادته الأمر أو الناهى ، فلو تعلقت إرادته بذلك لزم عليه الإتيان بما يدلّ عليه فى مقام الإثبات ، كأن يقول : أكرم كلّ عالم ، فيأتى بلفظ « كلّ » الدالّ على عموم الأفراد ، لإفاده أن الحكم متوجّه إليهم لا إلى طبيعى العالم .

ص: ٧٧

الثالثه : إن الطبعه اللأبشرط تتحد مع البشرط ، إلّا أنّ هذا الأتحاد لا يوجب سرايه الحكم من الطبعه إلى الشرط و كاشفيتها عنه ، فالرقبه و هى لا بشرط عن الإيمان و الكفر تتحد مع الإيمان و لا تكون كاشفه و حاكيه عنه ، كما أنّ الحكم المتعلق بالرقبه لا يسرى إلى الإيمان ، فلا سرايه و لا حاكيه ، بل كلّ لفظٍ يكون حاكيًا عن مفهومه فقط

الرابعه : إن متعلّق الحكم هو نفس الطبعه - لا- ما يصدر من المكلف كما فى (الكفايه) - فلا- دخل للوجود الذهنى و لا الخارجى فى المتعلّق ، و الطبائع متباينه كما تقدّم .

و نتيجه هذه الامور :

إنّه لما كان المتعلّق هو ما يقوم به الغرض و لا يتجاوزه إلى غيره ، فالصلاه متعلّق الأمر و لا يتجاوز الأمر إلى ما قارنها كالغصب ، و كذا العكس ، و لمّا كان المتعلّق هو الطبعى و لا- يسرى الحكم عنه إلى أفراده ، فإذا أمر بالصّلاه فلا- لحاظ لأفرادها حتى يتوجّه إلى منها الواقع فى الدار المغصوبه . نعم ، هذا السريان موجود بحكم العقل ، و ذاك أمر آخر . و لمّا كان الأتحاد غير موجب لسرايه الحكم من طبعه إلى اخرى ، و لا- للكشف عنها ، فلا- حاكيه للصّلاه المأمور بها عن الغصب المنهى عنه و بالعكس ... فأين يكون الاجتماع بين متعلّق الأمر و متعلّق النهى

و فيه :

إنّه لا يخفى أنّ ملاك الامتناع هو التعارض بين الدليلين ، و إذا انتفى تحقّق ملاك الاجتماع ، لكنّ التعارض قد يكون بالدلاله المطابقيه و بالدلاله الالتزاميه ، و اللازم قد يكون عقليًا فلا يقبل الانفكاك عن الملزوم ، و إذا ثبتت هذه النقاط ، فإنّ

ص: ٧٨

الإطلاق ، و لو فرض عدم لحاظ خصوصيات الأفراد ، لازمه - عقلاً - الترخيص فى التطبيق على أى فرد يكون مصداقاً للطبيعه ، هذا فى جانب الأمر . أمّا فى جانب النهى ، فإنّه الزجر عن جميع الأفراد ... فالخصوصيات موردٌ للتعرض عقلاً و إنّ لم تكن موردًا لتعلق الأمر و النهى شرعاً ، و حينئذٍ ، يقع التمانع بين المدلولين العقليين الالتزاميين اللذين لا يمكن الانفكاك بينهما و بين الملزومين لهما ، فيمتنع الاجتماع .

و بعبارة اخرى :

صحيح أنّ الإطلاق عبارته عن كون تمام الموضوع هو الطبيعه بلا لحاظٍ للأفراد و الخصوصيات و أنّه لا كاشفيه لها عنها ، لكنّ جعل الإطلاق البدلى - و هو الذى فى طرف الأمر - لا- ينفك عقلاً- عن لازم هو الترخيص فى التطبيق ، و جعل الإطلاقى الشمولى ، و هو فى طرف النهى ، لا- ينفك عقلاً- عن لازم ، هو الزجر عن جميع مصاديق الغضب مثلاً ، و حينئذٍ ، يلزم التمانع بين اللمازمين فى محلّ الاجتماع بينهما ، و ذلك يستلزم التمانع بين الملزومين ، و قد تقدّم استحاله الانفكاك بين اللوازم و الملزومات العقلية ، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الإطالقين أو كليهما ، و هذا يساوق الامتناع .

و ما ذكر (1) من أنّ الوجوب و الحرمة عرضان قائمان بالنفس ، و أنّ الخارج ليس بمعرضٍ للإيراده و الكراهه و الوجوب و الحرمة ، نظير تعلق العلم و الجهل معاً بالحيثيتين المتصادقين ، فإنه أيضاً ممكن و لا يلزم منه محذور اجتماع الضدين . فإذا تعلق العلم بمجىء عالم غداً و الجهل بمجىء عادل ، فاتفق مجىء عالم عادل ، فوجود هذا المجىء من حيث أنه مجىء العالم معلوم ، و من حيث أنه

ص: ٧٩

مجىء العادل مجهول ، و من المعلوم أنّ المعلوميه و المجهوليه ليستا إلّا كالمحبوبيه و المبغوضيه و الوجوب و الحرمة ، فلو كان اجتماع عنوانى الوجوب و الحرام فى مجمع الحيثيتين موجباً لاجتماع الضدين ، كان اجتماع عنوانى المعلوميه و المجهوليه فى مجىء العالم العادل أيضاً كذلك . و الحاصل : إن الوجوب و الحرمة لم يجتمعا فى المتعلق كى يلزم المحذور ، بل محل اجتماعهما هو نفس المولى ، و لا- محذور ، كما يجتمع فيها العلم و الجهل ، و قد اضيف الحكمان إلى الخارج كل إلى جهه كما فى العلم و الجهل ، و مع اختلاف الجهتين لا يلزم محذور اجتماع الضدين .

فقد تقدّم الإشكال فيه . و أمّا التنظير بالعلم و الجهل على ما ذكر ، فيرد عليه النقض : بأن لازمه أن يكون مثل : « أكرم العالم و لا تكرم الفاسق » من باب اجتماع الأمر و النهى ، فيما لو كان الرجل الواحد عالماً و فاسقاً معاً ، لاختلاف متعلقى الأمر و النهى ، و الحال أنه من باب التعارض .

و أمّا حلّ المطلب فهو : أن العلم و الجهل وصفان لهما متعلقان متغايران ، إذ تعلق أحدهما بعنوان « العالم » و الآخر بعنوان « العادل » ، أمّا فى باب الأمر و النهى ، فإن المفروض أن السيد البروجردى يقول بوحده المتعلق ، و هو الوجود الذهنى الحاكى عن الخارج و المرآه له ، فكيف يجتمع فيه الأمر و النهى ؟ و بعباره اخرى :

إن المفروض فى الأمر و النهى وحده المتعلق و هو الوجود ، بخلاف الحال فى العلم و الجهل ، فإنّ متعلق الأول حثيه علم زيد و متعلق الثانى حثيه عدالته ، فقياس ما نحن فيه بالعلم و الجهل مع الفارق .

و أمّا ما ذكره (١) من أنّ قضيه الوجدان كون جواز الاجتماع من أبده

ص: ٨٠

البديهيّات ، فإذا أمرت عبدك بخياطه ثوبك و نهيته عن التصرف في فضاء دار الغير ، فخاط العبد ثوبك في فضاء الغير ، فهل يكون لك أن تقول له : أنت لا تستحق الاجره لعدم إتيانك بما أمرتك ؟ و لو قلت هذا ، فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء ؟ لا والله ، بل تراه ممثلاً من جهه الخياطه و عاصياً من جهه التصرف في فضاء الغير

فقد نقله صاحب (الكفايه) عن الحاجبي و العضدي (١) في وجوه الاستدلال للقول بالجواز ، و أجاب عنه - بعد المناقشه بأنه ليس من باب الاجتماع ، ضروره أن الكون المنهى عنه غير متّحد مع الخياطه وجوداً أصلاً - بأنه لا يصدق إلّا أحد العنوانين ، إمّا الإطاعه و إمّا العصيان ، و دعوى قيام السيره من العقلاء على استحقاق الاجره مع تحقق المعصيه ، أول الكلام .

الوجه الثالث

إشاره

و ذهب الميرزا إلى الجواز (٢) ، قائلاً بأن التركيب بين المتعلّقين انضمامي - خلافاً لما تقدّم من أنه تركيب اتحادي ، إذ أنه يلزم الاجتماع بينهما في الوجود - فهو يرى أنّ متعلّق الأمر يختلف ماهيته و وجوداً عن متعلّق النهي ، غير أنّ أحدهما منضمّ إلى الآخر في الوجود .

و قد عقد لمسلكه مقدماتٍ ، تتعرّض لما له دخل في المطلب مع رعايه الاختصار :

الاولى :

ص: ٨١

١-١ (١) كفايه الاصول : ١٦٦ عن شرح المختصر في الاصول ٩٢ - ٩٣ .

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ١٥٧ / ٢ - ١٦٠ .

إن المعانى التى تفهم من الألفاظ - وبهذا الاعتبار تسمى بالمفاهيم - تارةً تلحظ بما أنها مدركات عقليته ، و اخرى : تلحظ بما أنها منطبقه على مصاديقها فى الخارج ، فاللحاظ الأول موضوعى و الثانى طريقي ، و هى باعتبار الثانى معروضه لاحدى النسب الأربع .

و المفاهيم على أربعة أقسام ، لأن منها ما له بإزاء و منها ما يكون انتزاعياً ، و الأول : إمّا يكون ما بإزائه فى الخارج كالسّماء و الأرض ، و إمّا يكون فى عالم الاعتبار كالملكيه و الزوجيه ، و الثانى : إمّا يكون منشأ انتزاعه فى الخارج كسببئه النار للحراره ، و إمّا يكون فى عالم الاعتبار ، كسببئه الحيازه للملكيه .

فإن لوحظت هذه المفاهيم باللحاظ الموضوعى ، كانت النسبه فيما بينهما نسبه التباين ، و إن لوحظت باللحاظ الطريقي و بما هى فانيه فى الخارج ، عرضت عليها النسب الأربع .

و المقصود من هذه المقدمه هو : التعريض بنظريه المحقق شريف العلماء ، إذ قال بجواز الاجتماع بين الأمر بالصلاه و النهى عن الغضب اجتماعاً آمرياً ، لأنّ الأمر يوجه الأمر إلى الصّلاه و النهى إلى الغضب ، فلا يلزم أى محذور فى مرحله الأمر ، و إنما الاجتماع يأتى فى عمل المأمور و هناك يحصل المحذور ... فيقول الميرزا : بأنّ الاجتماع الأمري إنما لا يلزم حيث ينظر إلى « الصّلاه » و « الغضب » بالنظر الموضوعى ، أمّا إذا لوحظا باللحاظ الطريقي ، تحقّق بينهما العموم من وجهٍ فى مرحله الجعل و كان المحذور آمرياً .

الثانيه :

إنّ التركيب بين المبادئ انضمامى و بين المشتقات اتّحادى ، و ذلك لأن مبادئ المشتقات مأخوذه بشرط لا ، و لذلك لا يصح الحمل بينها ، مثلاً : العلم و العدالة لا يصح حمل أحدهما على الآخر ، و لا على الذات المعروضه لهما ،

ص: ٨٢

فلا يقال زيد علم ، بخلاف عنوان العالم و العادل ... إذن ... المشتقات قابله للحمل و الاتحاد بخلاف المبادئ .

و بعبارة اخرى : إنه يشترط في التركيب الاتحادي وجود جهة اشتراكٍ و جهة افتراق ، و هذه الخصوصية موجودة في المشتقات دون المبادئ ، و ذلك لوجود العالم غير الفاسق ، و الفاسق غير العالم ، و العالم الفاسق ... هذا في المشتقات ، أما في المبادئ فلا-، لكونها مقولات ، و المقولات بسائط و لا- يعقل التركيب فيها حتى يكون فيما بينها جهة اشتراك و جهة افتراق ... بل إن العلم مباينٌ بتمام ذاته للعدالة و بالعكس ... و لذا لا يقال : العلم عدل ، لكن يقال : العالم عادلٌ ... إذن : لا يصح حمل « الصِّلاه » على « الغصب » و بالعكس ، فلا يصح الاتحاد بينهما .

و بعبارة ثالثة : إن ماهيته كـلّ مبدإٍ من المبادئ يمكن تحقّقها بتمام ماهيتها معزولةً عن غيرها ، فماهية الصِّلاه في المكان المغصوب نفس الماهية في المكان المباح ، و الغصب في غير مورد الصِّلاه هو الغصب في موردها ، فلو كان الاتحاد بين « الصِّلاه » و « الغصب » - في حال الاتيان بها في المكان المغصوب - اتحادياً لما كان للصِّلاه تحقّق في غير المكان المغصوب ، كما هو الحال في الحيوان الناطق ، فإنه مع الاتحاد بينهما لا يعقل وجود أحدهما بمعزلٍ عن وجود الآخر ... فإذن ...

ليس التركيب بين « الصّلاه » و « الغصب » اتحادياً بل هو في الدار المغصوبه انضمامي .

و حاصل الكلام هو أن لا- اتّحاد بين الصِّلاه و الغصب ، بل التركيب بينهما انضمامي ، و على هذا ، تخرج المسألة من باب التعارض ، فإن عجز عن امتثال كلا الحكمين ، كانت من صغريات باب التراحم و لزم الرجوع إلى قواعد ذلك الباب .

أمّا ما ذكره أولاً- من أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا و المشتق مأخوذ لا بشرط ، فموضع التحقيق فيه هو مبحث المشتق ... و نحن نتكلّم هنا على سائر كلماته في المقام .

فأما أن المبادئ ليس فيما بينها جهة اشتراك و امتياز ، فالكلام تارة في الكبرى و اخرى في الصغرى .

أما من الناحية الكبرويّة فلا- إشكال ، لأنّه إذا كان هذا المبدأ من مقوله و ذاك من مقوله اخرى ، فالاتحاد بينهما محال ، لأن المقولات متباينات بتمام الذات ، فإذا حصلتا ، كان لكلّ منهما وجود غير وجود الاخرى ، و التركيب بينهما انضمامي . بخلاف المشتقات ، لأن المشتق إن كان هو المبدأ لا بشرط - كما عليه الميرزا - فهو قابل للاتحاد ، و إن كان الذات و المبدأ ، فمن الجائز قيام المبدئين بذاتٍ واحده ، كقيام العدل و العلم بزيد .

اشكال السيد الخوئي

و قد اشكل على هذه الكبرى : بأن التركيب بين المبادئ قد يكون اتحادياً ، لأنّ المقصود بالبحث في اجتماع الأمر و النهي هو الأفعال الخارجيه ، لا- الأوصاف كالعلم و العدل و نحوهما ، فإن كان الفعل الخارجى من العناوين المنتزعه من ذات خارجيه و كان العنوان ذا معنويّ هو من المقولات ، مثل الركوع ، ممّا هو من مقوله الوضع ، و التكلّم ، ممّا هو من مقوله الكيف المحسوس ، فلا- يقبل الاتحاد . و أمّا إن كان فعلاً لا واقعيّه له خارجاً ، مثل التصرف في مال الغير و نحوه ممّا ليس من المقولات بل هو عنوان منتزّع منها ، فلا يتم ما ذكره ، فلو أمر بالتكلّم و نهى عن التصرف في مال الغير لكون التكلّم أمراً واقعيّاً و التصرف المنهى عنه منتزّع من

نفس التكلّم الواقع في فضاء ملك الغير ، تحقّق الاتحاد .

و الحاصل : إن ما ذهب إليه الميرزا إنما يتمّ في ما إذا كان المبدءان مقولتين موجودتين في الخارج بوجودين . أمّا فيما لو كان أحدهما منتزعاً من الآخر كالمثال المذكور ، فلا يتم ما ذكره ... بل لا بدّ من التفصيل بين المبادئ .

نظر الأستاذ

فقال الأستاذ : بأن هذا الإيراد المتّخذ من كلمات المحقق الاصفهاني - على دقّته - يندفع بالتأمّل في كلمات الميرزا ، فإنه لمّا قسّم المفاهيم (١) - في المقدّمه الثانيه - إلى الأقسام التي ذكرناها عنه ، جعلَ المفاهيم الانتزاعيه ممّا ليس له ما يإزاء خارجاً ، و معنى ذلك : قيام الأمر الانتزاعي بمنشأ انتزاعه ، و هذا هو الاتحاد وجوداً .

و أيضاً ، فإنه قد أخرج (٢) من بحث الاجتماع موارد العموم من وجه ، و موارد العنوانين التوليديين الموجودين بوجود واحد ، كما لو وقف تعظيماً للعادل و الفاسق ، و موارد ما إذا وجد متعلّق الأمر و النهي بوجود واحد ، كما لو قال اشرب و لا تغصب ، فشرب الماء المغصوب ...

فالميرزا غير قائل بأن مبادئ الأفعال على الإطلاق لا تقبل التركيب الاتحادي حتى يرد عليه الإشكال المزبور .

الكلام في الصغرى

أما من ناحيه الصغرويّه ، فلا يمكن المساعده مع الميرزا ، فإنّ ظاهر كلامه أن التركيب بين الصيّه و الغصب انضمامي لكونهما من مقولتين ، و أنّ القول ببطلان تلك الصيّه مستند إلى كونها مقرونهً بالقبح الفاعلي ، فلا تصلح للتقرّب ، لا إلى المبني في مسأله اجتماع الأمر و النهي .

ص: ٨٥

١-١) فوائد الاصول (١ - ٢) ٤٠١ .

٢-٢) فوائد الاصول (١ - ٢) ٤١٢ .

لكن التحقيق هو : أنّ الصّلاه من مقولاتٍ مختلفه ، لأنها مركّبه من أجزاء بعضها من الكيف النفساني كالتّيه ، و بعضها من الكيف المحسوس كالتكبير و القراءه ، و بعضها كالقيام و الركوع و السجود هيئه حاصله من نسبه بعض أجزاء البدن إلى البعض الآخر ... و أمّا الهوى إلى الركوع و السجود ، فقد وقع الكلام في كونه من أجزاء الصّلاه أو لا ... هذا بالنسبه إلى الصّلاه .

و أمّا الغضب ، فهو الاستيلاء العدواني على ملك الغير ، و هل « الغضب » و « التصرف في مال الغير بلا إذن » - و هما العنوانان الواردان في الأدلّه - واحد مفهوماً كما هو ظاهر الفقهاء أو لا ؟ فيه بحث ليس هذا محلّه .

و على هذا ، فإن كان كلّ من « الصّلاه » و « الغضب » مبدأً غير الآخر ، و التركيب بينهما انضمامي ، و قلنا بعدم سرايه كلّ من الأمر و النهي إلى متعلّق الآخر ، كانت الصّلاه في ملك الغير صحيحه ، غير أنه قد عصي من جهه التصرف في ملك الغير بدون إذنه ، و هذا هو المقصود من الجواز ... و هو مدعى الميرزا .

لكن التحقيق خلافيه ، لأنّ « الغضب » مفهوم انتزاعي ينشأ من التصرف في مال الغير ، فليس له ما يإزاء في الخارج ، و التصرف تارة يكون بالأكل و اخرى بالشرب و ثالثه بالمشي ، فهو ينتزع من امور مختلفه ، و من المعلوم أنّ المعنى الانتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه و متحد معه ، فإن انتزع عنوان « التصرف » من أجزاء « الصّلاه » حصل الاتحاد و كان الحق هو الامتناع ... و قد عرفنا أن الصّلاه مركّبه من أجزاء هي من مقولات مختلفه .

فأمّا « النيه » في ملك الغير ، فلا يصدق عليها عنوان « التصرف » بلا كلام .

و أمّا التكبير و القراءه و نحوهما في فضاء ملك الغير ، فلا ريب في أنها تصرّف عقلاً ، إنما الكلام في الصّديق العرفي ، و مع الشك فيه يكون التمسك بقوله

« لا يحل لأحد أن يتصرّف ... » تمسّكاً بالدليل في الشبهه الموضوعيه لنفس الدليل ... و مع وصول النوبه إلى الأصل العملي فالمرجع هو البراءه .

و أما الركوع و السجود ، فإنّ التصرّف لا يصدق على نفس الهيئه ، و صدقه على « الهوى » إليهما واضح ، لكنّ كون « الهوى » جزءاً من أجزاء « الصلاه » أو أنّه مقدّمه لتحقيق الركوع و السجود و هما الجزءان ؟ فيه خلاف .

و بعد ، فإنّ القدر المتيقن من أجزاء الصلاه الحاصل في ملك الغير و الصادق عليه عنوان الغصب هو : الاعتماد على ملك الغير في حال القيام ، فإنّه لولا له لم يتحقق القيام شرعاً ، و الاعتماد على ملك الغير في حال السجود - بناءً على اعتباره فيه و عدم كفايه مماسه الجبهه للأرض - فإنّ هذين الاعتمادين تصرّف عرفاً ، و لما كان التصرّف عنوان انتزاعياً ، فإنّه يتحقق الاتّحاد بينه و بينهما ، و إذا حصل ثبت الامتناع ، و كانت الصلاه باطله .

فالنتيجه هي بطلان الصلاه ... إلّا أن يחדش في شيء من مقدّماتها .

هذا هو التحقيق من الناحيه الصغرويه ... و بذلك يتبين صحّه صلاه الميت في ملك الغير بدون إذنه ، لأنّها ليست إلّا التكبيرات و الأذكار و الأدعيه ... و كذا صلاه من لا يقدر على القيام ، إلّا أن يقال بكونه معتمداً على الأرض في جلوسه .

و بعد ذلك كلّه ... يرد على الميرزا النقض بما ذكره (1) من خروج مثل « اشرب الماء و لا تغصب » عن محلّ الكلام ، لوقوع الشرب مصداقاً للغصب ، لعدم الفرق بينه و بين « صلّ و لا تغصب » لوجود الملاك الذي ذكره - و هو استحاله اتّحاد المبادئ - في « الصلاه » و « الشرب » معاً بلا فرق .

و أيضاً ، فإنّه في الفقه - في مسأله الصلاه في المغصوب - قال ببطلانها في

ص: ٨٧

اللباس أو المكان المغصوب ، لتحقق الاتحاد في الحركة الصّلاتية فيه بين الصّلاه و الغضب ؛ فكان دليله على البطالين مسأله امتناع اجتماع الأمر و النهى ، لا الإجماع و غيره من وجوه الاستدلال ... هذه عبارته هناك :

« السابع ممّا يشترط في اللباس : أن لا يكون مغصوباً ... و الذي يدل على ذلك - مضافاً إلى الإجماع في الجملة - هو كون المسأله من صغريات باب اجتماع الأمر و النهى ... بمعنى كون الحركة الخاصه مأموراً بها لكونها من أفعال الصّلاه و منهياً عنها لكونها تصرفاً في الغضب ... » (١).

و تلخّص :

إن التركيب بين المشتقات اتحادي بلا ريب ، و التعارض في محلّ الاجتماع بين « أكرم العالم » و « لا تكرم الفاسق » موجود بلا إشكال . و أمّا بين المبادئ ، فمتى كان لمبدءين وجود واحد في الخارج ، فلا مناص من التركيب الاتحادي و القول بالامتناع .

تنبيه (في حقيقه الغضب)

قد اختلفت أنظار الأكابر في بيان حقيقه الغضب و أنه بأيّ جزءٍ من أجزاء الصّلاه يتحقق ؟

فالميرزا على أن الركوع و السجود من مقوله الوضع ، و الغضب من مقوله الأين ، و إذا اختلفت المقولات كان التركيب انضمامياً لا اتحادياً .

و المحقق العراقي (٢) على أن الغضب عبارته عن الفعل الشاغل لمحلّ الغير في حال عدم رضاه لا أنه إشغال ملك الغير ، و هذا العنوان ينطبق على الأجزاء

ص: ٨٨

١-١ (١) كتاب الصلاه ١ / ٢٨٥ ، ٣١٨ - ٣٢٠ .

١-٢ (٢) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٤١٧ .

الصَّلَاتِيه لكونها أفعالاً ، فيكون الركوع فعلاً شاغلاً للمكان و هكذا غيره من الأفعال .

و المحقق الأصفهاني (١) ذهب إلى أن الأجزاء الصَّيْلَاتِيه من مقولات متعدده ، لأنَّ الركوع من مقوله الوضع و لا يصدق عليه التصرف في ملك الغير ، لكن السجود وضع الجبهه على أرض الغير و بوضعها عليها يصدق عنوان التصرف و يلزم الامتناع ، و كذلك القيام ، لتحقق التصرف في أرض الغير فيه بالاعتماد عليها .

و المحقق الخوئي (٢) ، ذهب إلى أنَّ مفهوم السَّجود لا يتحقق إلَّا بالاعتماد و هو تصرّف ، أمَّا وضع الجبهه بدون الاعتماد على الأرض ، فليس بسجود و لا يصدق عليه التصرف في ملك الغير .

و أفاد شيخنا دام ظلّه : بأن هذا القول مخالفٌ لتصريحات أهل اللغه ، - إذ السجود عندهم وضع الجبهه على الأرض (٣) - و للنصوص ، ففي صحيحه زراره :

« قلت : الرجل يسجد وعليه قلنسوه أو عمامه ؟

فقال : إذ مسَّ جبهته الأرض فيما بين حاجبه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه » (٤) .

و كذلك غيرها .

فالصحيح ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني في مفهوم السجود ، لكنَّ صدق التصرف على مجرد وضع الجبهه على الأرض مشكل ، فالشبهه مفهوميه لو لم

ص: ٨٩

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٣١٦ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٤٩١ .

٣-٣) انظر: تاج العروس في شرح القاموس ٢ / ٣٧١ .

٤-٤) وسائل الشيعه ٥ / ١٣٧ ، الباب ١٢ ، باب استحباب جعل المصلّي بين يديه

نقل بانصراف دليل « لا يحل لامرئ أن يتصرف ... » عنه .

و تلخص : إن مفهوم السجود غير متقوم بالاعتماد خلافاً للسيد الخوئي بل هو مجرد وضع الجبهه وفقاً للمحقق الاصفهاني ، لكن الكلام في صدق التصرف على ذلك

إلا أن الشارع اعتبر في السجود « التمكّن من الأرض » و لا ريب في صدق التصرف عليه ، و من هنا اختار الأستاذ الامتناع ، فوافق القائلين به في القول و خالفهم في الدليل ، و الدليل عنده هو النص :

« عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : « سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الأرض . قال : يحرك جبهته حتى يتمكن فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه » (١) .

و أمّا ما ذهب إليه المحقق العراقي من أن الركوع و السجود نفس الفعل ، ففيه : إنهما عبارته عن الهيئه الحاصله من نسبه أجزاء البدن بعضها إلى بعض ، و لا يصدق « التصرف » على « الهيئه » .

و بقي القيام ، و المستفاد من النصوص كصحيحه ابن سنان (٢) أن يكون المصلّي في حال القيام معتمداً على رجليه ، فلا يستند إلى الجدار و نحوه ، و من الواضح أنّ الاعتماد على الرجل اعتماداً على الأرض ، فيلزم الاجتماع و الامتناع .

الوجه الرابع

إشارة

من أدله القائلين بالجواز : وقوع الاجتماع في الشريعة بين الحكمين من الوجوب و الكراهه ، و الاستحباب و الكراهه ، و الوجوب و الاباحه ، و الاستحباب

ص: ٩٠

١-١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٥٣ ، الباب ٨ من أبواب السجود ، الرقم ٣ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٥ / ٥٠٠ ، الباب ١٠ من أبواب القيام ، الرقم ٢ .

و الإباحه ... و أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه .

و قد قدّم صاحب (الكفایه) (١) هذا الوجه على غيره في الذكر ، إذ قال في تقريره : إنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهی لما وقع نظيره ، و قد وقع ، كما في العبادات المكروهه ، كالصلاه في مواضع التهمه و في الحمام و الصيام في السفر و في بعض الأحكام . بيان الملازمه : إنه لو لم يكن تعدد الجهه مجدياً في إمكان اجتماعهما ، لما جاز اجتماع حكيمين آخرين في موردٍ مع تعددهما ، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد ، بدهاه تضادها بأسرها . و التالي باطل ، لوقوع اجتماع الكراهه و الايجاب أو الاستحباب في مثل الصلاه في الحمام و الصيام في السفر و في عاشوراء و لو في الحضر ، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحه أو الاستحباب في مثل الصلاه في المسجد أو الدار .

الجواب الإجمالي

و قد اجيب في (الكفایه) و غيرها عن هذا الاستدلال بالإجمال ، بوجه :

الأول : إنه لَمّا قام البرهان العقلي على امتناع شيء ، فلا بدّ من ارتكاب التأويل فيما ظاهره جواز ذلك الشيء ، ضروره أن الظهور لا يصادم البرهان ، و هنا كذلك ، فإنّ البرهان قام على امتناع الاجتماع بين الضدين ، و الأحكام الخمسه متضاده .

و الثاني : إنّ اجتماع الحكيمين في الموارد المذكوره كما يتوجّه على الامتناع كذلك يتوجّه على الجوازي ، لأن القائل بجواز الاجتماع إنما يقول به حيث يكون الشيء الواحد ذا عنوانين ، أمّا ما يكون بعنوانٍ واحدٍ كالصلاه في

ص: ٩١

الحمام مثلاً فلا يقول الجوازي أيضاً بالاجتماع فيه .

و ثالثاً : إنّ الموارد المذكوره لا مندوحه فيها ، بخلاف محلّ البحث كالصلاه فى المكان المغصوب فله مندوحه .

الكلام فى العبادات المكروهه

اشاره

و اجاب المحقق الخراسانى بالتفصيل فقال : إن العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام :

الأول : ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدئه فى بعض الأوقات .

و الثانى : ما تعلق به النهى كذلك و يكون له البدل ، كالنهي عن الصلاه فى الحمام .

و الثالث : ما تعلق النهى به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً ، كالصلاه فى مواضع التهمه ، بناءً على كون النهى عنها لأجل اتحادهما مع الكون فى مواضعها .

القسم الأول كصوم عاشوراء :

رأى صاحب الكفابه

ثم اجاب عن الاستدلال فى القسم الأول - الذى هو أهمّ الأقسام - بما حاصله :

لقد قام الإجماع على وقوع صوم يوم عاشوراء صحيحاً ، و مع ذلك يكون

تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمة - عليهم السلام - على الترك ، فيكون صوم عاشوراء من قبيل المستحبين المتراحمين ، لا من قبيل تعلق الأمر والنهي بشيء واحد ، وذلك ، لأن الأمر قد تعلق بفعل هذا الصوم ، لكونه عبادةً ، و تعلق بتركه ، لكونه عملاً قد التزم به بنو أمية بعد قتل سيد الشهداء الحسين عليه السلام ، و إذا كان من صغريات باب التراحم ، فإنه يحكم بالتخيير بين الفعل و الترك لو لم يكن أهم في البين ، و إنما فيتعين الأهم و إن كان الآخر يقع صحيحاً ، حيث أنه كان راجحاً و واجداً للملاك و موافقاً للغرض .

إذن ، ليس هذا المورد من قبيل اجتماع الاستحباب و الكراهه ليتم الاستدلال به للقول بالجواز ، بل من قبيل التراحم بين المستحبين ، و هما فعل الصوم و تركه .

هذا ما أفاده صاحب (الكفايه) تبعاً للشيخ الأعظم (١) .

إشكال الميرزا

فأشكل عليه الميرزا قائلاً : إن الفعل و الترك إذا كان كل منهما مشتملاً على مقدارٍ من المصلحه ، فيما أنه يستحيل تعلق الأمر بكل من النقيضين في زمانٍ واحدٍ ، يكون المؤثر في نظر الأمر احدي المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الاخرى ، و يسقط كلتاها عن التأثير على تقدير التساوى ، لاستحاله تعلق الطلب التخيري بالنقيضين ، لأنه من طلب الحاصل ، وعليه ، يستحيل كون كل من الفعل و الترك مطلوباً بالفعل .

و بالجمله ، اشتمال كل من الفعل و الترك على المصلحه ، يوجب تراحم الملاكين في تأثيرها في جعل الحكم على طبق كل منهما ، لاستحاله تأثيرهما في

ص: ٩٣

زمانٍ واحدٍ في طلب النقيضين تعييناً أو تخيراً ، وعليه يتفرّع وقوع التراحم في التأثير فيما كان كلّ من الضدين اللذين لا ثالث لهما مشتملاً على المصلحه أو المفسده الداعيه إلى جعل الحكم على طبقها ، وفيما إذا كان أحد المتلازمين دائماً مشتملاً على مصلحه و الآخر مشتملاً على مفسده ، فإنه في جميع ذلك يستحيل جعل الحكم على طبق كلّ من الملاكين تعييناً أو تخيراً ، لرجوعه إلى طلب النقيضين المفروض استحالتة ، فلا- بدّ من جعل الحكم على طبق أحد الملاكين إن كان أحدهما أقوى من الآخر ، وإلّا فلا يؤثّر شيء منهما في حمل الحكم على طبقه (١).

و حاصل كلامه : إنه لا- يعقل التراحم ، لأنه إن كان في مرحله الامتثال - الراجع إلى عدم قدره المكلف على امتثال كلا التكليفين - فالفعل و الترك متناقضان ، فجعل الاستحباب لكليهما تعييناً طلب للنقيضين ، و تخيراً تحصيل للحاصل .

و إن كان في مرحله الجعل ، فإنه يقع الكسر و الانكسار بين الملاكين و يصدر الحكم طبق الملايك الغالب منهما ، فإن لم يكن فالإباحه ... فأين التراحم بين استحباب الفعل و استحباب الترك ؟

دفاع السيد الخوئي

و قد أجاب السيد الخوئي - في هامش الأ-جود - بما حاصله : أنه لو كان متعلّق الأمر حصّه من الطبيعه ، و كان لنقيض تلك الحصّه فردان ، فلا مانع من تعلّق الأمر بالحصّه و بأحد النقيضين لها . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ الأمر بصوم عاشوراء قد تعلّق بالإمساك فيه بقصد القربه - لا بمطلق الإمساك - و لنقيض هذا المتعلّق فردان ، أحدهما : ترك الإمساك رأساً ، و الآخر الإمساك لا بقصد القربه ،

ص: ٩٤

لكن ترك الصوم هو المأمور به لمصلحه مخالفه بنى اميه ، و أما الإمساك بلا- قصد فليس بمأمور به ، فما ذكره الميرزا من استحاله تعلق الأمر بكلا الطرفين لكونه طلباً للتقيضين ، غير صحيح ... بل المورد من باب التزاحم - كما هو الحال في كل مورد يكون للضدين ثالث - و حينئذ ، يكون المرجع قاعده باب التزاحم .

جواب الأستاذ عن هذا الدفاع

و قد أجاب الشيخ الأستاذ عمّا ذكر بوجهين :

أحدهما : إنه كان بنو اميه يصومون في يوم عاشوراء بقصد القربه ، و المخالفه معهم تتحقّق بتركه بقصد القربه و بتركه رأساً ، نعم ، الإفطار إعلان للمخالفه ، و هذا أمر آخر .

و ثانياً : إنه - بعد التنزل عمّا ذكرناه - غير متناسب مع مقام الإثبات ، لأنّ في الأخبار ما هو صريح في استحباب صوم يوم عاشوراء بحيث لا يلائم مداومه أهل البيت عليهم السلام على الترك ، ففيها : « صام رسول الله يوم عاشوراء » (١) و فيها أيضاً ما لا يتناسب مع القول بأرجحيه الترك من الفعل ، كقوله عليهم السلام « فَإِنَّهُ يَكْفُرُ ذُنُوبَ سَنَةِ » (٢) .

فما ذكره الميرزا وارد .

هذا تمام الكلام في جواب الشيخ و المحقق الخراساني .

رأى الميرزا

ثم إن الميرزا بعد أن أورد على كلام (الكفايه) - تبعاً للشيخ - بما تقدّم قال :

و التحقيق في الجواب عن هذا القسم يتّضح برسم مقدّمه نافع في جملة من الموارد ، و هي : إنه لا شبهه في أنّ النذر إذا تعلق بعباده مستحبّه ، فالأمر الناشئ

ص: ٩٥

من النذر يتعلّق بذات العبادة التي كانت متعلّقه للأمر الاستجابي في نفسها ، فيندكّ الأمر الاستجابي في الأمر الوجوبي و يتحد به ، فيكتسب الأمر الوجوبي جهة التعبد من الأمر الاستجابي ، كما أنّ الأمر الاستجابي يكتسب جهة اللزوم من الأمر الوجوبي ، فيتولّد من اندكاك أحد الأمرين في الآخر أمر واحد وجوبي عباده ، و السرّ في ذلك : أنه إذا كان متعلّق كلّ من الأمرين عين ما تعلّق به الآخر ، فلا بدّ من اندكاك أحدهما في الآخر و إلّا لزم اجتماع الضدّين في شيء واحد .

و أما إذا كانت العبادة المستحبه متعلّقه للإجاره في موارد النياحه عن الغير ، كان متعلّق الأمر الاستجابي مغايراً لما تعلّق به الأمر الوجوبي ، لأنّ الأمر الاستجابي على الفرض تعلّق بذات العباده ، و أما الأمر الناشئ من الإجاره فهو لم يتعلّق بها بل تعلّق بإتيان العباده بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه ، و على ذلك يستحيل تداخل الأمرين بانديكاك أحدهما في الآخر في موارد الإجاره على العباده ، إذ التداخل فرع وحده المتعلّق ، و المفروض عدم وحدته في تلك الموارد ، فلا يلزم اجتماع الضدّين في شيء واحد .

(ثم قال) ما حاصله : إن ما نحن فيه من قبيل الإجاره لا من قبيل النذر ، فالأمر بصوم عاشوراء متعلّق بذات العباده ، لكنّ النهي متعلّق بالتعيّد بهذه العباده لما فيه من المشابهه للأعداء ، فاختلف المتعلّق ، لكنّ النهي لما كان تنزيهياً ، فإنّه لا يكون مانعاً من التعيّد بمتعلّقه ، بل يجوز الإتيان بتلك العباده بداعي الأمر المتعلّق بذاتها ... فارتفع إشكال اجتماع الضدّين في هذا القسم من العبادات المكروهه (1) .

ص: ٩٤

و يرد على الجواب المذكور وجوه :

أولاً: إنه لا يعقل الاندكاك في مورد البحث ، لأن الاندكاك يكون في الحقيقه ذات المرتبه ، فإذا حصلت المرتبه الشديده للشئ اندكت فيها المرتبه الضعيفه منه ، كما في النور مثلاً ... فما ذكره يتم في الملاكات و الأغراض حيث المناط الضعيف يندك في القوى ، أما في الأمر أو النهى التابع للملاك فلا يعقل الاندكاك ، لأن الأمر عباره الإنشاء ، سواء كان حقيقته الإيجاد أو إبراز الاعتبار . و النهى كذلك ، سواء كان طلب الترك كما عليه صاحب (الكفايه) و الميرزا أو هو الزجر كما عليه غيرهما - و اندكاك الإنشاء في إنشاءٍ آخر غير معقول .

و ثانياً: لو سلمنا الاندكاك ، فلا وجه لكون المرتبه الشديده عباداً و واجبه ، لأنّ دليل الوجوب هو الأمر بالوفاء بالنذر ، و هو وجوب توصلي لا ينقلب إلى عبادي ، كما أن الاستحباب التعبدي لا ينقلب إلى التوصلّي ، فمن أين ما ذكره الميرزا ؟

و ثالثاً: إن قياسه ما نحن فيه على باب الإجاره ، مخدوش بأنّ متعلّق الأمر في صوم عاشوراء ليس مطلق الإمساك ، بل هو الإمساك قرباً إلى الله ، و متعلّق النهى إن كان نفس الصوم كذلك ، فالاجتماع حاصل ، و إن كان هو التعتيد بهذا الصوم كما ذكر الميرزا ، فإنّ التعتيد يعنى الإتيان به قرباً إلى الله ، فيكون نفس متعلّق الأمر ، و يلزم الاجتماع .

و رابعاً: إن طريق الحلّ الذي ذكره غير مناسب لمقام الإثبات ، لأنّ محصل كلامه هو تعدّد المتعلّق ، و أنّ متعلّق الأمر هو نفس الصوم و متعلّق النهى هو التعتيد بهذا الصوم ، لكنّ الروايات الوارده في صوم يوم عاشوراء تدلّ على مبغوضيه الصوم نفسه :

« عن عبد الله بن سنان قال : دخلت على أبي عبد الله عليه السلام يوم عاشوراء ودموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط ، فقلت : مم بكأؤك ؟ فقال :

أفي غفله أنت ! أما علمت أن الحسين - عليه السلام - أصيب في مثل هذا اليوم ؟ فقلت : ما قولك في صومه ؟ فقال لي : صمه من غير تبييت و أفطره من غير تشميت ، و لا تجعله يوم صوم كمالاً ، و ليكن إفطارك بعد صلاه العصر بساعه على شربه من ماء ، فإنه في مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيحاء عن آل رسول الله . الحديث « (١) .
لقد أمر عليه السلام بالإمساك بلائيه ، إذن ، لا عباديه لصوم عاشوراء .

و عن عبد الملك : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صوم تاسوعاء و عاشوراء من شهر المحرم ... ثم قال :

و أما يوم عاشورا ، فيوم اصيب فيه الحسين صريعاً بين أصحابه و أصحابه صرعى حوله ، أفصوم يكون في ذلك اليوم ؟ كلاً و ربّ البيت الحرام ، ما هو يوم صوم ، و ما هو إلّا يوم حزن و مصيبه دخلت على أهل السماء و أهل الأرض و جميع المؤمنين ، و يوم فرح و سرور لابن مرجانه و آل زياد و أهل الشام ... فمن صام أو تبرّك به حشره الله مع آل زياد ... » (٢) .

و عن جعفر بن عيسى قال : « سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء و ما يقول الناس فيه . فقال : عن صوم ابن مرجانه تسألني ؟ ذلك يوم صامه الأدياء من آل زياد لقتل الحسين ، و هو يوم يتشاءم به آل محمّد و يتشاءم به أهل الاسلام ، و اليوم الذي يتشاءم به أهل الاسلام لا يصام و لا يتبرّك به ... » (٣) .

و عن عبيد بن زراره عن أبي عبد الله : « من صامه كان حظّه من صيام ذلك

ص: ٩٨

١-١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٨ ، الباب ٢٠ من أبواب الصوم المندوب ، الرقم : ٧ .

٢-٢) (و ٣) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٥٩ ، الباب ٢١ ، رقم ٢ و ٣ .

اليوم حظَّ ابن مرجانه و آل زياد . قال قلت : و ما كان حظهم من ذلك اليوم ؟ قال :

□
النار . أعاذنا الله من النار و من عمل يقرب من النار ... « (١) .

فالأخبار صريحه بمبغوضيه صوم عاشوراء . فلا وجه لما ذكره الميرزا .

رأى المحقق العراقي

و أجاب المحقق العراقي عن الاستدلال بالعبادات المكروهه بوجهين :

الأول : إن صوم يوم عاشوراء مستحب ، و النهى عنه يدل على أقلية الثواب .

و الثانى : إن الأمر قد تعلّق بالصوم ، و النهى متعلّق بإيقاعه فى هذا الظرف الخاص .

و هذا نصّ كلامه فى العبادات المكروهه : نعم ، فيما لا بدل لها من العبادات ... فلا بدّ فيها إمّا من الحمل على أقلية الثواب و الرجحان أو صرف النهى عن ظاهره إلى إيقاع العباده فى الأوقات المخصوصه ، نظير النهى عن إيقاع جوهر نفيس فى مكان قدر ، يجعل المبغوض كينونه العباده فى وقت كذا لا نفسها حتى لا ينافى المبغوضيه مع محبوبيه العمل و رجحانه المقوم لعبادته (٢) .

و فيه :

أما الأول ، فقد عرفت منافاته للنصوص .

و أمّا الثانى ، فإنّ الأمر و النهى كليهما واردان على هذه الحصّه من الصّوم أى الصّوم المقيّد بيوم عاشوراء ، فلا وجه لما ذكره . نعم ، لو كان متعلّق الأمر طبيعى الصّوم و متعلّق النهى هو الحصّه لتّم ما ذكره ، لكنّ الروايه جاءت أمره بصوم يوم عاشوراء ، و ناهيه عن صوم يوم عاشوراء .

ص: ٩٩

١-١) وسائل الشيعة ١٠ / ٤٦١ ، الباب ٢١ ، رقم ٤ .

٢-٢) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٢٨ .

و أجاب السيد المحقق الفشاركي - على ما نقل عنه تلميذه الشيخ الحائري - :

بأن يقال برجحان الفعل من جهه أنه عباده ، و رجحان الترك من حيث انطباق عنوان راجح عليه ، و لكون رجحان الترك أشدّ من رجحان الفعل ، غلب جانب الكراهه و زال وصف الاستحباب ، و لكنّ الفعل لما كان مشتملاً على الجهه الراجحه لو أتى به يكون عباده ، إذ لا- يشترط في صيروره الفعل عبادهً وجود الأمر بل يكفي تحقق الجهه فيه على ما هو التحقيق ، فهذا الفعل مكروه فعلاً لكون تركه أرجح من فعله ، و إذا أتى به يقع عبادهً لاشتماله على الجهه .

إشكال الشيخ اليزدي

ثم أشكل عليه تلميذه المحقق فقال : و يشكل بأنّ العنوان الوجودي لا- يمكن أن ينطبق عليه العدم ، لأنّ معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي ، و العدم ليس له وجود (1) .

نظر الأستاذ

فقال شيخنا الأستاذ : بأنّ كبرى كلام المستشكل تامه ، إذ الانطباق لا يتحقق إلّا مع الاتّحاد ، و الاتحاد بين الوجود و العدم محال - و المسأله عقليه لا- ينفع فيها النقض بالأمثله العرفيه كما في كلام البعض - فما ذكره حق . لكنّ الإشكال في الصغرى ، فإنّ المجعول عنواناً في النصوص أمر عدمي مثل « عدم موافقه بنى اميّه » و لا محذور في اتّحاده مع ترك الصوم . و على الجملة ، فإنّ صوم عاشوراء مبغوض لموافقه لآل اميّه ، فيكون تركه مطلوباً من جهه انطباق عنوان عدم الموافقه معهم له . فالإشكال مندفع .

ص: ١٠٠

لكن يرد على السيد المحقق بعد أن يكون العنوان عدمياً : بأن الأمر العدمي لا يتصور فيه المصلحه الموجبه للرجحان ، لأن المصالح امور وجوديه و الأمر الوجودي لا يقوم بالعدم و العدمي ، فالعنوان الأرجح إذا كان عدمياً فإنه لا يكون ذا مصلحه ، و من هنا تكون مطلوبيته بالعرض ، من جهة الحزازه في الوجود ، و إذا كان الوجود مبغوضاً كان تركه محبوباً بالمحوبيته العرضيه ، و لذا لا يكون ترك صوم عاشوراء مستحباً بل الفعل ذو حزازه ، فيكون تركه محبوباً ، و على هذا ، فلا مناص من القول بوجود حزازه في نفس الصوم ، و حينئذٍ ، لا يجتمع مع الرجحان و الاستحباب . هذا أولاً .

و ثانياً : إذا كان الفعل مستحباً و الترك كذلك و الترك أرجح ، فما هو الموجب لكراهه الفعل ؟ إنه لا موجب له إلا أرجحيته الترك ، و هذا موقوفٌ على أن يكون الأمر بالشىء مستلزماً للنهى عن ضده العام ، لكن هذا المبني باطل .

و ثالثاً : إنه لا مناسبه بين هذا الوجه و روايات المسأله ، فمقام الإثبات غير مساعدٍ له ، لأن النصوص واضحه الدلاله في مبغوضيته هذا الصوم و كونه مبغوضاً عن الله و موجباً لاستحقاق النار ، فكيف يصح الإتيان به عباده ؟

الجواب الثانى فى الدرر

ثم جاء فى (الدرر) : الثانى أن يقال : إن فعل الصوم راجح و تركه مرجوح ، و أرجح منه تحقق عنوانٍ آخر لا يمكن أن يجتمع مع الصوم و يلائم عدمه ، و لئما كان الشارع عالماً بتلازم ذلك العنوان الأرجح مع عدم الصوم ، نهى عن الصوم للوصول إلى ذلك العنوان ، فالنهي عن هذا ليس إلا للإرشاد و لا يكون للكراهه ، إذ مجرد كون الضد أرجح لا يوجب تعلق النهى بضده الآخر ، بناءً على عدم كون ترك الضد مقدّمه كما هو التحقيق . و لعل السرّ فى الاكتفاء بالنهى عن الصوم بدلاً

عن الأمر بذلك العنوان الأرجح، عدم إمكان إظهار استحباب بذلك العنوان . و مما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالواجبات التي تعرض عليها جهة الاستحباب ، كالصلاة في المسجد و نحوها .

و فيه

أولاً : إن هذه الكبرى - و إن كانت مسلمة - غير منطبقه هنا ، فإن الشارع قد بيّن ذلك العنوان و صرّح بسبب النهي عن الصوم و هو المخالفه لبني أمية .

و ثانياً : إن النهي إذا حمل على الإرشاد ، بقي حكم الصوم على الاستحباب بلا كراهه ، و هذا ينافي النصوص المذكوره و غيرها ، و لفتاوى الفقهاء بكراهه هذا الصوم .

فما ذكره لا يتناسب مع النصوص و الفتاوى .

رأى الشيخ الأستاذ

و قد رأى شيخنا أنّ الأفضل هو النظر في النصوص و حلّ المشكل على أساس ذلك مع لحاظ الفتاوى ، فمن الفقهاء - كصاحب الحدائق - من يقول بالحرمة ، و منهم من يقول بالكراهه ، و منهم من يقول بالاستحباب، إمّا مطلقاً و إمّا على وجه الحزن كما عليه صاحب (الجواهر) .

أمّا القول بالحرمة فللروايه التاليه : « عن صوم يوم عاشوراء . فقال : صوم متروك بنزول شهر رمضان ، و المتروك بدعه » (1)

يعنى : إنّ هذا الصوم منسوخ بصوم شهر رمضان فهو غير مشروع .

و فيه :

أولاً : هذه الروايه ضعيفه سنداً .

ص: ١٠٢

و ثانياً : إن كونه متروكاً لا يدل على النسخ ، فقد يكون المراد متروكيه أصل الوجوب .

و ثالثاً : إن النسخ لا يتلائم مع الروايه عن الإمام الباقر و التي فيها صدور الأمر بصوم عاشوراء عن أمير المؤمنين عليه الصّلاه و السلام .

و اختار السيد الخوئي الاستحباب بلا كراهيه ، و طرح جميع ما دلّ على المنع بالإشكال في أسانيدھا ، و أمّا روايه عبد الله بن سنان ، فهي في مصباح المتهجد عن كتاب ابن سنان ، و نحن لا علم لنا بحال سند الشيخ إلى كتاب عبد الله بن سنان ... و لو كان سنده إليه صحيحاً لأورد الخبر في التهذيب و الاستبصار .

فتبقى روايات الاستحباب - كخبر عبد الله بن ميمون القداح و نحوه - بلا معارض (١) .

و قد ناقشه الأستاذ : بأنّ هذا الخبر أسنده الشيخ في المصباح إلى ابن سنان ، و لو لا ثبوت السند عنده لما أسنده إليه . هذا أولاً . و ثانياً : إنه قد عمل بهذه الروايه من لا يعمل بالأخبار الآحاد ، كابن إدريس و ابن زهره . و ثالثاً : إن للخبر سنداً معتبراً ، فهو عن عماد الدين المشهدي الطبري - صاحب المزار - عن ابن الشيخ عن الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الصدوق عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سنان .

و تلخص : وجود روايه معتبره مانعه ، و لعلّه لذا أفتى في رسالته العمليه بالكراهه ، و إنّ كان كتاب (مستند العروه) متأخراً عنها ... و ظهر وجود التعارض بين أخبار المسأله ، لأنّ بعضها يأمر و بعضها ينهى .

ص: ١٠٣

و أما القول بالاستحباب على وجه الحزن ، فقد ذهب إليه صاحب (الجواهر) (١) تبعاً للشيخ و ابن إدريس و المحقق ، جمعاً بين النصوص .

لكنّ هذا الوجه لا يصلح للجمع بل هو تبرّعى ... فالتعارض مستقر .

و مقتضى القاعده حمل الأخبار الآمره بالصّوم على التقيّه ، لكونها موافقهً لنصوص العامّه و فتاواهم ، كما لا يخفى على من يراجع (سنن الترمذى) و (المغنى لابن قدامه) (٢) و تبقى الناهيه بلا معارض . و دعوى الإجماع على الاستحباب - إن تمّت - لا تضرّ ، لكونه مدركيّاً ، فالأحوط وجوباً ترك صوم يوم عاشوراء .

القسم الثانى كالصلاه فى الحمام :

اشاره

و أما القسم الثانى من العبادات المكروهه كالصلاه فى الحمام :

رأى صاحب الكفايه

فقد أجاب فى (الكفايه) (٣) بوجهين :

الأول : إن وجه النهى فيه يمكن أن يكون ما ذكر فى القسم الأول طابق النعل بالنعل .

و حاصل ذلك : أن من النهى عن الصّلاه فى الحمام مع الأمر بها ، يستكشف انطباق عنوانٍ على ترك الصّلاه فى الحمام أو ملازمه لتركها فيه يجعله - أى الترك - أرجح من الفعل .

الثانى : إنّ الأمر بالصّلاه دالٌّ على الوجوب ، و النهى عن الصّلاه فى الحمام تنزيهى لا- تحريمى ، و لَمّا كان الأمر بها ملازمًا لترخيص العقلى فى تطبيق الصّلاه

ص: ١٠٤

١-١) جواهر الكلام ١٧ / ١٠٥ .

٢-٢) المغنى فى الفقه الحنبلى ٣ / ١٣٣ .

٣-٣) كفايه الاصول : ١٦٤ .

على أيه حصّه منها بمقتضى الإطلاق في « صلّ » ، كانت الصّلاه في الحّمَام مصداقاً للصّلاه الواجبه ، إلّا أنّ النهى عن هذه الصّلاه يفيد مرجوحيه تطبيق الطبيعه على هذه الحصّه ، كما أنّ الأمر بتطبيقها على حصّه الكون في المسجد يفيد الرجحان و المحبوبيّه ، و ذلك ، لأنّ الطبيعه المأمور بها في حدّ نفسها إذا كانت مع تشخيص لا يكون له شدّه الملاءمه و لا عدم الملاءمه ، يكون لها مقدار من المصلحه و المزيه ، كالصّلاه في الدار مثلاً ، و تزداد تلك المزيه فيما لو كان تشخيصها بماله شدّه الملاءمه ، و تنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمه ، و لذلك ينقص ثوابها تارةً و يزيد اخرى ، و يكون النهى فيه لحدوث نقصانٍ في مزيّتها فيه إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد و يكون أكثر ثواباً منه ، و ليكن هذا مراد من قال إن الكراهه في العباده بمعنى أنها تكون أقل ثواباً .

هذا ، و قد وافق شيخنا على هذين الجوابين .

القسم الثالث كالصلاه في موضع التهمه :

اشاره

و أما القسم الثالث من العبادات المكروهه ، كالصّلاه في مواضع التهمه :

رأى صاحب الكفايه

فقد أجاب في (الكفايه) : بأنّ حال هذا القسم حال القسم الثاني ، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل ، حيث أنه بالدقه يرجع إليه ، إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلّا من مخصّصاته و مشخصاته التي تختلف الطبيعه المأمور بها في المزيه زيادهً و نقيصهً بحسب اختلافها في الملاءمه كما عرفت . و حاصل ذلك هو كون النهى ارشاداً إلى أقلّيه الثواب كما تقدّم (١) .

ص: ١٠٥

وقد أجاب الميرزا (١) عن هذا القسم - و القسم السابق - بما حاصله : إن العباده على القول بالامتناع و إن كانت منهيًا عنها إلا أن النهى عن حصّه خاصّه لا يوجب تقييد المأمور به بغيرها ما لم يكن تحريميًا أو كان مسوقاً لبيان المانعيه ...

و من المعلوم أنّ النهى هنا مولوى تنزيهى لا- تحريمى ، و لا هو إرشاد إلى بيان المانعيه ، و هو لا ينافى رخصه تطبيق المأمور به على تلك الحصّه ، غايه الأمر ، يكون هذا التطبيق مرجوحاً ، فكان الأمر بطبيعته الصّلاه متعلّقاً بصرف وجودها ، و النهى التنزيهى متعلّقاً بحصّه خاصّه من حصصها ، و لما كان تنزيهياً فهو متضمّن للترخيص فى هذا التطبيق ، إلاّ أنّه يكون مرجوحاً بالإضافة إلى غير هذه الحصّه .

هذا ، و قد وافقه تلميذه المحقق فى (المحاضرات) و سكت عليه فى هامش (الأجود) .

إشكال الأستاذ

و لكنّ قد أشكل عليه شيخنا : بأن الميرزا قد اعترف فى كلامه بوجود التضادّ بين الأمر الوجوبى و النهى التنزيهى ، فيتوجّه عليه أن الضدّين متقابلان ، فلا يجتمعان ، و لا يكون أحدهما مصداقاً للآخر ... و إذا كانت الطبيعه متعلّقه للأمر و الحصّه منها متعلّقه للنهى و كلّ حصّه مصداق للطبيعه ، كان اللّازم كون أحد الضدّين مصداقاً للآخر ، و هو محال .

فالحق مع القائلين بأنّ هذا النهى ليس مولوياً ، بل هو إرشاد إلى أقلّيه الثواب .

ص: ١٠٦

و خلاصه البحث

أما فى القسم الأول ، فالمختار إسقاط الأخبار الدالّة على استحباب صوم عاشوراء ، لموافقها للعامّة . و فى النوافل المبتدئه جواب الشيخ و(الكفايه) هو الصحيح .

و أما فى القسمين الثانى و الثالث ، فالمختار حمل النهى على الإرشاد إلى أقلّيه الثواب .

هذا تمام الكلام فى العبادات المكروهه .

الدليل الآخر للقول بالجواز

و ذكر فى (الكفايه) عن القائلين بالجواز مسأله ما لو أمر بخياطه الثوب و نهى عن الكون فى ملك الغير ... و قد تقدّم الكلام عليه فى البحث مع السيد البروجردى ، فلا نعيد .

ص: ١٠٧

إشاره

إن المكلّف قد لا يكون مضطراً إلى الكون في ملك الغير بلا إذن منه ، وقد يكون مضطراً إلى ذلك ، فإن لم يكن مضطراً و أراد الصّلاه هناك ، فإنّما له مندوحة و إمّا لا ، فعلى الأول يندرج في مسأله جواز الاجتماع و الامتناع ، و على الثاني كذلك و إنّ قيل بكونه من صغريات باب التّراحم .

و الحاصل : إنه في صوره عدم الاضطرار مطلقاً ، يدور حكم الصّلاه في ملك الغير مدار وحده المتعلّق و تعدّده ، على التفصيل المتقدّم .

و قد يكون مضطراً إلى التصرف أو الكون في ملك الغير ، كما لو حبس هناك ، و لا يمكنه الصّلاه في خارجه ، و هنا أيضاً صورتان ، لأن هذا الاضطرار قد يكون بسوء الاختيار من المكلّف و قد لا يكون ... و الكلام الآن في الصوره الثانيه .

حكم الاضطرار لا بسوء الاختيار و لا يمكنه الخروج

إشاره

أمّا على القول بجواز الاجتماع ، فالحكم واضح ، لأنّ تصرفه في ملك الغير حاصل بالاضطرار فلا حرمه ، و الصّلاه كانت صحيحه في حال عدم الاضطرار ، فهي صحيحه في حال الاضطرار بالأولويه .

إنما الإشكال في الحكم بناءً على القول بالامتناع ، و المشهور هو الصّحه ، و الميرزا على البطلان .

دليل المشهور

و دليل القول المشهور هو أنه في هذا الفرض يسقط النهي شرعاً و عقلاً .

أمّا عقلاً ، فلأن النهي حينئذٍ تكليفٌ بما لا يطاق .

و أما شرعاً ، فلحديث الرفع ، لأنّ الرفع بالنسبه إلى الاضطرار و الإكراه و النسيان واقعى - و إنّ كان بالنسبه إلى الجهل ظاهرياً
لئلا يلزم التصويب - فالتكليف مرفوع واقعاً عن المكلف المضطر ، و إذا سقط النهى بقى الأمر بالصلاه على إطلاقه بلا مانع .

و بعباره اخرى : إطلاق الأمر بالصلاه بدلى ، و إطلاق النهى عن الغصب شمولى ، لكنّه قاصر عن الشمول لمورد الاضطرار ،
فيبقى الإطلاق البدلى للأمر مع حكم العقل بالترخيص فى تطبيقه ، و تكون الصلاه صحيحه .

دليل الميرزا

و يقول الميرزا رحمه الله (١) : بأنّ تقييد متعلّق الأمر - كالصلاه - بالقيد العدمى يكون على ثلاثة أنحاء :

الأول : التقييد الحاصل ممّا يكون إرشاداً إلى المانع ، كتقييدها بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه ، فإن معنى ذلك أن ما لا
يؤكل لحمه مانع عن صحّه الصلاه ، فصحتّها مشروطه بعدمه ... و هذا التقييد واقعى ، فلو صلّى فيما لا يؤكل لحمه عن جهل أو
اضطرار أو نسيان بطلت ، إلّا إذا قام دليل آخر على الصحّه ... إذن ، حديث الرفع لا يرفع الحكم الوضعى فى حال الاضطرار ...
إلّا إذا قام دليل آخر .

الثانى : التقييد الحاصل من التراحم بين الأمور به و المنهى عنه مع كون النهى أهم ، كأنّ تقييد الصلاه بعدم المنهى عنه ، فلو
أتى بها مع المنهى عنه عامداً مختاراً بطلت إلّا على القول بالترتب أو الإتيان بها بقصد الملاك بناءً على إنكاره ...

أمّا لو اضطرّ إلى الإتيان بها بالمنهى عنه ، فإن النهى يسقط و تصحّ الصلاه .

الثالث : التقييد الحاصل من النهى النفسى ، كالأمر بالصلاه و تقييدها بعدم

ص: ١٠٩

كونها في المغصوب ، للنهي النفسي عن الغضب ... فإنّ هذا النهي يقيّد الإطلاق البدلي في الأمر بالصلاة بغير هذه الحصّة .
و ما نحن فيه من هذا القسم .

إنما الكلام في أنّه : هل حرمة التصرف في مال الغير هي العلة لتقييد الصلاة بغير المغصوب ، أو أنه لا عليّه و معلوليه بينها و بين التقييد ؟

إن كان الأوّل ، فالحق مع المشهور ، لأنّه في حال الاضطرار ترتفع الحرمة و المفروض كونها العلة للتقييد ، فإذا انتفت انتفى المعلول ، و بقي الأمر على إطلاقه .

لكنّ الميرزا يرى أنّ لا-عليه ، و نتيجة ذلك أن الحرمة إذا ارتفعت على أثر الاضطرار ، بقي التقييد على حاله و يكون الأمر بالصلاة مقيداً بعدم وقوعها في المغصوب ، فلو صلّى فيه لم يأت بمصداق المأمور به ، فهي باطلة .

و وجه عدم العليّه عنده هو : إنّ منشأ هذا التقييد هو التضادّ بين الوجوب و الحرمة ، و حينئذٍ تكون الحرمة ملازمة لعدم الوجوب ، و ليس بين الضدّين عليّه و معلوليّه لا-وجوداً و لا-عدمًا ، فالطوليّه بين الحرمة و التقييد مستحيله ، و ليس ارتفاع الحرمة علّة لارتفاع التقييد .

الإشكال على الميرزا

وقد أورد على الميرزا : بأنّه و إنّ لم يكن اختلافٌ في المرتبة بين الحرمة و التقييد ، لكنّ الكاشف - في مقام الإثبات - عن التقييد ليس إلّا الحرمة ، فقوله صلّى الله عليه و آله و سلّم : « لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه » (١) كما يدلّ بالمطابقه على الحكم الشرعي ، يدلّ بالالتزام على عدم وجوب الصلاة

ص: ١١٠

فى الدار المغصوبه ، فكان تقيد الأمر بها بغير هذا المورد مدلولاً التزامياً لهذه الحرمة ، و الدلاله الالتزاميه معلوله للمطابقيه ، فإذا سقطت سقطت الالتزاميه .

و الحاصل : إنه و إن لم تكن طوئيه بين المدلولين - أى الحرمة و التقيد - لكنّها بين الدالّين موجوده ، فإذا سقط دليل حرمة الغصب بسبب الاضطرار ، انتفت الدلاله على التقيد ، و بقى دليل الوجوب شاملاً للمورد بإطلاقه ، و يتم رأى المشهور .

نظر الأستاذ

و قد دفع الأستاذ هذا الإشكال : بأنّه مبنى على تبعيّة الدلاله الالتزاميه للمطابقيه فى الحجّيه - كما هو الصحيح - لكنّ الميرزا غير قائل بذلك ... إذن ، لا بدّ من نقد كلامه من طريق آخر فنقول :

إن حاصل كلامه فى الدوره الثانيه كون النهى علّه للحرمة و لتقيد الأمر معاً ، و حينئذٍ يرد عليه : بأنّ لا بقاء للنهى فى حال الاضطرار ، و إذا ارتفع انتفى التقيد ، لفرض كونه معلولاً للنهى ، فيثبت رأى المشهور .

و لكنّ المهمّ هو كلامه فى الدوره الاولى (1) إذ قال بأنّ العلّه للنهى و التقيد هي الملاك ، و من الواضح أنّ الاضطرار يرفع النهى ، أمّا الملاك فلا ، لأنه لا يغيّر المصالح و المفسد ، و إذا كان الملاك باقياً بقى التقيد و إن انتفت الحرمة بالاضطرار .

و يردّه : إنّ الكاشف عن التقيد لا بدّ و أنّ يكون الملاك البالغ إلى حدّ الغرضيه للمولى حتّى يؤثّر فى الحرمة و التقيد ، و أمّا صرف وجود الملاك فلا يترتب عليه ذلك الأثر ، و على هذا ، ففى صوره الاضطرار - حيث تكون

ص: ١١١

المفسده مزاحمهً بالمصلحه كما فى مورد أكل الميته مثلاً للضروره - لا تكون تلك المفسده متعلقه لغرض المولى ، فلا تصلح لأن تكون منشأً للتقييد ... فالحق مع المشهور .

حكم صلاه المضطر لا بسوء الاختيار

نعم ، فى خصوص الصلاه بحث من جهه اخرى ، و ذلك أنه بناءً على وجوب الصلاه على المضطر غير المتمكن من الخروج فى جميع الوقت ، و صحه صلاته ، فهل الواجب الإتيان بها صلاه اختيارية تامه الأجزاء و الشرائط ، أو يصلى إيماءً بدلاً عن الركوع و السجود ؟

قولان ، قال بالأول صاحب (الجواهر) و تبعه الميرزا (1) . و بالثانى : بعض مشايخ صاحب (الجواهر) قدس سرهم .

و قد استدلل للثانى : بأن الركوع و السجود يستلزم الحركه ، و هى تصرف فى ملك الغير ، فليات بالصلاه بالإيماء لئلا يلزم التصرف الزائد .

لأول : بأن من يكون فى ملك الغير لا ينفك عن وضع من الأوضاع ، و الغصب صادق على كل الأوضاع و فى كل آن من الآنات ، و اختلاف الأوضاع - بأن يركع أو يسجد مثلاً - لا يعتبر زياده فى التصرف حتى تكون معصيه إضافيه .

و قد فضّل الشيخ الأستاذ فى هذا المقام فقال : بأن مقتضى القاعده الأولى هو الصلاه الإيمائيه ، لأن تبدل الأوضاع يستلزم الحركه بالضروره و هى أمر زائد ، على أنّ فى السجود اعتماداً على الأرض و هو تصرف زائد . لكن مقتضى القواعد الثانويه من رفع العسر و الحرج و سهوله الشريعه و سماحتها هو ارتفاع الحرمه عن هذا القدر من التصرف لمن اضطر بالصلاه فى المكان المغصوب كالمحبوس

ص: ١١٢

فيه ... و هذا هو الجواب الثانى لصاحب (الجواهر) (١) و هو الصحيح .

غير أنّ مقتضى القاعده هو التفصيل على المبنى فى العسر و الحرج ، فإنه بناءً على المختار من كونهما شخصيين لا نوعيين ، يختلف الحكم باختلاف الأشخاص ، فمن كان متمكناً من البقاء على حالٍ واحدهٍ زمنياً طويلاً ، فهذا لا يجوز له أن يصلّى صلاه المختار ، بل يصلّى ايماءً .

هذا كلّه فيمن لا يمكنه الخروج عن المكان المغضوب أصلاً .

حكمه مع التمكن من الخروج

و أمّا المتمكّن من الخروج ، فتارةً : هو متمكّن من الأوّل من الإتيان بالصّلاه كاملهً فى خارجه ، فلا ريب فى وجوب ذلك و الإتيان بها فى المكان المباح ، فلو عصى و بقى فى ملك الغير و صلّى هناك ، كانت صلاه باطله على القول بالامتناع ، و صحيحه على القول بالجواز مع العصيان .

و اخرى : هو متمكّن من الخروج فى بعض الوقت ، فلو صلّى هناك فى الوقت المضطرّ إلى الكون فيه ، جاء الخلاف المذكور سابقاً من أنّ الركوع و السجود منه يعتبر تصرفاً زائداً فتبطل أو لا ؟ فعلى القول بالعدم و أنّه تبدّل وضع بوضع فالصلاه صحيحه ، لكونه مضطراً إلى التصرف فلا- نهى ، فلا- مانع عن إطلاق الدليل الأمر بالصّلاه و إنّ كان قادراً على الخروج فى الساعه الآتية حسب الفرض .

و على قول الميرزا : هذه الصّلاه باطله ، لفرض التمكن من صلاه تامهٍ ... و هذا هو المختار عندنا ، لعدم انطباق القاعده الثانويه هنا ، لأن المفروض تمكّنه بعد ساعه من أدائها فى مكان مباح تامه الأجزاء و الشرائط ، فما ذهب إليه السيد الخوئى من صحه صلاته هذه حتى بناءً على الامتناع مخدوش .

ص: ١١٣

و ثالثه : إنه متمكّن من الخروج لكنّ في آخر الوقت ، بحيث لا يمكنه القيام بصلاه المختار في الخارج ، فيدور أمره بين الصلاه التامه في المكان المغصوب و غير التامه في خارجه .

أمّا على مسلك الميرزا ، فيأتى بها في حال الخروج إيماءً ، و كذا على مسلك صاحب (الجواهر) ، و قد وافقهم السيّد الخوئي في هذه الصوره ، لأنّ السجود تصرّف زائد - لكونه اعتماداً على الأرض - فيومي بدله ، و الركوع مستلزم للحركه في ملك الغير و هي تصرّف ، فيكون مورداً للتزاحم بين الأمر و النهى ، و لا ريب في تقدم النهى فليس له أن يركع الركوع الاختيارى .

فأشكل عليه شيخنا : بأنكم في الصوره السابقه قلتم بجواز الركوع و السجود الاختياريين لكونه مضطراً ، فما الفرق بين هذه و تلك ؟

إن الأحكام العقليه لا- تقبل التخصيص ، و القاعده الأوليه تقتضى المنع عن كلّ تصرّف في ملك الغير ، و إذا كان السجود اعتماداً على الأرض فهو في كلتا صورتين ، و الركوع إن كان حركهً ، و الحركه تصرّف ، فهو في كليهما كذلك ، فلا وجه للفرق في حكم الركوع و السجود ، نعم ، بينهما فرق من حيث أنّه في تلك الصوره كان باقياً في ملك الغير - مع قدرته على الخروج - فهو عاصٍ ، و في هذه الصوره تصدر منه معصيتان ، لأنّ خروجه من المكان تصرّف آخر ، لكنّ زياده المعصيه كذلك لا أثر لها في حكم الركوع و السجود ، و قد عرفت عدم الفرق بالنسبه إليهما .

و على الجملة ، فالصحيح بناءً على الامتناع و بحسب القاعده الأوليه هو البطلان ، لكن القاعده الثانويه تقتضى الصحه و جواز الإتيان بصلاه المختار .

هذا كلّّه ، فيما لو لم يكن اضطراره إلى التصرّف في مال الغير بسوء الاختيار .

اشاره

أما لو كان هو السبب في هذا الاضطرار ، قال في (الكفايه) (١) :

إنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرَّ إليه بسوء اختياره ، مما ينحصر به التخلُّص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسَّطها بالاختيار ، في كونه منهيًّا عنه أو مأموراً به ، مع جريان حكم المعصيه عليه أو بدونه ، فيه أقوال ، هذا على الامتناع .

و أما على القول بالجواز ، فعن أبي هاشم أنه مأمور به و منهي عنه ، و اختاره الفاضل القمي ناسباً له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء .

و الحق : أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه و عصيانه له بسوء الاختيار ، و لا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به ...

الأقوال في هذه الصوره

و الحاصل : أن في حكم هذا الاضطرار خمس أقوال ، ذكرها صاحب (الكفايه) و تكلم عليها ، و أثبت مختاره في المسأله ، و إليك البيان بقدر الحاجه :

القول الأول : إن خروجه من هذا المكان حرام شرعاً ، لأنه تصرف في ملك الغير .

و فيه : إنَّ الكون فيه أيضاً حرام شرعاً ، فلو حرم عليه الخروج ، لزم حكم الشارع بالمتناقضين .

القول الثاني : إن الخروج واجب و حرام ، و كلاه الحكمين فعلى . أمّا وجوب الخروج ، فلأنه تخلُّص من الغصب ، و هو واجب بنفسه أو مقدمه لواجبٍ هو

ص: ١١٥

الكون في خارج ملك الغير ، و أمّا حرمة الخروج ، فلأنه تصرّف ... و قد تقرّر أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و خطاباً (١).

و فيه : أن كلتا المقدمتين غير صحيح . أمّا وجوب التخلّص من الحرام ، فأوّل الكلام ، لأنّ الأدلّه أفادت حرمة الغضب ، أمّا وجوب تخليه المكان المغصوب فيحتاج إلى دليل ، نظير شرب الخمر ، فإنه حرام لا أن تركه واجب . و أمّا صحّحه تكليف هذا المكلف فكذلك ، لأن الحاكم في المسأله هو العقل ، و هو يرى امتناع أو قبح توجه الخطاب إلى العاجز عن الامتثال ، فمن ألقى نفسه من شاهق كيف يخاطب في حال سقوطه بالكفّ عن السقوط و حفظ النفس و هو غير قادر ؟

و على الجملة ، فإنّ المقتضى للحكم بالوجوب هو المصلحه الملزمه ، و للحكم بالحرمة هو المفسده كذلك ، فكيف يجتمعان في الشيء الواحد في الآن الواحد ؟

القول الثالث : إنّ الخروج واجب بالوجوب الفعلي ، و هو حرام لكن بالنهي السابق ، وعليه صاحب (الفصول) (٢) ... و الوجه في ذلك هو : إنه كان قد تعلّق النهي - قبل الدخول - بالخروج ، لأنه أحد التصرفات المنهية عنها في مال الغير بدون إذنه ، إلّا أن هذا النهي قد سقط بعد الدخول ، و هو الآن مأمور بالخروج و تخليه المكان ، و هو وجوب فعليّ نفسى أو غيرى مقدمه للكون في خارج ملك الغير .

و فيه : أمّا الوجوب النفسى ، فممنوع لعدم الدليل على وجوب تخليه

ص: ١١٦

١ - ١) هذا أحد الأنظار الثلاثة في المسأله ، و هذا هو مبنى رأى أبى هاشم الجبائى المذكور ، فيصحّ خطابه و عقابه ، و قال جماعه : لا يصحّ خطابه و عقابه ، و قال آخرون : لا يصحّ خطابه و يصحّ عقابه و هو الحق .

٢ - ٢) الفصول الغرويّه : ١٣٧ .

الغضب . و أمّا الوجوب المقدمى ، فموقوفٌ على وجوب المقدمه شرعاً و هو أول الكلام ، و على وجوب الكون فى خارج ملك الغير ، و لا دليل عليه كما تقدّم .

هذا بالنسبه إلى وجوب الخروج .

و أمّا ما ذكره من شمول دليل النهى عن التصرف فى مال الغير للتصرف الخارجى قبل الدخول فى ملك الغير ، ففيه : إنّ النهى عن الشىء لا يكون إلّا عن مفسدهٍ فيه غير مزاحمه بمصلحهٍ ، لكنّ مفسده التصرف الخارجى قبل الدخول مزاحمه بالمصلحه الملزمه المترتبه على الخروج من ملك الغير بعد الدخول فيه ... و سبق النهى عن التصرف الخارجى على الأمر بالخروج من ملك الغير لا يرفع مشكله اجتماع المتناقضين .

القول الرابع : ما اختاره الشيخ قدّس سره ، من أنّ الخروج واجب بالوجوب الشرعى ، و القول بكون جميع أنحاء التصرف حراماً قبل الدخول ممنوع .

و اختار الميرزا هذا القول و جعل يردّ على رأى صاحب (الكفايه) و هو :

القول الخامس : و هو أنّ الخروج منهى عنه بالنهى السابق ، لكنّ هذا النهى قد سقط بحدوث الاضطرار إليه ، فيكون الخروج معصيةً للنهى السابق ، لكنّه لازم بحكم العقل من باب الأخذ بأقل المحذورين ... أمّا كونه معصيةً ، فلأنّ الاضطرار - و إنّ أسقط الخطاب - لا يرفع استحقاق العقاب ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً .

ردّ الميرزا على الكفايه :

قال : إنّ المقام يندرج فى كبرى قاعده وجوب ردّ المال إلى مالكه ، و لا ربط له بقاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار من جهه العقاب أو الخطاب أو

العقاب فقط (قال) نعم ، بناءً على دخول المقام فى ذيل كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار ، فالحق ما اختاره صاحب (الكفايه) . فلنا دعويان

(ثم قال) بعد إبطال سائر الأقوال فى الدعوى الاولى : « أما الدعوى الثانيه - أعنى بها دعوى عدم دخول المقام فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار ، فيدلّ عليها امور » . فذكر أربعة امور هذا ملخصها :

الأول : إن ما يكون داخلاً فى موضوع كبرى تلك القاعده ، لا بدّ من أن يكون قد عرضه الامتناع ، و أن يكون ذلك مستنداً إلى اختيار المكلف ، كأن يترك السير إلى الحج ، و الخروج من الدار المغصوبه ليس كذلك ، بل هو مقدور له بعد دخوله فيها .

و الثانى : إن محلّ الكلام فى تلك القاعده إنما هو ما إذا كان ملاك الحكم مطلقاً ، سواء وجدت مقدّمته الإعداديه أم لم توجد ، و كان الحكم بنفسه مشروطاً بمجىء زمان متعلّقه ، كخطاب الحج ، فإنّه واجب متوقف على طى الطريق ، فإن ترك امتنع الحج و كان امتناعه بالاختيار ، لكنّ ملاك هذا الحكم قبل السفر تام ، فعلى القول بإمكان الواجب المعلق ، يكون الوجوب فعلياً قبل أشهر الحج و الواجب استقبالى و موضوعه الاستطاعه ، و على القول بامتناعه - وعليه الميرزا - يكون الملاك تاماً بتحقيق الاستطاعه ، فمن ترك المسير إلى الحج بعدها يستحق العقاب على تركه و إن امتنع عليه الفعل فى وقته ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار (قال) : و هذا بخلاف المقام ، فإن التصرف بالدخول من المقدمات التى لها دخل فى تحقق القدره على الخروج و تحقق ملاك الحكم فيه ، فإن الداخلى هو الذى يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره ، و إذا كان كذلك امتنع كون الخروج داخلاً فى موضوع تلك القاعده .

الثالث : إنه على مختار صاحب (الكفايه) من أن الخروج من الدار المغصوبه هو بحكم العقل ، من باب الأخذ بأخف المحذورين ، يكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن إمكان الخروج ، فكيف يمكن أن يكون الخروج من صغريات تلك القاعده ؟

الرابع : إن ما نحن فيه و مورد القاعده متعاكسان ، لأن موردها ما إذا تحققت المقدمه ثبت الخطاب و كان فعلياً ، كما فى الحج ، فإنه إذا سافر و أدرك يوم عرفه صار الحكم بوجوب الحج فعلياً ، فلو ترك انطبقت القاعده ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه إذ وجدت المقدمه - و أعنى بها الدخول - يسقط الخطاب بترك الخروج ، أى النهى السابق عن التصرف الخروجى بعد الدخول .

(قال) فتبين من هذه الأدله بطلان دخول المقام تحت قاعده : الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فلا مناص عن الالتزام بكونه داخلاً تحت قاعده وجوب رد مال الغير إلى مالكة ، و الخروج بما أنه محقق لذلك يكون واجباً (١) .

إشكال الأستاذ

و بالتأمل فى الامور المذكوره يظهر أنّ وجهه النظر فى ثلاثه منها إلى إنكار صغرى قاعده الامتناع ، إلا أنه قد وقعت الغفله عن نكته هى : إنّ الامتناع عن الانبعاث أو الانزجار قد يكون عقلياً ، كما أنه قد يكون تكوينياً و قد يكون شرعياً ، و امتناع انزجار المكلف فيما نحن فيه عقلى ، و إلا فإنه بعد الدخول فى ملك الغير متمكّن من الخروج تكويناً ، كما أنه لا امتناع للانزجار شرعاً ، لأنّ الشارع ليس له هنا أمر و لا نهى - كما عليه صاحب (الكفايه) - بل الحاكم بالخروج و الناهى عن البقاء هو العقل ، فإنه يلزمه بالخروج لكونه أخف المحذورين ، فقد وقع هذا

ص: ١١٩

المكلف في الامتناع لكن بسوء اختياره و عصيانه للنهي السابق ، فالصغرى للقاعده متحققه ، لأن موضوعها غير منحصر بالامتناع التكويني ليتوجه الامور المذكوره .

و يبقى الأمر الثاني منها و هو اعتبار وجود الملاك للحكم ، سواء وجدت المقدمه أو لا ، لكن ما نحن فيه ليس كذلك ، لأن الحكم بالخروج قبل الدخول غير معقول ، و أما بعده ، فلا يوجد حكم شرعى بالخروج ، إذ المفروض أنه ملزم به بحكم العقل ، و إذ لا حكم و لا ملاك له ، فلا يكون المورد من موارد قاعده الامتناع .

و الجواب عن هذا هو :

أما إنكاره الملاك ، ففيه : إنّ الخروج من ملك الغير تصرف فيه ، فهو مبغوض و ذو مفسده بلا ريب ، سواء دخل أو لا ، نعم ، مفسده الخروج كذلك أقل من مفسده البقاء ، فكانت أقلية المفسده هي المنشأ للأبدية العقلية .

و أما عدم معقولية الخطاب بالخروج قبل الدخول ، ففيه : إنّ ذلك غير معقول لو كان بعنوان « اخرج » و نحوه ، لكن النهى ليس كذلك ، بل هو متعلق بجميع أنحاء التصرف في ملك الغير ، و هذا صحيح بلا ريب ، و التصرف الخروجي بعد الدخول أحد المصاديق له ، فلا موضوعيه للخروج ، بل إنه مأمور به و منهى عن البقاء لكونه أحد مصاديق الغصب .

و القول بعدم معقولية الحكم بالخروج قبل الدخول لكونه غير مقدور للمكلف ، يردّه : أنه مقدور له بالواسطه ، و هذا كافٍ لمعقولية الخطاب ، فإنّ هذا المكلف قادر على ترك التصرف الخروجي بترك الدخول في ملك الغير ...

فالخطاب بالنهي عن هذا التصرف معقول .

و تلخص : عدم تمامية شيء من وجوه الميرزا رحمه الله ، بل المورد من

موارد قاعده الامتناع ، و قد اعترف بأنه إذا كان مورداً لها فالحق مع صاحب (الكفايه) ، فالمكلف ملزم بالخروج عقلاً ، و هو مستحق للعقاب لقاعده الامتناع .

نظريه للسيد البروجردى تبعاً لصاحب الجواهر

و تبقى نظريه : بأن هذا المتوسط في ملك الغير بسوء اختياره ، إن ندم من عمله و تاب فإن تصرفه الخروجي حينئذ ليس مبغوضاً معاقباً عليه ، لأن التائب من الذنب كمن لا- ذنب له ، ذكرها السيد البروجردى و قال : و قد أشار إلى هذا المعنى صاحب (الجواهر) . و لا يخلو عن وجه قوى (١) .

قال الأستاذ

قد ذكر صاحب (الجواهر) هذا الاحتمال في مبحث مكان المصلى و لم يوافق عليه ، و الحق معه ، لأن التوبه ترفع العقاب بلا إشكال ، و لكن استحقاق العقاب بالمعصيه كترتب بعض الآثار الوضعيه باقٍ و لا يرتفع بالتوبه ، بل العقل يرى الاستحقاق و لذا يقال : عصي و استحق العقاب لكن الله لم يعاقبه لأنه تاب ...

□
إذن ، لا مانع من انطباق القاعده العقليه ، إلا أن الله بفضل و كرمه و رحمته لا يعاقب بعد التوبه .

و هذا تمام الكلام في حكم الاضطرار .

حكم صلاه المضطر بسوء الاختيار

و أمّا صلاه المضطر بسوء الاختيار ، الذي وجب عليه الخروج ، إمّا أخذاً بأخف المحذورين كما عليه الشيخ و صاحب (الكفايه) ، و إمّا امتثالاً للحكم الشرعي بوجوب الخروج من باب رد مال الغير إلى مالكة ... فلها صور :

الصوره الاولى : أن يكون الوقت ضيقاً بحيث لا يمكنه الصلاه في خارج

ص: ١٢١

المكان ، لا الاختياريه و لا الاضطراريه ، فعلى القول بجواز الاجتماع ، يأتي بالاضطراريه في حال الخروج ، و هي صحيحه بلا كلام ، لكون التركيب انضمامياً ، غير أنها تتصف بالقبح الفاعلي ، لكون الاضطرار بسوء اختيارٍ منه ، لكن مقتضى القول بوجوب الخروج من باب ردّ المال إلى صاحبه هو عدم الاقتران بذلك .

و أما على القول بالامتناع :

فإن قلنا : بعدم شمول قاعده الامتناع للمقام و أنه من صغريات وجوب ردّ المال إلى مالكه ، كانت الصلاه صحيحه - و إن كان التركيب اتحادياً - لأنّ المفروض بناءً على هذا القول وجوب الخروج بحكم الشارع و لا نهى عن هذا التصرف أصلاً .

و إن قلنا : بأن الخروج منهى عنه بالنهي السابق ، لكونه تصرفاً في مال الغير ، لكن الأجزاء الصّلاه لا يصدق عليها عنوان التصرف عرفاً ، فهي صحيحه كذلك .

و إن قلنا : بحرمه التصرف الخروجي ، و أنّ الأجزاء في هذه الصلاه الاضطراريه يصدق عليها عنوان الغصب ... كانت باطله ، لأنّ المفروض تحقق التركيب الاتحادي بين الغصب و الصّلاه ، فتكون التصرفات الصّلاه منهياً عنها ، و المنهى عنه لا يصلح للمقربيه ... نعم ، بناءً على القاعده الثانويه ، من أن الصلاه لا تسقط بحالٍ و نحو ذلك ، يحكم بصحتها .

الصوره الثانيه : أن يتمكن من الصلاه الاضطراريه خارج المكان . فعلى مسلك الشيخ و الميرزا ، يصلّي كذلك في حال الخروج و تكون صحيحه ، لأنّ المفروض وجوب الخروج عليه شرعاً فهو ممتثلٌ للحكم الشرعي ، و إطلاق الأمر بالصّلاه شامل لها ، فالمقتضى للصّلاه موجود و المانع مفقود .

و أما على القول بالامتناع و أن هذا الخروج منهى عنه بالنهي السابق ، لكونه

نحواً من أنحاء التصرف في مال الغير وقد اضطرَّ إليه بسوء اختياره ، فالتفصيل المتقدم ، من صدق عنوان الغصب على أجزاء الصَّيْلَة الإيمائية و عدم صدقه ، و المفروض هو الأتحاد بين الأجزاء و الغصب بناءً على الصَّيْلَة ... فإن صدق و غلب جانب النهي فالصَّيْلَة باطله ... بل عليه أن يخرج و يصلَّى الصَّيْلَة الاضطراريه في خارج المكان المغصوب ... و في هذا الفرض ، لا تصل النوبه إلى القاعده الثانويه ... و أمّا مع عدم صدق عنوان الغصب ، فالصَّلاه صحيحه و إن كان متمكناً منها في الخارج .

الصوره الثالثه : أن يتمكّن من الصَّيْلَة الاختياريه في خارج المكان ، فهى باطله فيه على جميع الأقوال . أمّا على القول بالجواز و التركيب الانضمامي ، فلائنه إن أراد الصَّيْلَة في المكان المغصوب فلا-يجوز له إلّا الاضطراريه في حال الخروج ، و مثل هذه الصَّيْلَة لا-تجزى عن الاختياريه في المكان المباح مع قدره عليها و التمكن منها حسب الفرض . و أمّا على القول بالامتناع ، فالأمر أوضح حتى لو قلنا بكون الخروج واجباً شرعياً من باب ردّ المال إلى صاحبه ، لأن المفروض تمكّنه من الصَّلاه الاختياريه في خارج المكان المغصوب .

و هذا تمام الكلام في مسأله اجتماع الأمر و النهي .

الاولى : (فى الفرق بين هذه المسأله و سابقتها)

لقد كان موضوع البحث - فى مسأله اجتماع الأمر و النهى - هو سرايه النهى إلى متعلّق الأمر و بالعكس و عدم سرايته ، أما هنا ، فالبحث عن اقتضاء النهى للفساد بناءً على السريان . و بعبارةٍ اخرى : كان البحث هناك عن كون مورد الاجتماع من قبيل التعارض أو التزاحم . و هنا نقول : إنه بناءً على التعارض و تقدّم النهى هل يكون النهى موجباً للفساد أو لا ؟ إذن ، يكون البحث فى المسأله السابقه محققاً للصغرى فى هذه المسأله .

و من هنا ذهب الميرزا (1) إلى خروج مسأله الاجتماع عن المسأله الاصوليه ، لعدم انطباق ضابطتها عليها ، إذ المسأله الاصوليه عبارة عن المسأله التى تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى بلا ضمّ ضميمه إليها ، و وقوع مسأله الاجتماع فى الطريق لا تحقّق له إلّا بضمّ مسأله اقتضاء النهى فى العباده للفساد ، فهى ليست اصوليه .

و لا يرد عليه الإشكال من المحقق العراقى (2) من أن مسأله تعلق النهى بالعباده واقعيّه، إذ البحث فيها عن اقتضائه للفساد سواء علم بذلك أو لا ، بخلاف

ص: ١٢٤

١-١) أجود التقريرات ٢ / ١٩٩ .

٢-٢) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٤٥٠ .

مسأله الاجتماع ، فإنه بحث علمي لا واقعي ، و لذا لو صلّى في المكان المغصوب عن جهلٍ كانت صلاته صحيحةً على المشهور ، و حينئذٍ ، لا يعقل أن يكون البحث هناك عن صغرى هذه المسأله .

وجه عدم الورد هو : أنه إن قلنا بجواز الاجتماع ، فلا- موضوع للنهي عن العباده كما هو واضح ، و إن قلنا بالامتناع أى كون متعلق الأمر و النهي شيئاً واحداً ، فإنّ وحده المتعلق أمر واقعي لا دخل للعلم و الجهل به ، فإن سقط لم يبق الموضوع لمسأله النهي عن العباده ، إن سقط و كذلك الأمر و النهي كلاهما ، و إن سقط الأمر و بقى النهي فلا شك في اقتضائه للفساد ... فما ذكره الميرزا سالم من الإشكال . و إن توجه الإشكال على المشهور القائلين بالصحة في صورته الجهل بالغصبيه مع قولهم بالامتناع ، و ذاك أمر آخر .

الثانيه : (هل يعتبر وجود مقتضى الصحة ؟)

ذهب المحقق القمي (1) إلى أنه يعتبر في هذا البحث وجود المقتضى لصحة العباده من عموم دليل أو إطلاق حتى يصح ورود النهي عن عباده خاصه ، كالنهي عن الصلاه في موضع التهمه مثلاً ، فلو لم يكن المقتضى للصحة كانت العباده باطله سواء ورد النهي أو لا ، فلا ثمره للبحث .

و فيه : إنه لا- ريب في توقيفه العبادات ، و كلما شك في عباديته فالأصل العدم ، إلا أنه بحث مستقل لا ربط له بمسألتنا في أنّ النهي عن شيء هل يجتمع مع القول بصحة ذلك الشيء أو لا ، لأنّ البحث عن وجود الملازمه بين النهي و الفساد غير متفرع على وجود مقتضى الصحة للعمل من عموم أو إطلاقٍ ، و ترتب الثمره على بحثنا واضح جداً . فما ذكره لا يمكن المساعده عليه .

ص: ١٢٥

الثالثه : (هل هذه المسأله عقليه أو لفظيه ؟)

لا خلاف فى أنها اصوليه ، فذهب الشيخ الأعظم إلى الأول ، و خالفه صاحب الكفايه فقال بأنها لفظيه (١) .

و وجه القول الأول هو أن البحث فى المسأله عن وجود الملازمه و عدمها بين الحرمة و الفساد ، سواء كان الدليل على الحرمة لفظياً أو عقلياً أو كان هو الإجماع ، و هذا بحث عقلى .

و تقريبه هو : إن دلالة النهى على الفساد التزاميه و ليست بالمطابقه و لا بالتضمن ، لكنها متوقفه على كون هذا اللزوم بيتاً بالمعنى الأخص ، ضروره احتياجها إلى الإثبات بالبرهان ، فالمسأله من مباحث الاستلزامات العقليه فى علم الاصول ، نعم ، هى مسأله عقليه غير مستقله ، إذ المعبر ورود النهى الشرعى حتى يتحقق الموضوع لحكم العقل بالفساد .

و بعبارة اخرى : إنه بناءً على ما هو الصحيح من كفايه قصد الملاك فى تحقق العباديه ، ليس للنهى دلالة على عدم الملاك ، و إن دلّ على عدم الأمر ، فالعقل هو المرجع فى ثبوت الملازمه بينه و بين الفساد و عدم ثبوته .

نعم ، يتم القول الثانى بناءً على اعتبار خصوص قصد الأمر فى عباديه العباده ، لأن النهى يلازم عدم الأمر ، للتضاد بينهما ، فنفس وجوده دليل على عدم الأمر ، بالدلاله الالتزاميه ، و هذا بحث لفظى .

الرابعه : (فى المراد من النهى ؟)

إنه ينقسم النهى إلى التشريعى و الذاتى ، و الثانى إلى الإرشادى و المولوى ، و الثانى إلى التبعى و النفسى ، و الثانى إلى التنزيهى و التحريمى .

ص: ١٢٤

أما النهى التشريعى ، فداخل فى البحث ، سواء كان التشريع معامله أو عباده ، فلو أدخل فى الدين عباده ليست منه أو معامله ، فلا ريب فى شمول البحث له - بناءً على أن التشريع هو نفس العباده أو المعامله و ليس بأمرٍ قلبى - لأنه يكون مبغوضاً للمولى ، فلا يترتب عليه الأثر .

و أمّا النهى الذاتى الإرشادى ، كقوله : لا- تصل فيما لا يؤكل لحمه ، فإنه إرشاد إلى المانعِ ، إذ معناه أن الصلاة قد اعتبرت بشرط لا- عن وقوعها فيما لا- يؤكل لحمه ، فلو اتى بها فيه لم تقع كما اعتبر المولى فهى فاسده ، كما لو اتى بها فاقده لجزء وجودى كالسجود مثلاً ... اللهم إلّا فى الموارد الخاصه بدليل ثانوى مثل :

لا تعاد الصّلاه إلّا

و أما النهى الذاتى المولى :

فهو تارة : تبعى كما فى موارد دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده بناءً على القول بها ، فإن هذا النهى إنّما جاء على الضدّ على أثر المزاحمه بينه و بين الضدّ المأمور به ، لا- لوجود مفسده فى نفس المتعلّق للنهى . و قد وقع الخلاف فى دخول هذا القسم فى البحث ، فقال الميرزا و جماعه (1) بعدم دخوله ، لعدم اقتضاء هذا النهى للفساد ، أمّا على القول بالترتب فواضح ، حتى على مسلك صاحب (الجواهر) و هو اعتبار خصوص قصد الأمر فى عباديه العمل ، لأنّ الترتب يحقّق الأمر ، و أمّا بناءً على إنكاره ، فلأن المفروض وجود الملاك للعمل و النهى ليس بمزاحم له ... و الحاصل : أن العمل غير مبغوض و أنه لا نقص فى ملاكه ، فمقتضى القاعده هو الصحه .

و المختار عند الأستاذ - فى الدورتين - دخول هذا القسم فى البحث ، لأنه

ص: ١٢٧

بناءً على أن الأمر بالشىء ملازم عقلاً مع النهى عن ضده ، يكون العمل منهياً عنه حقيقةً - وإن كان ملاك النهى هو المزاحمة - ، و كل عمل ينهى المولى عنه فالعقل يحكم بعدم صلاحيته للمقربيه ، و لا أقل من الشك فى ذلك ، فهو فاسد .

و اخرى : نفسى ، و هو على قسمين ، أحدهما : التحريمى ، و هذا لا كلام فى دخوله ، لأنه منشأ للفساد بلا إشكال . و الثانى هو التنزيهى .

و فى دخول النهى المولوى التنزيهى مثل : لا- تصل فى الحمام و نحوه ، بحث و خلاف ، فصاحب (الكفايه) أدخله و الميرزا أخرجه ، و الوجه فى ذلك هو : أنه إن كان النهى تحريمياً فالترخيص فى التطبيق مرتفع ، أمّا مع التنزيهى ، فالترخيص فى التطبيق موجود فلا ملاك للفساد .

و المختار عند الأستاذ - فى الدورتين - هو الأول ، لأن موضوع البحث هو اقتضاء النهى للفساد و عدم اقتضائه له ، سواء كان دليل العباده أو المعامله - و هو الإطلاق - بدلياً أو شمولياً ، فإن كان بنحو الإطلاق البدلى - كما فى صلّ و لا تصلّ فى الحمام - فلا منافاه بين النهى التنزيهى و الترخيص فى التطبيق ، و أمّا إن كان بنحو الإطلاق الشمولى ، كما لو قال أكرم كلّ عالم ثم قال : لا- تكرم النحويين ، فإنّ النهى عن إكرام النحويين و إن كان تنزيهياً ، لا يجتمع مع الأمر بإكرام العلماء بنحو الشمول ، فيكون داخلًا فى البحث ... فالحق هو القول الأوّل ... إلما إذا كان النهى التنزيهى إرشاداً إلى قلّه الثواب فى العباده ، فهو غير داخل فى البحث ، لأن قلّه الثواب عليها ملازم لصحتها .

الخامسه : (فى المراد من « العباده » و « المعامله » فى عنوان البحث)

ذكر صاحب (الكفايه) قدس سره (1) أن المراد بالعباده هاهنا : ما يكون

ص: ١٢٨

بنفسه و بعنوانه عبادةً له تعالى ، موجِباً بذاته التقرب من حضرته لو لا حرمة ، كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسييحه و تقديسه . أو : ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلّا إذا اتى به بنحوٍ قربي كسائر أمثاله ، نحو صوم العيدين و الصّلاه في أيام العاده .

فهذان معنيان للعباده في كلام المحقق الخراساني . أمّا الأوّل ، فلا إشكال فيه إلّا أنه تضييق لدائرته البحث ، لأنّ العباده الذاتيه في الشريعه نادره جداً ، فيكون موضوع البحث منحصراً بما ذكره من السجود و الخضوع ... و أمّا الثاني ، فالمقصود منه ما يقابل التوصلّي ، فيكون المراد من العباده في عنوان البحث هو الأعمّ من العباده الذاتيه و العباده الشأنيه ، أى ما لو تعلّق الأمر به ...

ثم إنه تعرّض لتعاريف فقال :

لا ما أمر به لأجل التعبّد به ، و لا ما يتوقف صحّته على التّيه ، و لا ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها في شيء .

و التعريف الأوّل للشيخ (١) و الثاني و الثالث للميرزا القمي (٢) .

فأشكل عليها بقوله :

ضروره أنها بواحدٍ منها لا يكاد يمكن أن يتعلّق بها النهي ، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره .

و الحاصل عدم تماميه التعريفات المذكوره ، لورود الإشكال عليها بالنقض طرداً أو عكساً أو بالدور كما في التعريف الأوّل ، لأخذ « التعبّد » في تعريف « العباده » .

ص: ١٢٩

١-١) مطارح الأنظار : ١٥٧ .

٢-٢) قوانين الاصول : ١٥٤ .

إلّا أنه ذكر أن هذه التعريفات ليست بحدّ ولا رسم بل هي من قبيل شرح الاسم ، فلا وجه للإطاله .

و أمّا « المعامله » ، فقد اختلف المراد منها في الكتب الفقهيّه ، فقد تطلق في مقابل العباده ، فتكون أعم من العقود و الإيقاعات و الأحكام ، لكنّ هذا الاصطلاح غير مراد هنا ، لعدم تمشّي الصّحّه و الفساد في الأحكام . و قد تطلق في مقابل العباده و يراد منها الإنشائيات ، فتعمّ العقود و الإيقاعات . و قد تطلق و يراد منها العقود فقط ، لأنّ « المعامله » ظاهره في اعتبار الطرفين و هو في العقد دون الإيقاع ... لكن الصّحيح أن يكون المراد هنا هو العقود و الإيقاعات معاً ، لجريان الصّحّه و الفساد و وقوع النهي في كلا القسمين .

السادسه : (في المراد من الصّحه و الفساد)

ذكر في (الكفايه) (١) : إن الصّحّه و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار ، فربّما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر و فاسداً بحسب آخر ، و من هنا صحّ أن يقال : إن الصّحه في العباده و المعامله لا تختلف بل هما فيهما بمعنى واحد و هو التماميه ، و إنما الاختلاف فيما هو المرغوب فيهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتماميه و عدمها ، و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم في صحه العباده ، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعاده أو عدم الوجوب ، فسّر صحه العباده بسقوطهما ، و كان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبه ، فسّرهما بما يوافق الأمر تاره و بما يوافق الشريعه اخرى .

ثم إنه نبّه على أنّ الصّحّه و الفساد عند المتكلّم وصفان اعتباريان ينتزعان

ص: ١٣٠

من مطابقه المأتى به للمأمور به و عدمها ، و أما الصحه - بمعنى سقوط الإعادة و القضاء - عند الفقيه ، فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولى عقلاً ، فالصحه هذه حكم يستقل به العقل و ليس بمنتزع كما توهم الشيخ .

و على الجملة ، حيث أن الأمر فى الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الأولى و الثانوى و الظاهرى ، فإن الصحه فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولى الواقعى ليس بحكم وضعى مجعول من قبل الشارع ، أما سقوط الإعادة و القضاء فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الثانوى و بالأمر الظاهرى ربّما يكون مجعولاً ، فيكون السقوط تخفيفاً و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها ، كما ربما يحكم بثبوتها ، فيكون الصحه و الفساد - فى هذا القسمين - حكمن مجعولين لا وصفين انتراعيين .

هذا فى العبادات .

و أمّا الصحه فى المعاملات ، فمجعوله ، حيث أنّ ترتب الأثر على المعامله إنما هو بجعل الشارع و لو إمضاءً ، إذ لو لا جعله لما ترتب الأثر ، لأصالة الفساد ...

هذا فى كلى المعامله . ثم قال : نعم : صحه كل معامله شخصيه و فسادها ليس إلّا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً و عدم انطباقها .

و تلخص :

إن المحقق الخراسانى تعرّض فى هذه المقدمه لأمرين :

أحدهما : تعريف الصحه و الفساد ، و أنه لا خلاف فيه بين المتكلم و الفقيه ، و إنما الاختلاف بحسب الأثر .

و الآخر : إنهما مجعولان أو لا- ؟ و ملخص كلامه التفصيل فى العبادات بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى و غيره . و فى المعاملات بين الكليه و الجزئيه ، خلافاً لمن قال بأنهما مجعولان مطلقاً ، و من قال بعدم الجعل مطلقاً ، و غير ذلك .

ص: ١٣١

وقال الميرزا رحمه الله (١) ما حاصله : إنَّ الصَّحَّةَ الظَّاهِرِيَّةَ قابله للجعل ، أمَّا الواقعيه التي هي انطباق المعتمر والممضى شرعاً على الفرد والحصه من المعامله ، فهي غير قابله للجعل .

و في (المحاضرات) (٢) ما حاصله : إن الصَّحَّةَ و الفساد من الامور العارضه على الموجودات الخارجيه ، أمراً نفس ماهيته المعامله فلا تتَّصِفُ بهما ، فلا بدّ من التفصيل بين العبادات و المعاملات : بأن يقال بالجعل في المعاملات دون العبادات ، و السرّ في ذلك هو أن العباده متعلّقه بالحكم كما في «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (٣) و «صوم الفطر حرام» (٤) مثلاً ، و أمّا المعامله فهي موضوع للحكم و ترتيب الأثر كقوله تعالى «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٥) فالبيع موضوع للنفوذ ، أى كلّما وجد شيء و اتَّصَفَ بكونه بيعاً فهو نافذ مؤثر ، و كذا «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٦) و «الصلح جائز» (٧) و نحوها . فكانت الصَّحَّةَ في المعامله قابله للجعل دون العباده .

إشكال الأستاذ

وقد أورد عليه الأستاذ : بأنّ الوضع للموجود محال ، بل الموضوع له اللفظ هو المعنى المجرد عن الوجود الذهني أو الخارجي ، لأن الغرض من وضع اللفظ هو انتقال المعنى به إلى ذهن السامع ، فإذا كان المعنى موجوداً - و لو ذهنياً - لم يقبل الوجود ثانياً .

ص: ١٣٢

- ١-١) أجود التقريرات ٢ / ٢٠٩ .
- ٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ١٤٢ .
- ٣-٣) سورة البقره : الآيه ١٨٥ .
- ٤-٤) وسائل الشيعه ١٠ / ٥١٤ ، الباب ١ تحريم صوم العيدين ، الرقم : ٣ .
- ٥-٥) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .
- ٦-٦) سورة المائده : الآيه ١ .
- ٧-٧) وسائل الشيعه ١٨ / ٤٤٣ ، الباب ٣ : إن الصّٰلِح جائر بين الناس .

على أن الالتزام بالقول المذكور يستلزم سقوط البحث عن وضع ألفاظ المعاملات و العبادات للصحيح أو الأعم .

و أيضاً : لازمه الالتزام بكون وضع الألفاظ فى العبادات و المعاملات من قبيل الموضوع له الخاص أى الصحيح ، لأن الموضوع له الصحيح الجزئى هو الموجود ، لكن الموضوع له الخاص - و إن كان هو الجزئى - إلا أنه ليس الجزئى بوصف الوجود ، لأن الجزئى هو ماهيه ، و هى قد تكون موجوده و قد تكون غير موجوده .

فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا و غيره من التفصيل بين الصحه الظاهريه و الواقعيه .

السابعه : (فى الأصل فى المسأله لو شك فى دلالة النهى على الفساد)

تارة : نبحت عن مقتضى الأصل فى المسأله الاصوليه ، و اخرى : عن مقتضى الاصل فى المسأله الفرعيه . هذا فى المعامله . و أما فى العباده ، فالأصل هو الفساد لعدم الأمر بها مع النهى عنها .

قالوا : لا- أصل يعول عليه فى المسأله الاصوليه ، لأن البحث إن كان عقلياً ، فهو يعود إلى وجود الملازمه بين النهى و الفساد و عدم وجودها ، لكن الملازمه وجوداً و عدماً أزليه ، و لا حاله سابقه حتى تستصحب ... و إن كان لفظياً ، فيعود إلى دلالة النهى التزاماً على الفساد و عدم دلالته ، و الدلاله الالتزاميه فرع للملازمه بين الأمرين ، و هى وجوداً و عدماً أزليه و لا حاله سابقه .

قال الأستاذ : لكن الحق هو التفصيل ، فقد يقال بأن النهى فى المعامله إرشاد إلى الفساد و أنه ظاهر فى ذلك ، و على هذا ، فلأصل مجال ، لأن ظهور اللفظ فى المعنى تابع للوضع و هو من الامور الحادثه المسبوقه بالعدم ، فمع الشك يستصحب العدم .

و على الجملة ، فإنه على القول بكون النهى فى المعامله ظاهراً فى الفساد ، فمع الشك يكون المرجح هو الأصل ، اللهم إلا أن لا يجرى الأصل لعدم الأثر ، و هذا أمر آخر ... فما ذهب إليه المحقق الأصفهاني من عدم الأصل حتى على مبنى ظهور النهى فى الإرشاد إلى الفساد ، فى غير محلّه (١) .

و أمّا فى المسأله الفرعيّه ، فقد أفاد الميرزا (٢) أنّ الأصل فى المعامله هو الفساد ، لأنه مع الشك فى صحه المعامله يشكّ فى ترتّب الأثر عليها ، و حينئذٍ فالأصل بقاء كلّ من العوضين على ملك مالكه . و أمّا فى العبادات ، فإنّ الأصل الجارى فيها لدى الشك فى الصحه هو قاعده الاشتغال ، إلّا فى موارد الأصل الثانوى كقاعده الفراغ مثلاً ، كما أنه يمكن وجود القاعده الثانويه المقتضيه للصحه فى المعامله كذلك ، كأصاله الصحه فى عمل الغير ... هذا فى الشبهه الموضوعيّة .

و أمّا فى الشبهات الحكميّه الكليّه فى المعاملات فقد قالوا بأصاله الفساد .

قال الأستاذ : جريان هذا الاستدلال منوط بعدم كون الشك فى المورد من قبيل الشك بين السبب و المسبب . مثلاً : لو شك فى أنه هل الفصل الطويل بين الإيجاب و القبول مبطل للصيغه أو لا ؟ فقد يقال برجوعه إلى الشك فى اعتبار الاتصال ، و مع جريان البراءه من اعتباره تصحّ المعامله و يرتب عليها الأثر ...

لحكومه البراءه عن شرطيه الاتصال على أصاله الفساد فى المعامله ، فتأمّل .

ثم إن المحقق الإيروانى علّق على كلام (الكفايه) هنا بما حاصله (٣) : إنما يحتاج إلى الأصل العملى حيث لم يتّضح دلالة النهى على الفساد ، فيحتمل الصحه و احتمالها احتمالاً لوجود الأمر مع الشك فى مانعيّه النهى ، و حينئذٍ يحكم

ص: ١٣٤

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٣٩١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٢١٢ .

٣-٣) نهايه النهايه ١ / ٢٤٦ - ٢٤٧ .

إطلاق الأمر .

لكن فيه : إنه يناقض كلامه في أوّل مبحث اجتماع الأمر و النهى إذ قال : ما له معنى محصّل هو أن للأمر دلالة على عدم النهى و للنهى دلالة على عدم الأمر .

فيقال له : لا ريب في تعلّق النهى بالعمل و معه فلا أمر كما ذكر حتى يتمسك بإطلاقه ؟

على أنّ صاحب (الكفايه) يرى التضادّ بين الأحكام الخمسه ، فمع وجود النهى يستحيل وجود الأمر ، فأين الأمر حتى يتمسك بإطلاقه ؟

أمّا في العبادات ، فقد أفاد الميرزا : بأن الرجوع إلى الأصل يبتنى على الخلاف في جريان الأصل في موارد الشك بين الأقل و الأكثر ، فعلى القول بالبراءة تكون العباده صحيحه ، و هى فاسده على القول بالاشتغال .

و أشكل عليه الأستاذ : بأن مقتضى القاعده هو الفساد مطلقاً ، لأنه مع وجود النهى لا أمر حتى يقصد ، و أمّا الصحه بقصد الملاك فموقفه على إحرازه و هو فى مثل ما نحن فيه أوّل الكلام .

و أمّا المحقق الأصفهاني (1) فملخص ما أفاده فى المقام :

أمّا فى المسأله الاصوليه ، فلا أصل يعوّل عليه ، لأنّ الصحه إن كانت عبارة عن موافقه الأمر ، فالمفروض عدم الأمر ، و إن كانت مطابقه الماتى به للمأمور به فى الملاك ، فالمفروض واجديه العمل لجميع الأجزاء و الشروط ، فالمطابقه حاصله فلا شك حتى يرجع إلى الأصل .

و أمّا فى المسأله الفرعيه ، فقد بنى المسأله على الخلاف فى أنّ اقتضاء النهى عقلى أو لفظى ، فعلى القول الأول يكون الأصل هو الفساد ، إذ كونها عقليه معناه

ص: ١٣٥

ملازمه النهى لمبغوضيه العمل ، و إذا كان مبغوضاً فالعمل فاسد بلا كلام ، و إلّا فلا ... و مع الشك في عدم المبغوضيه لا يكون صالحاً للمقريبه ، فهو فاسد . أمّا على القول الثانى ، بأن يكون البحث في الدلاله اللفظيه للنهى و أنه إرشاد إلى المانع أو لا ؟ فإن الشك يرجع إلى وجود المانع و الأصل عدمه .

إشكال الأستاذ

و ناقشه الأستاذ : بأنه لو لا وجود الحزازه أو النقص في العباده لما تعلق بها النهى ، فصلاه الحائض فيها نقص و إلّا فلما ذا النهى ؟ و مع الحزازه و النقص كيف تكون واجده لملاك صلاه غير الحائض ؟ فدعوى موافقه المأتى به للمأمور به غير واضحه ... هذا في المسأله الاصوليه .

و أمّا ما ذكره في المسأله الفرعيه ، فصحيح بناءً على كونها عقليّه ، لأنه مع احتمال المبغوضيه يشك في المقربيه ، و النتيجة هي الفساد . و أمّا بناءً على كونها لفظيه ، فما ذكره هو - و غيره من الأعلام - مخدوش ، لأن أركان الاستصحاب مع الشك في ظهور النهى في المانع تامّه ، لأن ظهور الألفاظ في معانيها من الامور الحادثه المسبوقه بالعدم ، أمّا العدم الأزلى فواضح ، و أمّا النعتى ، فلا بدّ ظهور اللفظ في المعنى ليس ممّا لا- ينفك عن المعنى بل هو وصف متأخر عن وجود اللفظ ، فالأركان تامه . و يبقى الكلام في أثر هذا الاستصحاب ، فقد تقرّر عندهم أن المستصحب إمّا يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى ، لكنّ التحقيق عدم انحصار الأثر في ذلك ، فقد يكون الاستصحاب مثبتاً للحكم الشرعى أو موضوعه أو يكون نافياً له ، و الحكم الشرعى الذى يجرى فيه الاستصحاب أعم من الفرعى كالوجوب و الحرمة و الأصولى كالحجّيه ، و فيما نحن فيه : الظهور موضوع للحجّيه الشرعيه ، فيجرى الاستصحاب فيه لإثبات هذا الأثر أو نفيه .

لكن يبقى إشكال آخر وهو لغويته هذا الاستصحاب ، لأن مجرد الشك في الظهور كافٍ لعدمه ، و إذ لا ظهور فلا حججه .

ويمكن الجواب عنه : بأن فائده هذا الاستصحاب هو نفي الملازمه العقليه بين النهي و الفساد ، و على الجملة ، فإن أثر هذا الاستصحاب هو رفع موضوع الأصل العقلي ، لأن كل أصل عقلي فإن جريانه معلق على عدم وجود تعيد شرعى فى موضوعه نفيًا أو إثباتًا .

و أمّا التمسك بالأصل لرفع المانع ، فإن كان المقصود التمسك بالبراءه ففيه : إنها إنما تجرى فى موارد الشك فى المانع ، حيث يكون الأقل متيقنًا و يشك فى اعتبار شىء زائدًا عليه ، كما فى الشك فى أجزاء الصلاه مثلاً ، و أمّا النهي فى العباده الذى هو إرشادٌ إلى المانع فلا يبقى معه أمرٌ بها ، فكيف تجرى البراءه ؟ و إن كان المقصود هو التمسك بالأصل اللفظى - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : إنه ليس هنا إلا الإطلاق ، و التمسك به على مبنى المحقق الخراسانى غير تام ، لأنه يرى التضاد بين الأحكام أنفسها ، و أمّا على مبنى المحقق الأصفهاني - و هو التضاد بينها فى المبدأ و المنتهى - فلا ريب فى وقوعه فى المنتهى و هو مرحله الامتثال ، لأن النهي يقتضى انزجار المكلف و الأمر يقتضى انبعائه ، و كون المكلف منزجراً و منبعثاً محال ، فشمول إطلاق الأمر لمثل المقام محال . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه إن كان النهي إرشاداً إلى المانع ، كان الحاصل تقيد الأمر بالصلاه بعدم الحيض مثلاً ، و إن لم يكن فالإطلاق على حاله ، و مع الشك فى كونه إرشاداً يتحقق الشك فى وجود الأمر بها - و المفروض وجود النهي ، و إذا احتمل الأمر احتمال اجتماع الضدين ، و اجتماعهما احتمالاً محال كاجتماعهما واقعاً ، فسقط التمسك بالإطلاق .

رأى الأستاذ فى هذه المقدمه

هذا ، و يظهر المختار فى المقام مِمَّا تقدّم فى الكلام على آراء الأعلام ، و حاصل ذلك فى المسأله الاصوليه هو ضروره التفصيل ، فعلى القول بكون البحث عقلياً ، فلا أصل ، و على القول بكونه لفظياً ، فإن كان من جهه الدلاله الالتزاميه ، فالتمسك به مشكل و إن كان لا يخلو عن وجه ، و إن كان من جهه الإرشاد إلى المانع ، فأركان الاستصحاب تامه .

و أمّا فى المسأله الفرعيه .

أمّا فى المعاملات ، فمقتضى الأصل هو الفساد مطلقاً .

و أمّا فى العبادات ، فالفساد - سواء قلنا بكون المسأله عقليّه أو لفظيه - لأنه لا أمر مع وجود النهى ، و لا أصل محرز للصحه لا لفظاً و لا عقلاً .

الثامن (فى أقسام متعلّق النهى)

قد قسمنا النهى سابقاً إلى أقسام و ذكرنا أن أى قسمٍ منها داخل فى البحث .

و هنا نذكر أقسام متعلّق النهى .

قال فى الكفايه : إن متعلّق النهى ، إمّا أن يكون نفس العباده أو جزأها أو شرطها الخارج أو وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات للقراءه أو وصفها غير الملازم كالغصبيه لأكوان الصلاه المنفكّه عنها (١) .

توضيحه :

تارة : يتعلّق النهى بنفس العباده بذاتها . و اخرى لا بذاتها ، فإنّ النهى عن صلاه الحائض قد يكون نهياً عن ذات هذه الصلاه ، و قد يكون نهياً عنها فيما إذا جىء بها قربة إلى الله فهو تشريع .

ص: ١٣٨

و مثال النهى عن الجزء هو النهى عن قراءه العزائم فى الصلاه .

و مثال النهى عن شرط خارج عن العباده ، النهى عن تطهير الثوب بالماء المغصوب .

و النهى عن الوصف يكون على نحوين و سيذكر فيما بعد انقسام النهى المتعلق بجزء العباده أو شرطها إلى ما يكون بنحو الواسطه فى العروض و ما يكون بنحو الواسطه فى الثبوت .

(قال) : و مما ذكرنا فى بيان أقسام النهى فى العباده يظهر حال الأقسام فى المعامله .

الإشكالات على الكفايه

و أشكال المحققان الأصفهاني و الإيرواني (١) : بأن الجزء و الشرط و الوصف إن كان عباداً فلا- فرق بينه و بين الصلاه ، فالتقسيم بهذه الصوره بلا فائده ، و لو قيل بأن فائدته من جهه أنه هل إذا فسد الجزء أو الشرط أو الوصف فالصلاه باطله أو لا ، فإن هذا بحث آخر لا علاقته له بمسأله تعلق النهى بالعباده .

و كذا الإشكال فيما ذكره من انقسام النهى عن الجزء أو الشرط إلى ما يكون بنحو الواسطه فى العروض أو الثبوت ، لأن المنهى عنه حقيقه ، إن كان العباده بنفسها ، فهذا هو موضوع المسأله ، و إن كان هو الجزء أو الشرط - و كان تعلقه بالعباده مسامحاً - عاد الكلام السابق بأنه إن كان الجزء أو الشرط عباداً فهو داخل فى موضوع البحث ، و إن لم يكن عباده فلا وجه للبحث عنه .

و هذا هو الإشكال الأول .

و أشكال المحقق الأصفهاني ثانياً فى قول (الكفايه) : بأن النهى عن الجزء

ص: ١٣٩

يوجب فساده و لا يوجب فساد العباده ، فقال : لا دليل على كون جزء العباده عبادهً ، لأنّ العباده إن كانت ما له حسنٌ ذاتي ، فقد لا- يكون لجزء العباده حسن ذاتي مع كون المركب منه و من غيره عبادهً لها حسن ذاتي . و إن كانت ما امر بها بأمرٍ لا يسقط إلّا بالإتيان بالعمل بقصد القربه - بخلاف التوضيحي - فقد يكون الأمر المتعلق بالجزء - بما هو جزء - غير عبادي بل المتعلق بالمركب لا يسقط إلّا بوجهٍ قربي

و على الجملة ، فقد لا يكون جزء العباده عباده ، فلا يتّمّ كلام (الكفايه) .

الإشكال الثالث : ما أورده بعض أهل النظر ، و حاصله بطلان تقسيم الوصف إلى القسمين المذكورين ، لأنّه كما لا ينفك القراء عن الجهر و الإخفات ، كذلك لا تنفك عن الإباحه أو الغصبيّه في المكان .

الإشكال الرابع : ما أورده المحقق الإيرواني ، و حاصله بطلان جمع (الكفايه) بين « الغصب » و « الصلاه » ، لأنّه قد جعل « الغصب » وصفاً للصلاه ، فهو مغايرٌ لها ، و الاتحاد بين الوصف و الموصوف محالٌ ، فقوله باجتماع الغصب و الصلاه جمع بين الضدين .

دفاع الأستاذ عن الكفايه

و أجاب شيخنا عن هذه الإشكالات :

أمّا الأول ، فإن تقسيم (الكفايه) كذلك ليس بلا أثر ، لأنّ تعلق النهي بجزء العباده أو شرطها أو وصفها مفسدٌ أو لا ، هو ممّا وقع فيه الخلاف ، فالمحقق النائيني يقول باقتضاء النهي عن الجزء لفساد العباده خلافاً للكفايه . و أيضاً ، فإنّ النهي عن الوصف الملازم أو المفارق في صورته الاتحاد الوجودي ، يسرى إلى العباده أو لا يسرى ؟ فصاحب (الكفايه) يرى السرايه ، و في ذلك بحثٌ .

إذن ، ليس ذكر هذه التقسيمات في المقام بلا أثر .

و أمّا الثاني ففيه : إنّ هذا الكلام إنما يتم لو كان للمركب وجود غير وجود الأجزاء كما في المركبات الحقيقيه ، لكنّ المركب الاعتباري - كالصّلاه - ليس إلما نفس الأجزاء من التكبير والقيام والركوع والسجود ، و على هذا ، فإنّ كانت العباده ما له حسن ذاتي ، فإنّ هذا المركب حسن ذاتاً ، و لو كان بعض أجزائه ليس عباداً لم يتّصف بالحسن ، لأنّ المركب من الحسن و غير الحسن يستحيل أن يكون حسناً بذاته . و إن كانت العباده ما لا يسقط الأمر به إلّا بالإتيان به بقصد القربه ، فإنّ المركب ليس له إلّا أمر واحد لا عدّه أوامر بعدد الأجزاء ، و قد ذكر المحقق الأصفهاني في مبحث الاشتغال أنّ الأمر المتعلّق بالمركب واحد بالوحده الحقيقيه و بسيط بالبساطه الحقيقيه ، غير أنّ المتعلّق مركّب ، و على ذلك يقال له : كيف يكون البسيط توصلياً و تعبدياً معاً ؟

و أمّا الثالث ففيه : إنّ وجه التفريق بين الغضب و الجهر و الإخفات هو تعلّق النهي في الجهر و الإخفات بنفس الوصف ، قال تعالى «وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَمَا تَكُنُّ بِهَا» (١) و في الخبر : « رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه ... » (٢) فكان الوصف لازماً للقراءه غير منفك عنه . أمّا في الغضب ، فإنّ المتعلّق للنهي هو الغضب لا الغضب في الصّلاه ، فكان وصفاً مفارقاً ، و بهذا السبب قسّم في (الكفايه) الوصف إلى القسمين ... و الإشكال مندفع .

و أمّا الرابع ، فالجواب : إن الوصف على قسمين ، فهو تارةً : ينضمّ إلى الموصوف كما في البياض بالنسبه إلى الجدار ، و لا اتّحاد في هذا القسم بين

ص: ١٤١

١-١) سورة الإسراء : الآية ١١٠ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦ ، الباب ٢٦ ، الرقم : ٢ .

الوصف و الموصوف ، و اخرى : هو وصف انتزاعي كما فى الفوقيه و التحتيه مثلاً ، فإنّ الاتحاد ثابت بينه و بين الموصوف ، إذ ليس الفوقيه منضمّه إلى السقف بل هى مفهوم متّحد معه وجوداً ... و الغصبيه من هذا القبيل ، لأنها عنوان منتزع من التصرف فى مال الغير بلا إذنٍ منه . فمنشأ الإشكال هو الخلط بين القسمين من الوصف .

الإشكال الوارد على الكفايه

و أورد المحققان - الأصفهاني و الإيرواني - على ما ذكره صاحب (الكفايه) فى الوصف الملازم بما حاصله : لو كان الجهر بالقراءه غير القراءه ، بمعنى أن يكون هذا الكيف المسموع ذا مراتب ، كما هو الحال فى النور مثلاً ، فيكون القراءه الجهرية هى المرتبه الشديده من القراءه ، لكان بحثاً آخر . لكنّ المحقق الخراساني يرى أنّ الجهر وصف للقراءه ، فلكلّ منهما وجود إلا أن بينهما ملازمه ، هذا من جهه . و من جهه اخرى : فإنه يرى اشتراط أن لا يختلف المتلازمان فى الحكم و إن لم يقدّم دليل على ضروره اتحادهما فيه ، و على ما تقدّم ، فإنّ قوله هنا بسرايه النهى من اللازم إلى الملزوم مردود و مخالف لمسلكه .

و على الجملة ، فإنّ مفاد كلام (الكفايه) هنا إثبات بطلان العباده بسبب ورود النهى عن الوصف الملازم ، و هذا يتوقّف على رفع اليد عمّا ذكرناه عنه من المبني .

قال شيخنا : و هذا الإشكال وارد على (الكفايه) .

هذا تمام الكلام على المقدمات .

و يقع البحث فى مقامين :

اشاره

ص: ١٤٢

[المقام الأول : فى النهى عن العباده]

هل النهى عن العباده يقتضى الفساد أو لا ؟ قولان .

دليل القول بالفساد : إنه يعتبر فى العباده قصد القربه ، أمّا على القول باعتبار قصد الأمر - كما عليه صاحب (الجواهر) قدس سرّه - فمع النهى لا يوجد الأمر لضروره التضادّ بين الأمر و النهى ، فالعباديه منتفيه . و أمّا على القول بكفايه قصد الملاك - كما هو المختار - فتارةً : يكون ملاك العباده مزاحماً بملاكٍ أهم ، فيوجب سقوط الأمر أو تحقق النهى التبعي ، و فى هذه الحاله يمكن التقرب قصده ، لأن المفروض عدم وجود أى نقصٍ فى ملاك الصّلاه ، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده ، فلا اقتضاء للأمر بالإزاله للنهى عن الصّلاه ، فنحن فى راحه ، و إن قلنا بالاقتضاء فقولان ، لأن المشهور أنّ النهى عنها فى المثال تبعيٌّ ناشئ عن المزاحمه ، و مثل هذا النهى لا ينافى قصد القربه بملاك الأمر ، فنحن فى راحه كذلك ، لكن المختار عند الأستاذ أنه بناءً على الاقتضاء يكون النهى التبعي أيضاً رافعاً لصلاحيّه العمل للتقرب ، إذ لا يفرق فى كونه منهيّاً عنه بين النهى التبعي و غيره .

لكنّ المهمّ فى المقام : أنّ النهى عن العباده - كالنهى عن صلاه الحائض - ليس نهياً عرضياً ناشئاً من المزاحمه ، بل هو ناشئ عن المفسده فى نفس العمل ، و مثل هذا الملاك المبتلى بمفسده ملزمه ، غير صالح للتقرب به بحكم العقل ، فيكون العمل باطلاً بناءً كفايه قصد الملاك كذلك .

قول المحقق العراقى بعدم الفساد

و ذهب المحقق العراقى إلى عدم اقتضاء النهى المولوى التحريمى المتعلّق

بالعباده لفسادها (١) قال : إلاً من جهه قضيه الإخلال بالقربه الموقوفه على العلم به ، و إلاً فمن جهه فقدانها للملاك و المصلحه لا دلالة عليه بوجه من الوجوه ، لأن غايه ما يقتضيه النهى المزبور بما أنه نهى مولوى تحريمى إنما هو الدلالة على قيام المفسده فى متعلقه ، و أمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر و المصلحه فيه و لو من جهه اخرى فلا . نعم ، مع الشك فى الملاك كان مقتضى الأصل هو الفساد ، و لكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولوى لذلك .

و حاصل كلامه : إن المنشأ لفساد العباده منحصرٌ بأمرين ، فإمّا هو عدم الملاك ، و إمّا عدم تمشّى قصد القربه بالعباده مع وجود النهى عنها ، و من الواضح اعتبار قصد القربه فيها إمّا جزءاً أو شرطاً ، فإذا انتفى انتفى الكلّ أو المشروط .

لكنّ النهى لا دلالة له على عدم الملاك ، لأن غايه مدلوله وجود المفسده فى العمل ، أما الدلالة على عدم المصلحه فلا ، لعدم التضاد بين المصلحه و المفسده ، بل التضاد هو بين المحبوبيه و المبعوضيه ، و على هذا ، يمكن اجتماع المصلحه و المفسده فى الشىء الواحد ، كما فى استعمال الدواء لعلاج مرضٍ ، فإنّه « ليس من دواء إلاً و يُهَيِّجُ داءً » كما فى الخبر (٢) .

و أمّا قضيه قصد القربه ، فإنّه يتمشّى مع وجود النهى فى حال جهل المكلف بالنهى و إنّ كان موجوداً فى الواقع .

الجواب

و الجواب عمّا ذكره :

أمّا فى القسم الأول من كلامه و هو كون العمل ذا مصلحه مع تعلق النهى به .

ص: ١٤٤

١-١) نهايه الافكار ج (١ - ٢) ٤٥٦ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢ / ٤٠٨ ، الباب ٤ ، الرقم : ١ .

ففيه : إن مجرّد وجود المصلحه فى العمل غير كافٍ لصلاحيته للمقربيه ، لحكم العقل - و هو الحاكم فى باب المقربيه و المبعديه - بأنها إنّما تصلح للمقربيه فى حال كونها غرضاً للمولى ، بأن تكون منشأً لأمره بالعمل أو يتعلّق بها غرضه ، و إلّا ، فإن مجرّد واجديّه العمل للمصلحه لا- تصيره مقرباً من العمل . هذه هى الكبرى . و فى مقامنا : لا- شكّ فى أنه مع وجود النهى التحريمى عن العمل تكون المصلحه الموجوده فيه ساقطه عن كونها غرضاً للمولى ، بل يكون النهى كاشفاً عن وصول المفسده إلى حدّ الغرضيه ، فيكون غرضه هو الانزجار عنه لا الانبعاث إليه

و الحاصل : إنه مع تسليم ما ذكره من عدم المنافاه بين المصلحه و النهى نقول : عند ما يقوم النهى عن العمل تكون الفعلية للمفسده ، و المصلحه من حيث الغرض على حدّ الشأنيه ، و إذا وصلت المفسده إلى الفعلية كان غرض المولى هو الانزجار عن العمل المنهى عنه ، و ما يكون كذلك فلا يصلح للمقربيه .

و أقيماً فى القسم الثانى من كلامه ، و هو تمشى قصد القربه من المكلف مع جهله بالنهى ، فيتّضح ما فيه مما ذكرناه فى القسم الأول ، لأنّ مجرّد قصد القربه و تمشيه غير كافٍ ، بل لا بدّ قبل ذلك من صلاحية العمل للمقربيه ، و العمل الذى تعلّق به النهى و كان الانزجار عنه هو الغرض من المولى ، غير صالح للمقربيه ، فلا يكون عبادةً ، إذ كيف يكون عبادةً و هو مبغوض فعلاً و إن كان محبوباً فى عالم الشأنيه ؟

و على هذا الأساس نقول ببطلان العباده فى باب اجتماع الأمر و النهى بناءً على الامتناع ، و أنّ الجهل بالنهى لا يكون مناطاً للصحة ، لأنه قد قصد التقرب إلى المولى بما هو مبغوض عنده ، غايه الأمر يكون معذوراً بسبب الجهل ، نظير ما إذا قتل ابن المولى بقصد القربه إليه جاهلاً بكونه ابنه و زاعماً أنه عدوّ له ، فإنّ العمل مبغوض للمولى و إن كان ذا حسنٍ فاعلى .

□

قال رحمه الله : الحق أنه لا يقتضى الفساد . أمّا في العبادات ، فلأن ما يتوهم كونه مانعاً عن الصحه كون العمل مبعوضاً ، فلا يحصل القرب المعتبر في العبادات به . (قال) و فيه : إنه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصيه موجباً للقرب من حيث ذات العمل ، و إن كان إيجادها في تلك الخصوصيه مبعوضاً للمولى . و عبارته اخرى : فكما أننا قلنا في مسأله اجتماع الأمر و النهي بإمكان أن يتحد العنوان المبعوض مع العنوان المقرب ، كذلك هنا من دون تفاوت ، فإن أصل الصيلاه شيء و خصوصيه إيقاعها في مكان مخصوص - مثلاً - شيء آخر مفهوماً و إن كانا متحدين في الخارج . نعم ، لو تعلق النهي بنفس المقيّد - و هي الصيلاه المخصوصه - فلان الفساد ، من جهة عدم إمكان كون الطبيعه من دون تقييد ذات مصلحه توجب المطلوبه ، و الطبيعه المقيده بقيد خاص ذات مفسده توجب المبعوضيه .

و الحاصل : إنه كلما تعلق النهي بأمر آخر يتحد مع الطبيعه المأمور بها ، فالصحه و الفساد يتنيان على كفايه تعدد الجهه في تعدد الأمر و النهي و لوازمها من القرب و البعد و الإطاعه و العصيان و المثوبه و العقوبه ، و حيث اخترنا كفايه تعدد الجهه في ذلك ، فالحق في المقام الصحه . هذا كلامه في المتن (١) .

و قد علق في الحاشيه على ما ذكره في حاصل المقام بقوله :

فيه : إن الجهتين المتغايرتين مفهوماً المتحدين وجوداً في باب الاجتماع كان اتحادهما مصححاً للحمل ، فلهذا وقع اجتماع الأمر و النهي في مورد تصادقهما محلاً للنزاع المتقدم . و أمّا إذا كان أحد المفهومين منطبقاً على ذات

ص: ١٤٦

الفعل و الآخر كان من قبيل الخصوصيّه ، فمن الواضح عدم صحه حمل أحدهما على الآخر ، و إنّ كان الحدّ الواحد من الوجود محيطاً بكليهما ، فالقائل بالامتناع في الفرض الأول لا- يلزم أن يقول به في الثاني لعدم الاتحاد الحملى . نعم ، حيث أن المتخصّص و الخصوصيّه متلازمان في الوجود لا يمكن اختلافهما في الحكم ، بأن يتعلّق الأمر بالذات مثلاً و النهى بالخصوصيّه ، بناءً على ما هو المفروض من سرايه الأمر من الطبعه إلى الأفراد ، فلا بدّ من تقييد الأمر بغير هذا المورد ، و لكن هذا لا يوجب فساد العباده ، لقيام الملاك في ذات الفعل ، فيكون الفاعل متقرباً بنفس فعل الصّلاه مثلاً و مسخوطاً عليه لوصف كينونته في الحمام .

فتحصّل مما ذكرنا هنا و ما ذكرنا في المتن أنه متى تعلّق النهى بالخصوصيّه ، فالحق ، صحّه العباده حتى على القول بالامتناع في المسأله السابقه ، و متى تعلّق بالخاص البطلان حتى على القول بالجواز هناك .

و توضيح إشكاله على المتن هو : وجود الفرق بين محلّ الكلام و مسأله اجتماع الأمر و النهى ، لأنّ متعلّقى الأمر و النهى هناك - و هما الصّلاه و الغصب - متّحداً في الوجود ، و إنّ كانا متغايرين مفهوماً ، و لذا يحمل أحدهما على الآخر فيقال : هذه الصّلاه تصرّف في مال الغير ، بخلاف مسألتنا هذه ، فإنّه لا اتحاد بينهما من جهه الحمل ، فهما متغايران مفهوماً ، إذ الصّلاه غير الكينونه في الحمام و لا- يصح حمل أحدهما على الآخر ... فهذا الفرق موجودٌ ، لكنّ المبني - و هو صحّه الصلاه في كلتا المسألتين - واحد ، أمّا هناك فلكفايه تعدد الجهه ، و أمّا هنا ، فلأن المفروض تعلّق النهى بالخصوصيّه و هو الكينونه في الحمام ، و هو لا يتعدّى إلى المتخصّص أي الصّلاه ، فيكون الملاك في الصّلاه محفوظاً و الأمر به باقياً ، فهو على محبوبيته و إنّ كانت الخصوصيه مبغوضهً ، فلا وجه لبطلانها .

إنه لا يخفى الاضطراب في كلام هذا المحقق ، فهو يقول بأن المتخصّص و الخصوصيّة لهما حدّ واحد من الوجود ، و بعد فاصلٍ قليل يقول : نعم حيث أن المتخصّص و الخصوصيه متلازمان في الوجود . فإنّ هذا يستلزم تعدّد وجودهما ، لأن النسبه اللزوميه بين شيئين لا يتحقق إلّا بوجودهما ، و لا يعقل اتحادهما في الوجود لكون النسبه بينهما نسبه العله إلى المعلول

و مع غضّ النظر عن ذلك نقول : إنّ البحث في المسأله هو عن تعلق النهى بالعباده ، لا تعلقه بلازمها ، فجعل خصوصيّة الكينونه في الحمام من لوازم الصّلاه خلف لفرض البحث ، و إن كانت موجوده مع الصّلاه ، فمن المستحيل أن يكون الوجود الواحد محبوباً و مبغوضاً آن واحد ، بأن يكون ذا مصلحه فعليّه و مفسده فعليّه معاً .

و مما ذكرنا ظهر ما في كلامه أخيراً من أن الصّلاه محبوبه و لكنّ كينونتها في الحمام مبغوض . ففيه : إن طبيعه الصّلاه ليست غير الكينونه في الحمام ، لكونها كذلك حصّه من الصّلاه ، فهما موجودان بوجود واحد ، و وجودها كذلك عين وجود الطبيعه ، و حينئذٍ ، لا يعقل مع تعلق النهى بوجود الصّلاه في الحمام أنّ تكون الصّلاه هذه صالحه للتقرّب . و الطبيعه بما هي لا تصلح للمقربيه ، لعدم ترتب الأثر على الطبيعه ما لم يتحقق خارجاً في حصّه من حصصها .

لو تعلق النهى بجزء العباده

و من الصور التي ذكرها المحقق الخراساني في المسأله : تعلق النهى بجزء من أجزاء العباده ، كالنهى عن قراءه العزائم في الصّلاه ، فهل يقتضى فساد الجزء أو العباده ؟

قال في (الكفايه) بالأول ، و قال الميرزا بالثاني .

و استدلل الميرزا رحمه الله لدعواه بما حاصله (١): إن جزء العباده إمّا أن يؤخذ فيه عدد خاص ، كالوحدہ المعتره في السوره بناءً على حرمة القرآن ، و إمّا أن لا يؤخذ ذلك . أمّا الأول : فالنهي المتعلق به يقتضى فساد العباده ، لأن الآتى به فى ضمنها ، إمّا أن يقتصر عليه فيها أو يأتى بعده بما هو غير منهي عنه ، و على كلا التقديرين ، لا ينبغي الإشكال فى بطلان العباده المشتمله عليه ، لأن الجزء المنهى عنه يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئيه أو عمومه ، فيكون وجوده كعدمه ، فإن اقتصر المكلف عليه فى مقام الامتثال بطلت العباده لفقدائها للجزء ، و إن لم يقتصر عليه بطلت ، من جهة الاخلال بالوحدہ المعتره فى الجزء كما هو الفرض . و من هنا تبطل صلاه من قرأ احدى العزائم فى الفريضة ، سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر ، لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضة من جهة ترك السوره أو لزوم القرآن ، بل لو بنينا على جواز القرآن لفستد الصلاه فى الفرض أيضاً ، لأن دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهى عنه ، فيحرم القرآن بالإضافة إليه . هذا مضافاً إلى أن تحريم الجزء يستلزم أخذ العباده بالإضافة إليه بشرط لا ... فالعباده المذكوره تبطل من جهات :

١ - كونها مقيدة بعدم ذلك المنهى عنه ، فيكون وجوده مانعاً عن صحتها ، و ذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده .

٢ - كونه زياده فى الفريضة ، فتبطل الصلاه بسبب الزيادة العمديه المعتره عدمها فى صحتها .

٣ - كون هذه الزيادة من مصاديق التكلم العمدى ، إذ الخارج عن عمومها

ص: ١٤٩

هو الذكر غير المحرّم .

و أما الثانى - أعنى ما لم يؤخذ فيه عدد خاص - فقد أتضح الحال فيه ممّا تقدّم ، لأن جميع الوجوه المذكوره المقتضيه لفساد العباده المشتمله على الجزء المنهى عنه جاريه فى هذا القسم أيضاً . و إنما يختصّ القسم الأوّل بالوجه الأوّل منها .

نقد السيد الخوئى و موافقه الأستاذ

و قد ذهب السيد الخوئى و الشيخ الأستاذ إلى عدم فساد العباده وفاقاً لصاحب (الكفايه) ، فأشكل السيد على الميرزا - فى حاشيه الأجود - و وافقه الأستاذ بما حاصله :

إن النهى عن قراءه العزائم فى الفريضه نهى تكليفى يكشف عن المبعوضيه بلا- كلام ، فإن كان بين هذا النهى و المانع عن صحّه الصلاه ملازمه ، فالحق مع الميرزا ، و لكن لا ملازمه بينهما ، بل النسبه عموم و خصوص من وجه .

توضيحه :

إنه تارة : يكون النهى إرشاداً إلى المانع ابتداءً ، كالنهى عن الضحك فى الصلاه أو البكاء من أجل الدنيا فيها ، و لا ريب فى اقتضائه للفساد من جهه ابتلاء الصلاه بالمانع عن الصحه لها . و اخرى : لا يكون كذلك ، كما فيما نحن فيه ، إذ غايه ما يدلّ عليه النهى عن قراءه العزائم فى الصلاه مبعوضيه ذلك عند المولى ، فيكون دليله مخصّصاً لعموم دليل القراءه فى الصلاه ... فلا تكون السوره من العزائم جزءاً من أجزائها ، لكنّ الكلام فى اقتضاء سقوطها عن الجزئيه أن تكون الصلاه بشرط لا ، فإنّ القول بذلك غير صحيح ، و إلا لكانت حرمة كلّ شىء موجباً لذلك أيضاً ، فلا بدّ من الالتزام ببطلان كلّ عباده اتى فى ضمنها بفعلٍ

محرّم

ص: ١٥٠

خارجي كالنظر إلى الأجنبيه في الصلاه ، مع أنه واضح البطلان .

فالحق : أن حرمة قراءة العزائم في الفريضة لا- يقتضى اعتبارها بالإضافه إلى العزائم بشرط لا-، لعدم الملازمه بين الحرمة و المانعيه ، فقد يكون الشيء حراماً و ليس بمانع عن الصحه كالمثال المذكور ، و قد يكون مانعاً و ليس بحرام ، كالبيع وقت النداء يوم الجمعة ، فالنسبه عموم من وجه .

و على هذا ، فلو اقتصر على قراءة العزائم في الصلاه بطلت من جهه فقدها لجزئها ، لكنّ هذا غير اقتضاء النهى عن الجزء لفساد العباده ، و أمّا إذا لم يقتصر على السوره بل قرأ سورةً اخرى أيضاً من غير العزائم ، فهل تبطل أو لا ؟ فيه بحث .

و كذا الكلام من جهه شمول دليل مبطلتيه التكلم في الصلاه ، لوجود الخلاف في شموله لمثل الذكر الممنوع أو السيوره الممنوعه .

فالعمده في الإشكال على الميرزا هو : عدم وجود الملازمه بين المبعوضيه و المانعيه على ما تقدّم .

لو تعلق النهى بشرط العباده

قال في (الكفايه) : لا يكون حرمة الشرط و النهى عنه موجباً لفساد العباده ، إلّا فيما كان عبادهً كى تكون حرمة موجبه لفساده المستلزم لفساد المشروط به .

يعنى : إذا كانت العباده مشروطه بشرط هو عباده ، كالصلاه المشروطه بالطهاره ، فإذا وقع النهى عن شيء يتعلّق بالوضوء ، كالنهى عن الوضوء بالماء النجس أو المغصوب ، اقتضى فساده إن وقع بذلك الماء ، و حينئذٍ ، يفسد شرط الصلاه ، فيفسد المشروط .

و أضاف الأستاذ وفاقاً للسيد الخوئي صورةً اخرى و ذلك : ما إذا كان ستر العوره شرطاً لصحّه الصلاه ، و تعلق النهى بلبس الحرير فيها ، فكان الشرط مقيداً

بعدم الحرير ، فلو ستر العوره بالحرير أصبحت الصلاة فاقده للشرط ، لأن «الستر» عين «التستر» و الاختلاف بالاعتبار ، فالصلاه فاسده

إذن ، لا يفرق في ذلك بين كون الشرط عبادياً أو غير عبادى .

نعم ، لو كان الشرط عبارة عن الأثر الحاصل من فعل ، كاشتراط الصلاه بطهاره اللباس و هى تحصل بغسل الثوب ، فالشرط هو الطهاره لا الغسل ، فلو تعلق النهى بالغسل لم تفسد الصلاه ، لأن ما تعلق به النهى ليس شرطاً للعباده ، و ما هو شرط لها لم يتعلق به النهى .

لو تعلق النهى بالوصف

و الوصف تارة لازم و اخرى مفارق .

فإن تعلق النهى بوصف لازم لعباده ، كالجهر الذى هو وصف لازم للقراءه كما مثلوا ، فهل تفسد العباده أو لا ؟

الحق : إن العباده لا تفسد ، لأن النهى لا يتعدى متعلقه و هو الجهر إلى الموصوف و هو القراءه ، و معنى ذلك أنه مع اتصافها بالجهر المنهى عنه ، يسقط الأمر بها لا أن النهى عن الجهر يسرى إليها .

إلما أن الكلام فى صغرى المسأله و هى : هل أن الجهر بالقراءه وصف لازم لها أو أنه مرتبه من مراتبها ... فإن كان الأول فقد تقدم ، و إن كان الثانى كان النهى عن الجهر بالقراءه نهياً عن القراءه نفسها ... ؟

و المرجع فى تشخيص هذا الموضوع هو العقل ، إذ ليس المورد من موارد الاستظهار من اللفظ حتى يرجع الى العرف ، فما فى (المحاضرات) - من أن الجهر لازم للقراءه ، و قوله - مع ذلك - بأن النهى عن الجهر بها نهى عنها - مخدوش جداً ، لأنهما إن كانا من المتلازمين ، فإن النهى لا يسرى من اللآزم إلى الملزوم

و التحقيق : إنه نفسها عقلاً ، و النهى عنه نهى عنها .

و إنَّ تعلق النهى بوصف مفارق ، كالأمر بالصَّيْلاه و النهى عن الغضب ، و النسبه بينهما عموم من وجه كما هو واضح ، فيندرج تحت مسأله اجتماع الأمر و النهى ، فإنَّ قلنا بالجواز و كون التركيب انضمامياً فلا فساد ، و إن قلنا بالامتناع و كون التركيب اتِّحادياً كان النهى و المفسده هو الغالب ... فيكون البحث عن مفسدیه النهى عن الوصف المفارق بحثاً عن الكبرى المنطقه على مورد اجتماع الأمر و النهى .

المقام الثانى : فى النهى عن المعامله

و يقع البحث فى جهتين :

الجهه الاولى : فى مقتضى القاعده

و لا بدّ من ذكر امور :

(الأول) إنه بين النهى التكليفى عن المعامله و النهى الوضعى عنها عموم من وجه ، مثلاً : النهى عن شرب الخمر حكم تكليفى ، و عن الغرر فى البيع حكم وضعى ، و عن بيع الخمر تكليفى و وضعى معاً .

(الثانى) تارةً يتعلّق النهى بالأثر المترتب على المعامله ، كما فى الخبر (١) :

« ثمن العذره من السيّحت » فالحرمة تعلّقت بالأثر و هو الثمن فلا يجوز التصرف فى المال المأخوذ فى مقابلها ، فيدلّ على الفساد .

فهذا القسم من النهى يدلّ على الفساد ، فهو خارج عن محلّ الكلام .

و اخرى : يتعلّق النهى بشىء بحيث لا يجتمع مع نفوذ المعامله ، كما لو نهى الشارع عن منفعه خاصه للشىء ، فهنا تكون الحرمة ملازمه لفساد المعامله على

ص: ١٥٣

١-١) و مسائل الشيعه ١٧ / ١٧٥ ، الباب ٤٠ حكم بيع عذره الانسان و غيره ، الرقم : ١ .

تلك المنفعة الخاصه بإجاره أو غيرها ، للتمانع بين مقتضى النهى و مقتضى الآيه « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (١).

و هذا القسم لا خلاف فى دلالة على الفساد ، فهو خارج عن محل الكلام .

و ثالثه : يتعلّق النهى بشىء و يكون إرشاداً إلى المانعيه ، كما فى النهى عن بيع المجهول ، فإنه يدلّ على مانعيه الجهاله فى العوضين عن صحّه المعامله ، فيكون دليل صحه البيع بشرط لا عن الجهاله .

و هذا القسم كذلك لا خلاف فيه ، فهو خارج .

و رابعه : يكون النهى إرشاداً إلى الفساد من أوّل الأمر ، فهو دالٌّ على الفساد بالمطابقه ، كما فى الخبر : « لا تبع ما ليس عندك » (٢) .

و هذا القسم كذلك .

و خامسه : أن يرد النهى عن معامله فيكشف عن المبعوضيه ، فهل يقتضى الفساد أو لا ؟

و هذا هو مورد البحث .

(الثالث) إن النهى يتعلّق تارةً بالسبب و اخرى بالمسبب و ثالثه بالتسبب .

فالأول : مثل النهى عن البيع وقت النداء يوم الجمعة ، فالمنهى عنه إنشاء المعامله حينذاك . و الثانى : مثل النهى عن تمليك الكافر القرآن ، فالمنهى عنه هو المسبب أى تسلطه على القرآن . و الثالث : مثل تمليك الزيادة فى الربويات عن طريق البيع ، فتسبب البيع مبعوض ، فلو كان ذلك عن طريق الصلح مثلاً فلا نهى .

(الرابع) إن هنا بحثاً أساسه التحقيق عن حقيقه الإنشاء ، ففيها مسلكان أساسيان :

ص: ١٥٤

١-١) سورة المائده : الآيه ١ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١٧ / ٣٥٧ ، الباب ١٢ ، الرقم ١٢ بلفظ « نهى عن بيع ما ليس عندك » .

أحدهما : إن صيغ العقود و الإيقاعات لها السبب لتحقق عنوان المعامله .

و الثانى : إن حقيقه الإنشاء هو الاعتبار و الإبراز .

إن العقد هو العنوان المحصّل من بيعت و اشترت ، أنكحت و قبلت ... فهل الصيغه سبب موجد له كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو أنه آله و المعنى الاعتبارى ذو الآله كما عليه الميرزا ؟ و حاصل القولين : مدخليه الصيغه و سببيتها فى الأمر الاعتبارى .

و فى المقابل هو القول الثانى ، و أن الصيغه كاشفه فقط و مبرزه عن المعنى الاعتبارى ... و على هذا المبنى يعنون البحث هكذا : تارة النهى بعنوان المبرز و اخرى بالمبرز و ثالثه بالإبراز بهذه الصيغه .

و بعد :

ففى المسأله أقوال ، أحدها : الصّحه مطلقاً ، و الثانى : الفساد مطلقاً ، و الثالث :

التفصيل بين النهى المتعلّق بالسبب و النهى المتعلّق بالمسبب ، و فى التفصيل تفصيل .

القول بالدلاله على الفساد

١ - رأى المحقق النائينى

ذهب المحقق النائينى (١) إلى أنّ النهى إذا تعلّق بالمسبب اقتضى فساد المعامله ، و أمّا النهى المتعلّق بالسبب ، فقد اتفقوا على عدم اقتضائه له ، لعدم التلازم بين مبغوضيه الإنشاء و فساد المنشأ .

و استدلّ الميرزا لما ذهب إليه : بأنّ صّحه المعامله متوقّفه على امور :

أحدها : أن يكون المنشئ هو المالك أو وليه أو وكيله . و الثانى : أن يكون ذا سلطنه

ص: ١٥٥

على ما يجرى عليه العقد أو الإيقاع ، بأن لا يكون محجوراً عليه . و الثالث : أن تقع المعامله بالسبب الخاص الذى عينه الشارع لها .

(قال) : و لما كان النهى التحريمى يفيد ممنوعيته وقوع هذه المعامله و سلب قدره المالك على إجراء الصيغه ، فهو مسلوب السلطنه على الشيء ، فينتفى الشرط الثانى من شروط صحه المعامله ، و يكون كبيع المحجور عليه لما يملكه فى عدم التأثير .

ثم إنه فرّع على ذلك فروعاً فقهيه ، فأفاد أنه على هذا الأساس لا تقبل الواجبات المجانيه كالصلوات اليوميه للاستيجار للغير ، لعدم سلطنه المصلّى على صلاته ، لكونها ملكاً لله . و أنّ ما نذر التصدّق به لا يجوز التصرف فيه بالبيع و الشراء و نحو ذلك ، لعدم السلطنه عليه و خروجه عن الملك بالنذر . و كذا موارد الشروط ، فإنّ السلطنه فيها محدوده بمقتضى الشرط ، فلو أوقع المعامله على خلاف الشرط كانت باطله .

□
هذه خلاصه كلامه رحمه الله فى هذا المقام .

نقد رأى الميرزا

و يتلخّص الردّ عليه : بأنّ المنع من التصرف أمر وضعى ، و قد وضع لهذا الغرض كتاب الحجر فى الفقه ، و لا ريب فى أن الحجر يوجب بطلان المعامله من المحجور عليه ، و إنّما الكلام فى وجود الملازمه بين المنع التكليفى و الحجر الوضعى ، فإنّ ثبتت هذه الملازمه تمّ كلامه و إلّا فلا وجه له ، و هو لم يذكر أى دليل على ما ذهب إليه ... بل التحقيق أن المبعوضيه لا تلازم الفساد و أنّ النسبه بينهما العموم من وجه كما تقدم .

□
هذا ، و قد نوقش رحمه الله على الموارد التى ذكرها ، و لا نطيل المقام بالتعرّض لذلك .

٢ - رأى السيد البروجردى

و رأى السيد البروجردى : إن الظاهر من النواهي المتعلّقه بالمعاملات هو المنع عن ترتيب الأثر ، و ذلك لأنّ للمعامله ثلاث مراتب : مرتبه الأسباب ، أى الصيغه ، و مرتبه المسببات ، أى الملكيه و الزوجيه و نحوهما . و مرتبه الآثار الشرعيه و العقلايه المترتبه على المسببات ، من جواز التصرف فى الثمن و المثلن ، و الوطى ، و نحو ذلك .

(قال) : و لا يخفى أن الأسباب لا نفسيه لها عند العرف و ليست مقصوده بالذات ، بل هى آلات ، و كذا المسببات فإنها امور اعتباريه غير مقصوده بالأصالة ، بل المطلوب بالذات و المقصود لهم هو الأثر ، فإذا جاء النهى عن المعامله دلّ على المنع عن ترتيب الأثر ، و هذا هو الفساد (١) .

نقد هذا الرأى

أولاً : إنه خلاف مقتضى الأصل الأوّلى و الظهور ، فإنّ النهى لما تعلّق بـ « البيع » كان مقتضى الأصل و القاعده كون المتعلّق هو هذا العنوان ، فله الموضوعيه ، و إرجاعه إلى « أكل الثمن » خلاف الأصل و القاعده ، اللهم إلّا بدليل .

و ثانياً : هناك فى بعض الموارد النهى عن المعامله و عن ترتيب الأثر عليها ، فلو كان النهى عنها عبارة عن النهى عن ترتيب الأثر ، لزم اللغويه . و مثاله : النص الصحيح فى الخمر : « لعن رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر ... و آكل ثمنها ... » (٢) .

و ثالثاً : إذا كان المنهى عنه هو ترتيب الأثر ، كانت الفتوى بحرمه نفس

ص: ١٥٧

(١-١) نهايه الاصول : ٢٦٠ .

(٢-٢) وسائل الشيعه ١٧ / ٢٢٤ ، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ، الرقم : ٣ .

المعامله بلا- دليل ، كما فى حرمه بيع الميته على المشهور بل المجمع عليه ، لأنّ المستند لحرمه بيعها الإجماع أو النص ، أمّا النص ، فقد جاء ناهياً عن البيع و هو ظاهر فى المنع عن البيع نفسه تكليفاً . و أمّا الإجماع ، فقد ادعاه الشيخ فى الخلاف و العلامه فى المنتهى و التذكرة (١) ، و عبارته فى التذكرة « لا- يجوز » و هو أعمّ من التكليف و الوضع ، و فى المنتهى : « لا يصح » ، و هو غير الإجماع على الحرمة ، و الشيخ فى الخلاف فى كتاب الرهن المسأله ٣٥ : الإجماع على عدم ملكيه الميته ، و ليس بيع الميته . فلا إجماع على الحرمة ... على أنه لو كان فهو مدركى . فالدليل هو إمّا إطلاق الآيه « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ » (٢) . و فيه : إنه ظاهر فى الأكل فلا إطلاق .

و إمّا خبر البنظى (٣) ، و هذا هو الصحيح .

و تلخص : قيام الدليل على حرمه البيع ، و لا يمكن الالتزام بعدمه ، بل السيد نفسه من القائلين بذلك ، مضافاً إلى البطلان .

و رابعاً : لا إشكال فى كراهيه بعض المعاملات كبيع الأكفان ، و هل يصح أن يقال بكراهه ترتيب الأثر ؟

هذا كلّه ، بالإضافة إلى ما فى دعواه من كون المسبّب لا- يتعلّق به الغرض و لا- يكون مقصوداً للعقلاء ، فإنّه قد يكون نفس المسبّب مورداً للغرض ... فليس الأمر كذلك دائماً .

و تلخص : سقوط هذا الطريق للدلاله على الفساد فى المعاملات .

٣ - رأى المحقق الإيروانى

و ذهب المحقق الإيروانى إلى أنه لما كانت الأدلّه فى أبواب المعاملات

ص: ١٥٨

١-١) تذكرة الفقهاء ١٠ / ٣١ .

٢-٢) سورة المائدة : الآيه ٣ .

٣-٣) وسائل الشيعه ٢٤ / ٣٩ ، الباب ١٩ من أبواب الذبائح ، الرقم : ٧ .

إمضائية لا تأسيسية ، و أن مثل «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» (١) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٢) و نحوهما تفيد حلَّية المعاملات تكليفاً و وضعاً بنحو العام المجموعى - لا- الاستغراقى - فإنه إذا ورد النهى عن معاملة و دلَّ على حرمتها و سقطت حلَّيتها التكليفية ، لم تبق الحلَّية الوضعيَّة و لم تكن مورداً للإمضاء من قبل الشارع ... فالنهي عن المعاملة يفيد فسادها من جهة دلالته على عدم كونها مورداً للإمضاء (٣) .

هذا ما أفاده ، و لا يخفى الفرق بين كلامه و كلام غيره .

نقد هذا الرأى

و يرد عليه : أنّ فى مدلول «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» (٤) و نحوه مسلكين ، فقيل : إن هذه الحلَّية لما تعلقت بالبيع كانت ظاهره عرفاً فى خصوص الحكم الوضعى له و هو الصَّحَّة . و إليه ذهب جماعه . و قيل : إنّها باقية على ظهورها الأولى - و هو الجواز - فيكون ملائماً للحكم التكليفى و الوضعى معاً .

أمّا على الأوّل ، فلا- مجال لما ذكره ، لأن غايه ما يدل عليه النهى هو المبعوضيه ، فإذا تعلقت بمعامله أفاد كونها مبعوضه ، أما الفساد فلا ، لما تقدّم من أن النسبه بين المبعوضيه و الفساد هى العموم من وجه .

و أمّا على الثانى ، فإنّ دلالة الآية على الحلَّيتين فى كلّ معاملة ، إنّما هى بالإطلاق ، و هو فى قوة الاستغراق ، فلو قال : «أكرم العالم» و لم يقيد ، أفاد وجوب إكرام كلّ عالم بنحو الاستغراق لا بنحو المجموع ، فإذا ورد النهى عن معاملة و أفاد حرمتها رفع الحلَّية التكليفية ، أمّا الوضعيَّة فهى باقية و لا دليل على زوالها .

ص: ١٥٩

١-١) سورة البقره : الآية ٢٧٥ .

٢-٢) سورة المائده : الآية ١ .

٣-٣) نهايه النهايه ١ / ٢٥٣ .

٤-٤) سورة البقره : الآية ٢٧٥ .

هذا أولاً .

و ثانياً : حمل الآية المباركه على العموم المجموعى أول الكلام ، لما سيجىء فى بحث العام و الخاص من أنّ حمل العموم على هذا القسم منه يحتاج إلى مؤونه إضافيه ، بخلاف العموم الاستغراقى ، فإنه هو مقتضى الظهور الأولى ، و ذلك لأن العموم المجموعى هو جعل الوحده فى عالم الاعتبار بين امورٍ متفرقهٍ حقيقهً ثم الحكم عليها بحكم واحد ، و أين الدليل على اعتبار الشارع الوحده فى الآية بين الحليتين ؟

القول بالصحة

و ذهب المحقق الخراسانى إلى دلالة النهى المتعلق بالمسبب و التسبب على صحة معامله ، بتقريب : إنّ النهى المتعلق بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف للكفار ، و المتعلق بالتسبب كالنهي عن الزيادة بسبب البيع ، يستلزمان أن يكون المنهى عنه فيهما مقدوراً ، لأنّ غير المقدور لا يتعلّق به النهى و لا الأمر ، لا سيّما و أنّ الأمر طلب الفعل و النهى هو طلب الترك ، على مبنى هذا المحقق . إذن ، لا بدّ من أن يكون متعلّق النهى مقدوراً للمكلّف كى يصحّ طلب تركه و إلّما لم يتعلّق به النهى ، فإذن ، يكون النهى المتعلّق بالعنوان المعاملى دليلاً على وقوعه على وجه الصحة فى عالم الاعتبار (1) .

إيراد و دفع

و لا يرد عليه الإشكال : بأنّ النسبه بين التملك و الملكيه كنسبه الإيجاد إلى الوجود ، فيكون الأمر دائراً بين الوجود و العدم و لا يعقل فيه الصحة و الفساد . لأنه مناقشه لفظيه ، لأن صاحب (الكفايه) - و إنّ عبّر ب « الصحة » فكان الإشكال على

ص : ١٦٠

تعبيره وارداً - يريد « الوقوع » من « الصحه » فهو يقول : بأن تعلق النهى بالمسبب أو التسبب يدل على وقوع الملكيه ، و إلا ، فإن الملكيه أمر بسيط يدور بين الوجود و العدم و لا يتصف بالصحّه و الفساد .

و حاصل كلامه : إن النهى كذلك يكشف عن مقدوريّه متعلقه و حصوله ...

و ما ذكره المحقق الأصفهاني (١) غير وارد عليه .

تحقيق الأستاذ

قال الأستاذ دام بقاءه : لا بدّ من التحقيق في نظريّه صاحب (الكفايه) هذه على كلا المسلكين في باب حقيقه الإنشاء : مسلك المشهور من أن الصيغ أسبابٌ موجدّه للعناوين المعاملية من الزوجيه و الملكيه و غيرها في عالم الاعتبار . و قال الأصفهاني : بل بالوجود اللفظي . و قال النائيني : بل هي آلات و المعامله ذو الآله .

و مسلك الاعتبار و الإبراز و أنّه لا سببيه و مسببّه مطلقاً ، و عليه السيد الخوئي (٢) ...

و كلام (الكفايه) مردود على كلا المسلكين .

أما على الثاني ، فإن الصيغه المعينه للمعامله ، إذا صدرت من البائع مثلاً واجدهً للشرائط المعتمره شرعاً ، تصبح موضوعاً لاعتبار الشارع بتبع اعتباره ، ثم إن العقلاء يرتّبون الأثر ، فلا يوجد في البين سببٌ و تسببٌ ، بل إن الاعتبار و إبرازه مقدوران للمكلف و لا مانع من تعلق النهى به ، و بعد تعلقه يبتنى الحكم على المختار في دلالة النهى عن المعامله على الفساد و عدم دلالتّه .

لكنّ المحقق الخراساني من القائلين بالمسلك الأول فنقول : إن كان

ص: ١٦١

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٤٠٧ .

٢-٢) ذهب إلى أنّ الاوامر و النواهي الشرعيه اعتباراً للابدية في الوجوب و الحرمان في الحرمة ، و إبراز لذلك بالأمر و النهى . أمّا صيغ العقود ففي البيع مثلاً: اعتبار للملكيه و إبراز بالصيغه . و فضيل الأستاذ ، فقال في الأوامر و النواهي بالبعث أو الزجر النسبي ، و أمّا في الصيغ فوافق هذا المبنى .

المسبب للصيغه هو الاعتبار الشرعى تمّ كلامه قدس سره ، لأنه لا يعقل النهى عن المسبب إلّا أن يكون مقدوراً ، و ذلك لا يتحقّق إلا أن يعتبر الشارع وقوع المعامله و تحقّقها ، و هو مستلزم للصحه . و أمّا إن كان المسبب هو الاعتبار العقلائي ، بأنّ يعتبر العقلاء الزوجيه إذا تحقّق عقد النكاح ، فإنّ هذا الاعتبار يحصل حتى مع نهى الشارع ، فلا يكون النهى دالاً على الصّحه .

الجهه الثانيه : فى مقتضى النص

و هو صحيحه زواره عن أبى جعفر الباقر عليه السلام : « سأله عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده . فقال : ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما .

قلت : أصلحك الله تعالى : إن الحكم بن عتيبه و إبراهيم النخعي و أصحابهما يقولون : إن أصل النكاح فاسد و لا يحلّ إجازته السيد له . فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم يعص الله ، إنما عصى سيده ، فإذا أجاز فهو له جائز « (١) .

و هنا قولان

ذهب المحقّق الخراساني (٢) إلى أنّ الاستدلال بها على فساد المعامله إنما يتم لو كان المعصيه فى « إنه لم يعص الله » بالمعنى التكليفى ، فيكون المفهوم :

كلّما كان عصيان تكليفى فالمعامله فاسده . لكنّه وضعى ، أى : إنه لم يقع منه نكاح هو معصيه لله وضعاً ، أى ليس بفساد ، بل صدر منه معصيه لسيده لأنه نكاح بلا إذنٍ منه ... فإذا أجاز جاز .

و خالف الميرزا و الايروانى

أما الميرزا ، فأفاد ما ملخصه (٣) : إن الظاهر من « المعصيه » صدرّاً و ذليلاً هى

ص: ١٦٢

١-١) وسائل الشيعه ٢١ / ١١٤ ، الباب ٢٤ ، الرقم ١ .

٢-٢) كفايه الاصول : ١٨٨ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢ / ٢٣٣ .

المعصية التكليفية ، فالرواية تدل على أنّ النهى مفسد ، لأنّ مفهوم كلامه عليه السلام : إنّ عصي فهو فاسد .

و أمّا الإيرواني (١) ، فأفاد بأنّ المعصية في الموردين أعم ، و تخصيصها بالمعنى الوضعي بلا مخصص ، فكان مقتضى مفهوم التعليل هو العصيان لله وضعاً و تكليفاً ، فالنكاح فاسد .

و بعد ، فإذا الغى خصوصية المورد ، كانت الرواية دليلاً على الفساد في مطلق المعاملات .

تحقيق الأستاذ

فقال شيخنا دام بقاءه : إنه بعد هذا النص بلا فصل جاء النص التالي :

« عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل تزوّج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم أطلع على ذلك مولاه . قال : ذلك لمولاه إن شاء فزق بينهما و إن شاء أجاز نكاحهما ، فإن فزق بينهما فللمراه ما أصدقها إلّا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً ، و إن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول ، فقلت لأبي جعفر عليه السلام : فإن أصل النكاح كان عاصياً . فقال أبو جعفر عليه السلام :

إنما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاصٍ لله ، إنما عصى سيده و لم يعص الله ، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه » (٢) .

قال الأستاذ :

و « موسى بن بكر » ثقة عندنا ، لاعتماد جعفر بن سماعه على روايته في طلاق الخلع و فتواه على طبقها . و موسى ممّن شهد صفوان بأن كتابه معتمد عند

ص: ١٦٣

١-١) نهاية النهاية ١ / ٢٥٣ - ٢٥٤ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٢١ / ١١٥ ، الباب ٢٤ ، باب أن العبد إذا تزوّج بغير إذن ، الرقم : ٢ .

أصحابنا ، و هو أيضاً من رجال ابن أبي عمير .

و تلخص : إنّ الحق مع صاحب (الكفايه) و من تبعه .

هذا تمام الكلام فى مباحث النواهى . و يقع البحث فى المفاهيم .

ص: ١٦٤

الاولى (فى تعريف المفهوم)

إن المفاهيم مداليل الجمل التركيبية ، و البحث هو فى أصل ثبوت و عدم ثبوته لا فى حجيته و عدم حجيته ، فهو فى الواقع بحث عن أنه هل للجمله الشرطيّه - مثلاً - مدلول التزامى أو لا ؟ فإن كان فلا كلام فى حجيته ، فيكون البحث ناظراً إلى صغرى أصله الظهور لا- كبرى الظواهر ، فهو نظير البحث عن ظهور صيغه الأمر - مثلاً - فى الوجوب و عدم ظهوره فيه . و على هذا ، يكون البحث عن المفاهيم بحثاً عن الأدله لا الأصول ، و من الأدله اللفظيه لا العقليه .

ثم إنهم قد عرّفوا « المفهوم » بتعاريف و أشكلوا عليها طرداً و عكساً ، و اعتذر صاحب (الكفايه) - كما هو دأبه فى نظائره - بأنها تعاريف لفظيه و ليست حقيقيه ، فلا وجه للإشكال و القيل و القال ...

و كان التعريف المشهور بين القدماء : أن المفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق ، فى مقابل المنطوق و هو : ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق ... و يفيد هذا التعريف أنّ المفهوم - كالمنطوق - من المداليل اللفظيه . ثم فسّروا ذلك بقولهم : إن الحكم فى طرف المفهوم لغير المذكور ، و فى طرف المنطوق مذکور ...

لكنّ ظاهر تعريف القدماء كونه أعم من مفهوم اللفظ الإفرادى و المفاهيم

التركيبيته ، و قد ذكرنا أنّ المفهوم مدلول الجملة التركيبيته فقط .

فظهر أن تعريف القدماء يشتمل على نقاط قوه و ضعف .

و جاء صاحب (الكفايه) بتعريفٍ مع النظر إلى التعريف المذكور ، فقال ما ملخصه :

إن المفهوم عبارته عن الحكم الإنشائي أو الإخباري المستتبع لخصوصيه هي مدلول جملة ، أعم من أن يكون المفهوم موافقاً لمدلولها أو مخالفاً ، فمثال الحكم الإنشائي قولك : إن جاءك زيد فأكرمه ، و الأخباري : إن جئتني أكرمك .

و مثال مفهوم الموافقه قول الله عزّ و جلّ «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ» (١) و المخالفه مثل : إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه .

(قال) : فالمفهوم عبارته عن الحكم غير المذكور لا الحكم لغير المذكور .

ثم ترك رحمه الله ما لا فائده له من البحوث في هذا المقام .

و لنوضّح كلامه بشيء من التفصيل :

لا يخفى أنّ الملازمه ثبوتاً بين شيئين تدور مدار الوجود و العدم ، فقد تكون و قد لا تكون ، إلّا أنها في مقام الإثبات تنقسم إلى أقسام .

فمنها : ما لا يكفي تصوّر الشئيين و النسبه الموجوده بينهما لإثبات الملازمه ، كما يقع كثيراً في المناقشات العلميه بين العلماء ، إذ يطرحون كلاماً و يقولون إن لازم هذا الكلام كذا ، فهذا يفيد وجود تلك الملازمه في الواقع غير أنها خافيه في مقام الإثبات ، غفل عنها صاحب الكلام و التفت إليها المستشكل ...

و هذه الملازمه تسمى اصطلاحاً باللزوم غير البين .

و منها : ما ليس بهذا الحدّ من الخفاء ، إلّا أنّه يحتاج إلى تصوّر الموضوع

ص: ١٦٨

و المحمول و النسبه ، فإذا تمّ تصوّر هذه الامور ثبتت الملازمه ، و تسمى باللزوم البيّن بالمعنى الأعم .

و منها : ما يكون فيه نفس تصوّر الملزوم كافياً لإدراك الملازمه ، و هذا هو اللزوم بالمعنى الأخص .

مثال الأول هو : إن من يقول بالملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن الضدّ ، يحتاج إلى الاستعانه بمقدمه خارجيه لإثباتها ، لكونها غير بيّنه لا- بالمعنى الأعمّ و لا- الأخص ... و جميع المباحث الاستلزاميه الاصوليه كلّها من هذا القبيل ، كالملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها و هكذا .

و مثال القسم الثانى هو : استنباط أقلّ الحمل و هو سته أشهر من الآيتين :

« وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » (١) و « وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » (٢) ، فمن من تصوّرهما و تصوّر النسبه بينهما ينتج ذلك بلا حاجه إلى دليل خارجى .

و مثال القسم الثالث : تصوّر الشمس ، فإنه يستلزم تصوّر اللّازم و هو وجود النهار .

□
فأفاد قوله رحمه الله : المفهوم عباره عن حكم إنشائى أو إخبارى يستتبع ...

عدم دخول القسم الثالث فى البحث ، لأن بحثنا فى مفاهيم الجمل ، و هو ما أشار إليه بكلمه « حكم » و ليس فى المفاهيم الأفراديه ...

و الحاصل إنه نبه على إشكالين فى تعريف القدماء : أحدهما : شموله للمفاهيم الأفراديه ، و الآخر قولهم : إن المفهوم حكم لغير المذكور ، فهذا غير

ص: ١٦٩

١-١ (١) سورة البقره : الآيه ٢٣٣ .

١٥-٢ (٢) سورة الأحقاف : الآيه ١٥ .

صحيح بل الصحيح إنه حكم غير مذكور .

فهذا ما اقتضى ذكره ، ولا نتعرض لكلمات المحققين ، و من شاء الاطلاع عليها فليراجع .

الثانيه (هل تدخل دلالة الإيماء و الإشاره ... فى البحث ؟)

إنه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ المفهوم مدلولٌ للفظ لكنّ بالدلالة الالتزاميه باللزوم البين بالمعنى الأخص ، فما هو حكم دلالة التنبيه و الإشاره و الاقتضاء ؟

و بيان ذلك هو : إن المدلول تارة مقصود للمتكلّم و اخرى غير مقصود ، و الأوّل تارة : يكون الصّيدق أو الصّحه العقليه أو الشرعيه متوقفاً عليه - أى على المدلول - و اخرى : هو غير متوقّف عليه . فإن لم يكن المدلول مقصوداً للمتكلّم سمّيت الدلاله بـ « دلالة الإشاره » و من ذلك : دلالة الآيتين على أقلّ الحمل على ما تقدّم ، و هذه الدلاله موجوده و إنّ لم تكن مقصوده .

و إن كان مقصوداً ، فقد يكون صدق الكلام موقوفاً عليه عقلاً ، كما فى دلالة حديث الرفع ، حيث توقّف صدقه على أن يكون المرفوع هو « المؤاخذه » . و قد يكون صحّته عقلاً موقوفهً عليه كما فى « وَشَيْئَلِ الْقَرْيَةِ » (١) فلولا تقدير كلمه « الأهل » لم يصح الكلام عقلاً ، و قد يكون صحّته شرعاً موقوفهً عليه كما فى قولك : أعتق عبدك عنّى ، فإن صحّته تتوقف على أن يملكك العبد ثم يعتقه و كاله عنك ، إذ لا عتق شرعاً إلا فى ملك . و تسمى هذه الأقسام الثلاثه بـ « دلالة الاقتضاء » .

و إنّ كان مقصوداً و لكن لا دلالة للصّحه أو الصّيدق عليه أصلاً ، فهى « دلالة الإيماء و التنبيه » كما فى الحديث : أنه قال رجل لرسول الله : « هلكت و أهلكت يا

ص: ١٧٠

رسول الله « فقال : « كَفَر » (١) . فإن كلامه صَلَّى الله عليه و آله يدلّ على معناه المقصود منه لاقتراحه بكلام الرجل .

فوقع الكلام بين العلماء في أنّ هذه الأقسام من الدلالات اللفظية داخله في المنطوق أو المفهوم أو خارجه من كليهما ، فعن الميرزا القمي و جماعه أنها داخله في الدلالة المنطوقية غير الصريحه ، و قال المتأخرون : بل هي من الدلالات السياقية ، لا منطوقية و لا مفهوميّة فهي ليست لفظية

و قد وافق الأستاذ المتأخرين ، لأن هذه الدلالات ليست من المفهوم ، لعدم كون اللزوم بيناً بالمعنى الأخص ، و ليست في محلّ النطق حتى تكون منطوقية ، على أنّها تتوقف في بعضها على مقدّمه خارجيّة كما في مثال العتق ، إذ لا بدّ من تصحيحه على ما تقدم ، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية .

و أضاف في دوره اللاحقه : بأنّ بعض الأقسام منها غير محتاج إلى مقدّمه خارجيّة حتى يكون من اللزوم غير البيّن ، بل هو من اللزوم البين بالمعنى الأعم ، كما في قضيه الآيتين و دلالتهما على أقلّ الحمل ، و كما في الأمر بالكفاره في الحديث المذكور . و بعضها محتاج كما في مثال العتق ، فهو من اللزوم غير البيّن .

فما في كلام السيد الخوئي (٢) من أن كلّها من اللزوم غير البيّن مخدوش .

الثالثه (هل المسأله اصوليّة ؟)

و هل البحث عن المفاهيم من المسائل الاصوليّة أو لا ؟ و على الأوّل ، فهل هو مسأله لفظيّة أو عقليّة ؟

لقد تقدّم أنّ البحث في المفاهيم إنّما هو عن أصل ثبوتها و ليس عن

ص: ١٧١

١-١) وسائل الشيعه ١٠ / ٤٦ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الرقم : ٥ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ١٩٥ - ١٩٦ .

حجيتها . و بعبارة اخرى : إنه بحثٌ عن صغرى حجيه الظواهر ، فإن كانت المسألة الاصوليه ما تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي و إن احتاج لذلك إلى ضمّ مقدمه - كما هو المختار - فالمسألة اصوليه ، و أمّا على القول بأنّها ما يقع كذلك بلا ضمّ مقدمه ، أشكل دخول البحث في المسائل الاصوليه ... و لذا اضطر بعض الأكابر (1) لأن يقول : إن البحث الصغرى ، إن كان من صغريات كبرى ثابتة لا- بحث فيها ، فالمسألة اصوليه كما في البحث عن صغرى حجيه الظهور ، فهو بحث اصولي لعدم الاختلاف في كبرى حجيه الظواهر ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

و أشكل الأستاذ : بأن حجيه الظواهر أيضاً بحاجة إلى إثبات ، إذ ليست كحجيه القطع في الثبوت ... و لذا يستدل لحجيه الظواهر بالسيره العقلانيه ، لكنّ تماميتها يتوقف على عدم الردع من الشارع .

و على الجملة ، فالحق عندنا كونها مسأله اصوليه

و هي - و إن كان فيها جهه عقليه - مسأله لفظيه ، لكون المفهوم مدلولاً للجملة بالدلاله الالتزاميه كما تقدّم .

ص: ١٧٢

إنَّ منطوق الجملة الشرطية يفيد ثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر، فيبحث عن أنه هل لها - علاوةً على ذلك - دلالة على انتفاء الشيء عند انتفاء ذلك الشيء الآخر أو لا ؟

إن قولك : « إن جاءك زيد فأكرمه » ظاهر في ثبوت الإكرام عند ثبوت المجيء ، فهل يفيد عدم الإكرام عند عدم المجيء كذلك ؟ إن كان يفيد هذا المعنى أيضاً فهو ينفي الإكرام عند عدم المجيء مطلقاً ، أى : سواء أحسن إليك أو لا ؟ سواء فعل كذا أو لا ؟ سواء كان كذا أو لا ؟ ، فإن وجوب إكرامه ينتفى على كل تقدير ، و لذا لو قلت بعد ذلك مثلاً : إن أحسن إليك فأكرمه ، وقع التعارض بين هذا المنطوق و إطلاق ذاك المفهوم ، فإن كان بينهما عموم و خصوص مطلق ، فيد الإطلاق ، و إن كان من وجه ، رجع إلى مقتضى القاعده في صورته وحده الجزاء مع تعدد الشرط ، فيجمع بينهما بالحمل على « أو » أو « الواو » على ما سيأتى بالتفصيل .

فظهر أنّ للقول بوجود المفهوم للجملة الشرطية آثاراً فقهية و اصولية .

ثم إنَّ لـ « الشرط » إطلاقات مختلفه ، فهو في اللغة عبارته عن الربط بين الشيئين ، و هذا المعنى موجود في جميع موارد استعمال « الشرط » . و في المعقول عبارته عن مكملتيه فاعليه الفاعل أو قابليه القابل ، و في الفقه ينطبق على ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود ، كما في قولهم : الوضوء شرط للصلاه .

و في الاصول - و في الفقه أيضاً - هو الالتزام في ضمن الالتزام ، أعم من أن يكون الالتزام بنحو الفعل أو بنحو النتيجة ، و هل يصدق « الشرط » على الالتزامات الابتدائية ؟ فيه خلاف ، قال به جماعة و استدّلوا بالحديث : « المؤمنون عند شروطهم » (١) .

و الشرط في بحث مفهوم الشرط عبارته عن « ما عُلق عليه شيء آخر » كذا قيل ، لكن فيه : أنّ أخذ عنوان « التعليق » قبل إثبات دلالة الشرط عليه ، غير صحيح ... فالأصح أن يقال : ما يقع في القضيته مقدّمًا و يتلوه التالي .

شروط ثبوت مفهوم الشرط :

إشاره

هذا ، و يعتبر في ثبوت مفهوم الشرط ثلاثه امور ، فلا يثبت إن فقد واحد منها :

الأول : أن تكون القضيته ظاهره في ترتب ما بعد « الفاء » على ما قبلها بنحو التعليق ، لا أن تكون مقارنه اتّفاقيه مثل : جاء زيد فجاء عمرو .

الثانيه : أن يكون الترتب لزومياً ، و لو لا الملازمه بين الشرط و الجزاء فلا مفهوم ، كما لو ترتب مجيء زيد على مجيء عمرو في الزمان .

الثالثه : أن يكون المقدم علّه منحصره للتالي ، و إلّا فلا انتفاء عند الانتفاء .

بيان الشرط الأول (الترتب بين المقدم و التالي)

فإن النسبه اللزوميه بين الشرط و الجزاء هي بنحو الترتب ، بمعنى أنّ المقدم هو العلّه للتالي ، و لو كان المقدم هو المعلول و التالي هو العلّه ، لم يستلزم الانتفاء عند الانتفاء .

و قد استدّل لذلك بوجهين :

ص: ١٧٤

أحدهما : إن الجملة الشرطية دالّة على الترتب و المعلوليه بالوضع .

و فيه : إنه لا دليل على هذه الدعوى ، إذ لا شيء من علائم الحقيقه فى هذا المقام ، بل إن صحّ الحمل فى مثل : إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعه ، تشهد بعدم وضع الجملة الشرطيه للترتب .

الوجه الثانى : ما أفاده الميرزا (١) و حاصله : إن مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو الترتب بين التالى و المقدم ، إذ لا-ريب فى تقدم العلّه على المعلول فى مقام الثبوت ، و مقتضى الأصل الأولى أن يكون كلام المتكلم غير الغافل ملقياً ما هو المتحقّق خارجاً إلى ذهن السامع ، بأن يكون كلامه مطابقاً للنظم الواقعى ، و كونه على خلافه خلاف الأصل .

و على الجملة ، فإنّ تقديم المتكلم المجيء على الإ-كram فى مقام الإثبات يكشف عن تقدّمه عليه فى مقام الثبوت ، و هذا هو الترتب و الدلاله عليه فى الجملة الشرطيه .

و بهذا التقريب يقوى هذا الاستدلال و يظهر النظر فيما قيل (٢) من : أنه يتوقف على أن يكون المتكلم فى مقام بيان عليه المجيء للإكram ، و لا يكون فى مقام مجرّد الإخبار عن وجوب الإكram فى فرض مجيء زيد ، أو مجرّد إنشاء هذا المعنى .

وجه النظر : إن إلقاء الكلام من المتكلم الملتفت بهذا الشكل الخاص يكشف عن إرادته إفاده الترتب ، و إلّا لجاء بالكلام على وضع آخر . و توضيحه :

إنه لا ريب فى إفاده الجملة الشرطيه للترتب ، و إنما الكلام فى إنه مختص بالترتب

ص: ١٧٥

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٢٤٩ .

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٠٢ - ٢٠٣ .

فى الواقع أو أنه أعمّ من الواقع و الاعتبار؟ و بعبارة اخرى: إنّ الكلام فى سعه الترتّب و ضيقه، يقول المحقق الاصفهانى: إن الشرطيّه تفيد الترتّب، أمّا أن يكون فى الخارج كذلك فلا، بل يمكن أن يكون فى اعتبار العقل، بأن يعتبر الشىء مقدّمًا و الآخر متأخرًا، كما فى: إن كان الإنسان ناطقًا فالحمارة ناهق، فهو ترتب عقلى و إن لم يكن له واقعته فى الخارج.

فإنّ تمّ كفايه مطلق الترتب بطل كلام الميرزا.

لكنّ إن كان مراد الميرزا: إن الأصل فى القضايا الملقاه هو إفاده الواقعيّات لا-صّرف الاعتبار العقليه التى لا واقعته لها، فالمتكلم الحكيم يريد إحضار الواقع إلى ذهن السامع بكلامه الذى يليقه، فلمّا كان مترتبًا دلّ على كون الواقع مترتبًا كذلك.

فإيراد بعض أعلام تلامذته غير وارد عليه.

بيان الشرط الثانى (الملازمه بين المقدّم و التالى)

إشاره

إنه يعتبر فى ثبوت المفهوم للجمله أنّ تكون النسبه لزوميّه لا-أنّ تكون هناك مقارنه صّرفه عقلاً-أو خارجاً. و هو واضح لا يحتاج إلى بيان عند المحققين كالخراسانى و الميرزا و أتباعهما، لدلاله الجمله الشرطيّه على ذلك بالوضع، و يشهد به التبادر و الانسباق فى مثل: إن جاءك زيد فأكرمه. و مع التنزّل عن الظهور الوضعى فالظهور العرفى ثابت.

رأى المحقق الأصفهانى

و خالف المحقق الأصفهانى (1) و نفى وجود الدلاله فى القضيه الشرطيّه على النسبه اللزوميّه، لما تقرّر فى المنطق من انقسامها إلى اللزوميه و الاتفاقيه، فهى قد

ص: ١٧٦

تخلو عن اللزوم و الارتباط كما في مثل : إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق ، و صدق الشرط على مثله حقيقى لا مجازى ، و الشاهد على كونه حقيقه صحه التقسيم المذكور عند المناطقه ، فإن صحه التقسيم أماره الحقيقه كما في (كتاب الطهاره) من الفقه إذ قالوا بعدم انقسام الماء إلى المطلق و المضاف ، و إلا لكان المضاف مصداقاً حقيقياً للماء .

هذا ، و قد برهن المحقق الأصفهاني اعتراضه على القوم : بأن الدلاله على « الشرط » لا تكون بلا دال ، أما المركب فليس إلا وضع المفردات ، و أما المفردات فلا يدل شىء منها على اللزوم ، و تبقى « أداه الشرط » و « الفاء » . أما الأول فليس مدلوله إلا كون مدخوله مفروضاً مقدر الوجود ، فمفاد « إن » الشرطيه فرض الوجود ل « مجىء زيد » . و أما « الفاء » فلا تدل إلا على الترتيب و الترتب ، لكن كون ذلك بنحو اللزوم أو الاتفاق ؟ فلا دلاله لها . و يشهد بذلك وجودها فى القضايا الاتفاقيه كذلك .

فإذا لم تكن المفردات داله على اللزوم ، و المركب ليس إلا المفردات ، فمن أين الدلاله ؟

نقد الأستاذ

و قد انتقد الشيخ الأستاذ هذا الكلام بوجه :

الأول : إنه قد صرح بدلاله حرف الشرط على التعليق و أن الفاء تفيد الترتب بين الشرط و الجزاء ، و من الواضح أن « الترتب » هو كون الشىء بعد الشىء و « التعلق » هو الارتباط بين الشئيين ... و الجماعه لا يقصدون إلا هذا .

و الثانى : صحيح أن مناطقه يقسمون الشرطيه إلى اللزوميه و الاتفاقيه و يمثلون للقسم الثانى بمثل : إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً ، و لكن هل

هذا التقسيم حقيقى أو مجازى ؟

و الثالث : إن قولنا : « أكرم » مطلق منجز ، فإذا دخلت عليه أداة الشرط أصبح معلقاً و كان وجوب الإكرام منوطاً بالمجىء ، و هذه الإناطة و التعليق هى مفهوم أداة الشرط ، لا مجرد الفرض و التقدير كما هو ظاهر كلام هذا المحقق .

و الرابع : إن الفاء تدلّ على الترتيب ، لكنّ دلالة الجملة الشرطيه على التعلّق و الإناطة موجوده حتى مع عدم الفاء ؛ فالذى يفيد الترتيب وقوع الجزاء عقب الشرط سواء وجدت الفاء أو لا .

و تلخص :

إن الدالّ على اللزوم هو أداة الشرط .

بيان الشرط الثالث (كون الترتب بنحو العليه المنحصره)

اشاره

و ذلك إنه بعد ثبوت إفاده الجملة للزوم و للترتب ، يشترط أن تكون العليه منحصرة و إلّا فلا مفهوم للجملة .

و قد استدللّ للعليه المنحصره بوجوه خمس :

١ - الوضع

دعوى دلالة الجملة الشرطيه على انحصار العليه بالوضع .

و فيها : إنها دعوى بلا دليل ، بل الدليل على العكس ، فإنّه فى موارد تعدّد الشرط و وحده الجزاء تستعمل القضيّه الشرطيه بلا أيّه عنايه ، فلو كانت موضوعه للعليه المنحصره لكان استعمالاً مجازياً .

٢ - الإطلاق

طريق الكفايه

و قد بيّنه بوجوه : أحدها من باب الانصراف و الباقي يبتنى على مقدّمات الحكمه .

ص: ١٧٨

(الإطلاق الأول) هو : الإطلاق الانصرافي ، و وجه الانصراف هو : إن لفظ الشرط دالّ على العليّه ، و العله تنقسم إلى الكامله و الأكمل ، فإن كانت منحصرة كانت الأكمل ، و اللفظ ينصرف إلى الفرد الأكمل .

(و فيه) بطلان الصغرى و الكبرى . أمّا الكبرى ، فإن اللفظ الموضوع للمعنى التشكيكي موضوع لنفس الحقيقة لا للفرد الأكمل منها أو غيره ، و إلّا لزم أن يكون إطلاق « العالم » على غير « الأعلم » مجازاً ، و هذا باطل . و أمّا الصغرى ، فلأنه ليس بين العله المنحصره و غير المنحصره اختلاف فى المرتبه ، إذ العليّه حيثه وجودها فى كليهما على حدّ سواء .

(الإطلاق الثانى) ما ذكره بعنوان « إن قلت » ، و محصّله : التمسّك لإثبات انحصار العله بالإطلاق كما يتمسّك به لإثبات الوجوب فى النفسىّه فى مقابل الغيرىّه و نحو ذلك . فأجاب : بالفرق بين المقامين ، لأن معنى الوجوب النفسى هو الوجوب على كلّ تقدير ، فى قبال الغيرى الذى هو الوجوب على بعض التقادير ، فكان مقتضى الإطلاق عند التردّد هو النفسىّه ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنه مع التردّد بين الانحصار و عدمه لا إطلاق يقتضى الانحصارىّه .

توضيح الاستدلال :

إنه تارةً : تكون الحصّتان للطبيعه الواحده وجوديتين ، كالرقبه التى منها الكافره و منها المؤمنه ، و اخرى : تكون احدهما وجوديه و الاخرى عدميه .

و الوجوب من القسم الثانى ، فإن الوجوب النفسى مقيد بقيد عدمى و هو كونه « لا للغير » و الغيرى مقيد بقيد وجودى و هو كونه « للغير » .

و الانحصار و عدمه حصّتان للعله ، و هما مثل النفسى و الغيرى بالنسبه إلى الوجوب ، فالمنحصره يعنى التى لا معها شىء فى المؤثرية و غير المنحصره هى

التي معها شيء ، فكما يتمسكك بالإطلاق لإثبات النفسية ، كذلك يتمسكك به لإثبات الانحصار ... لأن الجبهه الوجوديه هي المحتاجه إلى بيان زائد ، و أمّا الجبهه العدميه فهي مقتضى أصاله الإطلاق ، فلا- تحتاج العليه غير المنحصره إلى بيان و أمّا المنحصره فتحتاج ، و إذ لا بيان ، فالأصل يفيد الانحصار كما في الوجود النفسى .

أجيب بوجهين :

أحدهما :

إنّه لا موضوع فى المقام لجريان مقدّمات الحكمه لإفاده الإطلاق ، لأنها إنما تجرى حيث يمكن الإطلاق و التقييد ، و المقصود هنا هو إجراء المقدّمات فى أداء الشرط حتى يتم الإطلاق ، لكنّ معنى أداء الشرط معنى حرفى ، و المعنى الحرفى غير قابل للإطلاق و التقييد . أمّا أولاً- : فلأنّه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن لا يكون جزئياً ، لأن الجزئى غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، و المعنى الحرفى جزئى . و أمّا ثانياً : فلأنّه يعتبر فيما يراد إجراء الإطلاق فيه أن يكون ممّا يلحظ بالاستقلال حتى يصلح للتوسعه و التصيق ، كما فى « الرقبه » فتلحظ بشرط و لا بشرط ، و المعنى الحرفى لا يلحظ بالنظر الاستقلالى و إنّما دائماً ما به ينظر .

و تلخص : أن لا موضوع للإطلاق و التقييد هنا حتى يتمسكك بمقدّمات الحكمه لإثبات الإطلاق .

(و فيه) :

هذا هو الجواب الأوّل ، لكنّ يرد عليه النقض : بأنه إذا كان المعنى الحرفى غير قابل للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، فإن مداليل الهيئات أيضاً - كهيئه افعال الدالّه على الوجود - معانٍ حرفيه ، فكيف تمسككتم بالإطلاق لإثبات كون الوجود نفسياً ؟ و كيف تمسككتم بإطلاق هيئه افعال للدلاله على الوجود

ص: ١٨٠

لا- النذب بناءً على وضعها للجامع؟ و كيف تمسّـيـكـتم بالإطلاق لدلاله الهيئه على الوجوب التعينيّ عند دوران الأمر بينه و بين التخييري ، و العيني عند دوران الأمر بينه و بين الكفائي؟

و الجواب الحلّي هو : أمّا على مسلك التحقيق ، فالمعنى الحرفي قابلٌ للإطلاق و التقييد ، و أمّا على مسلك صاحب (الكفايه) من عدم جريانها فيه و إلّا لانقلب إلى المعنى الاسمي ، فإنّه إنما لا يجريان فيه بالذات ، لكنّ المعنى الحرفي من شئون المعنى الاسمي ، فهو في وجوده تابع له ، فإذا جرى الإطلاق و التقييد في الاسم جريا في الحرف التابع له .

الجواب الثاني

بطلان القياس و هو الصحيح ، لأنّ الوجوب النفسى و الغيرى سنخان من الوجوب في عالم الثبوت ، فأحدهما مطلق و الآخر مشروط ، و لكلّ منهما أثره الخاصّ به ، و الوجوب قدر مشترك بينهما ، و إذا كانا حصّتين من طبيعه الوجوب فمقتضى القاعده احتياج كلّ منهما إلى البيان في مقام الإثبات لكونهما وجوديين ، إلا أن يكون في أحدهما خصوصيّة لا يحتاج بسببها إلى البيان .

و أمّا إذا كانت احدى الحصّتين وجوديّة و الاخرى عدميّة ، فإنّ العدمى ، لا يحتاج إلى البيان بخلاف الوجودى ، و هذا مورد التمسّك بالإطلاق .

و على الجملة ، فإنّ المقيس عليه حصّتان من الوجوب و لهما أثرهما .

لكنّ الأمر في المقيس ليس كذلك ، إذ الانحصار و عدمه في العلّيه ليس سنخين من العلّيه ، لأن معناها تأثير شىء في شىء ، و من الواضح عدم الفرق في التأثير بين العله المنحصره و غير المنحصره ، بخلاف انقسامها إلى التامه و الناقصه ، فهناك فرق في التأثير كما لا يخفى ... فظهر أن قياس ما نحن فيه على الوجوب

و انقسامه إلى النفسى و الغيرى مع الفارق .

و الحاصل : إن الكلام فى إطلاق الشرطيه ، و ليس لها حصّيتان حتى يحمل الكلام على صورته الانحصار مع عدم البيان . و هذا التحقيق من المحقق الأصفهاني .

(الإطلاق الثالث) و هو عبارته عن إطلاق الشرط . و لا يخفى الفرق بينه و بين ما تقدم ، فقد تمسك هناك بإطلاق العله ، ببيان أن اللفظ الدالّ على العليه و اللزوم كاف لإفاده الانحصار ، لكون العله المنحصره هى الفرد الأكمل .

و المقصود هنا هو إطلاق مجيء زيد ، أى إطلاق الشرط النحوى ، فهل يقتضى هذا الإطلاق انحصارها ؟

تقريبه : إنّ المتكلم لمّا جاء بالشرط و هو المجيء بعد الأداة ، أمكنه تقييده بقييد لاحق أو سابق أو مقارن ، لكنه جاء به مطلقاً عن هذه الانقسامات ، فدلّ على ترتّب الجزاء و هو الإكرام على الشرط بلا تقييد بشىء ، فكان المجيء بوحده هو الدخيل فى الجزاء و لا عله له سواه .

(و فيه) :

و قد اشكل على هذا الاستدلال بوجوه :

أحدها : إنه يبتنى على أن تكون للقضيّه الشرطيه - علاوة على اللزوم - دلالة على ترتّب الجزاء على الشرط و كونه عله له ، و عند ذلك يبحث عن كونه عله له مطلقاً أو على بعض التقادير ، لكن أصل العليه محلّ بحث و كلام ، و قد تقدّم صحّحه أن يقال : إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه ... فأصل الدلالة على العليه غير ثابت ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن الانحصار .

و فيه : إنه إشكالٌ مبنايى ، إذ المفروض هو المفروغيّه عن ذاك البحث .

ص: ١٨٢

الثانى : إن القضيّه الشرطيه فى مقام بيان أصل تأثير الشرط فى الجزاء لا بيان فعليته و وجود الجزاء بالفعل عند وجود الشرط حتى يقال : لَمَّا وجد الشرط يوجد الجزاء ، سواء وجد شىء آخر أو لم يوجد . قاله المحققان الأصفهاني و الميرزا .

و فيه : إنه بعد الفراغ عن المقدمتين ، و هما : دلالة القضييه الشرطيه على اللزوم ، و دلالتها على العليه ، تكون الدلاله على فعليه وجود الجزاء عند وجود الشرط ضروريه ، و الحمل على الشأنيه هو المحتاج إلى القرينه ، و كذلك كلّ كلام ظاهر فى معناه ، فإن المراد منه هو الفعلية ، للتبادر ، و حمله على الشأنيه خلاف الظاهر المتبادر منه . نعم ، يتم الإشكال هنا لو نوقش فى المقدمتين .

و الثالث : إن مفاد القضييه الشرطيه هو استناد المعلول إلى العله و الشرط ، و أمّا دلالتها على كون هذا الشرط كلّ العله فمن أين ؟

و بعبارة اخرى : إن كان المتكلم فى مقام بيان تمام ما هو المؤثر فى المعلول فهو ، و إلّا فإن القضييه الشرطيه لا تفيد أكثر من أنّ المجيء مؤثر فعلاً فى وجوب الإكرام ... و لا تنفى مؤثره غيره فيه .

تقريب الإطلاق ببيان الميرزا

و بما أنّ المحقق النائيني (1) قد ذكر هذا الإطلاق للشرط ببيان آخر ، فإننا نطرحه ثم نوضح إشكال (الكفايه) لنرى هل يرد عليه أو لا .

يقول الميرزا ما معناه : إن القضييه الشرطيه ظاهره فى التقييد بلا كلام ، فإنّ وجوب الإكرام مقيد و مشروط بالمجىء و ليس بمطلق بالنسبه إليه ، لكنّ التقييد تارة : تكوينى كما فى : إن رزقت ولداً فاختنه ، حيث أن الختان مقيد بوجود الولد تكويناً ، و اخرى : مولوى كما فى تقييد الصلاه بدخول الوقت مثلاً ، حيث يكون

ص: ١٨٣

باعتبار المولى ... إذن ، فى القضيه الشرطيه مثل : إن جاء ك زيد فأكرمه ، تقيد اعتبارى من المولى ، لكن تقيد الجزاء بالشرط قد يكون بالخصوصيه المعتبره فى الشرط ، فتكون العله منحصره بالمجىء ، وقد يكون بالجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدهما المنتزع منه العطف ب «أو» كأن يقول : إن جاء ك زيد أو أكرم عمراً و جب عليك إكرامه ، فتكون العله غير منحصره بالمجىء

هذا كله ثبوتاً .

إلا أن المتكلم فى مقام الإثبات قد قيد اعتباره المولى بخصوصيه المجىء ، و لم يقل المجىء أو إكرام عمرو مثلاً ، و مقتضى ذلك مع كونه فى مقام بيان تمام مراده ، انحصار العله لوجوب الإكرام بالمجىء ، و إلما لزم الاختلاف بين مقامى الثبوت و الإثبات ، و هو خلاف الأصل .

هل يرد إشكال الكفايه على هذا البيان ؟

لكن المهم فى المقام هو لحاظ مسلك صاحب (الكفايه) فى الواجب التخييرى ، فإنه يذهب إلى أنه يختلف عن التعيينى سنخاً ، و برهانه على ذلك بإيجاز هو : إن الأحكام تابعه للأغراض ، ففى موارد التخيير العقلى تتحقق التبعيه بجعل الحكم على الجامع بين الأفراد ، أما فى موارد التخيير الشرعى فلا يوجد الجامع ، و حينئذ يكون كلُّ منها بخصوصه محصلاً للغرض ، نعم ، لو ترك المجموع استحق العقاب ، و بهذا يظهر أن حقيقه الوجوب التخييرى هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل ، بخلاف التعيينى فإنه لا يجوز تركه لا مطلقاً و لا إلى بدل ، فكان الغرض من الوجوب التعيينى مختلفاً عن التخييرى ، و الحكم - بتبع الغرض - يختلف فيهما .

لكن العليه هى مؤثره الشىء فى الشىء الآخر ، و هذا المعنى موجود فى

العلة المنحصرة و غير المنحصره على السواء ، فهى سنخ واحد في كلا الموردين .

و نتيجة ذلك : إنه في مورد الواجب التخييري لا بدّ من البيان الزائد بكلمه « أو » في مقام الإثبات ، و إلّا يلزم الإغراء بالجهل ، و أمّا في مورد العلل غير المنحصره لا يحصل الإغراء بالجهل مع عدم البيان ، لكون الغرض واحداً غير متعدّد .

فالإطلاق بالتقريب المذكور ، لا يتمّ على مسلك المحقق الخراساني ... لكنّه إشكال مبنائي .

الإشكال الوارد على الميرزا

ثمّ إن الأستاذ بعد أن دفع الإشكالات أفاد :

إن هذا الإطلاق متحقّق في كلّ قيدٍ لأىّ موضوع إلّا في اللقب ، فإذا ، يكون جارياً في الوصف مثل : أكرم العالم العادل ، فإنه مطلق حيث إنه لم يقل : أكرم العالم العادل أو الهاشمي ، و الحال أنكم لا تقولون بذلك في الوصف . و لا يخفى أنّه إشكال نقضى فحسب .

طريق المحقق العراقي

و سلك المحقق العراقي مسلماً آخر لإثبات المفهوم فقال ما ملخصه (١) :

إن في القضية الحملية مثل أكرم زيداً ، لا يكون الكلام دالماً على أزيد من ترتّب الحكم بنحو القضية المهمله ، و إلّا لجاء المتكلم بقريته على ذلك ، و لذا لا تكون لهذه القضية دلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير زيد ، فلا يعارضها إيجاب إكرام عمرو مثلاً ... لكنّ هذا الحكم المهمل مترتب على زيد المطلق ، لأنه لما قال أكرم زيداً لم يقيد الموضوع بقيد ، فكان يجب إكرامه قاعداً أو قائماً أو

ص: ١٨٥

جائياً ، و على هذا ، يكون الحكم - و هو وجوب الإ-كram - مطلقاً من جهه حالات الموضوع ، لأن ذلك مقتضى إطلاق الموضوع ، و يشهد بالإطلاق فى طرف الموضوع أنه لو قال بعد ذلك أكرم زيدا قائماً ، لزم اجتماع المثليين ، فكان الحكم مهملاً من جهه كون القضية حملية ، و مطلقاً من جهه الإطلاق فى الموضوع كما ذكر .

إلّا أنه لما وردت أداه الشرط على الجملة فليل : إن جاء ك زيد فأكرمه ، يرتفع الإطلاق فى الموضوع الشامل لجميع حالاته ، و يناط ذاك المحمول المهمل فى القضية الحملية مثل زيد يجب إكرامه أو الإنشائية مثل أكرم زيدا - و هو وجوب شخص الإ-كram - بحاله واحده من حالاته و هو خصوص المجيء ، فلا جرم بعد ظهور الشرط فى دخل الخصوصيه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكram عن زيد عند انتفاء المجيء .

(قال) : و لا يخفى عليك أنه على هذا البيان ، لا يحتاج إلى إثبات المفهوم فى القضايا الشرطية إلى إتعاب النفس لإثبات العليه المنحصره كى يقع البحث عن ذلك و يناقش فيه .

الإشكال عليه

و يتوقف الإشكال فى هذا المسلك على ذكر مقدمات :

الاولى : إنه كما أن الإهمال فى طرف موضوع القضية محال من المتكلم الملتفت ، كذلك فى طرف الحكم ، إلّا أن تقوم القرينه عليه ، كأن يكون فى مقام التشريع مثلاً ، و إلّا فالأصل عدم الإهمال .

و المقدمه الثانيه : إن المحمول فى القضية الإنشائية تارة : يكون من قبيل المعنى الحرفى مثل : أكرم زيدا ، و أخرى : يكون من قبيل المعنى الاسمى مثل زيد

يجب إكرامه . وقد ذهب هذا المحقق إلى أنه إن كان مدلولاً حرفياً كان الإطلاق والتقييد فيه تابعاً للإطلاق والتقييد في الموضوع ، لعدم صلاحية المعنى الحرفي لهما ، بخلاف المثال الآخر ، فإن المدلول فيه معنى اسمي وهو قابل لهما .

والمقدمة الثالثة : إن مذهب العراقي هو أن الشخص يحصل من الإنشاء ، وإلا فإن المنشأ بنفسه لا شخصيته له ... و ما ذكره هو الصحيح ، والإشكال عليه غفله عن مقصوده .

و بعد هذه المقدمات : إن المتكلم إذا كان في مقام البيان والإهمال خلاف الأصل كما تقدم ، فقال : « زيد يجب إكرامه » فقد رتب الحكم - وهو الوجوب الذي هو معنى سنخى و تشخصه بالإنشاء - على الموضوع و أفاد الانحصار ... فلم يكن الانتفاء عند الانتفاء مختصاً بالقضية الشرطية ، بل هو حاصل في كل قضية حمليه كذلك ، و هذا باطل بالاتفاق .

و هذا هو الإشكال نقضاً .

و أقياً حلاً : أما بالنسبة إلى الكبرى ، فإن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول ، وعليه ، فإن الحكم المترتب على الموضوع لخصوصية فيه ، يفيد انحصار المحمول الخاص لذاك الموضوع المعين ، ولا يفيد الانحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول ، فقولته بكفايه ظهور خصوصية عنوان الموضوع لنفى الغير و أنه لسنا بحاجة إلى الإطلاق ، غير صحيح ، لأن الخصوصية و إن كانت ظاهرة في الانحصار ، لكنها تحصر العنوان الخاص في هذا المحمول الخاص ، و انتفاء هكذا محمول بانتفاء موضوعه عقلي ، بل المقصود هو إثبات الانحصار بالنسبة إلى سنخ المحمول ، و هذا ما لا يمكن استفادته من الظهور الخاص للموضوع .

و أما بالنسبة إلى الصغرى ، فقد أفاد أن الحكم يكون مهملاً بالنسبة إلى

موضوعه فى القضايا الحملية ، لكنه بالنسبه إلى حالات الموضوع مطلق ، و بالنظر إلى هذا الإطلاق يكون الحكم سنخياً ، ثم إذا جاء الشرط تقيد السنخ و حصل الانحصار ... و فيه :

أولاً-: إن هذا البيان إن تم فى قضيه خارجيه مثل إن جاء ك زيد فأكرمه ، فإنه لا يتم فى القضايا الشرعيه ، لأنها قضايا حقيقيه ظاهره فى الإطلاق من جهه الأفراد و من جهه أحوال الأفراد ، فيكون الحمل فيها لسنخ الحكم لا شخصه .

و ثانياً : إن الإطلاق الأحوالى للموضوع تعليقي و ليس بتنجيزى ، و لو كان تنجيزياً لوقع التناقض بين ما لو قال : إن جاء ك زيد فأكرمه فقال بعد ذلك : و إن فعل كذا فأكرمه ، مع أنه لا تناقض ، فيظهر أنه تعليقى ، و إذا كان كذلك ، فإن كل معلق عليه فهو مقدم على المعلق ، فكان الإطلاق الأحوالى للموضوع موقوفاً على عدم شرط آخر ، فيلزم إقامه البرهان على عدم الشرط الآخر كى يتم الحصر ، و هذا هو السر فى إتعاب الميرزا و غيره نفسه لإثبات الإطلاق فى مقابل « أو » و فى مقابل الشرط المتقدم أو المتأخر

طريق المحقق الأصفهاني و نقده

و أفاد المحقق الأصفهاني : أن ترتب أى حكم على أى عنوان بخصوصيته ، يكشف عن دخلها فى الحكم ، و إلا لم يكن وجه لأخذها و لزم لغويّه جعلها شرطاً يترتب عليها الجزاء ... فيكون نفس ترتب الجزاء على هذا الشرط - بنحو ترتب المعلول على العله - كاشفاً عن الانحصار .

و يظهر الإشكال فيه مما تقدم ، فإنه منقوض بالأوصاف و الألقاب ، و لازمه القول بثبوت مفهوم الوصف فى مثل : أكرم زيدا العالم . و نحوه .

و ذهب السيد الخوئي في (المحاضرات) (١) إلى عدم إمكان إثبات المفهوم للقضييه الشرطيه إلّا على مسلكه في بابي الإخبار و الإنشاء ، (قال) : لقد ذكرنا في بحث الإنشاء و الإخبار أن الجمله الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الإخبار عن ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها عنه ، و أنّ الجمله الإنشائيه موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج .

و على هذا ، فإن الجمله الشرطيه إذا كانت إخباريه فهي دالّه على قصد المتكلم الحكايه و الإخبار عن ثبوت شيء في الواقع على تقدير ثبوت شيء آخر لا على نحو الإطلاق و الإرسال بل على تقدير خاص ، فالنهار موجود على تقدير طلوع الشمس لا مطلقاً ، و لازم هذه النكته هو الانتفاء عند انتفاء التقدير الخاص ، و هذا هو الدلاله على المفهوم .

و أما إذا كانت الجمله الشرطيه إنشائيّه فهي على نوعين :

الأول : ما يتوقف الجزاء على الشرط تكويناً مثل : إن رزقت ولداً فاختنه .

و الثاني : ما يتوقف عليه الجزاء اعتباراً .

أما الأول ، فخارج عن محلّ الكلام .

و أما الثاني ، مثل : إن جاءك زيد فأكرمه ، فالدلاله على المفهوم فيه تامه على ما تقدّم ، و حاصله : إن الجمله تفيد وجود اعتبار و جوب الإكرام في خصوص حال مجيء زيد و على هذا التقدير فقط ، فإنه قد اعتبر المولى ذلك و أبرزه بهذا اللفظ ، فإذا انتفى المجيء انتفى و جوب الإكرام بالدلاله الالتزاميه كما تقدّم سابقاً .

و أشكل عليه الأستاذ بالنقض في الأوصاف ، فإنه على مسلكه من الاعتبار

و الإبراز يكون الحكم معلقاً على الصفه كما ذكر تماماً فى الشرط .

طريق الشيخ الأستاذ

و شيخنا الأستاذ - و إن قَرَّب فى دوره السابقه الإطلاق فى مقابل « أو » - ذكر طريقاً آخر فى دوره اللاحقه ، و حاصله - بعد اليأس عن اللغه - هو الرجوع إلى الارتكاز العقلائى ، فإن أهل العرف يفرّقون بين الوصف و الشرط ، و أن الشرط يفيد الانحصار إلّا مع قيام القرينه على العدم . و الشاهد على ذلك : أنه فى حال تعدّد الشرط و وحده الجزاء يرى العرف التنافى و التعارض و يحتاج العلماء إلى بيان الجمع - كما سيأتى - ، أمّا مع تعدّد الوصف فلا يرى أحدّ التعارض أصلاً ...

فهذا يفيد أن فى أداه الشرط خصوصيه - و إن لم نتوصّل إليها - تفرّق بها عن الوصف ... و هذا المقدار من الافتراق و التفاوت كاف لإثبات المفهوم للقضيه الشرطيه .

و يؤكّد ذلك ما جاء بتفسير قوله تعالى حكاية لقول ابراهيم «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» (١)، فقد ذكر المفسّرون ثمانية وجوه منها أن كلمه «فَسئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» جملته معترضه ، فيكون معنى الآية تعليق إبراهيم عليه السلام فعل كبيرهم على نطقهم ، فتخرج الآية عن الظهور الأولى فى الكذب بدلاله «إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» على المفهوم ، و لو لم يكن للجمله مفهوم لبقى شبهه الكذب .

هذا ، و فى معانى الأخبار (٢) روايه عن الإمام عليه السلام فيها بيان معنى الآية على الوجه المذكور ، ممّا يدل على تمسّكه بمفهوم الشرط ، لكن سندها غير تام .

ص: ١٩٠

١-١ (١) سورة الأنبياء : الآية ٦٣ .

٢-٢ (٢) معانى الأخبار : ٢١٠ .

لكن فى روايه معتبره عن أبى بصير - يعنى المرادى - قال : « سألت أبى عبد الله عليه السلام عن الشاه تذببح فلا تتحرك ، و يهراق منها دم كثير عيبط ، فقال : لا تأكل ، إنَّ علياً كان يقول : إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل » (١).

فهذه الروايه دلت على أن الإمام عليه السلام استفاد المفهوم من كلام جدّه أمير المؤمنين ... - و الألفاظ المستعمله فى كلمات الأئمه بلا عنايه ظاهره فى معانيها - فكانت حجه لإثبات مفهوم الشرط .

و أيضاً : الروايه عن أبى أيوب و استدلال الإمام عليه السلام بالآيه «فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (٢)(٣) تفيد ثبوت المفهوم ، إذ لو لم تكن جملة «فَمَنْ تَعَجَّلَ» داله على المفهوم - أى الإثم على من تعجل - لما كان حاجه إلى الجملة الثانيه «وَمَنْ تَأَخَّرَ ...» .

و كذلك الاستدلال بالروايات الاخرى ، مثل « إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء » (٤) و « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ... » (٥) .

فالحق : ثبوت المفهوم ... و يقع الكلام فى :

أدله المنكرين

و عن جماعه من الاصوليين القول بعدم المفهوم للجملة الشرطيه ، أى إنه لا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء و إنما تدل على مجرد الإناطه ، و قد استدلوا بوجوه :

ص: ١٩١

١-١) وسائل الشيعه ٢٤ / ٢٤ ، كتاب الصيد و الذباجه ، الباب ١٢ ، الرقم : ١ .

٢-٢) سوره البقره : الآيه ٢٠٣ .

٣-٣) وسائل الشيعه ١٤ / ٢٧٥ ، كتاب الحج ، أبواب العود إلى منى ، الباب ٩ ، الرقم : ٤ .

٤-٤) وسائل الشيعه ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الرقم : ١ و ٢ .

٥-٥) وسائل الشيعه ٢ / ١٨٤ ، الباب ٦ من أبواب الجنابه ، الرقم : ٥ .

الوجه الأول و لعلها عمدتها ، ما عن السيد المرتضى قدس سره (١) ، و حاصله : أنا نرى قيام شرط آخر مقام الشرط المذكور في الكلام و ترتب الجزاء عليه بدلاً عنه في الأدلة الشرعية و كلام أهل العرف ، فيتعدّد المعلق عليه و لا ينحصر في واحد ، مثلاً في باب الشهادات ، تدل الآيه المباركه «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (٢) على توقف ترتب الحكم في الواقعه على شهاده شهيدين من الرجال ، لكنّ ينوب عن هذا الشرط الرجل و الامرأتان ، و يترتب الحكم ... إذن ، لا تدل الجملة الشرطيه إلّا على مطلق الإناطه ، لأنه في كل موردٍ يحتمل قيام الشيء الآخر في الشرطيه مقام الشرط المذكور في القضيّه .

و الجواب عنه ، يتلخص في : إنه لا كلام ثبوتاً في نيابه شرطٍ عن آخر في الشرطيه للجزاء ، و تعدّد الشرط في الشريعه كثير ، و كذلك في الامور الخارجيه ، كقيام الشمس - مثلاً - مقام النار في الحراره ... إنما الكلام في مقام الإثبات ، فإنه لما قال : « إن جاءك زيد فأكرمه » كان هذا الكلام ظاهراً في تعليق وجوب الإكرام على المجيء ، و به يندفع الاحتمال المذكور ، لأنه ظاهر في الإطلاق بالنسبه إلى غير هذا الشرط ، أى : يجب إكرامه إن جاء ، سواء تكلم مثلاً أو لا ، سواء أحسن إليك أو لا ... و هكذا ، فللكلام في مقام الإثبات إطلاق يدفع كل احتمال ، فلو قام الدليل على شرطيه شيء غير المجيء أيضاً ، تقيد الإطلاق و أصبح التكلم - مثلاً - شرطاً للإكرام إلى جنب المجيء

□
فما جاء في كلام السيد رحمه الله خلط بين مقامى الثبوت و الإثبات .

و عن صاحب (القوانين) (٣) الجواب باندفاع احتمال النيايه بالأصل .

ص: ١٩٢

١-١) الذريعه إلى اصول الشريعه ١ / ٤٠٦ .

٢-٢) سوره البقره : الآيه ٢٨٢ .

٣-٣) قوانين الاصول ١ / ١٧٧ .

و فيه : إن المحقق القمي من القائلين بالدلالة الوضعيه ، و هذا المبني غير صحيح . هذا أولاً . و ثانياً : إن التمسك بالأصل لدفع الاحتمال غير صحيح كذلك ، لأن الظهور الوضعي كاف لدفعه لكونه حججاً ، و قد تقرر حججه مثبتات الظهورات الوضعيه . و ثالثاً : لقد ظهر أن أصاله الإطلاق تدفع الاحتمال و لا تصل النوبه إلى الأصل ... فجواب الميرزا غير مفيد على كلا المسلكين .

الوجه الثاني : إن المفهوم المدعى للجمله الشرطيه مدلول للكلام ، و كل مدلول فلا بد له من دال يدل عليه ، و لا يوجد في البين شيء من الدلالات الثلاث .

و الجواب : إنه قد تقرر أن المدلول من قبيل الدلاله الالتزاميه بالمعنى الأخص .

الوجه الثالث : قوله تعالى «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (١) فالآيه المباركه جمله شرطيه ، و لا مفهوم لها قطعاً ، و إلا دلّت على جواز الإكراه على الزنا ... قاله السيد رحمه الله .

و الجواب :

قال في (الكفايه) (٢) : بأنه متى قامت القرينه في مورد على عدم المفهوم رفعنا اليد ، و الآيه من هذا القبيل .

و هذا الجواب قد ذكره الأستاذ في الدوره السابقه و سكت عليه . أمّا في الدوره اللاحقه فقال ما ملخصه : إنه غير مناسب لشأنه ، لأن الاستناد إلى وجود المانع يكون - من الناحيه الصناعيه - في فرض تماميه المقتضى ، و حيث لا مقتضى

ص: ١٩٣

١-١) سورة النور : الآيه ٣٣ .

٢-٢) كفايه الاصول : ١٩٨ .

ثبوتاً لا يصح التمسك بوجود المانع أو عدم الشرط . و الآيه من قبيل عدم المقتضى للمفهوم ، لأنها مسوقه لبيان الموضوع ، و الكلام المسوق لذلك لا مفهوم له ثبوتاً أصلاً .

و هذه هي أدلّه المنكرين لمفهوم الشرط .

تكميل

إشارة

بقيت امور لا بدّ من التعرّض لها .

الأمر الأول (فى أنّ المعلق سنخ الحكم)

إشارة

لما كان المفهوم هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ، فلا بدّ و أنّ يكون المعلق على الشرط سنخ الحكم ، لأنّ شخصه ينتفى بانتفاء الشرط يقيناً ، فلا معنى للبحث و الخلاف فى بقائه ، و القابل للبقاء بعد زوال الشرط هو سنخ الحكم ، و حينئذٍ ، يبحث عن إمكان بقائه رغم انتفاء الشرط و عدم بقائه

لكنّ المشكله هي كيفيّة تصوير أنّ المعلق هو سنخ الحكم ، و ذلك إنّما يتمّ فيما لو كان جزاء الشرط جمله اسميه كقوله : إن جاءك زيد فالإكرام واجب ، لأنّ « واجب » ظاهر فى أنّ المراد سنخ الوجوب ، و ليس الأمر كذلك فى الجملة الإنشائية ، لأنّ ظاهر قوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، هو تعليق الشخص لا السنخ ، لأنّ مدلول « فأكرمه » حرفى و وضعه عام و الموضوع له خاص و كذا المستعمل فيه ، فيكون المعلق على مجيء زيد شخص الإكرام ، و انتفاء هذا الشخص بانتفاء المجيء عقلى ، فلا مفهوم .

و أيضاً : هناك مشكله اخرى و هي : إن المعانى الحرفيه لا تقبل اللّحاظ الاستقلالى ، فلا يجرى فيها الإطلاق و التقييد ، و الحال أنّه فى القضايا الشرطيه يكون الجزاء مقيداً بالشرط .

إذن ، لا بدّ من تصوير كون المعلّق هو سنخ الحكم لا شخصه حتى يتمّ المفهوم للقضيه الشرطيه ... وقد ذكرت لذلك طرق :

الطريق الأول

ما ذهب إليه السيد الخوئي من مبنى الاعتبار والإبراز في الخطابات ، فإنه بناءً عليه يعتبر المولى وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه و يبرز هذا الاعتبار بقوله : إن جاءك زيد فأكرمه ... و من المعلوم أن المعتبر دائماً هو سنخ الكلام لا شخصه .

و هذا الطريق يحلّ المشكله في المقام . إلّا أن الكلام في أصل المبنى .

الطريق الثاني

ما ذهب إليه المحقق الخراساني ، من أن المعنى الحرفي و الاسمي واحد و الاختلاف في مقام الاستعمال ، و كذلك الأحكام في الجملة الاسميّه و الخبريّة ، و إذا كان المعنى واحداً . فالمعلّق هو السنخ .

و هذا الطريق أيضاً يحلّ المشكله . إلّا أن الكلام في أصل المبنى .

الطريق الثالث

ما ذهب إليه شيخنا دام ظلّه في مسأله المعنى الحرفي من وجود السنخيه بين المعاني الحرفيّة ، و أن هناك جامعاً بين معنى « من » في « سرت من البصره إلى الكوفه » و معناه في « سرت من المدرسه إلى المسجد » فالموضوع له عام ... خلافاً للمشهور .

و هذا الطريق أيضاً يحلّ المشكله . إلّا أنه طريق مبنائي .

الطريق الرابع

ما ذهب إليه الميرزا من إرجاع الشرط إلى نتيجه الجملة لا إلى مفاد الهيئه

أى : إن الشرط و هو المجيء يرجع إلى وجوب الإ-كram الذى هو نتيجه « أكرمه » لأنه هو المشروط فى الحقيقه . فعاد المعنى الحرفى إلى الاسمى ، فكان الحكم سنخياً و لا مشكله .

و هذا الطريق - كما هو ظاهر - خلاف ظاهر القضيه الشرطيه .

الطريق الخامس

ما ذهب إليه المحقق الأصفهانى ، من أن المعلق ليس شخص وجوب الإ-كram بما هو ملزوم باللوازم الخاصه ، بل هو الوجوب بقطع النظر عنها ، فهو « الوجوب » بقطع النظر عن المكان المعين و الحال الخاصه ، و هذا هو المراد من السنخ ، و لمّا كان المفروض انحصار وجوب الإكram بالمجىء فقط و أنه العله المنحصره ، فإنه ينتفى بانتفاء المجىء .

و هذا الطريق يخالف مبنى هذا المحقق فى حقيقه معنى الهيئه ، فإنه يرى أن معنى هيئه افعل هو البعث النسبى ، فللوازم و الخصوصيات دخلٌ يستلزم التشخص ... و إذا كانت النسبه معنى الهيئه ، فإن وجودها متقوم بوجود الطرفين ، و مع عدم لحاظهما لا يبقى شىء .

الطريق السادس

ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ، و له ثلاث مقدمات :

الاولى : إنه لا بدّ فى جميع الظهورات من ملاحظه المناسبه بين الحكم و الموضوع ، فقد تكون معممه .

و الثانى : إن العله فى القضيه الشرطيه منحصره .

و الثالثه : إن نسبه الشرط إلى الجزاء نسبه المقتضى إلى المقتضى .

و على أساس هذه المقدمات تنحلّ المشكله ، لأنه إذا قال : إن جاءك زيد

فأكرمه ، كان نسبه المجيء إلى الإكرام نسبه المقتضى ، لكنّ المفروض كون المجيء علّه منحصراً للإكرام ، و مع لحاظ مناسبة الحكم و الموضوع لا يكون الحكم فرداً من الوجوب بل كلّ الوجوب يثبت للإكرام و يكون المعلق هو سنخ الحكم ، و قد علم بذلك بمعونه الامور الثلاثة ، و إلّا فإنّ القضية بوحدها لا دلالة فيها على المعنى المذكور .

هذا بغض النظر عن مسلك الشيخ في القضايا الشرطية ، حيث اختار رجوع الشرط إلى المادة دون الهيئه .

و أمّا بالنظر إلى مسلكه فالمشكلة منحلّه كذلك ، لأنّه لا يكون مفاد « فأكرمه » - أى الهيئه - هو المشروط بل المشروط و المقيّد هو « الإكرام » ، فكان للمجيء دخلٌ في الإكرام ، لكن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى عدم الاختصاص بفردٍ من الإكرام ، بل كلّ الإكرام منوط بالمجيء ، و هذا هو السنخ .

فالطريق الصحيح هو مختار شيخنا دام بقاءه ، و مع التنزّل ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه .

الأمر الثانى (إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء)

إشاره

كما فى : إذا خفى الجدران و خفى الأذان فقصر .

أمّا على القول بعدم المفهوم فلا كلام ، بل هما حكمان لموضوعين .

و أمّا على القول بالمفهوم - إمّا بالوضع اللغوى و إمّا بالإطلاق المنصرف إلى الفرد الأكمل و هو العلّه المنحصره ، و إمّا بالظهور العرفى و إمّا بالإطلاق المقامى - فيقع الإشكال ، لأنّ مفهوم « إذا خفى الجدران » مطلق ، أى سواء خفى الأذان أو لا ، و كذا مفهوم « إذا خفى الأذان » أى: سواء خفيت الجدران أو لا ، فما هو الرفع لهذا التمانع بين منطوق أحدهما مع مفهوم الآخر ؟

المستفاد من كلام (الكفايه) (١) أربعه وجوه لرفع الإشكال ، و من كلام الميرزا (٢) خمسسه ، لكنّه أرجعها إلى وجهين ، و الوجوه هي :

١ - إنكار المفهوم في حال تعدّد الشرط .

٢ - إن الشرط هو الجامع الانتزاعي و هو عنوان « أحدهما » أو « أحدها » .

٣ - تقييد كلّ من القضيتين و الجمع بينهما ب« الواو » ، فيكون الشرط للجزاء كلا الأمرين .

٤ - التقييد ب« أو » بأن يكون الشرط للقصر خفاء الأذان أو خفاء الجدران .

٥ - تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر ، بأن يبقى الإطلاق في المنطوقين على حاله و ترفع اليد عنه في المفهومين .

أمّا أن يقال بتقييد مفهوم كلّ من القضيتين بمنطوق الآخر من دون تصرّف في المنطوق ، بأن يكون كلّ من خفاء الجدران و خفاء الأذان موضوعاً مستقلاً للقصر .

ففيه : إنه سواء قلنا بتبعيه الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية أو لم نقل ، فلا مناص هنا من القول بسقوط الدلالة الالتزامية بتبع المطابقية ، لأن المنطوق يدلّ بالمطابقه على ثبوت الحكم و انحصاره ، لكونه جملةً شرطية ، و المفهوم هو لازم هذا المنطوق ، فإن بقي على إطلاقه فالمفهوم باق ، و إن سقط الإطلاق فيه سقط المفهوم لا محاله ، فالقول بتقييد المفهوم مع بقاء المنطوق على حاله لا معنى له .

و أمّا أن يقال بعدم المفهوم في مثل هذه القضايا ، فلا تنافي بين الدليلين .

ففيه : إنه إن كان الدليل الآخر متصلاً بالأول فلا مفهوم ، لأنّ الآخر يصلح

ص: ١٩٨

١-١) كفايه الاصول : ٢٠١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٢٥٩ .

للقريتيه حينئذٍ ، و لكنهما منفصلان و المفروض كون المتكلم فى مقام البيان ، و أن العليه و انحصارها تام ، فالقول بعدم المفهوم يستلزم التفكيك بين المعلول و العله .

هذا ، و قد أرجع الميرزا هذا الوجه إلى الوجه القائل بالثقيد ب « أو » و أن الشرط أحد الأمرين ، لأنه بثقيد مفهوم كلاً منهما بمنطوق الآخر ، بأن يكون مفهوم « إذا خفى الأذان فقصر » : إذا لم يخف الأذان فلا تقصير - مقيداً ب « إذا خفى الجدران » و بالعكس - يسقط كلا المفهومين كذلك ، فلا فرق بين أن يقال بإنكار المفهوم أصلاً أو يقال بالثقيد ب « أو » .

و أورد عليه الأستاذ - فى كلتا الدورتين - بالفرق بين الوجهين ، لأن سقوط الإطلاق بالثقيد ب « أو » عباره عن التصرف فى المنطوق فى مقام الحجية ، بخلاف سقوط المفهومين فإنه تصرف فى مرحله الظهور ، و وجه الفرق هو أن القائل بعدم المفهوم عند تعدد الشرط و وحده الجزاء ، ينكر أصل ظهور الجملة الشرطيه فى الانتفاء عند الانتفاء ، لكن تقييد المفهوم بمنطوق الآخر فرع تماميه الظهور ، و هذا فرق علمى . و أما عملاً ، فإنه حيث يقيد الإطلاق ترفع اليد عنه بقدر التقييد و يبقى الباقي على حجتيه ، و أما بناءً على إنكار المفهوم من أصله ، فلا إطلاق حتى يكون حجه فى غير مورد التقييد . فظهر الفرق بينهما علماً و عملاً .

و أما أن يقال : بأن الشرط هو الجامع الانتزاعى و هو عنوان أحدهما ، فإن هذا يرجع بالنتيجه - كما قال الميرزا - إلى التقييد ب « أو » ، إذ لا فرق فى النتيجه بين يجب عليك أحد الأمرين من العتق و إطعام ستين مسكيناً ، و أتعق رقبه ...

فيبقى وجهان ... التقييد ب « الواو » و التقييد ب « أو » .

قال فى (الكفايه) : لعلّ العرف يساعده على الوجه الثانى ، كما أن العقل ربّما يعين هذا الوجه ، بملاحظه أن الامور المتعدده بما هى مختلفه لا- يمكن أن يكون كلّ منها مؤثراً فى واحدٍ ، فإنه لا- بدّ من الربط الخاصّ بين العله و المعلول ، و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ، و لذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلّا الواحد ، فلا بدّ من المصير إلى أن الشرط فى الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم و بقاء الشرط فى كلّ منهما على حاله ، و إن كان بناء العرف و الأذهان العاميه على تعدد الشرط و تأثير كلّ شرط بعنوانه الخاص . فافهم .

و حاصل كلامه قدس سرّه هو : إنه من الناحيه العرفيه لا بدّ من رفع اليد عن المفهوم فى القضيتين . و أما من الناحيه العقليه ، فلا بدّ من جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، أى الجامع بين الخصوصيتين ، بمقتضى قاعده أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد .

الإشكال عليه

فأشكل عليه الأستاذ بمنع إنكار العرف المفهوم فى هذه الموارد ، بل إنهم يفرّقون بين صورتى اتصال الكلام و انفصاله ، فإن كانت الجملتان متّصلتين فالمفهوم ساقط ، لكنّ البحث فى صورته الانفصال ، و القول بإنكارهم فى هذه الصوره ممنوع ، بل الظهور العرفى لكلّ منهما منعقد ، فلا بدّ من علاج .

و أمّا الوجه العقلى ففيه : إن القاعده المذكوره موردها هو البسيط من جميع الجهات و الحثيات ، الذى وحدته وحده حقه حقيقته و لا تعدّد فيه مطلقاً ، و جزاء الشرط فى مورد الكلام و إن كان له وحده سنخيه إلّا أنها وحدته ليست وحده حقه

حقيقته ، و الواحد السنخي يمكن صدوره من المتعدد . هذا أولاً : و ثانياً : إن مورد البحث هو الأحكام الشرعيه ، و منشأ الصدور فيها هو الاعتبار الشرعي ، و من الواضح أنّ نسبه الموضوعات و الشروط إلى الأحكام ليست نسبه العله إلى المعلول .

رأى الميرزا

و تلخص البحث في أنه لا-بد من علاج للتنافي ، إن لم نقل بالتساقط و الرجوع إلى دليل آخر أو أصل عملي ... و العلاج هو الجمع ب« الواو » أو ب« أو » ، و قد اختار الميرزا الطريق الأول ، و حاصل كلامه :

إن كلّ قضيه شرطيه فلها إطلاقان ، أحدهما هو الإطلاق بالنسبه إلى أيّ ضميمه ، فلما قال : إن خفى الأذان فقصر ، كان ظاهراً في استقلال خفاء الأذان في الشرطيه للقصر ، و أنه ليس لهذا الشرط جزء ، بل هو تمام الشرط . و الثاني هو الإطلاق بالنسبه إلى أي شيء يكون شرطاً غير هذا المشروط ، فلما قال : إن خفى الأذان فقصر ، كان ظاهراً في انحصار العليه للقصر في خفاء الأذان .

أما الإطلاق الأول ، فيعتبر عنه بالإطلاق في قبال « الواو » .

و أما الثاني ، فيعتبر عنه بالإطلاق في قبال « أو » .

هذا كله في حال وحده الشرط و الجزاء .

فإن تعدد الشرط و اتحد الجزاء ، وقع التنافي بين الجملتين ، كما هو واضح ، فلا-بد من طريق للعلاج ، و هو أن يقال بأن الإطلاق الثاني في طول الأوّل ، و أنّ الأوّل مقدّم رتبه على الثاني ، لأنه ما لم يتم الأوّل فيعين به شخص الشرط و حده ، لا تصل النوبه إلى البحث عن انحصار العليه و عدم انحصارها فيه ، فلو تعدد الشرط فإنه بمجرد انعقاد الإطلاق الأول يمتنع انعقاد الثاني ، لأن انعقاده موقوف

على تماميّه المقتضى و عدم المانع ، و من الواضح مانعيّه الإطلاق الأول بالنسبه إليه .

قال الميرزا : لكنّ تقدّم أحد الإطلاقين على الآخر فى الرتبه لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر ، لأن الموجب لرفع اليد عن الإطلاقين إنما هو وجود العلم الإجمالى بعدم إرادته أحدهما ، و من الواضح أن نسبه العلم الإجمالى إلى كليهما على حدّ سواء ، فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر ، فيسقط كلاهما عن الحجّيه ، لكنّ ثبوت الجزاء - كوجوب القصر فى المثال - يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كلّ تقدير ، و أمّا فى فرض انفراد كلّ من الشرطين بالوجود ، فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه ، و لا أصل لفظى فى المقام على الفرض - لسقوط الإطلاقين بالتعارض - فتصل النوبه إلى الأصل العملى ، فتكون النتيجة موافقه لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو .

رأى السيد الخوئى

و ذهب السيد الخوئى إلى الجمع ب « أو » ، فقال (١) بعد ذكر مختار الميرزا ما ملخصه :

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده صغراً و كبيراً .

أما بحسب الصغرى ، فلأنّ مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده من كبرى الرجوع إلى الأصل العملى ، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصل اللفظى ، و توضيح ذلك :

إن وجوب القصر على المسافر ثابت بالإطلاقات الواردة بالكتاب و السنّه ، و المقصود هو السفر العرفى ، و هو يصدق عند العرف على من خرج من بلده

ص: ٢٠٢

بقصد السفر ، غير أن الشارع قيد ذلك بالوصول إلى حدّ الترخّص بالأدله ، فما لم يصل المكلف إلى الحدّ المذكور فلا تقصير ، فلو خفيت إحدى الأمارتين - من الأذان و الجدران - و شكّ في وجوب القصر عليه ، كان المرجع للإطلاقات - لا الأصل العملى من البراءة عن القصر أو استصحاب بقاء التمام - و مقتضى الإطلاق وجوب القصر ... لأن القدر الثابت من تقييدها هو ما إذا لم يخف الأذان و الجدران ، أما مع خفاء أحدهما فلا نعلم بتقييدها ، و معه لا مناص من الرجوع إليها لإثبات وجوب القصر ، لفرض عدم الدليل على التقييد بعد سقوط كلا الإطالقيين بالمعارضه ، فتكون النتيجة هي نتيجة العطف ب « أو » ... فالكبرى التي ذكرها الميرزا غير منطبقه على المقام .

(قال) : و أما بحسب الكبرى ، فالصحيح أن القاعده تقتضى تقييد الإطلاق المقابل للعطف ب « أو » دون « الواو » كما اختاره شيخنا الأستاذ ، و السبب في ذلك هو : إنه لا منافاه بين منطوقى القضيتين الشرطيتين المتقدمتين ، ضروره أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافى وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً ، لفرض أن ثبوت حكم لشيء لا يدلّ على نفيه عن غيره ، و كذا لا منافاه بين مفهوميهما ، لوضوح أنّ عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافى عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران ، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضى ثبوته عند عدم شيء آخر ، ليكون بينهما تنافى .

بل المنافاه إنما هي بين إطلاق مفهوم احدهما و منطوق الاخرى ، مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم . و ما تقدّم من شيخنا الأستاذ - و هو رفع اليد عن كلا الإطالقيين معاً و الرجوع إلى الأصل العملى - و إنّ أمكن رفع المعارضه به ، إلّا أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفى بين الدليلين

(قال) ما حاصله : إنه يمكن الجمع بين الدليلين على أنحاء ، كأن يحمل أحدهما على الاستحباب أو على التقيّه أو ما شاكل ذلك ، لكنّ المطلوب ليس هو الجمع كيفما اتفق بل الذى يساعد عليه العرف ... و الجمع العرفى فى محلّ الكلام ممكن - فلا موجب للرجوع إلى الأصل العملى - و هو تخصيص مفهوم كلّ من القضيتين بمنطوق الأخرى ، و نتيجة ذلك هو التقييد و الجمع بـ « أو » ، فإنّه الجمع الدلالى المطابق للارتكاز العرفى فى المقام و أمثاله .

رأى الأستاذ

و قد أفاد الشيخ الأستاذ دام ظلّه : بأن ما أورد على الميرزا فى كيفية الجمع هو الحق ، و عليه أكثر المتقدمين خلافاً لأكثر المتأخرين ، فإنّه مقتضى الصنّاعه العلميه و الذوق العرفى و الارتكاز العقلائى ... و على الجملة ، فإنّ منشأ التنافى هو الدّلاله فى كلّ منهما على الانحصار و هو يرتفع بتقييد الإطلاق فى مقابل « أو » .

و أمّا الإشكال عليه : بأنّ المورد ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملى بل هو من موارد التمسك بالدليل اللفظى و هو عموم : المسافر يقصّر ، لأنه بمجرد خروجه من البلد يصدق عليه عنوان المسافر . فقد يمكن دفعه بالتأمّل فى صدق العنوان المذكور على من خرج إلى أطراف البلد ، و مع الشك ، فالشبهه مفهوميه و المرجع فيها هو الأصل لا العام .

نعم ، يقوى الإشكال عليه بالنظر إلى كلامه فى كتاب الصّلاه (1) ، حيث تمسك هناك عند الشك بعموم « المسافر يقصّر » ، فليس المورد من الشبهه المفهوميه ، و عليه ، فلما ذا لم يرجع هنا إلى العام ؟

ص: ٢٠٤

و يبقى النظر في كلام السيد البروجردى (١)، فقد أشكل بأن المفهوم أمرٌ تبعي للمنطوق، فلا يعقل انعقاد الإطلاق في المفهوم حتى يقيد بمنطوق الدليل الآخر .

فأورد عليه الأستاذ - في الدورتين - بأنه خلطُ بين التبعيه في الوجود و التبعيه في اللّحاظ ، فإنّ التبعيه في الوجود تجتمع مع الاستقلال في اللّحاظ ، و حال المفهوم بالنسبه إلى المنطوق من هذا القبيل ، بخلاف مثل المعنى الحرفي بالنسبه إلى الاسمى ، فإنّه تابع له في اللّحاظ ، و على هذا ، فإنّ المفهوم قضيه كالمنطوق ، لها موضوع و محمول ، و الموضوع لا يكون مهملاً بالنسبه إلى محموله ، فهو إمّا مطلق و إمّا مقيد .

الأمر الثالث (في تداخل الأسباب و المسببات)

اشاره

إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء و علمنا بدليل خارجي أو من نفس ظهور القضيتين ، أن كلّ واحدٍ من الشروط مستقلّ في ترتّب الجزاء عليه ، فهل مقتضى القاعده تداخل الشرطين أو الشروط في تأثير أثر واحد أو لا ؟

مثلاً : إذا اجتمع سببان أو أكثر للغسل كمسّ الميّت و الحيض و الجنابه ، فهل تقتضى كلّها غُسلًا واحداً أو أن كلّاً منها يقتضى غُسلًا فيتعدّد ؟ و على تقدير الاقتضاء للتعدّد ، فهل مقتضى القاعده هو التداخل بأنّ يكفي الغُسل الواحد أو لا ؟

هذا ، و لا يخفى أن هذا البحث يطرح ، سواء على القول بالتضادّ بين الأحكام بأنفسها فلا يجتمع الحكمان في مورد ، أو القول بأنها اعتبارات و لا مانع من اجتماع الاعتبارين في موردٍ . أمّا على الأوّل فواضح ، فإنّه يلزم اجتماع المثليين

ص: ٢٠٥

فى المثال و هو محال ، و أمّا على الثانى ، فإنه لا ريب فى أن الحكم الوجوبى بالغسل إنما هو بداعى تحريك المكلف نحو الفعل ، لكنّ المادة الواحده - و هى الغسل - لا تقبل الانبعائين فى مقام الامتثال ... فيعود الإشكال .

و قد ذكروا قبل الورود فى البحث اموراً :

الأول : إن مورد هذا البحث حيث لا دليل من الخارج على التداخل أو عدمه ، و إلاّ فالمتبع هو الدليل ، كما هو الحال فى بابى الوضوء و الغسل ، فالنصوص أفادت هناك أجزاء الوضوء أو الغسل الواحد مع تعدّد الأسباب .

الثانى : إن محلّ الكلام هو الشرط القابل للتعدّد و التكرار كالوضوء و الغسل ، أمّا ما لا يقبله فهو خارج ، كما لو ورد دليل فى أن من أفطر فى شهر رمضان فعليه كذا ، فإنّ الإفطار - و هو نقض الصوم - يتحقق بالفعل الموجب له ، فإذا انتقض لا ينتقض ثانياً .

الثالث : إن محلّ الكلام ما إذا كان الجزاء قابلاً للتعدّد ، لا مثل القتل ، فلو ارتكب اموراً يستحق القتل على كلّ واحدٍ منها ، فإنه لا يقبل التعدّد و التكرار ، و إنّ كان هناك أحكام مترتبة ... و كذلك فى المعاملات ، فقد يتحقّق للخيار فى معاملته واحد أسباب عديده من الغبن و الحيوان و العيب ، لكن الفسخ شىء واحد ، و إنّ كان هناك أحكام اخرى مترتبة .

الرابع : فى مقتضى الأصل ... و أنه إذا تعدّدت الأسباب هل ترجع إلى سبب واحدٍ و تتداخل أو لا ؟ و إذا تعدّدت المسببات ، هل ترجع إلى واحدٍ و تتداخل أو لا ؟

أمّا المسببات ، فمقتضى القاعده الاشتغال و عدم التداخل ، و ذلك (أولاً) مقتضى إطلاق الدليل ، فإنّ إطلاق أى شرطٍ و جزاءٍ يقتضى الامتثال سواء امتثل

بفردٍ آخر أو لا؟ فلو قال الدليل: إن فعلت كذا فكفّر بكذا، وجبت عليه الكفاره سواء أعطاها بسببٍ آخر أو لا. (و ثانياً) هو مقتضى الاستصحاب، فإنه لو كفّر لسببٍ و شك في كفايتها عن الكفاره لسببٍ آخر، يستصحب وجوبها عليه بذاك السبب. (و ثالثاً): إنه مقتضى قاعده: الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه.

و أما الأسباب، فمقتضى الأصل هو التداخل و عدم التعدّد، فإذا تعدّد السبب و شك في إيجابها للآثار المتعدّده، كما في الوضوء مثلاً، فإنّ الشك يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، لكنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ من جهه كون الأقل متيقناً، أما الزائد فمشكوك فيه، فيستصحب عدم تعلق الجعل الشرعى به، و هذا هو الأصل الأول الحاكم في المقام.

ثم تصل النوبه إلى الأصل المحكوم و هو البراءه الشرعيه، ثم تجرى البراءه العقليه.

فمقتضى الأصل في طرف الأسباب هو التداخل، و في طرف المسببات هو عدم التداخل.

الخامس: في ما نسب إلى فخر المحققين من أنّ القول بالتداخل و عدمه يبتنيان على كون العلل الشرعيه أسباباً أو معرّفات. فعلى الأول لا تتداخل و على الثاني فلا مانع من التداخل لجواز اجتماع أكثر من معرّفٍ على الشئ الواحد.

و قد أورد عليه في (الكفايه) (1) و غيرها بما حاصله: إن الأحكام الشرعيه معتبرات، و هي في الأصل و في الخصوصيات من الإلزام و الترخيص و غير ذلك تابعه لإراداه الشارع، و هي السبب لها، فالقول بأنّ الأحكام الشرعيه أسبابٌ و البحث عن كونها مؤثره أو لا، غير صحيح، بل إنّ كلّ ما عبّر عنه بالسبب الشرعى

ص: ٢٠٧

فإنه موضوع و ليس بمؤثر و لا- معرّف ، فالزوال مثلاً له الموضوعيه الشرعيّه لوجوب صلاه الظهر لا أنه مؤثر ... كما أن الحكم بوجوب صلاه الظهر يدور مدار الزوال لا أنه معرّف للحكم ... و على ما ذكر ، فإن مقتضى القاعده هو عدم التداخل .

و بعد الفراغ من الامور فاعلم : أن في المسأله ثلاثه أقوال :

الأول : التداخل . و الثانى : عدم التداخل . و الثالث : التفصيل بين ما إذا اختلف السبب ذاتاً كمسّ الميت و الجنابه فلا تداخل ، و ما إذا اتحد السبب كتكرّر الجنابه مثلاً ، فالتداخل و هو مختار ابن إدريس .

رأى صاحب الكفابه

و اختار المحقق الخراسانى القول بعدم التداخل ، و محصل كلامه هو :

إنّ القضيّه الشرطيه ظاهره فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط و ترتبه عليه ، فهى تقتضى الارتباط بين الشرط و الجزاء ، لا أنها تفيد فقط ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ... و على هذا ، فإن تكرّر الشرط ظاهر فى تكرّر الجزاء ، فيحدث وجوبان للوضوء عند حدوث النوم و البول ، لكنّ اجتماع المثليين محال - أمّا على مسلكه ، فاجتماع نفس الحكمين محال . و أمّا على مسلك المحقق الأصفهانى فإنه ينتهى إلى المحال - و إذا لزم المحال ، فلا بدّ من القول بالتداخل ، و هو يتوقف على ارتكاب أحد امور ثلاثه .

إمّا رفع اليد عن ظهور كلّ قضيّه شرطيه فى الحدوث عند الحدوث ، بأنّ يقال بأنّ الأولى كذلك ، أمّا الثانيه فهى تدلّ على الثبوت عند الثبوت .

و إمّا التصرّف فى المتعلّق ، بأنّ يقال إنه و إن كان ظاهر : « إن بلى فتوضاً » و « إن نمت فتوضاً » هو ورود الوجوبين على الوضوء ، لكنهما واردان على أمرين منطبقين على الوضوء ، كانطبق عنوان العالم و الهاشمى على زيد الواجب إكرامه

فى « أكرم الهاشمى » و« أكرم العالم » .

لا يقال : فى هذه الحالة يلزم اجتماع المثلىن كذلك ، لأن المفروض هو الإبقاء على ظهور القضية فى الحدوث عند الحدوث ، فىحصل الوجوبان للوضوع .

لأننا نقول : انطباق العنوان على الموضوع يوجب اتصافه بالوجوب لكونه منطبقاً للعنوانين ، لا أنه يحدث له وجوبان ، كما هو الحال فى زيد الذى انطبق عليه العنوانان ، فإنه يجب إكراهه ، و لا يجتمع فيه وجوبان .

و إما حمل الدليل الثانى على التأكيد ، فلا يفيد حكماً آخر و إنما يفيد التأكيد على الحكم فى الدليل الأول .

لكن ارتكاب شىء من هذه الامور ممنوع ، لكونها خلاف الظاهر .

على أن الذهاب إلى الوجهين الثانى و الثالث لا- دليل عليه ، فما المثبت لأن الموضوع منطبق لعنوانين ، و أنه ليس نفسه المتعلق للحكم فى القضيتين ؟ و ما الدليل على أن الخطاب الثانى جاء للتأكيد على مدلول الخطاب الأول ؟

فإن قيل : لزوم المحال - و هو اجتماع المثلىن - برهان على ضروره رفع اليد عن الظهور .

قلنا : هذا لو لم يكن طريق آخر ، و هو القول بإفاده كل شرط فرداً من الوجوب للوضوع غير الفرد الآخر .

فإن قيل : الاحتفاظ بالظهورات و القول بحدوث الفرد الآخر يستلزم المخالفه لظهور آخر ، و هو أن كل قضيه شرطيه فلها ظهور إطلاقى فى صرف الوجود ، فحمل الشرط الثانى على الفرد غير الأول مخالف لإطلاق « توضاً » ...

و صرف الوجود هو ناقض العدم الكلى فى اصطلاح المشهور ، و ينطبق على أول

وجود ، فكان هو المتعلق ، و أول وجود لا تعدد فيه .

فالجواب : إن ظهور إطلاق متعلق الوجوب في صيرف الوجود يقتضى وحده وجود الموضوع ، إلا أنه ظهور إطلاقي ، هو موقوف على عدم القرينه و ما يصلح للقرينه ، و حينئذٍ ، فإن ظهور كل قضيه شرطيه في الحدوث عند الحدوث و الظهور في التأسيس دون التأكيد قرينه على سقوط الإطلاق و حمل الأمر بالموضوع على وجود آخر منه ... فيسقط الإطلاق المقامي ، و يتم القول بعدم التداخل .

رأى الميرزا

و قال الميرزا : إنه إن كان الشرطان مختلفين كما في مثال البول و النوم للموضوع ، فإن كلاً من القضيتين مطلق ، أى سواء نمت أو لا . و سواء بُلت أو لا ، و كذلك إن لم يكونا مختلفين كما لو تكرر البول أو النوم ، لأن كل واحد من ذلك موضوع مستقل و يقتضى حكماً ، فظهر أنه مع تعدد الشرط يتعدد الجزاء مطلقاً ، لأن كل شرط فهو موضوع و كل موضوع يقتضى حكماً . فهذا مطلب .

و المطلب الآخر هو : إن ما اشتهر من أن المتعلق للأمر هو صرف الوجود لا أساس له ، لأن الأمر مثل « توضاً » مركب من المادّه و الهيئه ، و لا شيء منهما بدال على صرف الوجود ، فلا أساس للإشكال بأن صرف الوجود لا يتحمل الوجودين .

و بناءً على المطلبين ، يتم القول بعدم التداخل ، لأن الحدوث عند الحدوث يقتضى التعدد ، و لا محذور من قبل المتعلق ، لما تقدّم من أنه لا أساس للقول بأن المتعلق للأمر هو صرف وجود الطبيعه ... فيبقى ظهور القضيه الشرطيه على حاله ، و يتم عدم التداخل .

و هذا البيان قد استجوده تلميذه في (المحاضرات) (١) ، و للنظر في المطلب الثاني مجال .

لقد ذكر أنّ المتعلّق هو طبيعه الضوء ، لأن مفاد الهيئه طلب الإيجاد و المادّه هو الطبيعه ، فلا دالّ على صرف الوجود ، فنقول :

أولاً : لقد نقل عنه تلميذه المحقق أنّ المتعلّق هو إيجاد الطبيعه بمعنى نقض العدم المطلق ، و عليه ، فإن العدم المطلق يستحيل نقضه مرّتين بل يحصل بأول وجود ، و هو لا يقبل التعدّد .

و ثانياً : إن الطلب المتعلّق بوجود الطبيعه يستحيل أن يكون مهملاً ، و عليه فلا بدّ من أن تكون الطبيعه لا- بشرط بالنسبه إلى الوحده و التعدّد ، لأنّها بشرط الوحده صرف الوجود ، و كونها بشرط التعدّد باطل - إذ لا يقال بتعدّد الضوء - و إذا كان لا بشرط بالنسبه إليها ، فالمكلّف إنّ أتى بوضوءٍ واحدٍ لعدّه أسباب فقد أتى بمصداق الواجب ، و إنّ أتى بوضوءات متعدده بعدد الأسباب ، كان كلّ منها واجباً ، و هذا خلاف الضروره الفقهيّه .

رأى العراقى

و ذهب المحقق العراقى إلى وجهٍ آخر للقول بعدم التداخل (٢) ، و حاصله : إنّ كلّ قضيّه من القضيتين ظاهره في الاستقلال ، فهنا ظهوران متمانعان . و لكنّ في طرف الجزاء ظهور واحد في صرف الوجود و هو معارض لظهور الشرطين ، فإنّ رفعنا اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال و قلنا بوجود الضوء مرّة ، لزم رفع

ص: ٢١١

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٤٣ .

٢-٢) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٤٨٦ .

اليـد عن ظهـورين ، و إن رفـعنا اليـد عن ظهـور الجـزاء سـقط ظهـور واحـد ... و لا- ريب في أولويـه رفع اليـد عن ظهـور الجـزاء ، إذ الضـرورات تتقـدر بقـدرها .

□
و ذكـر رحمـه اللـه وجهاً آخـر و حاصلـه :

إن نسبـه الجـزاء إلى الشرط نسبـه المعلول إلى العلـه ، فهـو تابع له ثبوتاً و إثباتاً ، فالذي يلحظ أولاً هو الشرط ، و عند ما يلحظ كلُّ من الشرطين ، ينعقد الظهور لكلٍ منهما بالاستقلال ، و ذلك يحول دون أن ينعقد ظهور الجـزاء في صرف الوجود .

النظر في هذا الرأي

و قد تنظر الأستاذ في كلا الوجهين . أما في الأول : فمن جهه عدم البرهان على الأخذ بالأكثر عند دوران الأمر بين رفع اليد عن الظهور الأقل و الأكثر ... لأن الملاك هو التعارض بين الحجج ، و ليس التعدد في طرفٍ بمرجح له على الطرف الآخر .

و أما في الثاني ، فمن جهه أن التفرع الذي ذكره موجود في عالم الثبوت .

و أما في عالم الإثبات ، فإن الملاك للتقدم هو القوه في الظهور ، فإن كان ظهور الشرط أقوى تقدم على ظهور الجـزاء و إلا فلا .

رأى المحقق الأصفهاني

□
و ذكر المحقق الأصفهاني رحمه الله : أن الارتكاز العرفي في أمثال المقام قائم على عدم دلالة الجـزاء على الوحده ، فإن العرف لما يرى الشرط متعدداً لا يرفع اليد عن تعدده بسبب وحده الجـزاء في القضيتين .

و ثبوت هذا الارتكاز بحيث لا يتردد أهل العرف في الامتثال و يأخذون بالتعدد أول الكلام ، خاصه في الخطابات الشرعيه التي هي بمثابة الخطاب الواحد .

ثم ذكر تحت عنوان « و التحقيق » (١) وجهاً عقلياً ، و ملخص كلامه هو :

إن لكل من القضيتين بعثاً نحو الجزاء و ليس لها أى اقتضاء بالنسبه إلى القضيه الاخرى لا نفيًا و لا إثباتاً ، فهي لها اقتضاءؤها فى نفسها ، و أما بالنسبه إلى غيرها فهي بلا-اقتضاء ... و أى تنافٍ بين الاقتضاء و اللأاقتضاء ؟ و حينئذٍ ، يبطل صرف الوجود فى طرف الجزاء

فقال الأستاذ : إن الكلام فى وقوع البعث بعد البعث ، فإن الأول يقتضى انبعاثاً و إيجاداً للجزاء فكذلك الثانى ، و على هذا ، كيف يكون البعث متعددًا و المنبعث إليه واحداً ؟ فهل يبقى على ظاهره فى التأسيس أو يحمل على التأكيد ؟

رأى الشيخ الأستاذ

و قال الشيخ الأستاذ لحل المشكله : بأنه متى كان الظهوران تنجيزيين فالتعارض واقع بلا كلام ، و أما فى حال كون أحدهما تعليقيًا فلا تعارض و لا مشكله .

أما الكبرى فواضح ، و أمثلتها كثيره . مثلاً قاعده قبح العقاب بلا بيان معلقه على عدم البيان ، بخلاف حديث الرفع فإنه منجز ، لذا يكون دليل الاحتياط مقدماً على القاعده لكونه بياناً ، أما حديث الرفع فلا يتقدم عليه دليل الاحتياط .

و ما نحن فيه من صغريات الكبرى ، فإن الشرطين ظاهران فى الحدوث عند الحدوث ، لكن الجزاء ظاهر فى وحده المتعلق و صرف الوجود ... فيقع التنافى بين الشرط و الجزاء ، لأن الشرطين يستدعيان الانبعاثين ، و الجزاء لا يستدعى الأكثر من الواحد ... إلما أن ظهورهما وضعى و ظهور الجزاء إطلاقى ، و بناءً على تقدم الوضعى على الإطلاقى - لكون عدم البيان من مقدمات الإطلاق ،

ص: ٢١٣

و الوضعى بيان - فالتعارض مرتفع .

هذا ، بناءً على أن لا يكون ظهور الشرط وضعياً ، أو على القول بعدم تقدم الظهور الوضعى على الظهور الإطلاقى لدى التعارض ، خاصّه عند الانفصال كما هو المختار ، فالمشكلة باقيه .

أمّا على مسلكنا من التعارض بين الظهور الإطلاقى و الوضعى ، فبقاء المشكلة واضح . و أمّا أنّ الظهور هنا وضعى أو إطلاقى ؟ فالحق أنه إطلاقى و ليس بوضعى ، لأنّ ظهور كلٍّ من الشرطين فى الحدوث عند الحدوث يتوقف على أن يكون هو تمام الشرط لترتب الجزاء و أنه مستقل و لا دخل لشيء آخر معه ، و هذا الظهور الاستقلالى إنّما يحصل نتيجة عدم وجود « الواو » كما تقدم ... فكان منشأ هذا الظهور هو الإطلاق ، كما أن ظهور الجزاء فى صرف الوجود إطلاقى .

فالمشكلة باقيه .

و طريقه الحلّ - و الحال هذه - أن يقال : بأنّ ظهور الجزاء فى صرف الوجود معلق على عدم استقلال كلٍّ من الشرطين ، لأنه مع استقلال كلٍّ منهما فى التأثير فى الجزاء ، يستحيل انعقاد الإطلاق فى الجزاء فى صرف الوجود ، إذ لا يعقل تحقق الانبعاثين نحو الوجود الواحد ... فكان إطلاق الجزاء موقوفاً على عدم تعدّد البعث .

و من جهة الشرط ، نرى أنّ الظهور الإطلاقى لكلٍّ منهما متوقّف على عدم وجود (الواو) كما هو المفروض ، فكان الإطلاق فى طرف الشرط منعقداً ، و كلٌّ منهما ظاهر فى الاستقلال ، و لا قرينه لرفع اليد عن هذا الظهور ، و لازم ذلك أن لا يكون الجزاء بنحو صرف الوجود ، فلا ينعقد فى طرف الجزاء أصلاً . و هذا هو طريق حلّ المشكلة و به يثبت عدم التداخل .

ص: ٢١٤

و بما ذكر الأستاذ يظهر النظر في كلام المحقق الخراساني ، حيث جعل - في « إن قلت » الثانيه و الثالثه - ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث بياناً فيتقدم ، لكون انعقاد الإطلاق في المتعلق موقوفاً على عدم البيان ، فهو يتقدم من باب الظهور على مبنى الشيخ و من باب الحجية على مبنى المحقق المذكور .

وجه النظر : توقف بيايته على أن يكون ظهوره وضعياً ، أما إن كان إطلاقاً فيقع التعارض بين الإطالقين و لا تقدم بل يتساقطان ... و هو لم يدع كون الظهور وضعياً بل أنكره .

و قد أورد المحقق الإيرواني عليه هذا الإشكال ، لكنّه لم يدفعه بما ذكر الأستاذ من كون أحد الإطالقين تعليقياً و الآخر تنجيزي ، فلا تعارض حتى بناءً على كون الظهور إطلاقياً .

و تلخص : أن المشكله ترتفع بأن الإطلاق في طرف الشرط منعقدٌ منجزاً ، لكنّه في طرف الجزاء معلق على عدم تعدد البعث ، و المفروض تعدده ، فيثبت عدم التداخل في الأسباب .

الكلام في تداخل المسببات

و كذلك الحال في المسببات ، لأن المفروض تعدد التكليف ، و أجزاء الامتثال لواحد عن امتثال غيره موقوفٌ على الدليل . و أيضاً ، فمقتضى دليل كل تكليف من التكليف وجوب الإتيان بالمتعلق مطلقاً ، أي سواء اتى بمتعلق التكليف الآخر أو لا . و هذا الإطلاق موجودٌ في أدله الأحكام .

و أيضاً ، الاستصحاب ، فإنه إذا ثبت التكليف بالشرط الأول يقيناً ، ثم شك في سقوطه بالإتيان به بالشرط الثاني ، استصحاب بقاء التكليف .

و أيضاً ، فإنه مقتضى قاعده الاشتغال .

ثم إنّه قد استثنى من هذه القاعدة ما إذا كانت النسبة العموم من وجه ، كما لو قال : أكرم عالماً . و قال : أكرم هاشمياً ، حيث الحكم هو وجوب الإكرام و الموضوع فى الدليلين بنحو الإطلاق البدلى ، ففى هذا المورد قالوا بالتداخل أى بكفايه إكرام المجمع و هو العالم الهاشمى . و اختلفوا فى وجه الاستثناء :

فمنهم : من استدلّ له بحكم العقل بالاجزاء ، فيكون من مصاديق قولهم :

الانطباق قهرى و الاجزاء عقلى ... فهما حكمان لكنهما انطبعا على مورد انطباقاً قهرياً ، و فى مثله يحكم العقل بالاجزاء ... قال به الميرزا (١) .

و منهم : من يقول بأن الحكم فى مثل هذا المورد واحد لا أكثر ، غير أن الخطاب الثانى مؤكّد للأول . قال به صاحب (الكفايه) (٢) .

و استدلّ للأول بوجهين :

الأول : إن الإطلاق على قسمين ، فتارةً : هو شمولى مثل أكرم العالم ، أكرم الهاشمى ، ففى مثله يحمل على التأكيد ، لئلا يلزم اجتماع المثليين ، و كذا فى العام مثل : أكرم كلّ عالم و أكرم كلّ هاشمى .

و اخرى : هو بدلى ، فإن كان كذلك ، تعدّد الموضوع و بتبعه يتعدّد الحكم ، و مع التعدّد لا معنى للحمل على التأكيد ، لكنّ العقل لئماً رأى انطباق كلا الحكمين على المورد الواحد و أنه مصداق لكلا الموضوعين ، حكم بكفايه الإكرام مرّةً ، لحصول الامتثال لكلا الحكمين به .

و هذا الوجه لأجود التقارير ، قال مشيراً إلى نظر الكفايه ما نصّه : لا معنى لتأكيد الطلب فى مورد الاجتماع أصلاً ، لأن متعلّق الطلب فى العموم البدلى إنما

ص: ٢١٦

١-١) أجود التقارير ٢ / ٢٧٣ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٠٣ .

هى نفس الطبعه الملقاه عنها الخصوصيات ، فالفرد المأتى به ليس بخصوصه متعلقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلق الأمرين به ، و إنما يجوز الإتيان فى مقام امتثال الأمر بالطبعه ، لأنه مقتضى الترخيص فى التطبيق المستفاد من الإطلاق .

و الوجه الثانى هو للمحقق الخوئى ، فقد قال فى الهامش : هذا ، مضافاً إلى أن الالتزام بتأكد الحكم فى مورد الاجتماع يستلزم الالتزام بكون الحكم المجعول فى مورد العامين من وجه ثلاثه أحكام ، يكون واحد منها متأكداً و الاثنان منها غير متأكدين ، مع أنه واضح البطلان .

و توضيحه : إنه لما كانت النسبه العموم من وجه ، فلا محاله يكون الحكم فى كلٍّ من موردى الافتراق غير الحكم فى الآخر ، فهنا حكمان . فإن قلنا بالحكم الواحد المؤكد فى مورد الاجتماع لزم الالتزام بحكم ثالث ... لكنه واضح البطلان .

إذن ، لا يوجد حكم واحد مؤكد ، بل هما حكمان ، لكن العقل يرى حصول الامتثال بالمجمع بين العنوانين .

رأى الأستاذ

و قد وافق الشيخ الأستاذ فى الدورتين صاحب (الكفايه) فيما ذهب إليه من تأكد الحكم ، فالاستاذ و إن عبّر عن دليل الميرزا بأنه فى كمال المتانه ، لكنّه قال بأنه خلط بين الكشف اللّمى العقلى و الكشف اللفظى .

أمّا السيد الخوئى ، فإنه - و إن ذكر ما تقدّم فى هامش الأجود - لم يتعرّض له فى (المحاضرات) (1) ، و اكتفى بكلام الميرزا .

و قد أيد الأستاذ نظر (الكفايه) بما حاصله : إن الأحكام العقليه على ثلاثه أقسام :

ص: ٢١٧

(١) الأحكام العقلية العملية المترتبة على الأحكام الشرعية ، كحكم العقل بلزوم إطاعة المولى و حرمة المعصية . و هذا القسم لا يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى .

(٢) الأحكام العقلية النظرية ، كحكم العقل باستحاله اجتماع الضدين .

و هذا القسم يقع - بضميمه حكم شرعى إليه - فى طريق الاستنباط كما فى باب الترتب ، حيث يوجد الحكم الشرعى و يدرك العقل بأن الأمر بالشىء يلازم النهى عن ضده . لكن هذا القسم ليس مورد الملازمه بين العقل و الشرع .

(٣) الأحكام العقلية التى هى مورد قاعده الملازمه . فإن العقل يدرك الملازمه و عدم المانع من تأثيره ، ففى مثله تجرى القاعده و يستنبط الحكم الشرعى ، لأن الأحكام الشرعية تابعه للملازمات ، فإذا احرز الملاك عقلاً ترتب الحكم الشرعى ترتب المعلول على علته .

و فيما نحن فيه :

إن كان النظر إلى الدليل اللفظى الكاشف عن الحكم الشرعى ، فالحق مع الميرزا و من تبعه ، لأن الإطلاق - كما ذكر - بدلى ، و لا معنى للحكم الثالث فى البين ، لكن هنا طريق عقلى ، فإنه من الأمر بإكرام العالم على البديل ، نستكشف وجود الملاك القابل للانطباق على أى فردٍ من العالم ، فقد احرز الملازمه فى إكرام العالم ، و كذلك الحال فى طرف الهاشمى ، إذ يحرز الملاك لإكرامه عن طريق الأمر اللفظى ، فىكون العالم الهاشمى مجمعاً للملاكين .

فإما يؤثران معاً و إما لا يؤثران أصلاً ، و إما يؤثر أحدهما المعين دون الآخر ، و إما يؤثر أحدهما المردد .

أما المردد ، فلا واقع له .

و أما المعين ، فترجيح بلا مرجح .

و أما أن لا يؤثر ، فباطل .

و يبقى أن يؤثر كلاهما ، و تأثير كليهما على المورد الواحد ليس إلا بنحو الواحد المؤكّد .

هذا تمام الكلام في مفهوم الشرط .

ص: ٢١٩

هل للوصف مفهوم ، بمعنى أن يدلّ الكلام على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف أو لا ؟
فيه ثلاثه أقوال ، و قبل الورود فى الأقوال و الأدلّه ، نذكر مقدّميتين لتحرير موضوع البحث .

المقدمه الاولى

إن الحكم تاره يترتب على الوصف فقط كأن يقال : المستطيع يحجّ ، فهذا خارج عن البحث ، بل يعتبر أن يكون الوصف معتمداً على الموصوف كأن يقال :

المكلّف المستطيع يحج .

و الوجه فى اعتبار ذلك هو : إنه لو كان للوصف غير المعتمد مفهوم لزم أن يكون اللقب كذلك ، لكنّ اللقب لا- مفهوم له بالاتفاق ، و الوصف غير المعتمد لا- فرق بينه و بين اللقب ، فمجرد انتفاء العالم يكفى لانتفاء وجوب إكرامه ، لحكم العقل بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، بخلاف ما إذا قلنا : زيد العالم يجب إكرامه ، فإنّه مع انتفاء العلم يكون زيد باقياً و للبحث عن ثبوت المفهوم و عدمه مجال .

المقدمه الثانيه

إنّ الوصف تاره : يساوى الموصوف مثل الضحك بالإضافة إلى الإنسان ، و اخرى : هو أعم منه ، كالأحساس بالإضافة إليه ، و ثالثه : أخص منه مثل العادل بالإضافة إلى العالم ، و رابعه : يكون أعمّ منه من وجهٍ مثل السوم بالإضافة إلى الغنم .

أما الأول ، فخارج عن البحث ، لعدم بقاء الموضوع إذا انتفى الوصف .

و كذلك الثانى ، لأنه مع انتفاء الإحساس لا يبقى الإنسان .

فالقسمان الثالث و الرابع مورد البحث فى المقام .

دليل القول بثبوت المفهوم

إشاره

الأقوال فى المسأله ثلاثه ، فالمشهور عدم المفهوم ، وقيل بثبوتها ، وقيل بالتفصيل بين ما إذا كان الوصف علّه فالمفهوم ، و ما إذا لم يكن فلا .

و استدللّ للقول بثبوت المفهوم بوجوهٍ سته :

الوجه الأول :

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم كان أخذه فى الكلام من الحكيم لغواً ، و لا لغويه فى كلامه . و بهذا استدللّ بعضهم كالبروجردى فى مفهوم الشرط .

و فيه : انه موقوف على عدم الفائدة فى أخذ الوصف فى الكلام ، و الحال أنه قد يؤخذ للدلاله على مقاصد اخرى كما فى قوله تعالى «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» (١) ففى أخذه - خشيه إملاق - حكمه دفع توهم جواز قتل الأولاد فى هذه الحاله .

الوجه الثانى

أصالة الاحترازيه فى القيود ، فإن مقتضى الأصل فى القيود الزائده على الموضوع المذكوره فى الكلام ، هو الاحتراز عن فاقد القيد ، و الأصل أصيلاً ما لم تقم قرينه على الخلاف .

و قد أجاب السيد الخوئى (٢) : بأنها قاعده جاريه فى موارد التعريفات و فى

ص: ٢٢١

١- ١) سورة الإسراء : الآية ٣١ .

٢- ٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٧٥ .

الحدود و التعزيرات ، أما فى غيرها فلا .

وفيه : إنه أصل عقلاى و لا يختص بموردٍ دون آخر .

و الصحيح أن يقال فى الجواب : إن الأصل فى القيود هو الاحترازىه بمعنى أنها ليست توضيحيه ، و لكن هل الاحتراز لنفى الحكم عن الفاقد أو لفائدهٍ اخرى ؟ إنه لا مثبت لهذه الجبهه ، و لا بدّ لإفادتها من دليلٍ آخر غير أخذ القيد .

الوجه الثالث

إن تقييد الموضوع بقيد زائد مشعر بالعليه ، و حينئذٍ ، يلزم الانتفاء عند الانتفاء .

أشكل عليه الميرزا (١) و تبعه السيد الخوئى :

أولاً : هذه العليه بحاجهٍ إلى قرينهٍ فى مقام الإثبات .

و ثانياً : سلّمنا ، لكن المفهوم يتوقف على كونها عليه منحصره ، و لا دليل عليه .

لكنّ المحقق الأصفهانى (٢) ذكر لأصل الإشعار بالعليه : إنّ كلّ شرط أو قيد ، فهو إما متمم لفاعليه الفاعل و إما متمم لقابليه القابل ، أما فى المقام فهو من قبيل الثانى ، فإن وجود القيد أو الشرط يفيد ذلك و لا يحتاج إلى قرينه زائده ، لأن الشرط ليس إلّا العله ، إذ العليه المقصوده هنا أعمّ من المقتضى .

و ذكر للدلاله على الانحصار : إن مجرد أخذ خصوصيه العنوان بعنوانه يدلّ عليه ، فإذا قال : جئنى بماءٍ باردٍ ، كان لفظ « البارد » مقيداً لقابليه الأمر للبعث ، فكانت الدلاله على الانحصار ، و به يثبت المفهوم .

ص: ٢٢٢

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٢٧٨ .

٢-٢) نهاية الدرايه ٢ / ٤٣٦ .

و ما ذكره تام و به يندفع الإشكال . لكن من الواضح أن أخذ القيد الزائد يخرج الموضوع عن الإطلاق ، و المشكله هي أن تحديد الموضوع كما يكون للعليه فيفيد الانتفاء عند الانتفاء ، يكون للاهتمام بالقيد كما في «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ» (١) و أن يكون لدفع التوهم كما تقدم في «لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» (٢). إذن ، يمكن أن يكون أخذ القيد أو الشرط لحكمه اخرى .

الوجه الرابع

إنه إن لم يكن للوصف دلالة على المفهوم ، فما هو الملاك لحمل المطلق على المقيّد ؟

و هذا الوجه للمحقق البهائي . و تقريبه : إنه إذا كان المطلق و المقيّد مثبتين ، فلا محاله يحمل المطلق على المقيّد ، لكن الحمل هذا فرغ على التنافي ، و لولا الدلالة على المفهوم لما تحقق التنافي حتى يكون الحمل و الجمع العرفي .

و الجواب : إن الملاك للحمل ليس الجهة النفيّة بل هو الجهة الإثباتية ، لأنّ المطلوب بالخطاب الأوّل هو صرف الوجود ، و المطلوب بالخطاب الثاني هو الوجود المقيّد ، و المفروض وحده التكليف في المطلق و المقيّد ، فيقع بلحاظها التنافي بينهما ، و تصل النوبه إلى الجمع .

الوجه الخامس

ما جاء في كلام المحقق الأصفهاني الذي أوردناه جواباً على إشكال الميرزا

ص: ٢٢٣

١- ١) سورة البقره : الآيه ٢٣٨ .

٢- ٢) سورة الإسراء : الآيه ٣١ .

و السيد الخوئي .

و قد تقدّم إشكال الأستاذ على ذلك .

دليل عدم المفهوم

إنه و إن كفى عدم الدليل للعدم ، لكنهم مع ذلك يذكرون له وجهاً نقضياً و آخر حلياً .

أمّا نقضاً ، فإن القول بالمفهوم هنا يستلزم القول بثبوتة في اللقب ، و لم يقل به أحد . و بيان الملازمه هو : أنه لا- فرق بين الوصف و اللقب إلّا بالإجمال و التفصيل ، لأنّ معنى قولك : الفقير يجب إكرامه هو : الإنسان الفقير يجب إكرامه ، نعم ، فرق بين العنوان الوصفي حيث يقع التفكيك بين الوصف و الذات و العنوان الذاتى ، لكنّ هذا الفرق لا أثر له في المقام .

و أمّا حلماً ، فقد ذكر الميرزا ما حاصله : إن المفهوم يتقوم بأمرين أحدهما : أن يكون الحكم سنخاً لا شخصاً . و الآخر : أن يكون التقييد مولوياً حتى يكون الانتفاء عند الانتفاء مستنداً إليه و تكون العلة منحصرة ، فلو كان الانتفاء عقلياً خرج عن البحث ، كما لو كان الحكم المنتفى شخصياً .

و هذا الأمران موجودان في الشرط كما تقدّم . أمّا في الوصف فلا ، لأنّ القيد قيّد للموضوع لا للحكم ، و تقييد الموضوع متقدم رتبةً على الحكم و النسبه ، فإذا انتفى القيد ينتفى الحكم عقلاً ، لأن انتفاء كلّ حكم بانتفاء موضوعه عقلياً و لا ربط له بالمولى

لكنّ لقائل أن يقول : إنّ كلّ ما اقتضى دلالة الجملة الشرطيّه على المفهوم فهو موجود في الوصف كذلك ، إذ التقييد في كليهما مولوى ، غير أنّ القيد جاء في الشرط على الحكم أولاً و بالذات ، أمّا في الوصف فتانياً و بالعرض ، و هذا المقدار

من الفرق لا- يكون فارقاً ، لأنّ التقييد يرجع إلى المدلول و ليس عقلياً ، كما أنّ الانحصار به أيضاً موجوده فى الوصف - من جهة ظهور أخذه دون غيره فى الانحصار - كما أنّها موجوده فى الشرط ، فلما ذاك يقال هناك بالمفهوم و لا يقال هنا ؟

لقد ذكر المحقق العراقى فارقاً آخر و أفاد ما حاصله (١) : إن الحكم المعلق على الوصف ، يأتى بنحو الطبيعه المهمله و يستحيل الإطلاق فيه ، و ما يكون كذلك فلا- مفهوم له . بخلاف الشرط ، فإنه قابل للإطلاق فتجرى فيه ثبوتاً أصاله الإطلاق و يخرج الحكم بذلك عن الإهمال ، و إذا كان مطلقاً و علق على الشرط فلا محاله ينتفى بانتفاء الشرط ، و هذا هو المفهوم .

مثلاً : إذا قال : أكرم زيداً العالم ، لا يكون للإكرام إطلاق بالنسبه إلى عمرو و بكر و خالد و غيرهم من الأفراد ، كما لا دلالة له على الإطلاق بالنسبه إلى أحوال زيد من القيام و القعود و غيرها . أمّا فى إذا جاءك زيد فأكرمه ، فإنّ الحكم بوجوب الإكرام كان مطلقاً لا مهملاً لو لم يقيد بالمجىء ، فلما قيد ثبت له المفهوم .

و الحاصل : إن الحكم فى الشروط هو المطلق و السنخ ، و فى الوصف مهمل جزئى ، فلذا دلّ فى الشرط على المفهوم و لم يدل عليه فى الوصف .

يبقى أنه ربما يكون فى بعض الروايات دلالة على ثبوت المفهوم للوصف ، من جهة استدلال الإمام عليه السلام به على الحكم ، كما فى الخبر عن موسى بن بكر عن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « و ما خلا الكلب مما تصيد القيود و الصقور و أشباه ذلك ، فلا تأكل من صيده إلّا ما أدركت ذكاته ، لأن الله عزّ و جلّ يقول : «مُكَلِّبِينَ» (٢) ، فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذى يؤكل إلّا إن

ص: ٢٢٥

١-١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٤٩٩ .

٢-٢) سورة المائدة : الآية ٤ .

تدرک ذکاته « (١) .

و سند الخبر عندنا معتبر لوثاقه موسى بن بكر . و أمّا دلالة فإن الإمام عليه السلام تمسك للحكم بكلمه «مُكَلِّينَ» في الآية ،
فدلّت على أن غير الكلب لا يؤكل صيده .

و قد جاء الخبر في تفسير العياشى مرسلًا .

لا يقال : لعلّ هذا التعليل من الإمام عليه السلام تعبدى .

لأنه يقال : التعبد خلاف الأصل ، بل الظاهر أن للوصف دخلاً في المعنى .

لكنّ التحقيق ما تقدم في أثناء البحث ، من أنّ تقييد الموضوع بقيد قد يكون لدفع التوهّم ، نظير الآية «لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ» (٢) و
نظير قوله عليه السلام «إِيَّاكَ و ظلم من لا- يجد ناصرًا عليك إلا الله» (٣) ... فليس للوصف مفهومٌ ، و إنما يقيد الكلام به
لغرضٍ آخر غير المفهوم ، و في روايه زراره كذلك .

و هذا تمام الكلام في مفهوم الوصف .

ص: ٢٢٤

١-١) وسائل الشيعة ٢٣ / ٣٣٩ ، الباب ٣ من أبواب الصيد ، رقم : ٣ .

٢-٢) سورة الإسراء : الآية ٣١ .

٣-٣) وسائل الشيعة ١٦ / ٤٨ ، الباب ٧٧ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ٦ .

ذكروا لإثبات المفهوم وجوهاً :

الأول : ما ذكره المحقق الخراساني (١) و حاصله :

إنَّ الغايه إن كانت قيداً للحكم كما في « كلُّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » (٢) فمقتضى القاعده ثبوت المفهوم ، و إن كانت قيداً للموضوع مثل « أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » (٣) فلا .

و الدليل على ثبوته هناك ، هو التبادر و حكم العقل بانتفاء الحكم ، و إلّا فلو كان ثابتاً بعد الغايه لزم لغويه التقييد بها .

و أمّا اعتبار أن يكون الحكم المعنى سنخياً لا شخصياً ، فذلك يتم على مبنى صاحب (الكفايه) ، من جهة أن الحكم المغنيا إن كان اسمياً كما في الخبر المذكور فلا- إشكال ، لأن مدلول « حلال » هو طبيعه الحليته فليس شخصياً . و إن كان حرفياً ، فإنَّ المعانى الحرفيه عنده عامه و ليست بجزئيه ، و إنما تتحقّق الجزئيه لها بالاستعمال ... فالسنخيه على كلّ تقديرٍ حاصله للحكم و الإشكال مندفع .

هذا ، و لا- يخفى أن التمثيل بالحديث المزبور مبنى على ما ذكره في مبحث الاستصحاب من أن « الحليته » فيه حكم واقعي و « حتى تعرف » غايه تدلّ على

ص: ٢٢٧

١-١) كفايه الاصول : ٢٠٨ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٥ / ١١٩ ، الباب ٦١ من أبواب الأطمه المباحه ، رقم : ٧ مع اختلافٍ في اللفظ .

٣-٣) سوره البقره : الآيه ١٨٧ .

الاستصحاب ، و حاصل الحديث : إنَّ الحليَّه - التي هي حكم واقعي لا ظاهري ، و مجعول على الأشياء الخارجيه - مستمره ثابتة حتى تعلم أنَّ الشيء حرام ... خلافاً لمن يرى أنَّ مدلول الحديث حكم ظاهري مثل « كلُّ شيء لك طاهر » (١).

و أيضاً : لا يخفى أنَّ تمثيله به لإفاده التحديد للحكم ، و لا نظر له إلى أن كون هذا التحديد مولوياً أو عقلياً ، و إنَّ كان هو عقلياً

هذا توضيح كلامه في الدلاله على المفهوم إن كان القيد قيماً للحكم .

و أمّا إن كان قيماً للموضوع ، فلا دلالة عليه ، بل هو ملحق بالوصف ، لأنه مع الانتفاء ينتفى الموضوع ، فتكون القضية سالبه بانتفاء الموضوع .

نعم ، تفيد الغايه فائده الوصف من الأهميه أو دفع التوهّم أو غير ذلك ، مما ذكر هناك .

و الثاني : ما ذكره الميرزا رحمه الله : من أنه كلما جاءت الغايه قيماً لمعنى أفرادى فلا يتحقق لها المفهوم ، و متى ما كانت قيماً لمفاد جمله مركبه فالمفهوم ثابت .

هذا بحسب مقام الثبوت .

و أما الإثبات ، فهو يرى أن الغايه إنما يؤتى بها في الكلام قيماً لمدلول الجملة و بعد المادّه المنتسبه - حسب اصطلاحه - ، فلمّا يقال مثلاً : سر من البصره إلى الكوفه ، تجعل (إلى) قيماً ل (سر) و هو جمله و ليس بمفهوم أفرادى ، و بعبارة الاصطلاحيه : هو مادّه وقعت تحت النسبه و ورد عليها الحكم الوجوبى ، فيكون القيد راجعاً إلى الحكم دون الموضوع و يتحقّق له المفهوم .

و الثالث : ما ذكره المحقق العراقي : من أنَّ الغايه إن كانت قيماً للحكم ،

ص: ٢٢٨

١-١) وسائل الشيعه ٣ / ٤٧٦ ، الباب ٢٥ ، الرقم : ٤ . بلفظ « نظيف » .

فلا- دلالة لها على المفهوم ، و كذا إن كانت قيداً للموضوع ، بل إنها تدلّ على المفهوم إن كانت قيداً للنسبه الحكميه ، فإنّها حينئذٍ تصبح كالشرط ، بيان : أن مقتضى الإطلاق الذي ذكر في مبحث الشرط هو انحصار سنخ الحكم بشخص الحكم المنشأ ، ثمّ حدّدت النسبه الحكميه بحدّ ، و هذا هو الدلالة على المفهوم .

فلو قال : أكرم زيدا إلى الليل ، كان ظاهراً في الانحصار بشخص هذا الحكم ، و لما قيدت هذه النسبه الحكميه « إلى الليل » دلّ الكلام على انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء النهار و دخول الليل . فكلام المحقق العراقي ناظر إلى مقام الإثبات .

و الرّابع : ما ذكره المحقق الخوئي في (المحاضرات) (١) من أن الغايه إن كانت قيداً للموضوع رجع دلالتها على المفهوم إلى دلاله الوصف عليه ، لأن المراد من الوصف هو الأعمّ من الوصف الاصطلاحي و الحال و التمييز و ما شاكل ذلك ، فيكون التقييد بالغايه من صغريات التقييد بالوصف .

و إن كانت قيداً للحكم ، فالكلام تارةً : في مقام الثبوت ، و اخرى : في مقام الإثبات .

أمّا في المقام الأوّل : فلا شبهه في الدلالة على الانتفاء عند تحقق الغايه ، بل لا يبعد أن يقال بأن دلالتها على المفهوم أقوى من الشرط ، ضروره أنه لو لا دلالته على ذلك يلزم أن لا يكون ما فرض غايه غايه . و هذا خلف .

و أمّا في المقام الثاني : فالظاهر أنّ الغايه قيد للفعل و هو المتعلّق دون الموضوع كسائر القيود . و أمّا رجوعه إلى الموضوع ، فيحتاج إلى قرينه كما في الآيه «فَاغْسِلُوا...» ، إذ أنّ «إِلَى الْمَرَأَةِ» قيد للموضوع و هو اليد لا للمتعلّق و هو الغسل ، و كذا الأمر في «إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٢) فإنه غايه لتحديد الممسوح . هذا كلّ

ص: ٢٢٩

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٢٨٢ - ٢٨٣ .

٢-٢) سوره المائده : الآيه ٦ .

فيما إذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئه . و أما إذا كان مستفاداً من مادّه الكلام ، فإن لم يكن المتعلّق مذكوراً فيه كقولنا : يحرم الخمر إلّا أن يضطرّ المكلف إليه ، فلا شبهه في ظهور الكلام في رجوع القيد إلى الحكم . و أما إن كان مذكوراً فيه كما في قولنا : يجب الصيام إلى الليل ، فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغايه إلى الحكم أو إلى المتعلّق ، فلا تكون لها دلالة على المفهوم ما لم تقم قرينه من الداخل أو الخارج عليها .

و الحاصل : إن الحكم في القضية إنّ كان مستفاداً من الهيئه ، فالظاهر من الغايه كونها قيدياً للمتعلّق لا للموضوع ، و الوجه فيه ليس ما ذكره جماعه منهم شيخنا الأستاذ من أن مفاد الهيئه معنى حرفي ، و هو غير قابل للتقييد ، و ذلك لما حقّقناه في بحث الواجب المشروط من أنه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه ، بل الوجه فيه هو أن القضية في أمثال الموارد في نفسها ظاهره في رجوع القيد إلى المتعلّق و المعنى الاسمي دون الحكم و مفاد الهيئه .

و إنّ كان الحكم مستفاداً من مادّه الكلام ، فقد عرفت ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم إن لم يكن مذكوراً ، و إلّا فلا ظهور له في شيء منهما فلا دلالة ، إلّا بمعونه القرينه .

رأى الأستاذ :

و قد وافق الأستاذ - في كلتا الدورتين - الميرزا النائيني ، فذكر ما حاصله : إنّ مقتضى القاعده أن تكون الغايه قيدياً للمعنى الحدّثي ، و إنّ خالفه في قوله برجوع القيد إلى المادّه - في مبحث الواجب المشروط - لأن معنى الهيئه حرفي ، و قال هناك بقابليته الهيئه للشرط . و حاصل كلامه هنا : إنّ الحق مع الميرزا في رجوع القيد إلى المادّه المنتسبه ، لأنّ ذلك هو الموافق لاستظهار الإمام عليه السلام ، فقد

روى الكليني في الصحيح عن سماعه قال : « سألته عن رجلين قاما فنظرا إلى الفجر ، فقال أحدهما : هو ذا ، وقال الآخر : ما أرى شيئا . قال عليه السلام : فليأكل الذى لم يستبين له الفجر ، و قد حرم على الذى زعم أنه رأى الفجر . إن الله عز و جل يقول : «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (١) (٢) .

فقد استدلل الإمام عليه السلام بالآيه و استظهر منها المفهوم ، و الحكم فيها ليس بمدلول اسمى ، إذ ليس فى الآيه كلمه « يجب » أو « يحرم » و نحوهما ، بل الحكم مدلول للهيئه و هو «كُلُوا وَاشْرَبُوا» . فالقول بأن الغايه إن كانت قيداً للمتعلق فلا مفهوم - كما ذهب إليه فى (الكفايه) - ينافى النص ، و القول بعدم المفهوم إن كان الحكم مفاد الهيئه ساقط .

فتلخص : إن الحق مع الميرزا فى ما ادّعاه و إن لم يتم دليله .

إذن ، للغايه مفهومٌ سواء كانت غايهً للحكم أو للماده التى وقع عليها الحكم ، و سواء كان الحكم مدلولاً للهيئه أو مستفاداً من الماده التى هى مدلول اسمى كالوجوب و الحرمة .

و هذا مقتضى القاعده و الارتكاز العرف أيضاً .

ص: ٢٣١

١-١) سورة البقره : الآيه ١٧٨ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١٠ / ١١٩ ، الباب ٤٨ . رقم : ١ .

و للحصر أدوات . منها كلمة (إلّا) ، و هي تدلّ عليه إذا كانت بمعنى الاستثناء ، أما عند ما تكون بمعنى الصّفه فلا ، لما تقدّم من أن لا مفهوم للوصف .

و أمّا دلالتها على الحصر في صورته كونها بمعنى الاستثناء ، فلأن الاستثناء هو نفي الحكم الثابت في المستثنى منه أو إثبات الحكم المنفي ، فلما يقول : « أكرم العلماء إلّا الفساق » يخرج الفساق و يعزلهم عن العلماء في الحكم الثابت لهم و هو الإكرام ، فينحصر الحكم بالعدول منهم ... و هذا هو المرتكز عند العرف ، و لذا يرون التناقض فيما لو قال ذلك ثم أمر بإكرام الفساق كذلك .

و لم يخالف في هذا إلّا أبو حنيفة مستدلاً بـ « لا صلاه إلّا بطهور » (١) .

و قد أوجب بوجوه ، أمتنها ما في حاشية (الكفاية) (٢) : من أن مثل هذا الكلام ظاهر عرفاً في الاشتراط ، أي إنّ الصّلاه مشروطة بالطّهارة .

و الحاصل أن لا شبهه في دلاله الاستثناء على الانحصار .

إنما الكلام في أنها دلالة منطوقيه أو مفهوميّه ؟

اختار الأستاذ و غيره الأول تبعاً للميرزا ، ثم قال : بأن البحث عن ذلك قليل الجدوى ، بعد ثبوت أصل المطلب .

و من أدوات الاستثناء المفيدة للحصر كلمة « إنما » ، و قد نصّ علماء (٣) اللّغه

ص: ٢٣٢

١- (١) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥ .

٢- (٢) كفاية الاصول : ٢٠٩ - ٢١٠ .

٣- (٣) قال الفيومي : « قيل : تقتضى الحصر » ، قال الجوهرى : « إذا زدت (ما) على (إنّ) صارت للتعين ... » المصباح المنير : ٢٦ .

و النحو على دلالتها على ذلك ، و هو المتبادر منها ... و قد كابر الفخر الرازي (١) مدعيًا النقص بقوله تعالى «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (٢) و «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَ لَهْوٌ ...» (٣).

و قد أُجيب عن ذلك بالتفصيل في (المحاضرات) (٤).

ثم إن صاحب (الكفاية) تعرض لكلمه التوحيد و أنه هل الخبر هو «ممكن» أو «موجود». فإن كان الأول ، أفاد إمكان الذات و ليس هو المقصود . و إن كان الثاني ، أفاد الوجود و لا ينفي الإمكان عن غير الباري .

فذكر إمكان جعل «الممكن» هو الخبر ، و لا يقع أى إشكال ، لأن هذا الإمكان هو الإمكان العام ، و هو فى الواجب مساوق لضروره الوجود ، لا الإمكان الخاص ، لأنه يقابل وجوب الوجود ، إذ هو سلب الضروره عن الوجود و العدم .

و أما ما فى تقرير بحث السيد البروجردى رحمه الله من أن هذه الكلمه تنفى العباده عن غير الله و لا تنفى الالوهيته عن الغير ، فلا ربط لها بالتوحيد (٥) ، مستدلًا بأن المشركين فى ذلك الوقت كانوا مشركين فى العباده لأنهم كانوا يقولون « مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى » (٦) و لم ينكروا صفات الله كخالقته و الرازقيه .

ص: ٢٣٣

١-١) التفسير الكبير ١٢ / ٣٠ .

٢-٢) سوره يونس : الآية ٢٤ .

٣-٣) سوره محمّد : الآية ٣٦ .

٤-٤) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٢٨٨ .

٥-٥) نهايه الاصول : ٢٨٣ .

٦-٦) سوره الزمر : الآية ٣ .

فغفله عن الآيات ، فإنهم كانوا ينكرون الالوهية لله كما في قوله تعالى « وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... »
(١) وفي قوله تعالى «لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» (٢) ونحو ذلك .

فالكلمة مرتبطة بالتوحيد .

مفهوم العدد

لا بحث فيه إلّا كلمة واحدة هي : إن كان العدد في مقام التحديد ، دلّ على المفهوم و إلّا فلا .
و هذا تمام الكلام في المفاهيم . و الحمد لله .

ص: ٢٣٤

١-١) سورة الأنعام : الآية ٧٥ .

٢-٢) سورة المؤمنون : الآية ٩١ .

قد عرّف العام بتعاريف ، كقول بعضهم - كما في (الفصول) (١) - : « هو اللفظ المستغرق لما يصلح له » و كقول (الفصول) (٢) : « ما استغرق جميع جزئيات مفهومه لفظاً » . و كقول الشيخ البهائي - كما في القوانين (٢) - : « هو اللفظ الموضوع للدلالة محل استغراق أجزائه أو جزئياته » و (الكفايه) (٣) : « شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه » .

قال الأستاذ - في الدوره السابقه - إن أحسن التعاريف هو : كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق مفهوم الواحد .

لكن يرد عليه : عدم شموله للعام البدلي ، لأنه عباره عن الواحد على البدل ، و الحال أنه ليس له « واحد » منطبق عليه .

قال في (الكفايه) ، إنها تعاريف لفظيه ، و المعنى المركوز من العام في الأذهان أوضح ممّا عرف به مفهومًا و مصداقًا ... و هذا هو الصحيح .

ص: ٢٣٧

١- (١) (٢) الفصول الغرويّه : ١٥٧ .

٢- (٢) قوانين الاصول : ١٩٢ .

٣- (٣) كفايه الاصول : ٢١٧ .

و هنا مطالب :

الأول (فى الفرق بين العام و المطلق) .

إن العام و المطلق كليهما يفيدان شموليته المفهوم ، إلا أن الأول يفيد ذلك بحسب وضع الأداة ، و المطلق يفيد ببركه مقدمات الحكمه . هكذا قالوا .

و التحقيق هو : إن الحكم فى المطلق يتوجه إلى الطبيعه بما هى ، و أمّا الخصوصيات ، فقد وقع الخلاف بينهم فى أنها تُلاحظ و ترفض أو لا تلاحظ أصلاً ، و قد اختار الأستاذ - فى دوره السابقيه - الأول من القولين . هذا بحسب مقام الثبوت .

أمّا فى مقام البيان ، فالموجود فى هذا المقام هو البيان بالنسبه إلى الطبيعه و عدمه بالنسبه إلى الخصوصيات ، فهو يلحظ الرقبه و يلحظ خصوصياتها بنحو الإجمال و يرفضها ، و لذا كان الإطلاق فى مقام الإثبات عدمياً ، فالمتكلم مع كونه فى مقام البيان لم يبين دخل الخصوصيته فى حكمه ، فكان عدم البيان دليلاً على عدم الدخل .

و أمّا فى العام ، فإن الخصوصيات تلاحظ و تؤخذ ، فإذا قال : أكرم كلّ عالم ، دلّ بكلمه « كلّ » على أخذه جميع الخصوصيات و نزول الحكم عليها ، و لذا قال المشهور بعدم الحاجه فيه إلى مقدمات الحكمه خلافاً للميرزا كما سيأتى .

و بما ذكرنا يظهر : إن الشمول فى طرف الإطلاق لازم له و ليس الإطلاق ، بخلاف العام فإن اللفظ يدلّ عليه بالمطابقه .

هذا ، و لا يخفى الأثر على هذا الفارق الجوهرى بين المطلق و العام ، كقولهم بعدم وقوع التعارض بينهما ، لكون العام حاكماً أو وارداً على المطلق لأنه بيان و المطلق عدم البيان ... و إنْ خالفناهم فى هذا المبنى ، كما سيأتى فى محلّه .

الثاني (هل يحتاج إفاده العموم إلى مقدمات الحكمة ؟)

قال الميرزا : نعم ، لأن الدلالة على العموم بأداته و إن كانت وضعيّه إلّا أنها لا تفيد إلّا الاستيعاب بالنسبه إلى الأفراد ، فلما يقال : « أكرم كلّ عالم » شمل جميع أفراد العالم ، و لكن هل المراد خصوص العدول منهم أو الأعم ؟ فلا دلالة لها عليه ، فنحتاج إلى مقدمات الحكمة لإفاده عدم تقيّد المتعلّق بالعدالة و غيرها من العناوين . و على الجملة : فإن « كلّ » تفيد الشمول و الاستيعاب في الخصوصيّات المفردّه ، و أمّا الخصوصيّات الصنفيه و النوعيه ، فلا دلالة إلّا بمقدمات الحكمة .

و قد اشكل عليه : بأن لازم هذا الكلام أن لا يكون عندنا لفظ صريح في العموم ، و لكنّ التالي باطل ، للفرق الواضح بين العام و المطلق ، فالمقدّم مثله .

فأجاب عنه الأستاذ - في الدوريتين - بإمكان أن يفرّق بين الخصوصيّات الصنفيه و النوعيه و بين الأفراد ، فيقال بعدم كفايه الأداه في الدلالة على العموم في تلك الخصوصيّات و أنه لا-صراحه لها فيها إلّا أن يقال : أكرم كلّ عالم من كلّ صنف ، فحينئذ يكون الكلام صريحاً ... إذن، يمكن اجتماع الصراحه مع مقدمات الحكمة ، و لا تنافي بينهما .

(قال) فالحق في الإشكال أن يقال: بأن إجراء المقدمات من أجل الدلالة العقلية مع وجود الأداه الدالّه على العموم لغوّ ، لأنّ إجرائها إنما يكون حيث لا دلالة لفظيه ، و المفروض أنّ كلمه « كل » لها الظهور التام و الدلالة الواضحه على إرادته جميع الأفراد بأصنافها و أنواعها ، فلا حاجه إلى المقدمات ، و إجراؤها لغو .

الثالث (في انقسام العام إلى الاستغراقي و المجموعي و البدلي)

فالاستغراقي ، عبارته عن لحاظ كلّ فردٍ فردٍ موضوعاً مستقلاً للحكم ، بحيث لو جاء الحكم لا نحلّ على عدد الأفراد ، و كان هناك إطاعات و معاصٍ بعددها .

والمجموعى ، عبارته عن الاستيعاب لجميع الأفراد مع لحاظ الجميع موضوعاً واحداً ، بحيث لو جاء الحكم فالامتنال أو المعصية واحد .

والبديلى ، عبارته عن الإتيان بالحكم على الفرد بنحو صرف الوجود ، و يكون الطاعة أو المعصية واحداً لا أكثر ... لكن السعه هى فى مقام تطبيق الموضوع على الفرد .

هذا ، و قد استظهر من كلام صاحب (الكفايه) أن هذا الانقسام إنما هو بلحاظ تعلق الحكم ، فأشكل عليه (1) بعدم توقّفه على ذلك ، لأن المولى عند ما يجعل الشىء موضوعاً لحكمه ، لا بدّ أن يلحظه فى مرتبه الموضوع لاستحاله الإهمال ، فهو يلحظه إمّا بنحو الاستغراق أو الاجتماع أو البدليه ، هذا فى مقام اللّحاظ . و فى مقام البيان : لما يقول أكرم كلّ عالم أو : كلّ عالم يجب إكرامه ، فلا توقف لدلاله الكلام على الشمول للموضوع على وجود الحكم و هو وجوب الإكرام ...

و الظاهر ورود هذا الإشكال .

إلا أن الأستاذ - فى دوره اللّاحقه - أفاد بأنّه و إنّ كان قوله بأن اختلاف أنحاء العموم باختلاف الأحكام ظاهراً فيما نسب إليه ، إلا أنه لا بدّ من الدقه فى سائر كلماته هنا و فى الفصل اللّاحق ليّتضح مراده تماماً ، و ذلك لأنه فى الفصل اللّاحق يصرّح بوجود اللفظ الموضوع للعموم مثل « كلّ » . فمن يقول بوضع هذه الكلمه للدلاله على العموم الاستغراقى ، كيف يعقل أن يقول بأنّ الدلاله عليه ناشئه من الحكم ؟ هذا أولاً .

و ثانياً : إنه فى نفس هذا الفصل يقول - بعد ذكر اختلاف أنحاء العموم

ص: ٢٤٠

باختلاف الأحكام - « غايه الأمر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم، و اخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً ... » فإن هذا الكلام ظاهر في أن الاختلاف هو بسبب اختلاف الموضوعات .

فمع لحاظ كلماته الاخرى يندفع الإشكال .

الرابع (في مقتضى الأصل)

لو شك في عام أنه استغراقى أو مجموعى أو بدلى ، حمل على الاستغراقية ، شموله للأفراد محرزاً و يشك في أنها لوحظت بنحو يكون بعضها منضماً إلى البعض الآخر و هو العام المجموعى أو لا و هو العام الاستغراقى ؟ لأن مقتضى أصاله الإطلاق في مثل أكرم كل عالم هو الثانى ، ضروره أن لحاظ الانضمام أمر زائد ثبوتاً و إثباتاً . و أما إن قلنا بأن العام الاستغراقى متقوم بلحاظ الأفراد على نحو الاستقلال ، و المجموعى متقوم بلحاظها على نحو الانضمام ، و البدلى متقوم بلحاظها على البدل ، فلا أصل معين لأحد الأقسام ، لأنها حينئذ متباينات، و الأصل إنما يرجع إليه عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر .

أمّا لو دار الأمر بين أن يكون العام مجموعياً أو بدلياً، فعدم وجود الأصل المعين أوضح ، لتباين لحاظ الأفراد فيهما ... و لا بد للمتكلم من البيان الزائد ، بأن يقول إذا أراد الأول : أكرم العلماء مجموعاً، و إذا أراد الثانى يقول : أكرم أى عالم شئت ... و إلّا بقى العلم الإجمالى على حاله .

الخامس (في الفرق بين العام و لفظ العشره و أمثاله)

لا يخفى أن العام هو ما يكون مفهومه صالحاً للانطباق على جميع الأفراد التى يصدق عليها المفهوم مثل « العالم » ، فإذا جاءت كلمه « كل » و قال : « أكرم كل عالم » كان مفيداً لذلك فى مقام الإثبات . أما لفظ « العشره » و نحوه ، فليس صدقه

على الواحد و الاثنین كذلك ، بل هو من قبیل شمول الكلّ لأجزائه ، و هذا هو الفرق .

و هذا أوان الشروع فی بحوث العام و الخاص .

هل للعموم لفظ بالوضع ؟

فيه قولان ...

فقد نسب إلى الأكثر أن هناك ألفاظاً موضوعه للدلاله على العموم ، و عن جماعه إنكار ذلك لوجهين :

الأول : لأن الخاص هو القدر المتيقن من المراد ، فإذا كان هو المقطوع به و كان العموم مشكوك الإراده ، كان الخاص أولى بأن يكون الموضوع له ، فلا وضع للعموم بل هو للخصوص مثل كلمه « الخاص » و كلمه « فقط » .

و فيه : كون الخاص هو القدر المتيقن فی مقام الإراده الجديّه لا يقتضى أولويته بالوضع ، لأن غايه ذلك أن يكون اللفظ مثل « خصوص » صريحاً في الدلاله على معناه ، لكنّ الصراحه غير الوضع ، فقد يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكنه غير صريح بل هو ظاهر فيه . هذا أولاً . و ثانياً : هذه الأولويّه ليست عقليه و لا عرفيه ، بل هي استحسانيه خطاييه .

و الثانى : ما اشتهر من أنه ما من عامٍ إلما و قد خصّ ، فلو كان هناك لفظ موضوع للعموم ، لزم أن تكون المجازات أكثر من الحقائق .

و فيه : أنه سيأتى أن معنى ورود التخصيص على العام عدم تعلّق الإراده الجديّه به ، أمّا كونه مراداً في مرحله الاستعمال فلا ريب فيه ؛ فلا يلزم المجاز أصلاً . هذا أولاً . و ثانياً : إنه لو تنزلنا عن ذلك ، و سلّمنا لزوم المجاز ، فإنّ كون المجاز بالقرينه أكثر من الحقيقه لا ضير فيه .

ص: ٢٤٢

فالحق هو القول الأول وفقاً للأكثر .

و هذا هو البحث الكبروى .

اللفظ الموضوع للعموم

إنه لا شبهه فى دلالة مثل « كل » على العموم ، لأنه المتبادر منه ، و كذا كلمه « تمام » و « جميع » .

و قد وقع الكلام بينهم فى ألفاظٍ اخرى مثل « من » ، كما لو قال : أكرم من فى الدار ، و « ما » كما لو قال : احمل ما فى الدار ... فإنّ مثل هذه الجمل تفيد الشمول ، و لكنّ و يحتمل أن يكون بالوضع ، بل قيل بذلك للتبادر و جواز الاستثناء ، يحتمل أن يكون بمقدمات الحكمه ، فدعوى التبادر مخدوشه ، و الاستثناء يمكن من المطلق كما يمكن من العام .

النكره فى سياق النفى

اشاره

و وقع الكلام بينهم كذلك فى النكره فى سياق النفى و النهى .

فعن الميرزا القمى و غيره دعوى عدم الخلاف فى دلالتها على ذلك بالوضع ، و قال المتأخرون بالدلاله عقلاً ، و قيل : بل الدلاله هى بمقدمات الحكمه .

قال الأستاذ : لا ريب فى الدلاله على العموم ، لكنّ كونها من حاقّ اللفظ غير واضح ، فدعوى التبادر من القائلين بالقول الأول غير مسلّم بها .

و استدللّ القائلون بالدلاله العقلية : بأنّ « لا » موضوعه للنفى ، و « رجل » موضوعه للطبيعه ، فإذا قال « لا رجل فى الدار » لم يدل على العموم من ناحيه الكلمتين ، و ليس للتركيب بينهما وضع على حده ، فلا تكون الدلاله وضعيه ...

فهذه مقدمه . و مقدمه اخرى هى : المنفى إذا اضيف إلى الطبيعه كان انتفاؤها بانتفاء جميع أفرادها ، كما أن اثباتها يكون بثبوت فردٍ منها .

فإذا ضمنا المقدمتين ببعضهما أنتج أن الدلالة على العموم عقليه بمقدمات الحكمة .

كلام الإيرواني

فأورد المحقق الإيرواني (١) على (الكفايه) : بأن دلالة النكره في سياق النفي على العموم ، موقوفه على لحاظ الطبيعه بنحو السريان إلى الأفراد ، لكونه ذاتي الطبيعه ، و لا حاجه إلى لحاظها مطلقه ليثبت السريان حتى يشكل بعدم المثبت للحاظ كذلك .

إشكال الأستاذ

لكن الأستاذ أشكل عليه : بأن الطبيعه و الماهيه ليست إلّا هي ، و أمّا سريانها إلى أفرادها فشيء زائد عليها إذن ، يتوقف على اللحاظ و ليست الطبيعه في حدّ ذاتها ساريه .

لكن التحقيق هو أن الإطلاق غير متقوم بلحاظ الطبيعه ساريه إلى الأفراد ، بل هو لحاظ القيود و رفضها ، فيكون السريان لازماً للإطلاق لا أنه نفسه كما قال الإيرواني ، فكان كلامه مخدوشاً بوجهين .

كلام الأصفهاني

و قال المحقق الأصفهاني (٢) مستشكلاً على قول (الكفايه) : « لضروره أنه لا يكاد يكون طبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود و إلّا كانت موجوده » ، بتوضيح منا: بأن النفي يضاف إلى الطبيعه كالإثبات ، فيقال : عدم الإنسان كما يقال :

وجود الإنسان ، فلا فرق بين الوجود المضاف إليها و العدم ، بل المهم هو لحاظ

ص: ٢٤٤

١-١) نهاية النهايه : ٢٧٦ .

٢-٢) نهاية الدرايه ٢ / ٤٤٨ .

المضاف إليه ، فإن كانت طبيعته مهملة ، كان الوجود المضاف إليها قضيه مهمله ، و هي في قوه الجزئيه ، و العدم المضاف إليها قضيه سالبه و هي في قوه الجزئيه ، فإن كان المضاف إليه مهملاً كانت القضيه مهمله ، موجبه أو سالبه . و أما إن كانت طبيعته المضاف إليها مقیده ، كانت الموجبه جزئيه و كذا السالبه ، فإن كانت طبيعته مطلقه فهي موجبه كليته أو سالبه كليته .

و على هذا ، فلا يصح القول : بأن وجود طبيعته بوجود فرد ما و عدمها يكون بعدم جميع الأفراد ، لأن المقابل لوجود الفرد ما هو عدم الفرد ما ، و لجميع الأفراد هو عدم جميعها .

وعليه ، فدلاله النكره في سياق النفي أو النهي على العموم ليست عقليه خلافاً لصاحب (الكفايه) إذ قال بأن دلالتها عليه عقلاً لا ينبغي أنه تنكر .

أقول :

و هذا الكلام و إن كان متيناً من الناحيه العقليه ، إلا أن الملاك في أمثال المقام هو الارتكاز العرفي لا الدقه العقليه ، و نحن لو راجعنا العرف لرأيناهم يفهمون العموم من قولنا : لا-رجل في الدار ، و يرون اللفظ دالاً عليه من غير دخلٍ لمقدمات الحكمه أصلاً ، و لذا لو قلنا بعد هذا الكلام : زيد في الدار، لاحتجوا علينا بالمناقضه ، من جهه إفاده النفي السابق للعموم - لا من جهه عدم تقييد الإطلاق في « رجل » - فإثبات وجود زيد و هو من أفراد العام يناقض النفي ، لأن معنى : لا رجل في الدار هو كل أفراد الرجل ليس في الدار

و قد تعرض الأستاذ لكلام المحقق الأصفهاني هذا في مباحث النواهي أيضاً .

و وقع الكلام بينهم أيضاً فى الجمع المحلى بال ، فعن المحقق القمى (١) دعوى عدم الخلاف فى الدلالة على العموم وضعاً ، للتبادر و جواز الاستثناء، و أن اللام للاستغراق - إن لم يكن عهد - فيدلّ على العموم .

و لكنّ شيئاً من هذه الوجوه لا- يقتضى ظهور هذا اللفظ فى العموم، بحيث لو استعمل « العلماء » مثلاً- فى غير العموم - كأن يستعمل للعهد الذهنى أو الذكرى - يكون مجازاً .

و استدللّ أيضاً : بأن « أل » إن لم تكن عهديه فهى معرّفه لمدخولها، و التعريف يساوق التعيين ، و على هذا تتم الدلالة على العموم ، لأنّ الجمع مثل العلماء معيّن من طرف الأقل لأن أقلّه الثلاثة ، و من طرف الأكثر لأنه كلّ الأفراد ، لكنّ الدلالة على أقصى المراتب و هو « كلّ الأفراد » أوضح و أتمّ، إذ قد يقال بعدم التعيّن فى الثلاثة الذى هو طرف الأقل ... فتّمّت الدلالة على العموم بهذا الوجه (٢) .

و قد ناقشه الأستاذ : بأن هذا المقدار من البيان لا يكفى لإثبات الدلالة اللفظية، فالحاجه إلى مقدمات الحكمه موجوده لا محاله .

ص: ٢٤٦

١-١) قوانين الاصول : ٢١٦ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٢٩٧ الهامش .

قال في (الكفايه) :

لا شبهه في أنّ العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل حجه فيما بقى ، فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً و لو كان متصلاً ، و ما احتمل دخوله فيه إذا كان منفصلاً ، كما هو المشهور بين الأصحاب ، بل لا ينسب الخلاف إلّا إلى بعض أهل الخلاف .
و ربما فضّل بين المخصّص المتصل فليل بحجّيته فيه و بين المنفصل فليل بعدم حجّيته . و احتج النافى بالإجمال ، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات ، و تعيين الباقي من بينها بلا معيّن ترجيح بلا مرجّح . و التحقيق في الجواب أن يقال ...
(١) .

أقول : هل العام المخصّص مجاز أو لا ؟ و على الأول ، فهل يسقط عن الحجّيه ؟ فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول

إشاره

إنه لا يخفى أنّ المخصّص على قسمين ، متّصل و منفصل ، لأن المتكلّم تارة يقول : أكرم العلماء العدول . و اخرى يقول : أكرم العلماء ، ثم في مجلس آخر يقول : لا- تكرم الفساق من العلماء ... و قد يكون المخصّص المتصل قرينه حاليّه أو عقليّه أو غير ذلك مما ليس بلفظ .

ص: ٢٤٧

ثم إنَّ المخصَّص ، قد يكون مبيِّناً كما ذكر ، وقد يكون مجملاً مفهوماً أو مردداً بين الأقل والأكثر .

ابتناء البحث على وجه دلالة العام على العموم

وقد وقع الكلام بين الأعلام في أن العام يحتاج في دلالته على العموم إلى مقدمات الحكمه أو لا ؟ ذهب الميرزا إلى الأول ، وعليه يقع البحث في أن الإطلاق - أى: مفاد اللابشرط القسمى - هل هو مدلول المقدمات و اللفظ غير موضوع إلّا للطبيعه ، وعليه سلطان العلماء و أتباعه ، أو أنه داخل في حريم المعنى الموضوع له وعليه المشهور ؟ فعلى القول الثانى : لا- ريب فى المجازيّه ، لأن العموم محتاج إلى الإطلاق ، و هو داخل فى مفهوم اللفظ ، فإذا جاء المخصّص - سواء كان متصلاً أو منفصلاً - رفع الإطلاق ، فكان لفظ العام مستعملاً فى جزء المعنى الموضوع له و هذا هو المجاز . أمّا على القول الأوّل ، فلا يلزم التجوّز ، لأن المفروض خروج الإطلاق عمّا وضع له لفظ العام ، فلم يستعمل فى غير ما وضع له .

بيان القول بدلالته بمقدمات الحكمه

وقد أوضح الميرزا - قوله باحتياج العام إلى المقدمات ، و أن الإطلاق خارج عن حريم المعنى : قوله :

أمّا إذا كان المخصّص متصلاً ، فإنّ كلّ لفظٍ قد استعمل فى معناه الموضوع له ، فإذا قال : أكرم كلّ عالم عادل ، فإنّ « كلّ » يدلّ على العموم و« عالم » مستعمل فى معناه و هو الطبيعى ، و« عادل » كذلك و هو الطبيعى ، و حيثيه التقييد مستعمله فى معناها ... فلا موجب للتجوّز .

أمّا إذا كان منفصلاً ، فالتخصيص بالمنفصل تقييد ، لأنّ المفروض أنّ دلالة العام على السّعه و الشمول هى بمقدمات الحكمه ، فإذا ورد المخصص المنفصل

تقيّد الإطلاق، و تقييده لا يستلزم المجازيه، لكونه خارجاً عن مدلول اللفظ - كما هو المفروض -، فلم يستعمل اللفظ في جزء المعنى الموضوع له حتى يلزم المجاز.

فهذا دليل القول باحتياج العام إلى المقدمات في دلالة على العموم.

بيان القول بدلالته بالوضع

إشاره

خلافاً للمشهور القائلين بأن أداء العموم موضوعه لإسراء الموضوع و انطباقه على جميع الأفراد و الأقسام بلا حاجه إلى المقدمات، و عليه، فقد قال صاحب (الكفايه): «أما في المتصل، فإن أداء العموم مثل «كل» موضوعه لاستيعاب جميع الأفراد و الأقسام من المدخول، فهي مستعمله في معناها و لا مجازيه. و كذلك «العالم» و «العاقل» كما في المثال المتقدم.

و أما في المنفصل، فأدائه العموم و إن استعملت لجميع الأقسام و الأفراد، لكن التخصيص يكشف عن عدم إرادته ذلك المدلول، فتقع شبهه استعمال اللفظ و إرادته المعنى غير الموضوع له، فأجاب عن ذلك بالتفكيك بين الإرادتين الاستعماليه و الجديه و التصرف في الظهور و الحجته، قال:

و بالجمله، الفرق بين المتصل و المنفصل و إن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلّا في الخصوص، و في الثاني إلّا في العموم، إلّا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحدٍ منهما أصلاً، و إنما اللّازم الالتزام بحجيه الظهور في الخصوص في الأول و عدم حجته ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجةً فيه في الثاني.

و بيان المطلب هو: إن الدلاله إمّا تصوّريه - و بتعبير (الكفايه): انسيه - أو تصديقيه استعماليه، أو تصديقيه جدية. و المراد من الاول هو مجيء المعنى من اللفظ إلى الذهن على أثر الأنس الموجود بين اللفظ و المعنى، و هذه الدلاله غير

تابعه لا للإرادة و لا للقصد و لا للاستعمال ، و لا هي تقع موضوعاً لحكم من الأحكام .

و الثانيه : هي أنه لما يريد التكلم أن يفهم السامع معنىً، فإنه يستعمل اللفظ في ذاك المعنى ، أى يستخدمه من أجل إفهام معناه الموضوع له ، فيصدق بكونه مريداً لإفهامه و إحضاره إلى ذهن السامع باللفظ ، فهي دلالة تصديقيه استعماليه ، و فيها يقع البحث عن كونها تابعة للإرادة أو غير تابعه ، و في هذا المقام تنعقد الظهورات و يكون اللفظ قابلاً لإفهام المعنى ... إلّا إذا كان اللفظ المستعمل مجملاً، فلا اقتضاء له لأن يكون قابلاً للمعنى ، أو احتمال وجود قرينه مانعه من دلالة اللفظ على المعنى ، أو يوجد ما يحتمل أن يكون قرينه مانعه ... فلو وجد واحد من هذه الأسباب لم ينعقد الظهور للفظ .

و الثالثه: هي أنه بعد تماميه ظهور اللفظ في المعنى، يتحقق الموضوع لأصاله المطابقه بين اللفظ المستعمل - أى الكلام - و الإراده ، و هذا أصل عقلائي ، و المفروض كون التكلم منهم فلا يتجاوزها ، و حاصله : أن الكلام متى كان ظاهراً في معنى ، فإن ذاك المعنى هو المراد الجدّي للمتكلم ، و يعبر عن ذلك بالحجيه ...

لكن هذه الدلاله أيضاً لا- تتم لو احتمال أن الإراده الجديّه غير مطابقه لظهور اللفظ ، لكن المتكلم غفل عن إقامه القرينه ، أو احتمال وجود مانع - من تقيّه أو غيرها - عن إقامه القرينه على أن المراد غير ما يكون اللفظ ظاهراً فيه ، أو احتمال ذكره للقرينه منفصله عن الكلام ... فإن كل واحد من هذه الاحتمالات يكفي لسقوط الدلاله الجديّه ، فهي متوقفه على اندفاعها .

فقال المشهور - و منهم صاحب (الكفايه) - بأنّ المخصّص المنفصل إنما يوجد الخلل في الدلاله التصديقيه الجديّه دون التصديقيه الاستعماليه ، إذ

لا موجب للخلل فيها هنا ، فلا وجه للزوم المجاز .

و على الجملة ، فإن ظهور « كلِّ عالم » فى العموم منعقد ، غير أن المخصص المنفصل يوجب أن يكون حجّيه ظهوره فى خصوص غير الفساق ، و أنّ الخصوص هو المراد الجدّى .

فإن قلت : إذا لم تكن الإرادة الجدّيه على وفق الاستعماليه ، لكون الكلام ظاهراً فى العموم الشامل للفساق أيضاً ، فلما ذا جاء باللفظ الظاهر فيه ؟

أجاب فى (الكفاهيه) : بأن مرجع هذا الإشكال إلى لزوم اللغويه ، و لكن يكفى لاندفاعه مجرد احتمال وجود الحكمه من ذلك الاستعمال ، و هى القصد إلى وضع قاعده مفادها مانعيه المخصّص المنفصل عن حجّيه ظهور العام ، لكونه نصّاً أو أظهر منه فيتقدّم عليه ، و تكون هذه القاعده هى المرجع كلّما شكّ فى دخول الشئ تحت العام . فكان الداعى للإتيان باللفظ الظاهر فى العموم هو ضرب هذه القاعده لا البعث نحو إكرام كلّ العلماء حتى الفساق منهم .

إشكال السيد البروجردى

فقال السيد البروجردى : يمكن أن يورد عليه أيضاً : بأن الإرادة الاستعماليه على ما ذكرت إرادته تصوّريّه - أعنى بها إرادته إفناء اللفظ فى المعنى المخصوص و جعله قالباً له موجباً لتصوّره عند تصوّره - و تمسك العقلاء بالعام عند الشك ليس أثراً لصرف هذه الإرادة و إنّ انكشف عدم مطابقتها للإرادة الجدّيه ، بل يكون أثراً لها بما هى كاشفه عن الإرادة الجدّيه التصديقيّه .

(قال) و بالجملة : التمسك بالعام عند الشك إنما هو من جهة استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير - بما هو فعل اختياري صدر عنه - على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعّيه العاديه ، و حيث أن الغايه الطبيعّيه للتلفظ بالكلام إرادته إفهام ما

هو ظاهر فيه ، فلأجل ذلك يحكمون في العام - مثلاً - بأن المراد الجدّي فيه هو العموم . و على هذا ، فبورود التخصيص على العام يستكشف عدم كون ظاهر اللفظ مراداً جدياً ، و ينهدم أساس أصاله التطابق بين الارادتين ، فلا مجال حينئذٍ لأن يتمسك بالعام بالنسبه إلى الأفراد المشكوك فيها ، و إن ثبت كون العموم مراداً بحسب الاستعمال .

(قال) : هذا ، مضافاً إلى أن ما ذكره في المتصل في الاستثناء ، فهو بحكم المنفصل كما لا يخفى ، و حيث لم يكن فيما ذكره غنى ، و جب علينا صرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المسأله ، مع الإشاره إلى إمكان أن يرجع كلام الشيخ و صاحب (الكفايه) أيضاً إلى ما نحققه . و توضيح المطلب يتوقف على

و على الجملة ، فإن الطريق الذي سلكه صاحب (الكفايه) و غيره غير مجدٍ لحلّ الإشكال ، و قولهم بعدم لزوم المجاز غير تام .

طريق السيد البروجردى

فسلك السيد البروجردى طريقاً آخر و اختار أن مثل هذا الاستعمال لا- هو حقيقه و لا- هو مجاز ، و هذا قسم ثالث من الاستعمالات ، و حاصل كلامه : تطبيق مذهب السكاكي - في خصوص الاستعاره - في جميع الاستعمالات المجازيه ، بدعوى أنّ اللفظ مستعمل دائماً في معناه الموضوع له ، فإن كان الموضوع له هو الموضوع للحكم سمي الاستعمال حقيقياً أى ثابتاً على معناه ، من حقّ بمعنى الثبوت ، و إن تجاوز المعنى الموضوع له إلى معنى آخر سمي مجازاً ، أى قد عبّر المعنى إلى معنى آخر ، لكنّ بعنايه ادعاء الاتحاد بين المعنيين ، فلفظ الأسد مستعمل في « الحيوان المفترس » - و هو الموضوع له - غير أنّ هذا المعنى معبر إلى « الرجل الشجاع » بملاك الاتحاد الادعائى بينهما .

و أما في العام المخصّص ص ، حيث يستعمل اللفظ في الكلّ الموضوع له و يراد الجزء ، فليس الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً ، لأننا قد استعملنا اللفظ في معناه الموضوع له ، لكنّ لم نقصده فلم يثبت عليه و لم نقصد به العبور إلى معنى آخر ليكون مجازاً ... اللهم إلّا أن ندعى في الفرد الواحد من العلماء أنّه كلّ العلماء ، فنقول : جاءني كلّ العلماء و المقصود هو وحده ، فيكون مجازاً ، لكنّ العمومات المخصّصة لا يوجد فيها مثل هذا القصد .

فهذا طريق هذا المحقق بعد الإشكال المذكور على صاحب (الكفايه) ، و هو موجود في حاشيه الإيرواني أيضاً .

الإشكال عليه

لكنّ يرد عليه : أن الاستعمال الذي ليس بحقيقه و لا مجاز غير معقول ، لا على مسلك المشهور و لا على مسلكه من أنّ المجاز عبور اللفظ عن المعنى الحقيقي و جعل المعنى الآخر من معناه أيضاً ادعاءً ... فإن الاستعمال - على كلّ تقدير - إمّا حقيقه و إمّا مجاز و لا ثالث .

و أمّا الإشكال المشترك على (الكفايه) من أنه في كلّ موردٍ لا يُوجد فيه التطابق بين الإرادتين فليس بموردٍ لبناء العقلاء في استكشاف المراد من اللفظ المستعمل ، ففيه :

إنه يمكن قلب الإشكال بأنّ يقال : إنه لمّا يخصّص العامّ بالمخصّص المنفصل ، لا يكون تطابق بين الإرادتين و إلّا لم يكن التخصيص ، فإذاً ، يكون بين الإرادتين مخالفه ، و مع المخالفه بينهما فلا بناء للعقلاء من أجل استكشاف المراد ، لأنّ هذا البناء - كما قال - إنما هو في المورد الذي يستعمل فيه اللفظ للغايه الطبيعيه ، و مع عدم التطابق كيف يحصل الكشف عن الحجّيه و المراد الجدّي للمتكلّم ؟

و سلك المحقق الأصفهاني (١) طريقاً آخر لحلّ المشكل ، لأنّ الإنشاء لا يمكن أن يكون بداعيين ، بل كلّ إنشاء بداع من الدواعي فهو مصداق لذاك الداعي ، و فيما نحن فيه ، عند ما يراد التمسك بالعام لإثبات البعث الجدّي و ترتيب الحكم ، يأتي الإشكال بأنّ هذا البعث إن كان جدّياً فلا يجتمع مع التخصيص ، و إن لم يكن فلا يصلح للتمسك به للكشف عن الفرد المشكوك فيه . فقال المحقق الأصفهاني : إن كان المخيّص قبل العمل بالعام ، فالموضوع للحكم غير محدّد و لا مانع من التمسك به ، و من كان بناؤه على بيان مرادته بالمخصّصات المنفصلة ، فالمطابقه بين إرادته الاستعماليه و الجدّيّه حاصله .

و أمّا إن جاء المخيّص بعد حضور وقت العمل بالعام ، فالبعث الجدّي هو المدلول له و لا ينافيه التخصيص ، لأنّ البعث الجدّي نحوه واحد ، غير أنه بالنسبه إلى الأفراد المخيّصه ناشئ من المصالح الظاهريه من تقيّه و نحوها ، و بالنسبه إلى الأفراد غير المخيّصه ناشئ من المصالح الواقعيه ، فكان شمول كلّ العلماء للفساق لمصلحه ظاهريّه ، و البعث الشامل لهم و للعدول جدّي ، فالتطابق بين الإرادتين موجود .

الإشكال عليه

و قد تعرّض شيخنا لهذا الطريق في دوره السابقيه ، فأورد عليه بعد غض النظر عمّا فيه : بأنّ كشف الخاص عن انتهاء أمد البعث إلى بعض الأفراد و أن البعث إليها كان ناشئاً من المصلحه الثانويه ، إنّما يتم في الخاص المتأخر ، أمّا المتقدّم فكيف يكون كاشفاً بل هو أقوى في المخصّصيه من المتأخر ؟ هذا أولاً . و ثانياً : إذا

ص: ٢٥٤

كان البعث واحداً و متوجّهاً إلى الفساق و غيرهم على حدّ سواء ، فكيف ينشأ من داعيين ؟ بل إنه لما تعدّد المبعوث إليه فلا بدّ و أن يكون متعدداً ، و إذا تعدّد أمكن أن يكون الانبعاث إلى بعض الأفراد ناشئاً من الإرادة الجديّة و إلى البعض الآخر ناشئاً من الارادة الاستعماليّة ، و هذا ما ذكره صاحب (الكفايه) ... فلا حاجه إلى طريق الأصفهاني ، و إشكال البروجردى على (الكفايه (مندفع ، فالحق مع صاحب (الكفايه (تبعاً للشيخ قدس سرّهما .

و حاصل الكلام : إنه إن كان الكلام مبيّناً لا إجمال فيه ، فإن الظهور ينعقد للعام فى العموم و لا يتوقّف العقلاء فى دلالة على المراد ، فإنهم يفهمون ما ذا قال ، ثم مع مجيء المخصّص المنفصل يفهمون - بعد الجمع بينه و بين العام - أنه ما ذا أراد .

و على الجملة ، فإن المخصّص يكون محدّداً للمراد لا مبيّناً لما دلّ عليه لفظ العام ، و أمّا ما زاد عمّا جاء به المخصّص فباق على حجّيته ، لوجود المقتضى و هو دلالة اللفظ على العموم ، و عدم المانع ، لأنه إنما قام بمقدار ما دلّ عليه المخصّص ... فلا مجاز حتى يحتمل إجمال العام فى غير مورد التخصيص .

المقام الثانى

إشاره

و على فرض تسليم مجازيه الباقي ، فما هو الجواب ؟

جواب الميرزا القمى و إشكال الكفايه

أجاب الميرزا القمى : بأنّ الباقي أقرب المجازات .

توضيحه : إنه بناءً على المجازيه و كشف المخصّص المنفصل عن أنّ المراد الاستعمالى ليس هو الشمول لجميع الأفراد ، لا يلزم الإجمال ، لأنّ سبب الإجمال هو كون المجازات على قدم المساواه ، و تعيّن بعضها دون بعض ترجيح

بلا مرجح ، لكنّ الحال ليس كذلك ، بل المراد منها هو أقربها إلى المعنى الحقيقي ، فالواجب إكرام من عدا الفساق من العلماء

فأجاب في (الكفايه) (١) : بما توضيحه : إن المدار في الخروج عن الإجمال هو ظهور اللفظ و قاليته للمعنى ، و ذلك يتحقّق بأقربيه المعنى المجازى إلى الحقيقى بحسب زياده أنس المعنى باللفظ، كما فى قضيه استعمال الأسد فى الرجل الشجاع ، لا بحسب المقدار . و على هذا ، فإنّ الإجمال فيما نحن فيه باقٍ ، فما ذكره الميرزا القمى غير مجدٍ .

جواب الشيخ

و ذكر الشيخ قدس سرّه وجهاً آخر (٢) ، و أوضحه الميرزا النائنى (٣) فقال : بأنّ تحقّق المجازيه للكلام يكون تارةً : بإدخال معنى تحت اللفظ ، و اخرى : بإخراج بعض المعنى من تحته . و الفرق هو أنّه فى الصوره الأولى : يكون للفظ معنى آخر غير المعنى الأوّل . فهما معنيان متباينان ، أمّا فى الثانيه : فالمعنى محفوظ غير أنه قد أخرج منه بعضه ، فكانت النسبه نسبه الأقل و الأكثر .

و ما نحن فيه من قبيل الثانى ، فإذا قال أكرم كلّ عالم ، دلّ بالمطابقه على وجوب إكرام الكلّ ، و كان المدلول وجوب إكرام كلّ واحدٍ واحدٍ من العلماء ، و إكرام كلّ واحدٍ حكم مستقل عن غيره . فلما جاء : لا تكرم الفساق منهم ، و أخرج هذه الحصريه من العلماء من تحت العام ، سقطت دلالتة عليها ، لكن دلالتة على غيرها من الحصص فباقيه ، و قد تقدّم أن كلّ دلالة فهى مستقله عن غيرها ، و سقوط بعضها لا يؤثر شيئاً على البعض الآخر ... فكان دلالتة على الباقي على

ص: ٢٥٦

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢١٩ .

١-٢ (٢) مطارح الأنظار : ١٩٢ .

١-٣ (٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٠٣ .

حالتها ، لوجود المقتضى و عدم المانع .

و قد ذكر صاحب (الكفايه) (١) هذا الوجه عن الشيخ و أورد عليه بما حاصله :

إنه بعد أن كان اللفظ مستعملاً فى الخصوص مجازاً ، و كان إرادته كل واحدٍ من مراتب الخصوصات ممكناً ، كان تعين بعضها بلا- معين ترجيحاً بلا مرجح ، و لا مقتضى لظهور لفظ العام فى ذلك البعض ، و قد تقدّم أن المدار فى الخروج عن الإجمال على تحقق الظهور للفظ ، و هو إما بالوضع أو بالقربه ، و المفروض أنه ليس بموضوع له و لا يوجد قرينه ، فلا مقتضى لظهوره و قالبيته فى العلماء غير الفساق ، لأنّ دلالة أكرم كل عالم على العلماء غير الفساق تضمّيته ، لكونها فى ضمن دلالة اللفظ على العموم و الشمول بالمطابقه ، فلما سقطت الدلالة المطابقه بمجىء المخصّص سقطت التضمّيته بتبعها .

دفاع المحقق الأصفهاني عن الشيخ

و دافع المحقق الأصفهاني (٢) عن كلام الشيخ ، فأجاب عن الإشكال : بأنّ تبعيه الدلالة التضمّيته للمطابقه إنما هى فى مقام الثبوت ، لوضوح أنه لو لا- أكرم كل عالم فلا- دلالة على وجوب إكرام الفساق ، أما فى مقام السقوط فبالعكس ، لأنّ قوله لا تكرم الفساق من العلماء ، رفع دلالة العام على الفساق فقط ، و لا يزاحم سائر دلالاته التضمّيته ، فكان مجىء هذا المخصّص موجباً لسقوط العام عن الدلالة بالنسبه إلى الفساق .

فإن قلت : إنه بعد سقوط الدلالة المطابقه كما ذكرت ، فلا يبقى دلالة مطابقه أصلاً .

ص: ٢٥٧

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢١٩ .

٢-٢ (٢) نهايه الدرايه ٢ / ٤٥٢ .

أجاب : هناك عدّه دلالات مطابقيه فى عرض واحدٍ ، مثل أكرم كلّ عالم ، أكرم كلّ عالم فقيه ، أكرم كلّ عالم عادل ... و هكذا ... و لكلّ منها دلالات تضمّنيّه ، و هى فى الطول ، فإذا ورد المخصّص المنفصل على العام ، كشفنا عن الدلاله المطابقيه فى غير الأفراد الخارجه بالمخصّص ، لأنّ اللفظ الدالّ على العموم مستعملٌ قطعاً ، فإذا جمعنا الكلام الظاهر فى العموم مع المخصّص و كان المتكلّم بهما واحداً - أو بحكم الواحد كما فى الأئمه عليهم السلام - انكشف لنا أن الخارج من تحت العام ليس إلّا بقدر المخصّص ، و ظهر لنا أنّ المراد الاستعمالى هو جميع المراتب المدلول عليها بالعام عدا المرتبه المخصّصه ، و كانت النتيجة عدم لزوم الإجمال حتى على القول بالمجاز .

هذا ما ذكره المحقق الأصفهاني فى هذا المقام .

الإشكال عليه

أجاب شيخنا: بأنه لا ريب أنّ لكلّ دليلٍ حدّاً من الدلاله و يستحيل دلالاته على الأكثر من ذلك، و هنا : قد استعمل العام فى العموم ثم جاء المخصّص يزاحمه فى دلالاته المطابقيه ، و يدلّ على أن المراد الاستعمالى من « كلّ عالم » ليس بحيث يشمل الفساق أيضاً بل هم خارجون . و هذا حدّ دلالة الدليلين . و أمّا الدلاله على أن المراد الاستعمالى هو سائر المراتب - بعد خروج مرتبه الفساق - فتحتاج إلى دليل آخر ، و الدلاله على ذلك إمّا بمقدمه هى : عدم القرينه على خروج مرتبه اخرى ، أو أصاله عدم المخصّص الآخر . لكنّ هذا الأصل ، إن كان عملياً فهو مثبت ، فإن ثبت قيام السيره العقلانيه على إجراء مثل هذا الأصل أو نفى احتمال أى قرينه اخرى تمّ ما ذكره ، و إلّا فلا ، فنقول :

إنّ السيره العقلانيه قائمه على عدم المانع متى شكّ فيه مع وجود

المقتضى ، أما وجود المقتضى فلا أصل عندهم له ، لأنهم إنما يتمسكون بأصالة عدم القرينه في موردين ، أحدهما : أن يكون اللفظ ذا معنى حقيقى معين ثم يشكُّ في إرادته المتكلم له ، فأصالة عدم القرينه يحملون اللفظ على معناه الحقيقى الوضعى . و الآخر : ما لو استعمل اللفظ في غير معناه الموضوع له مع قرينه صارفه عنه و معينه للمراد كما في رأيت أسداً يرمى ، ثم احتمال وجود قرينه على عدم قرينته تلك القرينه الصّارفه ، فإنه يدفع هذا الاحتمال بالأصل ، و يتمّ المقتضى للدلاله على المراد الاستعمالى .

إنّ التمسك بالأصل العقلانى المذكور إنما يكون في أحد الموردين المزبورين ، و ما نحن فيه ليس منهما ، لأنّ المفروض كون الاستعمال هنا مجازياً لا حقيقياً ، و لأن : لا تكرم الفساق من العلماء ، ليس مثل « يرمى » في الصّارفيه و تعيين المعنى المراد ... و لو شكّ في وجود السيره في مثل المقام ، فإنّ القدر المتيقن منها قيامها في المعنى الحقيقى ...

فالحق لزوم الإجمال على القول بالمجاز وفقاً للكفايه .

اشاره

و الكلام الآن فيما لو كان المخصّص مجملاً ، فهل إجماله يوجب الإجمال فى العام ؟

إن إجمال الخاص تارةً : يكون من حيث الصّدق ، و تسمّى الشبهه مفهوميّه أو صدقيّه . و اخرى : يكون من حيث المصداق ، و تسمّى بالشبهه المصداقيه ، فيقع الكلام فى جهتين .

الجهه الأولى (فى الشبهه المفهوميه)

اشاره

إن المخصّص تارةً متصل و اخرى منفصل .

و على التقديرين ، فقد يؤثّر إجمال المخصّص فى العام بحيث لا يمكن التمسك به أصلاً ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا بعضهم ، و قد لا يكون كذلك بل يبقى مقدار من موارد العام على الحجّيه مثل : أكرم العلماء إلّا الفسّاق ، فمع تردّد الفسق بين الكبيره و الصغيره يبحث عن بقاء مرتكب الصغيره تحته أو خروجه كمرتكب الكبيره ؟ ثم القسم الأخير يكون تارةً : مردداً بين الأقل و الأكثر كمثال الفسق ، و اخرى : يكون مردداً بين المتباينين ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا زيداً ، و تردّد زيد بين ابن عمرو و ابن بكر .

ثم الإجمال منه حقيقى و منه حكمى ، لأنّ المخصّص إنّ أثر فى الإراده الاستعماليه سقط اللفظ عن الظهور فكان الإجمال حقيقهً ، و إنّ أثر فى الإراده الجدّيّه سقط الكلام عن الحجّيه فكان مجملاً من حيث الحكم و الأثر مع بقاء

الظهور على حاله ... و هذا المطلب متفرع على ما تقدّم من أنّ التخصيص بالمنفصل يوجب المجازيّة للعام أو لا ، فعلى الأوّل فالإجمال حقيقى ، و على الثانى حكمى ؛ أما على مسلك الشيخ - من عدم سقوط العام عن الحجية حتى بناءً على المجازيّة - فلا إجمال أصلاً .

و يبقى بيان اصطلاح لهم فى خصوص المخصص المتّصل و هو قولهم ، إنه يعطى عنواناً للعام ، فإنّ مرادهم من ذلك : إن المخصص المتّصل يؤثّر فى انعقاد ظهور العام فى غير ما دلّ عليه المخصص ، فلمّا يقول : أكرم كلّ عالم عادل ، ينعقد له ظهورٌ فى كلّ عالم غير فاسق ، أمّا إذا كان المخصص منفصلاً ، فإنّ لا تكرم الفساق من العلماء يؤثّر فى أكرم كلّ عالم من حيث الحجية ، و يتعنون المراد الجدى بغير الخاص .

و على ما تقدّم نقول :

إن كان المخصص متّصلاً مردداً بين المتباينين ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا زيداً ، و تردّد بين ابن عمرو و ابن بكر ، فإنّ العام يصير مجملاً و تسقط الإرادة الاستعماليه ، لأن المخصص المتّصل يمنع من انعقاد الظهور فى العام ، كما تقدّم ، إذ الظهور يأتى بالتدرّج بحسب الدلاله التصوريه ، أمّا بحسب الدلاله التصديقيه فلا ينعقد إلّا بعد تمام الكلام ، فكانت الإرادة الاستعماليه معلقه على عدم القرينه المتصله ، فإذا كانت مجمله فلا ينعقد الظهور أصلاً ... و هذا الإجمال حقيقى ، إذ لا ندرى ما ذا قال .

و إن كان المخصص متّصلاً مردداً بين الأقل و الأكثر ، كمثال الفسق المزبور سابقاً فكذلك ...

و تلخص : إن المخصص المتّصل المجمل مطلقاً يوجب الإجمال الحقيقى فى العام .

و إن كان المخصص المجمل منفصلاً مردداً بين المتباينين ، فإنَّ الخاص يؤثر في الدلاله التصديقيه الجدیه للعام ، و هي مرتبه حجیه الكلام ، فتسقط الحجیه بالنسبه إلى مورد التردد ، و يُعنون العام بغير الخاص من حيث الحجیه ، و يصبح العام مجملاً إجمالاً حكماً ... و بيان ذلك :

إنَّ كلَّ كلام يصدر من المتكلم ، فإنه ما دام متكلاً فله أن يلحق بكلامه ما شاء ، فإذا فرغ منه انعقد الظهور و كان حجّه يؤخذ به ، و حينئذٍ ، لا يرفع اليد عن هذا الظهور و لا يسقط الكلام عن الحجیه إلّا بدليل ، و قد تقرّر عندهم رفع اليد عن العام بالخاص ، فيكون مسقطاً للعام عن الحجیه و إن كان - أى الخاص - مردداً ... إلّا أنهم قد اختلفوا في وجه ذلك على قولين : فمنهم من قال : بأنَّ الوجه هو أقوائه الخاص في الحجیه من العام ، فيقدّم الأقوى . و منهم من قال : بأنَّ حجیه العام في العموم كانت معلقه على عدم قيام قرينه معينه للمراد الجدّى منه ، فحجیه أصله العموم بالنسبه إلى الإراده الجدّيه معلقه على عدم المخصّص ، و القرينه المعلق عليها مقدّمه دائماً على المعلق .

نعم ، هنا بحث آخر ، و هو أنه لما كان الخاص مردداً بين المتباينين ، فإنَّ العام يسقط عن الحجیه بالنسبه إلى طرفي الاستعمال ، فلا يمكن التمسك به لا- لزيد بن عمرو و لا- لزيد بن بكر ، للعلم الإجمالي بسقوطه بالنسبه إلى أحدهما ، و مقتضاه خروج كليهما من تحته حكماً ، و لكن هل خروجهما عنه بسبب قصور أصله العموم لهما اقتضاءً ، أو أن العام يشملهما لكن العلم الإجمالي يوجب سقوط الاصول العمليه بالنسبه إليهما على أثر المعارضه ؟

و على كلّ حالٍ ، فإنه مع وجود العلم الإجمالي يسقط العام عن الحجیه ، و لا يمكن التمسك بالاستصحاب لإبقاء وجوب إكرام هذا أو ذاك ... للزوم

المخالفة العمليه للدليل المخصّص الناهى بالفرض عن إكرام زيد ، فلا بدّ - في فرض تردّده بين اثنين - من ترك إكرامهما معاً ... وهذا ما عليه المشهور وإن مال المحقّق اليزدي (١) إلى جواز التمسّك بالاستصحاب في أحد الطرفين و عدم سقوط . أصله العموم عن الحجّيه إلّا بقدر الضروره ، و لزوم المخالفه الاحتماليه غير مضرّ ، فيكون الواجب إكرام أحد الزيدين و المكلف مخير في إكرام أيّهما شاء

و لعلّ السرّ فيما ذهب إليه المشهور هو : إن الحجّيه في المقام عباره عن أصله العموم ، و من الواضح أن الحجّيه هي الكاشفيّه عن المراد الجدّي نوعاً عند العقلاء ، و لذا كان مبنى الحجّيه و الكاشفيّه عن الإراده الجدّيه بناء العقلاء - بخلاف الإراده الاستعماليّه ، فإن الكاشفيّه فيها عن طريق الوضع - و الأصل في هذا البناء هو التطابق بين الإرادتين ، لكنّ هذه الكاشفيّه في العام ماداميه ، و بمجرد وصول المخصّص المنفصل المرّد بين المتباينين تسقط الكاشفيّه بالنسبه إلى كلا الزيدين معاً - و إن كان أحدهما باقياً تحت العام واقعاً - لكونها معلقه من أوّل الأمر على عدم مجيء ما يزاوحها ، فإذا جاء المخصّص سقط الكشف و الحجّه عن الإراده الجدّيه و أصبح الكلام مجملاً ، فلا يجوز التمسّك بالعام ، و إذا سقط عن الحجّيه جاء دور جريان الأصل العملي ، و قد تقرّر سقوط الاصول العمليه في أطراف العلم الإجمالي ، إمّا لعدم المقتضى و إمّا للتعارض .

و تبقى شبهه السيّد البروجردى (٢) من أن العامّ بالنسبه إلى الأحد المرّد حجّيه .

ص: ٢٤٣

١-١) درر الفوائد (١ - ٢) ٢١٦ - ٢١٧ .

٢-٢) نهايه الاصول : ٢٩٢ .

لكن يدفعها : أن الأحد المرّد لا ماهيّة له ولا وجود ، فيستحيل أن يكون موضوعاً للحجّيه ... و كأنه قد أخذ ذلك من صاحب (الكفايه) في حجّيه أدلّه اعتبار خبر الثقة بالنسبه إلى أحد الخبرين المتعارضين ... لكن صاحب (الكفايه) أيضاً يقول في المقام بإجمال العام .

و إن كان المخصّص المجمل المنفصل مرّدّاً بين الأقل والأكثر كما في مثال أكرم كلّ عالم ثم قوله : لا تكرم الفساق من العلماء ، و تردّد الفسق ، فقد ذكروا أنه لا يسرى الإجمال من المخصّص إلى العام ، فلا يكون مجملاً لا حقيقةً و لا حكماً ، بل القدر المتيقن - و هو مرتكب الكبيره - يخرج و يبقى الزائد عنه و هو مرتكب الصغيره تحت العام . و توضيح المقام هو أنه :

تارةً : نقول بأنّ شمول العام للانقسامات يتمّ بالوضع لا بمقدّمات الحكمه ، و اخرى : نقول باحتياجه إلى إجراء المقدّمات في مدخول « كل » . و على الثاني - فإنّه لما كان عدم القرينه من المقدّمات - فهل يلزم عدم مجيء القرينه إلى الأبد أو يكفي عدمها في مجلس التخاطب ؟ قولان .

فإن قلنا : بأن الشمول يحتاج إلى المقدّمات و أنّ انعقاد الإطلاق موقوف على عدم القرينه إلى الأبد ، ففي المسأله إشكال ، لأنّ الخاصّ المجمل قرينه ، و انعقاد الإطلاق يتوقف على عدمها إلى الأبد كما هو الفرض ، فمقتضى القاعده إجمال العام .

و إنّ قلنا - كما هو الصحيح - بأنّه يتوقف على عدمها في مجلس التخاطب ، فإنّه إذا فقد تمّ الظهور الإطلاقي ، و يكون المخصّص مزاحماً لحجّيه المطلق لا- ظهوره ، فلو تردّد بين الأقل والأكثر - كما هو الفرض - زاحمه في القدر المتيقن ، و أمّا الزائد عنه ، فشموله له مشكوك فيه - و لا يقاس بصوره المتباينين ، لوجود

العلم الإجمالي هناك - وهو شك بدوى ، أما العام فشامل له ظهوراً و حجياً ، فكان الواجب إكرام مرتكب الصغيره تمسكاً بالعام .

و إن قلنا : إن شمول العام بالوضع ، فالمخصص المجمل المرّد بين الأقل و الأكثر غير مزاحم لظهور دلالتة الوضعيه ... كما هو واضح .

و هذا هو الوجه الأول للتمسك بالعام فى هذه الصوره .

الوجه الثانى : لا ريب أن الأصل اللفظى أقوى من الأصل العملى - لأنّ اللفظ يكشف عن المراد الجدّى و هو حجه على الواقع ، و ليس للأصل العملى جهه الكشف بل هو معذّر و منجز فحسب ، و أيضاً ، فإنّ الأصل العملى قد أخذ فى موضوعه الشك ، بخلاف الأصل اللفظى فإنه يرفض الشك و يرفعه - و لا- ريب أيضاً فى جريان الأصل العملى و هو الاستصحاب فى مرتكب الصغيره عند ترّد المخصص بين الأقل و الأكثر ، فيكون الأصل اللفظى جارياً فيه بالأولويه لما تقدم .

الكلام حول الوجه الأول

هذا ، و قد أورد على الوجه الأول : قولكم : المخصص مجمل لا يقبل المزاحمه مع العام . نقول : المزاحمه حاصله ، لأن الخاص و إن لم يزاحم العام فى الدلاله الاستعماليه إلا أنه يقيّد المراد الجدّى منه ، لأنه ليس بمهمّل و لا مطلق ، و إذا تقيّد العام بغير الفاسق - بأى معنى كان الفاسق - احتمل أن يكون مرتكب الصغيره أيضاً فاسقاً ، فكان انطباق الخاصّ و العام كليهما عليه على حدّ سواء ، و هذا هو الإجمال .

و أتقن ما اجيب به عنه هو ما ذكره الميرزا من : أنّ العام قد تقيّد و تعنون بغير الفاسق ، فإنّ كان المراد تقيّده بمفهوم « غير الفاسق » بما هو مفهوم فالإشكال وارد ، لكون مفهوم الفاسق مجملاً ، لكنّ العام تقيّد بمفهوم غير الفاسق بما هو فانّ

فى المعنون و حاكٍ عن المصداق ، و لما كان المفروض هو الشك فى مصداقيه مرتكب الصغيره لعنوان غير الفاسق ، فالخاص غير منطبق عليه ، فىكون تقيد العام مشكوكاً فيه ، فهو باق بالنسبه إليه على حجته .

و قد أورد الأستاذ - فى الدورتين - على الميرزا بالنقض بما ذهب إليه فقهاً و اصولاً من ترتيب الأثر على العنوان ، كما فى مسأله الفحص عن المخصيص ، فلو علم إجمالاً- بورود المخصيصات على العام ، فعثر على تسعه منها ، قال بانحلال العلم و إن احتمال وجود العاشر ، لكنّه لا يقول بهذا فى الأخبار المخرجه فى الكتب الأربعة ، إذا كان موضوع العلم الإجمالى متعنواناً بعنوان « ما فى الكتب الأربعة » بل عليه الفحص ... و كما فى مسأله ما لو كان مدينياً لزيد و شك فى أنه تسعه دنانير أو عشره ، فلا يجب عليه العشره إلما إذا كان الموضوع « ما هو مكتوبٌ فى الدفتر » ، فإنه لو تردّد بين الأقل و الأكثر و جب أن يدفع الأكثر المسجل فى الدفتر .

و على الجملة ، فإنه قد رتب الأثر على العنوان ، مع كونه فانياً فى المعنون حاكياً عن المصداق ، فلم يأخذ فى تلك الموارد بالقدر المتيقن بل تعامل معها معامله المتباينين ... و من الواضح منافاه ذلك لما ذهب إليه فى بحثنا فى مفهوم الفسق

و تلخص: إنه بناءً على ما ذهب إليه الميرزا فى الموارد الاخرى ، يكون المجمل مؤثراً فى العام ، فهذا النقض وارد عليه .

لكنّ التحقيق فى الحلّ هو ما تقدّم : من أنّ العناوين المأخوذه فى الأدله تنظر بما هى فانيه فى الخارج لا بما هى مفاهيم ذهنيه ، فصحيح أن الخارج لا يرى إلّا بالصوره الذهنيه و أنّه ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، و هاتان النكتتان توجبان توجه الحكم إلى العنوان ، لكنّ قوله : « لا تكرم الفساق من العلماء » ناظرٌ إلى

الوجود الخارجى ، و ليس هنا إلما القسمان ، فأمرًا مرتكب الكبيره فخارج من تحت العام يقيناً ، لكن مرآتيه عنوان « الفاسق » لمرتكب الصغيره مشكوك فيها ، فكان العام بالنظر إلى الواقع الخارجى مقيداً بغير مرتكب الكبيره فقط و باقياً على حجتيه بالنسبه إلى مرتكب الصغيره .

و بعباره اخرى : إن المخصّص إنما يمانع العام فى الحجتيه فيما إذا كان فى نفسه حجّه ، و إلّا فلا اقتضاء فيه ، فكيف يكون فى مرحله المانعيه عن انعقاد ظهور العام فى الحجتيه ؟

إن المفروض هو الشكّ فى حجيه المخصص بالنسبه إلى مرتكب الصغيره ، فكيف يكون مسقطاً للعام فى دلالتة على وجوب إكرامه بالعموم ؟

فالإشكال فى الوجه الأول مندفع .

لكنّ تبقى شبهه - طرحها الأستاذ فى الدورتين - و حاصلها : إن الكاشف عن الإراده الجديّه هى السيره العقلانيّه ، و كأنّ العقلاء فى مثل المقام يتوقّفون ! نظير ما لو قال : اشترى لى قطعاً من السجّاد ، ثم قال : لا تشتري السجّاد من صنائع كرمان ، فشكّ فى أنه يمنع من خصوص السجّاد المصنوع فى داخل البلد أو الأعمّ منه و من المصنوع فى حواليه من القرى و الأرياف ؟ فالظاهر : أنه يتوقّف عن الشراء مطلقاً حتى يستوضحه عن المراد ؟

إذن ، فإن مقتضى القاعده هو الاحتياط و التوقّف ، لا الأخذ بالعام فى الزائد على القدر المتيقن ... خلافاً للمشهور .

الجهه الثانيه (فى الشبهه المصداقيه)

اشاره

إذا ورد عام مثل أكرم العلماء ثم قال لا- تكرم الفساق من العلماء ، و وقع الشكّ فى كون زيد العالم عادلاً أو لا ، فهل يجوز التمسك بالعام للقول بوجوب

إكرام زيد؟ قولان، و هناك قول بالتفصيل بين الدليل اللفظي و اللبّي .

أما إذا كان المخصّص متّصلاً، فلا خلاف بينهم في عدم جواز التمسّك، فالخلاف في خصوص المنفصل .

فإن كان المخصّص لفظياً و القضيه حقيقته، فالحق عدم جواز التمسّك و ذلك :

دليل عدم الجواز

لأنّ القضايا مطلقاً - سواء كانت خارجيه أو حقيقه - متكفّله لثبوت المحمول للموضوع لا أكثر، لأن مرتبه المحمول متأخره عن مرتبه الموضوع، و ما يتكفّل المتأخر لا- يتكفّل المتقدم في الرتبه، فقله : الخمر حرام متكفّل لحرمة الخمر فقط، و كذا : الصلاه واجبه، و البيع حلال و هكذا . فهذه مقدمه .

و مقدمه اخرى : إنّ شأن المخصّص إخراج العام عن العموم، فإذا جاء لا يبقى العام على عمومه، و إنّ وقع الخلاف بينهم في تعنون العام بنقيض الخاص و عدمه - كما تقدّم - إذ يكون العام على القول الأول محدوداً بمن ليس بفاسق، و على القول الثاني بالأفراد التي هي ضد الخاص .

و بعد المقدمتين، فإنّه مع مجيء الخاص، يكون الموضوع للعام هو العالم غير الفاسق أو العالم الذي هو ضد الفاسق، فإذا تحدّد الموضوع و أصبح عنوان الخاص جزءاً عقلياً لموضوع العام، بمقتضى مقدمه الثانيه، فإنّ هذه القضيه و هي أكرم العالم غير الفاسق لا يمكن أن تثبت الموضوع و تحرزه، كما تقدم في مقدمه الأولى؛ فلو أردنا التمسّك بالعام لرفع الشك في حال زيد العالم و وجوب إكرامه، كان من التمسّك بالدليل في موضوع نفس الدليل بحسب حجّيته، و قد عرفت أنّه محال .

و قد اقيمت وجوه لجواز التمسك :

الوجه الأول : قاعده المقتضى و المانع ، و الأصل فيها هو المحقق الشيخ هادى الطهرانى و ملخص ذلك : إنه كلما علم بالمقتضى و شك فى المانع فالأصل عدمه ، و العام وزانه و زان المقتضى و زان الخاص و زان المانع ، فمن علم بكونه من العلماء و شك فى عدالته و فسقه فهو من أفراد العام و حكمه وجوب الإكرام ، و لا يصلح المخصص للمانع للشك فى كونه فاسقاً .

و فيه :

أما من الناحية الكبرى ، فسيأتى البحث عن هذه القاعده فى مباحث الاستصحاب ، و ملخص المقال هو : إن المفروض وجود احتمال الفسق و العصيان أى المانع عن المقتضى ، فإن كان الرفع له هو الأصل و ليس إلّا استصحاب العدم فهو أصل مثبت ، نظير ما إذا صبّ الماء على اليد و شك فى وجود الحائل المانع ، فإن أصله عدم الحائل بالنسبه إلى تحقق الغسل أصل مثبت . و إن كان الرفع له هو الدليل ، فلا دليل لا شرعى و لا عقلى ، و إن كان الرفع هو السير العقلائي ، فلا ريب فى أنه ليس من سيرتهم البناء على عدم المانع مع العلم بثبوت المقتضى و شموله للمورد .

و تلخص : عدم تماميه القاعده المزبوره .

و أما من الناحية الصغرى ، فقد أشكل الميرزا (1) بأن عنوان المخصص لا ينحصر فى كونه من قبيل المانع ، بل ربما يكون من قبيل الشرط أو الجزء كما فى قوله عليه السلام : « لا صلاه إلّا بطهور » (2) أو « بفاتحه الكتاب » (3) . فلا تكون

ص: ٢٤٩

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣٢٢ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١ / ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوه ، رقم : ١ .

٣-٣) مستدرک الوسائل ٤ / ١٥٨ ، الباب ١ وجوب قراءه الفاتحه ، رقم : ٥ .

القاعده دليلاً على جواز التمسك في جميع الموارد ، فالدليل أخص من المدعى .

و اجيب في التعليقه : بأنّ مثل هذا التركيب خارج عمّا نحن فيه ، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو ما إذا ورد حكم تكليفي أو وضعي على عام قد خرج عنه بعض مصاديقه ، و من الواضح أنه ليس الأمر في التراكيب المزبوره كذلك ، لأنّ ظاهر « لا صلاه إلّا بطهور » عرفاً هو عدم تحقّق الصلاه شرعاً أو عقلاً إلّا عند اقترانها بالطهاره ... فالنقض به غير وارد .

و فيه : إنه ليس محلّ الكلام خصوص ما ذكره ، بل يمكن أن يكون المخصّص عنواناً وجودياً و ليس من قبيل « لا صلاه إلا بطهور » ، كما لو قال : أكرم كلّ عالم ثم قال : يجب إكرام العلماء العدول ... فما ذكره الميرزا من أخصّيّه الدليل من المدعى تام .

و تلخص : سقوط الدليل من حيث الكبرى و الصغرى .

الوجه الثاني : إن تماميّه الحججه من قبل المولى موقوفه على إحراز الكبرى و الصغرى معاً ، فما لم يحرزا لم تتم ، و في المقام و إنّ كانت الحجّيه تامه من ناحيه العام من حيث الكبرى و الصغرى ، إلّا أنها غير تامه من ناحيه الخاص من حيث الصغرى ، و لذا يكون العام حجّه بالنسبه إلى الصغرى المرده و لا يزاحمه الخاص فيها ... ففي المثال المعروف نرى انطباق « أكرم كلّ عالم » على زيد العالم المشكوك في عدالته ، لأنّ المفروض إحراز العالميه فيه ، فالعام بعمومه شامل له ، فالحججه على وجوب إكرامه تامّه ، لكنّ انطباق الخاص : « لا تكرم العالم الفاسق » عليه غير تام لعدم إحراز كونه فاسقاً ، فلا حجّيه له بالنسبه إليه ، و ما ليس بحجّه لا يزاحم الحجّه و هو العام المفروض شموله له .

أجاب في (الكفايه) : بأنّه في غايه الفساد . (قال) : فإنّ الخاص و إنّ لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ، إلّا أنه يوجب اختصاص حجّيه العام في غير

عنوانه من الأفراد ، فيكون أكرم العلماء دليلاً و حجةً في العالم غير الفاسق ، فالمصداق المشتبه و إن كان مصداقاً للعام بلا كلام ، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجه ، لاختصاص حجته بغير الفاسق (١) .

و توضيح ذلك هو : أن للعام ظهوراً و حجياً - أى كاشفياً عن المراد الجدوى - فالفرد المشتبه و إن أحرز كونه عالماً و أن العام يشمل بظهوره ، لكن إحراز حجته بالنسبة إلى هذا الفرد أول الكلام ، و من الواضح ترتب الأثر على الحجته لا الظهور .

فما أحرز ليس بموضوع للأثر ، و ما هو موضوع الأثر فلم يحرز ، فكيف يتمسك بالعام ؟

و أما الخاص ، فإنه لا يمكنه تعيين الفرد ، لما تقدم من أن الدليل لا يتكفل الموضوع .

ثم إنه قد يقوى الاستدلال بما ذكره الشيخ رحمه الله من إجراء البراءة في الشبهات الموضوعية حيث قال : إن قوله « لا تشرب الخمر » لا يكون حجةً إلا على من ثبت عنده الكبرى و الصغرى معاً و ضمّ إحداهما إلى الأخرى ، و مع الشك في أن هذا المانع خمراً أو لا ؟ فالصغرى غير محرزه ، فهي مجرى البراءة دون قاعده الاشتغال .

فقال السيد البروجردى : بأن الكبرى حجة بنفسها في مقام تشخيص الحكم الشرعي الكلي ، و لا نحتاج في ذلك إلى وجود الموضوع خارجاً . نعم ، حجيتها بالنسبة إلى الخارجيات لا تتصور إلا بعد تشخيص الصغرى ، فهنا مقامان : مقام حجته العام بنفسه و مقام حجته بالنسبة إلى الخارجيات ، و المحتاج إلى الصغرى هو الثاني دون الأول ، فقول المولى أكرم العلماء - مثلاً - حجة على

ص: ٢٧١

١-١) كفايه الاصول : ٢٢١ .

العبد و يجب عليه الفحص عن الموضوع أو عن حاله (قال) و لذلك بعينه نستشكل على ما ذكره الشيخ لإجراء البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية ، فإن الظاهر عدم جريانها فيها ، نعم ، يجرى فيها البراءة الشرعية (1) .

فأورد عليه الشيخ الأستاذ : بأنه إذا كانت العقلية غير جارية ، فكذلك الشرعية ، لأن موضوعها الحكم الذي لا يعلم ، إذ القابل للوضع و الرفع إنما هو الحكم ، فإذا لم يعلم به ، فكيف يصحُّ القول بتماميه البيان بالنسبه إليه ؟ فالتفكيك بين البراءة العقلية و الشرعية غير صحيح .

لكنَّ مراد الشيخ قدس سره هو : إن الأحكام جميعاً بنحو القضايا الحقيقية ، فهي تنحلُّ إلى أحكام بعدد الموضوعات ، و تتعدَّد الإطاعات و المعاصي ، فالحكم في كلِّ شبهةٍ موضوعية مجهول ، و لا يدلُّ عليه الحكم الكلي ، و مع الجهل به تجرى البراءة العقلية و الشرعية كلاهما .

الوجه الثالث : إن العام ظاهرٌ في الشمول بالنسبه إلى أفراده ، و له ظهورٌ إطلاقي بالنسبه أحوال تلك الأفراد ، فلما قال « أكرم كلَّ عالم » أفاد وجوب إكرام جميع مصاديق العالم ، و على جميع أحوالهم من الفسق و العدالة و غيرهما ... فإذا جاء : « لا تكرم الفساق من العلماء » كان دليلاً على خروج من علم بفسقه ، فيكون من شك في ذلك منهم باقياً تحت العام .

و قد اجيب عن ذلك : بأنَّ الحكم في المطلق يختلف عنه في العام ، ففي العام يجيء الحكم على كلِّ أفراده ، أمَّا في المطلق فإنه يجيء على الطبيعه و لا نظر له إلى أفرادها ، فلو شك في انطباق الحكم المطلق على فردٍ لم يجز التمسك فيه بالإطلاق .

ص: ٢٧٢

فقال الأستاذ : هذا صحيحٌ ، لأن حقيقه الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، لكنّ الفرق المذكور لا أثر له في النتيجة ، فلا فرق - في الدلالة على خروج الحصّه - بين المخصّص و المقيّد ، فكما يخرج المخصّص الفسّاق كذلك يخرج المقيّد الرقبه الكافره ... فلو شك في التقييد الزائد كان كالشك في التخصيص الزائد ، و كما يتمسك بالعام في الفرد المشكوك في خروجه ، يتمسك بالمطلق في الحال المشكوك في خروجه .

بل الحق في الجواب أن يقال : إن الإطلاق الأحوالى فرّع للعموم الأفرادى ، فما لم يحرز فرديّة الفرد للعام لم تصل النوبه إلى الأخذ بإطلاقه الأحوالى ، و إذا سقط العموم الأفرادى بالنسبه إلى الفرد المشكوك في فرديته ، فلا يعقل بقاء الإطلاق الأحوالى فيه ، لعدم الموضوع .

و هذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه إن كان المخصّص لفظياً .

التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه إذا كان المخصّص لبيئاً

تفصيل الشيخ و الكفايه

و ذهب الشيخ - و تبعه صاحب (الكفايه) (١) - إلى جواز التمسك به إن كان المخصّص لبيئاً ، مثلاً : إذا قال المولى « أكرم جيرانى » و قام الإجماع أو حكم العقل مثلاً على عدم جواز إكرام عدوّه ، ثم شك في كون زيد عدوّاً له فلا يجوز إكرامه أو لا فيجب ، ففي هذه الحاله لا بدّ من إكرامه . و يتلخّص كلامه قدس سره و استدلاله في نقاط :

(١) إن المفروض قيام الحجه من قبل المولى على وجوب إكرام جيرانه

ص: ٢٧٣

(١-١) مطارح الأنظار : ١٩٤ ، كفايه الاصول : ٢٢٢ .

على وجه العموم ، و هذه الحجّه واحده و لم يصدر عنه أى كلامٍ آخر ، و لا يجوز رفع اليد عن الحجّه إلّا بالمقدار المقطوع بخروجه ، و أمّا فى المشكوك فيه فهو باق على حجّيته

(٢) جواز مؤاخذته على ترك إكرام من شكك فى عداوته من الجيران .

(٣) قيام السيره العقلائيه فى أمثال المقام على التمسك بالعام .

ثم أضاف رحمه الله : أن من الممكن أن يقال : بأنّ التمسك بالعام مع المخيصة للشيء يوجب ارتفاع الشك عن الفرد المشكوك فيه للخاص ، و لذا جاز لعن بنى اميه قاطباً - مع احتمال أن يكون فيهم مؤمن ، و المؤمن لا يجوز لعنه - لأنّ هذا العام الوارد يدفع احتمال وجود المؤمن فيهم ، فلو اشتبه حال واحد منهم من حيث الإيمان و عدمه حكم بعدم إيمانه بمقتضى العام .

النظر فى كلام الكفايه

و قد نوقشت النقاط المذكوره . أمّا الأولى : فبأنّه صحيح أن لم يرد خطاب آخر من المولى ، لكنّ المهم هو قيام الحجّه ، فكما أنّ الصيادر منه حجّه كذلك الإجماع حجّه - كما هو المفروض - و حكم العقل حجّه ، و السيره العقلائيه الممضاه حجّه . فما ذكره من أن العام حجّه واحده و لم يصدر من المولى شيء آخر ، غير صحيح .

و أمّا الثانيه : فدعوى صحه المؤاخذه أول الكلام ، بل بالعكس ، لأنّه قد انكشف بحكم العقل أو الإجماع كون العام مقيداً بغير العدو ، فلم تقم الحجّه على الفرد المرّد حتى يصحّ المؤاخذه على الترك ، لأن صحه المؤاخذه فرع قيام الحجّه ، كما هو واضح .

و أمّا الثالثه فكذلك ... بل الصحيح أنّ السيره العقلائيه قائمه على التوقف فى مثل المقام .

□
و قال الميرزا رحمه الله (١): بأنَّ الدليل اللَّبِّي المخصَّص للعام تارةً: يفيد ثبوت قيدٍ للموضوع . و اخرى : يفيد الملاك في العام . و ثالثة : يشكُّ في أنَّ المستكشف بالمخصَّص اللَّبِّي هو قيد الموضوع في العام أو الملاك للحكم فيه .

فإن كان من قبيل الأوَّل ، كما لو قام الإجماع على تقييد « الرجل » و هو الموضوع في « انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا و نَظَر في حلالنا و حرامنا » (٢) و عَرَف أحكامنا بالعدالة ، ففي الفرد المرَدَّد منه يسقط العام عن الحجَّية ، لأنَّ حجَّيته موقوفه على إحراز الكبرى و الصغرى معاً ، و المفروض عدم إحراز الصغرى في المثال .

و إن كان من قبيل الثاني ، كما في « اللهم العن بنى اميِّه قاطبةً » ، فإنَّه قد علم بالأدلة أنَّ الملاك لهذا اللَّعن هو بغضهم للنبي و آله ، لا- أنَّ هذه الصفة قيدٌ للموضوع ، لأنَّه و إن كان الحكم يدور مدار الملاك ، إلَّا أنه لا يقيّد الحكم في مقام التشريع ، فالصِّيَلاه واجبةٌ - لا بقيد النَّاهيه عن الفحشاء و المنكر ، و إن كانت هذه الحيثية ملاكاً لها و هي تدور مدارها قبل صدور الحكم - ففي الفرد المرَدَّد في هذه الصورة يتمسِّك بالعام ، لما تقدَّم من أن تلك الصفة ليست قيداً للموضوع حتى تكون شبهةً مصداقيةً أو مفهوميَّة ، و ليس من وظيفه المكلف الفحص عن وجود الملاك و عدم وجوده ، بل عليه الرجوع إلى الحكم الصادر من المولى ، و المفروض شموله للفرد المرَدَّد بعمومه .

و إن كان من قبيل الثالث ، أي: وقع الشك في أن المستكشف بالمخصَّص اللَّبِّي قيد للموضوع حتى لا يتمسِّك بالعام ، أو أنه ملاك لجعل الحكم فيتمسِّك به ،

ص: ٢٧٥

(١-١) أجدود التقريرات ٢ / ٣٤٣ .

(٢-٢) غوالي اللثالي ٣ / ١٩٢ ، باب الجهاد .

ففيه تفصيل ... لأن ذلك المخصص اللبى قد يكون كالمخصّص اللفظى المتّصل ، كما لو كان حكماً عقلياً ضرورياً ، وحينئذ يكون العام بالنسبة إلى الفرد المرّد مجملاً ، إذ يحتمل فيه الوجهان ، لاحتفاه بما يحتمل القريته . وقد يكون كالمخصّص اللفظى المنفصل ، كما لو كان حكماً عقلياً نظرياً ، فالظهور للعام منعقد و يصحّ التمسك به ، و وجه انعقاد الظهور هو الشك فى تقيّده - على أثر الشكّ فى أنّ الخصوصيّة المستكشفه قيد أو ملاك - و كلما شك فى تقيّد العام فالأصل هو العدم ، فالظهور منعقد و يجوز التمسك به .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ : بأنّ البيان المذكور لتفصيل الميرزا سالم من أى إشكال ، و الكبرى التى ذكرها فى التفصيل بين ما إذا كانت الخصوصيّة قيداً للموضوع أو ملاكاً للحكم فى غايه المتانه

لكنّ الإشكال فى التطبيق فى الصورة الثانية ، لأنه قد ذكر أنّ بغض النبى و آله هو الملاك للعن بنى اميه قاطبه ، و الحال أنّ البغض هذا من انقسامات الموضوع ، فكما أن الإيمان و الكفر من انقسامات الرقبه ، كذلك البغض و عدمه من انقسامات بنى اميه ، فيكون من قبيل قيد الموضوع لا من قبيل الملاك للحكم ، و كذلك الحال فى « العداوه » المخصّصه بالدليل اللبى من « أكرم كلّ جيرانى » ، فإنّ الجيران ينقسم إلى العدو و غير العدو .

و أيضاً : يرد على الميرزا وقوع الخلط فى كلامه بين العله فى مقام الثبوت و فى مقام الإثبات . لأنّ البغض أصبح هو العله للعن ، فهو الموضوع ، و يكون بنو اميه أحد المصاديق ... كما فى لا- تشرب الخمر لأنه مسكر ، حيث الحكم مجعولاً للمسكر و هو الموضوع ، و قد ذكر الخمر بياناً للصغرى ... و هذا مقتضى مقام الإثبات . أمّا فى مقام الثبوت ، فالحكم المذكور تابع للمصالح و المفاسد كما

هو واضح ... و بهذا البيان يظهر أنّ البغض في المثال قيدٌ للموضوع و ليس بملاكٍ ... و المعنى : اللهم العن بنى اميه قاطبه لأنهم مبغضون للنبي و آله عليهم الصلاه و السلام ، فكان ذلك هو الموضوع للحكم ، لأنّ كلّ علّه فهى موضوع أو جزء للموضوع .

و على الجملة ، فالإشكال على الميرزا صغرى فقط .

تفصيل المحاضرات

و هو التفصيل بين القضيّه الحقيقيه و الخارجيه .

و بيان ذلك هو : إن الميرزا رحمه الله قال بعدم جواز التمسك بالعام عند الشك من جهه الشبهه الخارجيه ، سواء فى ذلك القضيّه الحقيقيه و الخارجيه ، فقال : أمّا الحقيقيه ، فلما عرفت من أن شأن أداه العموم فيها إنما هو تسريه الحكم إلى كلّ قسمٍ من الأقسام التى يمكن انقسام مدخول الأداة بالإضافه إليها ... و أمّا القضيّه الخارجيه ، فلأنّ غايه ما يمكن أن يتمسك به لجواز التمسك بالعموم فى الشبهه المصادقيه فيها ، هو أنّ المتكلم فى موارد القضايا الخارجيه هو الذى تكفل بإحراز انطباق عنوان العام على المصاديق الخارجيه ، فيكون ظهور كلامه متبعاً فى غير ما علم خروجه من حكم العام بالعلم بدخوله فى عنوان الخاص . لكنه يندفع :

بأنّ لا نشك فى أنّ نحو استعمال العام فى القضايا الخارجيه لا يباين نحوه فى القضايا الحقيقيه فى أن عنوان العام إنما يؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام الإثبات مرآة إلى أفراده الخارجيه أو المقدّره ... (١).

لكنّ السيد الخوئى فى (المحاضرات) (٢) ذهب إلى التفصيل فقال : إذا

ص: ٢٧٧

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣١٩ - ٣٢١ .

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٣٥٨ .

كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجيه ، فإن كان المخصّص لفظياً ، لم يجز التمسك بالعام في موارد الشبهات المصادقيه ، حيث أن المخصص اللفظي يكون قرينه على أن المولى أو كل إحراز موضوع حكمه في الخارج إلى نفس المكلف ، و بما أن موضوعه صار مقيداً بقيد بمقتضى التخصيص ، فبطبيعته الحال إذا شك في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم ، لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده أو عدم وجوده . و أمّا إذا كان المخصّص لئياً :

فإن علم من الخارج أن المولى أو كل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف ، فحاله حال المخصّص اللفظي ، كما إذا ورد في دليل « أعط لكل طالب علم في النجف الأشرف كذا و كذا ديناراً » و علم من الخارج أن مراده هو المعيل دون المجرد ، و لازم ذلك بطبيعته الحال هو العلم بتقيّد موضوع العام بعدم كونه مجرداً ، فإذا شك في طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يتمسك بالعام .

و إن لم يعلم من الخارج ذلك ، صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصادقيه ، لأن ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع أفراد و لم يكل ذلك إلى المكلف ، و هذا الظهور حجه على المكلف في موارد الشك ... و من هذا القبيل « لعن الله بني امية قاطبه » . فإن هذه القضية بما أنها قضيه خارجيه صادرة من الإمام من دون قرينه على إيكال إحراز الموضوع فيها في الخارج إلى نظر المكلف ، فبطبيعته الحال تدلّ على أن المتكلم لاحظ الموضوع بتمام أفراد و أحرز أنه لا مؤمن بينهم ، وعليه ، فإن علمنا من الخارج أن فيهم مؤمناً فهو خارج عن عمومه ، و مع الشك فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعنه ، و يستكشف منه بدليل الإنّ أنه ليس بمؤمن .

و أفاد الأستاذ دام بقاه : أنّ مجرد الفرق بين القضيتين - بأنّه في الحقيقة جعل إحراز الموضوع إلى نظر المكلف ، بخلاف الخارجيه حيث أنّ المولى قد أحرز وجوده - غير كافٍ ، بل الظاهر ضروره وجود قرينه حالته أو مقالته - علاوة على كون القضيه خارجيه - للدلاله على عدم إيكال إحراز الموضوع إلى نظر المكلف ، مثلاً : إذا قال المولى : « أكرم من في المدرسه » كان الموضوع هو « من في المدرسه » لكنّه لا يتكفل وجود زيد فيها ، بل الفحص عن هذا بعهد المكلف ...

فإذا علمنا بدليل لثبي عدم إكرام من كان عدوّاً له ، تقيّد الموضوع بعدمها ، و لكنّ إحراز هذا الموضوع يرجع إلى المكلف ، لأنّ غايه ما يقال هو : إن المفروض كون القضيه خارجيه ، فلا بدّ و أنّ المولى قد أحرز أنّ ليس بين في المدرسه عدوّ له ، فلذا أمر بإكرام من فيها ... لكنّ المشكله هي أنّ العداوه من انقسامات هذا الموضوع بالضروره ، و أنّه قد تقيّد لا محاله بالدليل اللثبي ، و مع الشك فالقيّد غير محرز ، فالتمسك بالعام حينئذٍ مشكل .

إذن ، لا بدّ من قيام قرينه على إحراز المولى الموضوع و تطبيقه بكلّ قيوده ، و لا يكفي مجرد كون القضيه خارجيه و عدم قيام القرينه على إيكال الإحراز إلى نظر المكلف .

و لا أقل من الشك في قيام سيره العقلايه بالتمسك بالعام في مثل المورد الذي ذكره المفصّل ... إذن ، لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن و هو ما ذكرناه .

الكلام في مقتضى الأصل العملي

اشاره

و بعد سقوط العام عن الحجّيه فيما شك كونه من مصاديق الخاص ، تصل النوبه إلى الأصل العملي ، و قد ذهب أكثر المحققين إلى أنّ المرجع هو الأصل

الموضوعى ، بأن يجرى استصحاب عدم الفسق فى الفرد المرّدّ فيندرج فى العام و يجب إكرامه . و خالف المحقق العراقى و ذهب إلى جريان الأصل الحكمى ، بأن يستصحب حكمه السابق من وجوب الإكرام أو عدم وجوبه .

رأى المحقق العراقى

و ملخص كلامه كما فى (تقرير بحثه) (١) هو : إنه لو كان هناك أصل حكمى من استصحاب وجوب أو حرمة و نحوه فلا إشكال . و أمّا الأصل الموضوعى فيبتنى جريانه على ما تقدّم من المسلكين فى التخصيصات ، من أن قضيه التخصيص هل هى كالتقييد فى اقتضائه لإحداث عنوانٍ إيجابى أو سلبى فى الأفراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقييد موضوع الحكم فى نحو قوله : أكرم كلّ عالم ، بالعالم العادل أو العالم غير الفاسق أم لا ، بل إنّ قضيته مجرد إخراج بعض الأفراد من تحت حكم العام الموجب لقصر الحكم بقيته الأفراد .

فعلى المسلك الأول : لا بأس بجريان الأصل الموضوعى ، فيحكم عليه بحكمه بعد إحراز العالميه بالوجدان ، و يكون الموضوع هو العالم العادل أو العالم الذى لم يكن فاسقاً .

و أما على المسلك الثانى - و هو المختار عنده - فلا مجال لجريان الأصل الموضوعى المزبور ، من جهة عدم ترتب أثر شرعى عليه حينئذٍ ، لأنه لا- يكون لمثل هذه العناوين دخل فى موضوع الحكم و الأثر - و لو على نحو القيدية - حتى يجرى فيها استصحابها إلا- على القول بالأصل المثبت ، لأن الأثر إنما هو للأفراد الباقية تحت العام ، نعم هم يلازمون عدم الفسق ، لكنّ استصحاب عدم الفسق لا أثر له لإثبات الملازم .

ص: ٢٨٠

فهذا كلامه ، و لذا ينقل عنه أن التخصيص كالموت ، فكما لا يتلون العام بلون بموت عدّه من العلماء ، كذلك لو خصص ... و من هنا نراه يتمسك بالإطلاق في شبهه الموضوعيه للمقيّد له ، كما لو قال أعتق رقبه ثم أخرج الكافره بدليل منفصل و شك في فرد منها ، فإنه يقول بالأصل الموضوعي من جهة أنّ التقييد يعطى لونا للمطلق ، لأنه يقيدّه ، بخلاف التخصيص فليس إلّا إخراجاً لبعض الأفراد .

(ثم قال) : نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام ، كما لو كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء ، و كان مفاد الخاص عدم وجوب إكرام الفساق منهم ، ففي مثله أمكن إثبات وجوب الإكرام - الذي هو حكم العام - بمقتضى استصحاب عدم الفسق ، من جهة أنه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللاوجوب الذي هو عبارته عن وجوب الإكرام ، و هذا بخلاف ما لو كان مفاد الخاص عبارته عن حرمة الإكرام التي هي ضدّ لحكم العام ، حيث أنه لا يمكن إثبات وجوب الإكرام باستصحاب العدالة أو عدم الفسق إلّا على نحو الأصل المثبت .

و يتلخّص كلامه في نقاط :

١ - الفرق بين التخصيص و التقييد ، و أنّ الثاني يعطى لونا و عنواناً ، دون الأول فإنه يفيد الإخراج فقط .

٢ - التفصيل بين ما إذا كان التنافي بين موضوعي المخصّص و العام على نحو التناقض أو التضاد ، ففي الأول يتمسك بالعام في الفرد المررد ، دون الثاني .

٣ - كلّما كان بيانه وظيفه المولى ففي مورد الشك يتمسك بالعام ، و ما كان الوصول إليه من وظيفه المكلف فلا ... ففي مثل : « المؤمنون عند شروطهم » (١)

ص: ٢٨١

١-١) وسائل الشيعة ٢١ / ٢٧٦ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، رقم : ٤ .

الذى خصّص بالشرط المخالف للكتاب و السنّه ، لو شك في شرط أنّه مخالف أو لا ، فوظيفه بيان ذلك على المولى ، و مع الشك يتمسك بالعام ... و كذا الجلد المشكوك في تذكّيته يصلّى فيه أولاً ، فإنّه لو كان منشأ الشك هو قابليه هذا الحيوان للتذكّيه و عدم قابليّته له ، فإنّه يتمسك بالعام ، لكون بيان قابليه و عدمها من وظيفه الشارع ، بخلاف ما لو كان منشأ الشك هو الشكّ في كون الذابح مسلماً أو الذبح على القبلة ، فلا وظيفه للمولى بل على المكلف ، فلا يجوز التمسك بالعام حينئذٍ .

الإشكال عليه

و أورد عليه الأستاذ - في الدورتين - بوجوه :

الأول : قد ذكر أنّ التخصيص مفاده قصر الحكم ، و أنه إذا قال لا تكرم الفساق من العلماء ، أفاد عدم شمول ملاك الإكرام للفساق . فنقول : لمّا كان أكرم كلّ عالم ، يفيد وجود المقتضى لإكرام عموم العلماء ، فلا بدّ و أنّ يكون المخصّص الموجب لقصر الحكم دالاً على شرطٍ للمقتضى و هو العدالة أو على وجود مانع عن تأثيره و هو الفسق ، فيكون قصر الحكم راجعاً إلى فقد الشرط أو وجود المانع ، و حينئذٍ ، يستحيل عدم تعنون العام بعنوان الخاص . فالجمع بين القول بقصر الحكم و القول بعدم التعنون تهافت . أمّا في الموت فالإقتضاء منتفٍ فالقياس مع الفارق .

و الثانى : إنه على جميع المسالك ، يكون الخاصّ مؤثراً في الإراده الجديّه للعام ، فإنّه بعد ورود المخصّص المنفصل لا يعقل كون الإراده الجديّه فيه مطلقه بالنسبه إلى الخاص ، كما لا يعقل الإهمال فيها ، فهى مقيدّه لا محاله ، و خاصه على مسلكه من أن الحكم هو الإراده المبرزه ، فإن الإهمال في الإراده المبرزه غير معقول ، فيكون الحكم في العام مقيداً .

و الثالث : قوله بجريان الأصل الحكمي ، يرد عليه: إنه إن كان المراد هو الاستصحاب ، فإجراؤه مع الشك في الموضوع تمسك بدليله في شبهه الموضوعية له ، لأنّ المعبر في الاستصحاب إحراز أن رفع اليد عن اليقين السابق نقض ، لكنّ إحراز النقض موقوفٌ على وحده الموضوع في القضيتين ، و مع ترّدده لاحقاً ، فلا إحراز لوحده فالاستصحاب ممنوع .

و الرابع : إنه يرد على تفصيله بين التناقض و التضاد : إن رفع عدم الوجوب ليس هو عين الوجوب حتى يثبت حكم العام و يترتب على الفرد المردد ، لأنّ مفهوم نفي النفي ليس هو الإثبات بل الإثبات مصداقه ... فلو أُريد من استصحاب عدم الفسق إثبات العدالة فهو أصل مثبت . اللهم إلّا أن يقال بالجريان مع خفاء الواسطه كما عليه الشيخ ، لكنّ التحقيق خلافه .

و الخامس : إنه يرد على قوله بالتمسك بالعام في الشبهات المصدقيه حيث يكون البيان من وظيفه الشارع ، بأنّ المفروض إسقاط الشارع ظهور « المؤمنون عند شروطهم » و هي قضيه حقيقيه بحسب المراد الجدي ، بقوله : « كلّ شرط خالف الله فهو رد » (١) ، فكان ذاك العام مقتيداً ، و المفروض عدم البيان ، فكيف يتمسك به في الفرد المردّد من الشرط ؟

ص: ٢٨٣

(١-١) وسائل الشيعه ١٨ / ٢٦٧ ، الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان ، رقم : ١ .

المخصّص المنفصل تارةً: يكون مجملاً مفهوماً كما لو قال أكرم العلماء ، ثم قام الدليل على حرمة إكرام الفساق منهم ، و شكّ في حكم فردٍ من العلماء مرتكب للمعصية الصّغيره ، من جهة تردّد مفهوم الفسق بين ارتكاب خصوص الكبيره و الأعمّ منها و الصّغيره ، و تسمى بالشبهه المفهوميه . و اخرى : يكون مبيّناً من حيث المفهوم ، فيقع الشكّ في حكم الفرد من جهة امور خارجيه ، كما لو جهلنا كونه مرتكباً للفسق حتّى يندرج تحت المخصّص أو غير مرتكب له فيشمله العام ، و تسمى بالشبهه المصادقيه .

أمّا في الاولى ، فالمشهور هو التمسك بالعام .

و أمّا في الثانيه ، فقد ذهب السيد صاحب (العروه) إلى التمسك بالعام ، خلافاً للمشهور القائلين بالرجوع إلى الأصل ، فإنّ كانت الحاله السابقه للفرد هو الفسق أو عدمه ، جرى الأصل و خرج عن الشبهه ، أمّا لو جهلنا حالته السابقه أو كان مورداً لتوارد حالتي الفسق و العداله و جهل المتقدم و المتأخّر منهما ، فلا أصل ينقح حاله ، و يسقط التمسك بالعام و بالدليل المخصّص أيضاً ، فإنّ قلنا بجريان الاستصحاب الحكمي حينئذٍ فهو ، و إلّا وصلت النوبه إلى البراهه أو الاشتغال .

و هذا كلّه قد تقدّم ، و حاصله تنقيح حال الموضوع باستصحاب عدم الفسق و يعبر عن ذلك باستصحاب العدم النعتي .

و يقابله استصحاب العدم الأزلى بأن نقول : هذا الفرد من العلماء لم يكن فى الوجود ، فهل بعد ما وُجد وُجد فيه الفسق أو لا ؟
فهل يمكن الخروج عن هذا الشك باستصحاب عدم الفسق أزلاً أو لا ؟

و هذا فى الأوصاف العارضة .

و من الأوصاف ما هو ذاتى لا- يزايل الموصوف منذ وجوده ، كقرشيته المرأة ، و هو المثل المعروف فى المسأله ، فإن المرأة تحيض إلى الخمسين إلا القرشيته فإنها ترى الحيض إلى الستين ، فلو شككنا فى امرأه هل هى قرشيته فدمها بعد الخمسين حيض أو غير قرشيته فاستحاضه ؟ فهل يمكن التمسك بالأصل الموضوعى بنحو العدم الأزلى أو لا ؟

و البحث فى هذه المسأله فى مقامين :

المقام الأول (فى الاقتضاء)

إشاره

و للبحث فى جهتان : جهه الثبوت و أنه هل - من الجهه العقلية أو العرفيه - لهذا الأصل اقتضاء ؟ و جهه الإثبات و أنه بناء على تماميه المقتضى عقلاً و عرفاً ، هل للأدله اقتضاء فى مقام الإثبات أو لا ؟

الميرزا ، منكر للاقتضاء العقلى .

و جماعه ، ينكرون الاقتضاء العرفى .

و البروجردى ، لا يمنع من الاقتضاء الثبوتى بل يرى الأدله قاصره إثباتاً .

الأقوال فى المسأله

و قد اختلفت أنظار الأعلام فى جريان استصحاب العدم الأزلى ، بين قائل به مطلقاً ، و قائل بعدمه مطلقاً ، و مفضل بين عوارض الوجود فالجريان و عوارض الماهية فالعدم .

قال صاحب (الكفايه) : لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل ، لما كان غير معنوي بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي فى غالب الموارد - إلا ما شدّد - ممكناً ، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام . ضروره أنه قلما لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته . مثلاً : إذا شك فى امرأه ... (١) .

فالمحقق الخراسانى من القائلين بجريان استصحاب العدم الأزلى و توضيح كلامه هو :

إنّ العام إذا أصبح موضوعاً للحكم ، فهو موضوع له بجميع العناوين و الانقسامات ، فإذا قال : أكرم العلماء ، شمل « العالم » الفاسق و العادل و غير الفاسق و غير العادل ... و كلّ واحدٍ من هذه العناوين موضوع للحكم بوجوب الإكرام ، لأن « العالم » يشملها كلّها و هى مندرجه تحته ، ثم لما جاء المخصّص ، فإن كان منفصلاً أو كان متصلاً لكنه من قبيل الاستثناء ب « إلا » و شبهه ، لم يؤثر إلا الإخراج فقط ، أمّا إن كان متصلاً و لم يكن من قبيل « إلا و شبهه » كما لو قال : أكرم العلماء العدول ، فإنّه يفيد الإخراج من تحت العام و تعنون العام و تقيده بغير الفساق .

قال : إلا ما شدّد .

يعنى : مورد توارد الحاليتين من الفسق و العدالة .

إذن ، فهو يرى جريان استصحاب العدم الأزلى إلا فى مورد توارد الحاليتين .

ثم طبق هذه الكبرى على المرأه القرشيّه ، لأن الدليل أفاد أنّ المرأه ترى

ص: ٢٨٤

الحمرة إلى خمسين سنة ... و« المرأة » موضوعٌ يندرج تحته جميع أصناف المرأة و انقساماتها ، و منها المرأة التي ليس بينها و بين قريش انتسابٌ . لكن قد ورد في خصوص القرشيّه أنها ترى الحمرة إلى الستين ، فأخرج هذا القسم من تحت الدليل السابق من غير أن يتقيد الموضوع - أي المرأة - بقيد ، لكون هذا المخصّص من قبيل الاستثناء ، فإذا شكّ في امرأه معيّنه بنحو الشبهه المصادقيه : هل لّمّا وجدت وجد معها الانتساب إلى قريشٍ أو لا ؟ جرى استصحاب العدم و حكم بعدم وجود تلك النسبه ، فيكون الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوماً بالاستحاضه لا الحيض

فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلي جارٍ بناءً على الخصوصيات المذكوره ، سواء في الأوصاف الذاتيه كالقرشيّه و العرضيه كالفسق ، إلّا في مورد توارد الحالتين من الفسق و العداله حيث تنتقض الحاله السابقه فلا يجرى الاستصحاب .

هذا بيان مطلب (الكفايه) .

الإشكالات

لكنّ هنا إشكالات :

الأول : إنه لا- مقتضى لجريان هذا الأصل ، لما تقرّر من أنّ مجراه الحكم الشرعي أو الموضوع له ، وعليه ، فإن الموضوع في لسان الدليل هو « العالم » و هو الذي جاء الحكم بوجوب الإيـكرام عليه ، و أمّا أقسامه و أوصافه الطارئه عليه ، فلم يؤخذ منها شيء في لسان الدليل موضوعاً للحكم ، فليس « العالم الذي لم يتّصف بالفسق » هو الموضوع ، أو « المرأة التي لا تنتسب إلى قريش » ، بل الموضوع « المرأة » ، و هو محرز بالوجدان و لا شكّ فيه ليجرى فيه الاستصحاب .

الثاني : إنه إذا ورد المخصّص ، أثر في الظهور و الدلاله الاستعماليه ، و يكون

الموضوع فى الدليل مقيداً بالمخّصّص ، و أثر أيضاً بحسب الحجّيه فى الإراده الجديّه - إن كان منفصلاً - كما هو واضح ...
وعليه ، فإنّ الظهور ينقلب و يكون الموضوع مقيداً و معنوّناً بالخاص ، فيتركّب الموضوع أو يتقيد - على الخلاف ، كما سيأتى -
و لا- يبقى مجرداً عن القيد ، بل يكون « العالم غير المتصف بالفسق » و « المرأه غير المنتسبه إلى قريش » هو الموضوع . و لا
أصل ينقح حاله .

و على الجملة ، فإنّ بيان (الكفايه) إنما يتم بناءً على عدم تلوّن العام بعنوان الخاص بعد التخصيص ، و هو خلاف التحقيق .

و قال الإيروانى معلّقاً على قول (الكفايه) : « لما كان غير معنوّناً بعنوان خاص » :

يعنى : العنوان الخاصّ الوجودى المقابل لعنوان المخّصّص . و أمّا العنوان العدمى - و هو عدم عنوان المخصّص - فالباقي تحت
العام معنوّناً به البته ، و قد صرّح به المصنّف بقوله : بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص ، « فإنّ قوله لم يكن ذلك
بعنوان الخاص هو بعينه عنوان للعام ، لكنّ تعبيره بقوله : « بل بكلّ عنوان » مسامحه ، لأنّه يوهّم دخل تمام العناوين الوجوديه
التي ليست بعنوان الخاص لكن على سبيل البديل ، و هو باطل قطعاً و خلاف المقصود جزماً ... فما فرّعه المصنّف على ما أصيّل
من جريان الأصل الموضوعى ... ليس على ما ينبغي ، فإنّ مجرد عدم تحقّق الانتساب الذى هو السلب الناقص لا أثر له بعد أن
صار عنوان العام بعد خروج الخاص المرأه التي ليست امرأه من قريش ، إذ ليست لهذا السلب الناقص فى المرأه المشكوكه
قرشيتها حاله سابقه متيقّنه ... (1) .

و حاصل كلامه : إن مراد (الكفايه) تعنون العام و تقيدّه بالعدم بعد إخراج

ص: ٢٨٨

العنوان الوجودى ، فالمرأه متّصفه بعدم القرشيّه بنحو ليس الناقصه ، و هذه لا حاله سابقه لها حتى تستصحّب ، بل الموجود فى الأزل هو المرأه غير المنتسبه إلى قریش بنحو ليس التامه ، و استصحاب عدمها بنحو ليس التامه لإثبات عدمها بنحو ليس الناقصه لا يتم إلّا على الأصل المثبت .

لكنّ الأستاذ استظهر من كلام (الكفایه) غير هذا ، لأنه نفى تعنون العام بعد التخصيص ، بل جعل المخصّص مخرجاً فقط ، ثمّ أكّد ذلك بقوله : بل بكلّ عنوان ... فأفاد أنّ الموضوع هو « المرأه » فقط ... فقول الإيروانى بأنّ العنوان العدمى مفاد ليس الناقصه و الأصل مثبت ، إنما يتّم لو كان صاحب (الكفایه) يرى اتّصاف العام - بعد تخصيصه بعنوان وجودى - بعنوانٍ عدمى ، و هذا ما ينفیه كلامه .

الثالث : إنه لو سلّم جريان أصل العدم الأزلّى و القول بعدم الاتّصاف فى الزمان اللاحق ، فإنّه لا يرفع حكم الخاصّ عن الفرد ، لأننا إذا استصحبنا عدم فسقه أزلاً اندرج تحت العام ، و لكنّ ما المخرج له من تحت الخاص مع احتمال كونه فاسقاً و قد قال : لا تكرم الفساق ؟ و نفى حكم الخاصّ عنه بالأصل لا يتم إلّا بالأصل المثبت كما لا يخفى .

و قد أجاب المحقق الأصفهانى (1) بما حاصله : لقد دلّ العام على وجوب إكرام العالم ، و هو يدلّ بالالتزام على أنّ شيئاً من العناوين لا- ينافى « عنوان » العالم المجعول موضوعاً لوجوب الإكرام ، فهو واجب الإكرام سواء كان عدلاً أو لا ، غير متصفّ بالسفاهه أو لا ... و هكذا ... و إذا كان لا ينافى وجوب الإكرام فهو منافٍ لحرمة ، فكان الفرد خارجاً من تحت الخاصّ بالدلاله الالتزاميه لدليل العام ، الدالّ

ص: ٢٨٩

بالمطابقه على وجوب إكرام ما أخذ فيه موضوعاً و هو العالم .

قال الأستاذ :

و هذا جواب دقيق عن الشبهه بل هو خير جوابٍ عنها . إلّا أنّه إنّما يتمُّ بناءً على مختاره من عدم تلّون العام على أثر التخصيص ، و أمّا بناءً على ما هو مقتضى البرهان من تقييد الموضوع أو تركّبه بعد التخصيص فلا يتم ، لكون الجزء مشكوكاً فيه ، فالإشكال باق .

الرابع : إشكال المعارضه ، ذكره المحقق المشكيني (١) ، لأنّ دليل الخاص قد دلّ بالمطابقه على حرمة إكرام الفاسق ، و بالالتزام على حرمة إكرام غير المتّصف بالعداله ، و بذلك يخرج من لم يتّصف بالعداله من تحت العام ، فلو استصحبنا عدم اتصافه بالفسق أزلاً حتى يندرج تحته ، عارضه استصحاب عدم اتّصافه بالعداله المقتضى لخروجه عنه ، و تساقطاً .

أجاب الأستاذ :

إنّ الأصل في الإشكال هو استلزام الفسق لعدم الاتصاف بالعداله ، و أنّ من ليس متّصفاً بها يحرم إكرامه ، فإنّ قلنا ببقاء المدلول الالتزامى بعد سقوط المطابقي ، كان الإشكال وارداً ، و أمّا على القول بتبعيته له في الثبوت و السقوط ، فإنّ عدم الاتصاف بالعدل الذى يلزم الفسق مخرج من تحت العام ، و مفروض الكلام أن جريان الأصل يفيد عدم العداله ، أمّا بالنسبه إلى الفسق فلا أصل و لا وجدان ، فأين المعارضه ؟

لكن لا يخفى أنّ الجواب مبنئى كالجواب عن الإشكال السابق .

ص : ٢٩٠

إذن ، لا بدّ من سلوك طريقٍ آخر لتقرير استصحاب العدم الأزلى و هو يتّم بذكر امور :

الأمر الأول

من الواضح أنّ كلّ حادث - سواء كان حكماً أو موضوعاً لحكم - مسبوق بالعدم ، غير أنّ للحكم عدمين ، عدم قبل الشرع و عدم بعده ، فحرمه شرب الخمر حكم مجعول من قبل الشارع و له وجودان أحدهما قبل وجود الخمر ، و الآخر بعد وجوده ، و كلاهما مسبوق بالعدم ، و من هنا يمكن للخروج عن عهده التكليف التمسك بالبراءة و التمسك باستصحاب عدم الحكم أيضاً . أمّا الموضوع فليس له إلّا عدم واحد .

و لا كلام فى جريان استصحاب العدم الأزلى فى الحكم .

و مورد البحث فى جريانه فى الموضوع .

و الموضوع :

تارة : هو عنوان ذاتى ، و هو عبارته عن العنوان المنتزع من الصوره الجوهرية ، كعنوان الكلب المنتزع من نوع الكلب ، و كعنوان الزيدية المنتزع من الشخص .

و تارة : هو عنوان مفارق غير ذاتى . و هذا على قسمين :

(الأول) العنوان المفارق للذات الملازم لها ، مثل قرشيه المرأة ، فإنّها عنوان غير منتزع من ذات المرأة ، بل ينتزع من الخارج إلّا أنه ملازم للذات و لا ينفك عنها .

(و الثانى) العنوان المفارق للذات غير الملازم لها ، و هو العنوان العرضى

كالفسق مثلاً ، فقد تكون الحالة السابقة معلومه من حيث الفسق و العدالة و اخرى مجهوله .

ثم إن العنوان المفارق الملازم للذات ، تارةً : يكون من لوازم وجودها ، و اخرى : من لوازم ماهية . و هذا مورد تفصيل المحقق العراقي و الحكيم تبعاً له في المستمسك ، كما سيأتي .

هذا ، و للبحث عن جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتيه موارد و له آثار مهمه

و المقصود من هذه المقدمه ، جريان البحث في جميع الأقسام المذكوره للموضوع ، و إنما يخرج من البحث صورته توارد الحالتين لانقطاع الحالة السابقه .

الأمر الثاني

إن لأهل الفن ، كالشيخ و الميرزا و الأصفهاني و غيرهم ، مصطلحات لها دخل في البحث في المقام ، فيلزم فهمها فنقول :

لقد قسموا الوجود إلى قسمين هما : الوجود في نفسه ، و المراد منه الوجود المضاف إلى ماهيته ، سواء كانت جوهرًا أو عرضاً ، كوجود الإنسان ، و العلم .

و الوجود لا- في نفسه ، و المراد منه الوجود غير المضاف إلى ماهيته بل يوجد في وجود آخر ، لا- بمعنى كونه من شئونه و أوصافه بل إنه مضمحلٌ فيه ، كقولنا بوجود الربط بين الموضوع و المحمول ، فلما نقول : زيد قائم ، فإنّ هناك وجوداً يكون رابطاً بين زيد و قائم و هو وجود غير وجودهما ، يدلّ على وجوده الارتباط الموجود بينهما ، و هو غير الارتباط الموجود في عمرو قائم و زيد جالس ، و لذا نقول بأنّ المعنى الحرفي جزئي حقيقي .

فالوجود الرابط وجود لا في نفسه بل بين الموضوع و المحمول ، بخلاف

بياض الجدار ، فإنه وجود في نفسه غير أنه قائم بالجدار .

فظهر : إن الوجود الرابط يكون بين الوصف و الموصوف فقط ، و هذا مفاد كان الناقصه ، أى مفاد ثبوت الأوصاف و الأعراض للموضوعات ، كقولنا : كان زيد قائماً ، فى مقابل مفاد كان التامه ، أى ثبوت الوجود للماهيه مثل : كان زيد .

ثم إنَّ الهَيْئَه البسيطه مثل : هل زيد موجود ؟ مفاد كان التامه ، و فى مقابلها الهَيْئَه المركبه مثل : هل زيد عالم ؟ مفاد كان الناقصه .

و من هنا علم : أن الوجود الرّابط لا يكون فى مفاد كان التامه و الهَيْئَه البسيطه ، فلا يقال : زيد هست است ، بل يقال : هست . لأنه يستحيل الربط بين الشىء و نفسه ... هذا أولاً . و ثانياً : تارةً نقول : ثبوت البياض . و اخرى نقول : ثبوت البياض للجدار . و إذا كان الوجود عين الثبوت فلا معنى لأنْ يثبت لشيء .

و أمّا فى مثل : ليس زيدٌ ، و زيد معدوم و أمثالهما ، فلا وجود رابط ، لأنه - كما تقدم - ربط بين شيئين ، و العدم ليس شيئاً حيث يربط بشيء . هذا أولاً . و ثانياً :

الوجود الرابط ثبوت شىء لشيء ، و العدم لا ثبوت له .

و أيضاً : ليس الوجود الرابط فى مفاد ليس الناقصه مثل : ليس زيد بعالم ، لأنه سلب الشىء عن الشىء ، فلا يكون فى القضايا السالبه ربط السلب و لا ربط هو سلب ، بل مفادها سلب الربط ، فلا معنى لمجىء الوجود الرابط . و أمّا فى مثل :

ليس زيد بموجودٍ ، فإن المسلوب هو الوحده بين الموضوع و المحمول لا الربط ، لما تقدّم من عدم الربط بين الشىء و نفسه .

و تلخّص : إن الوجود الرابط يكون فى مفاد كان الناقصه فقط ، و هذا الوجود عين الربط ، و هو متقوم بوجود الطرفين ، و هو غير موجود فى مفاد كان التامه . و فى ليس التامه ليس إلّا النفى للربط .

الوجود الذى فى نفسه و يمكن حملة على ماهيته ، ينقسم إلى قسمين :

الأول : وجود فى نفسه و لنفسه ، و هو وجود الجوهر ، و للماهية التى يحمل عليها وجود كذلك .

و الثانى : وجود فى نفسه و لغيره ، و هو وجود العرض ، كوجود العلم لزيد و وجود البياض للجدار .

ثم إنَّ وجود الجوهر كزيد رافع لعدمه ، أمّا وجود العلم له ، فإنه رافع لعدم العلم . و أيضاً هو شأن من شئون زيد و طور من أطواره و كمالاً له ... فكان لوجود الجوهر حيثيه واحده ، و لوجود العرض حيثيتان ... فهو وجود للغير فيكون وجوداً نعتياً و تعلقياً ، و لذا قالوا بتعريفه : إنه ماهيه إذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع ، فى مقابل الجوهر إذ قالوا : يوجد لا فى موضوع .

و محلّ الحاجه من هذا البيان هو : إن رفع العرض يكون تارةً بسلب الوجود عنه بالنحو المحمولى ، و اخرى بسلبه بنحو الوجود النعتى . و بعبارة اخرى : إنه يمكن رفع العرض بسلب الحيث التعلقى و الإضافى ، و يمكن رفعه بسلب الحيث المحمولى بأن يقال : العلم ليس ، و هذا معنى قولهم : وجود العرض و وضعه يكون بالوجود النعتى و كونه لموضوع كوجود العلم لزيد ، و رفعه يكون برفع الوجود النعتى كسلب العلم عن زيد ، أو المحمولى كسلب العلم و نفيه ، و هذا مذهب القائلين باستصحاب العدم الأزلى . و المنكرون يقولون : رفعه ليس إلّا برفع الوجود النعتى ، مثلاً :

القرشيه وصف موجود للمرأة ، و هو متأخر فى الوجود عن وجودها ، لأنه وصف لها و طور من أطوارها ، لكنّ عدم القرشيه ليس كذلك ، بل قد يكون معها

وقد لا- يكون ، فإذا اريد رفع القرشيه أمكن بأن نقول : المرأه غير القرشيه ، فكان عدم القرشيه وصفاً و طوراً لها . و المنكر للاستصحاب يقول : بأن الرفع لا- يكون إلماً هكذا ، و إنّ عدم القرشيه متأخر عن المرأه لكونه وصفاً لها . لكنّ المثبت للاستصحاب يقول : بإمكان الرفع أيضاً بأن نقول : المرأه غير المتّصفه بالقرشيه .

فهناك مرأه و عدم الاتصاف ، فيرفع الاتصاف و الانتساب إلى قريش كرفع الوجود المتحقّق لماهيه العلم و هو الحثيه الاولى للعرض كما تقدّم .

الأمر الرابع

إنّ القضية إمّا موجب معدوله المحمول كالمرأه غير القرشيه ، و إمّا موجب سالبه المحمول كالمرأه التي ليست بقرشيه ، و إمّا سالبه محصّله مثل : لم تكن المرأه بقرشيه . وعليه ، فإنّ الحث العدمي تارة يكون وصفاً للموضوع و اخرى لا يكون كذلك .

و بعبارة اخرى : تارة : يربط السلب إلى الموضوع ، و اخرى : يسلب الربط عنه ، فإنّ كان من قبيل الأوّل فالقضية موجب ، تقول : المرأه غير القرشيه ، و إنّ كان من قبيل الثاني فلا سلب مرتبط بالموضوع بل ربطاً يسلب ، فالقضية سالبه محصّله ، إنّ لم تكن المرأه قرشيه

و إذا كان عدم القرشيه وصفاً للموضوع كما في الأول ، لم يستصحب هذا العدم قبل وجود الموضوع ، لفرض كونه متأخراً عنه تأخر الصفه عن الموضوع ، إلّا على القول بالأصل المثبت ، لأن عدم الوصف قبل الموضوع يغيّر عدمه بعده .

أمّا في الثاني ، حيث تسلب القرشيه عن الموضوع و لا يكون عدمها وصفاً له بل هو مسلوب عنها ، فالاستصحاب جارٍ ، لأنّ المرأه لم تكن قرشيه أزلماً و هي الآن كذلك ، كما لو شكّ في شرطٍ أنه مخالف للكتاب و السنّه أو لا ؟ و قد تقدّم أنه

تارةً : نسلب النسبه كما فى زيد ليس بقائم ، و اخرى : ننفى الربط كما فى : زيد ليس فى الدار ، و فى كليهما الرفع ، لكن فى الأول رفع للنسبه و فى الثانى رفع للربط ، و قد عرفت أن النسبه عباره عن الاتحاد بين الموضوع و المحمول و هى موجوده فى جميع القضايا ، بخلاف الربط فليس فى جميعها و هو مفاد حرف الجر . و أمّا فى مفاد كان التامه مثل زيد موجود ، فقد قالوا بوجود النسبه فى عالم التحليل العقلى ، إذ لا نسبه بين الشئ و نفسه كما تقدم .

فالقضايا التى هى مفاد كان الناقصه يوجد فيها الربط ، فزيد عالم معناه : زيد له العلم ، و أمّا السلب ، فليس إلّا العدم ، و هو لا حكم له ، فلما نقول : زيد ليس بموجود ، نرفع الاتحاد بين زيد و الوجود ، لكن فى زيد ليس عالماً ، نرفع الارتباط بينهما ، و رفع الوصف عن الموضوع لا- يفيد وضع وصف آخر فيه ، فرفع القرشيّه عن المرأه لا- يفيد اتّصافها بعدم القرشيّه بل هو رفع للقرشيّه عنها .

ففى « المرأه ترى الحمره إلى خمسين إلّا القرشيّه » عام و خاصّ ، فإنّ كان الخاصّ - و هو « إلّا القرشيّه » - يفيض وصفاً عدمياً على موضوع العام أى المرأه ، فيكون المعنى : « المرأه الموصوفه بعدم القرشيّه ترى الحمره إلى خمسين » فلا- يجرى الاستصحاب ، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع ، إلّا على القول بالأصل المثبت . و إن كان الخاصّ رافعاً للقرشيّه و سالبها عن المرأه ، فذلك يكون على نحوين : أحدهما : المرأه غير القرشيّه ، و الآخر : مورد عدم وجود المرأه من الأصل ... و على كلا النحوين ترتفع القرشيّه ، و هذا معنى قولهم : السالبه المحصّله ذات فردين : السالبه بانتفاء المحمول و السالبه بانتفاء الموضوع ...

و على كلا الحالين ، لا مانع من الاستصحاب ، إذ المرأه لم تكن و لم تكن معها القرشيّه ، فهل وجدت القرشيّه بوجودها أو لا ؟ الأصل هو العدم .

إن تخصيص العام بعنوانٍ وجودي وإخراجه من تحته ؛ يسقطه عن السعه و الشمول كما هو واضح ، و لكن تارةً يوجب صيوره العام مركباً و اخرى مقيداً موصوفاً ، و نتيجه ذلك ، أنه إن كان من قبيل الثاني لم يجر الاستصحاب إلا على الأصل المثبت ، لكون الوصف متأخراً عن الموضوع . أما على الأول فيجرى ، إذ يحرز أحد الجزئين بالأصل مع كون الآخر محرزاً بالوجدان .

فظهر أن استصحاب عدم القرشيه يجرى على تقدير القيديه و لا يجرى على تقدير الوصفيه .

إذا عرفت المقدمات

يتبين تماميه الاستصحاب :

فبمقتضى المقدمه الثانيه - و هي أن الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء و هو فرع وجود الشيء من قبل ، و فى رفع الثبوت لا حاجه إلى وجود الشيء - يمكن استصحاب عدم قرشيه المرأه بنحو عدم الوجود الرابط . فالمرأه القرشيه لها ارتباط بقريش ، و نحن نرفع هذا الارتباط و الانتساب بقولنا : لم يكن قبل وجود المرأه قرشيه ، و الآن و بعد وجودها نستصحب ذاك العدم بنحو سلب الربط ، و ليس رفع الوجود الرابط فى رتبه متأخره عن الشيء كما لا يخفى .

و بمقتضى الثالثه : إن قرشيه المرأه فى مرتبه متأخره عن المرأه ، لكن عدم قرشيتها ليس كذلك ، لأن عدم العرض ليس عدماً لغيره . وعليه : فإن القرشيه بحاجه إلى وجود المرأه ، أما عدمها فلا . و المفروض أن عدم القرشيه ليس وصفاً للمرأه .

و بمقتضى الرابعه : فإنه بعد التخصيص ، سواء كان الموضوع من السالبه

المحصّله بانتفاء المحمول ، أو كان بنحو المقسم الجامع بين القسمين ، الموضوع قابلٌ للجعل الوجودى .

و بمقتضى الخامسة : إنّ أثر الإخراج و التخصيص هو التركيب و التقييد ، و ليس التوصيف ، و إذا كان كذلك جرى الاستصحاب لإحراز الجزء الثانى العدمى و هو عدم القرشيه ، بعد إحراز الوجودى بالوجدان و هو المرأه .

المقام الثانى (فى المانع)

إشاره

و قد استدلّ المانعون بوجوه لا بدّ من إيرادها و النظر فيها :

الوجه الأول :

صحيحٌ أنّ عدم العرض ليس وصفاً للموضوع ، لأنّ وجوده يحتاج إلى الموضوع ، و أمّا عدمه فغير محتاج إليه ، و لكنّ هناك خصوصيه تقتضى أنّ يكون وصفاً ، و توضيح ذلك :

إنّ للشئ انقساماً بالنظر إلى أحواله و أوصافه ، و انقساماً آخر بالنظر إلى مقارناته ، فنسبه الجدار إلى البياض من قبيل الأول ، و نسبه إلى وجود زيد و عدم وجوده من قبيل الثانى ... و النسبه بين الشئ و مقارناته فى رتبه متأخره عنها بينه و أوصافه ، لأن الوصف من شئون الشئ فهو يلحظ معه ، كالحاظ العلم مع لحاظ زيد ، و أمّا مقارنات الشئ فليست من شئونه كما لا يخفى .

وعليه ، فإنّ القرشيه لما كانت من أوصاف المرأه ، فإن انقسامها إلى وجود القرشيه و عدم وجودها فيها بنحو الوصفيه مقدّم رتبه على انقسامها إليهما بنحو المقارنه ، فالمرأه بالنسبه إلى غير القرشيه بنحو التوصيف متقدّم رتبه على المرأه بالنسبه إليها بنحو المقارنه ... فإذا أخرج المولى القرشيه من تحت عموم المرأه لم تبق المرأه مهمله بالنسبه إلى عدم القرشيه و لا هى مطلقه ، أمّا عدم الإطلاق

ص: ٢٩٨

فواضح . و أمّا عدم الإهمال ، فلأن الحكيم الملتفت إلى انقسامات موضوع حكمه ليس بمهملي لها ، فيكون « المرأه » و هي موضوع الحكم فى العام مقيدة بعدم القرشيه ، و قد تقدّم أنّ هذا التقيّد بنحو الوصف مقدّم على عدمها بنحو المقارنه .

و إذا كانت المرأه مقيدة بعدم القرشيه بنحو الوصف ، فلا فائده لاستصحاب العدم الأزلّى فى عدم القرشيه بنحو المقارنه . هذا ثبوتاً . و أمّا إثباتاً ، فإنّ أخذ الأحوال بنحو المقارنات يحتاج إلى مؤونه زائده ، و مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو أخذها بنحو الأوصاف .

□
و هذا ما أفاده الميرزا رحمه الله (١) .

و ما أفاده المحقق الأصفهاني فى الجواب - من قبول تقدّم الانقسام بنحو الأوصاف على الانقسام بنحو المقارنات ، لكنّ المتّبع هو الدليل و كيفيه الأخذ فى لسانه - غير رافع للشبهه بعد تقربنا لها بما عرفت ، من أنّه لا مناص من أخذ الدليل للخصوصيه بنحو الوصف ، لأنّ تقسيم المرأه بنحو الوصف مقدّم كما اعترف ، فإذا لحظ المرأه و هو ليس بمهملي و لا مطلق بل مقيد ، فلا محاله يكون قد أخذ عدم القرشيه معها بنحو القيد ، و لا يبقى مجال لأنّ يأخذه بنحو المقارن فى المرتبه المتأخره مره اخرى .

فالحق أنّ الشبهه من حيث الكبرى تامه وارده .

لكنّ الجواب هو من حيث الصغرى ، لأننا قد ذكرنا أنه و إنّ كانت القرشيه وصفاً كما هو واضح ، لكنّ عدم القرشيه ليس وصفاً بل هو مقارن . فالشبهه مندفعه من هذه الجبهه .

ص: ٢٩٩

الوجه الثاني :

إن كل وصف متأخر وجوداً عن الموصوف ، لكون الموصوف في مرتبه العله للوصف و الوصف قائم به قيام العرض بالمعروض . هذا من جهه . و من جهه اخرى : فإن عدم الوصف و وجوده في مرتبه واحده لأنهما متناقضان ، و كل متناقضين ففي مرتبه واحده .

و النتيجة : إن استصحاب عدم العرض و الوصف قبل وجود الموضوع لما بعده أصل مثبت .

و الجواب

أما المقدمه الأولى ، فلا كلام فيها ، كما هو واضح .

إنما الكلام في المقدمه الثانيه :

أمّا من حيث المبنى ، فيانكار لزوم كون النقيضين في مرتبه واحده ، لأن نقيض الشيء في كل وعاء رفعه في ذلك الوعاء ، و هذه حقيقه التناقض ، و ليس هو عدم الشيء في المرتبه ، إذ لا- ضروره لأن يكون الرفع في المرتبه بل المرتبه قيد المرفوع و المعدوم ، فهو ما يكون في المرتبه لا الرفع ، وعليه ، فإن نقيض القرشيّه في المرتبه بعد وجود المرأه هو رفع القرشيّه ، و ليس هذا الرفع في المرتبه المتأخره عن وجودها .

هذا هو الجواب الأول ، لكنّه مبني ، و تفصيل ذلك في بحث الترتب .

و أمّا من حيث البناء بعد تسليم ضروره وحده الرتبه بين النقيضين ، فيجاب عمّا ذكر : بأن الاختلاف في المرتبه يجتمع مع التقدّم في الزمان ، و ذلك لأنّه - قبل أن توجد العله في الزمان - كان الزمان ظرفاً لعدم العله و المعلول معاً ، مع أنّ عدم المعلول متأخر رتبه عن وجود العله ، فلا تلازم بين الاختلاف الرتبي و الزماني ، بل المتأخر رتبه قد يتقدّم زماناً .

ص: ٣٠٠

و على الجملة : فإنَّ أساس مبنى تأخّر عدم العرض رتبته عن وجود المعروض هو : إن وجود العرض و عدمه فى مرتبه واحده ، و وجود المعروض كالعلة بالنسبه إلى وجود العرض لتخلل الفاء بينهما ، فيلزم أن يكون وجود العرض و عدمه متأخراً عن وجود المعروض ، و لكنّ هذا كله لا يمنع من التقدّم زماناً ، فإنّ ظرف عدم النار هو نفس ظرف عدم الحراره أيضاً ، مع أن بين النار و الحراره اختلافاً فى المرتبه ، للعليه و المعلوليه كما هو واضح .

وعليه ، فإنّ عدم القرشيّه متقدّم زماناً على المرأه و القرشيّه - و إنّ كانت القرشيّه و عدمها فى رتبته متأخره عن المرأه - فيستصحب ذاك العدم المتقدّم زماناً إلى الزمان المتأخّر عن وجودها ، و ليس بالأصل المثبت .

و هذا هو الحقيق فى الجواب على فرض تسليم المبنى .

الوجه الثالث :

إن استصحاب العدم الأزلى لا عرفيه له ، و أدله الاستصحاب منصرفه عنه ، لأنّ المفروض تردّد المرأه الموجوده بين القرشيّه و عدمها ، فيستصحب حالتها السابقه لإفاده عدم القرشيّه . لكنّ هذه المرأه لا « هذيّه » لها قبل وجودها ، فكيف يجرى فى حالتها استصحاب العدم ؟ قاله جماعه منهم السيد البروجردى (١) .

تحقيق المطلب :

إنّ الانصراف لا بدّ له من منشأ ، و المنشأ إمّا ندره وجود بعض حصص الماهيه ، كأنّ يقال بانصراف جثنى بماء عن ماء زمزم فى مدينه قم ، و إمّا كثره استعمال اللفظ فى احدى الحصص دون الاخرى ، و إمّا التشكيك فى صدق المفهوم عرفاً ، كانصراف الحيوان عن الإنسان ، فإن صدقه عليه خفى ، و كانصراف

ص: ٣٠١

١-١) نهايه الاصول : ٣٠٢ .

ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان .

و المرأه إن لم يكن لها قبل الوجود « هاذيه » فليس هناك قضيه متيقنه بل هي مشكوكه من أول الأمر ، وعليه ، فلا موضوع عقلاً للاستصحاب ، لا أن أدله الاستصحاب كصحيحه زراه (1) منصرفه ، إذ الانصراف إنما يكون حيث يوجد الموضوع و الصدق العرفي .

وعليه ، فإن الاستدلال على بطلان الاستصحاب في هذا الوجه مختلف ، فتارة الدليل على المنع هو الحكم العقلي من جهة عدم الموضوع . و اخرى هو الانصراف من جهة عدم شمول أدله الاستصحاب لمثل المرأه هذه .

ولذا نقول : إنه إن كان وجه المنع هو : عدم الموضوع و انتفاء القضيه المتيقنه من جهة أنه لا ماهيه للمرأه قبل وجودها ، لكون الماهيه منتزعه من الوجود ، فلا هذيه للمرأه المعينه قبل وجودها ، فكيف يجرى الاستصحاب ؟

فالجواب : إنا نريد بعد وجود المرأه إثبات المرأه بلا قرشيه ، فنقول :

هذه المرأه المعينه مسبوقة بالعدم ذاتاً و صفهً ، و قد انتقض ذاك العدم بالنسبه إلى نفس المرأه إذ وجدت ، فهل عدم قرشيتها قد انتقض إلى القرشيه أو لا ؟ هذا مشكوك فيه ، و يستصحب اليقين السابق .

و إن كان وجه المنع هو : عدم العرفيه لهذا الاستصحاب فتكون أدلته منصرفه عنه .

فنقول : لا-وجه لهذا الانصراف ، لأن المرجع في تطبيق مفاهيم الألفاظ هو حكم العقل ، و أميا العرف فنرجع إليه في أصل المفهوم ، فلما قال الشارع : لا تنقض اليقين بالشك ، احتجنا إلى قضيه متيقنه سابقه و قضيه مشكوكه لاحقه ، مع اتحاد

ص: ٣٠٢

١-١) وسائل الشيعه ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .

الموضوع فى القضيتين ، و الفقيه يطبق النص على موردته حسب الأدلة العقلية ، و هو لا يتوقف فى التمسك بهذا النص فى مورد العدم الأزلى ، فليس المرجع فيه هو العرف حتى يقال بعدم عرفته هذا الاستصحاب .

على أنه قد تقرّر فى محله : أن المنشأ للانصراف هو التشكيك فى الصدق ، و هذا الملاك بالنسبة إلى العدم الأزلى غير موجود ، فلو كان تشكيك فى الصدق لزم عدم القول بالاستصحاب فى الأحكام الشرعية ، و الحال أن المشهور يتمسكون عند الشك فى الحكم باستصحاب عدم الجعل كما يتمسكون بالبراءة ... و على أساس استصحاب العدم الأزلى ذهب بعضهم - كالسيد الخوئى - إلى عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه إذ قال بأنّ عدم الجعل معارض باستصحاب بقاء المجمعول ... و تلخص اندفاع هذا الوجه حللاً و نقضاً .

الوجه الرابع :

إنّ العدم فى الأزل غير العدم بعد الوجود ... و من أجل هذه المغايره يكون استصحاب العدم الأزلى من الأصل المثبت ... مثلاً : عدم البياض على الجدار الذى كان قبل وجود الجدار يغير عدمه بعد وجود الجدار ... لأنّ العدم الأول كان مستنداً إلى عدم الموضوع ، و إذ لا موضوع فلا عرض ، بخلاف العدم الثانى ، فإنّ الموضوع - و هو الجدار - موجود و ليس بأبيض .

و بعبارة اخرى : لا يعقل بقاء المعلول مع تغيير العله ، فإنّ عله العدم قبل وجود الموضوع شىء ، و علته بعد وجود الموضوع شىء آخر ، و إذا تعددت العله و تغيرت ، فالمعلول كذلك ، فكان المتيقن السابق غير المشكوك فيه لاحقاً ...

فلا يجرى الاستصحاب ، و هذا التقريب أقوى من تقريب المثبتين .

ص: ٣٠٣

و الجواب :

هو : أنه لا- معنى لأن يكون عدم العله عله لعدم المعلول ، فلو قيل هكذا فهو مسامحه في التعبير ، بل الحقيقة : أن منشأ عدم المعلول هو عدم العله لوجوده ، فالشيء لا يوجد لعدم الموجد له لا لأن لعدمه عله ، فإسناد العليه إلى عدم مسامحه .

هذا حلّ المطلب و به يندفع الإشكال .

و لو تنزلنا و سلّمنا التغيرات بين العدمين - السابق و اللاحق لوجود الموضوع - فإن هذه المغايره العقلية لا تضرّ بالتمسك بأدله الاستصحاب ، لأن المرجع في وحده الموضوع في القضيتين في باب الاستصحاب هو نظر العرف لا الدقه العقلية ، و العرف لا يرى التغيرات بين عدم البياض قبل وجود الجدار و بعد وجوده .

و على الجملة ، فقد علم ممّا تقدّم : أنّ استصحاب العدم الأزلي أساسه هو التركيب في الموضوع ، فهو - بعد التخصيص - المرأ بانضمام عدم القرشيه ، و الشرط بانضمام عدم المخالفه للكتاب و السنّه ، و العالم بانضمام عدم الفسق ...

و هكذا ... و في الزمان اللاحق ، لما يشك في الموضوع بقاءً ، يكون أحد الجزئين ثابتاً بالوجدان و هو وجود المرأ ، أما الآخر فمشكوك في بقاءه ، فيجرى الاستصحاب فيه ... و سيأتي بقيه الكلام في تطبيق البحث على مسأله الكرّ .

الوجه الخامس :

إنّ استصحاب العدم الأزلي في بعض الحالات مثبت كما تقدّم . و هو في بعض الحالات محال و إنّ لم يكن بأصل مثبت ... أمّا كونه أصلاً مثبتاً ، فحيث يؤخذ عدم القرشيه في طرف الموضوع بنحو العدول في المحمول ، بأن يكون الموضوع « المرأ غير القرشيه » ، أو بنحو السالبه بانتفاء المحمول بأن يكون

ص: ٣٠٤

« المرأة التي ليس بقرشيته ». ففي هاتين الحالتين يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً ...

كما تقدّم .

لكنّ هناك حالةً ثالثةٌ وهي : أن تكون القضية بعد إخراج القرشيته بالتخصيص بنحو السالبة المحصّله بأن يقال : « المرأة إذا لم تكن بقرشيته » ، فإنّ هذا الفرض محال ، لأنّ السالبة المحصّله وإن كانت صادقةً حتى مع عدم الموضوع فلا يكون أصلاً مثبتاً ، لكنّ لازم صدقها كذلك هو كون المعدوم محكوماً بحكم وجودي ، وهذا محال

و الحاصل : إنّ للقائلين بجريان استصحاب العدم الأزلي أن يأخذوا القضية بنحو السالبة المحصّله ، فراراً من الوقوع في الأصل المثبت ، لكنهم يقعون في إشكالٍ آخر ، وهو لزوم الحكم على المعدوم بحكم وجودي وهو محال ، لأنّ « المرأة إذا لم تكن بقرشيته » يجتمع مع وجود المرأة و عدم وجودها - فليس الأصل مثبتاً - لكنّ حمل « ترى الدم » على هذه المرأة ، معناه جواز حمل الحكم الوجودي على المرأة المعدومه وهذا محال .

و الجواب

و قد أجاب الأستاذ عن هذا الإشكال المتعلّق بعلم المعقول بالنقض و الحلّ .

أمّا نقضاً ، فقد ذكر وجود قضايا شرعيته و عقليته بنحو السلب المحصّل و المحمول أمر وجودي ، ففي القرآن الكريم في حكم من لم يجد الهدى : « فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ » (١) حيث أن الموضوع عدم وجدان الهدى بنحو السلب المحصّل و الحكم « فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ » أمر وجودي . و في القضايا العقليه تقول :

ص: ٣٠٥

إذا لم تكن الشمس طالعةً تكون تحت الافق ، فهذا سلب محصّل - مثل إذا لم تكن المرأه قرشيه - وقد حمل عليه حكم وجودى و هو « تكون تحت الافق » .

و أما حلًا ، فقد قسّموا القضية إلى المعدوله و المحصّله ، و المحصّله تأتي موجبه و سالبه ، و إنما سمّيت محصّله لأن الموضوع و المحمول فيها فعليّان محصّلان ، إلّا أنه قد ورد السلب فى القضية على الربط (1) . فإن كان العدم جزءاً للموضوع كقولهم « اللامتناهى معقول » أو للمحمول مثل « الحوادث غير متناهيه » أو لكليهما مثل « غير المتناهى غير موهوم » سمّيت القضية معدوله ، فتاره معدوله الموضوع كالأول ، و اخرى معدوله المحمول كالثانى ، و ثالثه معدوله الطرفين كالثالث ، و هى قضايا موجبه قد حمل فيها شىء على شىء ، و لذا يعتبر فيها الثبوت إما ذهنياً و إما خارجاً .

أمّا فى السّالبه ، فليس المعّير هو السلب عن الموضوع الموجود أو المعدوم ، بل هو قابليه صدق القضية فى مورد وجود الموضوع و مورد عدم وجوده ، فلذا قالوا بصدق القضية السّالبه المحصّله مع وجوده و مع عدمه ، لا أنّه يعتبر فى صدقها وجوده أو عدمه .

و على الجملة ، فإنّ تقييد موضوع القضية المشتمله على حكم وجودى بعدم الوصف بنحو السّالبه المحصّله ، لا ينافى وجود الموضوع ، و لا يلزم ثبوت ذلك الحكم فى حال عدم الموضوع حتى يشكل بلزوم حمل الوجودى على العدمى ، لأنه لا ملزم به ، بل ما قام عليه البرهان هو عدم اشتراط وجود الموضوع فى السّالبه المحصّله ، أمّا أن يكون لعدم الموضوع موضوعيه فى وجود الحكم ،

ص: ٣٠٦

١ - ١) قال الأستاذ : هذا رأى الخواجه و غيره ، و عندنا أن السلب يرد على المحمول و لازم ذلك سلب الربط لا أنه يرد على الربط .

فلا برهان عليه . فالإشكال مندفع .

و إلى هنا انتهى الكلام على أدلته استصحاب عدم الأزلى ، و ظهر أنّ القول بجريانه هو الحق .

تطبيق البحث على مسألة الشك في كبريه الماء

و إنّ من جملة المسائل المتفرّعه على بحث استصحاب عدم الأزلى مسألة ما لو شك في كبريه ماءٍ من جهة الشك في صدق عنوان الكثر عليه ، بعد تحديد الكثر بكذا عددٍ من الأشبار ، فهل هذا الماء كثرٌ أو لا ؟ فلو لاقى نجساً ينفعل أو لا ؟ قولان .

ذهب الشيخ إلى الانفعال (1) ، و صاحب (الجواهر) إلى عدم الانفعال (2) و تبعه صاحب (العروه) (3) ، بخلاف مسألة ما لو شك في أنّ لهذا الماء مادّه أو لا ؟ فقال هناك بالانفعال ... و من المحشين - كالسيد الشاهرودي - من قال بالطّهارة في كليهما ، و منهم : قال بالنجاسه في كليهما و هو المختار عند الأستاذ . و قد استدلل لهذا القول بوجوه :

الأول : قاعده المقتضى و المانع . فالماء المشكوك الكبريه بنحو الشبهه المصداقيه مع عدم العلم بالحاله السابقه نجس ، من حيث أنّ الملاقاه مع النجس تقتضى النجاسه و أمّا المانع و هو الكبريه فمشكوك فيها ... فالماء محكوم بالنجاسه .

و هذا مبنى الشيخ هادى الطهرانى و تلامذته .

إلّا أنّ الإشكال في تماميه أصل القاعده المذكوره كما ذكر الشيخ و غيره .

الثانى : التمسك بعموم العام في الشبهه المصداقيه ، لأن مقتضى العمومات

ص: ٣٠٧

١-١ (١) كتاب الطّهارة ١ / ١٥٩ .

١-٢ (٢) جواهر الكلام ١ / ١٧١ .

٣-٣ (٣) العروه الوثقى ، أحكام المياه، فصل: الزاكد بلا مادّه ، المسأله ٧ .

تنجس الماء بالملاقاه ، و القدر الخارج هو الكثر ، فمتى شك في كرىه الماء تمسك بعموم العام و حكم بنجاسه الماء بالملاقاه .

و هذا الوجه يبتنى على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه .

الثالث : الأخذ بقاعده أسسها الميرزا هي : كلما ثبت حكم إلزامى لموضوع ثم ورد عليه المخصي ص ، فلا بد من العمل بالحكم الإلزامى حتى يحرز المخصي ص . مثلاً : يحرم التصرف في مال الغير ، و هذا حكم إلزامى ، إلا أنه خصص بمورد رضا المالك ، لكن لا يجوز التصرف إلا بعد إحراز الرضا . و كذلك ما نحن فيه ، فإنه يجب الاجتناب إلزاماً عن الماء إذا لاقى النجس إلا إذا كان كراً ، فإن الحكم بوجود الاجتناب محكم إلا إذا احرز كرىه الماء .

قال الأستاذ : و قد بُحث في محلّه عن هذه القاعده و ظهر عدم تماميتها .

الرابع : استصحاب عدم وجود الكثر في هذا الحوض مثلاً ، تعرّض له الشيخ في (كتاب الطهاره) و لا يأخذ به ، لكونه أصلاً مثبتاً ، لأن لازم عدم وجود الكثر في هذا الحوض عقلاً عدم كرىه هذا الماء .

الخامس : استصحاب العدم الأزلى لكرىه هذا الماء ، فإنه لما لم يكن لم يكن كراً ، و بعد الوجود نشك في كرىته ، فنستصحب عدمها .

و هذا هو الوجه العمده في الفتوى بنجاسه الماء المشكوك الكرىه .

الإشكال عليه

و قد اشكل عليه أولاً- بعدم الفرق بين هذا الوجه و الوجه السابق ، فكما كان ذاك أصلاً مثبتاً كذلك هذا الوجه ، لأن استصحاب العدم المحمول للكرىه بالنسبه إلى وصف الكرىه أصل مثبت .

بأن الوجه الرابع متقوم بالشك في وجود الموضوع ، و هذا الخامس أساسه الشك في وصف الموجود ، فهناك كان الشك في وجود الكرّ ، فكان استصحاب عدم وجوده بالنسبة إلى عدم وصف الكرّيه أصلاً مثبتاً . أمّا هنا ، فإنّ المستصحب عدم كرّيه الماء الموجود في الحوض ، فليس بأصل مثبت . نعم ، ذهب السيّد الحكيم إلى أنه ليس من استصحاب العدم الأزلي لعدم جريانه في عوارض الماهية ، و هو الإشكال الثاني على هذا الوجه .

التفصيل في المسألة

فقد فضّل السيد الحكيم (١) في بين عوارض الوجود فقال بجريان استصحاب العدم الأزلي فيها ، و عوارض الماهية فقال بعدم الجريان . و مورد الشكّ في كرّيه الماء من قبيل الثاني ، وعليه بنى في (المستمسك) (٢) ، لأنّ الكرّيه هي السّعة في طبيعه الماء و ذاته ... و لذا يفرّق بين كرّيه الماء و لون الماء ، فاللون من عوارض وجود الماء ، أمّا الكرّيه فمن عوارض ذاته سواء كان موجوداً أو لا .

و على الجملة ، فإنه إن كان المراد استصحاب عارض الماهية ، فإنّ لحاظ الذات و الماهية في مرتبه الذات يكفي لانتزاع العارض منها ، كما ينتزع الإمكان من ملاحظه حدّ ذات الإنسان ، فيقال بقابليته هذه الذات للوجود و للعدم ، فإنّ هذا المعنى لا ينفك عن الذات و ليس له حاله سابقه حتى تستصحب ، فلا وجه للتفصيل المذكور . و إن كان المراد عوارض الوجود الذهني و الخارجي كليهما كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة ، أو الذهني فقط كالنوعيّه للإنسان ، أو الخارجي فقط كالبياض بالنسبه للجدار ... فإن الاستصحاب في عوارض الوجود جارٍ بلا إشكال .

ص: ٣٠٩

١-١ (١) حقائق الاصول ١ / ٥٠٦ .

٢-٢ (٢) المستمسك في شرح العروه الوثقى ١ / ١٥٣ .

و على الجملة، فقد دفع الأستاذ ما أورد عليه في (التنقيح) (١) و أفاد بأن الإشكال الوارد على السيد الحكيم هو الإشكال الصغرى و ذلك :

لأنّ الشك في كرى هذا الماء الموجود ليس من قبيل عوارض الماهية ، بل إنّ الكرى من مقوله الكم ، فهى من عوارض الوجود ، و الاستصحاب جارٍ بلا كلام .

هذا ، و الظاهر أنّ السيد الحكيم قد تأثر بنظر استاذه المحقق العراقى فى المقام ، فإنّ له تفصيلاً يتوقف فهم كلامه فيه على ذكر مقدمات :

١ - إنّ مجرى الاستصحاب هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو نقيض الحكم الشرعى .

٢ - إن نقيض كلّ شىء فى مرتبه الشىء ، فلو لم يكونا فى مرتبه واحده فلا تناقض .

٣ - إن استصحاب العدم الأزلى يكون دائماً فى مورد السالبه بانتفاء الموضوع ، مثلاً : إنا نريد أن نجرّ بالاستصحاب عدم قرشيه المرأه الثابت قبل وجودها حتى بعد وجودها ، فهذا الاستصحاب يجرى ، لأنه من السالبه بانتفاء الموضوع ، فلو لم يكن من هذا القبيل لما جرى .

و بعد المقدمات :

إن التقييد عمليه ذهنيه ، فالشئ يكون منفصلاً عن الشئ ، إلّا أنه يحصل بينهما الارتباط فى عالم الذهن كالارتباط بين زيد و العلم ، ثم يقال : زيد عالم ، لكنّ هذا التقييد : تارة : يكون فى حدّ الذات قبل الوجود مثل زيد العالم و المرأه القرشيه و الماء الكر ، فإنها تقييدات فى صقع الذات ، و لذا صحّ حمل الوجود و العدم كأن يقال : زيد العالم موجود ، و زيد العالم معدوم . و اخرى : يكون بعد

ص: ٣١٠

الوجود كأن نقول : إن وجد زيد و كان عالماً ، إن وجدت المرأة و كانت قرشيه .

فإن كان التقييد من قبيل الأول ، فهو غير دائر مدار وجود الموضوع ، بل التقييد موجود مع عدم الموضوع ، كما أن الملازمه بين الفساد و تعدد الآلهه موجوده و هى غير دائره مدار وجود الآلهه ، و إن كان من قبيل الثانى ، فيدور مدار الموضوع ، فلا تقييد للمرأة بالقرشيه قبل وجودها

و على هذا ، فإن الاستصحاب إنما يجرى فى الأول دون الثانى ، لكونه بعد الوجود ، و إذا كان بعده فنقيضه أيضاً بعده - بحكم المقدمه الثانيه - و قد عرفت فى المقدمه الثالثه أن المستصحب إما حكم الموضوع و إما نقيضه ، و لا وجود لأحدهما بعد الوجود (١) .

أجاب الأستاذ

بأن فى كلامه مواقع للنظر . منها :

إن المقصود هو إجراء استصحاب العدم الأزلى فى الزمان لا فى المرتبه ، لأن الأحكام الشرعيه تدور مدار الزمان ، و التقييد بين المرأة و القرشيه هو فى ظرف وجود المرأة و إلاً فليس فى عالم العدم شىء ، فلا معنى لقوله بالتقييد قبل الوجود .
هذا أولاً .

و ثانياً : قد تقدم أن لا برهان على كون النقيضين فى مرتبه واحده .

فظهر : إن التقييد فى قضيه : إذا وجدت المرأة و كانت قرشيه ، هو بعد وجود المرأة ، لكنّ عدم التقييد و عدم القرشيه ليس بعد وجودها ، فكما يجرى الاستصحاب فى الصوره الاولى ، كذلك هو جارٍ فى الثانيه أيضاً . فلا وجه للتفصيل المذكور .

ص: ٣١١

و هل يجرى استصحاب العدم الأزلى فى الذاتيات كالكليته للشئ المطروح على الأرض الآن كما يجرى فى الأوصاف و الأعراض كالقرشيّه للمرأه الموجوده ؟

قال الأستاذ فى دوره السابقه : بأن جريانه فى الذاتيات مشكل . أما فى دوره اللآحقه فقد أرجأ البحث إلى الاستصحاب .

و انتهى البحث عن استصحاب العدم الأزلى و الحمد لله أولاً و آخرأً .

ص: ٣١٢

إشارة

لو جهلنا بفردية الفرد للعام مع العلم بحكم الفرد ، فهل يمكن إحراز عدم الفردية بالتمسك للعام ؟ و يعبر عن ذلك بدوران الأمر بين التخصيص و التخصّص .

و يقع البحث عن ذلك تارة : فيما لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام ، و اخرى : فيما لو كان العنوان الخارج من تحت العام مردداً بين فردين .

فالبحت في مقامين :

المقام الأول (لو كان حكم الفرد على خلاف حكم العام)

لو ورد « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم إكرام زيد » فشك في أن حرمة إكرام زيد هي بسبب كونه جاهلاً فهو خارج تخصّصاً ، أو بسبب آخر مع كونه من العلماء فيكون خروجه تخصّصاً ... فقيل : بجريان أصاله العموم و عدم التخصيص ، فيكون العام باقياً على عمومته ، و لازم جريان هذا الأصل خروج زيد تخصّصاً و أنه ليس بعالم ، و قد تقرّر حجّته مثبتات الاصول اللفظية .

و ذهب صاحب (الكفاية) و جماعه إلى عدم جواز التمسك للعام ، لأنّ لفظ « العلماء » في الدليل مستعمل في مدلوله و هو العموم ، و المتكلم يريد لهذا الاستعمال بالإرادة الاستعمالية ثابتة ، و هذه هي الدلالة التصديقية الاولى ... ثم إنّ للمتكلّم إرادته جديّة على طبق تلك الإرادة الاستعمالية ، فظهور كلامه في وجوب إكرام جميع العلماء مراداً له جدياً ، و هذه هي الدلالة التصديقية الثانية ، إلّا أنّه لا وجه

للتمسيك بالعام لإدخال « زيد » تحته ، لا من حيث الإرادة الاستعماليه ، لأن مقتضى أصاله العموم في يجب إكرام العلماء هو وجوب إكرام كل من كان متصفاً بالعلم ، لكن العام لا يتكفل بيان حال موضوعه ولا يعين من هو العالم . ولا من حيث الإرادة الجدیه ، لأن مقتضى هذا الأصل أن من كان عالماً فهو المراد الجدی في وجوب إكرامه ، ولا يعين الفرد

فظهر أن لا طريق من ناحيه العام لبيان حال الفرد المشكوك فيه ... و حينئذٍ ، لا موضوع للآزم العقلي ، لأن لوازم الاصول اللفظيه حجه ما دام يكون هناك ملزوم ، و إذ لا جريان لأصاله العموم فلا لازم .

و بتقريب آخر :

إن أساس الاصول اللفظيه - كأصاله العموم - هي السيره العقلانيه ، و مركزها ما إذا كان المراد مشكوكاً فيه ، فإنه مع هذا الشك يتمسك بالأصل ، و أمّا حيث يكون المراد معلوماً فلا ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن المفروض عدم الشك في مراد المولى ، فإنه قد حرّم إكرام زيد ، بل المشكوك فيه كون زيد من قبل داخلاً تحت العام ثم اخرج ، أو أنه لم يكن داخلاً ، و هذا أمر آخر ، و ليس يجرى الأصل اللفظي فيه .

و بتقريب ثالث :

إن مجرى أصاله العموم هو الشك ، في أصل التخصيص أو في التخصيص الزائد ، و مورد البحث ليس منهما .

المقام الثاني (لو تردّد بين فردين)

لو قال : « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم إكرام زيد » ثم تردّد المراد بين زيد العالم و زيد الجاهل ، إن أراد الأول فهو تخصيص ، و إن أراد الثاني فهو

ص: ٣١٤

تخصّص ، فهل يمكن تعيين (زيد) بالتمسّك بالعام ؟ و هل عن طريق العام ينحلّ العلم الإجمالي ؟

قال الميرزا (١) - و تبعه في (المحاضرات) (٢) - بجواز التمسّك بالعام و حصول الانحلال : بأنّ أصله العموم في دليل العام حجه في مورد الشك في التخصيص ، و معنى الحجبه هو وضوح جهه الحكم ، و أنّ كلّ عالم فهو واجب الإكرام ، و حيث أنّ زيدا عالم ، فيشمله العموم و يجب إكرامه لكون خروجه تخصيصاً مشكوك فيه ، و يدلّ ذلك بالالتزام على عدم حرمة إكرامه ، للتضادّ بين الوجوب و الحرمة ... و بذلك ينطبق النّهى عن الإكرام على زيد الجاهل ، فانحلّ العلم الإجمالي ... فلم يؤثر إجمال الخاص على العام بل بالعكس فقد رفعت أصله العموم الإجمال عن الخاص . و بهذا التقريب يندفع اشكال السيّد البروجردى .

قال الأستاذ :

قد تقدّم أنّ مبنى أصله العموم هي السيره العقلانيه ، و لا ريب في قيام السيره على الأخذ بالعام في مورد الشك البدوي ، و كذا مورد العلم الإجمالي المرّد بين الأقلّ و الأكثر في الشبهه المفهوميه ، كتردّد الفسق بين مرتكب الكبيره أو الأعم ، لرجوع الأمر إلى الشبهه البدويّه في طرف الأ-كثر ، و أمّا لو كان بين طرفي الترديد التباين - كما نحن فيه - حيث أنّ الشك في التخصيص مقرون بالعلم الإجمالي المنجز في حدّ نفسه - بقطع النظر عن العام - و لا- ينتهي الأمر إلى الشبهه البدويه ، فإنّ قيام السيره العقلانيه على الأخذ بعموم العام غير واضح . مثلاً : لو أنّ

ص: ٣١٥

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣١٨ .

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٣٩١ .

رجلاً له تجاراتٌ متعدّده ، منها تجارةٌ في الكتب و تجارةٌ في الذهب و المجوهرات ، فكتب إلى أحد وكلائه في البلاد بشراء كلِّ كتابٍ ، ثم أرسل إليه رسالةً في أن لا يشتري « الجواهر » فشكَّ الوكيل في أن مراده كتاب « جواهر الكلام » أو « المجوهرات » ، فهل يتوقّف حتى يستوضح المراد من المخصّص أو يتمسّك بالعام ؟ الظاهر هو الأوّل ، و قيام السّيره على التمسّك بالعام في مثله غير ثابت ، و مع الشك في ثبوتها ، فالقدر المتيقّن هو مورد الشبهه البدويه و الأقل و الأكثر الذي يؤول إليها .

بقي النظر في رأى السيد البروجردى على ضوء المقدمات التاليه :

١ - إن العلم الإجمالى متقومٌ دائماً بقضيه منفصله مانعه الخلو ، ففيما نحن فيه : يحرم الإكرام إمّا إكرام زيد العالم و إمّا إكرام زيد الجاهل ، فلا بدّ من احتمال حرمة إكرام العالم أيضاً و إلّا لم يتحقق العلم الإجمالى .

٢ - إن احتمال اجتماع الضدّين محال كاجتماعهما واقعاً .

٣ - إنّ الأحكام الخمسه متضاده ، و إن وقع البحث في أنه تضادٌ فلسفى أو اصولى .

فقوله رحمه الله : بأنّ دليل العام حجّة بالنسبه إلى زيد العالم ، لكنّ العلم الإجمالى باقٍ على حاله ، لأننا نحتمل حرمة إكرامه أيضاً (١) فيه : إنّ حجيه العام فى الوجوب توجب انحلال العلم ، و إلّا يلزم احتمال اجتماع الضدّين و هو محال كما تقدّم .

ص: ٣١٤

(١-١) نهاية الاصول : ٣٠٩ - ٣١٠ .

إشاره

و هذا البحث أحد المطالب المهمه في فصل العام و الخاص و ثمرته العمليه في سائر الأبواب واضحه .

و قد وقع الاتفاق على أن ليس للفقيه أن يفتى ما لم يفحص ... كما أن على المقلد أن يفحص عن فتوى المجتهد في الشبهات الحكميه ، و المجتهد مكلف بالفحص في الروايات ، فلا- يفتى على طبق روايه إلا بعد الفحص عن المعارض لها ، و كذا في الاصول العمليه ، فلا يجرى الأصل إلا بعد الفحص عن الدليل ، و كذا في بابي الإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص

و الكلام في هذا المقام في ثلاثه جهات :

الجهه الأولى (في دليل عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص)

إشاره

فالمشهور بل كاد يكون متفقاً عليه ذلك ، إلا أن الاختلاف في كيفية إقامه الدليل .

فقد ذهب جماعه إلى أنه لَمَّا كان مناط الأخذ بالاصول اللفظيه هو الظن الشخصى بالمراد ، فإنه ما لم يفحص عن المخصّص أو المقيّد أو القرينه ، لا يحصل الظنّ الشخصى حتى يأخذ بأصالة العموم أو الإطلاق أو الحقيقه .

و هذا الوجه يبتنى - كما عرفت - على القول بدوران حجّيه الاصول مدار الظن الشخصى ، لكن التحقيق دورانه مدار الظن النوعى .

و ذهب الميرزا القمى (١) إلى وجهٍ آخر و هو : إنّه لمّا كانت الخطابات الشرعيّه مختصّهً بالمشافهين ، و سائر الناس مكلفون بها من باب الظن المطلق ، فالقدر المتيقّن من دليل اعتبار الظن المطلق هو حاله بعد الفحص عن المخصّص .

و هذا الوجه - كما ترى - مبنى على اختصاص الخطابات الشرعيّه بالمشافهين و قانون الانسداد ، و مع القول بعدم انسداد باب العلمى ، و أيضاً عدم اختصاص الخطابات ... يسقط .

فالعمده هو الأدله المقامه من الشيخ و صاحب (الكفايه) و الميرزا ، و هى ثلاثه .

الدليل العقلى

اشاره

قال الشيخ ما حاصله : إنا نعلم إجمالاً بورود المخصّصات على عمومات الكتاب و السنّه و أنّ بعضها مخصّص يقيناً ، و هذا العلم يقتضى الفحص عن الأحكام الإلزاميه الموجوده فى المخصّصات ، و هو منجزٌ من جهه احتمال العقاب على العمل بالعمومات قبل المخصّص عن المخصّصات لها ما لم ينحلّ العلم .

و قد اشكل على هذا الاستدلال ، بكونه أخصّ من المدعى ، فإنّه يجرى فى موارد الأقل و الأكثر ، و المدعى أعظم من ذلك ... على أن العلم فى مورد الأقل و الأكثر منحلٌّ بعد الفحص بالمقدار المتيقّن .

فاليان المذكور مخدوش .

و قد قرّبه الميرزا ببيانٍ آخر (٢) و حاصله : أن العلم الإجمالى يكون فى ثلاث

ص: ٣١٨

١-١) قوانين الاصول ١ / ٢٣٣ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٥٥ .

١ - العلم الإجمالي المرّد بين المتباينين ، و هي القضية المنفصله المانعه للخلوّ ، فإمّا هذا الإناء نجس و إمّا ذاك ، و هنا لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي ما لم ينحلّ .

٢ - العلم الإجمالي المرّد بين الأقل و الأكثر ، كأن يشكّ المدين بين الألف و الألفين . لكنّ هذا العلم منحلّ بل في الحقيقة لا علم إجمالي ، بل هي قضيه متيقّنه و اخرى مشكوكه ، كما هو الحال في التعارض بين الخبرين بدوّاً .

٣ - العلم الإجمالي المرّد بين الأقل و الأكثر من جهه و بين المتباينين من جهه اخرى ، كما لو علمنا بوجود الاجتناب إمّا عن هذا الإناء و إمّا عن إناءين ، و قال المولى - في نفس الوقت - بوجود الاجتناب عن إناء زيد ، ففي هذه الصوره لا بدّ من تعيين إناء زيد عن طريق من الطرق لوجوب الاجتناب عنه منجزاً بعنوان إناء زيد ، و لا يكفي الاجتناب عنه من جهه كونه طرفاً للعلم الإجمالي المرّد بين الأقل و الأكثر ، لأنّ هذا العلم ينحلّ بالاجتناب عن الأقل ، و إمّا إناء زيد فالتكليف به منجز ، و لا بدّ من العثور عليه حتى يجتنب عنه .

و تطبيق هذا على ما نحن فيه هو : إنا نعلم إجمالاً بوجود المخصّصات في الكتب ، فهي معنونه بعنوان الكون في الكتب ، و نعلم - من جهه اخرى - بوجود مخصّصات مرده بين الأقل و الأكثر لو عثر على المقدار الأقل منها انحلّ العلم ...

إلّا أنّ العثور على الأقل لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجود المخصّصات بعنوان ما في الكتب .

الإشكال عليه

و يرد عليه أوّلاً:- عدم انطباق ما ذكره على ما نحن فيه ، لأن عنوان « ما في الكتب » أيضاً مرّد بين الأقل و الأكثر ، و مع العثور على الأقل تجرى البراءه عن الأكثر و الانحلال حاصل .

و ثانياً : إن ما ذكره لا يتم على مسلكه - تبعاً للشيخ - في أساس تنجيز العلم الإجمالي ، و هو المختار عندنا أيضاً ، و هو القول بالافتضاء - في مقابل مسلك المحقق العراقي ، و هو القول بالعلية - و حاصله : رجوع التنجيز إلى تعارض الاصول في الأطراف و تساقطها ، ففيما نحن فيه ، لَمَّا عثرنا على الإناء النجس - و إن لم يكن بعنوان إناء زيد - و جب الاجتناب عنه ، و كان الأصل - الطهاره مثلاً - جارياً في الطرف بلا معارض ، فلا يبقى تنجيز

و على الجملة ، فإن مقتضى القول بالافتضاء مع عدم جريان الأصل في طرفٍ للعلم بنجاسته مثلاً هو جريانه في غيره ، سواء كان ذو العنوان مردّداً بين الأقل و الأكثر مثل عنوان ما في الكتب أو لم يكن مردّداً بينهما مثل عنوان إناء زيد ، و بذلك ينحلّ العلم الإجمالي . نعم ، إنما يتم ما ذكره على مسلك العلية .

و ثالثاً : إن مانعيه العلم الإجمالي فرع لتماميه المقتضى للتمسك بأصالة العموم ، لكنّ الحق - تبعاً للمحقق الخراساني - أنّ عموماً الكتاب و السنّه في معرض التخصيص ، فليست بمجرى لأصالة العموم .

و رابعاً : إنّ البحث في حكم التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص جارٍ سواء كان حكم الخاص إلزامياً أو ترخيصياً ، فالبحث أعمّ من مورد العلم الإجمالي و تنجزه لوجوب الاحتياط .

الدليل العقلائي

قال في (الكفايه) (١) ما حاصله : إنّ أصالة العموم أصلٌ عقلائي ، و ملاكه هو أصالة التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجديه ، و لكنّ العقلاء إنما يتمسكون بهذا الأصل حيث لا يكون العام في معرض التخصيص ، لكنّ عموماً الكتاب و السنّه

ص: ٣٢٠

فى معرض التخصيىص ، فلا تطابق عند العقلاء بين الإرادتين فىها .

و على هذا ، فلا مقتضى لأصاله العموم و لا موضوع لدليل الحجّيه ، بل لا بدّ من الفحص عن المخصىص حتى يتحقق موضوع أصاله التطابق .

و قد وافقه المحقق العراقى (١) ... و قال شيخنا بتماميه هذا الوجه صدرأ و ذيلأ .

(ثم قال) : و لو شكّ فى تمسك العقلاء بمثل هذه العمومات التى هى فى معرض التخصيىص ، كفى الشكّ فى عدم الجواز .

ثم ذكر الإجماع على عدم جواز التمسك بالعام من باب التأييد ، من جهه أنه يوجب الشكّ فى قيام السيره العقلانيه على الأخذ به قبل الفحص ، لأنّ الفقهاء و الاصوليين هم القدر المتيقن من العقلاء ، فسواء كان مستند الإجماع هو العلم الإجمالى كما تقدم فى الوجه السابق أو كون العمومات فى معرض التخصيىص كما فى هذا الوجه ، فإنّه يُوجد الشكّ فى السيره ، و هو كاف لعدم جواز التمسك فى هذه الحاله .

و بما ذكرنا يظهر : ما فى إيراد السيّد الحكيم من دعوى قيام السيره مع الظنّ بالتخصيىص على الأخذ بالعام ... و كأن منشأ السهو فى كلامه هو الخلط بين المقام و مسأله حجيه الظواهر ، حيث يبحث هناك عن حجيه الظواهر مع الظن بالخلاف ، و أنه هل الظن بالخلاف مانع عن الظهور و حجيته أو لا ؟ و قد تقرر هناك أن حجيه الظاهر غير مشروطه ، لا بكون الظن موافقاً و لا بعدم كونه مخالفاً ، لأنّ بناء العقلاء فى مقام العبوديه و المولويه هو التنجيز و التعذير ، فىأخذون بالظاهر لكونه حجّه و يؤأخذون به حتى مع الظن بالخلاف ... بخلاف مسألتنا هذه ، فإن العام الذى هو

ص: ٣٢١

فى معرض التخصيىص لا يجوز الاحتجاج به عقلاء؁ و هذا مقصود المحقق الخراسانى؁ فلا ىرد عليه الإشكال .

و بما ذكرنا يظهر أيضاً: ما فى كلامه من أنّ عمل العقلاء مبنى على أساس العلم الإجمالى و هو ملاك وجوب الفحص ... لأنّ ذلك ىرجع إلى مرحله المانع؁ و كلام (الكفايه) فى أصل المقتضى .

كما لا ىرد عليه أنّ الإجماع المذكور ىحتمل استناده إلى العلم الإجمالى .

ففيه: ما أشرنا إليه من أنّ صاحب (الكفايه) ىقصد بيان كفيه وقوع الشك فى السيره .

الوجه النقلى

اشاره

قال المحقق العراقى (١) و تبعه السيد الخوئى (٢) بكفايه إطلاق أخبار وجوب التعلّم؁ و أنه ىقال للمكلف يوم القيامه « أ فلا تعلّمت » (٣) لعدم جواز التمسك بالعام و وجوب الفحص عن المخصص؁ فإنّ إطلاقها يعمّ المورد .

أشكل الأستاذ

بأنّ تلك الأخبار إنما ىتمسك بها فى الشبهات الحكميه قبل الفحص؁ لا لعدم حجّيه العام قبل الفحص؁ و الاستدلال بها لما نحن فيه مستلزم للدور . لأنّ الخطاب المذكور إنما ىتوجّه إلى من لا حجّه لديه؁ فموضوعه عدم الحجّيه؁ فكيف ىكون حجّه على وجوب الفحص عن المخصص و عدم حجّيه العام قبله ؟

هذا تمام الكلام فى الوجه الاولى .

ص: ٣٢٢

١-١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٣٠ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٦٠؁ محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٤٢٧ .

٣-٣) بحار الأنوار ١ / ١٧٨ .

اشاره

تاراً : الموضوع غير مشكوك فيه ، و إنما الفحص يكون عمياً ينافى المحمول له ، كأن يكون خبر الثقة حجه ، ثم يفحص عمّاً إذا كان له معارض ، فهذا فحصٌ فى موارد التعارض . و اخرى : لا يتحقق الموضوع إلّا بعد الفحص ، و هذا فى الاصول العقلية ، كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، إذ الموضوع فيها - و هو عدم البيان - لا يتحقق إلّا بالفحص .

و قد وقع الكلام بينهم فى أثر الفحص فى موارد العام و الخاص و المطلق و المقيد ، و الفرق بينهما و بين موارد الاصول العمليه الشرعيه . فقد قال فى (الكفايه) : بأن الفحص عن المخصص - مثلاً - فحصٌ عن مزاحم الحجه و هو العام ، أمّا فى الاصول الشرعيه ، فهو فحص عن أصل الحجه ، لأن دليل الاستصحاب مثل « لا تنقض اليقين بالشك » (١) و دليل البراءه مثل « رفع ما لا يعلمون » (٢) مطلق ، يعمّ حالى قبل الفحص و بعده ؛ لكنّ الإطلاق فيهما مقيد بالإجماع بما بعد الفحص ، فكان الموضوع غير محقق قبله ، فيكون الفحص عن أصل الحجه . ثم أمر بالفهم .

و لعلّه إشاره إلى أنّ الإجماع المذكور مدركى ، و المدرك إمّا العلم الإجمالى الذى ذكره الشيخ أو الروايات مثل « هلّا تعلمت » .

تحقيق الأستاذ

إنّ حجّيه كلّ خبرٍ - كما هو معلومٌ - متوقفه على تماميه ثلاث جهات هى جهه السند و الدلاله و الصدور . و لا بدّ للتماميه من الفحص و إلّا فلا حجّيه ...

ص: ٣٢٣

- ١- (١) وسائل الشيعه ١ / ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

و الفحص فيها راجع إلى أصل الاقتضاء للحجيه ، و بعد الفراغ عن ذلك تصل النوبه إلى البحث عن المزاحم .

و أما فى الاصول العمليه الشرعيه ، فإن مبنى ما ذكره صاحب (الكفايه) هو إطلاق دليل الأصل الذى قال بتقيده بالإجماع ، إلا أنه قد تقدم أن المستند لحجيه العام هو بناء العقلاء ، و بناؤهم على حجتيه محدودٌ - من أول الأمر - بما بعد الفحص عن المخصّص ، فيرجع الأمر إلى أصل الحجيه ، و لا يبقى فرق بين مورد العمومات و الاصول .

نعم ، لو كان المستند لحجيه العام هو العلم الإجمالى ، فالحجيه تامه و العلم الإجمالى مزاحم لها ، إلا أنه ذهب إلى ما ذكرناه من أن المستند هو بناء العقلاء

و الحاصل : عدم تماميه تفريقه بين العمومات و الاصول .

(قال) : و التحقيق هو منع الإطلاق فى أدله الاصول الشرعيه ، من جهه مسلك الشارع بالنظر إلى الآيات مثل «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (١) و الأحاديث مثل « طلب العلم فريضه » (٢) فمسلكه طلب العلم و الخروج عن الجهل ، فلو كان دليل الأصل - مثل « رفع ما لا يعلمون » - مطلقاً ، لزم أن يكون الشارع مشجعاً على الجهل . فبهذه القرينه نرفع اليد عن الإطلاق فى أدله الاصول الشرعيه .

أما فى العمومات ، فإن الأصل الأولى هو التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات و كون الإراده الجديه على طبق الإراده الاستعماليه ، و مقتضى ذلك هو اقتضاء الحجيه فى العمومات ، لكنّ هذا الاقتضاء ليس على إطلاقه ، بل السيره

ص: ٣٢٤

١-١) سورة الزمر: الآية ٩.

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٥ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١٥ .

العقلانيه فى حجتيه العام قائمه على تماميه العموم بعد الفحص ، فلذا يكون الفحص فحصاً عن المزاحم .

و على الجملة ، فإنه بعد تماميه جهات الحجتيه فى العام صدوراً و دلالة و جهه ، يكون المخصيص المنفصل مزاحماً للحجتيه ، و الفحص عنه فحصاً عن المزاحم ، لأن السيره العقلانيه التى تستند إليها حجتيه العام إنما هى بعد الفحص عن المخصص

فالأستاذ موافق للكفايه فى المدعى و ما ذكرناه هو الوجه الصحيح عنده للفرق بين العمومات - و الإطلاقات - و بين الاصول العمليه الشرعيه .

الثالثه (فى مقدار الفحص)

و هنا وجوه : لزوم الفحص حتى العلم بعدم المخصص . أو لزوم الفحص حتى الاطمينان بعدمه . أو كفايه حصول الظن بعدمه .

أما الأول ، فغير ممكن ، لبقاء الاحتمال العقلى حتى بعد الفحص التام .

و أما الثالث ، فمردود بعمومات النهى عن اتباع الظن .

فيتعين الثانى ، بدليل السيره العقلانيه ...

و هذا هو الصحيح كبروياً .

إنما الكلام فى الصغرى ، فإن الاطمئنان بعدم المخصص مع ضياع كثير من الكتب و الروايات كيف يحصل ؟

ذكر المحقق الخراساني أنه تارةً : يبحث عن أصل تكليف الغائب و المعدوم ، و اخرى : عن المخاطبه معهما ، و ثالثه : عن عموم أدوات الخطاب لهما .

و البحث من الجهتين الاولى و الثانيه عقلي ، و من الجهه الثالثه لغوي .

أما في الجهه الاولى

فإن كان التكليف مقيداً بالوجود ، فهذا خارج عن البحث ، لأن توجيه التكليف إلى الموجودين - سواء كان بعثاً أو زجراً - لا مانع عنه و لا إشكال فيه ، إنما الكلام في التكليف المطلق .

و في التكليف المطلق تارةً : يكون الطلب إنشائياً ، و هذا أيضاً لا مانع عنه ، إذ لا إشكال في صحه تكليف المعدوم بالطلب الإنشائي ، لكون الإنشاء خفيف المثونه و ليس مقيداً بالوجود ، و فائده مثل هذا الطلب هو فعليته في ظرفه ، فلا يكون محتاجاً حينذاك إلى إنشاء جديد ، كإنشاء الوقف بالنسبه إلى البطون الآتيه ، لأنه يعتبر الملكيه للبطون ، و الملكيه الاعتباريه تشمل المعدوم كشمولها للموجود ، فالبطن اللاحق - المعدوم فعلاً - يتلقى الملك من الموجود قبله و لا إشكال فيه . فظهر إمكان مثل هذا الطلب و أن له فائده الاستغناء عن الإنشاء عند وجود المعدوم . و اخرى : هو البعث و الزجر ، و المعدوم غير قابل للانزجار و الانبعاث .

وَأَمَّا فِي الْجَهِّ التَّانِيهِ

فإنَّ الخطاب على قسمين ، فإنَّ كان حقيقيًّا ، فإنَّ خطاب المعدوم على نحو الحقيقه غير معقول ، إذ يحتاج إلى المخاطب الحاضر الملتفت . وإنَّ كان خطاباً إيقاعياً فهذا ممكن بالنسبه إلى المعدوم ، لأنه مجرد الإنشاء و ليس شيء آخر وراءه ، و لذا قد يخاطب الجمادات بشيء كما لا يخفى .

وَأَمَّا فِي الْجَهِّ التَّالِيهِ

إشاره

فالمهمُّ هو التحقيق عن وضع أدوات الخطاب ، لأنها إنَّ كانت موضوعه للخطاب الحقيقي ، كانت الخطابات الشرعيه مختصيهً بالحاضرين ، فلا- تشمل الغائبين فضلاً عن المعدومين ، و إنَّ كانت موضوعه للخطاب الإنشائي شملت المعدومين و الغائبين كالحاضرين المشافهين .

و قد ذهب صاحب (الكفايه) (١) في هذه الجهه إلى أنَّ الموضوع له الأدوات هو الخطاب الإنشائي ، فتعمَّ الغائب و المعدوم ، بدليل استعمالها في خطاب المعدوم بل غير العاقل بلا أيه عناية ، (قال) : و لا يتوهم وجود العنايه ، لأنه لو كان هناك علاقته و عنايه لعلم بها المتكلم ، لأنَّ الخطاب فعلٌ من أفعاله و لا يعقل عدم التفاته إلى العنايه ، فهو يخاطب الدار و الجدار و الكواكب و الأشجار مثلاً- بنفس كلمه « يا » التي يستعملها مع ذوى العقول ... فهذا برهان على عموم الوضع ... نعم ، المنصرف إليه هذه الأدوات مع عدم القرينه هو الخطاب الحقيقي ... و على الجملة ، فإنَّ جميع الخطابات الموجوده في الكتاب و السنه محموله على الخطاب الإيقاعي الإنشائي ، لوجود القرائن ، فهي عامه للحاضرين و الغائبين و المعدومين .

ص: ٣٢٧

إشكال العراقي و جوابه

و بما ذكرنا ظهر الجواب عمّا أشكل به المحقق العراقي (١) من أنّ الانصراف الذى ذكره صاحب (الكفايه) فى الجبهه الثالثه يزاحم ظهور الأدوات فى الخطاب الإنشائى ، فلا تحصل النتيجة المقصوده من البحث و هو عموم خطاب الكتاب و السنّه .

و ذلك لأن صاحب (الكفايه) أفاد بوجود قرائن مع خطابات الكتاب و السنّه توجب اليقين بعدم اختصاصها بالحاضرين ، فلا مزاحم للظهور ، و إنّما يكون الانصراف إلى الخطاب الحقيقى حيث لا قرينه قطعيه .

إشكال البروجردى و جوابه

و أشكل السيد البروجردى (٢) على الجبهه الثانيه بعدم إمكان توجّه الطلب إلى المعدوم ، لأنه فى ظرف العدم « لا شىء » و تعلق الطلب ب« لا شىء » غير معقول ... ففى ظرف خطاب « يا أيها الناس » لا يوجد « ناسٌ » حتى يعمّهم .

فالصحيح هو أنّ متعلّق الطلب دائماً يكون مفروض الوجود ، و أنّ الخطابات الشرعيه كلّها بنحو القضية الحقيقيه .

و قد أجاب شيخنا عن الإشكال بالنقض بمثل الإجاره ، حيث أنّ المنفعه فى حين الإجاره معدومه ، فلا يملكها المستأجر ، و فى ظرف وجودها تكون متصرّمه الوجود ، فلا تصلح للإجاره ، فلا بدّ من القول ببطلان كتاب الإجاره .

فإن قيل : الإجاره تسليط المستأجر على العين لاستيفاء المنافع ، فلا نقض .

قلنا : فما تقولون فى تملك الانتفاع فى كتاب العاريه ؟ على أنّه فى الإجاره

ص: ٣٢٨

١-١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٣٣ .

٢-٢) نهاية الاصول : ٣١٥ .

تدخل المنافع تحت الملك ، و يشهد بذلك قاعده الضمان ، إذ اليد على العين يدٌ على منافعها ، و أنتم تقولون بأن المنافع المعدومه لا تقبل الملكيه .

و أما حلًا ، فصحيح أنّ المعدوم في حال العدم « لا شيء » إلّا أن « لا شيء » يقبل الاعتبار إذا كان له مصححٌ يخرجُه عن اللغويه ، و لا يلزم وجود العنوان في القضايا الاعتبارية ، و يشهد بذلك تعلق الاعتبار حتى بالمحالات ، كاعتبار الجمع بين النقيضين ، و هذا مراد صاحب (الكفايه) من قوله : إن الاعتبار خفيف المئونه

و فيما نحن فيه : المصحح للاعتبار هو القابليه للوجود ، ليكون مصداقاً لعنوان « الناس » أو « المؤمنون » و نحو ذلك ، و فائده ذلك عدم الحاجه إلى الإنشاء الجديد لما يوجد فيما بعد ، كما ذكرنا سابقاً .

إشكال الأصفهاني و جوابه

و أشكل المحقق الأصفهاني (1) على ما ذكره صاحب (الكفايه) في الجبهه الاولى - من استحاله التكليف بمعنى البعث الفعلي بالنسبه إلى المعدوم ، و أمّا الطلب الإنشائي منه فمعقول - بأنه يناقض ما ذهب إليه من إمكان الواجب المعلق ، حيث أنّ الإراده و الطلب و البعث فعلي ، و المراد و المطلوب المبعوث إليه استقبالي و معدوم ، فإذا كان تكليف المعدوم - و المراد منه العمل - محالاً ، فكذلك يكون البعث نحو العمل المعدوم محالاً و لا يعقل الواجب المعلق ، و إنّ جاز تعلق البعث بالفعل المراد المعدوم فعلاً ، فليجز تعلقه بالمكلف المعدوم فعلاً كذلك ، لعدم الفرق

ص: ٣٢٩

فأجاب الأستاذ : بأن مقتضى الدقه فى كلام (الكفايه) فى بحث الواجب المعلق هو ورود الإشكال عليه بالنظر إلى احدى بياناته فقط ، و ذلك أنه قد قَرَّب قوله بإمكان الواجب المعلق تارةً : بأنَّ الإراده محققه الآن و المراد معدوم ، و أثر هذه الإراده هو الانبعاث نحو مقدمات المراد . فعلى هذا البيان لا يرد الإشكال ، لخروج هذه الإراده عن اللغويّه بتأثيرها بالنسبه إلى مقدمات متعلق الإراده .

و اخرى : إنَّ البعث دائماً مقدّم على الانبعاث ، فلو لا وجود البعث حتى يتصوّرهُ المكلف و يصدّق به ، لا يتحقق الانبعاث منه ، و إذا ثبت هذا التقدّم ، فإنّه لا يفرّق فى القضيه العقلية بين قصر الزمان و طولهُ للبعث و الانبعاث ، و هذا المعنى إنّما يصدق فى المراد المعدوم كالحج ، دون المراد منه المعدوم و هو المكلف . فظهر الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الواجب المعلق .

فعلى هذين البيانين لا مجال للإشكال المزبور .

نعم ، يرد بالنظر إلى ظاهر بيان ثالث له و هو : إنَّ المراد من الإراده هو الشوق البالغ حدّ النصاب و إنّ لم تكن هناك محركيه للعبد ، فلا- تكون المحركيه الفعلية معتبره . فيرد عليه النقض من الأصفهاني : بأنَّ هذه المرتبه من الشوق كما يمكن تعلّقها بالموجود الاستقبالي فى الواجب المعلق ، كذلك يمكن تعلّقها بالمكلف الذى يوجد فى المستقبل . فكما يتعلّق بالمراد المعدوم كذلك يتعلّق بالمراد منه المعدوم .

و مع ذلك يمكن دفع الإشكال : بأنَّ البعث عند صاحب (الكفايه) إنّما هو لإحداث الداعى للامثال ، و إحداث الداعى بالنسبه إلى فعلٍ معدوم فعلاً معقول ، بخلاف إحداثه فى نفس الشخص المعدوم فعلاً .

و تلخّص : تماميّه الوجه المذكور في (الكفايه) لشمول الخطابات لغير المشافهين .

وجوه اخرى

اشاره

و قد تذكر للتعميم وجوه اخرى :

منها : التمسك بقاعده الاشتراك ، فإنه حتّى لو كانت أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقي ، فإنّ مقتضى هذه القاعده هو اشتراك المعدومين مع المشافهين في الخطابات .

لكن فيه : إنّ هذه القاعده إنما تفيد لإلغاء الخصوصيات الذاتيه ، كاحتمال دخل خصوصيه زيد أو عمرو في الحكم ، أمّا احتمال دخل خصوصيه كون المكلف حاضراً فلا يندفع بها .

اللهم إلّا أن يتمسك بالقرائن الموجوده في نفس الخطابات ، ففي الكتاب المجيد قد توجه الخطاب إلى « الناس » و هو في مقام التشريع و التقنين ، ففي مثل ذلك يتلقّى المستمع الخطاب من باب كونه بعض المصاديق لهذا العنوان ، فهو بمقتضى ارتكازه يلغى خصوصيه الحضور ، و في مثل ذلك - حيث يُقدم العقلاء على إلغاء الخصوصيه - لو كان للحضور دخل لكان على المولى البيان الزائد ، و إلّا يلزم نقض الغرض .

و أمّا النقض بصلاه العيدين و الجمععه و نحو ذلك ، ففيه : أنّ هناك قرائن و جهات زائده توجب احتمال مدخليه الحضور ، ففي الجمععه - مثلاً - نصوص تدلّ على أنها لا تنعقد إلّا بالإمام فاشترط حضوره ... و هكذا في صلاه العيد و إجراء الحدّ ... فلا يرد النقض .

ص: ٣٣١

و منها : ما ذكره المحقق العراقي (١) من التمسك بعموم العنوان مثل « المؤمن » في « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » (٢) و بذلك يثبت إطلاق الحكم .

تفصيل الميرزا

و فصل الميرزا بين القضية الخارجيه و الحقيقه (٣) . أما في الاولى فقال : بأن مقتضى ظهور الخطاب هو التخصيص بالمشافهين ، لأن الموضوع فيها محقق الوجود في أحد الأزمنه الثلاثه ، و هذا قوام القضية الخارجيه - لا- فرض كونه موجوداً - فيكون الخطاب ظاهراً في الحقيقه و يحتاج إلى المخاطب الحاضر الموجود . و أما الثانيه : فإنها متقومه بفرض وجود الموضوع ، و عليه ، فإن ملاك الخطاب الإنشائي - و هو كون المخاطب مفروض الوجود - موجود في هذا القسم من القضايا و يعم الحاضرين و الغائبين و المعدومين .

إشكال المحقق الأصفهاني و جوابه

و أشكال عليه المحقق الأصفهاني (٤) - و تبعه السيد الخوئي - بأن ما هو المقوم للقضية الحقيقه هو فرض الوجود لا- فرض الحضور ، و المقوم للخطاب فرض الوجود و الحضور كليهما ، فلو فقد أحدهما لم يصح الخطاب ، فإن كان موجوداً و حاضراً فالخطاب حقيقى ، و إن كان مفروض الوجود و الحضور ، فالخطاب إنشائي .

قال الأستاذ

ص: ٣٣٢

١-١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ٥٣٥ .

٢-٢) سورة المائدة: الآيه ٦ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٦٧ .

٤-٤) نهاية الدرايه ٤ / ٤٧٢ .

يمكن تقريب كلام الميرزا بحيث يندفع الإشكال بأن يقال : إن محلّ النزاع عبارته عن أنّ الخطابات الشرعية تخصّ المشافهين أو تعمّمهم و المعدومين ، فإن كانت القضية خارجيّة ، فإنّ المقتضى للاختصاص بالمشافهين موجود و لا مانع عنه ، لأنّ ظهور الخطاب هو للمخاطب الموجود الحاضر ، و بهذا اللحاظ يكون الخطاب حقيقيّاً ، إذ لا فرض وجود في القضية الخارجيّة حتى يزاحم اقتضاء الخطاب

أمّا إن كانت القضية حقيقيّة ، فالأمر بالعكس ، بمعنى أن المقتضى للتعميم موجود و لا مانع ، لأنّ أدوات الخطاب ترد في هذه القضية بلا عنائه ، و بذلك يتمّ المقتضى للعموم ، و هو كون المخاطب مفروض الوجود ، و هذا قوام القضية الحقيقيّة ، ثمّ إنه لا يوجد مانع عن هذا المقتضى ، لأنّه لو كانت الأدوات مخرجه للموضوع عن فرض الوجود إلى الوجود الحقيقي ، لانقلبت القضية الحقيقيّة خارجيّة و هو خلف ، فكان فرض الوجود للموضوع - و هو المقوم للقضيّة - كافياً للتعميم .

و بعبارته اخرى : إنّ فرض الوجود مستلزمٌ لكون الموضوع أعمّ من المعدوم ، لأن فرض الوجود في الموجود لغو ، و إذا كان أعمّ ، زال اقتضاء الأداه للخطاب الحقيقي لابتنائه بمانع هو ذاتي للقضية الحقيقيّة ، و مع انعدام اقتضاء الخطاب كذلك ، يكون المستعمل فيه الأداه غير الخطاب الحقيقي ، و هو الخطاب الإنشائي الذي يشمل بذاته المعدوم كشموله للموجود ، من غير حاجه لتزليل المعدوم بمنزله الموجود .

فالحق : ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) بضميمه بيان الميرزا بالتقريب الذي ذكرناه .

قالوا: و تظهر ثمره هذا البحث في حجيه الخطاب ، و في انعقاد الإطلاق ، فتعرضوا لثمرتين :

الثمره الاولى

إنه بناءً على عموم الخطابات للمشافهين و الغائبين و المعدومين ، فلا ريب في حجيتها للجميع ، حتى لو احتملنا وجود قرينه على الخلاف دفعناه بالظهور أو الأصل ، لكون الخطاب عاماً ، و المفروض كون المقصود بالتفهم أعم . و أما بناءً على كونها مختصهً بالمشافهين ، فكيف تكون حجهً بالنسبه إلى غيرهم ؟ و هذه هي الثمره .

لكن القول باختصاص الخطابات بالمشافهين موقوف على أمرين :

أحدهما : أن تكون حجيه الكلام مختصهً بهم ، و الآخر : أن يكونوا هم المقصودين بالتفهم دون غيرهم ، فإن ثبت هذان الأمران ترتبت الثمره على البحث ، لكن ثبوتهما أول الكلام .

أمّا بالنسبه إلى الأمر الأول ، فلقد تقدّم أنّ أساس حجيه الظهورات هو السيره العقلانيه ، و لا شك في أنّها قائمه على عدم اختصاص الحجيه بالحاضرين ، و لذا يأخذون بالأقارير و الوصايا حتى لو مرّت عليها السّنون الطوال .

و أمّا بالنسبه إلى الأمر الثاني ، فعلى فرض تماميه الأمر الأول ، فإنّه لا كلام في أنّ خطابات الكتاب و السنّه عامه للمشافهين و غيرهم ، و أنّ الكلّ مقصودون بالتفهم

و تلخص : إن هذه الثمره متفنيه ، فسواء قلنا باختصاص الخطابات أو عمومها ، فإنّ خطابات الكتاب و السنّه تعمّ المشافهين و الغائبين و المعدومين ، و حجيتها بالنسبه إلى الجميع على السواء .

إنه بناءً على عموم الخطابات ، يسقط احتمال دخل خصوصيّه الحضور ، لأنّ المفروض كون الخطاب عامّاً ، و أنّه لا يوجد في الكلام قيدٌ دالّ على اعتبار الحضور ، فيؤخذ بإطلاق الخطاب . و أمّا بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين ، فإنّ دفع الاحتمال المذكور يحتاج إلى دليلٍ ، ففي وجوب صلاه الجمعه بقوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ » (١) على غير الحاضرين ، لا بدّ من التمسك بمثل قاعده الاشتراك ليعمّ الخطاب غير المشافهين ، لكنّ القاعده هنا غير جاريه ، لأنّه دليلها هو الإجماع ، و هو دليل لثبوت و القدر المتيقن منه الحجه و هو الخصوصيات الصنفيّه ، فالصلاه الرباعيه مشتركه لكنّ في صنف الحاضرين ، و الثنائيه مشتركه لكنّ للمسافرين لا-الأعم منهم و الحاضرين ، فلو اريد تعميم الخطاب بقاعده الاشتراك اعتبر إحراز الاتحاد في الصنف مع الحاضرين ، و هذا أول الكلام ... وعليه ، فإنّ المرجع في شمول الأحكام لغير المشافهين بناءً على القول بالاختصاص ، بعد عدم تماميه قاعده الاشتراك ، هو الأصل . و هذه هي الثمره .

و قد وافق الأستاذ السيّد الخوئي في ثبوت هذه الثمره ، خلافاً لصاحب (الكفايه) و ذلك : لأنّ الخصوصيّه المحتمل دخلها في الحكم تارةً ذاتيه و اخرى عرضيه ، فلو كان المشافهون للخطاب متّصفين بالعداله و نحوها من الصفات العرضيه المفارقه ، أمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإلغاء الخصوصيّه فيعمّ غيرهم ، لأنّ العداله من الأوصاف القابله للزوال ، فلو توجه الخطاب للمشافهين و هم عدول و لم يقيد بالعداله أمكن التمسك بإطلاقه ، لأنّ المفروض إطلاقه و عدم

تقييده بالعدالة ، و أنّ العدالة من الأوصاف المفارقة ، فلو أراد المتكلم الملتفت هذه الخصوصية لقيّد خطابه بها و إلّا لزم نقض الغرض ، و حينئذٍ تتحكّم قاعده الاشتراك . و أمّا إن كانت الخصوصية الموجودة في المشافهين ذاتيه ككونهم هاشميين ، فخطابهم المولى بخطابٍ و نحن نحتمل دخل هذه الخصوصية في غرضه ، فإنّه و إنّ لم يقيّد الخطاب لكن لا يمكن التمسك بإطلاقه ، لكون الخصوصية غير مفارقة ، و عدم تقييده الخطاب بها لا يستلزم نقض الغرض .

و من الواضح أنّ خصوصيه « الحضور » من قبيل الخصوصيات المفارقة و القابلة للزوال ، فلو أراد المولى هذه الخصوصية كان عليه تقييد خطابه بها ، و إذ لم يقيّد أمكن التمسك بإطلاقه ، و إلّا لزم نقض الغرض .

فالثمره مترتبه . لأنه بناءً على القول بالعموم جاز التمسك بالإطلاق ، أمّا بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين ، توقّف العموم لغيرهم على تماميه قاعده الاشتراك ، و هي إنما تتمّ في الأوصاف المفارقة ، أمّا في الأوصاف اللازمه فلا ، و هذه هي مورد ظهور ثمره البحث .

أقول

و لا يخفى أنّ تماميه الإطلاق موقوفه على عدم لزوم نقض الغرض ، بأن يكون ذلك من مقدمات الحكمه ، و هذا ما يلزم إثباته في محله .

ص: ٣٣٦

إشاره

لو تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراده ، فهل يبقى العام على عمومه و يتصرف في الضمير و يلتزم فيه بالاستخدام ، أو يتصرف في العام و يلتزم بتخصيصه ، أو يقال ببقاء العام على عمومه تحفظاً على أصاله العموم ، و أنّ الأصل في الضمير عدم الاستخدام ، و يتعارض الأصلان و يتساقطان و يرجع إلى الأصل العملي ؟ وجوه أو أقوال .

المستفاد من كلام (الكفايه) في أول البحث هو القول الأول ، لكن في (المحاضرات) نسبه القول الثالث إلى صاحب (الكفايه) .

و المختار عند الميرزا هو القول الأول .

و اختار السيد الخوئي - في هامش الأجود و (المحاضرات) - الثاني .

و الثالث هو المختار عند الأستاذ .

و قد مثلوا للبحث قوله تعالى : « وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » (١) حيث أنّ « المطلقات » أعم من الرجعيه و البائنه ، و ظاهر الآيه عموم الحكم بالتربص للقسمين ، و الضمير في « بعولتهن » يعود بحسب أصاله عدم الاستخدام إلى « المطلقات » ، فيكون المراد منه نفس المراد من مرجعه و هو العموم ، لكن الدليل الخارجى قائم على أنّ ليس للزوج حق الرجوع إلّا في

ص: ٣٣٧

المطلقه الرجعيه ، فيدور الأمر في الآيه بين أن نرفع اليد عن أصله العموم و يكون المراد من « المطلقات » خصوص « الرجعيّات » ، أو عن أصله عدم الاستخدام ، فيكون الضمير راجعاً إلى بعض المطلقات و هي الرجعيّات خاصه . أو لا هذا و لا ذاك ، بل يبقى الأصلان على حالهما فيتعارضان و يتساقطان و المرجح هو الأصل العملي ؟

دليل القول الأول

هو أنه لا- مقتضى للتعارض في المقام بين أصله العموم و أصله عدم الاستخدام ، لتماميه أركان أصله العموم ، فالمقتضى لجريان هذا الأصل موجود ، إذ اللفظ ظاهر في العموم بلا كلام ، غير أنّ المشكوك فيه هو أنّ هذا الظهور الاستعمالي هو المراد الجدّي أو لا ؟ و مقتضى القاعده هو التطابق بين الإرادتين ...

إنّما الكلام في وجود المانع عن هذا الاقتضاء ، و مع العلم بأنّ حق الرجوع إنّما هو في الرجعيّه دون البائن ، يسقط أصله عدم الاستخدام و يتعيّن إرجاع الضمير إلى بعض « المطلقات » .

و على الجملة ، فإنّ موضوع أصله العموم تام في المقام ، أمّا أصله عدم الاستخدام فلا موضوع لها .

لا يقال (1) : إن أصل عدم الاستخدام يجري بلحاظ آخر ، أعني لحاظ اللّازم ، و هو أن نثبت به عدم وقوع التخصيص في العام ، فيجرى الأصلان كلاهما ، كما لو خرج الثوب مثلاً عن طرف الابتلاء ، فإن أصله الطهاره غير جاريه فيه ، لكن تجرى فيه بلحاظ الملاقي له الذي هو مورد للابتلاء حتى يترتب الأثر في الملاقي .

ص: ٣٣٨

١- (١) هذا الإشكال طرحه الميرزا و أجاب عنه .

لأننا نقول : هذا صحيح في الاصول الشرعيه ، فنجاسه الملاقي من آثار الثوب شرعاً و إن خرج عن محلّ الابتلاء ، لكن لما كان مثبتات الاصول اللفظيه حجه ، فلا حازه إلى ترتيب الأثر من ناحيه الشارع ، لأنه بمجرد جريان الأصل اللفظي - لوجود مقتضى لجريانه - يترتب الأثر .

و أشكل السيد البروجردى (١) : بأنه لا يوجد هنا احتمال التعارض بين الأصلين ، لأن المشكوك فيه هو كيفيه استعمال الضمير ، و هو مسبب عن الشك في أصله العموم ، فإذا جرى في طرف المسبب ، لم يبق موضوع للأصل السببي ، فلا مجال لتوهم التعارض .

أجاب الأستاذ : بأن المورد ليس من قبيل الشك السببي و المسببي ، فإن أحد الشكّين هو في كيفيه استعمال الضمير و الآخر في ناحيه العام ، و المنشأ لكليهما هو العلم بإرادته خصوص الرجعيّات من « المطلقات » ، فليس الشك في الضمير مسبباً عن الشك في العام حتى تجرى قاعده الشك السببي و المسببي .

هذا ، و قد قرّب السيد القول الأول بيان آخر (٢) هو : إنّ العام قد استعمل في العموم و أصله العموم فيه محكمه ، و كذا الضمير ، فإنه يرجع إلى العام بلا كلام ، إلّا أنّ المشكله في المراد الجدّي و تطابقه مع الاستعمالي ، أمّا في الضمير ، فلا ريب في عدم التطابق ، لعلمنا بعدم إرادته جميع المطلقات ، بخلاف العام فإنه لا وجه للشك في التطابق فيه ، فتجرى أصله العموم فيه ، و لا تجرى أصله عدم الاستخدام في الضمير ، و لا تعارض .

و فيه: إنّ أساس هذا التقريب هو دعوى تماميه المقتضى لأصله العموم ،

ص: ٣٣٩

١-١) نهايه الاصول : ٣٢٣ .

٢-٢) نهايه الاصول : ٣٢٣ .

و هي أول الكلام ، لوجود الضمير المقطوع بالمراد منه ، فإنه بظهوره السياقى يحتمل المانع عن انعقاد الظهور للعام في العموم ، فتقوى المعارضه بين الأصلين .

دليل القول الثانى

اشاره

و ذهب السيد الخوئى (1) إلى جريان أصاله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصاله العموم ، و ملخص كلامه هو : أنا لا نجرى أصاله عدم الاستخدام من جهه الشك في المراد من الضمير ، حتى يقال بأنه لا شك في المراد منه فلا موضوع للأصل ، بل نجرىه من حيث أن للكلام ظهورين لا يمكن التحفظ على كليهما و لا بد من رفع اليد عن أحدهما ، و ذلك لأن « المطلقات » ظاهر في العموم ، و أن الظاهر هو الاتحاد بين الضمير في « بعولتهن » و مرجعه و هو « المطلقات » ، لكن أصاله عدم الاستخدام محفوفه بقريته تقتضى تقدّمها على أصاله العموم ، و تلك القرينه هي الارتكاز العرفى فى أمثال المقام ، فإنهم يقدمون أصاله عدم الاستخدام و يرفعون اليد عن أصاله العموم ، بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصاله عدم الاستخدام و رفعها عن ظهور اللفظ فى كون المراد منه هو المعنى الحقيقى ، فيرفع اليد عن المعنى الحقيقى و يحمل اللفظ على معناه المجازى كما فى مثل : رأيت أسداً و ضربته ، فإنه يتعين حمله على إرادته المعنى المجازى و هو الرجل الشجاع إذا علم أنه المراد بالضمير الراجع إليه .

إشكال الأستاذ

فقال الأستاذ : صحيح أن الموضوع لكل من أصاله العموم و أصاله عدم الاستخدام متحقق يقتضى جريانه فى المقام ، إلا أن كلاً من الأصلين المذكورين

ص: ٣٤٠

تعليقي و ليس بتنجيزي ، لأن أصاله العموم معلقه ذاتاً على عدم القرينه ، و أصاله عدم الاستخدام - و هو الظهور السياقي للكلام - معلقه على عدم القرينه ، فكما يمكن أن يكون الظهور السياقي قرينه على سقوط أصاله العموم ، كذلك يمكن أن تكون أصاله العموم قرينه على سقوط الظهور السياقي .

و أما دعوى قيام القرينه من جهه المرتكز العرفي لتقدم أصاله عدم الاستخدام ، فعهدتها على مدّعيها ، بل إنّ طبع المطلب كون الظهور السياقي أضعف من الظهور اللفظي الوضعي ، نعم ، قد يتقدّم الظهور السياقي كما في مثاله المذكور ، لكنّ ليس الأمر كذلك في جميع الموارد ، بل المقدم هو ما ذكرناه ، و فرق بين الآيه و المثال ، إذ لو جعل المراد فيه الحيوان المفترس لزم أجنبيّه الضمير ، بخلاف الآيه ، فإنّ الضمير راجع إلى حصّه من العام ... فالأصلان في الآيه متعارضان .

و الحق سقوط كليهما و الرجوع إلى الأصل العملي .

ثم إنّه قد ذكروا أنّ الآيه المباركه ليست بمثالٍ للمسأله ، لأننا نعلم بدليلٍ من الخارج أنّ المراد من المطلّقات حصّه منهنّ ، فأصاله التطابق بين الإرادتين في الضمير ساقطه ، بخلاف العام « المطلّقات » فهي فيه تامه .

قال الأستاذ

إن صاحب (الكفايه) قد استدرك في آخر كلامه ما لو صدق احتفاف الكلام بالقرينه ، ففي هذه الصوره قال بسقوط الأصلين . و هذا بالتالي تفصيل منه في المسأله ، ففي الآيه تتقدّم أصاله العموم من حيث أنّ الجملة المشتمله على الضمير لا تصلح للقرينيه ، لوجود جملته بينهما في الآيه المباركه .

لو ورد عام مثل أكرم العلماء ، ثم وردت جملة شرطية يعارض مفهومها ذلك العام ، كما لو قال : أكرم العلماء إن كانوا عدولاً ، ففيه وجوه :

تقديم العام على المفهوم .

و تقديم المفهوم على العام .

و التعارض و التساقت و الرجوع إلى الاصول العمليّة .

و التفصيل .

و قبل الورود في الأدلّة نتعرّض لكلام الميرزا و دفع ما أورد عليه .

فقد ذكروا أن المفهوم إمّا مخالفٌ للمنطوق بالسلب و الإيجاب كما في الخبر : « إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجسه شيء » (١) . و إمّا موافق ، و هو ما لم يكن بينهما تخالف كذلك مثل « فَلَا تُقَلُّ لُهُمَا أُفٌّ » (٢) . و الموافق ينقسم إلى : الموافق بالأولويه و الموافق بالمساواه ، و الأولى تارةً عرفيه و اخرى عقليّه ، و الثانيه ، تارةً :

تكون المساواه عن طريق تحصيل المناط القطعي للحكم ، و اخرى : تكون لا عن الطريق المذكور مثل لا تشرب الخمر لإسكاره .

فقال الميرزا (٣) : إن كان المفهوم موافقاً ، فتارةً يقال : لا تشرب الخمر لأنه مسكر ، و اخرى يقال : لا تشرب الخمر لإسكاره ... و بين التعبيرين فرق ، ففي

ص: ٣٤٢

١-١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

٢-٢) سورة الإسراء: الآية ٢٣ .

٣-٣) أجود التقريرات ٢ / ٣٧٩ - ٣٨٠ .

الأول ، يكون مقتضى القاعده تعميم الحكم - و هو الحرمة - لكل مسكر ، لأن الموضوع فى الكلام عبارته عن « المسكر » ، و فى الثانى : مقتضى القاعده تخصيص الحكم بالخمير ، لاحتمال وجود الخصوصيه فى إسكار الخمر دون غيره من المسكرات ، لأن موضوع الحكم هو خصوص الخمر .

و قد أشكل المحقق الأصفهاني (١) على هذا التفريق بما ملخصه : إنه إذا قال :

لا تشرب الخمر إذا أسكر ، كان الإسكار شرطاً ، و ليس لهذا الشرط أثر إلا تتميم قابليه الخمر لترتب الحكم ، و مع الشك فى تحقق قابليه لذلك لغير الخمر ، فمقتضى القاعده تخصيص الحكم به دون غيره . و أما إذا قال : لا تشرب الخمر لإسكاره ، فظاهر الكلام كون الإسكار علّه غائيه ، و من المعلوم استحاله تخلف المعلول عن العلّه ، فيكون الحرمة معلوله للإسكار و يدور الحكم مداره أينما وجد ، فلا يختص الحرمة حينئذٍ بالخمير . و كذلك لو قال : لا تشرب الخمر لأنه مسكر ... و لو كانت الإضافه توجب الخصوصيه - فيما لو قال : لإسكاره - فهى موجهه لها لو قال : لأنه مسكر ، لكون المسكر و الإسكار كليهما مضافين إلى الخمر .

هذا ، و قد تبعه السيد الخوئي (٢) و أضاف : بأن عدم الفرق بين « لأنه مسكر » و « لإسكاره » فى أنّ تمام الموضوع للحكم هو الإسكار و لا موضوعيه للخمر ، هو المتفاهم عند أهل العرف ، فمقتضى القاعده هو التعميم فى كلا الموردين .

دفاع الأستاذ عن الميرزا

إشاره

و أجاب الأستاذ عن إشكال المحقق الأصفهاني : بوجود الفرق بين « لإسكاره » و « لأنه مسكر » ، إذ الإضافه موجوده فى كليهما ، لكنّها فى الثانى

ص: ٣٤٣

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٤٧٨ - ٤٧٩ . الهامش .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٨٠ . الهامش .

تطبيقه حيث يُطبَّق فيه العنوان الكلِّي على الفرد ، فكان الموضوع للحكم هو عنوان « المسكر » و لا مقيده له ، و حينئذٍ يعم الحكم غير الخمر أيضاً . أمّا في الأوّل ، فالموضوع هو الخمر و كون « الإسكار » علّةً غائيه و التخلف محال ، لا ينافي موضوعه الخمر ، لأن الغايه عباره عن « إسكاره » لا « الإسكار » ، فكانت الإضافه مقيده ، و مقتضى أصاله التطابق بين الثبوت و الإثبات أن يكون لإسكار الخمر خصوصيّة ، اللهم إلّا إذا قامت القرينه على إلغائها ، و المفروض انتفاؤها هنا ، و من الواضح أنّ هذه الخصوصيه توجد الضيق في ناحيه العلّه و تحدّد المضاف بالمضاف إليه ، بخلاف قوله : « لأنه مسكر » فإنه تطبيق لا تحديد .

□

و بما ذكرناه يظهر ما في الاستدلال في هامش الأجود بروايه : « إن الله لم يحرم الخمر لاسمها » (١) ... فإنّ ظاهرها بل صريحها هو الدلاله على التعميم ، و كلامنا هو فيما لا توجد قرينه على التخصيص أو التعميم .

بل إنّ المتعارف عند العرف هو ما ذكرناه ، فلو قيل : لا تجالس زيدا جاهل لسوء خلقه ، فإنّ هذا الكلام لا يدلّ على المنع عندهم من مجالسه عمرو العالم السيئ الخلق ، لوجود احتمال أن سوء خلقه هو من جهه الجهل ، فلا يسرى الحكم إلى كلّ من ساء خلقه .

فظهر أن الحق مع الميرزا في هذه المقدّمه ، فلندخل في صلب البحث :

دليل القول بتقدّم العام و نقده

و قد استدللّ لتقدّم العام على المفهوم : بأنّ دلالة العام ذاتيه لكونها مطابقه ، و دلالة المفهوم هي بالعرض لكونها بالالتزام ، و الدلاله الالتزاميه أضعف و لا تقبل المعارضه مع المدلول المطابقي .

ص: ٣٤٤

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥ / ٣٤٢ - ٣٤٣ ، الباب ١٩ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الرقم : ٢ .

و فيه :

إنه لا- تفاوت بين الدالتين فى مقام الدلالة و الموضوعيه ، و كلاهما فى مرتبه واحده فى الكشف عن المراد الجدّى و المراد الاستعمالى .

و بعبارة اخرى : إن دلالة الكلام على المفهوم مستندة إما إلى الوضع و إما إلى مقدمات الحكمه ، و كذلك دلالة العام على العموم ، فهى إما من جهة اللفظ و إما من جهة مقدمات الحكمه ، فكلاهما فى مرتبه واحده ، فالتقديم بما ذكر بلا وجه .

دليل القول بتقدم المفهوم و نقده

اشاره

و استدلال للقول بتقدم المفهوم : بأن التعارض الموجود هو بين العموم و المفهوم ، و هنا مورد إعمال قواعد التعارض . هذا من جهة . و من جهة اخرى :

فإن المنطوق و المفهوم متلازمان بالتلازم العقلى أو العرفى ، و هما فى هذه الملازمه متساويان ، و مع التلازم بينهما لا يعقل انفكاك أحدهما عن الآخر ، بل سقوط أحدهما يوجب سقوط الآخر .

و بعد ذلك : فإنه مع تقدم العموم و سقوط المفهوم ، هل يبقى المنطوق على حاله أو يسقط ؟ أما بقاؤه بعد سقوط المفهوم ، فيستلزم الانفكاك ، و أمّا سقوطه أيضاً فيستلزم إجراء أحكام التعارض فى غير مورد التعارض ، لأن المنطوق لم يكن طرفاً للمعارضه ، بل طرفها هو المفهوم ، فهذا المحذور يوجب تقديمه على العموم (1) .

التحقيق

هو إن القول بأن عدم تقدم المفهوم يستلزم إجراء قواعد التعارض فيما ليس طرفاً للمعارضه غير تام ، لاستحاله وقوع المفهوم طرفاً لها و عدم وقوع

ص: ٣٤٥

المنطوق ، بل المنطوق يكون كذلك و تجرى قواعد التعارض . فلو قال : أكرم خدام العلماء ، دَلَّ بالأولوية على إكرام العلماء ، فإن قال : أكرم فسّاق خدام العلماء ، دَلَّ بالأولوية على وجوب إكرام العلماء الفساق . لكنّ العام يقول : لا تكرم الفساق ، و له دلالتان أحدهما هو النهى عن إكرام العالم الفاسق ، و الآخر النهى عن إكرام الخادم الفاسق الجاهل ، فإنّه المدلول له بالأولوية . فكما كان للمفهوم حكمان إثباتي و بالأولوية ، كذلك للعام ، و عليه ، ففي جميع الموارد يوجد التعارض بين العام من جهة و المفهوم و المنطوق من جهة اخرى ، و يكون المرجع قواعد التعارض .

فإن كان المنطوق أخص ، جرت قواعد العام و الخاص ، و إن كان أعمّ جرت قواعد العام من وجه .

و هنا ، النسبه بين المنطوق و العموم عموم و خصوص من وجه ، و مقتضى القاعده تقدّم الخاص ، لكونه أظهر من العام أو قرينه للعام ، و إذا تقدّم المنطوق تقدّم المفهوم لكونه اللّازم المساوى له ، و إلّا لزم التفكيك المحال كما تقدّم .

فالمفهوم مقدّم على العموم بهذا البرهان لا بما ذكر فإنه غير صحيح .

و بعبارة اخرى : إنّ تقدّم المنطوق على العموم تنجيزى ، و أمّا معارضة العموم للمفهوم ، فهى معلّقة على عدم قرينته المنطوق للعموم أو عدم أظهريته منه ، و من المعلوم أنّ لا تعارض بين التنجيزى و التعليقى .

هذا ، و لو فرض عدم القرينيه أو الأظهرية و استقر التعارض - و المفروض كون النسبه هى العموم و الخصوص من وجه - فقولاين : أحدهما : الرجوع إلى المرجّحات كما فى المتباينين فإنّ فقدت فالتساقط أو التخيير ، و الآخر : التساقط أو التخيير ، لكون الرجوع إليها خاصّ بالمتباينين .

و هذا كلّه فى المفهوم الموافق .

و أمّا المخالف ، كقوله : « خلق الله الماء طهوراً » (١) وقوله : « إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء » (٢) فوقع التعارض بين العام و بين المفهوم - و المفروض أن لا حكمه للمفهوم على العموم و إلّا لتقدّم عليه ، لكنّ مورد الحكومه خارج عن البحث - فههنا صورٌ ذكرها المحقق العراقي (٣) :

تارةً : العموم و المفهوم في كلامٍ واحدٍ ، و اخرى : يكونان في كلامين ، و على كلّ تقدير : تارةً تكون الدلالة في كليهما بالوضع ، و اخرى : بالإطلاق ، و ثالثة : في أحدهما بالوضع و في الآخر بالإطلاق .

قال : إن كانا في كلامٍ واحدٍ ، فإن كانت الدلالة بالوضع ، لم ينعقد ظهورٌ أصلاً ، إذ لا موضوع لأصالة الظهور بل الكلام مجمل . و إن كانت بالإطلاق ، لم تتحقّق مقدّمات الحكمه فيهما ، لأن منها عدم البيان ، و كلّ واحدٍ منهما يصلح لرفع الموضوع في الآخر ، فلا موضوع لأصالة الإطلاق .

و إن كانا في كلامين ، فإن كانت الدلالة بالوضع لم يتم محمول أصاله الظهور و إن تمّ الموضوع ، لأنه و إن تمّ لهما الظهور الوضعي ، إلّا أنّه يسقط على أثر المعارضه و يكونان مجملين حكماً ، و إن كانت بالإطلاق ، فإنّه و إن تحقّق موضوع أصاله الإطلاق لكنّ محمولها و هو الحجيه غير متحقّق .

و إن كانت الدلالة في أحدهما بالوضع و في الآخر بالإطلاق ، فإن كانا في كلامٍ واحدٍ ، تقدّم ما كان بالوضع ، لأنّ الظهور الوضعي يمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل ، لعدم كونه متوقّفاً على شيء ، بخلاف الإطلاق فمن مقدّماته عدم البيان ، و الظهور الوضعي بيان في الكلام المتصل . و إن كانا في كلامين ، بنى

ص: ٣٤٧

١-١) وسائل الشيعه ١ / ١٣٥ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ٩ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١ / ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

٣-٣) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٤٦ .

على المختار في باب الإطلاق و أن تماميته موقوفه على عدم البيان إلى الأبد أو في مجلس الخطاب ، فعلى الأول : لا يبقى ما كان بالوضع مجالاً - لانعقاد الإطلاق في الطرف الآخر ، و على الثاني - و المفروض هو الانفصال بين الكلامين - تتم مقدمات الإطلاق و يقع التعارض بين أصاله الظهور و أصاله الإطلاق و المرجح قواعد باب التعارض .

أورد عليه الأستاذ

أولاً: إن الخاص - سواء كان ظهوره وضعياً أو إطلاقياً - مقدّم على العام - و إن وقع الكلام في وجه تقدّمه أنه من باب الأظهرية أو القرينية - فإن كانا في كلام واحد سقط ظهور العام و إن كانا في كلامين سقط حجّيه العام ... و هذا ممّا لا خلاف فيه . و عليه ، فمفهوم « إذا بلغ ... » مقدّم على « خلق الله الماء طهوراً » و الظهور في كليهما إطلاقي ، لكن المفهوم خاصّ ، فهو مقدّم لكونه قرينه . و إن كان ظهوره وضعياً فتقدّمه يكون بالأولويه ، فلما ذا جعل الخبرين مثلاً لهذا البحث ؟

و ثانياً : إن ما ذكره من عدم استقرار الظهور فيما لو كانت الدلالة فيهما معاً بالوضع أو بالإطلاق أو كانا متّصلين ، غير صحيح ، لأنه في حال كون ظهورهما وضعياً ، فإنّ الثاني يمنع من انعقاد الظهور في الأول ، لكنّ الثاني لا ينعقد له ظهور أصلاً ، لكونه مسبوqاً بالأول ، فالقول بعدم استقرار الظهور إنما يتمّ في حال كونهما بالوضع و في الثاني منهما خاصّة . أمّا إذا كان ظهورهما بالإطلاق فلا ينعقد في أحدهما أصلاً و لا يصحّ التعبير بعدم الاستقرار ، لوضوح صلاحيه كلّ منهما لأن يكون بياناً للآخر ، فلا تتم مقدمات الحكمه في شيء منهما .

و ثالثاً : إنّ الكلام في أصل كون الظهور الوضعي بياناً ، فيمتنع انعقاد

الإطلاق في الطرف الآخر ، و هذا ما ذكره المحقق العراقي هنا ، و المحقق الخراساني في بحث التعارض من (الكفايه) (1) فيما لو وقع العام و المطلق في كلام واحد ... و الأصل فيه هو الشيخ الأعظم قدس سره ، من جهة أنّ الظهور الوضعي تنجيزي و الإطلاقي تعلقي و لا يكون بينهما التمانع بل الأول يتقدم .

و بعباره اخرى : الظهور الوضعي ذو اقتضاء بخلاف الإطلاقي ، و ما لا اقتضاء له يستحيل أن يعارض الاقتضاء .

(قال) و لنا في ذلك نظر نقضاً و حللاً .

أمّا نقضاً ، فقد ذكروا أنّ العام لو حفّ بمجملٍ سرى الإجمال إليه و سقط عن الظهور ، كما لو قال : أكرم العلماء إلّا الفساق منهم ، و تردد الفسق بين الكبيره و الصغيره ... فكيف أثر ما لا اقتضاء له فيما له الاقتضاء ؟

و أما حللاً ، فإنّ كلّ ظهور وضعي فهو معلق على أنّ لا يكون محفوظاً بقرينه أو بما يصلح للقرينه أو بمجملٍ ، و هذا هو السرُّ في سرايه الإجمال في المثال المتقدم ، لأنّ المجمل - و إنّ كان لا اقتضاء - يصلح لإسقاط الظهور الوضعي ، و لذا لو احتفّ العام بمطلقٍ لا ينعقد للكلام ظهور ، و الدليل على ما ذكرناه هو السيره العقلانيه ، لأنّ حجّيه هذه الظهورات مستنده إليها ، و في موارد الاحتفاف كما ذكرنا لا تنعقد على الظهور بل هم يتوقّفون في مثل ما لو قال المولى : أكرم كلّ عالم و لا تكرم الفساق ، حيث النسبه العموم من وجه ، فهم في العالم الفاسق - المجمع بين العام الوضعي و الإطلاقي - يتوقّفون و يعاملون الكلام معاملة المجمل .

فالتحقيق أنه في مورد احتفاف العموم بالمطلق ، لا - بدّ من القول بالإجمال ، خلافاً للشيخ و صاحب (الكفايه) و العراقي و غيرهم .

ص: ٣٤٩

و على ما ذكر ، فالتحقيق هو إعمال قواعد التعارض فى جميع موارد التعارض بين العموم و المفهوم ، إلما إذا كان للمفهوم حكمه على العموم كما فى مفهوم آيه النبأ (١) ، فإنه ليس العمل بخبر العادل من السفاهه و الجهاله ، فخيره خارج عن الحكم بالتبين تخصيماً ، و لذا نصّ صاحب (الكفايه) فى بحث التعارض (٢) على أن لا- تعارض بين الحاكم و المحكوم ... و إلّا إذا لزم لغويّه العام لو تقدّم المفهوم عليه ، كما لو قدم مفهوم « إذا بلغ الماء ... » على عموم « الماء الجارى لا ينفعل بالملاقاه » فإنه يلزم لغويّه أخذ « الجارى » فى العموم ... و لذا يتقدّم العموم على المفهوم فى مثله

و أمّا مقتضى القاعده بصوره عامّه ، فهو القول بالإجمال فى المتصلين و إعمال قواعد التعارض فى المنفصلين ، فبناءً على القول بالترجيح - لا التخيير - فالمرجحات و إلّا فالتساقط و الأصل العملى .

ص: ٣٥٠

١-١) سورة الحجرات : الآيه ٦ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٤٣٧ .

إشاره

لو ورد مثلاً: أكرم العلماء و تواضع للسياده و أطعم الفقراء إلما الفساق منهم ، فهل يرجع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره فقط ، أو إلى جميع الجمل المذكوره ؟

تحرير محلّ البحث :

إن أداه الاستثناء تاره اسمّ و اخرى حرف ، فإن كانت اسماً ، فلا إشكال في إمكان رجوع الاستثناء إلى الكلّ ، لكون الموضوع له الاسم عامياً ، كما يجوز أن يكون المراد طبيعه الإخراج . و إن كان حرفاً من حروف الاستثناء ، بنى البحث على المختار في الموضوع له الحرف ، لأنه بناءً على كون الموضوع له عامّاً يجوز رجوعه إلى الكلّ كما لو كان اسماً ، أمّا بناءً على كونه خاصياً أو أن المستعمل فيه خاص ، فيقع الإشكال في جواز رجوع الاستثناء إلى الكلّ ، لأن الإخراجات المتعدّده من الجمل المتعدّده نسب متعدّده ، و الحال أن مدلول الحرف هو الجزئي الحقيقي من الإخراج ، فلا يمكن رجوعه إلى كلّ الجمل .

و بعد ظهور محلّ الكلام ، فلا بدّ من البحث أولاً- في جهه الثبوت ، فلولاً- تماميه الإمكان لم تصل النوبه إلى جهه الإثبات ... فنقول :

الكلام في جهه الثبوت

قد يستظهر من بعض العامه صحّه رجوع الاستثناء إلى الكلّ .

و قال صاحب (الكفايه) ما حاصله : أنّ الاستثناء مفهوم واحد يتحقّق في

مورد الإخراج من المتعدّد و الإخراج من الواحد ، فالإخراج ب «إلّا» سواء كان من الأخيره أو من الكلّ على وزانٍ واحد (١).

و أوضح المحقق الإيروانى فى (التعليقه) (٢) : بأن إخراج « الفساق » من الجمله الأخيره أو من الجمل كلّها ، مصداقٌ لمفهوم الإخراج ، و مع المصداقيه فى كلا الموردین بلا فرقٍ ، لا يفرّق بين وحده المستثنى منه و تعدّده .

لكنّ الأستاذ تنظّر فى هذا الكلام : بأنّه مع وحده المصداق كيف يعقل وحده الخروج و تعدّد الخارج و المخرج منه ؟ إنّه بعد إخراج الفساق ، فإنّ فساق العلماء غير فساق الساده و فساق الفقراء ، كما أنّ العلماء غير الساده و الفقراء ، فالإخراج و الخروج - و إن كانا واحداً ، لأنّ المصدر و اسم المصدر واحدٌ حقيقهً - و لكن الخارج فى المثال متعدّد و كذا المخرج منه ، فالخروج أيضاً متعدّد لا محاله .

و ما ذكره المحقق العراقى (٣) : من أنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه إذا كان المخرج - فى مورد الاستثناء من الجمل - بنحو العام الاستغراقى مع تعدّد الإخراج ، و أمّا إذا لوحظ بنحو العام المجموعى ، كان المخرج منه واحداً و الإخراج واحد ، فالإشكال مندفع .

لا- يجدى ، لأنّه لا- وجود خارجاً للمجموع ، بل الموجود هو الأفراد و تعدّدها ذاتى ، نعم ، هو من اختراعات المذهن ، لكنّ الاستثناء يكون من الوجود الخارجى لا الاعتبارى الذهنى .

و كذا ما ذكره السيد الحكيم (٤) من تجويز قيام النسبه الشخصيه بالمتعدّد ،

ص: ٣٥٢

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٣٤ .

٢-٢ (٢) نهايه النهايه ١ / ٣٠١ .

٣-٣ (٣) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٥٤١ .

٤-٤ (٤) حقائق الاصول ١ / ٥٣٢ .

بأن تكون النسبه الشخصيه منحلّه ضمناً إلى نسبٍ متعدده ، كتعلّق الوجوب بالصلاه المركبه من أجزاء ، فإنّه ينحلّ إلى وجوبات بعدد الأجزاء .

فإنّه لا يمكن المساعده عليه ، لأن الذات التي هي عين التشخيص و الجزئيه كيف تكون متعدده ، و التعدّد يقابل التشخيص ، فكيف يجتمعان ؟ و قياس ما نحن فيه بتعلّق الوجوب بالمتعدّد مع الفارق .

لكنّ الحلّ هو بالقول بعموم الموضوع له الحرف ، كما تقدّم في محلّه .

الكلام في جهه الإثبات

إشاره

و قد اختلفت كلماتهم في هذه الجهه :

تفصيل المحقق الخراساني

فقال صاحب (الكفايه) (1) ما ملخصه : إن القدر المتيقن من المراد هو الاستثناء من الجمله الأخيره ، أمّا أن يكون الكلام ظاهراً في الاستثناء من الكلّ فلا بل هو مجمل ، و لا بدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي في غير الجمله الأخيره . إلّا أن يقال بحجّيه أصاله العموم تعديداً ، وعليه ، فإنّ كان عموم المستثنى منه بالوضع فهو على قوّته ، و إن كان بالإطلاق لمقدّمات الحكمه فالأصل يسقط ، لأنّ كلّ واحده من الجمل محفوف بما يحتمل القرينيه و هو المستثنى .

ثم أمر بالتأمّل .

و قد ذكر وجهه في الحاشيه : بأنّ المناط صلاحيه أداه الاستثناء للقرينيه ، و مع إجمال الكلام لا تسقط أصاله الإطلاق بالنسبه إلى غير الجمله الأخيره .

ثم قال في الحاشيه : فافهم .

و كأنه يريد الإشاره إلى عدم انعقاد الإطلاق في هذه الحاله من جهه اخرى ،

ص: ٣٥٣

و هي وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فإنّ مبناه في الإطلاق مانعيه ذلك عن انعقاده .

و على الجملة ، فإنّ صاحب (الكفايه) يفضّل في المتن ، بين ما إذا كانت أصله الحقيقيه من باب الظهور أو من باب التعيّد ، فعلى الأول ، يكون الكلام مجملاً و المرجع هو الاصول العمليه . أمّا على الثاني ، فالتفصيل بين ما إذا كان عموم المستثنى منه وضعياً أو إطلاقياً ، و قد عرفت كلامه في الحاشيه .

و قد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبناي ، فإنّ عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ليس من مقدّمات الحكمه ، و أنّ كلّ ما يصلح للبيانيه عرفاً يمنع من انعقاد الإطلاق حتى الكلام المجمل ، فيكون الحاصل - بناءً على حجتيه أصله الإطلاق من باب التعبد - أنّ عموم المستثنى منه إنّ كان وضعياً فهو على قوته ، و إنّ كان إطلاقياً فإنّ احتفاف الكلام بالمجمل يمنع من انعقاد الإطلاق ، و المرجع هو الاصول العمليه في هذه الصوره في غير الجملة الأخيره .

تفصيل المحقق العراقي

و للمحقق العراقي (1) تفصيلاً على أساس مختاره في مسأله تعارض العموم و المفهوم ، فهو - و إنّ وافق صاحب (الكفايه) في ابتناء البحث على كون حجتيه أصله الحقيقيه من باب التعبد أو الظهور - ذكر أنه تارةً : تكون الدلاله على العموم و على الاستثناء وضعياً ، و اخرى : هي في كليهما إطلاقيه ، و ثالثهً : هي على العموم بالوضع و على الاستثناء بالإطلاق ، و رابعه : بالعكس .

فإنّ كانت الدلاله في كليهما بالوضع أو بالإطلاق أصبح الكلام مجملاً ، لأنّ الظهورات تتصادم و تسقط ، و المرجع الاصول العمليه في غير الجملة الأخيره

ص: ٣٥٤

فإنَّها القدر المتيقن .

و إنَّ كانت الدلالة على العموم بالوضع و على الاستثناء بالإطلاق ، كانت أصاله العموم بياناً بالنسبه إلى الاستثناء ، و يسقط الإطلاق في الاستثناء و تتحكّم أصاله العموم في كلّ الجمل عدا الأخيره .

و إنَّ كانت بالعكس ، فإنَّ الجبهه الوضعيه في الاستثناء لا- تبقى مجالاً- لانعقاد الشمولى الإطلاقى في الجمل ، فتسقط أصاله الإطلاق في الكلّ .

و قد أورد عليه الأستاذ بما يرجع إلى الإشكال المبنائى كذلك ، و حاصله : أنه كما أنّ العموم الوضعى يصلح لأنّ يكون بياناً فيمنع من انعقاد الإطلاق في الطرف المقابل ، كذلك الإطلاق إذا حفّ بالعموم الوضعى ، فإنه يمنع من انعقاد الظهور فيه .

ثم أضاف : بأنّ كلام المحقق العراقى هنا ينافى ما ذهب إليه في مبحث تعارض العموم و المفهوم على أساس قاعده أنّ التعليقى لا- يعارض التنجيزى ، و الظهور الوضعى تنجيزى و الإطلاقى تعليقى ، فسواء كان الوضعى هو المستثنى منه أو المستثنى ، فإنّه مقدّم على الإطلاقى ، و القول بأنّ المستثنى الوضعى لا يكون بياناً للمستثنى منه الإطلاقى ، تخصيص للقاعده العقليه المذكوره . فالقول بتصادم الظهورات فيما لو كان كلاهما إطلاقياً باطل ، لأنه لا مقتضى للظهور فى هذه الصوره حتى يقع التصادم .

تفصيل الميرزا

و فضّل الميرزا النائنى (1) بما حاصله ، إنّ الجملة تتعدّد بتعدّد النسبه ، و هى تتعدّد بتعدّد الموضوع أو المحمول أو كليهما . و كذلك الحال فى الجمل المتعقّبه

ص: ٣٥٥

بالاستثناء ، فقد يقال : أكرم العلماء واحترمهم و أحسن إليهم إلّا الفسّاق ، فالموضوع واحد و المحمول متعدّد ، و قد يقال : أكرم العلماء و الشيوخ و السادات إلّا الفسّاق منهم ، فالموضوع متعدّد ، و قد يقال : أكرم العلماء و أحسن إلى السادات و أطعم الفقراء إلّا الفسّاق منهم ، فكلاهما متعدّد .

ثم إنّ التعدّد بتعدّد الموضوع على نحوين ، فقد يذكر الموضوع فى صدر الكلام و يكون التعدّد بالضمير العائد إليه ، كأن يقال : أكرم العلماء و أضفهم واحترمهم إلّا الفسّاق منهم ، و قد يتكرر الموضوع نفسه مثل : أكرم العلماء و أضف العلماء واحترم العلماء إلّا الفسّاق منهم . فإنّ كان من قبيل الأول ، فالاستثناء يتعلّق بالكلّ ، لأنّ الموضوع هو المستثنى منه ، و قد جاء الاستثناء ليخصّيه و الضمير ليس له مرجع سواه ، فينعتد ظهور الكلام فى الكلّ . و إن كان من قبيل الثانى ، فإنّ الاستثناء من الجملة الأخيره فقط .

أمّا إن كان الموضوع واحداً و الحكم متعدّد ، فالاستثناء يرجع إلى الكلّ كالصّوره الاولى من الصورتين المذكورتين .
و أمّا إن تعدّد الموضوع و المحمول كلاهما ، فالاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيره فقط ، لأنه مقتضى تعدّدهما .

نظر الأستاذ

قال الأستاذ : لا شك أن الملاك فى ظهور الكلام هو قابليّته العرفيه للمعنى ، بأنّ يكون عند ما يلقى إلى العرف كاشفاً عن معناه عندهم بلا- تردّد لديهم ، وعليه ، فهل يكون تكرّر الموضوع موجباً للظهور عندهم ؟ هذا أوّل الكلام ، و على مدّعى انعقاد الظهور إقامه البرهان .

نعم ، الجملة الأخيره هى القدر المتيقن فى جميع الموارد ، و هذا لا كلام فيه .

نعم فى صورته تعدّدهما يستقر الظهور العرفى فى الرجوع إلى الجملة الأخيره فقط كما ذكر . و أمّا فى الصوره السابقه فمقتضى القاعده هو الرجوع إلى الاصول العمليه لتردّد أهل العرف و تحيّرهم .

ص: ٣٥٧

إشارة

لا خلاف بين الأصحاب في تخصيص خبر الواحد لعموم الكتاب ، وقد نقل الخلاف عن بعض العامة (١) ، فأقيم الدليل على الجواز في كتب الخاصه .

كلام الكفايه

فقد ذكر المحقق الخراساني (٢) : بأن الحق هو الجواز ، ثم استدلل بسيره الأصحاب إلى زمن الأئمة الأطياب عليهم السلام ، و أبطل احتمال كون كل تلك الأخبار محفوظه بالقرينه . ثم ذكر أنه لولا لزم إلغاء خبر الواحد بالمره أو ما بحكمه ، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك .

نقد ما استدل به للعدم

ثم تعرّض لما استدلل به للقول بعدم الجواز ، و هي وجوه أربعة :

الأول : إنه إذا جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، جاز نسخه به كذلك .

و التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله . و وجه الملازمه : هو أن النسخ أيضاً تخصيصٌ لكنّه يرجع إلى الأزمان و التخصيص يرجع إلى الأفراد .

و الجواب : بالفرق من جهة الإجماع ، فإنه قائم في النسخ على العدم ، أما في التخصيص فهو قائم على الجواز بين القائلين بحجيه خبر الواحد .

ص: ٣٥٨

١-١) انظر : المستصفي في علم الاصول للغزالي ١١٤ / ٢ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٣٥ .

الثانى : إن الدليل على حجّيته خبر الواحد هو الإجماع ، و هو دليل لئبى يؤخذ بالقدر المتيقن منه ، و هو غير المخالف لعموم الكتابى ، و لو بالعموم و الخصوص المطلق .

و الجواب : لا إجماع على حجّيته خبر الواحد .

و على فرضه ، فالدليل على حجّيته غير منحصر به .

و إن الأخذ بالقدر المتيقن ، إنما يكون من الإجماع التعبدى ، و الإجماع على حجّيته خبر الواحد إن كان ، فهو مستند إلى الأخبار و السيره .

ثم إن الإجماع قائم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، فأين القدر المتيقن من الإجماع على حجّيته خبر الواحد ؟

الثالث : الأخبار الكثيره الأمره بطرح كلّ خبر خالف الكتاب (١) ، أو أنه زخرف (٢) ، أو أنه مما لم يقل به الأئمه عليهم السلام (٣) .

و الجواب : إن المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق ليست مخالفه عرفاً ، بل الخاص عند أهل العرف قرينه على العام ، و ليس بين القرينه و ذيهها مخالفه ، فالأخبار المذكوره مختصه بالمخالفه على وجه التباين . قاله صاحب (الكفايه) و غيره (٤) .

إلّا أن الأستاذ تنظر في هذا الجواب - فى دوره اللّاحقه - بما حاصله : أن المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق هو بالسلب و الإيجاب ، فإمّا يكون الكتاب دالاً على العموم موجبه كليه فيأتى الخبر على خلافه بصوره السالبه الجزئيه ، و إمّا

ص: ٣٥٩

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١١٠ ، الباب ٩ من كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضى ، رقم ١٠ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١١١ ، الباب ٩ من كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضى ، رقم ١٤ .

٣-٣) وسائل الشيعه ٢٧ / ١١١ ، الباب ٩ أبواب صفات القاضى ، رقم ١٥ .

٤-٤) كفايه الاصول : ٢٣٧ .

يكون بالعكس ، و من الواضح أن السلب و الإيجاب متناقضان بحكم العقل و المتناقضان لا يجتمعان ، فكيف يكون الجمع بين العام و الخاص عرفياً ؟ و كيف يدعى عدم المخالفه عرفاً بين العام و الخاص المطلق ؟

هذا أولاً .

و ثانياً : إنه قد أطلق عنوان المخالفه على موارد العموم و الخصوص المطلق فى أخبار باب التعارض ، كصحيحه القطب الراوندى « ما وافق الكتاب فخذوه و ما خالف فدعوه » (١) و كمقبوله عمر بن حنظله (٢) ، إذ ليس المراد من المخالفه هذه التباين ، و إلا لم تصل النوبه إلى التعارض و الترجيح ... و حمل هذا الاستعمال على المجاز غير صحيح لعدم العناية .

فالأولى : أن يقال بشمول « المخالف » للخاص المطلق بالنسبه إلى العام الكتابى ، لكن علمنا بصدور الأخبار المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق عنهم عليهم السلام يوجب حمل كلمه المخالف فى مثل « ما خالف كتاب الله فهو زخرف » على المخالفه بالتباين . و أيضاً ، فإن الأخبار الوارده فى باب التعادل و التراجيح دليل على أن المخالف للكتاب حجه ، غير أن الموافق له لدى التعارض بينهما هو المقدم ، فالمخالفه هذه بالعموم و الخصوص المطلق لا التباين ، لأن المباين ليس بحجه مطلقاً .

الرابع : إن العام الكتابى قطعى الصدور و خبر الواحد ظنى ، و تخصيص الكتاب به رفع اليد عن العلم بالظن و هو غير جائز .

و الجواب : إنه من حيث السند ، لا كلام فى قطعيه الكتاب و ظنيته خبر

ص: ٣٦٠

١-١) وسائل الشيعه ٢٠ / ٤٦٤ ، الباب ٢٠ من أبواب يحرم بالمصاهره و نحوها ، رقم ٣ و ٤ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٦ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم ١ .

الواحد ، لكنّ الكلام ليس في وجه السند ، بل في الدلالة ، و ليست دلالة الآيه العامه في معناها بقطعيه ، فإن أصاله الظهور في العام ظتيه كما هي في طرف الخبر ، فلا يقع التعارض بين القطعي و الظني ... و حينئذٍ نقول : بأن انعقاد الظهور في طرف العام الكتابي معلق على عدم وجود القرينه على الخلاف ، و قد تقدّم أن الخبر قرينه ، فلا ينعقد الظهور في العام بل يتقدّم الخبر عليه .

و على الجملة ، فإنه لا تنافي بين المدلولين ، و دليل حجتيه الخبر يتقدّم بالحكومته على أصاله العموم في طرف الكتاب ، لكونه أصلاً معلقاً على عدم وجوب الخاصّ وجداناً أو تعديداً ، و لو قيل بالتعارض بين عموم الكتاب و ما ورد في الكتب المعبره من المخصّصات ، لزم سقوط عمدته الأخبار كما قال الميرزا (١) .

و أقياً ما أفاده تلميذه المحقق في الهامش من أن العمومات الكتابيه في مقام التشريع لا البيان ، فلا يقع التعارض بينها و بين الأخبار .

ففيه : إن عدّه منها في مقام البيان يقيناً ، و يشهد بذلك استدلال الأئمه عليهم السلام بظواهرها في كثير من الموارد ، كاستدلاله عليه السلام بظاهر قوله تعالى « فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ » (٢) كما في معتبره عبيد بن زراره (٣) .

و أيضاً ، فلولا كون « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (٤) في مقام البيان ، لكان البحث عن تخصيصه بمثل « نهى النبي عن بيع الغرر » (٥) لغواً ، و كذلك يلزم لغويّه البحث عن

ص: ٣٦١

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٠ - ٣٩١ .

٢-٢) سورة البقره: الآيه ١٨٥ .

٣-٣) وسائل الشيعه ١٠ / ١٧٦ ، الباب ١ من أبواب وجوب الإفطار في السفر في شهر رمضان ، رقم : ٨ .

٤-٤) سورة البقره: الآيه ٢٧٥ .

٥-٥) وسائل الشيعه ١٧ / ٤٤٨ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره ، رقم ٣ .

تخصيص «حَرَمَ الرِّبَا» (١) بما ورد في الأخبار من (٢) حليته ، و كذا الكلام في « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (٣) و « إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ » (٤) و نحو ذلك .

على أنّ المحقق المذكور ، قد تمسّك في غير موضع من بحوثه الفقيهيه بظواهر تلك العمومات و الإطلاقات ، كما في مسائل الحج و الجهاد و الخمس و غيرها .

ص: ٣٦٢

١-١) سورة البقره: الآيه ٢٧٥ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١٨ / ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، رقم ١ و ٢ .

٣-٣) سورة المائده: الآيه ١ .

٤-٤) سورة النساء : الآيه ٢٩ .

إشارة

لو ورد دليل عام ، ثم جاء دليل آخر ، و وقع الشك و التردد في أنه مخصص للعام أو ناسخ لحكمه ، فما هو مقتضى القاعده ؟ و ما هو مقتضى الأصل العملي ؟

مورد البحث المخصص المنفصل

و فائده هذا البحث و أثره العملي معلوم ، لوضوح الفرق بين النسخ و التخصيص .

ثم إن من الأخبار عن الصادق عليه السلام - مثلاً - ما هو عام و نجد فيها عن الإمام من بعده نصاً في نفس الموضوع يخالفه في الحكم ، فإن كان مخصصاً له لزم القول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، و إن جعلناه ناسخاً ، لزم القول بجواز النسخ بعد النبي صلى الله عليه و آله .

و بما ذكرنا ظهر : أن مورد البحث هو ما إذا كان الدليل الثاني منفصلاً ، لأنه إن كان متصلاً بالعام منع من انعقاد الظهور إلا في المتأخر فهو مخصص له ، و لا حكم آخر حتى يكون ناسخاً له .

و يقع البحث في مقامين :

المقام الأول (في مقتضى الأدله)

إشارة

و للمنفصل صور :

الصورة الاولى ما إذا كان العام سابقاً ، و قد جاء الدليل الآخر قبل وقت

العمل بالعام ، فهنا قولان :

أحدهما : بطلان النسخ ، لأنّ النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام و فعلية الحكم ، يستلزم لغويّه جعل الحكم المنسوخ ، فالنسخ قبل حضور وقت العمل باطل .

و الثاني : الجواز ، و به قال المحققان النائيني و العراقي .

أمّا الميرزا (١) ، ففصّل بين القضيّه الحقيقيه و الخارجيه ، فأجازه في الحقيقيه ببيان أن قوام الحكم فيها هو بفرض وجود الموضوع و الشرط لا بخارجيته ، و الفرض كاف لتحقق الحكم ، فهو موجود و يقبل النسخ .

و أمّا العراقي ، فأفاد بأنّه إن كان حقيقه الحكم في القضايا الشرعيه ، هو الملازمه بين الموضوع و الحكم - كما عليه المشهور - فالمجموع في «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢) هو الملازمه بين الحج و الاستطاعه - فإنّ رفع الملازمه قبل تحقّق ما يتوقّف عليه الحكم جائز ، بناءً على رجوع الواجب المشروط إلى الواجب المعلّق ، بأن يكون الوجوب فعلياً و ظرف الامتثال بعد ، فيجوز النسخ لارتفاع الحكم بعد وجوده .

و إن كان حقيقه الحكم ، هو الإراده المبرزه - كما هو المختار عند المحقق العراقي - و أنّ الإراده عند ما تبرز ينتزع منها الحكم أي الوجوب - كما أنّ الكراهه المبرزه ينتزع منها الحرمة - فالمفروض وجودها حتى مع عدم وجود الشرط لها المنوطه به .

فسواء قلنا بمسلك المشهور في حقيقه الحكم أو بمسلك المحقق العراقي ،

ص: ٣٦٤

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٥ .

٢-٢) سوره آل عمران : الآية ٩٧ .

فإنه من الجائز رفع حكم العام قبل وقت العمل به ... فالنسخ جائز، لأنه بناءً على مسلك المشهور الملازمه موجوده وإن لم يتحقق طرفاها كما في «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١)، و بناءً على مسلكه، فالإرادة أو الكراهه موجوده كما هو الفرض

فتلخص : جواز النسخ عند الميرزا و العراقي في الصوره المذكوره .

و على هذا ، فلا يرد الإشكال (٢) بلزوم اللغو في جعل العام ، لأن الحكم إن كان الإراده ، فإنها قبل وجود الموضوع و شرطه موجوده قهراً ، فلا يتوجه الإشكال بأن رفع الحكم لغو ، نعم ، يمكن الإشكال في كون حقيقه الحكم هو الإراده ، لكنه مبنائي .

لكن التحقيق هو عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، سواء في القضييه الحقيقيه أو الخارجيه ، لأن الإنشاء فعل اختياري للمولى ، هو لا يكون بلا داعي ، فإن أنشأ الحكم بداعي البعث ، فإن إنشائه في ظرف عدم إمكان الانبعاث من الباعث الملتفت محال عقلاً ، و المفروض هنا كذلك ، لفرض عدم تحقق الموضوع و الشرط له ... فما ذكره المحققان مردود بهذا الوجه لا بإشكال لزوم اللغو ... فالنسخ باطل و يتعين التخصيص .

الصوره الثانيه ما إذا كان العام سابقاً ثم جاء الدليل الآخر بعد حضور وقت العمل .

و قد فصل المحقق الخراساني - تبعاً للشيخ - بين ما كان صادراً لبيان الحكم الواقعي ، فالمتأخر ناسخ لا مخصيص ، لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه .

ص: ٣٦٥

(١-١) سوره الأنبياء: الآيه ٢٢.

(٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٣٩٥ . الهامش .

و ما كان صادراً لا من أجل بيان ذلك بل هو حكم ظاهري يكون مرجعاً عند الشك ، فالمتأخر مخصّص له ، لعدم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

فهذا تفصيل الشيخ و(الكفايه) ، وعليه العراقي و الحائري و البروجردى .

إلّا أنّ الكلام فى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، و أنّه بنحو الاقتضاء أو العله التامه ... و الظاهر أنه بنحو الاقتضاء ، فقد يتأخر البيان عن وقت الحاجة لمصلحه فينتفى القبح حينئذٍ ... كما هو الحال فى الكذب ، فإنّ قبحه اقتضائى و ليس عله تامه له ، بل قد يكون حسناً .

و إذا كان قبح التأخير اقتضائياً ارتفع المانع عن أن يكون الدليل المتأخر مخصّصاً للعام فيما إذا كان لبيان الحكم الواقعى ... فى كلّ موردٍ احتمال كون التأخر لمصلحه ... لكن هذا بوحده لا يكفى لتعيين التخصيص .

و لذا قالوا بتعيين التخصيص من جهه أن نسبه الخاص إلى العام نسبه القرينه إلى ذيهها ، فالمتقضى لأن يكون الدليل الآتى بعد العام مخصّصاً له موجود ، و قد عرفت انتفاء المانع - و هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - باحتمال وجود مصلحه للتأخير من تقيّه و نحوها ...

إلّا أن الأستاذ تنظر - فى دوره اللماحقه - فى قرينته الخاص للعام إن لم يكن متصلاً ، لأن العرف لا يرى المنفصل قرينه ، بل يجعله ناسخاً ، و لا أقل من التوقف ، فهذا الوجه لا يجدى لتعيين التخصيص .

و كذا ما ذهب إليه الميرزا من أنّ أصله العموم فى العام لا تتمّ إلّا بتوفّر مقدمات الحكمه فى المتعلق ، و وجود الدليل بعده مانع من تماميتها لاحتمال القرينته ، فالنسخ متوقف على تماميه أصله العموم فى العام ، و هذا أول الكلام ، فيتعين التخصيص .

لأنّ توقّف أصاله العموم - كأصاله الإطلاق - على مقدّمات الحكمه ، غير تام ، بل إنّ ألفاظ العموم بذاتها تدلّ على الشمول و الاستيعاب .

فالوجه الصحيح لتعيّن التخصيص هو ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني من أنّ كلام الأئمّه عليهم السلام واحد ، فكأن ما صدر من الإمام الباقر و ما صدر من الإمام الرضا - عليهما السلام - صادران في مجلسٍ واحد... فإذا كان الأئمّه بحكم الواحد و كلامهم بحكم الكلام الواحد ، جرى في كلماتهم حكم المخصّص المتّصل... و يشهد بذلك ما ورد عنهم من جواز نسبه ما سمع من أحدهم إلى غيره (1).

الصوره الثالثه أنّ يرد الدليل الخاص ثم يرد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص . و في هذه الصوره قالوا بتعيّن تخصيص الخاصّ للعام بلا إشكال ، إمّا للزوم اللغويّه و إمّا لاستحاله البعث مع عدم إمكان الانبعاث .

الصوره الرابعه أنّ يرد الخاص ثم العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فهل يتخصّص العام بالدليل المتقدم عليه أو يكون ناسخاً لذاك الدليل ؟ و الثمره واضحه ، لأنّه بناءً على الأوّل لا بدّ من العمل على طبق الخاص ، و بناءً على الثاني يكون العمل على طبقه ثم على العام من حين وروده .

ذهب في (الكفايه) إلى تقدّم التخصيص لكثرتّه في الشريعه حتى اشتهر أنه ما من عامٍّ إلّا و قد خص ، و لندره النسخ قبل انقطاع الوحي و أمّا بعده فلا نسخ .

و أمّا ما ورد في الصحيح من أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ، و لذا يؤخذ بالخبر الوارد عن الإمام المتأخر ، وعليه مشى مثل الشيخ الصدوق في الخبرين المتنافيين ، مرجحاً المتأخر على المتقدم زماناً ، فقد أوضح الأستاذ : بأنّ

ص: ٣٦٧

معنى « النسخ » فيه يختلف عن النسخ الاصطلاحي ، و لذا لم يجعل التأخر من المرجحات في باب التعادل و التراجيح . و التفصيل موكول إلى هناك .

و على كل حال ، فإنّ دعوى (الكفایه) مستنده إلى ندره النسخ في زمان الوحي و أنه بعد انقطاعه لا نسخ .

و قد أورد عليه الميرزا بوجهين (١) :

الأول : إنه لما وقع الشك في أنّ حرمة إكرام الفاسق باقيه إلى زمان ما بعد العام المتأخر عنه ، أو أن الحكم المذكور ينقطع بمجيء العام ، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء حكم الخاص ، و إنّما يحتاج إلى التمسك بالاستصحاب لإبقائه ، لأنّ استمرار الحكم في الزمان و إنّ كان من الامور المتفرّعه على الحكم ، و لكنّ ذلك موقوف على وجوده ، و المفروض دوران الأمر بين وجوده مخصّصاً للعام أو زواله بنسخ العام له ، فكان الموجب للبقاء هو الأصل العملي ، أي الاستصحاب . لكنّ هذا الاستصحاب محكوم بالدليل و هو أصالة العموم ؛ فما ذهب إليه صاحب (الكفایه) من التخصيص مردود .

إشكال الأستاذ

و قد أشكل عليه الأستاذ بوجهين : الأول: إنّ بقاء و استمرار الحكم ليس من متفرّعات الحكم بل من خصوصيات وجوده ، فالحكم إمّا موجودٌ و إمّا زائل ، لا أنّه موجود فهو مستمرٌّ و باق . و الثاني : إنه لو لم يكن دليل الحكم متكفلاً بالبقاء و الاستمرار له للزم الإهمال المحال ... لأنّ الحاكم عند ما يجعل الحكم ، فإمّا يجعله على وجه البقاء و الاستمرار و إمّا يجعله لا على هذا الوجه ، و أمّا أنّ لا يدري أن حكمه على أيّ وجهٍ فهذا محال ... هذا ، و مقتضى الإطلاق في الجعل أنّ يكون

ص: ٣٤٨

على وجه الاستمرار و البقاء إلى أن يقوم الدليل على الانتفاء و الزوال ... و إذا كان كذلك ، فالإطلاق هو المقتضى للبقاء ، و هو أصلٌ لفظي - و لا - تصل النوبه إلى التمسك بالاستصحاب - لكن الأصل اللفظي في البقاء مقدّم على أصاله العموم ، لندره النسخ و شيوع التخصيص ، فيتقدم الأصل اللفظي الإطلاقي على الأصل اللفظي الوضعي . و هذا ما أشار إليه المحقق الخراساني في كلامه .

الثاني : إن الشك في بقاء حكم الخاص المتقدم ، مسبب عن الشك في عموم العام المتأخر ، و بجريان أصاله العموم في العام يرتفع الشك في بقاء حكم الخاص و لا يحكم باستمراره ، بل هو منقطع بالعام .

إشكال الأستاذ

إنه كما يكون ملاك السبب و المسبب في الامور التكوينية هو العلية و المعلوليه ، فإنه في الامور التشريعيه هو الموضوعيه و الحكميه ، بأن يكون الأصل في الموضوع سببياً و في الحكم مسببياً ، و ليس بين العام و الخاص هذه النسبه ، بل هما دليان مستقلان ، يقول أحدهما بوجوب إكرام كل عالم ، و الآخر يقول بحرمه إكرام الفساق من العلماء ، فذاك عام و هذا مطلق مقيد بزمانٍ من الأزمنه ، و لا بدّ من رفع اليد عن أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما ... فلا سببيه و مسببيه أصلاً ... بل مقتضى القاعده - كما في (الكفايه) - تقديم دليل الخاص ، و النتيجة هي التخصيص لما ذكره .

اللهم إلهما أن يشكل عليه : بأن ندره النسخ غير كافيه للترجيح ، لأنّ غايه الأمر - بناءً على أنّ الشئ يلحق بالأعم الأغلب - هو الظن بتعين التخصيص ، و لا دليل على اعتبار هذا الظن .

كما أنّ جعل ندره النسخ و شيوع التخصيص قرينه عرفيه لتقدم التخصيص

- كما أفاد في (الكفايه) - غير تام ، لعدم عرفته هذه القريته .

و يبقى الوجه الذي اعتمده المحقق الأصفهاني لتقديم الخاص ، و قد أوردناه سابقاً ، و أمّا النسخ فلا يثبت إلّا بالخبر المتواتر ، و كلامنا في خبر الواحد ، فيتعين التخصيص .

بل بناءً على عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد ، ينتفى موضوع البحث رأساً ، لأنه حينئذٍ لا يقع الدوران بين النسخ و التخصيص حتى نبحت عن وجه التقديم .

و في (المحاضرات) (١) : التفريق بين نظر العرف و نظر الشرع ، بأن أهل العرف يرون العام المتأخر ناسخاً ، أمّا في الشرع ، فإنّ الخاص يتقدّم و يكون بياناً للحكم من الأوّل .

و أورد عليه الأستاذ : بأن كون العام ناسخاً يتوقف على عدم القريته العرفيه للخاص بالنسبه إلى العام ، و السيد الخوئي من القائلين بالقريته كما في كتاب (المحاضرات) نفسه .

و هذا تمام الكلام في المقام الأوّل .

المقام الثاني (في مقتضى الأصل العملي)

اشاره

فلو وصل الأمر إلى الأصل العملي فما هو مقتضاه ؟

أمّا إذا كان الخاص مقدّمًا و وصل الحال إلى الشك لعدم المرجح ، فالأصل هو الاستصحاب ، لأننا مع مجيء العام نشكّ في بقاء حكم الخاص ، فنستصحب بقائه و يتقدّم على العام ، و النتيجة التخصيص ... و لا يخفى أنه مبني على جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه الالهيه كما هو المختار .

و أمّا إذا تقدّم العام ، فتارةً : يكون حكم الخاص مناقضاً لحكم العام ، كما لو

ص: ٣٧٠

قال يجب إكرام كل عالم ، ثم قال : لا يجب إكرام العالم الفاسق . و أخرى : يكون ضدّاً له ، كأن يقول : يجب إكرام كل عالم ، ثم يقول : يحرم إكرام العالم الفاسق .

فإن كان نقيضاً له ، حكم بالتخصيص بمقتضى استصحاب عدم وجوب إكرام العلماء الفساق أزلاً ، لعدم وجوب إكرامهم قبل ورود العام ، فلمّا ورد وجب إكرامهم إلى حين ورود الخاص ، فإذا ورد الخاص بعده و دار الأمر بين النسخ و التخصيص ، و شككنا في تبدل حكم إكرام العلماء الفساق من عدم الوجوب إلى الوجوب ، نستصحب عدم الوجوب الثابت أزلاً ، و تكون النتيجة التخصيص .

و إن كان ضدّاً له ، فإن كان التضادّ بالوجوب و الحرمة ، بأن يفيد العام وجوب إكرام العلماء ، و الخاص حرمة إكرام الفساق منهم ، فلا مجرى لاستصحاب إكرام الفساق ، لعدم الشك في عدم جواز إكرامهم ، سواء كان الخاص المتأخر ناسخاً أو مخصّصاً ، كما لا يخفى . نعم ، إن كان مخصّصاً فالحرمة من أوّل الأمر و إن كان ناسخاً فمن حين وروده .

و إن كان التضادّ لا بالوجوب و الحرمة ، كأن يفيد العام الوجوب أو الحرمة ، و يفيد الخاص الكراهة أو الاستحباب ، فذهب المحقق العراقي إلى إمكان جريان الاستصحاب (قال) : لو كان مفاد العام هو وجوب الإكرام أو حرمة ، و كان مفاد الخاص المتأخر استحباب الإكرام أو كراهته ، أمكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استصحاب عدم المنع السابق ، حيث أنه بالأصل المزبور مع ضميمه رجحانه الفعلي أو المرجوحه الفعليه ، أمكن إثبات الكراهة أو الاستحباب . فتأمل (1).

و على الجملة ، فإنّ العام إن كان ظاهراً في الوجوب ، فبعد ورود الخاص

ص: ٣٧١

بعده ، نشك في بقاء الوجوب - لأن الخاص إن كان ناسخاً فالعام دال على الوجوب و إن كان مخصّصاً فلا، بل الاستحباب -
فيمكن استحباب عدم الوجوب . و كذا الكلام فيما لو كان العام ظاهراً في الحرمة و كان مفاد الخاص هو الكراهه .

و فيه :

لكن الإشكال هو : إنّه بعد ورود الخاص لا شك في الاستحباب ، سواء كان ناسخاً أو كان مخصّصاً ، نعم ، إن كان ناسخاً فمن
الآن و إن كان مخصّصاً فمن الأول ، و مع عدم الشك كيف يستصحب عدم الوجوب ؟ و لعلّ هذا وجه الأمر بالتأمل .

و قد يقصد هذا المحقق بيان الحكم في الزمان الفاصل بين العام و الدليل المتأخر ، بأنه إن كان مخصّصاً كان إكرام الفاسق من
العلماء في الزمان الفاصل مستحباً ، و إن كان ناسخاً لحكم العام ، دلّ العام على وجوب الإكرام في الزمان المزبور ، فالرجحان
على كلّ حال ثابت .

بقي الكلام فيما لو جهل التاريخ

و إنما نحتاج إلى معرفه تاريخ ورود العام و الخاص ، و أنه قبل حضور وقت العمل أو بعده ، من جهة قبح تأخير البيان عن وقت
الحاجه ، و أمّا بناءً على عدم قبحه إن كان لمصلحه ، فلا حاجه . كما تقدّم .

قال في الكفايه : و أمّا لو جهل و تردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره ، فالوجه هو الرجوع
إلى الاصول العمليه (١) .

ص: ٣٧٢

(١-١) كفايه الاصول : ٢٣٨ .

وقد اشكل عليه (١): بأنّ في فرض ورود الخاص متأخراً ، لا- يبقى شكّ - سواء كان ناسخاً أو مخصّصاً - حتى يرجع إلى الأصل العملي ، و أمّا في الفاصل الزمني - إن كان للأصل أثر - فالمرجع هو أصله العموم ، للشك في التخصيص .

فأين مورد الأصل العملي ؟

و أجاب الأستاذ :

بأنّ مجرى الأصل هو الفاصل بين العام و الدليل المتأخّر ، لكنّ ليس المرجع هو العام ، لأنّ أصله العموم في الحقيقة هي أصله عدم التخصيص ، فالمرجع هو الأصل العملي

و قياسه ما نحن فيه على مورد المجمل المردد بين الأقل و الأكثر مفهوماً ، و أنه يؤخذ بالقدر المتيقّن من الخاص و يتميكن بعموم العام في الزائد عليه .

في غير محلّه ، لدوران الأمر هناك بين الأقل و الأ-كثر ، أما هنا فالأمر دائر بين المتباينين ، لأننا نعلم إجمالاً بأحد الأمرين إمّا النسخ و إمّا التخصيص ، فلو اريد التمسك بأصله العموم لحلّ العلم الإجمالي هذا ، كان معناه انحلال العلم الإجمالي بأصله عدم التخصيص ، لكن أصله عدم النسخ تعارض أصله عدم التخصيص .

و هذا تمام الكلام في الخاص و العام .

ص: ٣٧٣

المقصد الخامس المطلق و المقيد

اشاره

ص: ٣٧٥

قال في (الكفايه) (١):

عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه .

و قد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطراد أو الانعكاس ، و أطال في النقض و الإبرام .

و قد تبّينا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم

أقول :

□
إن ما ذكره رحمه الله هو الصحيح ، فالأولى الإعراض عن التعاريف المذكوره للإطلاق و التقييد ، لكنّ المهّم الذي لم يتّبه عليه صاحب (الكفايه) هو :

إنّ هذا البحث بحثٌ معنويّ و ليس بلفظي ، لأنّ موضوع البحث في باب الإطلاق و التقييد هو شموليّ مفهوم المطلق و أنه هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمه ؟ هذا هو الموضوع ، فلا علاقه له بمفهوم لفظ « المطلق » و لفظ « المقيد » .

هذا ، و عمدته ما يقع موضوعاً لبحث المطلق و المقيد هو « اسم الجنس » ، فالبحث يدور عن أنّ اسم الجنس لما يقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيه هل يُقصد منه الإرسال و الشمول و السريان أو لا ؟ و إذا كان كذلك ، فهل هو

ص: ٣٧٧

بالوضع أو بمقدمات الحكمة ؟

و من ذلك يظهر أنّ المراد من لفظي الإطلاق و التقييد - في البحث - هو المعنى اللغوي فيهما .

مقدمات

إشارة

و لا بدّ من بيان أمورٍ قبل الورود في البحث :

الأمر الأول : إنّ المعنى المبحوث عنه في الباب له أقسام ، فهو إمّا حرفي و إمّا اسمي .

أمّا المعنى الحرفي ، فإنه إنما يدخل في البحث ، بناءً على كون الوضع فيه عامياً و الموضوع له عام ، و أمّا بناءً على كون الموضوع له خاصياً و أنه جزئي حقيقي ، فإنّ الجزء الحقيقي لا يقبل التوسعة و التضييق ، نعم ، هو قابل لبحث الإطلاق و التقييد بمعنى آخر مطروح في بحث الواجب المشروط .

و أمّا المعنى الاسمي ، فهو تركيبى و أفرادى .

أمّا التركيبى ، كما في الجمل ، حيث يبحث عن أنّ إطلاق صيغته الأمر هل يقتضى العيية و النفسية و التعيينية أو لا ؟ و الجملة الشرطية هل يقتضى إطلاقها الانتفاء عند الانتفاء أو لا ؟

و هذا القسم خارج عن البحث ، لأنّ الدلالة على الإطلاق و التقييد فيه إنما يكون على أثر الخصوصيات المأخوذة في الكلام ، كما يقال : الإطلاق في مقابل « أو » و الإطلاق في مقابل « الواو » .

و أمّا الأفرادى ، فهو إمّا علم للشخص و إمّا علم للجنس .

لكنّ الإطلاق و التقييد في علم الشخص أحوالى ، فإنّ ل « زيد » مثلاً- أحوالاً كثيرة ، من القيام و القعود و الصحّة و المرض و الغنى و الفقر ... لكنّ الخلاف

المشهور في حقيقه الإطلاق بين سلطان العلماء (١) وغيره - كما سيأتي - غير آتٍ في الإطلاق الأحوالى ، نعم ، يكون هو المرجع في المسائل الفقهيّه ، وهذا أمر آخر .

فتبيّن : أن موضوع البحث و مورد النقض و الإبرام هو علم الجنس كالإنسان و نحوه .

فالحاصل : إن موضوع البحث هو المعنى الاسمى الأفرادى لا الأحوالى .

الأمر الثانى : إنه لما كان دخول اللابشرطيّه و عدمه فى حيز المعنى مورد البحث بين الأعلام كما سيأتي ، فلا بدّ من فهم معنى البشرط و اللابشرط فى موارد استعمال هذين الاصطلاحين و غيرهما فى كلماتهم ، فنقول :

لقد استعمل هذه الاصطلاحات فى ثلاثه موارد :

الأول : الوجود

فقد قسموا الوجود إلى : « بشرط لا » و « لا بشرط » و « بشرط » .

فقالوا : بأنّ الأوّل هو وجود البارى عز و جلّ ، فهو وجود بشرط لا عن جميع الحدود ، لأنه وجود مجرد عنها ، لأن الحدود تنشأ من الماهيه و لا ماهيته هناك .

و الثانى هو : الوجود المنبسط و الإضافة الإشراقية و الرحمه الواسعه الحسينيه و كُنّ البسيطه ، و هذا الوجود فعل البارى ، و يعبّر عنه فى العرفان بالاسم الأعظم .

و الثالث : هو الوجود المضاف إلى الماهيات ، كوجود الإنسان .

الثانى : الجنس و الفصل .

أى : اللابشرط و البشرطلا فى باب الحمل ، و ذاك أنّ الموجودات الخارجيه

ص: ٣٧٩

١- ١) هو : السيد الأجل الحسين بن رفيع الدين محمّد الحسينى الأملى الأصبهانى المتوفى سنة ١٠٦٤ .

ذات الآثار ، كالإنسان و البقر و غيرهما ، لها جهة اشتراك تصدق على أنواع مختلفه و جهه اختصاص كالحوانيه و الناطقيه . فالحيوان - مثلاً - إن لوحظ لا- بشرط عن قابليته الحمل كان « جنساً » و قابلاً للحمل فتقول : الإنسان حيوان ، و البقر حيوان و هكذا . و كذلك الجهه الاختصاصيه ، فإنها إذا لوحظت لا بشرط عن قابليته الحمل و الاتحاد مع الجنس كانت « فصلاً » .

و لو لوحظ الجنس و الفصل بلحاظ البشرطلا عن الحمل ، لم يقبل الفصل لأن يحمل على الجنس ، و فى هذه الحاله يعبرون عن الجنس بالمادّه و عن الفصل بالصّوره .

الثالث : الأوصاف و الضمائم الخارجه عن الذات .

أى : إن الماهيه قد تلحظ بالنسبه إلى الوصف الخارج عن الذات لا بشرط ، و قد تلحظ بشرط لا ، و قد تلحظ بشرط .

فالرقبه عند ما تلحظ بالقياس إلى الإيمان ، فتاره تلحظ بشرطه فتكون مقيدّه به ، و قد تلحظ بشرط لا عنه فتكون مقيدّه بعدمه ، و قد تلحظ لا بشرط ، فهى ماهيه غير مقيدّه لا بهذا و لا ذاك . و كذلك الإنسان بالنسبه إلى العلم .

فهذه ثلاثه اعتبارات بالنسبه إلى ما هو خارج عن الذات .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم بأن :

مدار البحث فى علم الاصول - فى باب المطلق و المقيد - هو هذا المورد الثالث ، و هو اللابشرطيه فى الماهيات ... فوقع الكلام بينهم فى أن هذه اللابشرطيه داخله فى حريم المعنى الموضوع له لفظ « الرقبه » مثلاً ، و أن معناه هو الذات اللابشرط عن وجود الإيمان و عدمه ، أو أن هذا اللفظ موضوع للذات ، و حيثيه اللابشرطيه المذكوره خارجه عن المعنى الموضوع له ، و استفاده من القرينه

المعبر عنها بـ «مقدمات الحكمة» .

قال المشهور بالأول ، و قال سلطان العلماء بالثاني و تبعه من تأخر عنه .

كلام الكفايه

ذكر في (الكفايه) ما حاصله (١) : إن اسم الجنس - سواء كان جوهرًا أو عرضًا أو عرضيًا - موضوع للماهية المهملة .

و بيان ذلك : إن اللفظ الموضوع للماهية - سواء كانت جوهرًا من الجواهر كالإنسان ، أو عرضًا من الأعراض كالبياض ، أو عرضيًا - كالفوقية و التحتية و نحوهما من المعاني الانتزاعية القائمة بمنشأ انتزاعها ، و كالمعاني الاعتبارية كالزوجه و الملكيه و نحوهما - لا يفيد سوى المعنى الموضوع له ، فالموضوع له اسم الجنس في الموارد المذكوره هو نفس المفهوم من اللفظ و لا شيء آخر معه ، و هذا هو المقصود بالماهيه المهملة .

قال : فهذه الماهيه ، قد تلحظ بشرط ، كأن تلحظ بشرط وجود شيء كالإرسال مثلاً ، أو بشرط عدم شيء ، و قد تلحظ لا بشرط من وجود شيء أو عدمه ... و كل ذلك خارج عن ذات الماهيه الموضوع لها اللفظ ، لأنه لو كان موضوعاً للماهيه بشرط ، لزم أن يكون إطلاق اللفظ عليه مجردة من الشرط إطلاقاً مجازياً . هذا أولاً . و ثانياً : فإن اللفظ لو كان موضوعاً للماهيه بشرط الإرسال - مثلاً - لم ينطبق على الفرد ، نعم ، يشمل الفرد لكن الشمول له غير الإطلاق عليه ، لأن قولنا : « أكرم كل عالم » يشمل « زيداً » لكن معنى « كل عالم » ليس « زيداً » ، فيلزم أن يكون مثل هذا الإطلاق مجازياً .

و كذا الكلام فيما لو كان اللفظ موضوعاً للماهيه اللابشرط ، أي الماهيه التي

ص: ٣٨١

١- (١) كفايه الاصول : ٢٤٣ .

لم يلحظ معها أى شىء آخر، فإنها ليست المفهوم الموضوع له اللفظ، لأن مثل هذه الماهية كلى عقلية، و الكلى العقلية موطنه الذهن، و لا يقبل الانطباق على الخارج، فلو اريد استعماله فى الخارج لزم المجاز كذلك .

هذا خلاصه كلامه قدس سره . و لا يخفى أن إطلاق « العرضى » فى كلامه على ما ذكر خلاف الاصطلاح المعروف، و هو المتّصف بالعرض، كالأبيض المتّفق بالبياض . كما أن إطلاق « الكلى العقلية » على الوجود الذهني اصطلاح خاصّ ب(الكفايه)، لأن المصطلح المعروف فيه هو الماهية للكلى كالإنسان مثلاً .

لكنّ المهمّ فى كلامه ما ذهب إليه من أن الموضوع له اسم الجنس إنّما هو عبارته عن الماهية المهملة، فى مقابل الماهية بشرطٍ - و لو كان الشرط هو العموم و الإرسال - و الماهية لا بشرط، أى التى لم يلحظها معها أى شىء آخر، و قد جعل هذه الماهية اللابشرط القسمى .

كلام الميرزا

و قال الميرزا فى اعتبارات الماهية ما ملخصه (1): إن الماهية :

قد تلحظ بشرط لا عن جميع الأوصاف و الأعراض، مجردة عن كلّها، فتكون كلياً عقلياً لا يقبل الانطباق على الخارج، لأنّ كلّ ما فى الخارج فهو مقترن بشىء من الأعراض و الأوصاف .

و قد تلحظ مقترنة بشىء من الأعراض و الأوصاف الموجوده فى الخارج، سواء كان الوصف وجودياً أو عدمياً، فتكون ماهية بشرط شىء .

و قد تلحظ لا بشرط عن البشرط و البشرطشء، أى عن التجرد عن الأوصاف و الاتّصاف بوصفٍ وجودىّ أو عدمىّ، و هذا هو اللابشرط القسمى

ص: ٣٨٢

و هذا هو المراد من (المطلق) فى بحث الإطلاق و التقييد فى علم الاصول ... و هو الكلى الطبيعى ، لأن الكلى الطبيعى ما يصح صدقه على ما فى الخارج ، و إمكان الصدق عليه إنما يكون ما لم تلحظ الماهيه مجردة عن الخصوصيات ، و ما لم تلحظ مقترنة بشىء منها .

فحاصل كلام الميرزا :

أولاً : إن « المطلق » عبارته عن « اللابشرط القسمى » و هو المقابل للماهيه بشرط لا و بشرط شىء ، فهو قسيم لهما .

و ثانياً : إن هذه الماهيه يمكن أن تصدق على ما فى الخارج ، فهى « الكلى الطبيعى » .

و بذلك ظهر أن القول بأن الكلى الطبيعى لا بشرط مقسمى ، باطل ، لأن اللابشرط المقسمى ما يكون مقسماً بين الماهيه بشرط لا - أى الكلى العقلى - و البشرطشىء ، و اللابشرط القسمى - أى الكلى الطبيعى - و معنى كونه مقسماً أن يصح اتحاده مع كل قسم من أقسامه ، و كيف يتحد ما يقبل الصدق على ما فى الخارج و هو الكلى الطبيعى مع ما لا يقبل الصدق عليه و هو الكلى العقلى ؟

كلام الأصفهاني

و قال المحقق الأصفهاني ما حاصله (1) : إن الماهيه المهمله هى الماهيه التى تلحظ بذاتها و ذاتياتها ، و لا يتجاوز اللحاظ عن ذلك إلى شىء آخر حتى عدم لحاظ الشىء الآخر ، بأن يلحظ فى ماهيه الإنسان « الحيوان الناطق » دون غيره ، بحيث أن « دون غيره » أيضاً غير داخل فى الذات الملحوظه ، فهذه هى « الماهيه المهمله » و هى التى « ليست إلأهى من حيث هى » .

ص: ٣٨٣

و إذا لوحظت الماهية بهذا اللّحاظ ، كانت مجردة من الوجود - الذهني و الخارجي - و من العدم ، إذ ليس مورد اللّحاظ إلّا الذات ، و لا مانع من ارتفاع النقيضين في مرتبه الذات ... فالإنسان في مرتبه الذات لا موجود و لا معدوم .

فإن لوحظت ماهية الإنسان - مثلاً - بالقياس إلى خارج الذات ، انقسمت إلى الاعتبارات الثلاثة ، و هي البشرط و اللّابشرط و البشرطلا ، لأنّ تلك الخصوصية التي لوحظت الماهية بالإضافة إليها ، قد تقترن بالماهية فيكون بشرط شيء ، و قد يعتبر عدم اقترانها بها فيكون بشرط لا ، و ثالثه لا يعتبر الاقتران و لا عدم الاقتران فيكون لا بشرط . و هذه الماهية الملحوظة بالقياس إلى خارج ذاتها و المنقسمه إلى الأقسام الثلاثة ، هي الماهية اللّابشرط المقسمى .

فماهية الإنسانه إنّ لوحظت في حدّ ذاتها و ذاتياتها مجردة عن أيّ شيء آخر ، سمّيت بالماهية المهمله ، و إنّ لوحظت بالقياس إلى خارج الذات و انقسمت إلى الاعتبارات الثلاثة ، سميت باللّابشرط المقسمى ...

فظهر افتراق « الماهية المهمله » عن « اللّابشرط المقسمى » .

و اللّابشرط المقسمى له ثلاثه أقسام كما ذكر ، لأنّ الماهية إنّ لوحظت مشروطة بالتجرّد عن أيّ خصوصيه ، فهي « بشرط لا » ، و إنّ لوحظت مع شرط - و إنّ كان الشرط هو الإرسال - فهي « بشرط شيء » و إنّ لوحظت لا بشرط عن وجود و عدم شيء من الخصوصيات فهي « لا بشرط القسمى » .

ثم إنّ الموضوع له لفظ « الإنسان » هو « الماهية المهمله » ، لكنّ موضوع البحث في باب المطلق و المقيد هو « اللّابشرط المقسمى » حيث يلحظ ماهية « الإنسان » لا بشرط عن شيء حتى من نفس اللّابشرطيه .

فظهر افتراق الموضوع له اللفظ عن موضوع البحث .

هذا ، و سيأتي بيان افتراق « اللابشرط القسمى » عن « الكلى الطبيعى » .

تحقيق الأستاذ

و ذلك يتضح ضمن بيان امور :

الأمر الأول

إن الاعبارات الثلاثه التى ذكروها كلها وجودات ذهنيه للماهيه ؛ و لذا عند ما نريد أن نحكم على الموضوع بحكم خارجي ، نجعل الصورة الذهنيه مرآة للخارج ، و إلا ، فإن الوجود الذهني قسيم للوجود الخارجى ، وعليه ، فإذا أردنا حمل « جنس » على « الإنسان » و قلنا : « الإنسان جنس » ، فلا بد من لحاظ « الحيوان » لا بشرط عن خصوصيه البقره و الغنميه و غيرهما من الخصوصيات ، حتى يكون اعتبار الماهيه لا بشرط طريقاً إلى الموضوع فى تلك القضية ، و كذا إذا لوحظت الماهيه مع خصوصيه ، كالحاظ « الإنسان » مع خصوصيه « الزنجيه » مثلاً ، فإن هذا اللحاظ « البشرط شىء » طريق لرؤيه الموضوع خارجاً .

فالاعتبارات الثلاثه وجودات ذهنيه و تصوّرات للماهيه فى الذهن ، هى طريق لتشخص الموضوع و تعيينه فى القضايا الخارجيه .

الأمر الثانى

إنه قد ظهر مما تقدّم : امتياز « اللابشرط المقسمى » عن « اللابشرط القسمى » ، فكلاهما (لا بشرط) لكن الافتراق فى المتعلق ، إذ هو فى (الأول) الاعبارات الثلاثه . فهو لا بشرط عن تلك الاعبارات و اللحاظات ، أمّا فى (الثانى) فهو ما وراء الذات ، بأن لا يلحظ مع الذات شىء ، لا الوجود و لا العدم ، فى مقابل (البشرط شىء) و (البشرطلا) .

إنما الكلام فى :

هل (الماهية المهملة) نفس (اللابشرط المقسمي) أو غيره ؟

قد تقدّم أنّ المحقق الأصفهاني يرى أنّ « الماهية المهملة » غير « اللابشرط المقسمي » خلافاً للمشهور ، و خلاصه دليله هو : أنّ الماهية عند ما تلحظ بذاتها مجردة عن أيّ شيء آخر - حتّى عن عدم لحاظ أيّ شيء آخر معها - فهي التي ليست هي إلّا هي ، و لا تصلح لأنّ تكون مقسماً ، لأنّ المقسميّة عنوان إضافي يتحقّق بلحاظ ما وراء الذات .

و قد تبعه على ذلك السيّد الخوئي (1) .

و أمّا دليل القول المشهور فملخصه هو : إنّ حقيقة التقسيم تخصّص الذات بخصوصيّتين متباينتين أو أكثر ، حيث الخصوصيّة متباينه و الذات هي الجهة المشتركة بين الجميع ... و لحاظ ماهية الإنسان - مثلاً - و انقسامها بالاعتبارات الثلاثة من هذا القبيل ، فتكون ماهية الإنسان مقسماً لها ، حيث يكون الإنسان (بشرط لا) ماهية مجردة ، و (بشرط شيء) ماهية مخلوطه ، و (لا بشرط) ماهية مطلقة ... فالإنسان الذي لحظ بنحو اللابشرط هو الإنسان المجرد من كلّ شيء ، فهو الماهية المهملة ، و هو اللابشرط المقسمي ، فالذي يطرأ عليه التقسيم و يكون مقسماً هو الماهية من حيث هي هي .

و قد أوضح الأستاذ رأى المشهور : بأنّ القسم و المقسم و التقسيم ، كلّها امور تتعلّق بالماهية - و أمّا الوجود فهو عين التشخص ، و لا يقبل الاتّصاف بالقسمية أو المقسميّة ، و لحاظ الماهية هو وجودها بالوجود الذهني ، و هو أيضاً غير قابل للاتّصاف بذلك ، لكونه جزئياً - لكنّ الماهية المجردة من جميع الخصوصيات

حتى من اللّحاظ ... فهى القابله للاتّصاف و الانقسام ، لأنّ حقيقه التقسيم عباره عن ضمّ ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك ، فما به الاشتراك هو الماهيّة المجزّده ، و ما به الامتياز هو الاعتبارات الثلاثه ، فكان (المقسم) هو (الماهيّة المجزّده المهمله) ، و هى المركب لهذه الخصوصيّات ، و لذا نقول : الماهيّة بشرط شىء ، و الماهيّة بشرط لا ، و الماهيه لا بشرط ... فكانت الحيثيات وارده على الذات ، و بورود كلّ واحدٍ يحصل للذات قسمٌ ، و متى ما جزدناها من الأوصاف كانت لا بشرط ...

فالذى يصير لا بشرط عن العلم و الجهل و ... هو (الإنسان) و عن الإيمان و الكفر ... هو (الرقبه) و هكذا

فهذا هو البرهان لقول المشهور ، وعليه الوجدان ، فإنّ البشرط هو الرقبه المؤمنه ، و البشرطلا هو الرقبه و عدم الإيمان ، و اللّابشرط هو الرقبه المجزّده عن الإيمان و عدم الإيمان

فحاصل كلام المشهور هو : إن الماهيّة بنفسها هى التى تتّصف بالاعتبارات الثلاثه ، لا أن اللّابشرط المقسمى الذى تلحظ فيه الماهيّة مضافهً إلى الخارج هو المعروض للحيثيات ... فظهر عدم الخلاف بين المشهور و المحقق الأصفهاني ، و أن كلام الجميع يرجع إلى شىء واحدٍ هو : أنّ المقسم عباره عن الذات غير الملحوظ معها شىء آخر ، و أنها عند ما تلحظ مضافهً إلى شىء آخر تكون قسماً .

و على الجملة ، فإنّ اللّابشرط المقسمى هو الماهيّة المقسم بين الاعتبارات الثلاثه ، و اللّابشرط القسمى فهو اللّابشرطيه بالنسبه إلى الخارج عن الذات ، فالإنسان الملحظ بالنسبه إلى الخارج عن الذات كالعلم مثلاً ، عند ما يؤخذ مجزّداً عن العلم و الجهل ، يكون الماهيه اللّابشرط القسمى ، و إنّ لحظ لا بشرط عن كلّ الاعتبارات الثلاثه ، فهو اللّابشرط المقسمى ... فكان اللّابشرط القسمى من أقسام اللّابشرط المقسمى .

هل (الكلى الطبيعي) هو (اللابشرط القسمى) أو (اللابشرط المقسمى) ؟

قال جماعه من الفلاسفه - و تبعهم الميرزا - بالأول . و قال آخرون و منهم الحاجى السيزوارى بالثانى . و من العلماء من قال : بأن الكلى الطبيعي هو الماهية المهملة - لا اللابشرط القسمى و لا اللابشرط المقسمى - و هذا مختار شيخنا الأستاذ .

خلاصه ما تقدّم

أن الموضوع له الطبيعه - و هو اسم الجنس الذى جعل موضوعاً للحكم فى مثل أعتق رقبة - هو الطبيعه و الماهية فقط بنحو اللابشرط القسمى بالنسبه إلى الخصوصيات من الإيمان و الكفر و غيرهما ، و أن الموضوع له اللفظ هو نفس الذات ، و اللابشرطيه خارجه عن حدّ مفهوم اللفظ ، فالحق مع سلطان المحققين و من تبعه ، خلافاً للمشهور .

و لا يخفى أنّ المراد من اسم الجنس فى هذا البحث هو الأعمّ من اسم الجنس الفلسفى ، فيعمّ النوع و الصنف أيضاً ، فالمراد هو الاسم للطبيعه سواء كانت جنساً أو نوعاً أو صنفاً .

الأدلة اللفظية على مذهب السلطان

و قد استدللّ له - بالإضافة إلى البحث العقلى المتقدم - بوجوه لفظية :

الأول : التبادر . فإنّ المتبادر من لفظ الرقبه مثلاً - و المنسب إلى الذهن منه ليس إلّما ذات الماهية ، كما أنّ المنسب من لفظ الإنسان هو الحيوان الناطق فقط ، و أمّا الخصوصيات فلا تأتى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ .

الثانى : صحّح التقسيم . فإنّ لفظ الرقبه يصحّ تقسيمه بماله من المعنى إلى

الذات المجرّده من أى خصوصيه ، و إلى الذات المنضمّ إليها الخصوصيّة من الإيمان أو الكفر . و كذلك لفظ الإنسان و غيره .

الثالث : حكمه الوضع . فإنّ حكمه الوضع فى الألفاظ إحضار معانيها إلى الذهن ، و أمّا المعنى المنضمّ إليه شىء من الخصوصيّات فليس الموضوع له اللفظ ، و ليس المقصود من وضع اللفظ له ، و إلّا لكانت الذات المجرّده عن الخصوصيه بلا دالّ .

الرابع : إنه لو كانت اللابشرطيّه داخله فى المعنى الموضوع له اللفظ ، لكان اللّازم تجريد اللفظ عن معناه الموضوع له متى اريد إطلاقه على المعنى الخارجى ، لأنّ اللابشرطيّه أمر ذهنى لا خارجيه له ، و المفروض دخولها فى المعنى الموضوع له اللفظ ، و حينئذٍ يبطل الوضع .

توضيحه : إنّ وجوب العتق حكم تعلّق بالرقبه بقول المولى أعتق رقبه ، لكنّه يترتّب على الرقبه الخارجيه ، و لا بدّ من إيجاد العتق فى الخارج حتى يتحقّق الامتثال كما هو واضح ، و المفروض كون الرقبه مطلقه من حيث الإيمان و الكفر ، لكن الإطلاق - أى اللابشرطيّه عنهما - أمر ذهنى ، فيكون موطن الرقبه اللابشرط هو الذهن فقط ... و حينئذٍ ، يلزم تجريد معنى « الرقبه » من خصوصيه اللابشرطيّه حتى يصح إطلاق هذه اللفظه على الوجود الخارجى و يترتّب العتق ... و هذا يبطل وضع اللفظه للماهيه اللابشرط .

إذن ، ليس اللفظ موضوعاً للمعنى متحيثاً بحيثيه اللابشرطيّه ، و ليست داخله فى الموضوع له لفظ الرقبه و الإنسان و البقر و غيرها من أسماء الأجناس .

فتلخّص : إن الإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له اسم الجنس ، فيحتاج للدلاله عليه إلى قرينه ، و هو ما يعبر عنه بمقدمات الحكمه .

إلا أنه قد وقع الكلام بينهم في أنّ الإطلاق و اللابشرطيّه و السّريان ، بعد أنّ كان خارجاً عن المعنى الموضوع له اللفظ ، هل هو ذاتي للمعنى ، بأن يكون لماهيته الرقبه - مثلاً - سريان ذاتي في أفرادها ، كالتعجب بالنسبه إلى الإنسان ، فإنّ لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق ، و ليس التعجب داخلاً في المعنى ، إلّا أنه لازم ذاتي له ، أو أنّ ذلك محتاج إلى اللّحاظ ، بأنّ تلحظ ماهيه الرقبه بنحو اللابشرط ؟

قال جماعةً بالأوّل ، و قد أقام الإيرواني (1) البرهان عليه بما حاصله : أنّ وضع اللفظ للمعنى حكم من قبل الواضع ، و من الواضح أنّ الحاكم لا يحكم بثبوت المحمول لموضوع مهمّل ، لأنّ كلّ قضيه مهمله فهى فى قوه الجزئيه ، فلا يكون اللفظ موضوعاً للماهيه المجزّده ذاتها عن الإطلاق ، و إلّا لزم في كلّ موردٍ يستعمل فيه اللفظ أنّ يكون الاستعمال بلا وضع ، و هذا باطل ... فالوضع للماهيه المهمله غير ممكن .

(قال) : و هذا أشدّ ما يرد على القائلين بخروج الإطلاق عن حريم المعنى .

و قد أجاب الأستاذ عن هذا البرهان :

بأنّ ذاتيه الإطلاق بالنسبه إلى الماهيه لا تخلو ، إمّا أن تكون من ذاتي باب الكلّيات الخمس ، أو من ذاتي باب البرهان ، و لا ثالث .

أمّا كونه من الأوّل فباطل ، لأنّ ذاتي باب الكلّيات الخمس هو الجنس و الفصل و النوع ، و الإطلاق للماهيه التى هى موضوع للقضيه ليس الجهه الجنسيه للماهيه و لا الفصليه لها ، كما لا يعقل كونه مركباً من جهتي الجنس و الفصل .

ص: ٣٩٠

فلا- بدّ من أن يكون ذاتي باب البرهان ، كالإمكان في الممكنات ، فإنه ينتزع من ذات الماهية الممكنة استواء الوجود و العدم
فيقال : هذا ممكنٌ ، في قبال الماهية الآيه عن الوجود أي الممتنع الذاتي ، و الآيه عن العدم أي الواجب بالذات .

فنقول : إن كان الإطلاق ذاتياً من باب البرهان ، بأن يكون الإطلاق منتزعاً من حاق ذات الماهية بلا حيثيه ، فإنّ دلالة الرقبه على
الإطلاق من هذا الباب باطل بالضرورة .

فظهر أنّ الإطلاق ليس ذاتي الماهية مطلقاً .

هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لا كلام في التقابل بين الإطلاق و التقييد و عدم إمكان اجتماعهما ، فلو كان الإطلاق ذاتي الماهية كان التقييد محالاً
و إلّا يلزم اجتماع المتقابلين ، بأن تكون الرقبه مع كونها لا بشرط عن الإيمان و الكفر مقيدةً بالإيمان ، و هذا غير معقول .

فإن قيل :

المراد من ذاتيه الإطلاق هو : إن الماهية بحسب ذاتها - أي لو خليت و طبعها - تقتضى الإطلاق ، و التقييد بمثابة المانع ، فكلمّا
لم يوجد المقيد كانت الماهية مطلقه ، فهي مطلقه لو لا التقييد .

قلنا :

لا- خلاف في التقابل بين الإطلاق و التقييد ، فقول : إنه من قبيل العدم و الملكه ، و قيل : من قبيل التضاد ، و قيل : من قبيل
التناقض ، و ما ذكر مردود على جميع التقادير ، لأنّ عدم كلّ مانعٍ شرط لوجود الممنوع ، فلو كان التقييد مانعاً عن

ص: ٣٩١

مقتضى ذات الماهية - و هو الإطلاق كما ذكر - لزم أن يكون عدم أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر ، و هو باطل . هذا بناءً على كون التقابل من قبيل التضاد أو التناقض . و على القول بأنه من قبيل العدم و الملكة ، يلزم مقدمته الشيء لنفسه ، لأن المفروض كون التقييد ملكه و الإطلاق عدمها ، فلو كان التقييد مانعاً عن الإطلاق كان عدمه مقدمه للإطلاق ، لكن الإطلاق هو عدم التقييد .

فظهر أن الحق هو القول الثانى ، و هو كون الإطلاق لحاظياً ، بمعنى أن الحاكم لما لحظ ماهيته الرقبه و خصوصيه الإيمان ، فإن أخذ الخصوصيه فيها كان التقييد و إن لم يأخذها كان الإطلاق ، فالإطلاق عدم أخذ الخصوصيه ، و التقييد هو أخذها ، فكان الإطلاق و التقييد أمران زائدان على الماهيه عارضان عليها ، غير أنه فى مقام الإثبات يتم التقييد ببيان القيد و الإطلاق بعدم بيانه

و أقياً ما ذكره الإيروانى من لزوم الإهمال . ففيه : إن المحال هو أن يضع الواضع و يكون المعنى الموضوع له مهملاً ، و أمّا قبل الوضع فهو مطلق ، لكن كون هذا الإطلاق ذاتياً للماهيه - لا باللاحظ - فأول الكلام .

و هذا تمام الكلام فى (اسم الجنس) الذى هو الموضوع غالباً فى باب الإطلاق و التقييد .

الكلام فى علم الجنس

إشاره

و قد تعرّض الأكابر للموضوع له علم الجنس ، فالمشهور أنه موضوع للماهيه المعينه ، بأن يكون التعين داخلاً فى المفهوم ، لأن العلم من المعارف و معرفه لا تكون بلا تعين . ثم إن هذا التعين ليس بخارجى فهو ذهنى ، فظهر بذلك الفرق بين اسم الجنس مثل (الأسد) فإنه نكره ، و علم الجنس مثل (اسامه) فإنه معرفه .

رأى صاحب الكفايه فى قبال المشهور

و خالف صاحب (الكفايه) ، فذهب إلى عدم الفرق بين أسماء الأجناس و أعلام الأجناس ، فكلاهما موضوع للطبيعه بلا لحاظ شىء من خصوصيه الذهتيه و الخارجيه . و أورد على المشهور : بأن علم الجنس لو كان موضوعاً للماهيّه المتعيّنه فى الذهن ، لزم تجريدّها من هذه الخصوصيّه كلّما اريد حملها على الخارج ، لعدم انطباق ما فى الذهن على ما فى الخارج ، لكنّ الانطباق حاصل بلا تجريد . و هذا يكشف عن عدم أخذ خصوصيّه الذهتيّه فى علم الجنس . على أنّ لزوم التجريد يستلزم اللغويه فى أخذ الخصوصيه .

(قال) : و أمّا المعامله مع علم الجنس معاملة المعرفه بخلاف اسم الجنس ، فالظاهر أنّ التعريف هذا لفظى كالتأنيث اللفظى للفظ اليد و الرجل و العين و ما شابهها ، لعدم الفرق بين (اسامه) و (أسد) إلّا أن (لام التعريف) تدخل على الثانى دون الأول ... و هذا ليس بفارقٍ حقيقى (١) .

مناقشه المحاضرات

و وافقه السيد الخوئى فى (المحاضرات) إلّا أنه قال (٢) : يمكن المناقشه فى البرهان الذى ذكره على عدم أخذ التعيّن الذهني فى المعنى الموضوع له علم الجنس ، لأنّ أخذه فيه تارةً يكون على نحو الجزئيه و أخرى على نحو الشرطيه و ثالثه على نحو المرآتيه و المعرفيه فحسب من دون دخله فى المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئيه و لا بنحو الشرطيه . و ما أفاده إنما يتمّ لو أخذ على النحوين الأولين ، و أما إذا كان أخذه على النحو الثالث ، فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات ، و لا يلزم التجريد و لا لغويه الوضع .

ص: ٣٩٣

١- (١) كفايه الاصول : ٢٤٤ .

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٥٢١ .

وقد أورد عليه الأستاذ أولاً: بأن «الأخذ» و«المرآتيه» متمانعان، لأنه إن كان مأخوذاً فهو دخيل في المعنى، فلا يكون مجرد المرآتيه و المعرفيه. و ثانياً: إن المرآتيه أى: رؤيه المعنى فى الذهن لا بشرط من الخصوصيات، موجوده فى اسم الجنس أيضاً، فيلزم أن يكون معرفهً مثل علم الجنس.

فالحق مع صاحب (الكفايه). و المعرفيه فى علم الجنس نظير التأنيث اللفظى للألفاظ المذكوره و نحوها.

المفرد المعرف باللام

إشاره

قال المشهور: بأن المفرد المعرف باللام مثل «الرجل» له تعين، لكون اللام للتعريف، و لا يكون التعريف بلا تعين.

قالوا: و اللام على أقسام، كالجنس و الاستغراق و العهد - الحضورى و الذهنى و الذكرى.

رأى صاحب الكفايه

و أنكر صاحب (الكفايه) (1) التعين الذهنى للمفرد المعرف باللام و كون اللام للتعريف، لِمَا ذكره فى علم الجنس من امتناع حمل الوجود الذهنى على الخارج إلّا بالتجريد، و أنه يلزم حينئذٍ لغويه الوضع ...

و من هنا قال بأن اللام هذه للترتين كما فى الحسن و الحسين ... و لا توجد لام التعريف، و لام الاستغراق و العهد ... بل كل ذلك يفهم من القرائن الخارجيه.

ص: ٣٩٤

و قد أورد عليه في (المحاضرات) (١) بما ملخصه : إن اللّام تدلّ على التعريف و التعيين ، بلا استلزام لكون التعيين جزء معنى مدخولها أو قيده ، فهي تدلّ على معنى و ليست للترتين فقط ، لكنّ المعنى ليس جزءاً لمدخولها حتى يلزم التجريد و اللغوئيه ... اللّهم إلّا في العهد الذهني ، إذ الظاهر أنّ وجود اللّام و عدمها على السواء بل هي فيه للترتين .

و قد وافقه الأستاذ .

الجمع المحلّي باللّام

و قد وقع الخلاف بينهم في دلالته على العموم ، فمنهم من أنكر ذلك و قال بأنها مستفاده من القرينه الخارجيه كمقدمات الحكمه ، و منهم من قال بدلالته على العموم و أنه لا حاجه إلى القرينه ، فقال بعضهم : بأن الدلاله من اللّام ، و قال آخرون : بأنها من مجموع اللّام و مدخولها . و هذا مختار المحقق القمي و (الكفايه) . و قيل بأنّ اللّام تدل على التعيين في الخارج ، و ذلك لا يكون إلّا بالدلاله على العموم .

و على الجملة ، فقد وقع الخلاف بينهم في دلالة الجمع المحلّي باللّام على العموم أنه بالإطلاق أو بالوضع .

و قد اختار الأستاذ القول الأوّل ، فهي متوقفه على تماميه مقدمات الحكمه .

و قد ناقش أدلّه القائلين بالقول الثاني ، فقال ما حاصله :

إنّ اللّام غير موضوعه للعموم و الاستغراق ، و لذا ترد على غير الجمع كما ترد عليه ، و لذا أيضاً قسّمت إلى الجنس و الاستغراق و العهد ... و دعوى أنّ خصوص الداخلة على الجمع دالّه على العموم ، فباطله ، إذ ليس لهذه اللّام وضع

ص: ٣٩٥

على حده . و كذلك القول بدلاله المركب منها و من مدخولها على العموم - كما عن الميرزا القمي (١) - لعدم وجود وضع للمركبات غير وضع المفردات ... على أنه لو كان كذلك لزم أن يكون استعمال الجمع المحلى باللام في غير العموم - كالعهد مثلاً - مجازاً ، و الحال أنه لا توجد أيه عنايه في هكذا استعمال .

و أمّا القول بدلاله اللام على العموم - من جهه كونها موضوعه للتعريف و الإشاره ، فلما دخلت على الجمع و لا تعين لمرتبته من مراتبه ، فلا بدّ و أنّ يكون المراد هو المرتبه الأخيره و هو جميع أفراد المدخول - فقد نقض عليه في (الكفايه) بأنّه كما لتلك المرتبه تعين في الواقع ، كذلك للمرتبه الاولى و هي أقل مراتب الجمع أي الثلاثه .

و اختار بعض الأصحاب - و تبعه في (المحاضرات) (٢) - الدلاله على المرتبه الأخيره : بأنّ تعين المرتبه الاولى - و هي أقل الجمع - إنما هو في مقام الإراده ، فإنّنا لما نقول : أكرم العلماء ، فالثلاثه مراده قطعاً ، و إنّ لم يكن لها تعين في الخارج و أنّه هل المراد هذه الثلاثه أو تلك ؟ بخلاف المجموع ، فإنه لا- يعقل أن يكون بلا- تعين في الخارج ، إذ العلماء كلّهم متعينون في الخارج ، فيكون هو المدلول للجمع المحلى باللام .

فأشكل الأستاذ : بأنّ العمده في هذا الاستدلال كون اللام دالّة على التعريف و التعيين ، و إليه أشار في (المحاضرات) بقوله في آخر كلامه : فإذا يتعين إرادته هذه المرتبه من الجمع ، يعنى المرتبه الأخيره دون غيرها ، بمقتضى دلاله كلمه اللام على التعريف و التعيين ، لكنّ القدر المتيقّن من مقتضى دلالتها هو إفاده التعريف

ص: ٣٩٦

١-١ (١) قوانين الاصول : ٢١٦ .

٢-٢ (٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٢٦ .

والتعيين للمدخول ، أما كون التعيين لمجموع الأفراد أى المرتبه الأخيره ، فلا برهان عليه .

النكره

قال فى الكفايه :

و منها : النكره مثل رجل فى «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» (١) أو فى جثنى برجل . و لا إشكال فى أن المفهوم منها فى الأول و لو بنحو تعدد الدالّ و المدلول ، هو الفرد المعين فى الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل ، كما أنه فى الثانى ، هى الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده ، فىكون حصّه من الرجل و كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الأفراد .

و بالجملة : النكره أى ما بالحمل الشائع يكون نكره عندهم ، إمّا هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب أو حصّه كليّه ، لا الفرد المردد بين الأفراد ... فلا بدّ أن تكون النكره الواقعه فى متعلّق الأمر هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحده ، فىكون كلياً قابلاً للانطباق .

أقول :

إن لفظ « المردّد » و « المبهم » موضوع فى لغه العرب و ليس بمهملي ، فله معناه و مفهومه ، غير أنه مفهوم لا-مصادق له فى الخارج ، لأن الخارج ظرف التشخيص و التعين ، و أمّا معناه الموضوع له فليس بنكره ، إذ لا يعقل التردّد فى ذات المفهوم . فما فى كلام بعض الاصوليين من أنّ مدلول النكره هو الفرد المردّد ، غير صحيح ، لأنه إن كان فرداً فلا يعقل أن يكون مردداً أيضاً ، بل التردّد فى الوجود هو المحال .

ص: ٣٩٧

و أمّا ما ذكره في (الكفايه) : من أنه الفرد المعيّن في الواقع المجهول عند المخاطب ، ففيه : إنّ المعنى المستعمل فيه كلمه « الرجل » هو الجنس ، و قيد الوحده فيه أتى من ناحيه التنوين ، فكان فرقٌ بين « النكره » و « اسم الجنس » ، لأنّ الجنس لا تقيد فيه بالوحده و لذا يصدق على القليل و الكثير ، بخلاف النكره ، فمدلولها الجنس بقيد الوحده ، وعليه ، فلا فرق في كلمه « رجل » بين الآيه و المثال ، إذ المعنى في كليهما هو الطبيعه المقيدّه بقيد الوحده ، غير أنّ الأول معيّن خارجاً ، و كونه مجهولاً عند المخاطب قد استفيد من قرينه خارجيه . فليس معنى الكلمه و المستعمل فيه في الآيه هو المعيّن في الخارج المجهول عند المخاطب .

و الحاصل : إن المستعمل فيه الكلمه في كلا المثالين هو نفس الطبيعه و الجنس ، غير أن قيد الوحده استفيد من التنوين ، و أمّا كونه في الأول معيّناً خارجاً و مجهولاً عند المخاطب فتدلّ عليه القرينه الخارجيه ... و إذا كان الموضوع له و المستعمل فيه هو الطبيعه المقيدّه بالوحده فهو في حد ذاته قابل للانطباق على أي فرد .

إشاره

و بعد الفراغ عن بيان مداليل الألفاظ الواقعه فى الأدله ، يقع البحث عن مقدمات الحكمة ، بناءً على ما تقرّر من خروج الإطلاق عن مفاهيم تلك الألفاظ .

قالوا : و المقدمات ثلاثه :

المقدمه الاولى

إشاره

كون المتكلم فى مقام البيان ، بأن لا يكون فى مقام الإهمال و الإجمال .

و لا يخفى أن كونه فى مقام البيان له صور ، فتارة : هو فى مقام بيان تمام المراد ، و اخرى : فى مقام بيان أصل المراد ، و الأول : تارة فى مقام بيان تمام المراد من جميع الجهات ، و اخرى فى مقام بيانه من بعض الجهات .

ثم إنه قد يُعلم من حال المتكلم فى أنه فى مقام البيان أو لا ، و قد يشك . فما هو مقتضى القاعده عند الشك ؟

قالوا : إن لم تكن هناك قرينه خاصه أو عامه ، فالأصل كونه فى مقام البيان ...

لكن لا بدّ من إثبات هذا الأصل بذكر المستند له ، و هل هذا الأصل - أى أصاله البيان - مختصّ بباب الإطلاق أو جارٍ فى غيره أيضاً ؟ ظاهر المحقق الأصفهانى هو الأول ، لكن التحقيق عند الأستاذ جريانه فى العمومات أيضاً ، من أجل إثبات ظهور العام فى العموم متى ما شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده الواقعى إذا قال : أكرم كلّ عالم ، فإنه مع عدم القرينه يتمسك به ويحكم بالعموم .

و أمّا المستند للأصل المذكور ، فقد ذكر له وجوه :

الأول : إنه مقتضى الطبع . لأن مقتضى الحال و طبع الطلب أن يكون المتكلم في مقام بيان مقصده باللفظ ، نظير قول الفقهاء : بأن الأصل في المبيع هو السلامه من العيب ، لكونه مقتضى الطبع الأولى .

و فيه : إن هذا الوجه لا يكفي لأن يؤخذ بإطلاق الكلام ، لأن المفروض أن المتكلم قد استعمل اللفظ - اسم الجنس مثلاً - في معناه الموضوع له ، و أن الإطلاق غير داخل فيه ، فمع الشك في كونه في مقام بيان تمام مراده أي معنى لمقتضى الطبع الأولى ليحمل الكلام على الإطلاق ؟

الثاني : أصاله التطابق بين مقام الثبوت و مقام الإثبات . فالإطلاق في مقام الثبوت أن يكون فرد المتكلم هو الطبيعه . و لما لم يأت في مقام الإثبات بقيد و كان الكلام ظاهراً في الإطلاق حصل التطابق ، و لو كان مهماً في مقام الثبوت لما حصل .

و فيه : إنه مع احتمال كون المتكلم مهماً في مقام الإثبات ، لا- يحصل الكشف عن مقام الثبوت و التطابق بين المقامين ، و المفروض هو الشك في مقام الإثبات .

الثالث : السيره العقلانيه . فقد جرت سيره أهل المحاورات على التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف الكلام إلى جهه خاصه .

هكذا استدل في (الكفايه) (١) ، بل في (المحاضرات) (٢) نسبه إلى

ص: ٤٠٠

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٤٨ .

٢-٢ (٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٣٥ .

و قد أشكل عليه في (المحاضرات) بما حاصله : بأنّه ينفع في ما لو شك في أصل كون المتكلم في مقام البيان أو الإهمال . أمّا لو شك في حدّ المراد كما هو الحال في مثل قوله تعالى «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» (1) في أنّه يريد الحليّه أو هي و الطّهارة معاً ، فلا سيره من العقلاء على جعل الكلام في مقام البيان من جهة الطّهارة أيضاً .

و أشكل الأستاذ من ناحيه اخرى ، فاعترف بتمايه السيره إلّا أنّها إنّما تجرى في كلام من دأبه بيان الخصوصيات في مجلس واحد ، و ليس دأب الشارع هكذا ، فإنّ الخصوصيات الدخيله في الأحكام الشرعيه قد ذكرت على لسان أحد الأئمه بعد أن جاءت المطلقات في القرآن أو في كلام النبي ... و الحاصل : إنّ العقلاء إذا عملوا بأن دأب المتكلم هكذا ، لا- يتمّ كون بإطلاق كلامه ، بل سيرتهم في كلامه قائمه على التوقف .

فالتحقيق هو التفصيل بين كلام غير الشارع ممن دأبه إعطاء الخصوصيات في المجلس الواحد ، فالسيره العقلانيه جاريه على الأخذ بإطلاق كلامه ، و بين كلام الشارع ، ففي كلامه يكون المستند للإطلاق هو سيره المتشرعه ، فإنّ أصحاب الأئمه عليهم السلام و غيرهم لمّا كانوا يرجعون إليهم و يأخذون الحكم الشرعي منهم ، ما كانوا ينتظرون شيئاً ، بل كانوا يذهبون و يعملون بما أخذوه ، بل كان بعضهم ربما لا يرى الإمام بعد تلك الجلسة ... فهذه السيره غير المردوعه من الأئمه هي المستند لأصالة البيان و الأخذ بإطلاق الكلام بلا توقف .

و هذا تمام الكلام في المقدمه الاولى .

كون المتكلم متمكناً من البيان ، فإن لم يكن أو شك في تمكّنه ، لم يمكن القول بإطلاق كلامه .

و قد جعل الميرزا - و تبعه في (المحاضرات) - هذه المقدمه هي الاولى ، و أفاد أنّ بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه ، فإنما يمكن التمسك بالإطلاق حيث يمكن فيه التقييد ، و استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق .

و لا يخفى ما لهذا المبني من الأثر ، و ذلك ، لأنّ لموضوع الحكم و كذا للمتعلّق انقسامات هي متأخره عن الحكم ، و لا يمكن تقييد الموضوع أو المتعلّق بشيء منها ، إذن ، لا يمكن حمل الكلام على الإطلاق بالنسبه إليها .

مثلاً : و جوب قصد القربه في الصلاه مثلاً متأخر عن الحكم بوجوبها ، و هو متأخر عنها . فكان قصد القربه في الصلاه متأخراً عنها بمرتين ، و حينئذٍ ، يستحيل تقييدها بقصد القربه ، فيستحيل الإطلاق في الصلاه من جهة اعتبار قصد القربه . هذا في المتعلّق .

و كذلك في الموضوع ، لأنّه متقدّم رتبه على الحكم ، و المكلف ينقسم إلى العالم بالحكم و الجاهل به ، لكنّ هذا الانقسام متأخر عن الحكم المتأخر عن الموضوع ، فيستحيل تقييد الموضوع بالعالم بالحكم ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، و حينئذٍ ، لا يمكن التمسك بإطلاق أدلّه التكاليف لإثبات الاشتراك في التكليف بين العالمين و الجاهلين به .

و قد خالف الميرزا مسلک الشيخ ، لأنّ الشيخ يذهب إلى أنه إذا استحال التقييد وجب الإطلاق ، و من هنا يتمسك بإطلاقات أدلّه التكاليف لإثبات الاشتراك ، و بإطلاق دليل وجوب المتعلّق على عدم وجوب قصد القربه ... فالشيخ

قائل بأن التقابل من قبيل التضاد .

و توضيح المطلب هو : إنَّ التقابل بين الإطلاق و التقييد فى مقام الإثبات يختلف عنه فى مقام الثبوت . أمّا فى مقام الإثبات ، فإنه تارةً يقول : أعتق رقبه ، و اخرى يقول : أعتق رقبه مؤمنه ، فهنا يكون التقابل من قبيل العدم و الملكه ، لأن التقييد أمر وجودى و الإطلاق عدم هذا التقييد ، و حيث أنّ موضوع الإطلاق و التقييد فى هذا المقام هو ما يكون المتكلم فيه متمكناً من التقييد ، فتارةً يأخذ القيد فيه و اخرى لا يأخذه ، فهو وجود و عدم فى موضوع خاص ، فيكون من قبيل العدم و الملكه ، و له شق ثالث و هو حيث لا يكون المتكلم متمكناً من التقييد ، فليس هناك إطلاق و لا تقييد .

و أمّا فى مقام الثبوت فهناك مراحل ، تبدأ من الغرض ثم الإراده ثم الحكم ...

و هو فعل اختيارى ناشئ من تصوّر الموضوع و لحاظه ، فتارةً يلحظه مع الخصوصيه الدخيله فى الغرض فيكون مقيداً ، و اخرى يرى أن لا دخل لوجود الخصوصيه و عدمها فى الغرض ، فلا يأخذها فى الموضوع ، فيكون بشرط تارةً و اخرى لا بشرط ، و كلاهما أمر وجودى ، فالحق مع الشيخ .

فالنسبه بين الإطلاق و التقييد فى مقام الثبوت نسبه التضاد ، و فى مقام الإثبات نسبه العدم و الملكه .

المقدمه الثالثه

و قد اتّضح مما تقدّم : أنّ المقدمه الثالثه هى أن لا- يأتى المتكلم فى مقام الإثبات و مرحله إبراز الحكم بقيدٍ ، بل يعتبر فى الإطلاق أن لا يكون الكلام محفوفاً بقرينه حالتيه أو مقاميه ...

ص: ٤٠٣

الدليل على انعقاد الإطلاق مع المقدمات

و بعد الفراغ من المقدمات ، فما الدليل على انعقاد الإطلاق للكلام مع حصول المقدمات ؟

هنا وجوه :

الأول : إنّ المفروض كون المتكلم عاقلاً حكيماً ذا إرادته جديّه بالنسبه إلى متعلّق حكمه الذى أصدره ، و فى هذه الحاله ، لو كان غرضه متعلّقاً بالموضوع المقيّد بالقيّد لقيده به ، و إلّا لزم الإغراء بالجهل ، و هو مناف للحكمه .

الثانى : إنّّه مع فرض ما تقدّم ، و أنّ غرضه متقوم بالرقبه المؤمنه مثلاً ، فإنّه لو أطلق الكلام عن هذا القيد ، لزم نقض الغرض و هو إمّا محال أو قبيح من الحكيم .

الثالث : إن الأصل هو التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات ، و مقتضى المقدمات المذكوره هو التطابق و إلّا لانهدم هذا الأصل و بقى بلا موضوع .

و تلخص : أنه مع المقدمات المذكوره يتم ظهور الكلام فى الإطلاق ، و تتم الحجية العقلية له لما تقدّم من الوجوه .

تنبيهات

الأول: هل يعتبر عدم وجود القدر المتيقن ؟

قال فى الكفايه فى مقدمات الإطلاق :

ثالثها : انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب ، و لو كان المتيقن بملاحظه

ص: ٤٠٤

الخارج عن ذاك المقام فى البين ، فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض ... (١).

و توضيحه : إن القدر المتيقن من الطبيعى الذى يرد عليه الحكم ، تارةً خارجى ، كالفقيه الذى يفرض كونه القدر المتيقن خارجاً من قوله : « أكرم العالم » كما أنّ القدر المتيقن من الفقيه هو الجامع للشرائط ... وهذا القسم من القدر المتيقن موجود سواء كان هناك أمرٌ أو تخاطب أو لم يكن ... و وجوده غير مانع من انعقاد الإطلاق للكلام ، وإلا لما تحقّق إطلاقٌ للكلام .

و اخرى : يكون القدر المتيقن فى مقام التخاطب ، بأن يكون هناك مكالمه و محاوره فيسأل عن شىء و يعطى الجواب عنه ، فيكون مورد السؤال و الجواب هو القدر المتيقن من الكلام المطلق . و قد مثّل له فى (المحاضرات) (٢) بموثقه ابن بكير : سأل زرارته أبا عبد الله عليه السلام عن الصّلاه فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر ، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله : إن الصّلاه فى وبر كلّ شىء حرام أكّله فالصّلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شىء منه فاسده ، لا تقبل تلك الصّلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله » (٣) فالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضروره أن إرادته الإمام عليه السلام غيره غير محتمل جزماً ، و أما العكس بأن لا يريد غيره ، فهو محتمل ... فوجود هذا المتيقن يمنع من انعقاد الإطلاق للكلام .

و قد أورد الأستاذ على هذا المثال : بأنّه ليس من صغريات القدر المتيقن فى مقام التخاطب على مبنى السيد الخوئى ، لأنه يذهب إلى أنه لا حاجه إلى مقدّمات

ص: ٤٠٥

١- (١) كفايه الاصول : ٢٤٧ .

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ٤ / ٥٣٨ .

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤ / ٣٤٥ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى ، رقم ١ .

الحكمه فى موارد العموم الوضعى ، بل اللفظ بنفسه دال على العموم وضعاً ، و جواب الإمام فى الموثقه عام و ليس بمطلق ، و المحقق الخراسانى لا يرى مانعيه القدر المتيقن فى مقام التخاطب عن انعقاد العموم .

لكن الصحيح هو التمثيل بصحيحه زرارته الوارده فى قاعده التجاوز ، إذ سأل الإمام عن الشك فى الأذان و قد دخل فى الإقامه ، فأجاب بعدم الاعتناء بالشك . ثم سأل عن الشك فيهما و قد كبر ، فأجاب بعدم الاعتناء به ، و هكذا جعل يسأل عن الشك فى أجزاء الصلاه بعد تجاوزها ، فقال الإمام عليه السلام : « يا زراره ، إذا خرجت من شيء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشيء » (١) . فالمراد التى سأل عنها زرارته هى القدر المتيقن من هذا المطلب الكلى الذى ذكره الإمام عليه السلام ، و بناءً على مسلك (الكفايه) لا يمكن التمسك بإطلاق الكلام المذكور مع وجود القدر المتيقن ، بل يجب الاعتناء بالشك فيما عداه ، أما إذا لم يتم مسلكه ، فإن إطلاق الكلام يشمل الحج و غيره من الواجبات ذوات الأجزاء أيضاً ، و لا يعنى بالشك فى الجزء السابق بعد الدخول فى اللاحق .

الإشكال على الكفايه

و قد أشكل على (الكفايه) نقضاً و حلاً .

أمياً نقضاً ، فقد تمسك المحقق الخراسانى - خلافاً للشيخ - بإطلاق نصوص الاستصحاب ، كقوله عليه السلام « إنَّ الشكَّ لا ينقضُ اليقين » (٢) لحجبه الاستصحاب فى موارد الشك فى المقتضى ، مع وجود القدر المتيقن لهذا الكلام ، و هو مسأله الوضوء و بقاء الطهاره مع الخفقه و الخفقتين فى السؤال و الجواب بين الإمام و زرارته .

ص: ٤٠٦

١- ١) وسائل الشيعه ٨ / ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ، رقم ١ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ١ / ٢٤٧ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم ٦ .

ولا يخفى الأثر الفقهي الكبير المترتب على هذه المسألة . فلو وقع عقد و تردّد بين كونه منقطعاً و مدّته سنه أو دائماً لا يرتفع إلّا بالطلاق ، فإنّ الشيخ لا يرى جريان استصحاب بقاء الزوجيّة بعد السنه - لأنّ الشكّ حينئذٍ في اقتضاء الزوجيّة للبقاء - أمّا صاحب (الكفايه) فيرى جريانه ، أخذاً بإطلاق أدله الاستصحاب ، مع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب .

على أنّه لا يشترط في القدر المتيقّن في مقام التخاطب أن يكون هناك سؤال و جواب ، بل مجرد ورود الدليل في موردٍ خاص يكفي لأنّ يكون ذاك المورد هو القدر المتيقّن من المراد ، فلا يجوز التعدّي عنه إلى غيره أخذاً بإطلاق الكلام على مبنى (الكفايه) ، و الحال أنّه يأخذ بذلك كما هو واضح . و هذا نقض آخر .

هذا ، و أمّا نقض الميرزا : بأنّه لو كان القدر المتيقّن في مقام التخاطب مانعاً عن انعقاد الإطلاق ، فالقدر المتيقّن الخارجى كذلك . فواضح الاندفاع .

و أمّا حلّاً :

فإنّ المفروض كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده ، و مقتضى ذلك أن يكون الإثبات موافقاً للثبوت ، فلو كان المراد الواقعى على حدّ القدر المتيقّن لما كان الذى قاله مطابقاً لمراده الذى كان بصدده بيانه ، فلو سئل : هل يجب إكرام زيد العالم ، فأجاب بوجوب إكرام العالم ، و كان مراده وجوب إكرام زيد ، لزم أن لا يكون كلامه موافقاً لما هو في مقام بيانه ، لأنّه قد جاء بالحكم على طبيعى العالم ، الشامل لزيد العالم و غيره من العلماء ، و لكنّ الأصل العقلائى - و هو التطابق بين الثبوت و الإثبات - يقتضى عدم انحصار الإكرام بزيد .

و الحاصل : إن ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) ينافى أصاله التطابق .

قال فى الكفايه :

ثم إنه قد انقذ بما عرفت ... أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف ، لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ... (١) .

ولا يخفى أن مرادهم عدم انعقاد الإطلاق ، لا أن الانصراف أو وجود القدر المتيقن - على القول به - مانع عنه ، لوضوح أن مرتبه المانع متأخره عن المقتضى ... بل مرادهم عدم تحقق الإطلاق ، فلا يشكل عليهم من هذه الجهة ، لمعلوميته مرادهم من عباراتهم ، وإن كان ظاهر كلام الأستاذ الإيراد عليهم بذلك .

و أما الانصراف - وهو عبارته عن رجوع اللفظ من الدلالة على معنى إلى الدلالة على معنى آخر - فلا يكون بلا منشأ ، وقد وقع الكلام بينهم فيه .

لقد قال المتقدمون بالانصراف على أثر ندره الوجود لحصّه من حصص الطبيعة ، و أن الظهور ينعقد فى الحصّه الغالبه ... إلّا أن المتأخرين يقولون بأن ندره الوجود لا تكون منشأ لانصراف اللفظ عن النادر ، و لا غلبه الوجود تكون منشأ لانصرافه نحو الغالب ... لأن اللفظ صادق على النادر حقيقه كصدقه على الغالب فى الوجود ، و يحصرون الانصراف بصوره التشكيك فى الصدق ، بأن يكون صدق اللفظ على حصّه جلياً و على الاخرى خفياً ، فيقولون بانصرافه إلى ما هو فيه جلياً ، و يمثلون لذلك بعنوان « ما لا يؤكل لحمه » حيث أن الإنسان من مصاديقه حقيقه ، لكن صدقه عليه خفى و على غيره مما لا يؤكل لحمه من الحيوانات جلياً ،

ص: ٤٠٨

و لذا ، فإنّ الدليل الدالّ على عدم جواز الصّيه لاه فيما لا يؤكل لحمه منصرف عن الإنسان إلى غيره ، فتجوز الصّيه لاه في شعر الإنسان و لا تجوز في شعر الهرّه مثلاً .

و الحاصل : إنهم يقولون بأنّ التشكيك في الصّدق هو المنشأ الوحيد المقبول لقالبيّه اللفظ في المنصرف إليه من المصاديق ، و أمّا مع التواطؤ في الصّدق ، كلفظ الرقبه الصادق على المؤمنه و الكافره على حدّ سواء ، فلا ينافي الإطلاق ، بل حتى لو كان الصّدق في حصّه أظهر منه في حصّه اخرى لم يناف الإطلاق ... فالملاك هو التشكيك إلى حدّ الجلاء و الخفاء .

ثم إنّ الانصراف تارة يكون مطلقاً و اخرى يكون في حالٍ دون حالٍ ، فمثلاً لفظ « الكف » في : « امسح بكفّك قدميك » له ظاهر و باطنٌ ، و اللفظ و إنّ كان ظاهراً في الإطلاق ، بأنّ يمسح بالظاهر أو بالباطن ، لكن بعض الفقهاء كالهمداني (١) رحمه الله يرى بأن مثل هذا الدليل ناظر إلى أحوال المكلفين ، أي إنه ينصرف إلى المسح بباطن الكف للمكلف المختار ، و إلى المسح بظاهره للمكلف المضطر .

هذا ، و اللفظ تارة منصرفٌ كما في انصراف « ما لا يؤكل لحمه » عن الإنسان . و اخرى له صارفٌ ، كما لو كان محفوفاً بقربنه حاله أو مقالبه ، و قد يقع الشك في وجود الصارف و عدم وجوده . مثلاً يقول الإمام عليه السلام « كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فامضه كما هو » (٢) و هذه قاعده الفراغ ... فظاهر الروايه هو عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ من العمل ، سواء كان حين العمل ملتفتاً أو غافلاً ، فهذا هو الظاهر و لا قيد في الروايه ، و قد أخذ بعض الفقهاء بهذا الإطلاق ، لكنّ هنا قرينه خارجيه لها دخلٌ في المطلب ، و هي السيره العقلانيه

ص: ٤٠٩

١-١ (١) مصباح الفقيه ١ / ١٥٠ .

٢-٢ (٢) وسائل الشيعه ١ / ٤٧١ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ، رقم ٦ .

القائمه على إناطه عدم الاعتناء بالشك بأصلين هما : أصاله عدم تعميد المكلف للإخلال بالعمل ، و أصاله عدم غفله المكلف عن العمل حين الإتيان به ... فيكون عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ منوطاً بالأصلين ، و الروايه ملقاه إلى العرف و منزله على ما فى السيره العقلايه ، و عليه ، يثبت احتفاف الروايه بهذه السيره الصالحه لأن تكون قرينه صارفه لإطلاقها ، و نتيجته ذلك : أنه لو شك فى جريان أحد الأصلين فى مورد انتفت السيره ، فلا يؤخذ بإطلاق الروايه ... و هذا معنى قولهم :

إنه يعتبر فى الإطلاق عدم وجود ما يحتمل الصارفيه .

الثالث: لو كان بين الجهه المراد بيانها وجهه اخرى ملازمه

قد تقدم أنه يعتبر فى انعقاد الإطلاق كون المتكلم فى مقام بيان المراد ، و أنه إذا كان للموضوع أو المتعلق جهات ، فإن الإطلاق لا ينعقد إلا فى الجهه التى سبق الكلام لبيانها ... و مثلنا لذلك بقوله تعالى «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ» (١).

لكن عن الشيخ قدس سره و تبعه فى (الكفايه) (٢) أنه يستثنى من ذلك ما لو كان بين الجهه التى يراد بيانها و غيرها ملازمه شرعيه أو عقليه أو عاديه ، فالإطلاق يعتم تلك الجهه أيضاً ، ففى الآيه مثلاً لو كان بين حليه الأكل و الطهاره ملازمه ، فإن الإطلاق ينعقد فى طرف الطهاره أيضاً و إن لم تكن الآيه فى مقام بيان الحكم إلا من جهه حليه الأكل ... و قد مثل للمطلب بالملازمه العقليه بين صحه الصلاه نسياناً فى مطلق أجزاء ما لا يؤكل لحمه . و ما دل على صحتها كذلك فى عذر ما لا يؤكل لحمه مع كون العذر جزءاً له .

ص: ٤١٠

١- ١) سورة المائده: الآيه ٤.

٢- ٢) كفايه الاصول : ٢٤٩ تنبيه .

قد عرفت أنه لا بدّ من إحراز كون المتكلّم في مقام البيان .

فوقع الكلام فيما لو ظفر بالقيّد فيما بعد ، فهل يكشف ذلك عن عدم كونه في مقام بيان تمام المراد و يسقط الإطلاق فلو عثرنا على المقيّد للرقبه بالإيمان ، فهل يبقى لقوله : أعتق رقبه إطلاقاً بالنسبة إلى العلم و الجهل مثلاً ؟

قال في الكفايه :

ثم لا- يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده : مجرد بيان ذلك و إظهاره و إفهامه ، و لو لم يكن عن جد بل قاعدهً و قانوناً ، لتكون حجهً فيما لم تكن حجه أقوى على خلافه ، لا البيان في قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فلا يكون الظفر بالمقيّد - و لو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان ، و لذا لا- ينتم به إطلاقه و صحّحه التمسك به أصلاً . فتأمل جيداً (١) .

و حاصل كلامه : أن « البيان » الذي يعتبر في مقدمات الإطلاق يختلف عن « البيان » الذي في قاعده « تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح » أي عن وقت حاجة المخاطب ، لأنه مناف للحكمه ، و إلّا فإنه عن وقت حاجة المتكلّم محالاً ، لأنه نقض للغرض - و ذلك ، لأنّ المفروض كون التكلّم في مقام بيان و إظهار مراده للمخاطب و إفهامه إيّاه ، و إن لم يكن ذلك مراده الجدّي الواقعي ، فلو ظفر فيما بعد على مقيّد لم يضر بإطلاق كلامه ، نعم ، لو كان في مقام بيان الحكم الواقعي ، ثم ظهر المقيّد لكلامه ، لوقع التنافي ، لأنه لم يبيّن المراد الواقعي مع كونه في مقام

ص: ٤١١

بيانه كما هو الفرض .

و على الجملة ، فإنه إن كان فى مقام بيان الوظيفة العمليه فى ظرف الشك حتى لا يبقى متحيراً ، فى هذه الحاله ينعد الإطلاق و لا- يضرّ مجيء المقيّد لاحقاً إذا احرز كونه فى هذا المقام ، و أمّا إن كان فى مقام بيان المراد الجدّى و الحكم الواقعى ، فالمقيّد اللاحق يضرّ ... و المقصود فى مقدّمات الإطلاق هو الأول ، لأنّ الغرض تأسيس أصاله الإطلاق ليكون مرجعاً لدى الشك فى مراد التكلّم من كلامه .

و تلخّص عدم إضرار المقيّد الذى ظرف به فيما بعد .

و للشّيخ قدس سرّه هنا بيان آخر و هو : إنّه لما كان المتكلّم فى مقام بيان مراده الجدّى الواقعى ، و كان لموضوع الحكم أو متعلّقه جهاتٌ عديده كما فى الرقبه مثلاً ، و المفروض إحراز تلك الجهات بالوجدان أو بأصاله البيان ، فلو وصل فيما بعد قيّد يضرّ بجههٍ منها ، فإنّ الإطلاق من تلك الجهه يزول ، و لا يضرّ زواله به من الجهات الاخرى ، فلو عثر على دليلٍ يعتبر الإيمان ، فإنه تخرج الرقبه عن الإطلاق من تلك الجهه لحصول المزاحم لانعقاده ، و تبقى عليه من جهه العلم و الجهل و الذكوره و الانوثة إلى غير ذلك ، لعدم تحقق المزاحم له من جهتها .

الخامس: هل تقييد الإطلاق يستلزم المجازيه ؟

قد تقدّم الخلاف بين المشهور و السلطان و المتأخرين . فعلى هذا المبني حيث أنّ الإطلاق و التقييد خارجان عن المعنى الموضوع له اللفظ ، فإنّ كلّاً منهما مستفادٌ من القرينه ، أمّا الإطلاق فقرينته مقدّمات الحكمه ، و أمّا التقييد فالقرينه

الخاصه القائمه عليه من قولٍ أو حال ... لوضوح أن اللفظ - على هذا المسلك - موضوع للماهية من حيث هي أو للطبيعه المهمله ... و المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

فلا مجازيه على مسلك المتأخرين .

أما على مسلك الجمهور من دخول الإطلاق في المعنى ، أما في المقيّد المتّصل فالمجازيّة حاصله ، لأن اللفظ قد استعمل في غير الموضوع له و هو المطلق . و أما في المنفصل : فالميرزا على المجازيه كذلك ، و خالفه تلميذه في (المحاضرات) ، و تبعه الأستاذ : بأنّ المنفصل إنما يصادم الحجّيه دون الظهور ، لوجود المقتضى له و عدم المانع ، فلا بدّ - على مسلكهم - من التفصيل بين المتصل و المنفصل .

و هذا تمام الكلام في التنيّهات .

ص: ٤١٣

اشاره

إذا ورد مطلق و مقيّد ، فهل يحمل المطلق على المقيّد ؟
إن الإطلاق تارةً بدلى و اخرى شمولى ، فالكلام فى مقامين .

المقام الأول (فى الإطلاق البدلى)

اشاره

و هو ما يتحقّق فيه الامتثال بالإتيان بصرف الوجود من المأمور به ، كما لو قال : أعتق رقبه . فتارةً يكون المطلق و المقيّد متوافقين فى الحكم ، بأن يكون كلاهما إيجابيين أو يكونا سلبيين ، و اخرى : يكونان متخالفين ، كأن يقول : أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره .

أمّا إذا كانا متخالفين ، فلا خلاف فى حمل المطلق على المقيّد ، كما فى المثال .

و أمّا إذا كانا متوافقين - مع العلم بوحده الحكم - كما لو قال : أعتق رقبه ، و أعتق رقبه مؤمنه ، ففي حمل المطلق على المقيّد قولان ، فالمشهور على الأول .

و قيل لا ، بل يحمل القيد على أفضل الأفراد . و تفصيل الكلام هو :

إنّ الحمل فرعٌ لوجود التنافى فى المدلول بين الكلامين ، و لمّا كان المفروض وحده الحكم ، أى لا يجب إلّا عتق واحد ، فهل المعنى مشروطٌ بالإيمان أو أنه غير مشروط ، و لا يخفى التنافى بين الاشتراط و عدم الاشتراط ؟ فقال المشهور برفع التنافى بحمل المطلق على المقيّد ، فيكون الإيمان شرطاً و قيداً فى العتق ، و قال الآخرون بالحمل على أفضل الأفراد و به يرتفع التنافى .

إشاره

و قد استدلل للمشهور بوجوه :

الأول : أنا إذا حملنا المطلق على المقيد فقد عملنا بكلا الدليلين ، و هو واجب كما لا يخفى لأن كلاً منهما دليل .

و فيه : إن كان المراد من العمل بالدليلين هو الامتثال لهما ، بمعنى أن بالإتيان بالرقبه المؤمنه جمع في الامتثال ، فهذا غير الجمع بين الدليلين الراجع للتعارض بينهما لا بالتبرع بل بشاهد . و إن كان المراد أن الإتيان بالرقبه المؤمنه هو مقتضى الجمع الدلالي بين الدليلين ، فهو أول الكلام ، لأن القائلين بالقول الثاني يقولون بالجمع الدلالي بينهما بالحمل على أفضليه عتق المؤمنه من غير المؤمنه مع سقوط التكليف بكل منهما .

و الثاني : ما ذكره صاحب (الكفايه) (١) ، من أن المفروض كون الإطلاق بدلياً ، و معنى ذلك لا بشرطيّه الرقبه بالنسبه إلى الإيمان و الكفر ، فيكون المكلف في مقام الامتثال مخيراً عقلاً بين أن يأتي بالمؤمنه أو الكافره ، و لكنّه قال بعد ذلك :

أعتق رقبه مؤمنه ، و هذا أمر ظاهر في الوجوب التعييني ، و بما أنه أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ، فإنه يتقدم و يحمل عليه المطلق لا محاله .

الإشكال على الكفايه

و قد أشكل عليه الإيرواني (٢) :

بأن من مقدمات الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان ، فإن احرز ذلك في أحدهما بالوجدان و في الآخر بالأصل ، فلا ريب في عدم التعارض بل

ص: ٤١٥

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٥٠ .

٢-٢ (٢) نهايه النهايه : ٣١٦ .

يتقدّم ما كان بالوجدان على ما كان بالأصل ، لأنه مع الوجدان لا مجال للأصل . وإن كان المستند في كلا الكلامين هو الأصل ، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن الظهور في الدليلين على حدّ سواء ، لأن دلالة الدليل المقيد على وجوب عتق المؤمنه بالخصوص هي من جهة الظهور الإطلاقي في الوجوب التعييني ، و دلالة المطلق على كفايه صرف وجود عتق الرقبه هي من جهة الظهور الإطلاقي كذلك ، فكلاهما ظهور إطلاقي ، و لا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر .

و في (المحاضرات) (١) الإشكال على (الكفايه) : بأنه لا يتم على مسلك صاحب (الكفايه) ، حيث أنه قد صرّح في بحث الأوامر بأن صيغه الأمر لم توضع للدلالة على الوجوب التعييني ، بل هو مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمه .

وعليه ، فلا فرق بين الظهورين ، و ليس ظهور الأمر في الوجوب التعييني بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق .

دفاع الأستاذ

و قد ذكر الأستاذ : أن وجه الأظهرية قد خفي على هذين المحققين فأشكلا بما ذكر ، و ذلك أن صاحب (الكفايه) قد صرّح في المبحث الثاني (٢) من مباحث صيغه الأمر بأنّها تدلّ على الوجوب ، و الدليل هو التبادر عند استعمالها بلا قرينه (قال) : و يؤيده عدم صحّه الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادته النذب .

ثم ذكر في المبحث السادس (٣) : « قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعيينياً عيئياً ، لكون كلّ واحدٍ مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته ، فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينه عليه ، فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً ،

ص: ٤١٦

١-١ (١) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٤٤ .

٢-٢ (٢) كفايه الاصول : ٧٠ .

٣-٣ (٣) كفايه الاصول : ٧٦ .

وجب هناك شيء آخر أولاً ، أتى بشيء آخر أولاً ، أتى به آخر أولاً .

و بالدقه في كلامه في المبحثين يظهر وجه الأظهرية ، لأن « أعتق رقبه » مطلقٌ وليس معه شيء آخر ، وإطلاقه بدلي ، لكن « أعتق رقبه مؤمنه » مشتمل - بالاضافه إلى الدلاله الإطلاقيه من جهه الوجوب التعييني - على دلاليه وضعيه من جهه الدلاله على وجوب خصوص المؤمنه ، فكان المقيّد أظهر دلالةً ، و تقديم المطلق عليه يستلزم سقوط الإطلاق و الوضع معاً .

فظهر اندفاع الإشكال عن كلامه في المقام ، و إن كان لنا فيه نظر من ناحيه اخرى ، كما سيأتي .

و يمكن دفع الإشكال بعبارة اخرى ، بأن يقال : إن ظاهر « أعتق رقبه » ينفي دخل الإيمان عن طريق عدم التقييد و اللابشرطية ، أمّا في « أعتق رقبه مؤمنه » فإنه و إن كان الإطلاق يقتضي الوجوب التعييني ، لكن اعتبار خصوصيه « الإيمان » قد أوجد التضييق في دائره الموضوع ، و هذه الدلاله على التضييق وضعيه لا إطلاقيه .

و الحاصل : إنه في « أعتق رقبه » توجد التوسعه بالنسبه إلى الإيمان عن طريق الإطلاق - أي بمقدّمات الحكمه - لا بالدلاله اللفظيه ، أمّا في « أعتق رقبه مؤمنه » تضييق بالنسبه إلى الإيمان بالدلاله اللفظيه الوضعيه ، فكان الإطلاق فيه مقترناً بدلاله وضعيه ، فيكون ظهوره أقوى من ظهور « أعتق رقبه » و يتقدّم عليه بملاك الأظهرية .

و الثالث : ما ذكره الشيخ و حاصله : أن الأمر يدور بين الجمع بين المطلق و المقيّد بالتخير ، أو حمل المقيّد على الأفضليه و الاستحباب ، أو حمل المطلق على المقيّد .

أمّا الجمع بالتخير ، فغير معقول ، لأن النسبه بين « الرقبه » و « الرقبه المؤمنه »

نسبه الكلّي إلى الفرد ، و التخيير بين الكلّي و الفرد محال ، لوضوح أنّه يكون ب «أو» و هي تقتضى المباينه بين الفردين ، و لا مباينه بين الكلّي و الفرد .

و أما حمل المقيد على الأفضليّه ، فمردود بأنّه خلاف الظاهر ، لأن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب ، و حملها على الاستحباب رفع لليد عن مقتضى الظاهر بلا موجب .

و أمّا حمل المطلق على المقيد ، فلا يستلزم تصرّفاً فى المعنى و لا تجوّزاً فى اللفظ ، لأنّه قد استعمل فى الماهيه ، ثم لما جاء المقيد علمنا أنّه لم يكن فى مقام بيان مراده الجدّى ، فنحمل كلامه المطلق على هذا المقيد ، و لا يستلزم أى محذور فيتعين هذا الاحتمال .

إشكال الكفايه

و قد أشكل عليه المحقق الخراسانى (1) أولاً : بأن مقتضى استعمال اللفظ فى طبيعه ، مع كون المتكلم فى مقام البيان و عدم التقييد ، هو ظهور الكلام فى الإطلاق ، فإذا جاء المقيد له سقط الظهور ، و هذا تصرّف فى اللفظ ، فقول الشيخ أنّه لا يستلزم تصرّفاً غير تام .

و ثانياً : إن استلزام حمل المقيد على الأفضليّه للمجاز أول الكلام ، بل إنه مع الحمل عليها واجدٌ لملاك الوجوب و الأمر مستعملٌ فيه .

كلام الأستاذ

فأورد الأستاذ على الإشكال الثانى : بأن ملاك الوجوب يكون دائماً فى طبيعه و تحقّقه فى الفرد محال ، فإذا كان عتق الرقبه المؤمنه مستحبّاً كان ملاك الوجوب قائماً بالرقبه ، و ليس فى المؤمنه إلّا ملاك الاستحباب ، و من هذا الباب

ص: ٤١٨

نقول باستحاله الإتيان بفردٍ من الصلاه بقصد الوجوب ، لأن الأمر بها متعلق بالطبيعه ، و الفرد المأتى به محقق للامتثال و مسقط للأمر .

و أما الإشكال الأول فمبنائى ، إذ الشيخ لا يرى أن التقييد تصرّف فى المعنى و صاحب (الكفايه) يراه تصرّفاً ، و التحقيق أن يقال :

إنه يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الأمر بالمقيّد فى الوجوب و حمله على الأفضليه أو رفع اليد عن الإطلاق ، لأنه لا يمكن الجمع بينهما مع وحده التكليف ، و فى هذه الحاله ما المانع من رفع اليد عن أصاله الحقيقه و ارتكاب المجاز حتّى يتعيّن التقييد ؟

و بعباره اخرى : ما الدليل على ترجيح ما لا يستلزم المجاز على ما يستلزمه عند دوران الأمر ؟

على أن استلزام الحمل على الأفضليه للمجاز ، يبتنى على ظهور صيغته الأمر فى الوجوب ظهوراً وضعياً ، و لا يتم على مبنى من يقول بأن الدلاله على الوجوب هى مقتضى الإطلاق .

طريق الميرزا

و ذهب الميرزا إلى أنّ الملاك الصحيح لحمل المطلق على المقيّد هو القرينيه ، لأنّ غايه ما ذكر فى الدفاع عن وجه (الكفايه) هو وجود الدلاله الوضعيه - إلى جنب الدلاله الإطلاقيه - فى المقيّد ، لكنّ هذا القدر لا يكفى لأنّ يتقدّم على المطلق ، إلّا أن يكون بياناً له ، و حينئذٍ ينتفى الإطلاق فى طرف أعتق رقبه ، و هذا خلاف الفرض .

كما أنّ وجه الشيخ يتوقّف على أن يكون المقيّد بياناً ، فيقع الإشكال المذكور ، و أمّا لو لم يكن بياناً لم يكن صالحاً للتقدّم .

أما مبنى الميرزا فمفاده : أنّ المقيد قرينه بالنسبه إلى المطلق ، و معها تسقط أصاله البيان في ناحيته ، و ملخص الاستدلال هو :

إن مقتضى القاعده تقدّم الأصل في السبب على الأصل في المسبب ، و هذا التقدّم من باب الحكومه ، و قد قرّرت هذه القاعده في تبيّهات الاستصحاب ، و مثالها المعروف هو غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهاره ... غير أنّ الأصل في الماء و الثوب هو الاستصحاب و هو أصل عملي ، و الأصل فيما نحن فيه لفظي ، و لا فرق في القاعده من هذه الجهه .

إنّ كلّ دليل حاكم نسبته إلى الدليل المحكوم نسبه السبب إلى المسبب ، فأصاله الظهور في طرف المطلق و كذا في طرف المقيد تامه ، لكنّ المقيد قرينه و المطلق ذو القرينه ، و في ذات القرينه حيثه البيانيه كما أنّ في ذات ذى القرينه حيثه المبيّنه ، فتكون أصاله الظهور في ذى القرينه مسببه لأصاله الظهور في القرينه . و إنّ شئت فقل : إنّ أصاله الظهور في طرف ذى القرينه معلّقه ، لكنها في طرف القرينه غير معلّقه ، فلا محاله يتقدّم القرينه على ذيه ، بمقتضى القاعده المذكوره .

و من هذا الباب تقدّم ظهور « يرمى » على ظهور « الأسد » و رفع اليد عن مقتضى أصاله الحقيقه فيه ، و حمله على المعنى المجازى و هو « الرجل الشجاع » ، لأنّ حمل لفظ الأسد على معناه الحقيقي « الحيوان المفترس » موقوف على جريان أصاله الحقيقه فيه ، و جريانها معلّق على عدم وجود القرينه المانع ، إذ الإهمال في الواقعات محال ، و جريانها حتى مع وجود القرينه غير صحيح ، و إلّا يلزم أنّ لا يكون عندنا استعمال مجازى أصلاً ، و المفروض وجود « يرمى » الظاهر في رمى النبل ، و الذى ظهوره فيه غير معلّق على شىء ، فكانت أصاله الحقيقه في « الأسد » معلّقه على عدم وجود القرينه المانع ، و « يرمى » تمنع عن انعقادها ،

و لكونها بياناً و قرينهً تتقدّم .

و تلخّص : أنّه مع وجود أصله الظهور فى القرينه ، لا يبقى موضوع لأصله الظهور فى ذى القرينه .

ثم إنّ الملاك للقرينيه هو الظهور العرفى ، فإنّ نسبه القرينيه موجوده بكلّ وضوح بين الصّفه و الموصوف ، و الحال و ذى الحال ، و كلّ تابع و متبوع ، و متى ما وقع الشك عند العرف العام فى القرينيه يكون الكلام مجملاً .

و بعد تماميه القرينيه من الناحيه الصغريه ، فقد تكون القرينه متّصله و قد تكون منفصله .

فإن كانت متّصله ، فهى قرينه على المراد فى مرحله الدلاله التصديقيه ، و هى مرحله التى يستعمل فيها اللفظ فى معناه الموضوع له و ينعقد للكلام الظهور و ينسب إليه المدلول ، كما لو قال : أعتق رقبه مؤمنه ، و ذلك يتحقّق بفراغه من الكلام بقيوده .

و هذه هى الدلاله التصديقيه الاولى .

و الدلاله التصديقيه الثانيه هى مرحله الإراده الجديّه ، فإنه بعد انعقاد الظهور لا بدّ من ثبوت أنّ هذا الظاهر هو المراد للمتكلّم و أنه لم يقصد المزاح أو الامتحان مثلاً ، و ذلك يتمّ فى حال عدم إتيان المتكلّم بالقرينه المنفصله الصارفه للفظ عن المعنى الظاهر فيه ، فإنّ جاء القيد المنفصل فهو ، و إلّا فالأصل فى الكلام عقلاءً هو الجدّ لا الهزل و الامتحان و ما شابه .

و بعباره اخرى ، فإنّه بمجرد انقطاع الكلام يستقرّ له الظهور فى معناه ، فإنّ أقام قرينهً منفصلهً على خلاف الظاهر ، فإنّها لا تضرّ بالظهور و إنّما تحول دون حجّيته .

و هذا تمام التوضيح لكلام الميرزا فى المقام .

هذا ، وقد أفاد الأستاذ أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره الميرزا ، لوجوه :

الأول : إن ما ذكره قدس سرّه إنما يتّم في القرينه المتصله - ولا يرد عليه أى إشكال - لأنّ كلمه « مؤمنه » صالحه لتقييد مفاد « أعتق رقبه » ليخرج عن الإطلاق ، لكونها بياناً وقرينه ، ولكنه لو جاء ب قيد الإيمان في كلام آخر ، فإنّ قرينه المنفصل ليس لها وجه عقلي أو عقلائي ، لأنّ العقلاء يرون كلامين منفصل أحدهما عن الآخر ، ويقولون : قد تكلم بكلامين ، وكلّ كلام حكمه ، ولا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر ، ولا يجعلونه قرينه له .

الثاني : إن مقتضى القاعده بناءً على تقديم المقيد على المطلق من باب القرينه ، هو أن لا يكون فرق عند العرف بين تقدّم القرينه على ذيها أو تأخرها عنه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فلو قال : أعتق رقبه مؤمنه ، ثم قال : أعتق رقبه ، يحتمل العرف أنّ كلامه الثاني جاء توسعاً على المكلف ، ولا يبادرون بالجمع بين الكلامين ، ولا أقل من التوقف والاستفسار من المولى .

الثالث : قد ذكر الميرزا أنّ التنافي بين « أعتق رقبه » و « أعتق رقبه مؤمنه » قد حصل من جهه « المؤمنه » ، فهذا القيد إن فرض متصلاً كان قرينه على المراد الاستعمالي ، فلما جاء منفصلاً فهو قرينه على المراد الجدّي ، فهو على التقديرين قرينه .

لكنّ الإشكال ليس من جهه « المؤمنه » مع قطع النظر عن كونها قيداً ، بل هو من جهه قيديّه هذه الكلمه ، وقيديتها بدون إضافتها إلى الرقبه غير معقول ، فهي موجوده في أعتق رقبه مؤمنه ، أى في صوره الاتصال ، وأمّا في صوره الانفصال ، بأنّ تستفاد القيديّه من الجمله المذكوره ثم تحكّم على « أعتق رقبه » فمحال ، لأن

القيديه نسبةً ، و كلّ نسبة فهي قائمه بين منتسبين .

الرابع : إنّه لا دليل من العرف و غيره على أنّ كلّ ما يكون قرينه في حال الاتصال فهو قرينه كذلك في حال الانفصال ، بل الأمر بالعكس ، فإنّ أهل العرف يرون الكلام الثانى ناسخاً و عدولاً عن الكلام الأول ... و على الجملة ، فإنّ المرجع فى القرينيه و البيائيه هو العرف و السيره العقلائيه ، و هى فى صوره الانفصال مفقوده إن لم يكن العكس كما ذكرنا .

و هذا تمام الكلام على طريق القرينيه .

طريق الحائرى

و ذكر المحقق الحائرى (١) لحمل المطلق على المقيد وجهاً آخر و محصل كلامه هو :

إن الدليلين المثبتين تارة يحرز وحده الحكم فيهما ، و اخرى لا يحرز وحدته ، و لو احرز ، فتارة يحرز وحده السبب و اخرى لا يحرز .

فإن لم يحرز وحده الحكم فيهما ، فهما خطابان مستقلان ، و لا يحمل المطلق منهما على المقيد ، بل يكون كلّ منهما ظاهراً فى مدلوله ، و لا ترفع اليد عن الظهور إلّا بدليل .

و إنّ احرز وحده الحكم ، لكن لم يحرز وحده السبب ، كما لو قال : أعتق رقبةً ، ثم قال : أعتق رقبةً مؤمنةً ، و الحكم واحد غير متعدّد ، فوجوه : أحدها الحمل على المقيد ، و الآخر حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب ، و الثالث : التحفظ على ظهور الأمر فى المقيد فى الوجوب و رفع اليد عن ظهور قيد المؤمنة و حمله على الاستحباب . و لما كان كلّ من هذه الوجوه مستلزماً لرفع اليد عن الظهور

ص: ٤٢٣

و لا مرجح ، فالكلام مجمل .

و إن أحرز وحده الحكم و وحده السبب أيضاً ، كما إذا قال : إن ظهرت فأعتق رقبه ، ثم قال : إن ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه ، فلا مناص في هذه الصوره من حمل المطلق على المقيّد ، لأن السبب - و هو الظّهار - واحد ، و الحكم و هو وجوب العتق واحد ، فإذا كان السبب لعتق مطلق الرقبه ، فلا يكون سبباً لعتق رقبه مؤمنه ، و لا يمكن أن يكون سبباً لاستحباب عتق المؤمنه مع كونه السبب في وجوب عتق مطلق الرقبه ، و إلّا يلزم أن يكون الشئ الواحد سبباً لمتباينين .

إشكال الأستاذ

و قد أشكل الأستاذ على ما ذكره في الصّوره الاولى من إبقاء كلّ من الكلامين على ظهوره في التكليف المستقل ، فيلزم امثال كلّ منهما على حده بأن :

مقتضى الإطلاق في طرفٍ و الخصوصيه في الطرف الآخر كفايه الامتثال الواحد ، لأن المطلق منطبق على الخصوصيه بالدلاله المطابقيه ، و الدلاله الالتزاميه لذلك هي كفايه الامتثال و حصوله بعتق الرقبه المؤمنه .

و أورد على كلامه في الصّوره الثانيه بأن : الإجمال ملاكه تكافؤ الاحتمالات ، و ذلك يتوقّف على بطلان المسلكين المتقدمين في حمل المطلق على المقيّد و الجواب عما استدلّ به لكلّ منهما (1) ... لكن الحائري لم يرد على شئ مما استدلّ به لهما .

و أمّا كلامه في الصّوره الثالثه ففيه :

إن نسبة الظهار إلى العتق نسبه الموضوع إلى الحكم ، و لذا تقرّر أنّ كلّ شرط

ص: ٤٢٤

(١-١) يعنى : مسلك صاحب (الكفايه) و هو التقدّم من باب الأظهره ، و مسلك الميرزا و هو التقدّم من باب القريتيه .

موضوع و كل موضوع شرط ، و حينئذٍ ، لا بد من إقامه البرهان على استحاله أن يكون للظهار حكمان ، و هذا أول الكلام ، إذ لا مانع من أن يقال : إذا زالت الشمس وجبت صلاه الظهر . و إذا زالت الشمس استحبت الصلاه الفلانيه ... و هنا لا مانع من أن يكون الظهار سبباً لوجوب العتق المطلق ، و سبباً لاستحباب عتق خصوص المؤمنه ... هذا بالنسبه إلى الحكم . و أما بالنسبه إلى الملاك ، فصحيح أن الأسباب و الشرائط لا دخل لها في الملاكات ، و أن البرهان على أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، أى الواحد البسيط من جميع الجهات ، لا يكون مصدراً لصدور الأمرين المختلفين ، لكن المشكله هي أن لا طريق لاستكشاف كون السبب الشرعى كالظهار مثلاً هو بالنسبه إلى الملاك واحد شخصى ، بل المحرز خلاف ذلك ، لقيام الحجج الشرعيه على تعدد الأثر ، فتكون كاشفه إننا عن أن السبب ليس له وحده شخصيه بسيطه ، فالظهار سبب لوجوب العتق فى حال إمكانه ، و إلا فهو سبب لصيام ستين يوماً ، و عند تعدده فإطعام ستين مسكيناً ، و كل واحد من هذه الآثار و الأحكام مباين لغيره .

طريق الأستاذ

و الأستاذ بعد أن ذكر طرق الأكابر لحمل المطلق على المقيد ، أفاد فى الدورتين ما حاصله :

إنه إذا كان الحكم واحداً كما فى : إن ظاهرت فأعتق رقبه ، و إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه ، فإن منشأ الإشكال هو وجود التنافى بين الخطابين ، من حيث أن الثانى يقتضى تعيين المؤمنه فلا تجزى الكافره بخلاف الأول ، فهل يوجد التمانع بين إطلاق المتعلق فى الثانى و ظهور صيغه الأمر فى وجوب الحصه المؤمنه أو لا ؟

إنّ التنافي بين كلّ دليلين يتوقف على وجود المقتضى لهما على نحو التنجز و في عرض واحد ، حتى يقع التمانع بينهما في المبدأ أو المنتهى أو المدلول لهما . أمّا لو كان أحدهما معلقاً غير منجز و الآخر تامّ الاقتضاء ، فلا تمناع بل يتقدّم ما هو تامّ الاقتضاء ... و فيما نحن فيه : ظهور صيغه الأمر في الوجوب - من باب الدلالة الوضعيه كما عليه صاحب (الكفايه) ، أو بحكم العقل كما عليه الميرزا - تامّ ، فيصلح لأن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في طرف المطلق ، لكنّ المبنى المحقّق - تبعاً لسلطان المحققين - خروج الإطلاق عن المعنى الموضوع له لفظ الرقبه ، فلا دلالة له عليه إلّا بمقدّمات الحكمه ، و قد كان منها عدم التقييد ، فكان ظهور « الرقبه » في الإطلاق معلقاً على عدم المانع ، فلا تمناع بينه و بين الدليل المقيّد ... بل يتقدّم لتتنجز ظهوره و تماميته .

و على الجملة ، فإنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين ما له الاقتضاء و ما لا اقتضاء له ، و من الواضح تقدّم الأول و تعينه .

و لا يخفى أنّ هذا الطريق يختلف عن طريق (الكفايه) من تقدّم إطلاق الوجوب التعيني ، لأنّ أصله الإطلاق بالنسبه إلى الوجوب التعيني إنّما تجرى فيما لو احتمل التخيير الشرعي ، فيتمسك بها لدفع هذا الاحتمال ، و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل ، للقطع بعدم احتمال التخيير الشرعي بين وجوب الطبيعه المطلقه و وجوب حصّه خاصّه منها .

و تلخص : إنّ الوجه في تقدّم المقيّد على المطلق ليس الأظهرية و لا- القريبية و لا- غيرهما ، بل هو التنجيزية في طرف المقيّد ، أي ظهور صيغه الأمر في الوجوب بلا تعليق على شيء ، و قد ذكرنا أنّ ذلك ثابت إمّا بالوضع من جهه التبادر على رأى و إمّا بحكم العقل على الرأى الآخر . بل إنّهُ مستفادٌ من ظواهر

النصوص أيضاً ، كما فى المعبره : « العمره واجبه كالحج لأن الله تعالى يقول « وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ » (١) « (٢) حيث احتج الامام عليه السلام بظهور صيغه « افعل » . و كذلك ما ورد فى الاستدلال بقوله تعالى « وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى » (٣) على وجوب صلاه الطواف خلف المقام (٤) . و ما ورد من تمسيكهم بظاهر الأمر فى «فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» (٥) على أن إذن المولى شرط فى نكاح الأمه (٦) .

و هذا تمام الكلام فى الدليل المقيد المتصل .

دليل القول بالحمل فى المقيد المنفصل

إشاره

و أمّا فى المقيد المنفصل ، فعلى القول بتوقف الإطلاق على عدم البيان إلى الأبد ، لا ينعقد لقوله : « أعتق رقبه » إطلاقاً ، و حينئذ يؤخذ بقوله : « أعتق رقبه مؤمنه » لتماميه ظهوره بلا مانع . و كذا الكلام فى خطابات من علم من سيرته و ديدنه الاعتماد على القرائن المنفصله ، كما فى خطابات الشارع المقدس . و أمّا على القول بتماميه الإطلاق و انعقاد الظهور للكلام بفراغ المتكلم منه فى مجلس التخاطب ، فإن التمانع يتحقق بين هذا الظهور و ظاهر قوله : « أعتق رقبه مؤمنه » فى المجلس الآخر ، فما هو الوجه لحمل المطلق على المقيد ؟

ص: ٤٢٧

١- ١) سورة البقره: الآيه ١٩٦ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٤ / ٢٩٥ ، الباب ١ من أبواب العمره ، رقم : ٢ .

٣- ٣) سورة البقره: الآيه ١٢٥ .

٤- ٤) وسائل الشيعه ١٣ / ٤٢٥ ، الباب ٧٢ من أبواب الطواف ، رقم : ١ و ٢ .

٥- ٥) سورة النساء : الآيه ٢٥ .

٦- ٦) وسائل الشيعه ٢١ / ١١٩ ، الباب ٢٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماء ، الرقم : ١ .

□

أما طريق الشيخ رحمه الله حيث قدّم المقيّد على المطلق ، أما على قول المشهور ، فإنّ رفع اليد عن الإطلاق ارتكاب للمجاز كما هو الحال في رفع اليد عن دلالة المقيّد ، إلّا أن المجاز في طرف المطلق مقدّم ، و مع التنزّل و فرض التساوى ، تصل النوبه إلى التعارض بين الظهورين ، و يكون المرجع هو البراءة أو الاشتغال على النزاع المعروف في الأجزاء التحليلية ، لأنّ التقيّد بالإيمان جزء تحليلي عقلي .

و أما على قول السيّطان ، و أنّ الدلالة على الإطلاق ليست وضعيه بل بمقدّمات الحكمه ، فرفع اليد عنه متعيّن ، لأنه تصرّف في وجه المعنى ، بخلاف ظهور المقيّد فرفع اليد عنه تصرّف في المعنى ، و لا ريب في تقدّم الأول عند دوران الأمر ، بل إنّ تماميه المقدّمات كانت ببركه الأصل ، أى أصاله كون المتكلّم في مقام البيان ، لكنّ هذا الأصل يسقط بمجرد العثور على المقيّد ، و بسقوطه يسقط الإطلاق ، فلا معارض للظهور في المقيّد . و هذا معنى قولهم أنّ التعارض بين المطلق و المقيّد غير مستقر .

نظر الأستاذ

و قد تنظر الأستاذ فيه : أما من جهه مسلك المشهور ، فإنّ الشيخ قد استند في رفع اليد عن ظهور الإطلاق و حمله على المجاز إلى غلبه هذا المجاز على أقرانه ، لكنّ الغلبه ليست منشأً للتقديم على التحقيق ، نعم ، لو كان قد ادّعى أنّ رفع اليد عن دلالة الكلام على الإطلاق من المجاز المشهور الموجب لحصول القاليّه العرفيه ، لكان له وجه ، أمّا الغلبه ، فمستندها إلحاق الشئ بالأعمّ الأغلب ، و هذا لا يوجب القاليّه . نعم ، القاليّه في العام و الخاص موجوده ، و لذا قالوا : ما من عام إلّا و قد خص .

و أمّا من جهه مسلک السّـلطان ، فما ذكره أوّل الكلام ، لأنّ كون المقیّد المنفصل بياناً عرفاً للمطلق مصادره ، بل العرف إنّ لم يحمل الكلام الثانی على النسخ يتوقّف و لا يحمل المطلق على المقیّد .

طریق المیرزا

و أمّا طریق المیرزا ، فقد تقدّم أنّه لا- یحلّ المشكله فی القرینه المنفصله ، لا- سیّما فی خطابات من علم بأنّه یعطى أحكامه بالتدریج كالشارع المقدّس .

طریق السید الخوئی

و أمّا طریق السید الخوئی (1) و حاصله : أنه فی مثل كلام الشارع یدور الأمر بین النسخ و التقیّد ، لكنّ احتمال النسخ یسقط من جهه أنّ هذه الكثره من الروایات لو حملت على النسخ لزم تبدّل المذهب ، بل موارد النسخ محدوده جداً ، فیتعیّن الحمل على التخصیص و التقیّد .

ففيه : إنه لیس الأمر دائراً بین الأمرین ، بل هناك احتمال ثالثٌ هو حمل المقیّد على الأفضلیه و الاستحباب .

طریق الأستاذ

قال الأستاذ : و الذى ینبغى أن یقال و إنّ كان خلاف المشهور هو :

إنّ الروایات الوارده عن الأئمه علیهم السلام على ثلاثه أقسام :

الأول : ما ورد عنهم علیهم السلام فى مقام تعلیم الأحكام لأصحابهم ، خاصّه الذين أرجعوا الناس إلیهم منهم كمحمد بن مسلم و زراره و أبى بصیر ...

و فى هذا القسم ، نقول بحمل المطلق على المقیّد ، فإن المطالب تلقى على التلامذه بالتدریج ، فیدكر الحكم بإطلاقه فى مجلسٍ ، ثمّ یبین فى المجالس اللاحقه بمقیّداته ، و هكذا جرت العاده فى مجالس الدروس .

ص: ۴۲۹

و الثاني : ما ورد عنهم في مقام الإفتاء ، حيث يدخل الرجل على الإمام عليه السلام فيسأله عن الحكم الشرعي في قضيه ثم يخرج ويتوجه إلى أهله و بلده و لا يرجع إلى الامام إلّا في قضيه اخرى ، فهو يستفتى من أجل العمل ، أو يكون قد أرسلوه إلى الإمام حتى يأتيهم بالجواب منه ، فيعملوا على طبق ما أجاب .

و في هذا القسم من الروايات ، لا نقول بحمل المطلق على المقيد ، بل لو قال بعد ذلك كلاماً على خلافه لكان ناسخاً له ، لأن من كان في مقام الإفتاء يبين الحكم بكامله و لا مصلحه لتأخير البيان ... فكونه عليه السلام في مقام الافتاء و بيان الحكم للمسأله المبثلى بها و المسئول عنها من أجل العمل ، قرينه تجعل المطلق نصياً أو تعطيه الأظهرية من المقيد ، فلا يتقدم المقيد على المطلق .

و هذا الذى ذكرناه في القسم الثانى من الروايات و إن كان على خلاف المشهور ، لكن غير واحدٍ من الأكابر مشوا عليه ، فلاحظ كتاب الصيلاه للشيخ الحائرى فى صلاه العارى و أنه هل يصلّى قائماً أو قاعداً أو عليه القيام مع الأمن من الناظر و القعود مع عدم الأمن ... (١) .

و كذا فى مكان المصلّى فى مسأله محاذاه المرأه للرجل (٢) .

و كذا فى مسأله التخيير فى الأماكن الأربعة (٣) .

و قال المحقق العراقى فى (شرح التبصره) فى صلاه الآيات فى مسأله القنوت فيها هل هو واجبٌ أو مستحب بحمل المقيد على الاستحباب .

و كذا فى بحث الشهد ، حيث أخذ بالمطلقات لقوتها و حمل الزائد على الاستحباب .

ص: ٤٣٠

١- ١) كتاب الصلاه : ٦٨ .

٢- ٢) المصدر : ٨٥ .

٣- ٣) المصدر : ٦٥٠ .

و كذا فى (كتاب الطهاره) ، فى أنه يجب الوضوء بعد الغسل أو لا ؟ و فى التيمم بمطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ فإنه أخذ بالمطلقات و حمل ما دلّ على خصوص التراب على الاستحباب ، و فى الوضوء فى كيفية مسح الرأس ، فى أنه يكفى مقدّم الرأس أو يشترط الناصيه ؟

و الحاصل : إن الشيخ الحائرى و الشيخ العراقى فى هذه الموارد و غيرها يصرّحان بكون المطلقات فى مقام بيان الوظيفة الفعلية ، فلا يجوز رفع اليد عن ظهورها ، و لذا يحتملان ما ينافيها على الاستحباب .

و على الجملة ، فكلّ مطلق من هذا القبيل يؤخذ به ، إلّا إذا علم بوجود خصوصية دعت الإمام إلى تأخير بيان المقيد ... و إلّا فمقتضى المقام أن يعطى كلّ ما يحتاج إليه المكلف ممّا له دخل فى الحكم ، كحال الطبيب فى مقام علاج المريض الذى راجعه و يطلب منه الدواء لمرضه .

الثالث : ما ورد عنهم و لم يحرز كونه فى مقام التعليم أو فى مقام الإفتاء للعمل .

و قد يقال هنا : بأنّ التقييد تكليف زائد فهو مجرى البراءة ، إذن يؤخذ بالمطلق .

لكنّ الصحيح - عند الأستاذ - هو الحمل ، لأنّ أركان الحجية فى المقيد تامّة و لا مرخص من قبل المولى ، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال ، و به ترفع اليد عن الإطلاق .

و هذا تمام الكلام فى صورته وحده الحكم و وحده السبب .

فى وحده الحكم و اختلاف السبب

أمّا لو اتّحد الحكم و اختلف السبب ، كما لو قال « إن ظاهرت فأعتق رقبةً »

و« إن أفطرت فأعتق رقبه مؤمنه » . فالظاهر عدم الخلاف في عدم الحمل ، لأنه قد اختلف السبب و الشرط ، و معلوم أن كل شرط موضوع ، و إذا اختلف الموضوع اختلف الحكم ، فكان كلُّ منهما خطاباً مستقلاً عن الآخر ، و لا تنافى بينهما حتى يحتاج إلى الجمع .

لو كان المطلق بلا سبب و المقيد مسبب

أما لو جاء الدليل المطلق بلا شرطٍ و سبب ، و المقيد مشروطاً ، كما لو قال :

أعتق رقبه . ثم قال : إن ظهرت أعتق رقبه مؤمنه . فهل يحمل المطلق على المقيد ؟ قولان :

القول الأول

ذهب الميرزا النائيني و غيره إلى استحاله الحمل ، لاستلزامه الدور ، و بيان ذلك هو : إن الحمل فرع وجود المنافاه ، و هي متوقفه على وحده الحكم ، و معلوم أن وحده الحكم متوقفه على وحده الموضوع و المتعلق ، لكنّ وحده المتعلق متوقفه على التنافى .

و الحاصل : إن وحده المتعلق متوقفه على التنافى ، و هو متوقف على وحده الحكم ، و وحده الحكم متوقفه على وحده المتعلق . وهذا دور .

القول الثاني

و ذهب آخرون إلى وجوب التقييد ، لأنّ إطلاق الحكم في أحد الدليلين و إن كان كاشفاً عن عدم اشتراط الحكم المجعول من المولى بما هو شرط للحكم في الدليل الآخر ، إلّا أن تقييده به في ذلك الدليل كاشف عن اشتراطه به ، و بما أن دليل التقييد أظهر من دليل الإطلاق ، فإنه يتقدّم عليه ، و ترفع اليد عنه ، و النتيجة أن يكون الحكم المجعول مشروطاً بالشرط المزبور ، و بما أنّ متعلق ذلك الحكم

مطلق في أحد الدليلين و مقيد في الآخر ، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيد .

ذكره الميرزا نفسه بعنوان « إن قيل » . ثم أجاب بما حاصله :

إنه لما كان الحكم من الامور ذات التعلق - لأنه إما بعث و إما زجر - فوجوده متقوم بالموضوع و المتعلق ، و إذا تعدد الموضوع و المتعلق تعدد الحكم ، و على هذا ، فلمّا كان الحكم في أحد الدليلين مشروطاً بشرطٍ ، فإن الشرط يوجب تقييد الحكم المشروط به ، و لا يتعدى عنه إلى الحكم الموجود في الدليل الآخر ، و حينئذٍ ، لا يحمل المطلق على المقيد ، نعم لو احرز من الخارج وحده المتعلقين ، لزم حمل المطلق من الحكمين على مقيدهما ، كما إنه إذا ثبتت وحده الحكمين لزم حمل المطلق من المتعلقين على المقيد منهما . و أما مع عدم إحراز ذلك ، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد في شيء منهما .

لو كان الحكمان مطلقين و نسبه الإطلاق و التقييد بين المتعلقين

إشارة

و هذه هي الصورة الأخيرة ، فلو قال : أعتق رقبته ثم قال : أعتق رقبته مؤمنه ، حيث أن الحكمين في الدليلين مرسلان ، لكن المتعلق للحكم في الدليل الأول مطلق ، و في الدليل الثاني مقيد ، مع عدم إحراز وحده الحكم ، أما مع إحرازها فقد تقدّم .

ذهب الميرزا (1) - و تبعه في (المحاضرات) - إلى حمل المطلق على المقيد ، لأن المفروض عدم تقييد الحكمين في الدليلين ، و هما إلزاميان ، و بالنظر إلى هاتين الجهتين ثبت وحده الحكمين ، و لا حاجة إلى قرينه خارجيه من حالٍ أو مقالٍ كما ذكر صاحب (الكفايه) .

و على الجملة ، فإن مقتضى « أعتق رقبته » حصول الامتثال بأحد مصاديق

ص: ٤٣٣

الطبيعه ، لكن مقتضى « أعتق رقبه مؤمنه » هو عدم حصوله كذلك ، و إذا وجد هذا التناقى ، كان مقتضى القاعده هو الحمل .

إشكال الأستاذ

لكن الأستاذ - و إن وافق الميرزا فى الصوره المتقدمه - خالفه فى هذه الصوره ، و أفاد ما حاصله : إن الحمل موقوف على وجود التناقى بين الدليلين كما تقدم ، و التناقى إما فى مرحله الجعل و إما فى مرحله الامتثال . أما فى مرحله الجعل ، فهو إما يكون أحد الحكمين وجوبياً و الآخر تحريمياً ، أو يكون أحدهما إلزامياً و الآخر ترخيصياً ، أو يكونان من سنخ واحد و المتعلق واحد . و فى مورد البحث لا يوجد التناقى أصلاً ، لكونهما مثبتين ، و قد تعلق الحكم فى كل منهما بشىء ، و الحكم لا يتجاوز عن متعلقه إلى غيره ... إذن ، لا تنافى فى مرحله الجعل .

أما مرحله الامتثال ، فالحكم فيها هو العقل ، و إنما يرى العقل التناقى بين الدليلين - حتى يتم حمل المطلق على المقيّد - فيما لو احرز وحده الحكم .

بيان المحاضرات

و فى (المحاضرات) بيانٌ لحمل المطلق على المقيّد فى هذه الصوره قال (1) :

إن المحتملات فى مقام الثبوت أربع :

الأول : أن يحمل المطلق على المقيّد . و الثانى : أن يحمل المطلق على أفضل الأفراد . و الثالث : لا هذا و ذاك ، فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل واجب فى واجب آخر ، نظير ما لو نذر المكلف الإتيان بالصلاه الفريضة فى المسجد . و الرابع : أن يكون كل من المطلق و المقيّد واجباً مستقلاً ، نظير ما إذا أمر

ص: ٤٣٤

بالماء على نحو الإطلاق ، و الغرض غسل الثوب ، ثم أمر بالماء البارد لأجل الشرب .

(قال) : و أمّا فى مقام الإثبات :

فلاحتمال الثانى خلاف الظاهر جداً ، لأن حمل الأمر الظاهر فى الوجوب على الندب يحتاج إلى دليل ، و إذ لا يوجد دليل يفيد الترخيص ، فلا بدّ من الأخذ بظاهره و هو الوجوب .

و الاحتمال الثالث كذلك ، لعدم كون المقام من هذا القبيل ، و الوجه فى ذلك هو : إن الأوامر المتعلّقه بالقيودات و الخصوصيات فى باب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه ، و ليست ظاهره فى المولويه ، كما أن النواهي المتعلّقه بها ظاهره فى الإرشاد إلى المانعيه من جهه تلك الخصوصيه كما فى : « لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه » ، و « نهى النبى عن بيع الغر » . هذا ، مضافاً إلى أن الأمر فى أمثال هذه الموارد قد تعلّق بالتقيّد لا بالقيّد ، فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً .

و الاحتمال الرابع ، يتصوّر على نحوين : أحدهما : أن يسقط كلا التكليفين معاً بالإتيان بالمقيّد . و ثانيهما : عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيّد ، بل لا بدّ من الإتيان به أيضاً .

أمّا الأوّل : فإنه - و إنّ كان ممكناً ثبوتاً - لا يمكن القول به إثباتاً ، للزوم لغويه الدليل المطلق ، لأن الإتيان بالمقيّد إذا كان موجباً لسقوط الأمر بالمطلق أيضاً ، فلا محاله يكون الأمر بالمطلق لغواً و عبثاً .

و أمّا الثانى ففيه : إنه لا بدّ حينئذٍ من تقييد الأمر بالمطلق بحصّه غير الحصّه المأخوذه فى المقيّد ، و إلّا فلا موجب لعدم سقوط الأمر بالمطلق بالإتيان بالمقيّد

مع كونه حصّة من المطلق ، و التقييد خلاف الظاهر ، و لا بدّ له من دليل ، و المفروض عدمه .

فلاحتمال الرابع أيضاً ساقط .

و إذا سقطت الاحتمالات الثاني و الثالث و الرابع ، تعيّن الأوّل و هو حمل المطلق على المقيد .

نظر الأستاذ

و قد تنظر الأستاذ في الإشكالات على الاحتمالات في مقام الإثبات .

أمّا ما ذكر في الاحتمال الثاني ، ففيه : إنه أخصّ من المدعى ، لأنه إنّما يتّم لو لم يكن صدور الخطاب المطلق في مقام بيان الوظيفة الفعلية ، و إلّا وجب الأخذ بالمطلق و لا يتقدّم عليه المقيد الظاهر في الوجوب .

و أمّا ما ذكر في الاحتمال الثالث ، ففيه : إن قاعده الحمل على الإرشاديّه غير جاريه في المقيد ، إذ ليس « أعتق رقبه مؤمنه » مسبقاً بأمر متوجّه إلى مركب حتى يكون الأمر بالمقيد إرشاداً إلى شرطيه الإيمان أو جزئيته في المركب ، ففرق بين قوله : « أقيموا الصلاة » ثم قوله « اركعوا » و « اسجدوا » حيث أنّ الأمر بالصلاه أمر بمركب ، و الأمر بالركوع و السجود و نحوها يحمل على الجزئية للصلاه المأمور بها من قبل ، لعلمنا بأنّ الصلاه فعل مركب من أجزاء مترابطه ، و باب الإطلاق و التقييد ، فليس الأمر فيه كذلك ، بل الأصل الأوّلى - و هو الحمل على المولويّه و المطلوبيّه النفسيه - محكم فيه .

فما ذكر في (المحاضرات) غير دافع لاحتمال الثالث .

نعم ، يندفع بما ذكره الميرزا من الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الواجب في الواجب - كأن ينذر واجباً من الواجبات - لأن متعلّق الأمر في أعتق رقبه مؤمنه ، هو

تَقْيِدُ الرقبه بالإيمان ، أمّا في مثل نذر الصّلاه و غيرها من الواجب في الواجب ، فإنّ متعلّق الأمر هو القيد ، أى خصوصيّة الإتيان بالصّلاه في أول الوقت مثلاً .

و قد ذكر هذا الجواب في (المحاضرات) في آخر كلامه قائلاً : « هذا مضافاً ... » و هذا هو الجواب الصحيح .

و أمّا الاحتمال الرابع ، فإنّ الميرزا قال : إنّ استقلال كلّ من الدليلين عن الآخر ينافى كون المتعلّق فيهما صرف الوجود و كون الأمر بالمقيّد إلزامياً ، فالتنافى بين الدليلين مستقرّ ، و هذا باطل . و إذا سقط هذا الاحتمال تعين الأول و هو حمل المطلق على المقيّد .

و فيه : إنه إذا كان الدليلان مستقلّين و كلّ منهما حكم إلزامي ، مفاد المطلق إجزاء عتق الكافره ، و مفاد المقيّد تعين المؤمنه ، فهما متنافيان و لا طريق للجمع بينهما ، فلما ذا يحمل أحدهما على الآخر ؟ و لما ذا يتعين حمل المطلق على المقيّد ؟ إنه لا بدّ لتقديم أحد المتنافيين على الآخر من ملاك ، و إلّا فهو خلاف الظاهر جدّاً ، و الميرزا لم يذكر الملاك .

و أمّا ما جاء في (المحاضرات) من لزوم تقييد المطلق بحصّه غير الحصّه المأخوذه في المقيّد ، و هو خلاف الظاهر لعدم الدليل عليه ، فهو إرجاعٌ للدليلين إلى التخيير بين الأقلّ و الأكثر ، لكنّه يحتاج إلى دليلٍ زائد و هو مفقود كما ذكر .

لكنّ يرد عليه - مضافاً إلى ما تقدّم من عدم الدليل حينئذٍ على ترجيح المقيّد على المطلق - أنّ هنا احتمالاً آخر و هو : أنّ يكون الخطابان على نحو تعدّد المطلوب ، بأن يكون هناك غرض مترتب على الطبعه اللّابشرط ، و غرض آخر مترتب على الطبعه البشرط ، كما ذكر هو في مثال الماء ، و مثاله في الشريعة ترتب الغرض على الصّلاه و ترتب غرض آخر على وقوعها في الوقت ، فلو فات الوقت

وجب الإتيان بها قضاءً ، تحصيلاً للغرض المترتب على طبيعته . فليكن الحال في المقام من هذا القبيل . وهذا الاحتمال الثبوتى قد قام عليه الدليل فى مقام الإثبات ، لأن المفروض وجود الدليل على الغرضين ، إلا أن كلاً منهما مزاحم للآخر ، وهذا هو الإشكال ، لأن رفع اليد عن المطلق دون المقيّد يحتاج إلى دليل .

و تلخّص : إنه لا دليل على حمل المطلق على المقيّد فى الصّوره الرابعه ، على ما ذكر الميرزا و تلميذه المحقق .

و ذكر المحقق العراقى طريقاً لحلّ المشكل ، و هو أنّه لمّا كان المتعلّق فى كلّ من الدليلين صرف الوجود ، و هو لا يقبل التعدّد بأن يؤتى بصرف وجود كلّ من المتعلّقين ، لاستلزامه اجتماع المثليين و هو محال كاجتماع الضدّين ، إذ لا مناص من الالتزام بأحد التصرفات :

إما رفع اليد عن ظهور المطلق و حمله على المقيّد ، حتّى يتحد المراد و الحكم .

و إمّا رفع اليد عن صرف الوجود ، بأن يحمل المتعلّق فى كلّ منهما على وجود مستقل عن الآخر ، فهناك إرادتان و حكمان مستقلّان .

و إمّا رفع اليد عن الظهور فى الاستقلال و التأسيس ، و حمل المقيّد على التأكيد .

(قال) و أردأ التصرفات هو الثانى ، أى حمل المتعلّق على الوجودين .

و لعلّ وجه الأردئيّه انطباق « الرقبه » على الرقبه المؤمّنه ، لأنّ كلّ لا بشرط يجتمع مع البشرط ، فإبقاء كلّ منهما على ظاهره أردأ الوجوه ، و عند دوران الأمر بين الوجهين الآخريين يتعيّن الحمل على تأكّد الطلب فى خصوص المؤمّنه التى هى متعلّق الأمر بالمقيّد .

و قد أورد عليه الأستاذ :

أولاً:- لا-ريب في استحاله اجتماع الحكمين على المتعلق الواحد - وإن اختلفوا فقبل بالاستحاله الذاتيه كما عليه صاحب (الكفايه) و هو ظاهر المحقق العراقي ، و قيل هي عرضيه كما عليه المحقق الأصفهاني - لأنهما إمّا ضدّان و إمّا مثلاًن، فاجتماعهما محال، لكنّ الحكمين في محلّ الكلام غير واردين في مرحله الجعل على المتعلق الواحد ، لأنّ صيرف الوجود في « أعتق رقبه » غير صرف الوجود في « أعتق رقبه مؤمنه » . نعم ، في مرحله الامتثال ينطبق الخطابان على الرقبه المؤمنه ، و إذا تعدّد المتعلق ، فلا حاجه إلى تصرّف أصلاً . وعليه فأصل الطريق غير صحيح .

و ثانياً : إنه على فرض دوران الأمر بين التصرفين الأوّل و الثالث ، قال بتعيين الحمل على تأكّد الطلب في المجمع أى الرقبه المؤمنه ، لكنه لم يذكر لهذا الحمل دليلاً ، و إنّما ادّعى أولويته من الحمل الآخر ، و من المعلوم أنّ الأولويه لا تفيد ظهوراً للكلام ، بل المرجع في رفع التنافى بين الكلامين هو العرف ، و هو إنّما يكون على أساس استقرار الظهور في طرف فيرفعون اليد عن الطرف الآخر ، و أمّا أنّ يكون الحمل على أساس الأولويه و أنه أخفّ مؤنّه ، فهذا ليس بحمل عرفي .

(قال) فالصحيح أنّ يقال : إنه إنّ احرز كون الحكم المطلق صادراً في بيان الوظيفه العمليه ، أى من قبيل الفتوى ، فإنّ ظهوره في الإطلاق منعقد و لا بدّ من رفع اليد عن ظهور المقيد في الوجوب . أمّا إنّ لم يحرز ذلك ، فإنّ ظهور المقيد في الوجوب تامّ بحكم العقل ما لم يأت المرخص ، و لا وجه عند العقل لرفع اليد عن هذا الظهور .

هذا كلّه فيما لو كان الحكمان مثبتين .

لو كان المتعلق صرف الوجود و الحكمان غير مثبتين

أمّا لو كان المتعلق فى الخطابين صرف الوجود ، غير أن الحكم فى المقيّد مخالف ، كما لو قال : أعتق رقبه . ثم قال : لا تعتق رقبه كافره ، فالخلاف المذكور - من حمل المطلق على المقيّد كما عليه المشهور ، أو حمل المقيّد على المرجوحه كما هو القول الآخر - يأتى هنا ... وقد قال الميرزا بالحمل هنا أيضاً على أساس القرينه ، لكنّها غير ثابتة خاصّه فى المنفصلين كما تقدّم بالتفصيل .

فالتحقيق أن يقال :

إن النهى عن عتق الكافره يدلّ على المبغوضيه ، فعلى القول بظهوره فى الحرمة ظهوراً وضعياً ، فالأمر واضح ، و أمّا على القول بعدمه ، فلا ريب فى حكم العقل بالانزجار عن عتق الكافره ما لم يرد ترخيص من قبل المولى ، و حينئذٍ ، فإنّ احراز كون المطلق فى مقام بيان الوظيفه الفعلية ، تقدّم ظهوره و كان قرينه على الترخيص ، و يحمل النهى على المرجوحه ، و إلّا فمقتضى القاعده الأخذ بظهور النهى و عدم كفايه عتق الكافره .

و هذا تمام الكلام فى الإطلاق البدلى .

المقام الثانى (فى الإطلاق الشمولى)

إشاره

إن كان الإطلاق شمولياً كما لو قال : أكرم العالم و لا تكرم العالم الفاسق ، و فى الشريعه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) و« نهى النبى عن بيع الغرر » ، فلا خلاف فى حمل المطلق على المقيّد .

أمّا لو كان مثبتين كما لو قال : أكرم العالم و أكرم العالم العادل ، فقولان :

الأول : عدم الحمل . و هو المشهور .

ص: ٢٤٠

و الثاني : الحمل . ذهب إليه في (المحاضرات) و ادعى الضروره عليه .

دليل القول الأول

هو أن المفروض تعلّق الحكم بالوجودات المتعدّده لا- صرف الوجود ، و قد تقدّم أنّ مناط الحمل هو التنافي ، و لا تنافي بين أكرم العالم و أكرم العالم العادل ، بل المطلق قد تعلّق بمطلق العالم ، و المقيّد قد تعلّق بحصّه لخصوصيه فيها .

دليل القول الثاني

و في (المحاضرات) ما حاصله : إن الأصل في القيود هو الاحترازيّه ، فالتقييد ب« العادل » احتراز عن غيره ، و الوصف و إن لم يكن له مفهوم كالشرط ، إلّا أنه يُوجد التقييد في أصل الطبيعه و إلّا لزم لغويّه القيد ، فلا بدّ من حمل المطلق عليه .

توضيحه : لقد ذهب السيد الخوئي في الوصف إلى أنه لا- مفهوم له ، فلو قال أكرم العالم العادل ، لم يكن نافيّاً لوجوب إكرام الهاشمي ، و لا تقع بينه و بين : « أكرم العالم الهاشمي » منافاه ، لكنّ أثر التقييد بالعادل هو نفي وجوب الإكرام عن طبيعي العالم ، لئلا يلزم لغويه التقييد به . و على هذا ، فإنّ وجود هذا القيد يمنع من تعلّق وجوب الإكرام بطبيعي العالم بل لا بدّ من حمله عليه .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ : بأنّ الأمر في الإطلاق البدلي كذلك ، فلما ذا قال هناك بتقدّم المقيّد على المطلق من باب القرينيه - تبعاً لاستاذه - و هنا يقول بالتقدّم من باب المفهوم فراراً من لزوم اللغويّه ؟

(قال) لكنّ الإشكال العمده هو النقض بمسأله تبعيّه الأداء للقضاء و عدمها ، و ذلك : إن القائلين بعدم التبعيّه لما استدّلوا بأنّ الصّلاه كانت مقيّده

بالوقت ، فلما انقضى انتفى وجوب الصلاه بانتفاء القيد ، فيحتاج وجوبها في خارج الوقت إلى دليل جديد .

□
فأشكل السيد الخوئي رحمه الله عليهم : بأنكم تقولون بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، و المسأله من صغرياتها ، لأنه لما خرج الوقت يقع الشك في أنه كان دخیلاً في وجوب الصلاه بنحو وحده المطلوب أو تعدده ، و حيث أنّ الوجوب قد تعلق بالصلاه الجامع بين المطلق و المقيد ، و متعلق الشك بعد الوقت هو وجوب الصلاه ، فإنه يستصحب الوجوب ، و لا حازه إلى أمر جديد .

فيرد على السيد الخوئي : إنكم تقولون بمفهوم الوصف - على الحد المذكور - و المفهوم من الأدله اللفظيه ، فلما قيد وجوب الصلاه بالوقت كان مفهوم ذلك انتفاء الوجوب عن طبعي الصلاه بخروج الوقت ، و مع وجود هذا الدليل اللفظي على انتفاء وجوب الصلاه و احتياج القضاء إلى أمر جديد ، لا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل العملي .

أقول :

السيد الخوئي يقول بمفهوم الوصف كما تقدم ، و المشهور لا يقولون به .

و المشهور يقولون بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، و السيد الخوئي لا يقول به .

فإشكاله على المشهور - في مسأله تبعيه القضاء للأداء - رد عليهم بناءً على ما ذهبوا إليه ، فما ذكره شيخنا غير وارد عليه .

(قال) و أمّا حلّ المطلب ، فإنّ المهمّ فيه فهم أنّ المقيد إذا قيد الطبعه فهل يقيدها بجميع مراتبها أو على حدّ القيد ؟

ص: ٤٤٢

لا- ريب أنّ كلّ ظاهر حجّه ، و أنّه لا- بدّ من التحفّظ على الظهور بقدر الإمكان ، فلما قال أكرم العالم ، فإنّه ظاهر فى وجوب إكرام مطلق العالم ، و الحكم انحلاليّ يجرى على كلّ أفراد العالم و ينحلّ و يتحقّق هناك إطاعات و معاصى على عدد العالم ، ثمّ لمّا قال : أكرم العالم العادل ، فقد ورد عنه حكم و له ظهوره و يجب التحفّظ عليه كذلك ، و لمّا لم يكن الحكم متّحداً - بخلاف صورته صرف الوجود - و الأصل فى القيود هو الا-حترازيه ، يحتمل أنّ يكون قيد العدالة نافياً للحكم من أصله ، فلا وجوب للإكرام بالنسبه إلى طبيعه العالم ، و يحتمل أنّ يكون لإكرام طبيعى العالم مصلحه لكنّ فى إكرام العادل مصلحه اخرى ، و مع وجود الاحتمال الثانى لا وجه لانتفاء الإكرام من أصله ، بل العقل حاكم ببقاء الحكم بالنسبه إلى طبيعه ، و بذلك حصل التحفّظ على الظهور فى الدليلين ، و التحفّظ على أصله الاحترازيه فى القيود ، و لم تلزم اللغوئيه فى أخذ القيد ، لأنّه قد أثر فى مرتبه الطلب ... فكان قول المشهور هو مقتضى القاعده ، و أنّ الصحيح حمل المقيد مع الإطلاق الشمولى على المرتبه الأكيده من الطلب ، لا حمل المطلق على المقيد ، كما كان وجوب قضاء الصيلاه كاشفاً عن كون القيد - و هو الوقت - دخيلاً فى مرتبه الطلب لا فى أصله ، سواء قلنا بأن القضاء بأمر جديد أو هو بالأمر الأول .

و هل يطرح بحث حمل المطلق على المقيّد في المستحبات كذلك ؟

مقتضى قاعده هو الحمل إن كان المطلق بنحو صرف الوجود ، بمناط القريبيّه و غيره من المباني المذكوره .

لكنّ الفقهاء يحملون الأدلّه المقيّده في المستحبات على الأفضليه . و قد ذكروا في توجيه ذلك وجوهاً :

الأول : إن الغالب في المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّه . قاله في (الكفايه) ثم أمر بالتأمل (1) .

و وجهه واضح ، لأنّ غايه ما تفيده الغلبه هو الظن ، لكنّ رفع اليد عن الظهور بمثل هذا الظن مشكل ...

الثاني : إنه مقتضى قاعده التسامح في أدلّه السنن في أدلّه المستحبات ، فلا ترفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد ، بل يحمل على تأكّد استحبابه . قاله في (الكفايه) .

إلّا أنه أشكل عليه في (التعليقه) بقوله : لا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيّد جمعاً عرفياً ، كان قضيته عدم الاستحباب إلّا للمقيّد ، و حينئذ إنّ كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق ، كان استحبابه تسامحياً و إلّا فلا استحباب له أصلاً . كما لا وجه - بناءً على هذا الحمل و بلوغ الثواب - يؤكّد الاستحباب في المقيّد .

ص: ٤٤٤

وقد اختار الأستاذ هذا الجواب . مضافاً إلى أن الاستفادة من أخبار (من بلغ) (١) هو الإرشاد إلى حكم العقل بأن الإتيان بالعمل بقصد الرجاء محقق لموضوع الانقياد ، و كل من يكون منقاداً فهو مستحق للثواب عقلاً .

و أما جواب (المحاضرات) ، من أنه بناءً على تمامية قاعده التسامح و فرض صدق البلوغ ، فقد تعلق الأمر بالملوك و بالمقيّد ، و كل منهما مستحب ، و لا وجه للحمل على الأفضل .

ففيه : إن المفروض كون المطلق بنحو صرف الوجود ، فهو منطبق على المقيّد ، و حينئذٍ يحصل الاندكاك و هو المرتبه الأكيد من الطلب .

الثالث : إن الدليل الدالّ على التقييد يتصوّر على أربعة وجوه :

(الأول) أن يكون ذا مفهوم ، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطية ، كما لو قال : صلاه الليل مستحبه و هي احدى عشره ركعه ، ثم قال : إن استحبابها في الإتيان بها بعد نصف الليل . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل ، نظراً إلى أن المقيّد ينفي الاستحباب في غير الوقت من جهه دلالة على المفهوم .

(الثاني) أن يكون المقيّد مخالفاً للمطلق في الحكم ، كما لو قال : الإقامه للصلاه مستحبه ، ثم نهى عن الإقامه في حال الجلوس . ففي مثل ذلك ، لا مناص من الحمل كذلك ، لكون النهى المذكور إرشاداً إلى المانع .

(الثالث) أن يكون الأمر في المقيّد متعلقاً بالتقييد لا القيد ، كما لو دلّ الدليل على استحباب الإقامه للصلاه ، ثم ورد دليل آخر يأمر أن يكون الإقامه في حال القيام . و في مثله لا بدّ من الحمل أيضاً ، لأن هذا الأمر إرشاد إلى شرطيه القيام في الإقامه .

ص: ٤٤٥

فظهر: وجوب الحمل في هذه الصور، و أن القول بعدم الحمل في المستحبات لا أصل له .

(الرابع) أن يكون الأمر في المقيّد متعلّقاً بالقيّد بما هو ، و هو الغالب في المستحبات ، كما إذا قال : زر الحسين عليه السلام . و قال : زر الحسين عليه السلام في كلّ ليلة جمعه .

و الظاهر أنه لا يحمل المطلق على المقيّد في هذا القسم ، لأن ملاك الحمل - كما تقدم - هو التنافى بين الدليلين ، و إنما يقع بينهما إن كانا إزاميين ... بل يحمل المقيّد على تأكّد الاستحباب و الأفضليه .

ذكره في (المحاضرات) ، قال : و هو الجواب الصحيح (١) .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ: و فيه وجوه من النظر :

أمّا أولاً: فإنّ تعلّق الأمر بالقيّد بما هو ، غير معقول ، بل التقيّد داخل تحت الطلب كما في المثال الذي ذكره ، حيث أن المستحب زيارته عليه السلام مطلقاً ثم جاء الأمر بالحصّه ، كالمطلق و المقيّد الواجبين ، مثل أعتق رقبةً و أعتق رقبةً مؤمنة .

و أمّا ثانياً: لقد نصّ على أنّ الأوامر و النواهي في المركّبات - سواء في العبادات أو المعاملات - إرشادية ، و في هذا القسم كذلك ، فلما ذا لم يقل بالحمل ؟

و أمّا ثالثاً: إن الأساس في تقدّم المقيّد - عنده - هو القريبيّة من جهة حكومه القرينه على ذيها ، و هذا الملاك موجودٌ في المستحبات كذلك ، لأن المطلق لا بشرط عن الخصوصيات ، و في المقيّد أخذت الخصوصيه ، فوقع البحث في المستحبات عن الحمل و عدمه كما وقع في الواجبات .

ص: ٤٤٤

و بعبارة اخرى : إن مدار البحث هو القرينيه ، و أن الأصل فى القيود الاحترازيه من غير فرق بين الوجوب و الاستحباب ، و قد ذكرت فى الواجبات لزوم الحمل حفظاً لما ذكر و فراراً عن لزوم اللغوئيه فى أخذ القيد ، فلما ذا لا تقولون بذلك فى المستحبات مع جريان كل ذلك فيها ؟

رأى الأستاذ

و الصحيح عند الأستاذ - فى كلتا الدورتين - هو النظر فى الدليل ، فإنه إذا كان المتعلق مطلق الوجود لا صرف الوجود ، و فى المقيد هو الحصه ، فالحكم متعدّد ، و مقتضى القاعده عدم الحمل . و إن كان المطلق بنحو صرف الوجود ، فإن ثبت بدليل أو قرينه من الخارج تعدّد المطلوب ، كمثال زياره الحسين عليه السلام ، فلا حمل بل يحمل على الأفضليه ، و إن احرز وحده المطلوب أو لم تقم قرينه على تعدّده ، فالمرجع هو الأصل العملى على ما سيأتى فى مباحث دوران الأمر بين الأقل و الأكثر .

ص: ٤٤٧

إن جميع البحوث المذكوره فى (باب العام و الخاص) من جواز تخصيص العام بخبر الواحد و عدمه ، و مسائل إجمال المخصّص مفهوماً أو مصداقاً ، و أنه هل يجوز التمسك بالعام مع إجمال المخصص أولاً ، و كلّ ما تقدّم فى تردّد المخصّص بين الأقلّ و الأ-كثر و بين المتباينين ، و أنه هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم موافقاً أو مخالفاً ... كلّ ذلك جارٍ فى (باب المطلق و المقيد) فيقال : هل يجوز تقييد المطلق الكتابى بخبر الواحد المقيد ؟ و هكذا ...

و كلّ ما اخترناه هناك فهو المختار هنا ... لوحده المناط ... و حتى بحث استصحاب العدم الأزلى ، فإنّه غير مختص بباب (العموم و الخصوص) .

اللهم إلّا مسأله واحده ، قال الشيخ فيها بالفرق بين البابين ، فذكر أنّ التخصيص محدودٌ بحدّ عدم لزوم تخصيص الأكثر أو عدم التساوى بين الباقي تحت العام و الخارج بالتخصيص عنه ... أمّا تقييد المطلق فغير محدود أصلاً .

و أشكل عليه الأستاذ : بأنّ المطلقات - سواء كانت فى مقام التعليم أو الإفتاء - قوانين ، و تقييدها بغير حدّ يخرجها عن القانونيه ، و هذا تهافت .

و هذا تمام الكلام فى المطلق و المقيد .

قال في الكفايه :

الظاهر أن المراد من المبيّن في موارد إطلاقه : الكلام الذى له ظاهر ، و يكون بحسب متفاهم العرف قلباً لمعنى مخصوص ، و المجمل بخلافه .

يعنى : ليس للمجمل و المبيّن اصطلاح خاص ، بل المراد هو المعنى اللغوى ، و الملاك هو الظهور و عدمه .

و وافقه المحقق العراقى . و ذكر تعريفاً آخر هو : إن المجمل عبارته عمّا لا- يكون بحجّه و لا- يستطرق به إلى الواقع ، فيقابله المبيّن و هو الذى يستطرق به إلى الواقع .

يعنى : أن كلّ لفظ له حكايه عن المراد الجدى فهو مبيّن ، و كلّ ما ليس كذلك فهو مجمل . وعليه : فلو ورد على العام مخصّص مردّد بين المتباينين كان مجملاً ، لعدم وضوح المراد الجدى .

و قد ذكر فى (نهايه الأفكار) الفرق بين التعريفين ، ثم قال : لكنّ الذى يسهّل الخطب عدم ترتّب ثمره مهمّه على النزاع .

و ذكر الأستاذ : إن التعريف الأول للمجمل ناظر إلى الإجمال الحكمى و الثانى ناظر إلى الإجمال الحقيقى ... لأنّ اللفظ تارة : يكون فاقداً للظهور

و الكاشفيه عن المعنى ، كاللفظ المشترك مثل « القرء » و هذا هو الإجمال الحقيقي .

و اخرى : يكون ظاهراً فى معناه الموضوع له ، إلّا أن المراد الجدّى منه غير معلوم ، كما لو ورد المخصص المرّدّد بين المتباينين على العام ، فلا يعلم المراد الجدّى منه مع وضوح المعنى الموضوع له . و هذا هو الإجمال الحكمى .

قال فى الكفايه :

و لكلّ منهما فى الآيات و الروايات و إنّ كان أفراد كثيره لا تكاد تخفى ، إلّا أن لهما أفراداً مشتبهه وقعت محلّ البحث و الكلام للأعلام فى أنها من أفراد أيها ؟ كآيه السرقة (١) ، و مثل « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ » (٢) و « أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ » (٣) ممّا اضيف التحليل إلى الأعيان ، و مثل : « لا صلاه إلّا بطهور » .

قال الأستاذ : لعلّ أوّل اصولى بحث عن ذلك هو السيّد فى الذريعه ثم الشيخ فى العده ثم المحقق فى المعارج ، حتى وصل إلى الشيخ الأنصارى ...

فبحثوا عن لفظ « اليد » فى آيه السرقة ، و لفظ « القطع » فيها ، و كذا فيما اضيف إلى الأعيان مثل الآيتين المذكورتين ، إذ لا بدّ من التقدير ، فما هو المقدّر ؟ و فى مثل « لا صلاه إلّا بطهور » « لا » نافية للصّحّه أو الكمال أو الحقيقه ؟

ثمّ قال : الحقّ عندنا أنّ لا إجمال فى هذه الموارد ، فإنّ « اليد » ظاهره فى معناها بحسب متفاهم العرف ، إلّا أن القرينه الخارجيه قامت على أنّ القطع من الأصابع ، و كذا الآيات ، فإنّ الظهور العرفى فى آيه الامتهات هو تحريم الوطى و لا إطلاق فيها ليشمل النظر ، و فى آيه الميته هو حرمة الأكل ، و فى الحديث نفى الحقيقه إلّا إذا قامت قرينه .

ص: ٤٥٢

١-١) سورة المائده: الآيه ٣٨ .

٢-٢) سورة النساء: الآيه ٢٣ .

٣-٣) سورة المائده: الآيه ١ .

أقول :

ذكر في (الكفايه) : إن ما ليس له ظهور مجمل و إن علم بقرينه خارجيه ما أريد منه ، كما أنّ ما له الظهور مبين و إن علم بالقرينه الخارجيه أنه ما اريد ظهوره و أنه مؤول .

و على الجملة ، فإنّ هذه الموارد الجزئيه و إن خرجت عن الإجمال للظهور العرفي فيها ، لكنّ البحث كبروي ، و قد ذكرت هذه الموارد من باب المثال .

قال في الكفايه

ثم لا يخفى أنّهما وصفان إضافيان ، ربّما يكون مجملاً عند واحد ، لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه ، و مبيناً لدى الآخر ، لمعرفة و عدم التصادم بنظره ، فلا يهّمنا التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقص و الإبرام (١) .

و وافقه المحقق العراقي (٢) .

و قيل : بل هما أمران واقعيان ، فالعبره بنظر أهل العرف ، فكلّ لفظ كان ظاهراً في معناه و كاشفاً عنه عندهم فهو مبين ، و كلّ لفظ لا يكون كذلك - سواء بالذات أو بالعرض - فهو مجمل ، فلا واسطه بينهما . قاله في (المحاضرات) (٣) .

(قال) : فما أفاده صاحب (الكفايه) خاطئ جداً ، لأنّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال و البيان ، و لا- يوجب الجهل بالمعنى كون اللفظ من المجمل ، و إلّا يلزم أن تكون اللغات العربيه مجمله عند الفرس و بالعكس ، مع أن الأمر ليس كذلك . نعم ، قد يقع الاختلاف في لفظ بين

ص: ٤٥٣

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٥٣ .

٢-٢ (٢) نهاييه الأفكار (١ - ٢) ٥٨٤ .

٣-٣ (٣) محاضرات في اصول الفقه ٤ / ٥٥٦ .

أهل اللسان ، فيقول أحدهم هذا مجمل و يقول الآخر بكونه مبيّناً ، لكنّه اختلاف في مقام الإثبات ، و هو مما يشهد بكون الإجمال و البيان من الامور الواقعيّه ، و إلّا فلا معنى لوقوع النزاع في لفظ لو كانا من الامور الإضافيه التي تختلف باختلاف أنظار الأشخاص .

رأى الأستاذ

و فضّل الأستاذ في هذه الجبهه ، فقال : بأنّ من الألفاظ ما هو مبيّن ، فهو ظاهر أو نصّ في معناه ، و منها ما هو مجمل بأصل الوضع كالألفاظ المشتركه ، و قد يكون لفظ مبيّناً بالإضافة إلى شخص و مجملاً بالإضافة إلى غيره ، كلفظ « الكر » حيث أنه ليس بمجمل عند ابن أبي عمير الذي سأل الإمام عنه و أجاب بأنه ألف و مائتان رطل ، لكنه بالنسبه إلينا مجمل .

ثم إنّ الإجمال - كما تقدّم - إما حقيقي و إمّا حكمي ، فإنّ كان حقيقياً فلا كاشفيه له عن المراد الاستعمالي ، و لا حجّيه له بالنسبه إلى المراد الجدّي ، و إن كان حكمياً ، سقطت كاشفيته عن المراد الجدّي و إنّ كان ظاهراً في المراد الاستعمالي .

و قد يكون لفظ مجملاً من جهه و مبيّناً من جهه اخرى ، فكلمة كان مبيّناً فإنه يؤخذ به ، و كلمه كان مجملاً فلا كاشفيه له عن المعنى . و مثال ذلك هو : إنه قد سأل ابن أبي عمير عن الكرّ فأجاب الامام بأنه ألف و مائتا رطل (١) .

و مراسلات ابن أبي عمير معتبره .

و سأل محمّد بن مسلم - في خبر صحيح - فأجاب الإمام عليه السلام بأنه ستمائه رطل (٢) .

ص: ٤٥٤

١-١) وسائل الشيعة ١ / ١٦٧ ، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، رقم : ١ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١ / ١٦٨ ، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، رقم ٣ .

فوق التعارض بين الخبرين .

لكنّ « الرطل » مجمل ، فمنه العراقي و منه المدني و المكي ، و الأكثر وزناً هو المكي و الأقل هو العراقي ، لكن المرسله تنفى أنّ يكون الكزّ أقل من الألف و المائتين رطلاً عراقياً ، فهي نصّ في ذلك ، و الصحيحه تفيد أنه ليس بأكثر من الستمائيه رطلاً مكياً ، فارتفع بنصوصيه كلّ منهما الإجمال الموجود في الآخر ، و بذلك ارتفع التعارض بين الخبرين ، و كانت النتيجة في حدّ الكزّ أنه الألف و المائتين رطل عراقي .

و تلك قاعده جاريه في الفقه في نظائر هذا الموارد .

و هذا آخر الكلام في المجمل و المبين .

و تمّ الجزء الرابع و به ينتهي البحث عن مباحث الألفاظ و يليه الجزء الخامس و أوله : المقصد السابع في القطع .

و الحمد لله ربّ العالمين ، و الصّلاه و السّلام على خير خلقه محمّد و آله الطّاهرين .

ص: ٤٥٥

المجلد ٥

اشاره

ص: ١

الحمد لله رب العالمين ، و الصّلاه و السّلام على خير خلقه محمّد و آله الطّيبين الطاهرين ، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأوّلين و الآخرين .

و بعد :

فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا (تحقيق الاصول) الذى دوّنت فيه ما ألقيته على ثلّه من الفضلاء فى الحوزه العلميه (على ضوء أبحاث شيخنا الاستاذ دام ظله) ، و هو الجزء الأوّل من أبحاثنا فى الاصول العمليه .

و إنى لأشكر الله كثيراً على وقوع الأجزاء السّابقه من هذا الكتاب، لدى أهل الفضل الكرام، موقع القبول و الاستفادة و الإعجاب، و أنّهم ما زالوا يطالبون بنشر بقيه أجزاءه ، و ذلك من فضل الله و كرمه و هو وليّ الإنعام .

ثم إنّ جماعه منهم قد اقترحوا على الامور التاليه :

التفصيل الأكثر و تبسيط المطالب بقدر الإمكان .

و إيراد بعض نصوص عبارات الأعلام فى المسائل المهمه بحسب الحاجه ،

و عدم الاكتفاء بذكر مجمل آرائهم .

و التعرّض لآراء سيدنا الاستاذ الروحاني أكثر من ذي قبل ، و لآراء السيد الشهيد الصدر .

□
فنزلت عند رغبتهم في هذا الجزء و الأجزاء اللاحقه ، و أسأل الله التوفيق للإتمام بمحمد و آله عليهم الصّلاه و السلام.

على الحسيني الميلاني

١٤٣٠

ص:٦

تمهيد

اشاره

ص: ۹

تقسّم المسائل الاصوليّة إلى قسمين :

مباحث الاصول اللفظية ، و قد تقدّم الكلام عليها بالتفصيل :

مباحث الاصول العمليّة .

و المحور في كلا القسمين هو «الأصل» .

لكنّ موضوع الأصل في القسم الأول هو «الظهور» و في الثاني هو «الشك» ، و المراد منه الأعم من الظن و الشك المتساوي الطرفين .

إلّا أن في كلّ من القسمين مباحث استطراديّة .

و البحث الاستطرادي العمده في القسم الثاني هو «القطع» كما سيظهر .

حالات المكلف

قال الشيخ الأعظم :

اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي ، فإنّما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن (١) .

و من هنا، فقد وضع كتابه (فرائد الاصول) بثلاثه رسائل، لكلّ حاله رساله ،

ص: ١١

و لذا عرف كتابه ب (الرسائل) أيضاً .

فالشيخ قسّم حالات المكلف إلى ثلاثة أقسام .

لكنّ صاحب الكفايه غير التعبير عن الموضوع و قسّمه بنحو آخر فقال :

فاعلم : أن البالغ الذي وضع عليه القلم ، إذا التفت إلى حكم فعلى ، واقعى أو ظاهرى ، متعلّق به أو بمقلّديه ، فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا ، و على الثانى ، لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل ، من اتّباع الظن لو حصل له و قد تمّت مقدمات الانسداد - على تقدير الحكومه - ، و إلّا فالرجوع إلى الاصول العقليه من البراءه و الاشتغال و التخيير ، على تفصيلٍ يأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى (١) .

فهو قسّم حال المكلف إلى قسمين : أن يحصل له القطع و أن لا يحصل .

المراد من المكلف فى التقسيم

و قد وقع الإشكال فى المراد من « المكلف » المجعول مقسماً فى هذا المقام ، لأن الالتفات معتبر فى التكليف ، فلا وجه لأنّ يشترط ، فقال المحقق الخراسانى فى الحاشيه : مراده بالمكلف من وضع عليه القلم من البالغ العاقل ، لا خصوص من تنجّز عليه التكليف ، و إلّا لما صحّ جعله مقسماً (٢) .

و لذا غيرّه فى الكفايه إلى « البالغ الذى وضع عليه القلم » .

و على الجملة ، فهو يرى أنّ الشاكّ فى الحكم ليس بمكلف فعلى لكنه بالغ وضع عليه القلم ، فيدخل فى المقسم .

ص: ١٢

(١-١) كفايه الاصول : ٢٥٧ .

(٢-٢) درر الفوائد فى حاشيه الفوائد : ٢١ .

أقول :

الظاهر أنّ منشأ الإشكال هو البناء على شرطيه « إذا » كما هو ظاهر شيخنا أيضاً ، و أمّا بناءً على كونها ظرفيّة ، فلا- يلزم ، فالمكلف حين يلحظ الحكم ، فإمّا يكون قاطعاً أو ظانّاً به أو شاكّاً فيه ، كما قال الشيخ قدس سرّه ، و يكون قاطعاً أو غير قاطع ، كما قال صاحب الكفايه قدس سرّه ، كما سيأتي .

هل المراد خصوص المجتهد ؟

و وقع الاختلاف في المراد من « المكلف » من جهة أنّه خصوص المجتهد أو مطلق المكلف ؟ فظاهر الشيخ هو الثاني ، و هو ما نصّ عليه تلميذه في شرحه إذ قال : المراد من المكلف أعم من المجتهد و العامى ، كما هو قضيه ظاهر اللفظ (١) .

و صريح الكفايه هو الأوّل .

لكنّ الميرزا يرى أنّ مراد الشيخ خصوص المجتهد (٢) ثم اختار ذلك و أفاده لدى التقسيم ، إذ قال : اعلم أن البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت في مقام الاستنباط إلى حكم شرعى ... (٣) .

أقول :

إنه لا ريب في أنّ الموضوعات المأخوذة في المسائل هي للأعم من المجتهد و المقلّد ، ففي مسأله حجّيه خبر الثّقه ، لمّا يستدلّ بالكتاب و السنّه و غيرهما ، لا يفرّق بين المجتهد و غيره ، و هو مقتضى عموم قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا

ص: ١٣

١-١) بحر الفوائد ١ / ٧ - ٨ .

٢-٢) فوائد الاصول ٣ / ٣ .

٣-٣) أجود التقريرات ٣ / ٩ .

الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ لِحِجَّتِمْ فَاسِقٌ بَيِّنًا» (١)، و أدلّه الاستصحاب - مثلاً - ظاهره في العموم كقوله عليه السلام : « لا ينقض اليقين بالشك » (٢) وكذا أدلّه البراهه مثل « الناس في سعه ما لم يعلموا » (٣) .

أدلّه القول بالاختصاص

ولكنّ المهمّ هو المقصود من قولهم « إذا التفت »، فإنه إن كان المراد هو الالتفات التفصيلي إلى خصوصيات الأمارات و مجارى الاصول ، فلا شكّ في عدم تحقّقه من العامي .

كلام المحقق النائيني

ولذا قال الميرزا :

و المراد من المكلف هو خصوص المجتهد ، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام ، و لا عبره بظنّ المقلّد و شكّه . و كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعم من المقلّد و المجتهد ، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً و ليست من مسائل علم الاصول ، و مسائله تختص بالمجتهد و لا حظّ للمقلّد فيها . و لا سبيل إلى دعوى شمول أدلّه اعتبار الطرق و الاصول للمقلّد ، غاية أنّ المقلّد عاجز عن تشخيص مواردّها و مجاريها ، و يكون المجتهد نائباً عنه في ذلك ، فإنه كيف يمكن القول بشمول خطابٍ مثل :

ص: ١٤

١-١) سورة الحجرات : ٦ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، رقم : ٣ .

٣-٣) عوالي اللآلي ١ / ٤٢٤ .

« لا تنقض اليقين بالشك » فى الشبهات الحكيمه للمقلد ، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين ، بل لو فرض حصول الشك و اليقين له، فلا عبره بهما ما لم يكن مجتهداً فى مسأله حجيه الاستصحاب (١).

و قد تعرّض الميرزا فى هذا الكلام لما ذكرناه من عموم الموضوع فى الأدله، و أشكل على ذلك بما حاصله عدم شمول الأدله لغير المجتهد، ثم ذكر أنه لو فرض حصول الشك و اليقين له فلا عبره بهما .

و الحاصل إنه يذهب إلى قصور الأدله عن الشمول لغير المجتهد .

كلام المحقق العراقى

و يضاف إلى ذلك وجه آخر ذكره المحقق العراقى و هو :

إنه على فرض الشمول و العموم ، فإن شرط الحجيه غير حاصل لغير المجتهد ، لأن شرط الأخذ بأى حجيه من الحجج أو أصل من الاصول ، هو الفحص عن المعارض للخبر مثلاً أو الدليل المانع من التمسك بالأصل ، و الفحص عن ذلك عمل المجتهد لا غيره (٢) .

المناقشه فيها

و قد نوقش فى الوجه المذكوره .

أمّا أنّ المقصود هو الالتفات التفصيلى و هو يحصل للمجتهد .

ففيه : إن هذا قد يحصل لأهل العلم و الفضلاء غير البالغين مرتبه الاجتهاد ، و يتمّ المطلب لغير أهل العلم بعدم القول بالفصل .
قاله المحقق العراقى (٣) .

ص: ١٥

١-١) فوائد الاصول ٣ / ٣ - ٤ .

٢-٢) (٣ -) نهايه الأفكار، ق ١ ج ٣ ص ٢ .

و أشكل عليه شيخنا : بأن لا فائده فى عدم القول بالفصل ، بل المفيد هو القول بعدم الفصل و هو غير موجود ، على أنه لو كان فهو إجماع مدركى . مضافاً إلى أن المسأله من المستحدثات فى القرون الأخيره ، و لا حجيه للإجماع المدعى فيها .

بل الحق فى الجواب على كلام الميرزا : حصول الالتفات التفصيلى لغير المجتهد من المكلفين موجباً جزئياً ، كما تقدم .

و أما ما ذكره من عدم شمول دليل الاستصحاب فى الشبهات الحكميه لغير المجتهد ، فقد أجاب شيخنا :

أولاً : أنه ينتقض بإجراء المقلد للاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه ، الجائز له ذلك بالاتفاق ، فكما يحصل له اليقين و الشك ، فيها كذلك يحصلان له فى الشبهات الحكميه .

و كذا أجاب السيد الصدر إذ قال: إن غير البالغ أيضاً ربما تحصل له شبهه حكميه ، و لا بد له عقلاً من تحصيل مؤمن تجاهها . (١) .

و ثانياً : إن القول بعدم العبره باليقين و الشك ما لم يكن مجتهداً فى مسأله حجيه الاستصحاب ، يستلزم المحال ، لأن اليقين و الشك بالحكم موضوع للحجيه ، و العلم بالحجيه متأخر عنها رتباً ، كما أن الحجيه متأخره رتباً عن اليقين و الشك ، فكان العلم بحجيه الاستصحاب متأخراً عنها بمرتبتين ، فلو كانت موضوعيتهما للحجيه متوقفه على العلم بالحجيه لزم الدور .

ص: ١٤

١-١) مباحث الاصول ، الجزء الأول من القسم الثانى : ١٧٨ .

و أمّا ما ذكره من اختصاص موضوعات أدلّه الطرق و الاصول بالمجتهد ، فالموضوع في آيه النبأ هو المجتهد ، و هو الموضوع في مثل : « من جاءه الخبران المختلفان » و في أدلّه الاستصحاب ، و هكذا .

ففيه : إن الأمر ليس كذلك ، لأنّ الخطاب في الآيه لعموم المسلمين ، و هل كان كلّهم في صدر الإسلام من أهل النظر و الاجتهاد ؟ هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن أدلّه حججه خبر الثقة إمضاء لسيره العقلانيه ، و هي قائمه على العموم و الشمول للمقلّد .

و أمّا الإشكال باشتراط الأخذ بالدليل أو الرجوع إلى الأصل بعدم المعارض و الدليل ، فقد أجاب عنه المحقق الخوئي (١) - و تبعه سيدنا الاستاذ (٢) و شيخنا و غيرهما (٣) - بما حاصله : أنّ عجز المقلّد عن الفحص لا يخرجّه عن كونه مخاطباً بالأدله ، بل إنه يرجع إلى المجتهد في الفحص و اليأس عن المعارض و الدليل من باب الرجوع إلى أهل الخبره ، فإذا أخبره باليأس عن العثور ، أخذ المقلّد بالخبر أو بالأصل و عمل بمقتضاه .

و بعبارة اخرى : إنّ الفحص إنما يلزم لإحراز عدم المانع من الأخذ بالدليل أو الأصل ، و هذا الإحراز كما يمكن أن يكون بالوجدان، كذلك يمكن حصوله بالتعبّد ، كماخبار أهل الخبره أو قيام البيّنه .

فظهر : أنّ لا وجه لتخصيص المكلف في موضوع التقسيم بالمجتهد ، بل

ص: ١٧

١-١) مصباح الاصول ٩ / ٢ .

٢-٢) منتقى الاصول ١٦ / ٤ .

٣-٣) كالسيد الصدر، بحوث في علم الاصول ١٥ / ٤ .

هو أعمّ منه و من غيره

بل ذكر سيدنا الاستاذ رحمه الله أنه لا- ظهور لقول صاحب الكفايه « متعلّق به أو بمقلّديه » في أخذه خصوص المجتهد في موضوع التقسيم ، بل يمكن أن يكون نظره إلى تعميم الآثار في حالات المجتهد ، بالنسبه إلى نفسه و إلى مقلّديه ، لا- أن الموضوع هو خصوص المجتهد . إذ قد يشكل في ثبوت الآثار لقطع المجتهد من جهتين :

إحداهما : إن بعض الأحكام التي يلتفت إليها المجتهد ، موضوعها غير المجتهد ، فلا- علم له بالحكم الفعلى بالنسبه إليه ، كأحكام الحيض بالنسبه إلى المجتهد الرجل .

و ثانيتهما : إن بعض الأحكام و إن كانت شامله للمجتهد بحسب موضوعها ، لكن ليست محلّ ابتلائه فعلاً ، فلا يتصوّر في حقّه العمل كى يصحّ التعبد في حقّه ، إذ التعبد بلحاظ الجرى العملى .

و يجمع هاتين الجهتين عدم كون الحكم الملتفت إليه فعلياً بالنسبه إليه .

فنظر صاحب الكفايه إلى أن الحكم الذى يلتفت إليه المجتهد لا- يلزم أن يكون متعلّقاً به ، بل أعم مما يكون متعلّقاً به أو بمقلّديه ، فهو ناظر إلى تعميم الأثر في حاله المجتهد ، و لا دليل على كون نظره إلى تخصيص الموضوع بالمجتهد (1) .

ص: ١٨

أقول :

و سواء تم رفع اليد عن ظاهر كلام الكفايه فى الاختصاص أو لا ، فإنّ الإشكال المذكور متوجه على القول بتخصيص الموضوع وبالتعميم معاً ، - وإن كان قد يتوهم وروده على القول الأول خاصّةً - لأنّ من الأحكام ما لا علاقة له بالمجتهد الرجل ، كمسائل الحيض ، و منها ما هو مشترك بين عامه المكلفين كمسائل الخمس و الزكاه و الحج ، و لكنّ قد لا يتحقّق لها الفعلية بالنسبه إلى المجتهد ، فمن قامت عنده الأماره على الحكم فيها و هو المجتهد قد لا يرتبط به الحكم ، و من يرتبط به الحكم لم تقم عنده الأماره . و كذا الحال فى الأصل ، فمن تحقّق عنده موضوع الاستصحاب و هو اليقين و الشك ، قد لا تكون له علاقة بالحكم ، و من له العلاقة به لم يتحقّق عنده الموضوع ، فكيف يجرى المجتهد الاستصحاب فى حقّ غيره ؟

وجوه الجواب عنه

و قد اجيب عن هذا الإشكال (1) :

بأنّ مقتضى أدلّه الإفتاء و الاستفتاء هو تنزيل المجتهد منزله المقلّد ، فإذا قامت الأماره عنده تحقّق القيام لها عند المقلّد ، و كذلك الحال فى الشك و اليقين ، فيقين المجتهد و شكّه بمنزله يقين المقلّد و شكّه ، و إلّا لكان الحكم بجواز الإفتاء و الاستفتاء لغواً .

ص: ١٩

و قرّبه السيّد الصدر بقوله :

أى : تنزيل حال المجتهد منزله حال العامى ، ففحصه بمنزله فحص العامى ، و كذلك يقينه بحاله السابقه أو بالمعلوم الإجمالى ينزل منزله يقين العامى ، فتشمله حينئذ الوظائف المقرّره التى انتهى إليها المجتهد لا محاله . نعم ، بالنسبه إلى الوظائف العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، أو منجزية العلم الإجمالى ، لا بدّ و أنّ يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل ، بحيث ينتج البراءه و الاحتياط الشرعيين فى حقّ العامى ، لأنّ التنزيل بلحاظ الحكم العقلى غير معقول كما هو واضح .

و أمّا كيفيه استفاده ذلك إثباتاً ، فبيان : أن المركز فى أذهان المتشرّعه و المتفاهم من أدلّه التقليد رجوع العامى إلى المجتهد ، ليطبّق على نفسه نفس ما يطبّقه المجتهد على نفسه ، بحيث يثبت فى حقّه نفس ما يثبت فى حقّ المجتهد من درجات إثبات الواقع أو التنجيز و التعذير عنه لا أكثر ، و هذا لا يكون إلّا مع فرض التنزيل المذكور ، فيستكشف من دليل التقليد - لا محاله - ثبوت هذا التنزيل و التوسعه فى موضوع من تلك الوظائف الظاهرية بالدلاله الالتزاميه (١) .

أقول :

إلّا أنّ هذا الجواب غير تام ، لعدم الدليل على التنزيل المذكور فى اليقين و الشك ، و اللغوويه غير لازمه ، لأنّ المجتهد قد يكون غنياً فيتوجه عليه الحكم بالخمس ، و يكون مستطيعاً فيجب عليه الحج ، فما ذكر من أن لدليل التنزيل دلاله

ص: ٢٠

اقتضائيه كما فى قوله عزّ و جلّ «وَسَيَلِّ الْقَرْيَةَ» (١) حيث يلزم تقدير كلمه «الأهل» حتى لا تلزم اللغويه فى الآيه ، غير جارٍ فيما نحن فيه ، لأنّ اللغويه فى الآيه لازمه لو لا التقدير المذكور ، بخلاف أدلّه الإفتاء و الاستفتاء ، فإنه لا تلزم اللغويه لها بنفى التنزيل ، لما ذكرنا من أن المجتهد قد يكون غتياً و مستطيعاً .

و أمّا دعوى قيام السيره العقلائيه على ذلك ، فعهدتها على مدّعيتها ، و لا أقلّ من الشك ، و القدر المتيقن من التنزيل غير ما نحن فيه .

و اجيب عنه أيضاً : (٢)

بأنّه إن كان المقلّد ملتفتاً إلى الحكم فهو ذو يقين و شكّ به ، كان المجتهد بالخيار فى إجراء الاستصحاب ، فله أن يجريه بلحاظ يقين و شكّ مقلّده أو يقين و شكّ نفسه ، فإذا علم بالحكم أفتى به و رجع إليه المقلّد فيه ، إذ لا ينحصر رجوع الجاهل إلى العالم بحال كونه عالماً به عن قطع أو أماره .

و إن كان المقلّد غير ملتفت إلى الحكم ، أجرى المجتهد الاستصحاب بلحاظ يقينه و شكّه بحال المرأه الحائض مثلاً ، إذ لا مانع من حصول اليقين لشخصٍ بحكم شخصٍ آخر ، و هو يتابعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم .

و قد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه :

بأنه يعتبر فى جريان الأصل وجود الموضوع - أى اليقين و الشك - و فعلية الحكم بالنسبه إليه ، و المفروض هنا عدم ابتلاء المجتهد بالحكم أو عدم فعليته

ص: ٢١

١-١) سوره يوسف : ١٢ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٨ .

بالنسبه إليه ، فلا- يصحّ له إجراء الاستصحاب و إنّ توفّر الموضوع لديه ... و بعباره اخرى : فإنّ هذا الجواب مشتملٌ على المصادر ، لأن الإشكال كان من ناحيه عدم فعلية التكليف للمجتهد أو عدم ابتلائه به .

و أجب عنه أيضاً (١) :

قد يقرب تخريج عمليته الإفتاء في موارد الوظائف الظاهريه على القاعده حتى على فرض اختصاصها بالمجتهد ، بأنّ الحكم الظاهري و إنّ كان مختصاً بالمجتهد لتحقق موضوعه فيه دون المقلّد ، و لكنه بذلك يصبح عالمياً بالحكم الواقعي المشترك بين المجتهد و المقلّد تعديداً ، فيكون حاكماً على دليل الإفتاء بالعلم و الخبره بمقتضى دليل التعبدية فيفتي المجتهد مقلّديه بالحكم الواقعي المعلوم لديه بهذا العلم ، و هذا أمر على القاعده لا يحتاج فيه إلى عنايه زائده بعد فرض دلالة دليل الحجية و العلميه التعبدية .

أقول :

لكنّ هذا الجواب أيضاً لا يحلّ المشكله في الاستصحاب - كما مثلنا - لو كان مجدداً في غيره .

التحقيق في الجواب

و قد رأى شيخنا - و كذا السيد الاستاذ (٢) - أنّ التحقيق في الكلام على هذا الإشكال هو أنه :

إن قلنا : بأنّ المراد من اليقين و الشك في أدلّه الاستصحاب هو المتيقن

ص: ٢٢

١-١) بحوث في علم الاصول ١١ / ٤ .

٢-٢) منتقى الاصول ١٨ / ٤ - ١٩ .

و المشكوك ، و مفادها هو اعتبار بقاء الحادث أى: اعتبار الملازمه بين الحدوث و البقاء ، كما هو مختار صاحب الكفايه ، فلا موضوعيته لصفه اليقين و الشك ، فالإشكال مندفع ، لأنّ المفروض إفاده الأدله للملازمه ، فإذا ثبت الحدوث لدى المجتهد ثبت البقاء لديه ، فيحصل له اليقين بحكم المقلد الظاهري .

و إنّ قلنا : بأن لليقين و الشك موضوعيه و لهما دخاله فى ثبوت الحكم الاستصحابي ، كما هو الحق ، خلافاً لصاحب الكفايه ، فالإشكال باقٍ ، لأن المفروض تقوّم الحكم الاستصحابي باليقين ، و هو حاصل للمجتهد - إذا كان على يقين بأنّ حكم المقلد كان كذا ، و هو الآن يشك فى بقاء حكمه - و غير حاصل للمقلد ، فمن يرتبط بالحكم به لا يقين عنده ، و من لا يرتبط به الحكم فهو ذو يقين ، فأى أثر لهذا الاستصحاب ؟

و يمكن الجواب بتصوّر ترتّب الأثر العملي على هذا الاستصحاب ، و هو جواز الإفتاء للمجتهد ، فيستصحب المجتهد حكم المقلد الذى كان على يقين منه ، ليرتّب عليه جواز الإفتاء به ، و إذا أفتى به جاز لمقلده الأخذ به . فتدبر .

حالات المكلف بين الرسائل و الكفايه

قد عرفت موارد الفرق بين كلامي الشيخ و الكفايه ، و يبقى أنّ الشيخ قائل بالتثليث ، و قد اورد عليه بوجوه:

عمدتها ما أشار إليه صاحب الكفايه من لزوم تداخل الأقسام ، فقد يكون المكلف شاكاً فى الحكم إلّا أن عنده دليلاً معتبراً عليه ، فمقتضى القاعده الأخذ بالدليل و عدم جريان الأصل فى حقه ، و قد يكون ظاناً به بظن غير معتبر ، فهو حينئذٍ للأصل العملي . فيلزم أن يكون المكلف فى بعض موارد الظنّ محكوماً

بحكم الشك ، و في بعض موارد الشك محكوماً بحكم الظن . و هذا هو التداخل .

و أيضاً ، فإن مقتضى تقسيم الشيخ أن تكون أحكام القطع مرتبةً على القطع الواقعي ، و الحال أنها غير مختصة به بل تعم الظاهري أيضاً ، فتدخل فيه مباحث الأمارات ، فخير الثقة - مثلاً - يُفيد الظن بالحكم الواقعي و القطع بالحكم الظاهري ، كالاستصحاب و غيره من الاصول الشرعيه .

فظهر : أن المكلف إما قاطع بالحكم ، أعم من الواقعي و الظاهري ، و إما هو غير قاطع به ، فإن كان انسدادياً - كالميرزا القمي - فالمبنى حكومه العقل بحجيه الظن ، و إلّا فالمرجع هو الأصل .

و هذا مراد المحقق الخراساني و وجه عدوله إلى التقسيم الثنائي .

و قد اورد على هذا التقسيم (1) بأنه ليس تقسيماً للمباحث الاصوليه الوارده في الكتاب ، بل هو تقسيمٌ بلحاظ ما يترتب عليها أحياناً - كما لو ترتب اليقين على البحث عن حجيه الخبر أو ثبوت الاستصحاب - و المفروض كون النظر في التقسيم إلى أن يكون إجمالاً لأبحاث الكتاب .

ثم قال في الكفايه :

و إن أبيت إلما عن ذلك ، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا ، و على الثاني : إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ... (2) .

أى : و إن أبيت عن التلث ، فالأولى أن يقال فراراً من لزوم التداخل

ص: ٢٤

١-١) نهايه الدرايه ٣ / ١٧ ، نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٥ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٥٧ .

أقول :

و هذا التقسيم أيضاً مخدوش فيه ، فإنه يرد عليه الإشكال - كما جاء في حاشيه المحقق الأصفهاني أيضاً - بما حاصله :

إنّ هذا التقسيم يتناسب مع فهرست الكتاب الذى يذكر في آخره للاطلاع على مطالبه ، و لا يتناسب مع بحوثه ، لأنّ المبحوث عنه فى الكتاب هو حجّيه الإماره ، و أنّه هل هى حجّيه أو لا ، لا الأماره المعتمده ، فقولته : « إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا » أخذ للحكم فى الموضوع ، و هذا غير صحيح (١).

و يرد عليه أيضاً : إن الغرض من هذا التقسيم درج مباحث الحجج فى القطع بالحكم الظاهرى ، و لكنّ هذا يناهى ما ذهب إليه من أن المجعول فى مواردّها هو المنجزيه و المعذريه و ليس الحكم الظاهرى .

و أمّا الإيراد: بأنّ الحكم الظاهرى مورده عدم العلم بالحكم الواقعى ، فهو بطبعه فى طول الحكم الواقعى ، فلو جعل التقسيم ثنائياً لجمّع بين العلم بالحكم الواقعى و عدم العلم به فى مقام التقسيم ، و يصير ما فى طول الحكم طبعاً فى عرضه وضعاً .

فيمكن دفعه : بأنّ قولنا : خبر الثقة حجّه ، يعمّ الخبر بلا واسطه و الخبر مع الواسطه ، مع أنّ الثانى فى طول الأوّل ، و لا يصدق عليه العنوان إلّا بعد صدقه عليه .

ص: ٢٥

و قسّم المحقق الأصفهاني حالات المكلف تقسيماً ثلاثياً - و هو في الحقيقه رباعى - قال : فحقّ التقسيم أن يقال :

إن الملتفت إلى حكمه الشرعى ، إمّا له طريق تام إليه أو لا . و على الثانى : إمّا أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط - أى عن الاعتبار و عدمه - أو لا ، و على الثانى : إمّا أن لا يكون له طريق أصلاً ، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار .

فالأوّل هو القطع و هو موضوع التنجّز . و الثانى هو الطريق المبحوث عن اعتباره و عدمه ، و الثالث موضوع الاصول (1).

فالطريق التام موضوع للحجيه عقلاً-، و الطريق اللابشرط موضوع للاعتبار و عدمه ، لأنّه فى مباحث الظن إنما يبحث عن اعتبار الطريق و عدمه ، فالاعتبار و عدم الاعتبار يردان على الطريق اللابشرط بالنسبه إلى كلّ منهما ، كالوجود حيث يعرض على الماهية اللابشرط بالنسبه إلى الوجود و العدم ، فالذى يطرأ عليه الوجود هو الماهية اللابشرط عنهما ، و هكذا حال كلّ محمول بالنسبه إلى موضوعه ، فالحجيه لا تحمل على الطريق بشرط الاعتبار أو بشرط عدم الاعتبار ، بل اللابشرط . و كذا الاعتبار، فإنه يحمل على الموضوع اللابشرط بالنسبه إلى الاعتبار و عدمه . و موضوع المقصد هو ما إذا عدم الطريق اللابشرط ، و هذا العدم يكون تارةً : مع وجود الطريق غير المعبر كالمقياس، و اخرى : يكون حيث لا طريق أصلاً .

فموضوع الاصول العمليّه عدم الطريق اللابشرط .

ص: ٢٦

إن هذا التقسيم - وإن سلم عمياً ورد على تقسيم الكفايه من الإشكال بأخذ الحكم في الموضوع - قد أخذ فيه الحكم في الموضوع في طرف القطع ، إذ وصفه بالطريق التام ، والحال أنه سيبحث عن كيفية طريقه القطع و أنها ذاتيه أو لا .

قال الاستاذ في دوره اللأحقه :

و الظاهر عدم تماميته ، لأن البحث عن كيفية الطريقه لا ينافي تماميه الطريق ، فإن القطع على أى حال موضوع التنجز .

و الذى يرد عليه :

أولاً : إن التقسيم هو فهرست موضوعات المسائل المبحوث عنها ، و لا بد من لحاظ موضوع البحث في كل مسأله عند التقسيم ، فإن كان الموضوع عقلياً ، لزم تعيينه عن طريق العقل ، و إن كان شرعياً فمن طريق الشرع . و فى الاستصحاب الموضوع هو الشك الملحوظ معه الحاله السابقه ، بخلاف البراءه فهو الشك مع عدم لحاظها ، فالموضوع فى المسألتين شرعى و هو الشك ، و هو مأخوذ فى الأولى من أدله الاستصحاب و فى الثانيه من « رفع ما لا يعلمون » . فظهر : أنه ليس عدم الطريق اللأبشرط موضوع الاستصحاب و البراءه الشرعيه ، بل هو الشك ، و أمّا فى العقليه ، فالموضوع لحكم العقل عدم البيان .

و ثانياً : إن جعل الموضوع عدم الطريق اللأبشرط ، مخدوش من جهه اخرى ، و ذلك : لأنه يلزم أن يكون وجود الطريق اللأبشرط رافعاً لموضوع الاصول العمليه ، لأنه نقيض عدم الطريق اللأبشرط ، لأن نقيض كل شىء رفعه ، و الحال أن رافع موضوعها هو الطريق المعبر ، أى الطريق بشرط الاعتبار .

و على الجملة ، فإن هذا التقسيم أيضاً مخدوش كغيره من التقسيمات ، لكنّه عند سيدنا الاستاذ أخفّها محذوراً (١).

أمّا شيخنا ، فقد استوجه من بينها في الدورتين تقسيم الشيخ و دافع عنه ، و إنّ خدش فيه من حيث أن الشيخ جعل موضوع الاعتبار في المقصد الثاني هو الظن ، و الحال أن موضوع الاعتبار ليس الظن ، بل هو خبر الثقة و الشهره و نحوهما ، سواء حصل الظن أو لا ، فلم يكن تقسيمه فهرساً للموضوعات في المقاصد .

ثم قال دام بقاءه - في الدوره السّابقه - إن الأّحسن تغيير كلمه الظن في التقسيم إلى : ما يمكن أن يكون معتبراً ، و هو ما قاله الشيخ في أول بحث البراءه .

أقول :

و تلخّص : أن تقسيم الشيخ أحسن التقاسيم ، و المراد من المكلف هو الأعمّ من المجتهد و المقلّد ، و المراد من الالتفات هو الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي ، فإنّ الإجمالي حاصل لغير المجتهد بل التفصيلي قد يحصل له . هذا إذا كان المقصود هو الالتفات إلى مجارى الاصول ، و أمّا إن كان المراد بيان أحوال المكلف تجاه الأحكام الشرعيه من دون النظر في مجارى الاصول ، فحالاته ثلاثه كما هو واضح .

ص: ٢٨

مباحث القطع

اشاره

ص: ٢٩

قال فى الكفايه :

المقصد السادس . فى بيان الامارات المعتبره شرعاً أو عقلاً . وقبل الخوض فى ذلك ، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام ، وإن كان خارجاً من مسائل الفن و كان أشبه بمسائل الكلام ، لشده مناسبه للمقام (١) .

ففى هذا الكلام تصريح بأن أحكام القطع ليست من مسائل الاصول ، و أن البحث عنها أشبه بمسائل علم الكلام ، لكننا نبحث عنها فى هذا العلم ، لشده مناسبه القطع للمقام .

و ذلك ، لأن الظنّ و الشك من حالات المكلف ، و قد قرّر الشارع المقدّس الأحكام المتعلقة بهذين الحالين ، إلا أن للمكلف حالاً آخر و هو القطع ، فما هى أحكام القطع بالحكم ؟

لكنه لم يجعل البحث عن القطع من المسائل الكلاميه ، و إنما قال : « أشبه » بمسائل الكلام ، و ذلك ، لأنه العلم الذى يبحث فيه عن المبدأ و المعاد بالأدله العقلية و النقلية ، و لما كان المعتبر فيه هو الدليل القطعى فقط و لا يكفى الظنّ فضلاً

ص: ٣١

عن الشك ، احتيج إلى البحث عن حجته القطع ، فكان علم الكلام أولى بأن تطرح فيه هذه المسألة من علم الاصول ، وإن كان لطحها فيه وجه من جهه اخرى ، كما أشرنا ، و سيأتي التفصيل .

□
و أيضاً : فإنه يبحث في علم الكلام عما يجوز و لا يجوز على الله ، فيكون من صغرياته البحث عن جواز عقاب المخالف للقطع و عدم جوازه .

وجه خروج القطع

و أما الوجه في أنه خارج عن المسائل الاصوليه ، فهو عدم انطباق تعريف (١) علم الاصول عليه ، فإنه

إن كان « العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه أو ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الدليل » ، كما عرّف صاحب الكفايه (٢) ، فليس شيء من مسائل القطع واسطه في استخراج حكم شرعي ، و لا هو المرجع بعد الفحص و اليأس عن الدليل ، بخلاف مثل مسأله حجته خبر الواحد ، فإنه بعد تطبيق هذه الكبرى على خبر زراه و القول بحجته ، يستنبط من خبره حكم من الأحكام الشرعيه .

و إن كان « العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها انتجت نتيجةً فقهيّه » كما قال الميرزا (٣) و السيد الخوئي (٤) ، فالقطع بالحكم لا يقع في طريق

ص: ٣٢

-
- ١-١) لا- يخفى أننا قد أشبعنا الكلام في تعريف علم الاصول في أوّل الجزء الأول من كتابنا ، و لذا نكتفي هنا بالإشاره إلى الاقوال و أثر كل منها في محلّ الكلام .
 - ٢-٢) كفايه الاصول : ٩ .
 - ٣-٣) أجود التقريرات ١ / ٥ .
 - ٤-٤) محاضرات في علم الاصول ١ / ٨ .

استنباط الحكم الشرعى ، بل هو بنفسه نتيجه .

و إن كان « العلم بالقواعد التى تقع فى طريق تعيين الوظيفة العمليه » كما قال المحقق العراقى (١) ، فكذلك ، لأنّ الوظيفة العمليه تارة : هى الحكم الواقعى كأن نقول : هذا ما قام عليه خبر الثقة ، و كلّما قام عليه خبر الثقة فهو واجب واقعا ، فهذا واجب واقعا . و اخرى : هى الحكم الظاهرى ، كأن نقول : هذا متيقن الوجوب سابقاً و مشكوك البقاء لاحقاً ، و كلّما كان كذلك فهو واجب ظاهراً . و ثالثة : هى الحكم العلقى ، كأن نقول : هذا مما لم يتم عليه بيان من المولى ، و كلّما كان كذلك فهو مرخص فيه منه عقلاً ، فهذا مرخص فيه عقلاً .

و البحث عن حجّيه القطع و منجزيته للواقع لا ينتج شيئاً من ذلك .

و هذا كلّه فى القطع الطريقي واضح .

و أمّا القطع الموضوعى فلا- يفيد إلّا ترتّب الحكم على موضوعه ، كما هو الحال فى سائر الموضوعات بالنسبه إلى أحكامها ، كأن يجعل القطع بمجىء المسافر موضوعاً لوجوب التصدّق على المسكين ، فوجوب التصدّق ليس مستفاداً من القطع ، بل هو حكم مستفاد من أدلته .

و من هنا ، فقد ذكر الشّيخ (٢) و صاحب الكفايه (٣) و تبعهما غيرهما (٤) أنّ القطع ليس بمسألته اصوليه ، و أنّ البحث عنه فى علم الاصول استطرادى ، لعدم

ص: ٣٣

١-١) نهايه الأفكار ١ / ١٨ .

٢-٢) فرائد الاصول ١ / ٢٩ .

٣-٣) كفايه الاصول : ٢٥٧ .

٤-٤) مصباح الاصول ٢ / ٥ ، منتقى الاصول ٤ / ٣٢ .

انطباق ضابط المسأله الاصوليه عليه ... و لعله المشهور ، لضروره الوسيطيه فى الإثبات عندهم كما عرفت من تعاريفهم، و القطع لا يقع كذلك .

و يبقى تعريف المحقق الأصفهاني ، فإنه قال : « ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لتحصيل الحججه على الحكم الشرعى » (١).

فى المراد من « الحجّه »

و للحجّه مصطلحات ثلاثه :

الأول : المصطلح الاصولى ، و هو ما يقع فى كبرى قياس الاستنباط .

الثانى : المصطلح المنطقى ، و هو ما يقع وسطاً فى القياس .

و الثالث : المفهوم اللغوى ، و هو مطلق ما يحتجّ به المولى على العبد أو يعتذر به العبد أمام المولى .

فإن كان المراد من « الحجّه » فى التعريف هو الاصطلاح الاصولى ، فإنّ القطع حجّه و ليس بمقيم الحجّه ، لأنّ القطع عين الانكشاف للحكم و ليس طريقاً لاستنباطه .

و إن كان المراد هو الاصطلاح المنطقى ، فكذلك ، لأنّ الوسط فى القياس المنطقى ما هو العله أو المعلول للأكبر ، أو هما معلولان لعله ثالثه ، و الحال أن القطع ليس بعله للحكم و لا هو معلول له و لا هما معلولان لعله ثالثه .

و إن كان المراد هو المعنى اللغوى ، فإنّ القطع حجّه بلا كلام .

ص: ٣٤

و إلى ما ذكرنا أشار سيّدنا الاستاذ (١) و شيخنا في دوره اللّاحقه .

لكنّ كون مراد المحقق الأصفهاني من « الحجّه » في تعريف مسائل علم الاصول هو المعنى اللّغوي ، أول الكلام ، و مما يؤيد النّظر إشكال الاستاذ على التعريف المذكور باستلزامه خروج كثير من المسائل عن الاصول بوجه و دخول علم الرّجال في الاصول بوجه آخر (٢) . فلو كان المقصود من الحجّه هو المعنى اللّغوي لّما ورد عليه الإشكال أصلاً ، بل المحقق الأصفهاني نفسه غير موافق على ذلك . قال :

نعم ، إذا كان البحث في التجري بحثاً عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان قبيح ملازم ، بقاعده الملازمه للحرمة شرعاً ، دخل في مسائل الفن . لكنّه لم يحزّ بهذا العنوان في الكتاب و غيره (٣) .

أقول :

و لعلّ الوجه في عدم تحرير التجري بهذا العنوان في الكتب الاصوليه ، ليكون من المسائل الاصوليه هو : أنّ البحث عن قبح الشىء عقلاً- بحث عن صغرى قاعده الملازمه ، فهو نظير البحث عن صغرى أدلّه حجّيه خبر الثقة ، و هو وثاقه زيد مثلاً ، فإنّ موضعه علم الرجال ، فإذا تمّت وثاقته هناك و انضمّ ذلك إلى ما دلّ على حجّيه خبر الثقة ، كانت المسأله اصوليه .

و بعباره اخرى : إن المسأله الاصوليه عباره عن المسأله المستتبّط منها

ص: ٣٥

١-١) منتقى الاصول ٣١ / ٤ .

٢-٢) تحقيق الاصول ١ / ٤٤ .

٣-٣) نهايه الدرايه ١٢ / ٣ .

الحكم الشرعى من غير حاجه إلى ضمّ ضميمه ، و لذا قال الميرزا بكونها كبرى القياس ، بل يعتبر على تعريف المحقق الأصفهانى أيضاً إفادتها الحجّه على حكم العمل بنفسها لا مع غيرها ، و قد عرفت أنّ التجرى لا يستنبط منه الحكم إلّا بضمّ قاعده الملازمه إليه .

ص: ٣٦

و مباحث القطع كثيره ، لأنه إذا التفت إلى الحكم الشرعى و حصل له القطع به ، فهل هو حجه أو لا ؟ و ما المراد من الحجته ، هل هى الحجيه العقلية أو الشرعية ؟ و هل هى قابله للجعل أو لا ؟

ثم إن القطع تارةً : يكون موافقاً للواقع ، و اخرى : مخالفاً له ، فيطرح بحث التجزى .

و أيضاً : تارةً : يحصل القطع من السبب المتعارف ، و اخرى : من غير المتعارف ، فيطرح بحث قطع القطع ، فهل هو حجه على أى حال ؟

و القطع تارةً : إجمالى ، و اخرى : تفصيلى ، فيبحث حينئذٍ فى مسأله العلم الإجمالى و أحكامه ، و الإجمال تارةً : فى مرحله ثبوت التكليف ، و اخرى : فى مرحله سقوطه .

و القطع الحاصل يكون تارةً : كاشفاً فقط عن الحكم ، و اخرى : يكون موضوعاً له ، فيطرح بحث القطع الطريقي و الموضوعى .

ثم إنه هل يلزم الالتزام القلبي على طبق القطع علاوةً على الالتزام العملى ،

أولاً يلزم؟ فيطرح بحث الموافقه العمليه و الموافقه الالتزاميه للقطع .

و هذا أوان الشروع في مباحث القطع و أحكامه على طبق المنهج المرسوم في (رسائل الشيخ) و (كفايه الاصول) و بالله التوفيق

:

ص: ٣٨

قال الشيخ الأعظم قدس سره :

لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً ، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع ، و ليست طريقيته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً (١) .

فهو يرى وجوب متابعه القطع و العمل على طبقه ، و يعامل ذلك بكونه طريقاً إلى الواقع ، فوجوب العمل به ناشئ من طريقيته الذاتيه . لكنه لم يوضح أنّ الطريقيه له عين ذاته أو من لوازمها ؟

و قال صاحب الكفايه :

لا شبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلاً و لزوم الحركه على طبقه جزماً ، و كونه موجباً لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته ، و عذراً فيما أخطأ قصوراً . و تأثيره فى ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم ، فلا- حاجه إلى مزيد بيانٍ و إقامة برهان . و لا- يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشئ و لوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً (٢) .

ص: ٣٩

١-١) فرائد الاصول ١ / ٢٩ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٥٨ .

فأفاد رحمه الله وجوب العمل على طبق القطع ، و أنه منجز و معدّر ، و جعل الدليل على ذلك الوجدان ، فكأنه بيّن قول الشيخ « بأنه طريق بنفسه » - بأن ذلك وجداني و لا يحتاج إلى إقامه برهان .

فكلاهما يقولان بوجوب متابعه القطع ، لكن المحقق الخراساني أضاف المنجزيه و المعذريه أيضاً

فظهر مورد الاشتراك بين الكلامين و مورد الامتياز .

فقال المحقق الاصفهاني بشرح الكفايه :

المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلّا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفه ما تعلّق به القطع ، لا أن هناك بعثاً و تحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلّق به ، ضروره أنه لا بعث من القوه العاقله ، و شأنها إدراك الأشياء ، كما أنه لا بعث و لا تحريك اعتباري من العقلاء (١) .

أمّا المحقق العراقي فقال :

لا شبهه في وجوب متابعه القطع عقلاً ، و الوجه فيه ظاهر ، فإن القطع من جهه كونه بذاته و حقيقته عين انكشاف الواقع بالكشف التام و الوصول إليه ، بحيث يرى القاطع نفسه واصلًا إلى الواقع ، إذا فرض تعلّقه بحكم من الأحكام يكون له السبب التام لحكم العقل تنجزاً بوجوب المتابعه ، على معنى حكمه بلزوم صرف الغرض و الإيراده نحو امثال أمر المولى الراجع إليه أيضاً حكمه بحسن الإطاعه و قبح المخالفه ... (٢)

ص: ٤٠

١-١) نهاية الدرايه ١٧/٣-١٨

٢-٢) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣

فأرجع الأمر إلى قضيته حكم العقل بحسن الإطاعة و قبح المخالفه .

و وافق الميرزا الشيخ رحمه الله ، إلا أنه في الدوره الاولى جعل الطريقيته من لوازم القطع ، (١) و في الثانيه (٢) جعلها عين القطع

تفصيل الكلام فى المقام

و تفصيل الكلام هو :

إن فى القطع جهات عديده :

إحداها : كاشفيه القطع عن الواقع و طريقيته إليه ، و أن وزانه وزان النور فى الإراءه و المظهرية .

و الثانيه : حجيه القطع ، فإنها غير الطريقيه ، إذ قد يحصل القطع بشىء و لا حجيه هناك ، كالقطع بوجود مكه مثلاً ، أما الحجيه ، فهى المنجزيه من قبل المولى و المعذريه من قبل العبد .

و الثالثه : وجوب العمل و الحرکه على طبق القطع .

و الرابعه : إن طريقيته القطع قابله للجعل أو لا ؟

و هنا نحتاج إلى فهم حقيقه الجعل ، و توضيحه هو :

مقدمه فى أقسام الجعل و أنحاءه

إن الجعل على قسمين ، بسيط و مركب . فالأول : هو الإيجاد بمعنى كان التامه ، و الثانى : هو الإيجاد بمعنى كان الناقصه ، أى الجعل بين الشىء و ما هو خارج عن ذاته .

ص: ٤١

١-١) فوائد الاصول ٣ / ٦ .

٢-٢) أجود التقريرات ٣ / ١٢ .

و الجعل المتعلّق بالذات أو الوجود - على اختلاف المبني في أصله الوجود أو الماهيّة - بسيطٌ ، و المتعلّق بالخارج عن ذات الشيء أو الوجود مركب ، و قد يسمّى بالجعل التأليفي أيضاً .

ثم إنّ الجعل تاره : جعل بالذات ، و اخرى : جعل بالعرض ، و المجعول إمّا بالذات و إمّا بالعرض ، و المجعول بالعرض خارج عن الذات - أعم من الوجود - و هو تاره : متأصل في الخارج ، و اخرى : غير متأصل بل هو اعتبار من العقل ، و المتأصل تاره : موجود بالغير ، مثل الكميّة للشيء ، و اخرى : موجود بوجود المنشأ لانتزاعه ، مثل الفوقيه للسقف . و أمّا ما لا أصله له في الخارج أصلاً ، فهو كالماهيّة بالنسبة إلى الوجود - بناءً على القول بأصله الوجود - فهي أمر ينتزعه العقل و ليس له مطابق خارجاً .

فظهر أن المجعول بالعرض ثلاثه أقسام : جعل الكميّة للشيء و الزوجيّة للأربعة ، و جعل الفوقيه للسقف ، و جعل الماهيّة . و إسناد الجعل إلى الماهيّة مجاز لكنه في الأول و الثاني حقيقة .

إذا عرفت هذا ، فإنّ الطريقيّة قابله للجعل بالجعل البسيط كما هو واضح ، إمّا وجودها بناءً على أصله الوجود ، و إمّا ماهيتها بناءً على أصله الماهيّة ، إنما الكلام في جعل الطريقيّة للقطع أي الجعل التأليفي ، و هنا يأتي البحث :

في كيفيّة الطريقيّة المجعوله للقطع

هل الطريقيّة خارجه عن ذات القطع أو داخله ؟ و على الثاني : هي جزء الذات أو كلّها ، و على الأوّل ، هي مفارقه أو لازمه ؟

فعلى القول بالخروج و أنها لازمه للقطع ، فالجعل التأليفي غير ممكن ، لأن

لوازم الذات مجعوله بجعلها بالجعل بالعرض ، فهل هي خارجه عن الذات ؟

إنه لا- يعقل أن تكون النسبه بين الطريقيه و القطع نسبه الزوجيه للأربعه ، خلافاً لما جاء فى كلام الميرزا ، لأنّ كلّ خارج عن الذات - و إنّ كان لازماً لها - فهو فى مرتبه الذات فاقد للذات ، فالأربعه فى مرتبه ذاتها فاقد للزوجيه ، إذ اللّازم لا يكون فى مرتبه الملزوم ، فإذا كانت الطريقيه ليست فى مرتبه ذات القطع ، فذات القطع فى مرتبه ذاتها لا طريق ولا كشف ، و هذا محال و خلف للفرض . إذن ، ليست الطريقيه خارجه و من لوازم القطع ، بل هي نفس ذات القطع ، و الجعل التآلفى بين الشىء و نفسه غير معقول كما ذكر صاحب الكفايه .

و على الجملة ، فإن الكاشفيه إن كانت من لوازم القطع ، فالجعل التآلفى بين الشىء و لازمه غير معقول ، و إن كانت عين ذات القطع ، فجعل الذات للذات غير معقول ، فهى - على كلّ تقدير - غير قابله للجعل ، فما فى كلام بعض المحققين من أنه جعل الذاتى للذات غير صحيح .

و المختار - كما تقدّم - أن الكشف عين ذات القطع ، لِمَا تقدّم من أن اللّازم غير الملزوم ، مع عدم الانفكاك بينهما ، و العلم نفس حضور المعلوم لدى النفس و لو لم يكن عين الكشف لزم الغياب و هو محال . و لأن العلم من الامور الوجدانيه ، و لا يعقل خفاء الأمر الوجدانى على الواجد له ، و لا يعقل أن يكون الكشف من اللّوازم و تكون الملازمه خافيه ، و الحال أنا لا نجد شيئاً آخر وراء الكشف و الحضور يكون لازماً للكشف ...

فحقيقه العلم عين الكشف ، و جعل الكاشفيه له جعل الذات للذات ، و هو محال .

و هنا يلزم التنبيه على أمرين :

أحدهما : قد يرد الإشكال على القول بالطريقيّة الذاتيه للقطع - سواء القول بأنها عين الذات أو ملازمه لها - بأنه يستلزم إصابه الواقع دائماً و لا يكون هناك تخلف عن الواقع ، و الحال أنه ليس كذلك ، بل القطع يحصل للجاهل بالجهل المركّب .

و الجواب :

إن المراد من كون القطع عين الكشف عن الواقع هو انكشاف المعلوم بالذات ، لا انكشاف المعلوم بالعرض الذى يقبل التخلف عن الواقع و لا- يعقل أن يكون عين الذات . فالكشف فى قولهم : الكشف عين ذات القطع ، هو حضور المعلوم بالذات المشترك بين علم المصيب و المخطئ ، و الموجود فى الجهل المركّب أيضاً .

و بعبارة أخرى : إن الطريقيّته شيء و الإصابه شيء آخر ، و لا ينبغى الخلط بينهما ، و مرادهم من الكاشفيه هى الإراءه ، و إراءه الواقع موجوده فى الظنّ أيضاً ، إلّا أنّها إراءه ناقصه بمعنى وجود احتمال الخلاف ، بخلاف القطع حيث لا- وجود لاحتمال الخلاف معه ، فالذى يراه القاطع هو رؤيه عقليه للواقع كما يرى البصير الواقع بالرؤيه الحسيّه ، فهى إراءه و رؤيه ، أمّا المطابقه للواقع فهى أمر آخر خارج عن ذات الرؤيه و حقيقتها .

الأمر الثاني : لا- يخفى أن مورد البحث هو الطريقيه و الكاشفيه التكوينيّه للقطع ، لا-الكشف الجعلي الاعتباري ، فالطريقيه قد تكون اعتباريه كما في خبر الثقة حيث يُجعل له الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع ، و قد تكون ذاتيه تكوينيه ، و هي التي في القطع ، و جعل الطريقيه للقطع ممكن إلا أنه لغو ، لكونه كاشفاً و طريقاً إلى الواقع تكويناً .

هذا بالنسبه إلى الطريقيه و الكاشفيه .

حجيه القطع و لزوم الحركه على طبقه

و أمّا حجيه القطع و لزوم الحركه على طبقه ، فيجوز للمولى أن يحتجّ على العبد بالقطع الحاصل له ، و للعبد أن يحتجّ أمام المولى بذلك، و يعبر عن ذلك بالمنجزيه و المعذريه ، فظهر أن الحجيه و لزوم الحركه إنما يطرحان في مورد القطع بأحكام المولى ، بخلاف طريقيه القطع ، فلا اختصاص لها بالأحكام .

فهل يرى العقل الحجيه للقطع و لزوم الحركه على طبقه إذا تعلق بأحكام المولى الحقيقي ؟

و إنما قيدنا بالمولى الحقيقي ، لعدم دخاله العقل في الامور العرفيه الجعليه .

و هل يرجع ذلك إلى استحقاق العقاب على المخالفه ؟

و هل هذا الحكم العقلي تنجزى أو تعليقي، بأن يصحّ نفيه في بعض الموارد أو الأحوال ؟

لقد تقدّم أن الطريقيه و الكاشفيه عين القطع ، أمّا الحجيه ، فهي خارجه عن ذاته و حقيقته، لكنه يستلزم الحجيه ، فإذا انكشف الواقع استلزم استحقاق العقاب على المخالفه عند العقل .

قالوا: بأنّ العقل يحكم بالحجّيه و المنجزيه ، بأن يحكم بأنّ القطع يصحّ العقوبه على مخالفته .

و خالف المحقق الأصفهاني ، و أنكر أن يكون العقل حاكماً ، لأن الحكم من شئون المولى ، قال : بل العقل مدرك فقط . و وافقه المتأخرون عنه ، و لو قيل بأنّ العقل يدرك الحكم ، لم يصح كذلك ، لأنه لغو ، إذ العقل يرى أنّ القطع منشأ لاستحقاق العقاب ، فجعل الحكم من قبل الشارع بلزوم الحركه على وفق القطع لغو ، و لزوم الحركه ليس إلّا الحجّيه .

هل حجّيه القطع من الأحكام العقلية أو المجعولات العقلية ؟

و قد وقع البحث في أنّ حجّيه القطع من المجعولات العقلية ، أى من أحكام العقل العملى ، أو من الأحكام العقلية النظرية غير القابله للسلب عن القطع ؟

ذهب المحقق الأصفهاني - تبعاً للفلاسفه - إلى أنّ قضيه الحسن و القبح من القضايا المشهوره ، أى القضايا التى لا يقام البرهان عليها ، فهى اعتبارات عقلاية من أجل حفظ النظام ، و حجّيه القطع من هذا القبيل ، فقد تطابقت عليها آراء العقلاء .

لكنّ المشكله هى : أنّ حجّيه القطع - أى صحّحه العقاب على مخالفه المولى الحقيقى - موجوده ، سواء كانت المخالفه مستلزمه لاختلال النظام أو لا-، بل حتى لو لم يكن نظام فى العالم ، لا يجوز مخالفه أحكام المولى الحقيقى ، و هى موجه لاستحقاق العقاب .

و إذا لم يكن فى حجّيه القطع ملاك القضايا المشهوره ، فهل هى حكم عقلى

أو أنها من لوازمه العقليه؟ الصحيح هو الثاني، لما تقدم من أن العقل مدرك وليس بحاكم.

و على الجملة، فإن الحجية هي المنجزية، و وجوب الحركة على طبق القطع و استحقات العقاب على المخالفه، من لوازم القطع بحكم المولى الحقيقى، و هذا اللزوم عقلى لا-اعتبارى، و عليه، فجعل الحجية للقطع جعلاً للوازم الشئىء للشئىء، و هو غير معقول، نعم، تجعل اللوازم بجعل الشئىء بالجعل البسيط، فكما لا يمكن أن يجعل الجسم متشكلاً أو متحيزاً، لا يمكن أن يجعل القطع حجةً، بل متى تحقق القطع كان لازمه الحجية.

الردع عن اتباع القطع يستلزم التناقض

و هل يمكن الردع عن القطع؟

إنه لَمَّا يقطع بحكم شرعى كوجوب الصَّلاه، فقد تعلق القطع بوجوبها و حكم العقل بحجيه القطع و لزوم الحركة على طبقه، فكان الحكم الشرعى متقدماً فى الرتبة على القطع، و الحكم العقلى متأخراً عن الحكم الشرعى المتعلق به القطع، فتقدم الحكم الشرعى على الحكم العقلى بمرتبتين.

فقال الشيخ:

فإذا قطع بكون مائع بولاً- من أى سبب كان، فلا- يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله: هذا بول، و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له (1).

ص: ٤٧

و فى الكفايه :

و بذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضاً ، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً و حقيقةً فى صورته الإصابه (١).

و توضيح ذلك : إنه عند ما قطع بحرمة الخمر ، فقد يكون القطع موافقاً للواقع ، و قد يكون مخالفاً له ، فإن قال الشارع لا يجب الاجتناب عنه ، و كان القطع موافقاً للواقع ، لزم اجتماع الضدين فى الواقع و فى اعتقاد القاطع ، و إن كان مخالفاً للواقع ، لزم اجتماعهما فى اعتقاد القاطع ، دون الواقع لفرض عدم الحرمة .

و المراد من التضاد هنا هو المعنى الاصولى لا الفلسفى ، أى ما ينافى الشىء ، الأعم من التضاد و التناقض .

نظريه المحقق العراقى

و للمحقق العراقى هنا كلام نتعرض له بتوضيح منا و له مقدمتان :

الاولى : إن الأحكام العقلية المرتبطه بالأعمال على قسمين :

الحكم العقلى التنجيزى ، كحكمه بقبح معصيه المولى ، و المقصود من تنجيزيته عدم قبوله لأى تصرف من الشارع .

و الحكم العقلى التعليقى ، و هذا ما يقبل التصرف منه ، كما فى صورته انسداد باب العلم ، حيث أن لنا علماً إجمالياً بأحكام المولى لكنّ باب العلم بها منسأ علينا ، فالعقل يحكم بمتابعه الظنّ من باب ترجيح الراجح على المرجوح و هو الوهم ، فهو يحكم فى هذا الظرف بالامثال الظنى إلا أن حكمه بذلك معلق على

ص: ٤٨

عدم الردع من الشارع ، فيجب علينا اتّباعه كما في ردعه عن الظن القياسى و إن قلنا بالحكومه .

و فى العلم الإجمالى مسلطان :

فقليل : بأنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز و استحقاق العقاب فلا يقبل التصرّف من الشارع .

و قيل : بأن الحكم العقلى فى مورد العلم الإجمالى معلق على عدم التصرّف من الشارع بالترخيص فى الارتكاب بجعل الأصل فى أطراف الشبهه .

الثانيه : إن أساس امتناع اجتماع الضدّين فى الأحكام و عدم امكان جعل الحكمين المتضادّين ، هو امتناع اجتماع النقيضين ، لأنّ كلّاً من الضدّين ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فلو اجتمع الضدّان حصل اجتماع الضدّ مع عدمه ، فكان أساس الاستحاله هو التناقض .

هذا ، و يعتبر فى التناقض وحده المرتبه و إلّا فلا استحاله للاجتماع . مثلاً :

العلم بالشىء متأخر عن الشىء ، و كذا الظن ، و منشأ هذا التأخر هو تفرّع الكاشف على المنكشف ، فذات الكشف متعلّقه بالمنكشف و لا عكس ، فكان العلم بالشىء متأخراً عن الشىء برهاناً .

و إذا عرفت ذلك نقول : إنه بعد ثبوت الكاشفيّه و الطريقيه الذاتيه للقطع و سببته لحكم العقل التنجيزى بلزوم المتابعه و حسن الطاعه و لتحقق الحركه نحو المقصود فى ظرف تعلّق الغرض الفعلى بتحصيله ، يكون من المستحيل قابليه مثله لتعلّق الردع به ، لأنّ الردع عنه إمّا أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً ، و إمّا أن يرجع إلى المنع عن متابعته و العمل على وفقه تشريعاً .

و الأول واضح الاستحاله ، لبداهه امتناع سلب ما هو ذاتى الشىء عن الشىء أو إثباته له ، بل و لا يظنّ توهمه من أحد .

و أمّا الثانى ، فعدم إمكانه أيضاً بالمرحله الأخيره واضح ، لما عرفت من أنّ فى ظرف انكشاف الواقع و تعلق الغرض الفعلى بتحصيل المقصود ، تكون الحركه على وفق المقصود قهريه ، بحيث لا يمكن الردع عنها إلّا بسلب جهه كشفه . و أمّا بالنسبه إلى المرحله الاولى - أعنى حكم العقل بحسن صرف الإراده بنحو الطاعه - فعدم إمكانه إنما هو من جهه منافاته لحكم العقل التنجيزى بوجوب المتابعه و حسن الطاعه ، لأن مرجع ردعه حينئذٍ إلى ترخيصه فى معصيته و هو - كما ترى - مما يأبى عنه الوجدان و لا يكاد يصدّقه بعد تصديقه بالخلاف ، لكونه من التناقض فى نظر القاطع و إنّ لم يكن كذلك بحسب الواقع .

وعليه ، فلا مجال للمنع عن صحّحه الردع بما افيد من برهان المناقضه ، لأن المقصود من برهان المناقضه :

إن كان مناقضه ترخيصه مع الحكم الشرعى المحفوظ فى الرتبه السّابقه على القطع .

ففيه : إنه لا- مناقضه و لا- تضادّ بينهما ، بعد كون مرجع ردعه إلى الترخيص فى الرتبه اللّاحقه عن القطع ، كيف ؟ و إنه بذلك تختلف الرتبه بين الحكمين ، فترتفع المناقضه و التضادّ من البين .

و إن كان المقصود مناقضته مع الحكم العقلى فى الرّتبه المتأخره عن القطع .

ففيه : إنه مبنى على ثبوت تنجيزيه حكم العقل بوجوب المتابعه ، لأنه من مبادئ المناقضه المزبوره ، و إلّا فعلى فرض تعليقته لا يكاد يبقى مع الردع عنه

حكم للعقل بوجوب المتابعه ، كى ينتهى الأمر بينهما إلى مقام المضادّه و المناقضه .

فالعمده فى المنع عن إمكان مجيء الردع هو: إثبات تنجيزيه حكم العقل ، و يكفى فى إثباته ما ذكرناه من الوجدان و إباته بحسب الارتكاز عن إمكان مجيء ردع عن العمل بقطعه ، لكونه ترخيصاً من الشارع فى المعصيه و ترك الطاعه . (١)

نقد تلك النظرية

و قد أورد عليه الاستاذ فى الدورتين بلزوم التناقض على مسلك المحقق العراقى أيضاً .

□
و توضيح ذلك هو : إنه رحمه الله يرى أنّ حقيقه الحكم عباره عن الإراده أو الكراهه المبرزه ، فالإراده الشديده المبرزه منشأ لانتزاع الوجوب ، و الكراهه الشديده المبرزه منشأ لانتزاع الحرمة ، أمّا الإراده أو الكراهه الضعيفه ، فمنشأ للاستحباب و الكراهه الشرعيه . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه يرى أنّ متعلق الإراده - و كذا الكراهه - هى الصوره المرئيه خارجاً ، لا الوجود الخارجى ، لأن الإراده أمر نفسانى ، و تعلقه بالخارج غير ممكن - و قد برهن المحقق الأصفهانى على ذلك بأنه يستلزم إمّا خارجيه الذهن أو ذهنيه الخارج ، و كلاهما محال - فالمتعلق هو الخارج ، لعدم تعلق الشوق و عدمه بالوجود الذهنى ، لكن لا الوجود الخارجى بل الصوره المرئيه خارجاً .

و بناءً على ما ذهب إليه فى حقيقه الحكم و متعلقه : يرد عليه لزوم اجتماع

ص: ٥١

النقيضين فيما ذكره في المقام ، لأنّ تعلّق الوجوب بالصّوره المرثيه خارجاً لدى القاطع ، هو إرادته وجوده ، فإذا تعلّق بها الترخيص كان غير مراد ، و كون الشيء مراداً و غير مراد اجتماعاً للنقيضين .

هذا ، و لا يتوهم اختلاف المرتبه حتى يندفع الإشكال .

لأنّ متعلّق الإراده أو الكراهه هو الوجود لا المرتبه، فصحيح أنّ الإراده و المراد مختلفان في المرتبه ، لتقدّم المراد على الإراده طبعاً ، لكنهما موجودان بوجود واحد ، كما هو الحال بين الواحد و الاثنين ، إذ الاثنان متأخّر رتبته عن الواحد طبعاً ، لكنهما موجودان بوجود واحد .

و هذا هو الإشكال على المحقق العراقي هنا بناءً على مسلكه .

و أمّا على مسلك القائلين باعتباريه الحكم - على اختلاف فيما بينهم في حقيقته - إذ قال بعضهم بأنه الطلب الإنشائي ، و بعضهم بأنه عبارته عن البعث أو الزجر الاعتباري ، و بعضهم أنه الثبوت على الذمه اعتباراً و اعتبار الحرمان ...

- فالتناقض لازم بلا إشكال ، و ذلك : لأن كلّ حكم يصدر من الحاكم فهو فعل اختياري له ، و لا يعقل أن يكون مهملاً ، لأن المفروض أنه - لكونه حكيماً - يلحظ موضوع الحكم و انقساماته ، فإن كان غرضه متعلّقاً بالمقسم خرج الحكم مطلقاً ، و إن كان متعلّقاً بالمقسم خرج مقيداً ، و لا يعقل أن يكون الغرض مهملاً ، و الحكم معلول للغرض ، فلا إهمال فيه كذلك .

و على هذا ، فإذا حكم الشارع بوجود الصيلاه ، فتاره : يتعلّق القطع بالوجوب ، و اخرى : لا ، فإن كان الغرض قائماً بالمقسم أطلق الوجوب و إلّا قيده بوجود القطع أو عدمه ، لكنّ التقييد هناك محال ، إذ لا يعقل تقييد وجوبها بعدم

القطع به ، لأنَّ الغرض من الصَّلاه - وهو النهى عن الفحشاء و المنكر مثلاً - أعمّ .

هذا أوَّلاً .

و ثانياً : فإنَّ التقييد بعدم القطع بالوجوب لغوٍ لعدم الأثر

فظهر أن التقييد محالٌ كما أنَّ الإهمال محال ، فالإطلاق واجب ... أى :

الصِّيَلاه واجبه سواء قطع بوجوبها أو لا ، فلو اعتبر عدم وجوبها فى مرتبه القطع بوجوبها ، لزم اجتماع النقيضين - أى الوجوب و عدمه - فى المتعلّق الواحد .

فالحق ، لزوم التناقض على جميع المسالك .

هذا ، و لا يخفى أنَّ هذا التناقض يلزم فى الحكم الشرعى - كما تقدّم - و فى الحكم العقلى أيضاً ، لأنَّ كلّ حكمٍ شرعى فهو بمجرّد وصوله موضوع لحكم العقل بلزوم الطاعه و الامتثال .

نظريه المحقق الأصفهاني

□
و قال المحقق الأصفهاني رحمه الله :

بل التحقيق أن حديث التضادّ و التماثل أجنبي عمّا نحن فيه ، لما فصّلناه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى : أن الحكم - سواء كان بمعنى الإبراده و الكراهه أو البعث و الزجر الاعتباريين - ليس فيه تضادّ و تماثل ، فإنهما من صفات الأحوال الخارجيه للموجودات الخارجيه . فراجع .

بل المانع من اجتماع البعثين ، إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلّان عن داع واحد ، أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين ، فإن الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين ، لزم صدور الواحد عن الكثير ، كما أنَّ صدور مقتضى البعث و الزجر لازمه اجتماع

المتناقضين ، فيلغو البعث بداعى إيجاد الفعل و الزجر بداعى تركه (١).

و قد اشتمل كلامه على نفى و إثبات .

أمّا ما أفاده فى جهه النفى ، فتوضيحه هو : إن المثلين عباره عن الوجودين من الماهية الواحده ، و الضدّان عباره عن الأمرين الوجوديين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الداخلين تحت جنس قريب و بينهما نهايه الخلاف . و على هذا ، فالتماثل و المثلية و كذا التضاد و الضديّه من أحوال الموجودات الخارجيه ، و الحكم إمّا هو الإبراده أو الكراهه التشريعيّه ، أو البعث و الزجر الاعتباريّان - على الخلاف - من الاعتباريات ، و أحكام الموجودات الخارجيه لا تجرى فى الامور الاعتباريه ، فلا معنى لأن يقال : حكمان متماثلان أو متضادّان ، و لا يلزم اجتماع المثلين أو الضدّين .

و أمّا ما أفاده فى جهه الإثبات ، فتوضيحه : إنّ المانع من تصرّف الشارع هو صدور الكثير من الواحد و بالعكس ، أو لزوم اجتماع المتناقضين فى مقام الامتثال ، فالقطع بوجود شىء بعث ، فإذا جاء ببعثٍ آخر نحوه ، كان البعثان حاصلين من داعٍ واحد لكون المصلحه واحده ، و صدور الكثير من الواحد محال . أمّا فى مقام امتثال التكليف ، فالحاصل انبعاث واحد عن البعثين ، و صدور الواحد من الكثير محال كذلك . و إنّ كان الحكم غير مماثل ، يلزم اجتماع المتناقضين فى مقام الامتثال .

إذن ، لا يمكن التصرّف لا بالمماثل و لا بالمخالف ، للزوم ما ذكر من

ص: ٥٤

المحذور، وهذا هو المانع لا ما ذكره الشيخ و صاحب الكفايه و العراقي رحمهم الله .

أقول :

إنّ ما ذكره في جهه النفي مبنئ على الاصطلاح الفلسفي في التضادّ و التماثل ، لكنّ التضادّ عند الاصوليين عبارته عن عدم اجتماع الأمرين ، سواء اطلق عليه التضادّ فلسفياً أو لا ، ثم إنّ الاعتبار في مورد القطع ناشئ عن المصالح و المفسدات ، و هو أيضاً منشأ للانبعاث و الانزجار ، و هكذا اعتبار يجري فيه برهان التضاد و التماثل ، فليس المحذور لزوم صدور الكثير من الواحد ، بل هو استحاله اجتماع الوجوبين مثلاً و الوجوب و الحرمة ، في متعلّق واحد ، لكونهما ناشئين من الملاك و هما منشأ للانبعاث كما تقدم . نعم ، هذه الاستحاله هي بالعرض .

وجوب الحرکه عملاً طبق القطع

بعد أن ثبت كاشفيه القطع ، و حجّيته ، و لابدّيه العمل على طبقه عقلاً ، يجب الحرکه عملاً على طبقه ، فإذا قطع بوجوب الصلاه - مثلاً - حكم العقل باستحقاق العقاب على المعصيه و المخالفه بتركها ، فحينئذ ، يحكم بلزوم الحرکه عملاً على طبق القطع بالإتيان بالصلاه .

لكنّ المقطوع به إذا كان من الأمور النفسانيه الملازمه للغرائز ، يكون العمل به غريزياً طبعياً ، كما في الحيوانات ، أمّا إذا كان من الامور العقلائيّه ، فالعمل به من الأحكام العقليه ، و هذا هو الفرق بين الإنسان و الحيوان .

و قد ذهب السيد الحكيم في مباحث الاجتهاد و التقليد (1) إلى أنّ وجوب

ص: ٥٥

العمل بالتكاليف الشرعيه حكم عقلي من باب وجوب شكر النعم ، ثم أضاف : بل فطري ، من جهة أنه إذا أدرك النعمه ، و أنها من منعم ، و أنه يجب شكر النعم ، يتحرك نحو الطاعه بفطرته .

و قد نوقش في هذا الاستدلال في ذلك الموضع (1).

تنبيهان

بقي التنبيه على أمرين :

الأول :

قد أنكر المحقق الإيرواني أن يكون وجوب العمل على طبق القطع بالحكم الشرعي من المدركات العقلية ، و إنما يدرك العقل حسن الطاعه و قبح المعصيه ، فإذا أدرك ذلك تحرك عملاً على الطاعه و استخدم قواه في سبيل تحققها ، فالحرکه الخارجيه أثر لدركه حسن الطاعه و قبح المعصيه ، و لو قلنا بأن له دركاً آخر - علاوةً على درك حسن الطاعه - هو عبارته عن وجوب العمل خارجاً على طبق القطع ، لزم التسلسل ، لأنّ وجوب العمل على طبق القطع حكم ، فيقال : هل هو حكم مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ المفروض كونه مقطوعاً به ، فيتولّد حكم عقلي بوجوب العمل على طبق هذا الحكم المقطوع به ، و هل هذا الوجوب مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ و هكذا .

و الحاصل : إنه ليس إلّا درك العقل حسن الطاعه و قبح المعصيه ، أمّا وجوب

ص: ٥٦

(١-١) و تعرّضنا لذلك في الجزء الأول من كتابنا (إرشاد الطالبين إلى منهاج الصالحين) المائل للطبع إن شاء الله .

العمل على طبق المقطوع به فلا (١).

و لهذا الرأي أثر في المباحث ، فقد تقرّر - مثلاً - أنّ الأمر بالطاعة في قوله تعالى «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٢) و أمثاله إرشاد إلى حكم العقل بوجوب إطاعه المولى ، فالعلماء يقولون بوجود الحكم العقلي بوجوب الطاعة ، أمّا بناءً على نظريه هذا المحقق ، فلا حكم للعقل إلّا بحُسن الطاعة ، فتكون الآيه إرشاداً إلى هذا المعنى فقط ، فلا تدلّ هيئه افعّل على الأمر .

ف نقول :

قد ذكر جماعه من الأعلام أن لا مُدرك من العقل إلّا حسن الطاعة و قبح المعصيه ، و مجرد ذلك لا يكفي لحمل الإنسان على الحركة خارجاً ، لأنّ العمل الحسن في العالم كثير ، و مجرد درك حسن العمل لا يكفي للحكم بوجوبه على طبق المدرك ، إلّا إذا وصل إلى حدّ المنجزيه - أي استحقاق العقاب على المخالفه - ففي هذه الحاله يوجد الحكم العقلي بلزوم الحركة ، فتلخص : أن الصحيح تفرّع الحركة الخارجيه على احتمال استحقاق العقاب و المؤاخذة على المخالفه ، و من هنا جاء الحكم العقلي الارتكازي بوجوب دفع الضرر المحتمل .

و أمّا ما ذكره من استلزام القول بوجود الحكم العقلي بوجوب الطاعة للتسلسل ، ففيه :

إنه إن كان موضوع استحقاق العقاب مطلق الحكم - أي سواء كان الحكم العقلي أو الشرعي بعد قيام القطع - تمّ كلامه ، لأنّ وجوب العمل بالقطع حكم

ص: ٥٧

١- (١) حاشيه الكفايه ٢ / ٤١٠ .

٢- (٢) سوره النساء : ٥٩ .

عقلى تعلّق به القطع ، فهو موضوع للزوم الحركه قطعاً بحكم العقل ، فيلزم التسلسل ، لكنّ الصحيح أنّ الموضوع له هو حكم المولى الحقيقى ، و العقل يدرك استحقاق العقاب على مخالفته و لا- حكم للعقل بذلك ، فلا يلزم التسلسل ، لأنّ موضوع وجوب العمل هو حكم المولى و كلّ حكم من بعده بذلك فهو من العقل ، و المفروض أنه ليس بحكم بل هو درك بلزوم استحقاق العقاب على مخالفه حكم المولى المقطوع به .

الأمر الثانى :

□
قد عرفت أن «الحجه» فى اصطلاح الاصولى يختلف عنه فى الاصطلاح المنطقى ، و قد أفاد الشيخ رحمه الله أنه لا- يطلق « الحجه » على « القطع » بالاصطلاح المنطقى ، لعدم وقوعه بهذا المعنى وسطاً فى القياس ، فليس لمن قطع بوجوب الصّلاه إلّا أن يقول : الصّلاه واجبه ، و أمّا أن يقول : الصّلاه مقطوع بوجوبها ، و كلّ ما قطع بوجوبه فهو واجب ، فالصلاه واجبه ، فلا ، بخلاف باب الأمارات ، فإنّ « الحجه » بالاصطلاح المنطقى يقع وسطاً فيها ، فيقال مثلاً : هذا ما قام خبر الثقة على وجوبه ، و كلّ ما قامت الحجه على وجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

ص: ٥٨

و يقع البحث فى :

موضوع التجزي

و أحكام التجزي

ص: ٥٩

إن القطع تارة : طريقي ، و اخرى : موضوعي ، و هو إما جزء الموضوع و إما تمام الموضوع .

أمّا القطع الطريقي، فالبحث جارٍ فيه بلا- كلام . و أمّا إن كان جزء الموضوع فكذلك ، لأنه لما كان جزءاً و الجزء الآخر هو الواقع ، فقد يصادف الواقع و قد يتخلف عنه ، و مورد التخلف هو موضوع التجزي .

و أمّا القطع الموضوعي ، إذا كان تمام الموضوع للحكم ، فليس بموردٍ لمبحث التجزي - و كذا الظن المأخوذ موضوعاً تاماً للحكم - لعدم التخلف عن الواقع ، فإذا تحقق القطع لدى المكلف و خالفه فقد عصي ، و لذا يفتى في السفر المظنون فيه الخطر بكونه سفر معصية و يجب فيه التمام ، و لا موضوع هناك للتجزي ، لفرض كون هذا الظن تمام الموضوع لوجوب إتمام الصلاة ، فمع وجود الظن بالضرر أو الخطر يكون السفر معصيةً ، و لا تجزي أصلاً .

وعليه ، فمتى كان القطع أو الظنّ أو الاحتمال تمام الموضوع للحكم ، فإنّ المخالفة هناك معصية ، و لا مجال لبحت التجزي فيه .

فموضوع مبحث التجزى هو كون القطع أو الظن طريقاً إلى الواقع أو جزءاً للموضوع .

و بما ذكرنا يظهر عدم اختصاص البحث بالقطع ، و أنه جارٍ فى مطلق الحجّج القائمه على الواقع ، سواء كانت حجّه ذاتيه كالقطع أو جعليه كالأمارات ، فلو قام خبر الثقة على حكم و خالفه المكلف ثم ظهر عدم مطابقه الخبر للواقع ، فقد تجزأ على المولى .

توهم و دفع

و ذكر الميرزا أنه قد توهم بعضهم أن النزاع فى المقام إنما يجرى فى خصوص مخالفه القطع بالواقع المفروض عدم إصابته ، و أمّا مخالفه الطرق الشرعيه ، فلا يجرى فيها النزاع ؛ لعدم الإشكال و الريب فى استحقاق العقاب على مخالفتها ، و إن كانت غير مصيبه للواقع .

و منشأ هذا التوهم هو تخيّل أنّ مخالفه الطرق الشرعيه إنّما هى مخالفه الأحكام الظاهريه المجعوله من قبل المولى ، فلا محاله يترتب عليها استحقاق العقاب و إن لم يكن هناك أحكام واقعيه فى مواردّها ، و هذا بخلاف القطع ؛ فإنّ مخالفته فى صوره عدم المصادفه لا- يكون مخالفه لحكم واقعى و لا- ظاهرى ، فيقع النزاع فى أنّ المخالفه الاعتقاديّه التخيليه هل يترتب عليها ما يترتب على المخالفه الواقعيه أم لا ؟

و أنت بعد ما عرفت أنّ المجعول فى موارد الطرق الشرعيه ليس هى الأحكام البعثيه أو الزجريه ، و إنّما هو نفس صفه الطريقيه و الكاشفيّه من دون استتباعها لحكم شرعى ، تعرف أنّ حال مخالفه الطريق الوجدانى حال الطريق

الجعلى بعينها ، من دون فرقٍ بينهما أصلاً ، وعليه ، يكون محلّ النزاع فى المقام أعمّ من مخالفه القطع الوجدانى و الأمارات أو الأصول ، حتى أصاله الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى أو غيرها .

و بالجمله ، مخالفه مطلق المنجّز للحكم - على تقدير انكشاف عدم ثبوته فى الواقع - يكون محلّ الكلام فى المقام (١) .

و قال السيد الخوئى :

إن بحث التجزى لا- يختصّ بالقطع ، بل يعمُّ جميع الأمارات المعتبره و الاصول العمليّه ، بل يعمُّ كلّ منجز للتكليف و لو كان مجرد احتمال ، كما فى موارد العلم الإجمالى بالتكليف

فإن الاقتحام فى بعض الأطراف داخل فى التجزى ، و إن لم يكن فيه إلّا احتمال المخالفه للتكليف ، و كذا الحال فى الشبهات البدويه قبل الفحص .

و الجامع بين الجميع هو مخالفه الحجه ، أى ما يحتج به المولى على العبد ، فلو ثبت كون مائع خمراً بالبينه أو الاستصحاب ، و شربه ، و لم يكن فى الواقع خمراً ، كان متجزياً . و لو احتمل كون شىء حراماً و ارتكبه قبل الفحص ، و انكشف عدم كونه حراماً ، كان متجزياً ، و هكذا . فذكر القطع ليس لاختصاص التجزى به ، بل إنما هو لكونه أظهر الحجج و أوضح المنجزات .

و ربما يتوهم عدم جريان التجزى فى موارد الأمارات و الاصول العمليه الشرعيه ، و الجامع هو الحكم الظاهرى ، بدعوى أن الأحكام الظاهريه مجعوله فى

ص: ٦٣

ظرف الجهل بالواقع ، فبكشف الخلاف ينتهى أمدها و تنتفى بانتفاء موضوعها ، لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول ، فيكون بمنزله انقلاب الخمر خلاً ، فكما أنه إذا انقلبت الخمر خلاً تنتفى الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها ، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف أنه لم يكن حراماً من الأول ، كذلك الحال فى الأحكام الظاهرية ، حيث أن موضوعها الجهل بالواقع ، فبكشف الواقع تنتفى بانتفاء موضوعها ، فلا يتصور كشف الخلاف فى نفس الحكم الظاهرى ، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجزى .

و هذا التوهم فاسد من أساسه ، إذ هو مبنى على القول بالسببية ، و أن المجمعول فى مورد الطرق و الأمارات هى الأحكام ، و هو فاسد ، لاستلزامه التصويب الباطل . و الصحيح أن المجمعول فى باب الطرق و الأمارات هو الحجية و الطريقيه فقط ، على ما سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى (١) .

و كذا جاء فى كلام السيد الصدر ، قال :

موضوع هذا البحث أن أى تكليف يتنجز على المكلف ، سواء كان بمنجز عقلى كما فى موارد القطع و الاحتمال المنجز ، أو شرعى ، كما فى الأمارات و الاصول المنجزه ... و قد يتوهم عدم شمول هذا البحث موارد الحكم الظاهرى ...

و لكن هذا التوهم باطل ... (٢) .

نظر الشيخ الاستاذ

و بالجملة ، فهم يتعرضون للتوهم المذكور و يردون عليه ، لكنهم يصرحون

ص: ٦٤

١-١) مصباح الاصول: ١٨ - ١٩ .

٢-٢) بحوث فى علم الاصول ٣٥ / ٤ .

بشمول البحث للاصول العمليّيه أيضاً ، وقد تنظّر في ذلك شيخنا دام بقاءه في دوره اللّاحقه ، فقال ما حاصله :

إنّ الأصل منه عقلي ، كالاحتياط و البراءه العقليّيه ، و منه شرعي ، كالطهاره الظاهريه المجمعوله في الشبهات الحكميّه و الموضوعيّه ، و الحليّيه المجمعوله ب «كلّ شيء لك حلال» ، و كذا في موارد الاحتياط الشرعي ، بناءً على دلاله نصوص الاحتياط على الحكم المولوى الشرعي ، فمقتضى القاعده في مثل هذه الموارد ، بناءً على أنّ المجمعول فيها هو الحكم الشرعي - و إنّ كان ظاهرياً - المولوى المستتبع لاستحقاق العقاب ، هو عدم جريان بحث التجري .

و ملخص الكلام : أنه في كلّ مورد لا يوجد جعل شرعي ، بل المجمعول هو الطريقيّيه أو المنجزيه و المعذريّه ، فالبحث جارٍ فيه ، و كلّ موردٍ فيه مجمعول شرعي - و لو ظاهري - فالمخالفه معصيه ، و لا مجال لبحث التجري فيه .

ص: ٦٥

قال فى الكفايه :

قد عرفت أنه لا شبهه فى أن القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه و المثوبه على الموافقه فى صوره الإصابه ، فهل يوجب استحقاقها فى صوره عدم الإصابه على التجزى بمخالفته ، و استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقته ، أو لا يوجب شيئاً ؟

الحق : أنه يوجه ، لشهاده الوجدان بصحّه مؤاخذته و ذمّه على تجزيه ... (١).

أقول :

هل الحكم المترتب على التجزى هو القبح العقلى ، فيستحقّ الذم و اللوم فقط ، أو استحقاق العقاب عقلاً- أيضاً ، أو الحرمة الشرعيّه بالإضافة إليهما ؟

التجزى قبيح عقلاً

أمّا القبح العقلى ، و استحقاق الذمّ و اللوم ، فلا ينبغى الرّيب فى ثبوته ، فقد ذكرنا فى مباحث المعرفه الدينيه و بيان مقامات أئمه الهدى عليهم السلام ، بالاستفاده ممّا ورد عنهم بعد الكتاب المجيد : أنّ المدار فى القرب و البعد من الله عزوجلّ هو الانقياد و الطاعه و التمرّد و المعصيه له ، فقد ورد عنهم عليهم السّلام أنه إنما بلغ أمير المؤمنين عليه السلام المقام الذى لا يتقدّم عليه فيه أحد من

ص: ٦٦

الأولين و الآخرين - سوى رسول الله - إلاً بطاعته لله و رسوله ، فهذا ما دلّت عليه الأدلّه النقلية (١).

و لا شك أن العقل يدرك حسن الانقياد للمولى الحقيقى و قبح المخالفه لأوامره و نواهيه ، لكونها خروجاً عن رسم العبوديه و هتاكاً لحرمة ، و من هنا يحكم بقبح الفعل المتجرى به و أنّ فاعله يستحقّ الذمّ و اللوم .

و ليس لأحدٍ أن يقيس التجزى على المولى الحقيقى بالتجزى على أحدٍ من الناس ، بأن يجعل تعدى حدوده على حدّ التصرف فى مالٍ بتخيّل أنه لزيدٍ ثم تبيّن كونه مالا لنفسه ، فكما لا يكون فى هذه الصوره ظالماً لزيد ، كذلك لا يكون هاتكاً للمولى إذا شرب المائع بقصد كونه خمراً و تبيّن كونه ماءً ، فإنّ هذا قياس مع الفارق ، كما لا يخفى على أهل المعرفة .

و على الجملة ، فإنه لا ينبغى الريب فى ترتب الذمّ و اللوم ، و إنّما الكلام فى ترتب الأزيد من ذلك .

هذا ، و قد نسب إلى الشيخ انحصار التجزى بهذه المرحلة فقط ، لكنّ الاستاذ - فى الدوره اللّاحقه - تنظر فى هذه النسبه ، و أفاد بأنّ الشيخ غير جازم بعدم ترتب غير اللوم و الذم .

هل يستحقّ العقاب ؟

و أما استحقاق العقاب - بالإضافة إلى اللوم - .

فقيل : بأنّ التجزى يوجب قبح الفعل من حيث الصّدر ، و استحقاق العقاب يكون فيما لو كان الفعل قبيحاً من حيث الذات .

ص: ٦٧

وقيل : باستحقاق العقاب من حيث الصدور أيضاً ، فقال صاحب الكفايه باستحقاقه على نفس العزم على الفعل ، و قال جماعه - منهم المحقق العراقي - بأن الفعل الخارجى مورد القبح و استحقاق العقاب .

هل هو حرام شرعاً ؟

و فى ترتب الحرمة الشرعيه أيضاً خلاف .

ف قيل : بعدمها بل الحكم بالاستحقاق عقلى .

و قيل : بوجودها ، فقيل : بأنه حكم شرعى لا يقبل التخلف و التغيير بالعناوين ، و قيل : يتغير بها ، و هو رأى صاحب الفصول .

أما الميرزا ، فقد ذكر (١) أن المسأله ربما تحرر فقهية ، و اخرى اصوليه ، و ثالثه كلاميه .

أما تحريرها فرعيه ، ف باعتبار أن يقع الكلام فى اتصاف المخالفه القطعيه - و لو كان القطع غير مصادف للواقع - بالحرمة و عدمه .

و أما تحريرها اصوليه ، فمن جهه دعوى شمول الأدله الأوليه بإطلاقها لصوره التجري ، و وقوع النتيجة فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، أو من جهه قانون الملازمه بعد ثبوت الحكم العقلى بالقبح .

و أما تحريرها كلاميه ، فمن حيث استحقاق العقاب على المخالفه و الثواب على الانقياد .

و تبعه سيدنا الاستاذ قدس سره و تكلم على ذلك بالتفصيل (٢) .

ص: ٤٨

١-١) أجود التقريرات ٣ / ٤٢ .

٢-٢) منتقى الاصول ٤ / ٣٦ .

رأى الشيخ فى استحقاق العقاب

ذكر الشيخ : أن القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه إلى مزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه ، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها ، فيقطع بالنتيجة ... لكن الكلام فى أن قطعه هذا هل حجه عليه ... فيعاقب على مخالفته ... ؟

الإشكال عليه

وقد وقع الإشكال فى موردين من هذا الكلام :

أحدهما فى قوله : فيقطع بالنتيجة .

من جهة أنّ هذا الحكم المقطوع به ، هل هو حكم واقعى أو ظاهرى ؟ فإن اريد الواقعى ، فيستحيل القطع به إلا إذا كان الدليل المثبت له قطعياً ، و من المعلوم أن أكثر الأدلة المثبتة للأحكام ظنية لا قطعية ، و إن اريد الظاهرى ، فإنه لا قطع بالحكم الظاهرى فى غير موارد الاصول الشرعيه .

و الثانى فى قوله : فيعاقب على مخالفته .

من جهة أنّ موضوع البحث هو أن المخالفه مستتبعه لاستحقاق العقاب أو لا ، و ظاهر عبارته العقاب لا استحقاق العقاب .

ثم إنه يرد عليه : وقوع الخلط فى كلامه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى ، لأنّ مناط البحث فى استحقاق العقاب و عدمه هو حكم العقل ، لكنّه فى مقام الاستدلال ينقل الاتفاق من الفقهاء على الأول ، و هو الاستحقاق .

كلام الشهيد الأول

هذا ، و الأصل فى كلام الشيخ هو ما ذكره الشهيد رحمه الله فى قواعده حيث قال ما نصّه :

لا- تؤثر نية المعصية عقاباً ولا- ذمياً ما لم يتلبس بها ، و هو ما ثبت في الأخبار العفو عنه ، و لو نوى المعصية و تلبس بما يراه
معصية فظهر بخلافها، ففي تأثير هذه التية نظر :

من أنها لما لم تصادف المعصية فيه ، صارت كتيه مجردة ، و هو غير مؤاخذ بها .

و من دلالتها على انتهاك الحرمة و جرأته على المعاصي .

و قد ذكر بعض الأصحاب : إنه لو شرب المباح متشبهاً بشارب المسكر ، فعل حراماً .

و لعله ليس بمجرد التية بل بانضمام فعل الجوارح إليها .

و يتصور محل النظر في صور :

منها : لو وجد امرأة في منزل غيره فظنّها أجنبيّة فأصابها ، فظهرت أنها زوجته أو أمته .

و منها : لو وطئ زوجته لظنّها حائضاً ، فبانت طاهراً .

و منها : لو هجم على طعام بيد غيره و أكل منه ، فتبين أنه ملك الآكل .

منها : لو ذبح شاة يظنّها للغير بقصد العدوان ، فظهرت ملكه .

و منها : ما إذا قتل نفساً بظنّها معصومه ، فبانت مهدره .

و قد قال بعض العاّمه : يحكم بفسق متعاطي ذلك ، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ، و يعاقب في الآخرة - ما لم يتب -

عقاباً متوسطاً بين عقاب الكبيره و الصغيره .

و كلاهما تحكّم و تخرّص على الغيب (١).

و حاصل كلامه عدم ترتّب الفسق و عدم استحقاق العقاب .

بقية كلام الشيخ و النظر فيه

ثم إنّ الشيخ أورد أدلّه القول بالاستحقاق .

فذكر الإجماع ، ثم قال : و يؤيده بناء العقلاء و حكم العقل بقبح التجري .

قال : و قد يقرّر دلاله العقل على ذلك : بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين ، بأنّ قطع أحدهما يكون مائع معين خمراً ، و قطع الآخر يكون مائع آخر خمراً ، فشرباها ، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر ، فإمّا أن يستحقّ العقاب أو لا يستحقّه أحدهما أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس ...

ثم قال : و يمكن الخدشه في الكلّ .

أمّا الإجماع ، فالمحصّل منه غير حاصل ، و المسأله عقليّه ، خصوصاً مع مخالفه غير واحد كما عرفت من النهايه ، و ستعرف من قواعد الشهيد ، و المنقول منه ليس بحجّه في المقام .

أقول :

الإشكال على الإجماع المدّعى من جهه الكبرى أو الصغرى ، له مجال ، لكن قوله « و المسأله عقليّه » غير تام ، لأنّ معقد الإجماع هو « المعصيه » ، فقد تقدّم قوله : « كما يظهر من دعوى جماعه الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخر الصّلاه عصي و إنّ انكشف بقاء الوقت ... » و المعصيه و عدمها حكم شرعي لا عقلي ...

ص: ٧١

قال :

و أما بناءً العقلاء ، فلو سلّم ، فإنّما هو على مذمّه الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن وجود صفه الشقاوه فيه ، لا على نفس فعله ، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله ، فإنّ المذمّه على المنكشف لا الكاشف .

قال : و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجري

أقول :

لقد نزل الشيخ حكم العقل و بناء العقلاء على اللوم و المذمّه ، لخبث الباطن و السريره ، إلّا أنه لا شك عقلاً و عقلاءً في صدق عنوان « الهتك » على هذا الفعل ، و هتك المولى قبيح بلا ريب ، لأنه ظلم كما لا يخفى .

و هذا محصل الكلام على مسلك الشيخ الأعظم في مسأله استحقاق المتجرى للعقاب ، و قد ظهر أنه لا يمكن المساعده عليه .

رأى السيد الاستاذ تبعاً للشيخ

و قد تبع سيدنا الاستاذ قدس سرّه الشيخ الأعظم ، فقال ما نصّه :

الذى يذهب إليه الشيخ هو أنه ليس في مورد التجري سوى سوء السريره ، و هو غير ملازم للعقاب ، لأن العقاب يترتب على القبح الفعلى لا الفاعلى ، و فى قبالة ذهب صاحب الكفايه إلى ثبوت العقاب

و الذى نراه أنّ الحق مع الشيخ ، و أنّ القبح الفاعلى الموجود فى صورته التجري لا يلازم العقاب ، و إنما الذى يلازمه هو القبح الفعلى ، فلا وجه لما ذكره صاحب الكفايه من ثبوت العقاب على فعل النفس ، و يدلّ على ما ندّعيه وجهان :

ص: ٧٢

الأول : إنه لا إشكال فى ثبوت العقاب على المعصية الحقيقيه بحكم العقلاء ، فلو كان القصد إلى المعصية مستلزماً للعقاب ، للزم أن يحكم العقل فى مورد المعصية الحقيقيه باستحقاق عقابين لحصول سببين له و هما القصد إلى المعصية و نفس المعصية . و هذا مما لا يقول به أحد .

الثانى : ما ورد فى الآيات و الروايات من إثبات العقاب على المعصية الحقيقيه و مخالفه المولى ، فيلزم ثبوت عقابين فى موردها ، بناءً على أن التجزى موضوع العقاب ، لتعدد سببه .

و بالجمله : ما ذهب إليه صاحب الكفايه مستلزم لدعوى تعدد العقاب فى مورد المعصية الحقيقيه ، و هو مما لا يلتزم به هو و لا غيره ... فالحق مع الشيخ (١) .

أقول :

ستعرض فيما بعد إلى ما قد يورد به على مذهب صاحب الكفايه فى المقام بعد توضيحه ، و من ذلك الإشكال بلزوم تعدد العقاب و التمسك بالنصوص ، فانتظر .

رأى صاحب الكفايه فى قبال الشيخ

و ذهب صاحب الكفايه إلى استحقاق العقاب - مضافاً إلى المذمه - لكنّه إنما يستحقّه لفعلٍ قلبى و هو « العزم » ، لا للصفه النفسانيه و هى خبث السريره كما قال الشيخ ، و لا من أجل وقوع الفعل خارجاً ، كما عليه المحقق الأصفهاني و غيره ...

فيظهر أن لكلامه جهه إثبات وجهه نفي .

أمّا فى جهه الإثبات ، فاستدلّ بالوجدان قائلاً :

ص: ٧٣

لشهادته الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجزيه و هتكه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان ، و صحه مثوبته و مدحه على قيامه بما هو قضيه عبوديته ، من العزم على موافقته و البناء على إطاعته ، و إن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبه ما لم يعزم على المخالفه أو الموافقه ، بمجرد سوء سريره أو حسنها ، و إن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه

ثم قال : و لا يخفى أنّ في الآيات و الروايات شهادةً على صحه ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه . (١)

أقول :

فهو يرى أنّ للعقل هنا حكمين .

أحدهما : استحقاق الذم و المدح على خبث السريه و طهارتها ، فإنه يمدح صاحب السريه الصّافيه على هذه الصفه كما يمدح اللؤلؤ على صفائه ، و يذم صاحب السريه الخبيثه .

و الحكم الثانى : هو استحقاق المؤاخذه و العقاب من المولى على العزم على المعصيه ، و كونه فى مقام صدور الفعل المستلزم لهتك المولى ، و العزم فعلٌ قلبى اختيارى يستحقُّ عليه العقاب و الثواب .

فهذا ما يشهد به الوجدان ، و النصوص الشرعيه شاهده بذلك ، كقوله تعالى :

« إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا » (٢) و قوله عليه السلام « نيه

ص: ٧٤

١-١) كفايه الاصول : ٢٥٩ .

٢-٢) سورة الإسراء : ٣٦ .

الكافر شرّ من عمله « (١) .

و أما في جهة النفي ، فذكر أربعة وجوه ، و ملخص كلامه فيها :

١ - كون الشيء مقطوع الخمريه - مثلاً - لا يوجب تعنونه بعنوان من العناوين المقبّحه كالظلم .

٢ - كونه قابلاً للتعنون بالقبح - مثلاً - موقوف على الالتفات إلى العنوان ، و الحال أن كون الشيء مقطوع الخمريه غير ملتفت إليه عند الارتكاب ، و الحكم العقلي متوقف على صدق هذا العنوان .

٣ - إن موضوعات الأحكام العقلية يجب تعلّق القصد بها بالإضافة إلى الالتفات ، و ليس هذا المانع قد قصد شربه بعنوان كونه مقطوع الخمريه .

٤ - إنه يعتبر اختياريه الفعل ، و في موارد القطع بالموضوع المخالف للواقع لا تحقق للفعل الاختياري ، فلا موضوع لحكم العقل بالقبح . أي: إنه لما قطع بأنّ هذا خمر - و كان ماءً في الواقع - أقدم على شربه بعنوان الخمريه ، إلّا أن شرب الخمر لم يصدر منه اختياراً ، لعدم كونه خمرأً ، و لم يشرب الماء عن اختيار ، لأنه لم يكن من قصده ، فهو لم يحصل منه عمل اختياري مقصود .

إشكالات المحقق الأصفهاني

و قد ناقش المحقق الأصفهاني في ما ذكره في الجبهه الاولى (٢) :

أولاً: بأن العزم لا يمكن أن يتعنون بعنوان القبح ، لأن القبيح في نظر العقل هو الظلم ، و العزم على الظلم ليس بظلم ، فلا يعقل أن يكون موضوع حكم العقل

ص: ٧٥

١- ١) وسائل الشيعه ١ / ٥٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات ، رقم : ٣ .

٢- ٢) نهايه الدرايه ٣ / ٢٩ .

بالقبح . و بعبارة اخرى : الظلم يصدر عن عزم و إرادته للظلم ، فالعزم ليس بظلم . و إذ لا قبح فلا استحقاق للعقاب ، لأن العقل يحكم بالاستحقاق إن كان ظلماً ، و هنا عزم على الظلم و هو ليس بظلم ، لأنّ ملاك قبح الظلم هو لزوم المفسده النوعيه و اختلال النظام العام ، و هو منتف عن مجرد العزم .

و ثانياً : إنّه لا-شبهه في أن الهتك أمر اختياري ، و لو لا القصد لم يتحقق الهتك ، وعليه ، فلا يمكن أن يكون مجرد القصد هتكاً ، و إلّا لزم التسلسل ، لأن كونه هتكاً متقوم بالقصد . إلّا أن يقال بأن قصديّه القصد يتحقّق بنفس القصد ، لكن هذا يستلزم انحصار الاستحقاق بمورد الالتفات إلى قصد الهتك بالقصد ، فمن شرب المائع بعنوان أنه خمر لا يقصد بشربه هتك حرمة المولى ، و إنما يتحقق الهتك إن قصد الهتك ، و بذلك يكون متجربياً . و الحال أن صاحب الكفايه يرى أن مجرد القصد و العزم هو الموضوع في جميع الموارد .

مناقشه الاستاذ

و أجاب الاستاذ :

أمّا عن الأوّل ، فبأنّه إشكال مبنائي ، لأن المحقق الخراساني يذهب إلى ذاتيه قبح الظلم لا عقلائيته ، و المحقق الأصفهاني يرى أن قبح الظلم من القضايا المشهوره ، لأجل حفظ النظام . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لو سلّمنا أنّ ملاك قبح الظلم هو المفسده النوعيه و اختلال النظام كما ذكره ، فلا بدّ أن يكون المراد هو المفسده الشأنيّه لا الفعلية ، و إلّا لزم القول بعدم قبح المعصيه غير الموجه لاختلال النظام ، و لا يلتزم بذلك أحد ، و مع الالتزام بالشأنيّه ، فلا ريب في وجودها في العزم .

و أما عن الثانى ، فبأنه يبتنى على القول بتقوم الهتك و التعظيم - مطلقاً - بالقصد ، و ليس الأمر كذلك ، فمن الهتك - و كذا التعظيم - ما يتقوم بالقصد ، و منه ما لا يتقوم به . و توضيح ذلك :

إن الهتك و التعظيم من القضايا العقلانيه ، و كل قضيه عقلايه فلا بدّ من الفحص عنها فى الوجدان العقلاني ، فنقول : إذا كان العمل يحتمل الوجهين ، فلا يتعون بأحدهما إلّا بالقصد ، كالقيام مثلاً ، أما ما كان ذا عنوانٍ واحدٍ - كالسجود مثلاً ، إذ لا يكون إلّا للتعظيم - فلا يتقوم بالقصد ، بل يعتبر فى دلالاته عدم قصد المنافى ، و هل الخروج على المولى و هتكه من قبيل الأول أو الثانى ؟

الظاهر أنه من قبيل الثانى لا-الأول ، و هو يتحقّق بفعل القلب كما يتحقّق بفعل الجوارح ، فقصد الخروج عن رسم العبوديه هتك ، و لا يتوقف تحقّقه على قصد آخر ، و إنما يتوقف على عدم قصد المنافى كما ذكرنا فى السجود .
فما ذهب إليه صاحب الكفايه فى كمال المتانه .

إشكال آخر

و قد يورد عليه أيضاً : بأن العزم على الظلم من مقدمات الظلم ، و المقدمه خارجه عن ذى المقدمه دائماً ، فلا ينطبق عليه عنوان الظلم ، فلا قبح له و لا استحقاق للعقاب عليه .

الجواب عنه

و يمكن الجواب عنه :

أمّا نقضاً ، فبحرمة الإعانه أو التعاون - على القولين - على الإثم ، كحرمة الإثم ، مع خروج الإعانه أو التعاون عنه ، فكما يقال هناك بالحرمة يقال هنا ،

و الجواب الجواب .

و أمّا حلماً ، فإنّ القصد يضاف تارةً : إلى العنوان و هو الظلم ، فيكون خارجاً عنه قطعاً ، و اخرى : يضاف إلى معنون الظلم - و هو المعصية - فيكون القصد من مصاديق الظلم . و الأمر فى التجزى من القسم الثانى ، إذ العزم على الظلم مصداق لمعنون الظلم و هو المعصية ، فهو ظلم وقع مقدّمه لظلم آخر .

إشكال المحقق الحائرى و الجواب عنه

و أورد المحقق الحائرى على كلام صاحب الكفايه من أن الفعل المتجرى به لا يكون اختيارياً أصلاً حتى بملاحظه العام الشامل للفرد المقصود و غيره ، بأنّه لعلّه من سهو القلم ، فقال ما حاصله : (١)

إنه لما تجرأ - فشرّب المائع بقصد الخمرية فظهر كونه ماءً - تحققت عدّه عناوين ، منها : أن الواقع هو شرب الماء ، و منها : أن المائع مقطوع الخمرية ، و منها أنه مقطوع الحرمة ، و منها : انه قد شرب المائع - و هو عنوان جامع بين الخمر و الماء - و منها أنه قد تجرأ على مولاة . فهذه كلّها عناوين منتزعه من فعله . أمّا عنوان شرب الماء فهو غير اختيارى كما هو واضح ، و كذا عنوان التجزى ، لأنه لو التفت إليه لما قصد ارتكاب الحرام و المفروض أنه قصده . و الباقي من العناوين كلّها اختيارى ، فقد قصد شرب المائع المقطوع الخمرية و الحرمة . فقول صاحب الكفايه بعدم تحقق الفعل الاختيارى فى الشبهات المصدقيه للتجزى ، لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد ، غير صحيح .

ص: ٧٨

أقول :

و قد تعرّض المحقق الخراساني لهذا الإشكال و أجاب عنه في حاشيه الرسائل (١) ، و أجاب عنه المحقق الأصفهاني (٢) أيضاً ، و ملخص الجواب هو:

أن المفروض قصده شرب الخمر بخصوصيّته الخمرية ، و معه كيف يمكن تعلّق القصد بالحصّه المتحقّقه ضمن الماء من المائع؟ فهو من أوّل الأمر قاصد للحصّه الخمرية من الطبيعه ، فلا يمكن تعلّق القصد بالطبيعه الجامعه بين الخمر و الماء و هو المائع .

و أضاف شيخنا - بعد أن ذكره - وجهاً آخر و هو : إنه بعد العلم بامتناع الإهمال في متعلّق القصد و الإراده ، و أنّه لا بدّ من تعيّن المقصود و المراد ، فإنّه لا يخلو المتعلّق من احدى حالتين ، إمّا يكون قد تناول المائع لا بشرط عن الخمرية ، فهذا خلاف الفرض ، و إمّا يكون قد تناوله بشرط الخمرية ، فلم تتعلّق الإراده بالجامع .

إشكال المحقق الإيرواني و نقده

و ذكر المحقق الإيرواني ما حاصله (٣) الفرق بين دواعي الإراده و قيود المراد ، فخصوصيّة الخمرية، إن كانت قيداً للمراد تمّ ما ذكره صاحب الكفايه ، إذ لا واقعيه للخمرية و المائيه غير ملتفت إليها أصلاً ، أما إن كانت الداعي للإراده ، فالفعل صادر عن اختيار .

ص: ٧٩

١-١) درر الفوائد في الحاشيه على الفرائد : ٣٧ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣ / ٣٤ .

٣-٣) حاشيه الكفايه ٢ / ٤١٧ .

و يظهر الجواب عنه مما تقدّم ، لأن خصوصيّة الخمرية إن لم تكن قيداً للمراد ، فالمراد إمّا مهمل و إمّا مطلق ، أمّا الإهمال فغير معقول ، و أمّا الإطلاق فالمفروض عدمه ، فالتقييد ضرورى لا محاله .

إشكال الميرزا

و أشكال الميرزا (1) على قول الكفايه - بأنّ القطع بالخمرية غير ملتفت إليه ، فهو غير اختياري - بالنقض عليه ، بأخذ القطع فى موضوع الحكم ، فكيف يؤخذ فى الموضوع لو لم يكن مورداً للالتفات ؟

و أمّا حلّاً ، فإنه لا ريب فى كون المقطوع به ملتفتاً إليه لكنّ بالعرض لا بالذات - لأنّ متعلّق الالتفات ليس الخارج بل الصّوره - لكنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، فالقطع بالشىء مورد للالتفات ، و إذا كان القطع ملتفتاً إليه ارتكازاً ، فالقول بأنه غير ملتفت إليه باطل .

الجواب عنه

و قد اجيب عنه: بأنّ عبارته الكفايه هى عدم الالتفات غالباً .

لكنّ هذا لا- يكفى جواباً عن النقض بالقطع الموضوعى ، ضروره وجود الالتفات هناك ، فلو كان الالتفات نادراً يلزم تقييد الحكم بالفرد النادر ، و هذا لغو - كما لو لم يكن مورداً للالتفات أصلاً - و يستلزم القول باختصاص جواز الشهاده - مثلاً - بموارد نادره فقط ، و لا يلتزم بهذا أحد .

بل التحقيق فى الجواب أن يقال : بأنّ الالتفات الارتكازى يجتمع مع الغفله و الغافل غير مؤاخذ ، فلا استحقاق للعقاب مع الغفله . و توضيح ذلك :

ص: ٨٠

إن استحقاق العقاب و عدمه يدوران مدار الالتفات و عدمه ، و القطع بالخمريه و إن كان مورداً للالتفات ارتكازاً ، إلّا أنه قد يغفل عنه فعلاً ، و مع الغفله فهو معذور ، بمعنى أنه لا يستحقّ العقاب ، غير أنّ الفرق بين مورد الالتفات الارتكازى و غيره هو ارتفاع الغفله فيه بأدنى مناسبة ، بخلاف غيره ، فحال القطع حال النور ، فكما أنا نرى الأشياء بواسطه النور و مع ذلك نغفل عنه لاستغراقنا فى الأشياء المستنيره ، غير أنا نلتفت إليه بمجرد التنبيه إليه ، كذلك القطع ، فإننا نغفل عنه لاستغراقنا فى الأشياء المقطوع بها مع كونه فى ارتكازنا ، و ترتفع الغفله بأدنى التفات .

فما ذكره الميرزا من الارتكازيه صحيح ، إلّا أنه لا ينافى الغفله - و إن كانت ترتفع بأدنى التفات - و قد تقدّم أن استحقاق العقاب يدور مدار الالتفات ، و مع الغفله فلا استحقاق .

و هذا معنى قول صاحب الكفايه « بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه » .

المختار فى المسأله

و المختار - تبعاً للاستاد دام بقاءه - هو القول باستحقاق العقاب على العزم ، وفاقاً لصاحب الكفايه ، و الاستحقاق على الفعل ، خلافاً له . فههنا دعويان ، الأولى :

الاستحقاق على العزم

و يستدلُّ له بالعقل و النقل :

أمّا عقلاً ، فلما تقدّم من أن العزم على المعصيه أمر اختياري ، للمكلف القدره على إيجاده و إعدامه ، و كلّ عمل اختياري يُستحق العقاب أو الثواب عليه ...

و من الواضح أن العزم على المعصية طغيان على المولى و هتك له ، فالعقل حاكم باستحقاق العقاب عليه ، و العقلاء يرون ذلك بلا كلام ، و إن لم يقع الفعل على ما عزم عليه .

و أما نقلاً ، فالأخبار الواردة في الموضوع كثيره ، و بعضها معتبر سنداً :

كالخبر عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل ، عن ابن بكير ، عن أحدهما عليهما السلام قال :

□
« إن الله تعالى قال لآدم : يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئه لم تكتب عليه ، فإن عملها كتبت عليه سيئه . و من هم منهم بحسنه ، فإن لم يعملها كتبت له حسنه ، و إن هو عملها كتبت له عشرًا » (١).

و في روايه اخرى :

□
« إنما خُلد أهل النار في النار ، لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خُلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً .

□
و إنما خُلد أهل الجنة في الجنة ، لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً .

فبالتيات خُلد هؤلاء و هؤلاء ... » (٢) .

هذا كله في المقتضى لاستحقاق العقاب ، و هل من مانع ؟

أما عقلاً ، فسيأتي .

و أما نقلاً ، فما في النصوص ، مما يدل على عدم الاستحقاق ، ففي الخبر

ص: ٨٢

١-١) وسائل الشيعة ١ / ٥١ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٨ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١ / ٥٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٤ .

عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال :

« لو كانت التيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها ، إذاً ، لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا ، و كل من نوى السرقة بالسرقة ، و كل من نوى القتل بالقتل ، و لكن الله عدلٌ كريم ليس الجور من شأنه ، و لكنه يثيب على تيات الخير أهلها و إضمارهم عليها ، و لا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا » (١) .

يفيد هذا الخبر أن المؤاخذة على التيات ينافي العدل ، إذن ، ليس هناك استحقاق حتى يكون العفو

□
لكن قوله عليه السلام : « لكنه يثيب ... » و إن دلّ على التفضل - إذ لا - حق لأحد على الله - فيه دلالة على أن للثيب أثراً . و كذلك الحال في طرف ثيب أهل الفسق ، فله أثر و هو استحقاق العقاب ، إلا أنهم لا يؤاخذون حتى يفعلوا

□
فكان أثر ثيبه الخير استحقاق التفضل بالثواب من الله ، و أثر ثيبه أهل الفسق هو المؤاخذة ، لكنهم يعفون حتى يفعلوا .

فتقع المعارضه في الروايه صدرأ و ذيلأ ، فهي حينئذٍ مجمله لا تصلح لمعارضه الأخبار السابقه .

على أن سنده لا يخلو عن كلام ، فهو في قرب الإسناد عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه ... و في مسعده كلام للعلامة في الخلاصه ، إذ أورده في القسم الثاني ، و هم من لا يعتمد عليهم ، قال : قال الشيخ رحمه الله : إنه عامي .

و قال الكشي : إنه بترى (٢) .

ص: ٨٣

١- (١) وسائل الشيعة ١ / ٥٥ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٢١ .

٢- (٢) رجال العلامة الحلّي : ٢٦٠ .

إلّا أنه قد تقرّر في محلّه أنّ العمده هي وثاقه الزاوي و إن كان على مذهب باطل .

و ذهب الوحيد البهبهاني (١) إلى الأخذ برواياته ، لكونها موافقه لروايات الثقات .

و هذا غاية ما يفيدته هو الظن بالوثاقه ، و هو لا يغني من الحق شيئاً .

و ذهب السيد الخوئي (٢) إلى وثاقته ، لكونه من رجال تفسير علي بن إبراهيم و كتاب كامل الزيارات .

على أنّ هذا الخبر شاذ بالنسبه إلى الأخبار المتقدمه ، و قد قال عليه السلام :

« خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر » (٣) ، فمقتضى القاعده هو الأخذ بتلك الأخبار و ترك هذا الخبر

و هذا تمام الكلام في الدعوى الاولى .

الدعوى الثانيه :

الاستحقاق على الفعل

فبقول :

إنه و إن لم يترتب المفسده على الفعل خارجاً فلم يكن لما قصده واقعيه ، و الذي وقع لم يكن مقصوداً له ، إلّا أنه يتعنون بعنوان التمرد و الخروج على المولى و الإهانه له ، فيتمّ المقتضى لاستحقاق العقاب ، و يقع الكلام في المانع عنه .

ص: ٨٤

١-١) انظر : تنقيح المقال في علم الرجال ٣ / ٢١٢ .

٢-٢) معجم رجال الحديث ١٩ / ١٥١ .

٣-٣) مستدرک الوسائل ١٧ / ٣٠٣ .

الإشكال بعدم اختياره الفعل

و أمّا المانع ، فوجوه :

الأول : إن هذا الفعل لم يصدر عن اختيار ، و كلّ فعل غير اختياري فليس بموضوع لاستحقاق العقاب . قاله صاحب الكفايه (1)

و الجواب :

أمّا نقضاً ، فقد التزم هو استحقاق العقاب على العزم ، و في العزم على المعصيه تجريباً ، قد وقع ما لم يقصد و ما قصد لم يقع ، فما هو جوابه في مرحله العزم يكون جوابنا في مرحله الفعل .

و أمّا حللاً ، فقد ذكر هو رحمه الله لاختياره العزم أنه مسبق بالتصوّر والتصديق ، و كلّ فعل كان كذلك فهو اختياري ، و لا فرق فيه بين العزم و الفعل الخارجي . فالإشكال مندفع .

الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه

الثاني : إن عنوان « مقطوع الخمرية » و « مقطوع الحرمة » غير ملتفت إليه ، و كلّ ما يكون غير ملتفت إليه فهو غير اختياري ، و كلّ فعل غير اختياري فلا يستحق عليه العقاب .

و الجواب :

ليس العنوان المستحقّ عليه العقاب هو المقطوع الخمرية أو الحرمة ، بل هو « الهتك » ، و في التجري هذا العنوان متحقّق و ملتفت إليه لدى ارتكاب الفعل و إن لم يكن خمرأ .

ص: ٨٥

وقال السيد الصدر :

الالتفات المرآتى الآلى إلى القطع كاف فى الاختيار ، لأن المقصود من الالتفات ما يقابل الغفله المطلقه التى لا تنافى السلطنه و الاختيار ، لا خصوص الالتفات التفصيلى (١) .

الإشكال بلزوم تعدد العقاب

الثالث : استلزام القول باستحقاق العقاب على الفعل لتعدد العقاب ، لأن المفروض استحقاقه على العزم أيضاً ، و تعدد العقاب باطل .

أجيب عنه بوجه :

جواب المحقق العراقى

فقال المحقق العراقى (٢) :

إن العمل الخارجى استمرار لنفس ذاك الطغيان ، فلا تعدد لموجب العقاب حتى يتعدد .

و أيضاً :

فإن ملاك استحقاق الثواب و العقاب أمر ، و ملاك وحده العقوبه و تعددها أمر آخر ، يجعل مناط أصل الاستحقاق عنوان التسليم و الطغيان على المولى المتحقق و لو بالإقدام على المقدمه ، لا نفس العصيان و تفويت الغرض الأسمى ، و مناط وحده العقوبه و تعددها وحده الغرض الفأئ و تعدده ، و لازم ذلك عدم استحقاقه بتفويت غرض أصلى واحد ، إلّا عقوبه واحده و لو مع مخالفته لواجبات

ص: ٨٦

١-١) بحوث فى علم الاصول ٤ / ٥١ .

٢-٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٦ .

غيريّه متعدده . فتدبر .

ففى كلامه جوابان عن الإشكال .

لكن يرد على الأول : إن هنا وجودين من مقولتين ، كل واحدٍ منهما من صقعٍ و عالمٍ مستقلٍّ عن الآخر ، و يستحيل استمرار الوجود فى نشأتين ، لأن العزم من الكيفيات النفسانيه ، و العمل الخارجى كيفٍ خارجى محسوس أو مقوله اخرى ، و اتّحادهما محال ، فلا استمرار ، و أمّا أن ينطبق على كليهما عنوان « الطغيان » انتزاعاً منهما ، فذاك أمر آخر ، لأن الملاك فى التعدّد هو المعنون .

و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى الجواب الثانى ، لأنّ موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان ، فإذا تعدّد تعدّد الحكم ، و قد عرفت أن العزم مصداق للطغيان و الفعل مصداق آخر . و بالجملة ، فإنّ موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان لا الغرض ، و إذا تعدد الموضوع تعدّد الحكم كما هو واضح .

جواب صاحب الكفايه

و قال فى الكفايه :

لا يذهب عليك إنه ليس فى المعصيه الحقيقيه إلّا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه و هو هتك واحد ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ، مع ضروره أن المعصيه الواحده لا توجب إلّا عقوبه واحد . كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى ، و لا منشأ لتوهمه إلّا بداهه أنه ليس فى معصيه واحده إلّا عقوبه واحد ، مع الغفله عن أنّ وحده المسبب تكشف بنحو الإن عن وحده السبب (1) .

ص: ٨٧

و قال فى تعليقه الفرائد :

إنما يكون تعدّد العقوبه أو المثوبه استحقاقاً بتعدد إظهار الطغيان و الكفران ، أو الموافقه و الطّاعه ، و وحدتها بوحدته ، و ليس فى كلّ واحدٍ من المعصيه و التجزّى بمجرد القصد أو مع العمل أو الإطاعه و الانقياد كذلك ، إلّا إظهار واحد ، فالإنسان من أوّل ما صار بصدد طاعه أو معصيه ، إلى أن فرغ منها أو يرجع بفسخ عزمه مطلقاً ، فلم يظهر الانقياد له تعالى أو التجزّى عليه تعالى ، إلّا إظهاراً واحداً و إنّ اختلف ما به الإظهار فيهما طولاً و قصرأ ، كما هو الشأن أيضاً فى أفراد ما أمر به أو نهى عنه إذا اختلفت كذلك ، فلا يكون الطول فيهما بموجب لتعدّد الطويل منها و لو كان بمقدار أفراد كثيره قصيره ، فلا يكون شرب القدح من الخمر إذا كان فى مجلس واحد بحيث يعدّ شرباً واحداً إلّا كشرّب جرعه منها .

و بالجمله ، ملاك العقوبه و المثوبه عن استحقاق هو : إظهار المخالفه و الشقاق و إظهار الانقياد له و الوفاق ، و هو فى كلّ واحدٍ من المعصيه و الإطاعه و التجزّى و الانقياد بأنحائهما واحد . و لا ينافى ذلك تفاوت مقدار المثوبه و العقوبه فى المعاصى و الطّاعات ، و كذا فى أنحاء التجزّى و الانقياد ، فإنه بحسب تفاوت ما قصده فى الصغر و العظم (١) .

أقول :

لا يخفى أنّ هذا البحث عقلى ، و أنه عن استحقاق العقاب على الفعل المتجزّى به و عدم استحقاقه عقلاً ، أمّا نفس العقاب فهو واحد بالضروره ...

و ما ذكره المحقق الخراسانى فففيه نظر ، لأنّ ما نحن فيه يفترق عمّا ذكره من

ص: ٨٨

الطول و القصر ، و هو كلام صحيح ، ففي مثل الخط الواحد ، لا- يضرّ بوحده طول و قصره ، لكن فيما نحن فيه عزمٌ على المعصيه ثم فعلٌ خارجي ، فهو و إنّ كان صادراً عن العزم إلا أنه غير العزم ، فإنه مقدّمه و الفعل ذو المقدّمه . و بعبارة اخرى :

ليس الفعل الخارجى استمراراً للعزم ، بخلاف الخطّ الطويل فإنه استمرار للقصر ، فالقياس مع الفارق . هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ العزم من الامور النفسائيه ، و لا يعقل الاتحاد بين النفسائيات و الخارجيات .

فإن قلت : المناط هو الوحده العرفيه .

قلنا : لا اتحاد عند العرف بين المقدّمه و ذى المقدّمه . هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ الرجوع إلى الفهم العرفى فى أمثال المقام لا وجه له ، إذ البحث - كما ذكرنا - عقلى ، و موضوع حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب هو الطغيان على المولى ، فإذا تعدّد تعدّد حكمه ، و لا دخل للعرف فى ذلك .

هذا كلّه عقلاً .

و أمّا شرعاً ، فظاهر النصوص - كصحيحه جميل المتقدّمه - هو استحقاق العذاب المتعدّد ، و إلا لما كان للامتنان بالعمو معنى .

و تلخّص :

إن الحق استحقاق العقاب على العزم و الفعل معاً ، و العقل لا يرى مانعاً عن ذلك .

نعم ، لا- تعدّد فى السيره العقلائيه ، لكنّ السرّ فى عدم التعدّد هنا شىء آخر ، و هو : إن المناط فى استحقاق العقاب فى بناء العقلاء هو تفويت غرض المولى ،

فإذا كان الغرض المترتب على المقدمه و ذيهما واحداً استحق العقاب الواحد ، و إن كانت المقدمه و ذيهما من مقولتين . فتدبر .

مشكله اجتماع العصيان و الانقياد

بقى الكلام فى مشكله اجتماع الحسن و القبح ، و الحبّ و البغض ، و الإطاعه و العصيان ، فى بعض موارد التجزى ، فلو ارتكب عملاً- بعنوان التجزى و انكشف كونه محبوباً عند المولى ، فإنه من حيث التجزى قبيح و مبغوض ، و من حيث الواقع حسن و محبوب ، فكيف الحلّ ؟

و هذا من وجوه الإشكال على القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجزى به .

أمّا بناءً على القول بعدم قبح الفعل المتجزى به ، فلا إشكال .

و الإشكال فى المقام من جهتين :

إحدهما : اجتماع الحسن و القبح فى الشىء الواحد .

و الآخر : اجتماع المحبوبيه و المبغوضيه بالنسبه إلى الشىء الواحد .

و لكنه يرتفع من الجهه الاولى ، بأنّ الحكم العقلى بالحسن و القبح منوط بالالتفات إلى الموضوع ، و حيث أنّ المتجزى بالمعصيه قاصدٌ للإتيان بالعمل المبغوض ، فهو فى تلك الحاله غير ملتفت إلى محبوبيّه العمل ، فلا حسن لعمله المأتى به أصلاً ، حتى يلزم الاجتماع .

و هذا الجواب من الشيخ ، ذكره فى ذيل كلام الفصول (١) .

إنما الإشكال فى اجتماع الحبّ و البغض ، المحبوبيّه و المبغوضيه ، كأنّ

ص: ٩٠

يُقدم على قتل شخص على أنه صديق المولى فينكشف كونه عدوًّا له .

بيان المحقق العراقي

وقد أتعب المحقق العراقي نفسه في حل الإشكال ، و محصل كلامه (١) هو :

إنَّ ما يتعلّق به الصفات النفسانيه هو الصّور الذهنيّه و ليس الخارج . فهذه هي المقدمه الاولى .

و المقدمه الثانيه : إن الصّور متباينه ، و لا يعقل الاتحاد في الصور الذهنيه .

و المقدمه الثالثه : هي التضادّ بين الحبّ و البغض ، و من المعلوم أنه يعتبر في اجتماع الضدين وحده الموضوع ، و وحده المرتبه بين الضدين ، فمع تعدّد الموضوع أو اختلاف المرتبه لا يلزم الاجتماع .

و المقدمه الرابعه : إن متعلّق الحكم هو الصّوره قبل الإراده و المعصيه ، فمرتبه الصّلاه - و هي متعلّق الوجوب - متقدمه على مرتبه إرادته المكلف لها ...

و يشهد بذلك تخلّل الفاء ، فنقول : كانت الصّلاه واجبهً عليّ فأردت الإطاعه .

و بعد ، فإنّ التجزّي و الانقياد عنوانان منتزعان من إرادته المكلف للعمل بعنوان المبعوضيه أو المحبوبيه للمولى ، فالتجزّي متأخر عن مبعوضيه قتل الصديق و عن محبوبيه قتل العدو ، لكنّ متعلّق الحبّ هو الصّوره ، كما أن متعلّق البغض هو الصّوره ، و الصور متباينه لا يعقل الاتحاد فيها ، فلا يلزم اجتماع المحبوبيه و المبعوضيه ، و لا الحبّ و البغض .

الإشكال عليه

و أورد عليه الاستاذ بعد التسليم بأنّ المتعلّق هو الصّوره ، و أن الصّور

ص: ٩١

متباينه ، لكن الصوره فانيه فى الخارج - حسب تعبير القوم - أو مرثيه خارجاً - حسب تعبيره هو - فكان متعلق الحبّ و البغض ما يراه الإنسان موجوداً فى الخارج و إن لم يكن موجوداً فيه حقيقةً ، و حينئذٍ يعود الإشكال ، لأنّ هذا الفعل الواحد المرثى خارجاً ، قد أصبح مجمعاً للعنوانين ، لكونه مصداقاً لقتل الصديق و لقتل العدو ، فاجتمعت المحبوبيه و المبعوضيه فيه ، كما اجتمع الحبّ و البغض فى نفس المولى لهذا الفعل ... فيلزم اجتماع الضدين .

بل يلزم اجتماع النقيضين ، لأنّ قتل العدو ذو مصلحه ملزمه ، فهو واجب ، و المولى يريد تحقّقه ، لكنّ العمل الصادر من المكلف مصداق لهتك المولى ، و هو يريد عدمه ، فاجتمع إرادته الوجود و العدم فى الشىء الواحد .

لا يقال : يرتفع الإشكال بتعدّد الحيثيه ، كما فى باب اجتماع الأمر و النهى بناءً على الجواز .

للفرق بين المسألتين ، لأنّ تعدّد الحيثيه هناك أفاد تعدّد الوجود ، فكان وجود الصيلاه غير وجود الغضب مثلاً ، أمّا هنا ، فإنّ القتل الواحد اجتمع فيه العنوانان ، فهو هو مبعوض و محبوب ، و هو بنفسه مجمع المحبوبيه و المبعوضيه .

حلّ الإشكال

لكنّ الإشكال ينحلّ من جهه الفرق بين المولى العرفى و المولى الحقيقى ، و توضيح ذلك هو :

إنّ الحبّ و البغض لدى المولى العرفى ينشآن من الدواعى النفسانيه ، فلذا يلزم اجتماعهما لما رأى أنّ المقتول هو عدوّه ، إذ يسره ما وقع و إن كان العبد متجزياً عليه ، و ليس الأمر كذلك فى المولى الحقيقى ، فإنّ الحبّ و البغض تابعان للحسن و القبح الواقعيين ، فإنّ كان الفعل حسناً واقعاً استتبع الحبّ ، و إن كان

مبغوضاً استتبع البغض ، بناءً على أن الحسن و القبح أمران ذاتيان ، و ليسا من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : فإنّ القضايا العقليه إنّ كانت نظريه ، فكّلها ترجع إلى استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ، و كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، و إنّ كانت عمليّه ، فكّلها ترجع إلى حسن العدل و قبح الظلم .

و من جهه ثالثه : إنّ تأثير المصلحه للحسن و المفسده للقبح ، إنّما هو على وجه الاقتضاء لا العليه التامه ، فلا يقدم أحدهما على الآخر لدى التراحم ، نظير باب الصدق و الكذب ، فإنّ الصدق حسن لوجود المصلحه فيه ، و لكنّ يتقدم عليه الكذب إنّ كانت مصلحته أهم أو ترتبت المفسده على الصدق .

و إذا تبين هذه الامور ، فكّل حسن أو قبيح ينشأ من المصلحه أو المفسده ، فيكون محبوباً عند المولى الحقيقي أو مبغوضاً ، لا بدّ و أنّ ينتهي إلى ما بالذات و هو العدل و الظلم ، و ما لم ينقلب عنوان العدل إلى الظلم أو بالعكس ، لا- ينقلب عن كونه محبوباً أو مبغوضاً .

و التجزى إنّ خرج عن كونه ظلماً فهو ، و إلّا فإنّه لا- يترتب عليه مصلحه توجب له المحبوبيه أصلاً ، لأنّ دخل الظلم في قبح الفعل و العدل في حسنه ، ليس بنحو الاقتضاء بل هو العليه التامه .

فظهر أنّ ما دام التجزى ظلماً على المولى يستحيل اتّصافه بالمحبيّيه و إنّ اشتمل على مصلحه ، إذ المصلحه تلك يستحيل أن تقلب العمل و تخرجه عن المبغوضيه ... و كذا الحال فيما لو كان الفعل انقياداً للمولى ، فإنه في الحقيقه عدلٌ ، و كلّما يكون عدلاً يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فيكون ظلماً .

و تلخص : عدم لزوم اجتماع الضدين أصلاً .

و بعد الفراغ عن البحث عن حكم العقل ، تصل النوبه إلى حكم الشرع ، فهل هناك من دليلٍ على حرمة الفعل المتجزى به فيستحقّ مرتكبه العقاب شرعاً ، أو لا دليل على ذلك ؟

قد نسب إلى المشهور القول بالحرمة ، و استدللّ لذلك بوجهين :

الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة

الوجه الأول : إطلاقات أدلّه الحرمة ، فدليل حرمة شرب الخمر مثلاً يعمّ بإطلاقه صورته التجزى .

و يتوقف تماميته هذا الوجه على بيان امور :

الأول : إنّ الأوامر و النواهي المولويّه إنما هي بداعي جعل الداعي و التأثير في إرادته العبد نحو الانبعاث أو الانزجار .

الثاني : إنّ الواقع بما هو واقع لا- يقبل الانبعاث إليه و الانزجار عنه إلّا بوجوده الإدراكي ، و الإنسان إنما يتحرّك بدافع الصوره النفسية للشئ لا- وجوده الواقعي ، و لو لم تتحقق تلك الصوره فلا- تحرّك و لا انزجار من الإنسان . و لا يخفى عدم انحصار ذلك بالعلم ، بل اللّازم وجود الصوره سواء كانت علمية أو ظنّيه أو احتماليه ، لأنّ المحرّك أو الزاجر هو درك الواقع أعم من أن يكون علمياً أو ظنّياً أو احتمالياً ...

الثالث : إنّ مطابقيه هذه الصوره و مخالفتها للواقع خارجه عن اختيار الإنسان ، فقد تكون مطابقه و قد لا تكون ، و لا اختيار للإنسان في ذلك .

و بالنظر إلى هذه الامور

فإنّ متعلّق التكليف القابل للانبعاث و الانزجار هو ما احرز أنه خمر ، لما تقدّم من أن المؤثر في الإراده هو الإحراز ، فكان متعلّق التكليف هو ما احرز ، و هو مطابق للواقع تاره و اخرى غير مطابق له ، و قد تقدّم أن المطابقه و المخالفه ليسا باختياريين للمكلف ، فكان موضوع الحرمة : ما احرز أنه شرب للخمر ، فهذا هو الموضوع ، و لا- دخل فيه للواقع و لا- المطابقه للواقع ، بل هو الموضوع للحكم بالحرمة سواء طابقه أو خالفه .

فالفعل الصادر من المكلف حرام و إنّ لم يكن شرب الخمر في الواقع .

الجواب عن الاستدلال المذكور

و قد أورد المحققون على هذا الاستدلال وجوهاً من الإشكال :

أولاً:- إنّ إحراز الواقع و تحقّق الصوره الإدراكيه منه في الذهن ، إنما يؤثّر في مرحله فاعليه الحكم و محركيته للمكلف ، لا في مرحله فعليه الحكم و وجوده حتى يكون أعم من المطابق و المخالف ، و قد وقع الخلط في الاستدلال بين شرط وجود المقتضى و شرط تأثيره في الإراده ، و الإحراز شرط تأثيره لا وجوده .

و ثانياً : إنّ الأحكام الشرعيّه معلوله للمصالح و المفساد ، فلو جعل الإحراز موضوعاً للحكم الشرعي لزم انتفاء الحكم حيث لا إحراز ، فيلزم تخلفه عن المصلحه و المفسده . و كذا لو كان إحراز بلا واقع ، كما لو أحرزت الخمرية و لا خمر واقعاً ، فإنّه يلزم تحقّق الحكم بالحرمة بلا مفسده ... و الحال أنّ الأحكام

تابعه للمصالح و المفاسد مطلقاً .

و ثالثاً : لو سلمنا أن للإحراز دخلاً في الحكم ، فإنّ متعلّق الحكم هو الواقع المحرز لا إحراز الواقع و إنّ لم يكن الواقع ، و الحال أنه في مورد التجزّي لا يوجد الواقع ، لأن المرتكب هو الماء و ليس خمراً ، و إطلاق أدلّه حرمة شرب الخمر يقتضى ترتّب الحكم حيث يكون المرتكب خمراً .

و رابعاً إنّ هذا الدليل منتقض بالواجبات ، فلو أحرز وجوب شيء و أتى به بقصد الوجوب هل يكون واجباً ؟ و هل يكون الإتيان به مجزياً و إنّ انكشف الخلاف ؟ هذا لا يقول به أحدٌ ... فظهر أنّ موضوع الأدلّه الشرعيه ليس إحراز الواقع .

و خامساً لو كان الموضوع هو الإحراز ، لزم أن يكون المتجزّي عاصياً ، لأنه قد ارتكب الحرام و هو ما احرز كونه خمراً ، و الحال أنّ التجزّي غير العصيان .

الاستدلال للحرمة بقاعده الملازمه

الوجه الثاني : قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع .

أمّا حكم العقل بقبح التجزّي بأن يكون مستتبعاً لاستحقاق العقاب ، فقد قال الشيخ (١) :

إنه قد يقرّر دلالة العقل على ذلك ، بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين ، بأن قطع أحدهما يكون مائع معيّن خمراً ، و قطع الآخر يكون مائع آخر خمراً ، فشرابهما ، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر ، فإمّا أن يستحقّا

ص: ٩٤

العقاب ، أو لا يستحقه أحدهما ، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر ، أو بالعكس .

لا سبيل إلى الثانى و الرابع ، و الثالث مستلزم لإناطه استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، و هو مناف لما يقتضيه العدل . فتعين الأول .

و أمّا حكم الشرع ، فبقاعده : كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع .

فإذا ثبت قبح التجرى - قبحاً مستتباً لاستحقاق العقاب - كان ملازماً للحرمة و يترتب العقاب .

لكن لا يخفى أنّ العقاب إنما يترتب على « هتك المولى » ، هذا العنوان الجامع بين التجرى و العصيان ، لا على العصيان ، لأننا لو قلنا بحرمة المعصية حرمة شرعية ، لزم التسلسل ، لأنّ المعصية محرّمة ، و ارتكاب الحرام معصية اخرى و هكذا .

و أيضاً : فإنّ المعصية عبارته عن مخالفته الحكم الواقعى ، و هى خارجه عن الاختيار ، و ما كان كذلك فلا يكون موضوعاً للقيح و استحقاق العقاب

فالموضوع هو الهتك و الخروج عن زىّ العبوديّة ، و هو عنوان جامع بين المعصية و التجرى .

هذا محضّل ما قيل فى وجه الاستدلال .

لكنّ يرد على ما ذكر قبل الإشكال فى الاستدلال بقاعده الملازمه :

أنه لا-ريب فى أنّ متعلّق الحرمة هو مطلق الوجود ، فإذا قال : يحرم الخمر ، توجّهت الحرمة إلى جميع أفراد الخمر و انحلت الحرمة بعددها ، - بخلاف الوجوب ، فإنّ متعلّقه صرف الوجود ، و يحصل الامتثال بتحقيق فردٍ ما من أفراد

الواجب - فلو كان متعلق القبح و الحرمة هو العنوان الجامع بين التجري و المعصيه ، كانت المعصيه - لا محاله - مصداقاً للجامع كالتجري ، و توجهت الحرمة إليها ، لأن الحرمة تسرى من الجامع إلى الحصه كما لا يخفى ، و إلا لزم عدم انحلال الحرمة ، و حينئذ ، يأتي إشكال التسلسل .

و أما الكلام في أصل الاستدلال ، فقد عرفت أنه يتكون من مقدمتين :

احدهما : قبح التجري .

و الاخرى : انطباق قاعده الملازمه .

الإشكال على مقدمه الاولى

أمّا المقدمه الاولى ، فقد يقال (١) بأن التجري إنما يكون قبيحاً لو صدر عن استخفافٍ بالمولى و أحكامه ، أمّا المخالفه للأحكام بالدواعى النفسانيه - كما هو حال كثير من الفساق - فلا يصدق عليها عنوان التجري .

و فيه :

أولاً : إن الالتزام بعدم قبح ما صدر عن الدواعى النفسانيه لا يقصد هتك المولى و الاستخفاف به ، غير ممكن .

و ثانياً : إنه مخالف لظواهر الأدله و ما ورد في الأدعيه .

و ثالثاً : إنه ينافى ظاهر قوله تعالى «وَدَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ ...» (٢) فإنه دالٌّ على أن كلَّ مخالفه ظلم ، سواء كانت بقصد إهانته المولى أو لا .

و أما مقدمه الثانيه ،

فقد اشكل عليها بوجوه :

ص: ٩٨

١-١) درر الاصول (١ - ٢) ٣٣٧ .

٢-٢) سوره الأنبياء : ٨٧ .

اشاره

إن الغرض من جعل الحكم التحريمى الشرعى هو ارتداع العبد ، و لَمَّا كان هذا الغرض حاصلًا بحكم العقل باستحقاق العقاب على التجرى ، كان جعل الحكم الشرعى فى موردہ لغوًا . قاله المحقق العراقى (١) .

الجواب عنه بوجوه

لكنّ هذا الاشكال إنما يتم على القول بأنّ العقاب يترتب على مخالفه الحكم العقلى . و أمّا على القول بأنّ العقاب يدور مدار الحكم الشرعى و لا أثر لحكم العقل باستحقاق العقاب فى المقام بل لا بدّ من الحكم الشرعى ، فلا يتم الاشكال . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن ما ذكر إنما يتم لو كان جعل الحكم الشرعى لبيان استحقاق العقاب على المخالفه ، بل إنّ من الناس من لا ينبعث إلّا ببعث المولى و لا يتزجر إلّا بزجره ، و جعل الحرمة لمثل هؤلاء مفيدٌ ، و بذلك يخرج الجعل عن اللغوويه .

و ثالثاً : إنه يكفى للخروج عن اللغوويه استناد ترك التجرى إلى نهى المولى .

الإشكال الثانى

اشاره

إن القاعده إنما تجرى فى الأحكام الإلزاميه ، لأنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفسد ، و من كلّ حكم الزامى نستكشف المصلحه أو المفسده اللزوميه . و فى موارد التجرى لا تقع مفسده و لم يتبدل حكم من الأحكام الشرعيه ، فلا تجرى القاعده فيها . (٢) .

ص: ٩٩

١-١) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٧ .

٢-٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٧ .

إنَّ الأحكام الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية ، فجعلها في موارد الأحكام العقلية لطف من الله سبحانه ، فهو يجعل الحكم الشرعي حتى يتقرب العبد إليه و ينقاد ، و إن لم يكن للحكم ملاك .

الإشكال الثالث

إشاره

إنه يستحيل أن يكون هذا القبح في المقام مستتباً للحكم الشرعي ، و ذلك :

لأن القبح الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي :

لو كان خصوص القبح الثابت لعنوان التجري ، أى مخالفه القطع المخالف للواقع بهذا العنوان . ففيه :

أولاً: إنه لا-وجه لهذا الاختصاص ، لما عرفت من أن حكم العقل بالقبح بالقياس إلى صورته مصادفه القطع للواقع و مخالفته يكون على حد سواء ، و ملاكه - و هو الهتك و الجراه على المولى - يكون موجوداً في كلتا صورتين .

و ثانياً : لازم هذا أن يكون المحرّم مخالفه القطع بعنوان كونه مخالفاً للواقع ، و هذا الحكم غير قابل للمحركيه أصلاً ، لأن من مبادئ قدره المكلف على الامتثال المعتبره عندهم في صحه التكليف ، هو الالتفات إلى الموضوع ، و الالتفات إلى هذا العنوان يكون مساوقاً لزواله ، نظير الالتفات إلى النسيان ، فكما لا يمكن تكليف الناسى بهذا العنوان ، كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفه قطعه للواقع ، فعلى مسلك المشهور لا يصح هذا التكليف .

و أما لو كان القبح المستتب للحكم المولوى الشرعي القبح الجامع الثابت في التجري و المعصيه الواقعيه ، فلازمه التسلسل و أن يكون هناك أحكام غير

متناهيه و عصيانات غير متناهيه و عقوبات غير متناهيه ، و ذلك .

لأن العصيان لو كان حراماً شرعاً فحرمته أيضاً حكم شرعى فعصيائها أيضاً قبيح ، فلا بدّ و أن يكون حراماً ، و هكذا إلى ما لا نهايه له ، و التجري قبيح فلا بدّ و أن يكون حراماً ، فعصيانه أيضاً كذلك و هكذا إلى أن يتسلسل ، و من البديهي أنا إذا راجعنا وجداننا لا نرى في أنفسنا إرادات أو كراهات عديده في البعث نحو شيء واحد أو الزجر عنه .

هذا مضافاً إلى أنه لا يبعد أن يكون ذلك مستلزماً لعدم الفرق بين المعاصي من حيث العقوبه ، فإنها في جميعها غير متناهيه على الفرض . (١)

الجواب

و هذا الإشكال إنما يتم في صورته القطع ، كما لو قطع بأن المائع خمر ، و أنّ الشارع قد حرّم الخمر ، و في صورته قيام الحجّه ، كما لو قامت اليئنه على أنه خمرٌ و مع ذلك أقدم على الشرب ، ففي هاتين الصورتين قد قام الطريق عنده على الحرمة الشرعيه ، و يكون جعل الحرمة له مع ذلك لغواً ، لعدم تأثيره في نفس المكلف مع وجود قيام الدليل عنده .

أمّا حيث لا قطع و لا حجه شرعيه ، و إنما كان يحتمل كون المائع خمرًا فيحتمل الحرمة ، فإنّ جعل الحرمة له حينئذٍ يكون مؤثراً بلا ريب و لا تلزم اللغويه .

لا يقال : إنّ الاحتمال الموجود عنده منجز ، فيستحق العقاب .

ص: ١٠١

لأن استحقاقه العقاب حينئذٍ حكم عقلي ، و الكلام فى ثبوت الحكم الشرعى .

و على الجملة ، فإنّ هذا الإشكال أخصّ من المدعى .

و أمّا الإشكال بلزوم التسلسل ، و الذى جاء فى التقرير الآخر أيضاً حيث قال :

و إن كان القبح للأعم من التجزى و المعصية ، أى عنوان الهتك الجامع بينهما . ففيه : إن جعل الحكم الشرعى مستلزماً للتسلسل ، لأن التجزى أو العصيان قبيح عقلاً على الفرض ، و القبح يستتبع الحرمة الشرعيه ، و عصيان هذه الحرمة أو التجزى فيها قبيح عقلاً أيضاً ، و القبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعيه كذلك ، و هكذا إلى ما لا نهايه له (1) .

فقد أجاب شيخنا عنه - فى الدورتين - بأنّ الأساس فى بطلان التسلسل وجود المعاليل بلا انتهاء إلى علّه موجب ، و أمّا مع وجود العلّه ، فلا محذور فى تعاقب المعاليل . و فيما نحن فيه : العلّه للحكم هو اعتبار الشارع ، و معه فلا محذور فى المعاليل . هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ مورد الكلام هو الحكم الشرعى ، و الحكم أمر اعتبارى ، و التسلسل فى الاعتباريات ينقطع بانقطاع الاعتبار .

و قال السيّد الصّيدر : استحاله التسلسل إنما هو فى الوجودات الخارجيه لا الاعتباريه ، فلتكنّ هناك مجعولات عديده متسلسله بعدد الالتفات إلى العناوين

ص: ١٠٢

الثانويّه المترتبه و التي يعتبرها العقل قبيحه كلّما توجه و التفت إليها (١).

إلّا أنّ التسلسل فيما نحن فيه محال من جهه اخرى و هي : إنّ جعل الحكم إنّما يكون بداعي جعل الداعي للانبعث أو الانزجار ، و لكن الانبعث أو الانزجار اللامتناهي محال ، فجعل الأحكام غير المتناهيه محال .

الإشكال الرابع

إشاره

إن جعل الحرمة الشرعيه هنا يستلزم اجتماع المثليين في نظر القاطع ، فإنّه لما قطع بكون المائع خمراً ، ثبتت له حرمة و إن لم يكن في الواقع خمراً ، فإذا جرت قاعده الملازمه و جاءت بحرمة شرعيه ، اجتمع الحكمان ، و اجتماع المثليين قطعاً أو احتمالاً محال .

لا- يقال : يجمع بين الحكمين من باب التأكيد ، كما في أكرم العالم و أكرم الهاشمي ، فاجتمع الحكمان في العالم الهاشمي و تأكد الوجوب .

لأنّ هذا إنّما يصحّ فيما يقبل التأكيد مثل الإكرام ، و لا يتمّ في مثل البعث و طلب الترك الاعتباريين . (٢)

و الحق ورود هذا الإشكال ، بناءً على أن حقيقه الحكم عبارته عن طلب الفعل أو الترك إنشاءً .

جواب السيد الخوئي

و أمّا ما أفاده تلميذه المحقق جواباً عن محذور لزوم اجتماع المثليين من الوجهين ، إذ قال :

ص: ١٠٣

١-١) بحوث في علم الاصول ٤ / ٦١ .

٢-٢) فوائد الاصول ٣ / ٤٥ .

أما أولاً: فلأن في القطع بالموضوع يمكن تصوير مورد الافتراق من الطرفين . مثلاً: لو قال المولى: لا تشرب الخمر وقال أيضاً: « لا تشرب معلوم الخمريه » و فرضنا أن المكلف قطع بخمريه شيء و هو غير عالم بحرمة الخمر الواقعي ، و لم يصل إليه دليله ، و إنما علم حكم مقطوع الخمريه فقط ، يكون حينئذ حكم مقطوع الخمريه فعلياً عليه من غير أن يستلزم اجتماع المثليين حتى في نظره ، و هكذا عكسه ، نعم ، في مورد العلم بالحكمين معاً يلزم ذلك ، فلا بدّ من الالتزام هناك بالتأكيد ، كما في جميع موارد اجتماع العامين من وجه ، فما أفاده مختص بالقطع بالحكم .

و ثانياً: لا- ملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموماً من وجه ، بل يمكن أن يكون بينهما عموم مطلق ، نظير ما إذا تعلق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللّازم بالواجبات ، كالصّلاه المفروضه ، فإنها حينئذ تكون واجبه من جهتين ، من جهة الأمر الصّياتي و من جهة الأمر النذري ، و يكون فيها ملاكهما ، غايه الأمر نلتزم فيها بالتأكد في مقام الفعلية ، و أما في مرحله الإنشاء و الملاك فالتعدد ثابت ، و المقام من هذا القبيل ، فإنّ القطع بالحكم و إنّ كان في نظر القاطع لا ينفك عن ثبوته واقعاً ، و لا- يمكننا تصوير مورد الافتراق من ناحيه القطع ، بأن يكون هناك قطع بالحكم و لم يكن حكم حتى في نظر القاطع ، و إنما الافتراق يكون من طرف الحكم فقط فيما إذا ثبت بغير القطع من الطرق و الأمارات ، و لكن قد عرفت أنه لا يعتبر أن يكون بين الموضوعين عموم من وجه ، و بالالتزام بالتأكد في أمثال المقام يندفع إشكال اجتماع المثليين (1) .

ص: ١٠٤

فقد أورد عليه تلميذه المحقق السيد الصدر بقوله :

و كلا هذين الجوابين غريب في بابهما .

أما الأوّل ، فلأنه لا يرفع مشكله لزوم اجتماع المثليين بحسب نظر القاطع المحال ، إلّا أن يدعى اختصاص حرمه شرب مقطوع الخمرية بمن لا يعلم بحرمه شرب الخمر ، و هذا غير محتمل و خروج عن محلّ الكلام .

هذا مضافاً : إلى أنّ هذا الجواب خلاف مبنى الإشكال ، إذ المفروض أنّ حرمه معلوم الخمرية ناشئه من القبح الناشئ من التجزّي الذي لا يكون إلّا بفرض وصول الحرمة الواقعيه ، فمع عدم وصولها لا- قبح و لا تجزّي ، فلا موضوع للحرمة بالعنوان الثانوى .

و أما الثانى ، فلأنّ مورد النقض تكون النسبه فيه بين الحكمين العموم من وجه لا المطلق ، فإن وجوب الصيلاه مع وجوب الوفاء بالنذر من الواضح أنّ النسبه بينهما عموم من وجه . اللهم إلّا أن يكون المقصود إنكار أصل استحاله اجتماع حكمين مثليين فى مورد واحد بعنوانين إذا كان أحدهما أعم من الآخر ، إلّا أنّ ما ذكر ليس مصداقاً له ، و إنما الصحيح التمثيل بموارد الأمر بالجامع و الأمر بالفرد و الحصّه فإنه لا محذور فيه .

هذا مضافاً : إلى أنّ النسبه بين الخمر الواقعي و معلوم الخمرية فى المقام أيضاً العموم من وجه بحسب نظر القاطع ، لأنه يعلم أنه ربما يكون شىء معلوم الخمرية و لو عند غيره أو فى مرّه اخرى مع عدم كونه فى الواقع خمراً ، فيكون جعل حكمين معقولاً من زاويه نظره أيضاً (١) .

ص: ١٠٥

الأول : فى القول بأن الحسن و القبح من القضايا المشهوره

إشاره

قد عرفت أن المحقق الأصفهاني قد خالف صاحب الكفايه فى قوله باستحقاق العقوبه على العزم على المعصيه ، و أشكل على ذلك بما تقدم نقله مع الجواب عنه .

و قد كان مميّا ذكره هناك : أن حكم العقل باستحقاق العقاب - من جهه كونه هتكا لحرمة المولى و جرأه عليه - هو من الأحكام العقليه الداخله فى القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء ، لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع بها ، ثم قال :

و أمّا عدم كون قضيه حسن العدل و قبح الظلم - بمعنى كونه يستحقّ عليه المدح أو الذم - من القضايا البرهانيه ، فالوجه فيه :

إنّ موادّ البرهانيات منحصره فى الضروريات الست . فإنّها :

إمّا أوليات : ككون الكلّ أعظم من الجزء .

أو حسيّات ، سواء كانت بالحواسّ الظاهره المسّماه بالمشاهدات ، ككون هذا الجسم أبيض ، أو هذا الشىء حلواً ، أو بالحواسّ الباطنه المسّماه بالوجدانيات ، و هى الامور الحاضره بنفسها للنفس ، كحكمنا بأنّ لنا علماً و شوقاً و شجاعه .

أو فطريات ، و هي القضايا التي قياساتها معها ، ككون الأربعة زوجاً ، لأنها منقسمه بالمتساويين ، و كل منقسم بالمتساويين زوج

أو تجرّيات ، و هي الحاصله بتكرّر المشاهده ، كحكمنّا بأن سقمونيا مسهل .

أو متواترات ، كحكمنّا بوجود مكه .

أو حدسيّات موجبه لليقين ، كحكمنّا بأن نور القمر مستفاد من الشمس .

قال :

و من الواضح أنّ استحقاق المدح و الذمّ بالإضافه إلى العدل و الظلم ، ليس من الأوّلِيّات ، بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبه ، كيف ، و قد وقع النزاع فيه من العقلاء . و كذا ليس من الحسيّات بمعنيها ، و ليس من الفطريات ، إذ ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبه .

قال : و أما عدم كونه من التجريبات و المتواترات و الحدسيّات ، ففي غايه الوضوح .

فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهانيه ، بل من القضايا المشهوره .

و أمّا حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتياً ، فليس المراد من الذاتى ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات ، لوضوح أن استحقاق المدح و الذمّ ليس جنساً و لا فصلاً للعدل و الظلم ، و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان ، لأنّ الذاتى هناك ما يكفي وضع نفس الشىء في صحه انتزاعه منه ، كالإمكان بالإضافه إلى الإنسان مثلاً ، و الاستحقاق المزبور ليس كذلك ، لأنّ سلب

ص: ١٠٧

مال الغير - مثلاً - مقوله خاصه بحسب أنحاء التصرف ، و بالإضافة إلى كراهه المالك الخارجه عن ذات التصرف ينتزع منه أنه غضب ، و بالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه - و هو أيضاً خارج عن مقام ذاته - ينتزع منه أنه مخلّ بالنظام و ذو مفسده عامه ، فكيف ينتزع الاستحقاق - المتفرع على كونه غضباً و كونه مخللاً بالنظام - عن مقام ذات التصرف في مال الغير ؟

بل المراد بذاتيّه الحسن و القبح : كون الحكمين عرضاً ذاتياً ، بمعنى أنّ العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر ، بخلاف سائر العناوين ، فإنها ربما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خلى و نفسه ، كالصّيدق و الكذب ، فإنهما مع حفظ عنوانهما في الصّديق المهلك للمؤمن تحت الظلم و الكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن ، و يترتب استحقاق المدح على الثاني لاندرجاه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن ، و إنّ كان لو خلى الصّيدق و الكذب و نفسيهما ، يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول ، و الثاني تحت عنوان الجور (1).

مناقشه القول المذكور

و أورد عليه شيخنا بوجه :

الأول إن كان حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، فإن هذا التطابق لا يكون بلا ملاك ، و الملاك هو المنشأ للحسن

ص: ١٠٨

و القبح ، و قد ذكر أنّ الملاك هو المصلحه المترتبه على العدل و المفسده المترتبه على الظلم ، إلّا أنه يأتي السؤال مرّة اخرى عن تلك المصالح و المفسد ، فيجاب بحفظ النظام و اختلاله ، فكان موضوع الحسن هو حفظ النظام و موضوع القبح هو اختلاله ، و هذا خلف ما فرض من أن الموضوع فى القضيتين هو العدل و الظلم .

الثانى : إن القول بكون الحسن و القبح من القضايا الجعليه العقلانيه ، يستتبع أمراً فاسداً مهماً لا نظنّ أن يلتزم به هذا المحقق و لا غيره ، و ذلك : لأنّ البحث عن المبدأ و المعاد و النبوه و غير ذلك من اصول الدين ينتهى إلى الحسن العقلى ، كما أن تركه ينتهى إلى القبح العقلى ، فلو كان الحسن و القبح من القضايا العقلانيه ، لم يبق ملزماً للفحص و البحث فى اصول الدين .

الثالث : إن القول المذكور يستلزم أمراً فاسداً آخر ، و هو انتفاء القبح عن الظلم حيث لا تترتب المفسده النوعيه عليه ، و كذا الحسن عن العدل حيث لا تترتب عليه المصلحه النوعيه ... و الحال أن كثيراً من الأحكام الشرعيه لا تترتب عليها المفسده أو المصلحه النوعيه ، فلو أنّ شخصاً ترك صلاه الصبح و لم يطّلع على ذلك أحد ، فأى مفسده نوعيه تترتب ؟ و هل يمكن القول بعدم استحقاق العقاب حينئذٍ ؟

إن مخالفه أى حكم من الأحكام الشرعيه الإلزاميه - سواء النظاميه منها و غير النظاميه - يوجب استحقاق العقاب بلا إشكال .

الرابع : إن الامور الاعتباريه تدور مدار الاعتبار و وجود المعترف ، فلو فقد المعترف أو وجد من دون أن يعتبر ، لانتفى الأمر الاعتبارى ، هذا من جهه . و من جهه اخرى : إن للعقل قدره على تصوّر جميع الفروض .

و على ما ذكر ، فلو فرض انتفاء النظام و المصالح و المفسد النوعيه بعدم وجود العاقل و العقلاء فى العالم ، فإنّ العقل فى ذلك الفرض يدرك حسن العدل و قبح الظلم كما يدرك أن الكلّ أعظم من الجزء ، و بذلك ينكشف أن هاتين القضيتين - أى حسن العدل و قبح الظلم - ليستا من الامور الاعتباريه العقلانيه .

فتلخص : إن الحقّ ما عليه المشهور من الفقهاء و الاصوليين ، من أن حسن العدل و قبح الظلم من ذاتيات العدل و الظلم ، و ليسا معلولين للمصالح و المفسد النوعيه .

الثانى : فى الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد

ذكر فى دراسات فى علم الاصول ، أنه ربما يستدلّ لحرمة التجزى بالروايات الوارده فى ترتب العقاب على قصد السوء و أنه يحاسب عليه ، و هناك روايات اخر دالّه على عدم ترتب العقاب على القصد و أنّ نيه السوء لا- تكتب ، فتقع المعارضه بين الطائفتين .

و الشيخ قدّس سرّه جمع بينهما بحمل الطائفه الاولى على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات و الثانيه على القصد المجرد عن ذلك ، و لكنه لا شاهد عليه ، فيكون جمعاً تبرعياً .

و الصحيح أنّ يجمع بينهما بحمل الطائفه الثانيه على القصد الذى ارتدع الإنسان بنفسه عنه ، و الاولى على ما إذا لم يرتدع حتى إذا شغله شاغل خارجى .

و الشاهد على هذا الجمع هو : النبوى المشهور من أنه « إذا التقى المسلمان بسيفهما ، فالقاتل و المقتول فى النار ، قيل : يا رسول الله هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟ قال صلّى الله عليه و آله : لأنه أراد قتل صاحبه » (١) .

ص: ١١٠

١-١) وسائل الشيعه ١٥ / ١٤٨ ، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ، رقم : ١ . و فيه اختلاف فى اللفظ .

فإن ظاهر التعليل هو إرادته القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه ، و أنّ عدم تحقق القتل منه كان لعدم تمكنه على ذلك .

و بعبارة اخرى : حيث إن كلّ روايه تكون نصّاً في موردها ، و مورد النبوى إنما هو قصد القتل مع عدم انقداح رادع له عن نفسه فيكون نسبه مع الطائفة الثانيه من الروايات نسبه الخاص إلى العام فيه تخصص تلك الأخبار ، و تختص بصوره تحقق الرادع له عن نفسه ، فتقلب النسبه بينها و بين الطائفة الاولى من الروايات من العموم من وجه إلى العموم المطلق ، فتخصص الطائفة الاولى بالطائفة الثانيه فيخرج صورته وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الدالّه على المؤاخذة على القصد و تبقى الصوره الاخرى تحتها ، فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبه ، و نتعرض له في محلّه .

و كيف كان ، فهذه الروايه تكون شاهده للجمع الذى ذكرناه .

و أما الجمع الذى ذكره الشيخ رحمه الله فلا شاهد عليه .

و لا يخفى أنه لا يحتمل في النبوى أن يكون لإرادته القتل خصوصيه في الحرمة للقطع بعدم الفرق بين القتل و غيره من المعاصى من هذه الجهه ، فتأمل .

و على أى تقدير ، الاستدلال بما يدلّ على المؤاخذة على قصد المعصيه و لو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجرى ، غير صحيح .

أما أولاً : فلأنّ مورد النبوى المتقدم الذى جعلناه شاهداً للجمع و خصصنا به ما دلّ على ثبوت المحاسبه و المؤاخذة على نيه السوء من جهه كونه نصّاً في مورده ، إنما هو إرادته القتل الواقعى و الاشتغال بمقدماته و عدم ارتداعه عنه بنفسه ، و لا ربط له بالحرام الخيالى أى ما يعتقد حراماً .

و ثانياً : لو سلمنا أن مورده أعم من ذلك و من قصد الإتيان بما قطع بحرمة ، فليس في الروايات ما يدل على حرمة ذلك القصد ، بل غايه ما فيها إنه يحاسب عليه أو يعاقب ، و هذا التعبير لا يدل على أزيد مما كان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجرى للعقاب ، و لا يستفاد منها الحرمة المولويه (١) .

أقول

أولاً : لقد اعتمد على النبوى ، و جعله شاهداً للجمع بين الأخبار .

و ثانياً : إنه لم يناقش في الأخبار الدالّة على الاستحقاق سنداً ، و لذا سلّم بالتعارض و جمع بين الطرفين بشهادة النبوى .

و لكن في مصباح الاصول ، بعد الإشارة إلى اختلاف الأخبار و ذكر النبوى :

لكن التحقيق عدم صحّ الاستدلال بالروايات الدالّة على ترتّب العقاب على قصد المعصية لحرمة التجزى ، مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض ، لوجه :

الأول : إنها قاصره من حيث السند ، فإننا راجعناها بتمامها ، و رأينا أنّ ما يدل على المقصود ضعيف السند كالنبوى المذكور ، و ما هو تام سنداً قاصر من حيث الدلالة ، راجع الوسائل : أبواب مقدّمه العبادات ... (٢) .

فبين التقريرين بونٌ بعيد !! و ما جاء في الدراسات هو المتقن كما سيظهر .

و ثالثاً : ما ذكره من وجه الجمع ، يرد عليه :

١ - إنّ مسأله انقلاب النسبه محلّ بحث بين الأعلام .

ص: ١١٢

١-١) دراسات في علم الاصول ٣ / ٣٧ - ٣٩ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٢٩ .

٢ - إنّ دعوى اختصاص النبويّ بما إذا لم يرتدع عن قصد القتل ، ليكون شاهداً للجمع ، دعوى بلا- دليل ، نعم ، هو القدر المتيقن ، لكن الأخذ به مقام الجمع أوّل الكلام .

و رابعاً : إنّ في الروايات ما هو معتبر سنداً ، فقد روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل ، عن أحدهما عليهما السلام قال :

« إنّ الله تعالى قال لآدم : يا آدم ، جعلت لك أنّ من همّ من ذريّتك بسئته لم تكتب عليه ... » (١) .

فإن لسانه لسان الامتنان ، و لو لا وجود المقتضى للعقوبه لما كان للامتنان وجه .

فالتحقيق : صحّه الاستدلال بالأخبار ، لكنّ مقتضى الجمع هو عدم فعلية العقاب منه منه الله الجواد الكريم .

الثالث : في كلام صاحب الفصول

إشاره

إنّ لصاحب الفصول (٢) نظريه في باب التجريّ تعرّض لها الشيخ و غيره ، و تتلخّص في نقطتين :

الأولى : إن قبح التجريّ ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه و الاعتبار ، فمن اشتبه عليه مؤمن و رع عالم بكافر واجب القتل ، فحسب أنه ذلك الكافر و تجريّ بترك قتله ، فإنه لا يستحقّ الدم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع و إنّ

ص: ١١٣

١-١) وسائل الشيعة ١ / ٥٢ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٨ .

٢-٢) الفصول الغرويه ، مبحث الاجتهاد و التقليد : ٤٣١ .

كان معذوراً لو فعل . و أظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي ، فتجزي و لم يقتله .

قال :

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له ، فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو ، فتجزي و لم يقتله ، أن المولى إذا أطلع على حاله لا يذمه على هذا التجزي ، بل يرضى به و إن كان معذوراً لو فعل .

قال :

و من هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعيه أشد منه في مباحاتها ، و هو فيها أشد منه في مندوباتها ، و يختلف باختلافها ضعفاً و شدة كالمكروهات

إشكال الشيخ على النقطة الاولى

و قد أورد عليه الشيخ (1) :

أولاً : بمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً ، لأن التجزي على المولى قبيح ذاتاً ، سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً كالظلم بل هو قسم من الظلم . فيمتنع عروض الصفه المحسنيه له . و في مقابله الانقياد لله سبحانه ، فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبحه .

و حاصله : إن التجري عله تامه للقبح كالظلم ، و كيف يمكن أن يكون كالظلم أو ظلماً حقيقه و لا يكون قبيحاً ، و لا يستحق عليه العقاب ؟

ص: ١١٤

أقول :

ولا- يرد عليه ما ذكره المحقق العراقي (1) من أنه يمكن أن يجاب عنه بإمكان أهميه مصلحه الواقع بالنسبه إلى مفسده التجري في نظر المولى ، بنحو يمنع عن تأثير التجري في المبعوضيه الفعلية .

وجه عدم الورد : إن الكلام في الحسن و القبح لا في المصالح و المفسد ، ففي باب الحسن و القبح تارة : يكون الموضوع اقتضائياً كالصدق و الكذب ، و اخرى : يكون علّة تامّة كالعدل و الظلم ، فلو كان العنوان قبيحاً بالذات فلا يزول قبحه بترتب مصلحه عليه ، إلّا إذا ارتفع الموضوع و تغير ، فإذا كان التجري قبيحاً ذاتاً فمع حفظ قبحه لا يكون طاعه للمولى و لا يتّصف بالحسن .

هذا مراد الشيخ و هو متين .

نعم ، قد يقع التزاحم في المصالح و المفسد ، و يكون أحد الطرفين أهم من الآخر فيتقدّم و يكون هو المؤثر كما ذكر المحقق العراقي ، لكنه بحث آخر لا ربط له بما نحن فيه .

هذا في الجواب الأوّل .

و أجاب الشيخ عن كلام الفصول ثانياً فقال :

لو سلّمنا عدم كونه علّة تامّة للقبح كالظلم ، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب ، و ليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها و لا قبحها . و حينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهه يتدارك بها

ص: ١١٥

١-١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٩ .

قبحه ، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي .

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أن مؤمن في المثال الذي ذكره - كفعله - ليس من الامور التي تتصف بحسن أو قبح ، للجهد بكونه قتل مؤمن ، و لذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً ، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح ، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضى القبح ، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضى الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره ، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمه حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن . (١)

و حاصل الكلام :

إن الأحكام العقلية تفارق الأحكام الشرعية ، من حيث أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات ، فالواجب واجب سواء احرز أو لا ، و كذا الحرام ، بخلاف الأحكام العقلية ، فإن الإحراز دخيل فيها ، فلولا الاحراز و الالتفات لم يتحقق موضوع الحكم العقلي ، فلا بد من الالتفات و القصد حتى يتحقق ، وعليه ، فإن المحبوبيه الواقعيه للفعل إما تقع مورداً للالتفات و إما لا تقع ، فعلى الأول يرتفع القبح الاقتضائي للتجري ، و أما على الثاني فلا ، بل الفعل باقٍ على قبحه و لا ينقلب حسناً ، لما تقدم من اعتبار الالتفات في حكم العقل بالحسن و القبح ، و إذا لم يتصف الفعل بالحسن لم يصلح للمانعيه عن اقتضاء التجري للقبح .

و هذا مراد الشيخ قدس سره و هو متين كذلك

ص: ١١٤

و على هذا ، فإن إشكال المحقق العراقي : بأنَّ غفله المكلف عن مصلحه الواقع إنما تمنع عن تأثيرها في المصلحه بحسب نظره الذى به قوام حكم عقله بالقبح ، و إلاَّ فيالنسبه إلى نظر المولى العالم بالواقع و الملتفت إلى الجهتين ، فلا تمنع غفله المكلف عن تأثير المصلحه التى هى أهم في نظره في المحبوبيه الفعلية المانعه عن تأثير التجرى في المبعوضيه الفعلية و الحرمة ... (١).

غير وارد على الشيخ ، لأنَّ كلام الشيخ غير ناظر إلى المصالح و المفاسد ، بل كلامه هو أنَّ القبح المضاف إلى التجرى بنحو الاقتضاء - على فرض التنزل - إنما يرتفع بالحسن ، و هو إنما يتحقق في صورته الالتفات و القصد من الفاعل ، و المفروض انتفاؤهما ، فلا حسن حتى يزاحم القبح

هذا كلام الشيخ ، و لا يرد عليه ما ذكره العراقي .

إشكال المحقق العراقي

ثم إن المحقق العراقي - بعد أن أشكل على الشيخ بما عرفت - قال في الإشكال على الفصول :

فالأولى هو الإشكال عليه بما ذكرنا من منع المزاحمه بين تلك الجهات بعد تعدد الموضوع لها و طوليتها (٢) .

و حاصل كلامه :

إن التزاحم إنما يكون في حال اجتماع الملاكين ، أى ملاك الحسن و ملاك القبح في الشئ الواحد ، لكنَّ الاجتماع هنا محال ، لأنَّ موضوع المحبوبيه و ما

ص: ١١٧

١-١) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٩ .

٢-٢) المصدر نفسه .

تقوم به المصلحه هو الفعل فى مرتبه قبل الإراده ، و موضوع المفسده هو الفعل فى مرتبه الإراده ، و إذا كانا فى مرتبتين لم تتحقق المبعوضيه و المحبوبيه فى الشىء الواحد .

إلّا أنّ التحقيق هو أنّ الحبّ و البغض لا- يقومان بالصّور النفسيّة بما هى موجودات ذهنيّه ، بل هما قائمان بالصّور المرئيّه فى الخارج ، لأنّ المصالح و المفسدات التى هى مناشئ الحبّ و البغض قائمه بالموجودات الخارجيّة ، فكان الأمر دائراً مدار وحده الوجود و تعدّده خارجاً ، لا وحده المرتبه و تعدّدها .

النقطه الثانيه

فى كلام الفصول :

إن التجرى إذا صادف المعصيه الواقعيّه تداخل عقابهما .

إشكال الشيخ على النقطه الثانيه

قال الشيخ :

و لم يعلم معنى محصّل لهذا الكلام ، إذ مع كون التجرى عنواناً مستقلاً فى استحقاق العقاب ، لا وجه للتداخل إن اريد به وحده العقاب ، فإنه ترجيح بلا مرجح ، و سيجىء فى الروايه : « إن على الراضى إثماً و على الداخلى إثمين » . و إن اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجرى ، فهذا ليس تداخلاً ، لأنّ كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح ، يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما . (١)

و حاصل ذلك : الإشكال عليه عقلاً و نقلاً .

أمّا عقلاً ، فلأنه ترجيح بلا مرجح .

ص: ١١٨

و أما نقلاً فـللخبر : « الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم ، و على كلّ داخل فى باطل اثمان : إثم العمل به و إثم الرضا به » (١)

و إنّ اريد به عقاب زائد على عقاب التجريّ كان من قبيل اجتماع عنوان الهاشمى و العالم فى الشخص الواحد المأمور بإكرامه ، فإنّه إكرام واحد مؤكّد .

و تلخص :

أن الشيخ يرى اجتماع التجريّ و المعصيه ، و ينكر تداخل العقابين .

إشكال صاحب الكفايه

و يرى صاحب الكفايه : إن مقتضى القاعده هو النظر فى تعدّد ملاك استحقاق العقاب فى مورد التجريّ و وحدته ، و قد تقدّم أن الملاك هو هتك المولى . فإنّ كان فى صورته مصادفه الواقع هتكان ، وقع البحث فى تداخل العقوبتين و عدمه ، أما إذا كان هتك واحد فلا موضوع للبحث ... لكنّ وحده العقاب تكشف عن وحده ملاك الاستحقاق (٢) .

إشكال الميرزا

لكنّ الميرزا (٣) يرى أنّ البحث عن تداخل العقابين و تعدّدهما فرغ للبحث عن إمكان الاتّحاد بين التجريّ و المعصيه ، لكنّ التجريّ نقيض المعصيه ، فوقعه فى موردها غير ممكن و لا يجتمعان ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن تداخل العقابين و عدمه .

ص: ١١٩

١-١) وسائل الشيعه ١٦ / ١٤١ ، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهى ، رقم : ١٢ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٦٢ .

٣-٣) أجود التقريرات ٣ / ٦٥ .

إلّا أنّ المحقق العراقي (١) اعترض على الميرزا بإمكان الاجتماع في بعض الموارد ، كما لو ترك مقدّمه الواجب من باب التجري و أدى ذلك إلى ترك الواجب ، فقد استحق العقاب على ترك المقدّمه و على المعصيه بترك الواجب ، فاجتمع العقابان

و كذا في مقدّمه الحرام ، فلو ارتكب المقدّمه من باب التجري و فعل ذا المقدمه الحرام ، فقد استحق العقابين .

و أمّا المورد الذي ذكره الميرزا للاجتماع ، و هو ما إذا تيقن بخمريّه المائع و شربه و ظهر أنه ماء مغصوب ، حيث أنه مع يقينه بالخمريّه يحصل له اليقين بالحرمة ، فإذا خالف فقد ارتكب الحرام من جهه التجري و من جهه الغصب ، لأنه قد تصرف في مال الغير إذ شرب الماء ، فاجتمع التجري و المعصيه .

فقد أشكل عليه العراقي بما حاصله : إن العلم بجنس الالتزام منجز لنوع الإلزام ، لكن لا علم بالجنس في المثال ، بل هو علم بنوع الإلزام - و هو العلم بالحرمة الخمريه - و هو لا ينجز الحرمة من جهه الغصبيه ، لأن العلم بنوع لا ينجز العلم بنوع آخر .

رأى السيد الأستاذ

و ذهب السيد الأستاذ قدس سرّه إلى القول بالتداخل في سبب العقاب ، و قد ذكر لذلك ثلاثه مقدمات :

ص: ١٢٠

الاولى : إنه لا إشكال فى كون التجزى من أوصاف و عناوين التصدى و العزم .

و الثانى : إنه لا إشكال فى كون العقاب و الثواب فى مورد المعصيه و الطاعه على نفس ما به المخالفه و ما به الموافقه ، فيعاقبه و يؤتبه على عدم سفره لو أمره بالسفر و لم يسافر ، كما يشكره على سفره لو سافر .

و الثالثه : إنه لا إشكال فى عدم تعدد العقاب و الثواب فى مورد المعصيه و الإطاعه ، إذ المرجع هو الارتكاز العقلاى فى هذا الباب ، و هو قاض بما ذكرناه ، إذ لا نرى أن السيد يعاقب العبد عقابين إذا خالف أمره أو نهيه و يشبه ثوابين إذا وافق أحدهما ، ثواب على قصد الطاعه و ثواب على نفس الطاعه .

قال : فنستكشف من مجموع ذلك أن التجزى إنما يكون سبباً و موضوعاً للعقاب على تقدير عدم المصادفه ، و إلا فهو يندك فى المعصيه الحقيقته و يكون التأثير لها لا له .

قال : و لعل هذا مراد الفصول (١) .

أقول :

□
و ما أفاده رحمه الله غير واضح .

فإن المفروض أن للقصد أثراً ، و ليس تمام الأثر للفعل كما أفاد فى المقدمه الثانى ، و حينئذٍ ، يقع البحث فى التداخل و عدمه ، و موضوع البحث عن ذلك هو صورته المصادفه للواقع ، فلا يقاس ما ذكره فى المقدمه الثالثه .

ص: ١٢١

بل إنَّ كلامه لا- يخلو من تهافت ، لأنه إنَّ لم يكن للتجربى أثر أصلاً ، فما معنى الاندكاك فى المعصية الحقيقىة و أنه يكون التأثير لها لا له ؟

□
و لعلَّ السَّهو من المقرَّر ، و الله العالم .

الرأى المختار

و قد وافق الشيخ الاستاذ على ما ذكره المحقق العراقى فى الردِّ على الميرزا ، و اختار نظر صاحب الكفايه فى البحث ، و أنَّ العرف يرى وحده الهتك فى موارد الاجتماع المذكوره ، فهم لا يرون التعدد بين المقدمه و ذى المقدمه .

إلَّا أن يقال بأنَّ البحث عقلى و لا مجال فيه لمراجعته أهل العرف ، و وجود المقدمه غير وجود ذى المقدمه عقلاً ، و العقل هو المرجع لمعرفة الوحده و التعدد ... فاستحقاق العقابين على القاعده ، إلَّا أنَّ الضروره قائمه على عدم التعدد . فتدبر .

الرابع : فى ما أفاده السيد المجدد الشيرازى

اشاره

قد استدلل السيد المجدد الشيرازى قدس سره لاستحقاق المتجرى العقاب ، بنفس ملاك استحقاق العاصى للعقاب ، بوجه يتركب من امور أربعة ، و هذا ملخص ما حكى (١) عنه :

الأمر الأوّل

إنَّ وظيفه المولى هو جعل الحكم و إيصاله إلى المكلف بالطرق المتعارفه كإرسال الرسل ، فهو يرسل الرسول و يأمره بأن يبلغ الحكم إلى وصيه و هو يبلغه

ص: ١٢٢

إلى أصحابه و تلامذته ، و هكذا حتى يصل إلى عموم المكلفين ، فإذا وصل إليهم تحقق البعث . و حينئذٍ ، يحكم العقل بوجوب الانبعاث و الامتثال .

و الحكم العقلي بوجوب امتثال الحكم الشرعي و الانبعاث عنه ، حكم استقلالي يستحيل وجود حكم شرعي و بعث مولوى فى موردہ ، لأن مرتبه البعث مقدّمه على مرتبه الانبعاث تقدّم العله على المعلول ، فلو وجد بعث فى مرتبه انقلب المعلول عله و هو خلف ، فالحاكم بوجوب الإطاعه للمولى و حرمة المعصيه له هو العقل لا- المولى ، و هو وجوب ذاتى ينتهى إليه وجوب كلّ واجب ، كما أنّ طريقته القطع كانت ذاتيه و إليها تنتهى طريقته كلّ طريق .

هذا ، و لو كان وجوب الطاعه و حرمة المعصيه حكماً مجعولاً- من المولى ، لا- ذاتياً من العقل ، لما وجب امتثال حكم من الأحكام الإلهيه ، ضروره أن وجوب الانبعاث عنها لو كان مجعولاً غير ذاتى ، كان وجوب الانبعاث عن هذا الوجوب محتاجاً إلى جعل آخر ، و هكذا . فيدور أو يتسلسل . و هذا بخلاف ما إذا كان غير مجعول و كان ذاتياً ، فيكون وجوب كلّ واجب شرعى بعد وصوله إلى المكلف داخلاً فى هذه الكبرى العقليه و تجب إطاعته بحكم العقل .

الأمر الثانى

إنّ الأحكام العقليه على قسمين ، فالحكم العقلي بحسن الطاعه و قبح المعصيه فى مرتبه المعلول للحكم الشرعى ، لأنّه حكم بالانبعاث عن الحكم الشرعى المتقدّم عليه ، كما تقدّم . فهذا قسم .

و القسم الآخر من الأحكام العقليه : ما هو فى مرتبه العله - و هو بقيه الأحكام العقليه عدا الحكم بحسن الطاعه و قبح المعصيه - كحكمه بقبح التشريع و قبح

التصرّف في مال الغير و نحوهما ، فإنّ حكم العقل بقبح التشريع و قبح التصرف في مال الغير ، يكون - بضميمه قاعده الملازمه - مثبتاً للحكم الشرعى ، فيكون في مرتبه العله للحكم الشرعى بحرمة التشريع و بحرمة التصرف في مال الغير .

و بين القسمين فرق من جهه اخرى أيضاً هي : أن الحكم العقلى بوجوب الطاعه و الانبعاث يدور مدار وصول الحكم الشرعى كما تقدّم ، بخلاف الأحكام العقليه الاخرى كحرمة التشريع ، فالتشريع حرامٌ و لو ظناً أو مع الشك ، فإنّ قبح التشريع إنما هو لكونه تصرفاً في سلطان المولى بغير إذنه ، و هو مشترك بين موارد العلم و الظن و الشك ... فالحرمة ثابتة ، أمّا في باب الإطاعه و المعصيه ، فإنّه مع الشك لا حرمة ، بل المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان .

الأمر الثالث

إنّ العلم المعتبر في حكم العقل بوجوب الانبعاث ، أى وجوب الطاعه و حرمة المعصيه ، لا- بدّ و أنّ يكون تمام الموضوع ، صادف الواقع أو لا ، ضروره أنه لو كان موضوعه خصوص العلم المصادف للواقع ، لكان إحراز المصادفه التي هي الجزء الآخر للموضوع لازماً في حكمه بوجوب الانبعاث ، وعليه ، فلا يجب امتثال التكليف الواصل من قبل المولى أصلاً ، لأن كلّ تكليفٍ واصل فيحتمل كونه مخالفاً للواقع ، و هذا يستلزم أنّ لا يحكم العقل بالانبعاث أصلاً ... فالموضوع للحكم العقلى ليس إلّا العلم و الإحراز .

الأمر الرابع

إنّ الملا-ك لاستحقاق العقاب على المعصيه ، إمّا هو القبح الفعلى و إمّا هو القبح الفاعلى . فإنّ كان الملا-ك هو الأول ، لزم ثبوت الاستحقاق في موارد الحرمة

الواقعيّ مع عدم العلم و الإحراز . فالملاك هو الثاني ، أى القبح الفاعلى ، و إذا كان الملاك للاستحقاق فى المعصيه هو القبح الفاعلى ، فإنّ هذا الملاك موجود فى موارد التجزى كذلك .

فثبت استحقاق العقاب فى مورد التجزى بنفس ملاك استحقاقه فى مورد المعصيه .

إشكال الميرزا النائينى

قال الميرزا :

و لا يخفى عليك أنّ لازم هذه المقدمات و إنّ كان هو استحقاق المتجرى للعقاب بملاك استحقاق العاصى له ، إلّا أنّ المقدمه الثالثه و الرابعه منها محلّ نظر بل منع .

قال :

أمّا المقدمه الثالثه ، فلأنّ العلم و انكشاف الواقع و إنّ كان هو الموضوع فى هذا الحكم العقلى - كما عرفت فى المقدمه الثانيه - إلّا أنه غير متحقّق فى باب التجزى ، و المتحقّق فى مورد هو الجهل المركّب ، و أنّى لهم بإثبات سرايه أحكام العلم للجهل .

و بالجمله ، إنّ ما يقتضيه وظيفه العبوديّة هو لزوم انبعاث العبد عن البعث الواصل إليه ، و أمّا لزوم انبعاثه عن البعث التخيلى ، فلا يحكم به العقل أصلاً ، لعدم كون ترك هذا الانبعاث ظلماً للمولى . و الحاصل : إن حكم العقل بوجوب الطاعه و حرمة المعصيه ، إنما هو بملاك العبوديّة و المولويّه ، و هذا الملاك غير متحقّق فى موارد التجزى قطعاً .

ص: ١٢٥

قال :

و أما المقدمه الرابعه ، فلأن ملاك استحقاق العقاب و إن لم يكن هو القبح الفعلى كما أفاده ، إلا أنّ ذلك لا يستلزم كون القبح الفاعلى الموجود فى صورته التجرى ملاكاً له أيضاً .

بيان ذلك : إن القبح الفاعلى المتحقق فى فرض العصيان ليس أمراً مغايراً للقبح الفعلى الواصل إلى المكلف ، بل نفس القبح الفعلى - بعد فرض علم المكلف به - يوجب اتّصاف الفعل بالقبح الفعلى ، وهذا هو الملاك فى استحقاق العقاب . و أما القبح الفاعلى الموجود فى التجرى فهو مغاير لهذا المعنى من القبح الفعلى ، و إنما هو مجرد كشف الفعل عن سوء السريره و شقاء الفاعل ، و أين ذلك من القبح الفاعلى الموجود فى فرض العصيان ؟ (١)

جواب الاستاذ عن الإشكال

و قد أجاب الاستاذ عن كلا الإشكاليين :

أما ما ذكره فى المقدمه الثالثه .

ففيه : إن محضيل كلام الميرزا الكبير هو أنه إن لم يكن العلم تمام الموضوع لاستحقاق العقاب ، فإنه لا- محاله يكون جزء الموضوع له ، و يكون الجزء الآخر هو المصادفه للواقع ، لكنّ المصادفه له لا- تحصل دائماً ، و لازم ذلك أن لا يحكم العقل بالانبعاث أصلاً ، و هذا خلف ، فالعلم تمام الموضوع للاستحقاق . و كأنّ المحقق النائنى قد غفل عن هذه النكته .

ص: ١٢٤

و أمّا ما ذكره في المقدّمه الرابعه .

ففيه : لقد ذكر الميرزا الكبير مستشكلاً قول الشيخ الأءظم : « و أمّيا بناء العقلاء ، فلو سلّم ... كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله ... » أنا سلّمنا ذمّمهم للعبد في المقيس عليه أيضاً ، و لأنه لأجل انكشاف سوء سريره ، لكنّ اختصاص الذم في المقيس بتلك الجهه ممنوع ، بل المتجرى مذموم من تلك الجهه و من جهه كون فعله هتكاً لحرمة السيّد أيضاً ، فهو مذموم على سوء سريره و على هتكه المتّحد مع الفعل المتجرى به ، فالمذمّه على الفعل و الفاعل كليهما (1) .

و حاصل كلامه : إن القبح الموجود في التجري هو من جهتين .

إحداهما : القبح الفاعلي الناشئ من خبث الباطن و سوء السريره .

و الاخرى : القبح الفاعلي الناشئ من قبح الفعل الصادر المنطبق عليه عنوان الهتك للمولى و إنّ لم يكن معصية له .

فظهر : عدم تماميه إشكال الميرزا النائني ، و أنّ الحق استحقاق العقاب كما تقدّم سابقاً ، خلافاً للشيخ و الميرزا النائني .

ص: ١٢٧

(١-١) تقرير بحث المجدّد الشيرازي : ٢٨٧ / ٣ .

بقى الكلام فى ثمره البحث ، و هى تظهر فى الفتوى ، فإنه بناءً على حرمة التجزى قصداً أو قصداً و فعلاً ، يفتى بالحرمة ، و بناءً على عدمها لا يفتى .

و ذكر المحقق العراقى أنه تظهر الثمره فيما لو قامت الأماره على حرمة عملٍ و لكننا نحتمل مطلوبيته عند المولى - لوضوح عدم المنافاه بين وجود هذا الاحتمال الوجدانى و قيام الأماره على الحرمة - فعلى القول بقبح الفعل المتجزى به و استحقاق العقاب عليه لم يكن الإتيان بالعمل برجاء المطلوبيه ، لأن القبيح غير صالح للمقربيه ، أما على القول بعدم القبح - كما عليه الشيخ و صاحب الكفايه - فيجوز ، فلو انكشف الخلاف و ظهر عدم اعتبار الإماره ، وقع العمل صحيحاً و مسقطاً للأمر .

و فيه : إنه يعتبر فى عباديه العمل قابلته لأن يصدر مقرباً ، و تمشى قصد القربه به و لو رجاءً ... و مع وجود الأماره المعتبره على الحرمة ، لا يكون العمل صالحاً للمقربيه إلى المولى ، لأنها تفيد المبعوضيه عنده ، و المبعوض كيف يكون مقرباً ؟

□
هذا تمام الكلام فى التجزى ، و الحمد لله .

القطع - كما عبّر صاحب الكفايه : يكشف عن متعلّقه تمام الانكشاف (١) - فهو كالنور ، و هو أقوى الحجج على الأحكام الشرعيّه ، و قد تقدم الكلام على حجّيته ، ثم ذكرنا أنه تارة يكون مطابقاً للواقع و اخرى مخالفاً له ، فتعرضنا لمسأله التجزّي بهذه المناسبه .

القطع الطريقي و الموضوعي

اشاره

و ينقسم القطع إلى الموضوعي و الطريقي ، و يترتب على ذلك البحث عن قيام الطرق و الأمارات و الاصول مقام القطع و عدم قيامها ، و في صورته القيام ، فأى قسم ؟

القطع الطريقي ، هو القطع الذي ليس له إلّا جهه الطريقيّه إلى الواقع و حيثيه إراءه الواقع ، من دون دخلٍ له في أمرٍ واقعي أو اعتباري ، فإذا قطع بالخمير ، لا يكون لقطعه أثر لا في خميره الخمر و لا في حرمة .

و القطع الموضوعي ، هو القطع الذي يكون - بالإضافة إلى ما ذكر - مورد أخذ الشارع في حكمه أو موضوع حكمه ، كأن يجعل القطع باجتهاد زيد موضوعاً لجواز تقليده ، و بعدالته موضوعاً لجواز الصلاه خلفه ... و هكذا .

ص: ١٣١

و أفاد الشيخ (1) وجود ثلاثة فروق بين القسمين :

الأول : إن القطع الموضوعى يقع وسطاً فى الثبوت ، و الطريقي لا- يكون كذلك . أى: لو لا- القطع بعداله زيد مثلاً لم يترتب جواز الصلاه خلفه ، أما الطريقي ، فلا يقع واسطه فى ثبوت الخمر و لا حرمة ، كما تقدم .

و الثانى : إنه لا- يفرق بين أسباب حصول القطع الطريقي و خصوصياته و متعلقاته ، أمّا الموضوعى فيتبع نظر المولى و كيفيه أخذه القطع موضوعاً لحكمه .

فتارةً : يرتب الحكم على الموضوع على نحو الإطلاق فيكون كالطريقي ، مثل موضوعيه القطع لوجوب الإطاعه و استحقاق المؤاخذه على المخالفه فى نظر العقل ، فهو قطع موضوعى عند العقل ، و لا- دخل لخصوصيه من الخصوصيات فى كونه موضوعاً لهذا الحكم العقلى .

و اخرى : يكون للخصوصيه دخل ، كأن يقول : إن كان الحكم الذى قطع به المجتهد مستنبطاً من الكتاب و السنه ، فتقليده فيه جائز ، فقد أخذت خصوصيه « من الكتاب و السنه » فى القطع الموضوعى .

و الثالث : إن القطع الطريقي تقوم جميع الأمارات - بأدله اعتبارها - مقامه ، و أمّا الموضوعى ، ففيه تفصيل ، فهى تقوم مقامه إن كان بنحو الكاشفيه ، أمّا إن كان بنحو الصفتيه فلا .

و من هنا ظهر انقسام الموضوعى إلى قسمين ، و سيأتى توضيحه .

و هذا ملخص كلام الشيخ قدس سره .

ص: ١٣٢

أنحاء دخل القطع الموضوعى فى الحكم

ثم إنَّ القطع الذى اخذ فى الموضوع ، يقبل أنواعاً من الأخذ و المدخليه فى الحكم ، فتارةً : يكون كلَّ الدخل للقطع و لا أثر للواقع أصلاً ، و اخرى : يكون للواقع دخل أيضاً ، و القطع إتيماً جزء أو قيد . مثال الأول : أن يكون الحكم مترتباً على محرز الخمرية ، فالإحراز هو الموضوع فقط . و مثال الثانى : أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المحرز ، فإلحراز جزء من الدخل ، و مثال الثالث : أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المقيّد بالإحراز .

و إذا كان للقطع تمام الموضوعية و الدخل ، فإنَّ الحكم يترتب و إنَّ كان جهلاً مركباً ، و إلّا كان للمطابق الخارجى مدخليه ، جزءاً أو قيداً كما فى المثالين .

و إذا تعلّق القطع بالموضوع ، أمكن أخذه فى موضوع حكمٍ آخر ، كأن يقول : إذا قطعت بالخمرية و جب عليك التصدّق بكذا . و أمّا إذا تعلّق بحكمٍ ، فهل يمكن أخذه موضوعاً لحكمٍ آخر ؟ فيه تفصيل :

إنَّ كان الحكم الآخر مماثلاً لهذا الحكم - كأن يكون القطع بحرمة الخمر مأخوذاً فى موضوع حكمٍ آخر مثله - أو يكون القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوبها بوجوب آخر ، فلا يمكن ، للزوم اجتماع المثليين .

و إن كان ضدّاً ، فكذلك ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة . للزوم اجتماع الضدّين .

و إنَّ كان مخالفاً له ، فلا مانع ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة و جب عليك التصدّق بكذا . فإنه لا مماثله و لا تضاد بين و جوب التصدّق و وجوب الصلاة ، بل هما متغايران .

أقسام القطع الموضوعى فى الكفايه

و قد جعل صاحب الكفايه (١) القطع الموضوعى على أربعة أقسام ، فذكر أنه :

تارةً : يكون تمام الموضوع . و اخرى : بنحو يكون جزءه أو قيده . و فى كلٍّ منهما يؤخذ طوراً : بما هو كاشف و حاك عن متعلّقه ، و آخر : بما هو صفه خاصّه للقاطع أو المقطوع به .

ثم شرع فى بيان انقسام القطع الموضوعى إلى الكشفى و الوصفى ، فقال :

و ذلك ، لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه - و لذا كان العلم نوراً لنفسه و نوراً لغيره - صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصّه و حاله مخصوصه ، بإلغاء جهه كشفه أو اعتبار خصوصيه اخرى فيه معها ، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه . فيكون أقسامه أربعة .

فكانت الأقسام عنده أربعة ، لأنه جعل حاله كونه (جزءه أو قيده) واحداً .

أقسام القطع الموضوعى فى الدرر

و قال المحقق الحائرى :

اعلم أن القطع المأخوذ فى الموضوع يتصوّر على أقسام :

أحدها : أن يكون تمام الموضوع للحكم .

و الثانى : أن يكون جزءاً للموضوع ، بمعنى أن الموضوع المتعلّق للحكم هو الشئ مع كونه مقطوعاً به .

و على أىّ حالٍ .

ص: ١٣٤

إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على أنه صفة خاصّه .

و إمّا أن يكون ملحوظاً على أنه طريق إلى متعلّقه .

و المراد من كونه ملحوظاً على أنه صفة خاصّه ، ملاحظته من حيث أنه كشف تام ، و من كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث أنه أحد مصاديق الطريق المعّبر ، و بعبارة اخرى : ملاحظه الجامع بين القطع و سائر الطرق المعّبره .

فعلى هذا ، يصح أن يقال في الثمره بينهما :

إنه على الأوّل لا تقوم سائر الأمارات و الاصول مقامه بواسطة الأدلّه العامه لحجّيتها ، أمّا غير الاستصحاب من الاصول ، فواضح ، و أمّا الاستصحاب و سائر الأمارات المعّبره ، فلأنها بواسطة أدلّه اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبّداً ، و لا يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه ، لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلاً في الحكم ، إمّا لكونه تمام الملاك ، و إمّا لكونه ممّا يتم به الموضوع .

و على الثاني ، فقيام الأمارات المعّبره و كذا مثل الاستصحاب لكونه ناظراً إلى الواقع في الجمله مقامه ، مما لا مانع منه ... (1) .

و ما ذكره يختلف عمّا تقدّم اختلافاً بسيطاً .

و على الجمله ، فقد أوضح صاحب الكفايه معنى القطع الموضوعى الكشفى و القطع الموضوعى الصفّى أى الوصفى ، لأن القطع من الصفات القائمّه بالنفس كسائر الصفات من الشجاعه و الجود و غيرهما ، لكنه صفة ذات تعلّق و إضافه ، و الصفات ذات التعلّق منها ما فيه جهه الكشف أيضاً كالقطع ، و منها ما ليس فيه جهه الكشف كالشوق مثلاً ... فالقطع صفة ذات تعلّق و لها جهه

ص: ١٣٥

الكاشفيته ، و هذه الكاشفيه ذاتيه - بخلاف كاشفيه الظنّ فإنها ليست بالذات - و كاشفيته تامه في أعلى المراتب بحيث لا يحتمل الخلاف في القطع ، خلافاً لصاحب الدرر ، إذ تصوّر القطع بلا كاشفيته تامه .

و هذا القطع قد لا يؤخذ في لسان الخطاب أصلاً ، فهو القطع الطريقي ، و قد يؤخذ ، فهو القطع الموضوعي ، و قد تقدّم ذكر أقسامه

فكان مجموع أقسام القطع - بناءً على جعل الموضوعي المأخوذ جزءاً أو قيماً قسماً واحداً - خمساً أقسام .

رأى الميرزا و الكلام حوله

و لكن الميرزا قدس سرّه أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الطريقيه ، فالأقسام عنده ثلاثه ، فقد جاء في تقرير بحثه :

نعم ، في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكال ، بل الظاهر أنه لا يمكن ، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه ، و أخذه على وجه الطريقيه يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة ... و لحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع . فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلّا بأخذه على وجه الصفتيه . (١)

و قد استفيد من هذا الكلام أن المحذور في نظره اجتماع اللّحاظين الاستقلالي و الآلي في الشيء الواحد ، و هو محال .

فأجاب عنه المحقق العراقي (٢) بما حاصله :

ص: ١٣٦

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١١ .

٢-٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ١٥ .

النقض بما إذا أخذ القطع بعدالة زيد موضوعاً لجواز الاقتداء به ، و باجتهاده موضوعاً لجواز تقليده كما تقدم ، فإن هذا الأخذ إنما هو على نحو الكاشفيه لا الصفثيه .

و أمّا حلماً ، فإنّ الشيء الواحد الذى لا- يجتمع فيه اللّحاطان هو المصداق الخارجى ، و أما مفهوم القطع ، فلا مانع من أخذه موضوعاً لحكمٍ مع كاشفئته عن الواقع .

أقول :

و هذا الجواب صحيح إن كان مراد الميرزا ما ذكر ، لكنّ الظاهر من كلامه أنّ المحذور ليس اجتماع اللّحاطين ، و إنما هو أن أخذ القطع بنحو الكاشفئيه يستلزم ثبوت الواقع ، و أخذه موضوعاً على نحو تمام الموضوع يستلزم سقوطه ، فاجتمع الثبوت و السقوط بالنسبه إلى الواقع ، و هذا هو الذى فهمه سيدنا الاستاذ قدس سرّه إذ قال :

أنكر المحقّق النائنى أخذ القطع تمام الموضوع بنحو الطريقيه ، فذهب إلى أنه لا بدّ أن يكون مأخوذاً جزء الموضوع ، فالأقسام لديه ثلاثه ، و علل ذلك بأن النظر الاستقلالى فى القطع الطريقي يتعلّق بمتعلقه و بالواقع المنكشف به و بذى الطريق ، أما القطع فهو مغفول عنه و ملحوظ مرآه للغير شأن كلّ كاشف و طريق ، و أخذه فى تمام الموضوع يلازم غض النظر عن الواقع و ملاحظته القطع مستقلاً و هذا خلف .

ثم أجاب عن ذلك بقوله :

و لكن هذا التعليل عليل ، و هو ناش من الخلط بين مقام الجعل و مقام تعلق

القطع بشيء ، بيان ذلك : إن من ينظر إلى الكتاب بواسطة نظارته يغفل عن نظارته و إنما نظره المستقل متعلق بالكتاب الذى جعل النظاره طريقاً إليه ، و لكن الشخص الذى ينظر إلى هذا الناظر و يرى كاشفيه و آليه النظاره ، يستطيع أن يتعلق نظره مستقلاً و غرضه بالنظاره ذاتها من دون أن يكون للكتاب أى دخل فيه .

و فى ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن من يتعلق نظره الاستقلالى بالمقطوع و يغفل عن القطع هو القاطع نفسه ، إذ كون القطع طريقاً لديه يلزم لحاظه آله و بنحو المرآتيه ، أما الجاعل الذى يريد أن يجعل حكماً على هذا القطع له أن يقصره نظره على القطع ، بمعنى أنه يرتب الحكم على القطع بلحاظ كشفه لكن من دون أن يكون لوجود المتعلق فى الخارج أى أثر ، لتمكنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآليه و المرآتيه ، نظير من ينظر إلى المرآه لا ليرى صورته بها ، بل ليرى جودتها و جنسها . فظهر لك الخلط بين المقامين (1) .

أقول :

و الإنصاف أن ما ذكره خلاف الظاهر جداً .

إلما أن يقال فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه : إن نظره إلى أن المقصود من القطع المجعول موضوعاً للأحكام كالحجيه الذاتيه و الطريقيه ، هو الأعم من العلم أى الصوره الذهنيه المطابقه للواقع و من الجهل المركب ، و هذا القطع الأعم ، له حيثيتان ، هما الصفه القائمه بالنفس و حيثيه عدم احتمال الخلاف ، و هناك حيثيه ثالثه هى الطريقيه و الكاشفيه . فالقطع كرؤيه الإنسان للشئ ، حيث أن الرؤيه صفه قائمه بالزائى ، تريه الشئ و لا يحتمل الإنسان الخلاف فيها ، لكن قد تتخلف

ص: ١٣٨

الرؤيه عن الواقع .

وعليه ، ففي الجهل المركب أيضاً إراءه و طريقه و كشف ، لكنْ عن الواقع الخيالي لا- الحقيقي ، فإذا كان هذا مراد المحقق الخراساني ، فالإشكال يندفع .

هكذا أفاد شيخنا دام بقاءه .

لكنّ السيد الخوئي قد أورد الإشكال على الكفايه بنفس التقريب الذي ذكره الاستاذ ، و هذا نص عبارته :

و أمّا القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقه فلا- يمكن أخذه تمام الموضوع ، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا- دخل للواقع في الحكم أصلاً ، بل الحكم مترتب على نفس القطع و لو كان مخالفاً للواقع ، و معنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقه أن للواقع دخلاً في الحكم و أخذ القطع طريقاً إليه ، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقه و كونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتنافيين . فالصحيح هو تثليث الأقسام ... (١) .

فقد أورد الإشكال بلحاظ الواقع ثبوتاً و سقوطاً ، و أشار بكلمه « و لو كان مخالفاً للواقع » إلى صوره الجهل المركب الذي ذكره الاستاذ .

فالذي نراه ورود إشكال الميرزا و من تبعه ، و أنّ دفاع المحقق العراقي و سيّدنا الاستاذ و شيخنا دام بقاءه عن الكفايه لا يجدى .

ص: ١٣٩

إشاره

إنّ أدلّه اعتبار الأماره - كخبر الواحد و البينه و نحوهما - تفيد حجّيتها و تقتضى كشفها عن الواقع ، فهل تدلّ على قيامها مقام القطع فى الحجّيه و الكشف ؟

و أيضاً ، فإنّ عندنا أصولاً هى وظائف عملّيه فى ظرف الشك ، و منها ما يكون لسان دليله تنزيل مؤداه منزله الواقع أو الاحتمال منزله اليقين ، و هو المسمّى بالأصل المحرز كالاستصحاب ، و يقابله غير المحرز كالبراءه ، فهل يدلّ دليله على قيامه مقام القطع أو لا ؟ و إنّ قلنا بالقيام فى الأمارات و الاصول ، فهى تقوم مقام أى قسم من أقسام القطع ؟ و قد عرفنا أن المراد من القيام مقامه هو ترتيب أثر القطع عليه .

الكلام فى الأمارات

أمّا الأمارات ، ففيها ثلاثه أقوال :

- ١ - قيامها مقام القطع مطلقاً .
- ٢ - قيامها مقام القطع الطريقي دون المأخوذ فى الموضوع مطلقاً . و هو مسلك صاحب الكفايه .
- ٣ - قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكشف فقط . و عليه

الشيخ و الميرزا و جماعه .

وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض

و المهم هو النظر في الخلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه و أتباعهما ، لوضوح قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض ، لأن أدله الأماره مفادها لا يخلو عن أحد امور :

إمّا تنزيل مؤدّى الأماره بمنزله الواقع .

و إمّا هو جعل الطريقيه و الكاشفيه له عن الواقع تعبدًا .

و إمّا هو جعل المنجزيه و المعذرّيه لها .

فسواء قلنا بهذا أو ذاك أو الثالث ، فإنّ الأماره تقوم مقام القطع الطريقي ، لأن المطلوب فيه هو العثور على الواقع ، و قد جعل الشارع الأماره بمنزله الواقع بناءً على الأول ، أو جعلها طريقاً إليه بناءً على الثاني ، أو جعلها منجزه و معذرّه بالنسبه إليه بناءً على الثالث . و لذا قال السيد الخوئي : لا- كلام في أنّ الطرق و الإمارات و الاصول المحرزه تقوم مقام القطع الطريقي المحض ، بنفس أدله حجّيتها ، و يترتب عليها جميع الآثار المترتبه عليه من تنجيز الواقع به إذا أصاب ، و كونه عذراً إذا أخطأ ، و كون مخالفته تجريباً ، و موجباً لاستحقاق العقاب ، إلى غير ذلك من الآثار المترتبه على القطع الطريقي . (١)

و قال السيد الاستاذ :

لا إشكال بين الأعلام في قيام الأماره بدليل اعتبارها مقام القطع الطريقي ،

ص: ١٤١

بمعنى أن نفس ما يترتب على القطع من المنجزية و المعذرية يترتب على الأماره (١).

وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفي

و أما قيامها مقام القطع الوصفي ، فعدم إمكانه واضح ، لأن معنى أخذ القطع فى الموضوع بما هو صفه هو اعتبار دخل الصفه الخاصه فى الحكم ، و لكن الأماره لا تصير بأدلتها صفه خاصه ، فلا تقوم مقام القطع بهذا المعنى .

الاختلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه

فكان المهم هو النظر فى الاختلاف بين الشيخ القائل بقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الكشفى و صاحب الكفايه المنكر لقيامها مقام القطع الموضوعى مطلقاً .

رأى الشيخ

و قد تبع الميرزا الشيخ و قرب ما ذهب إليه قائلاً :

أما على المختار من أن المجموع فى باب الطرق و الأمارات هو نفس الكاشفيه و المحرزيه و الوسطيه فى الإثبات ، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان فى صورته العلم ، و المفروض أن الأمر مترتب على الواقع المحرز ، فإن ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفيه موضوعاً ، و بنفس دليل حجته الأمارات و الاصول يكون الواقع محرزاً ، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر (٢) .

ص: ١٤٢

١-١) منتقى الاصول ٤ / ٧٠ .

٢-٢) فوائد الاصول ٣ / ٢١ .

قال فى الكفايه :

لا ريب فى قيام الطرق و الأمارات المعتمره بدليل حجيتها و اعتبارها مقام هذا القسم .

يعنى : القطع الطريقي المحض الذى تقدم بيان وضوح قيامها مقامه ، و لذا قال : « لا ريب ... » .

قال :

كما لا- ريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الصفته من تلك الأقسام ، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل ، فإن قضيه الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجه من الآثار لا ما له بما هو صفه و موضوع ، ضروره أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات .

و هذا بيان ما ذكرناه بالنسبه إلى القطع الوصفى .

قال :

و منه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الكشف ، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو فى الموضوع شرعاً كسائر ما له دخل فى الموضوعات أيضاً ، فلا يقوم مقامه شىء بمجرد حجيتها أو قيام دليل اعتباره ، ما لم يتم دليل على تنزيهه و دخله فى الموضوع كدخله (1) .

أقول :

و هذا المقطع الأخير هو مورد النظر ، فإنه يرى أن لا فرق بين القطع

ص: ١٤٣

الموضوعى الوصفى و القطع الموضوعى الكشفى فى عدم قيام الأماره مقامه ، لعدم وجود الفرق فى وجه عدم القيام .

□
ثم تعرّض رحمه الله لكلام الشيخ قدّس سرّه فقال :

و توهم كفايه دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع من جهه كونه موضوعاً و من جهه كونه طريقاً ، فيقوم مقامه ، طريقاً كان أو موضوعاً .

فاسد جداً .

فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا- يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين ، حيث لا بدّ فى كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل عليه ، و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى ، بداهه أن النظر فى حجّيته و تنزيهه منزله القطع فى طريقيته فى الحقيقه إلى الواقع و مؤدّى الطريق ، و فى كونه بمنزله فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما ، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما

ثم تعرّض فى الأخير لكلامه فى حاشيه الرسائل فقال : بأنّه لا يخلو من تكلف بل تعسف .

□
و سيأتى الكلام على ذلك إن شاء الله .

أقول :

و محصّل ما ذهب إليه هو : أن المستفاد من أدلّه اعتبار الأماره هو تنزيهاً بمنزله الواقع ، لكن القاعده العامه فى تنزيل شىء بمنزله شىء هى لحاظ الشىء المنزّل و الشىء المنزّل عليه و جهه التنزيل ، كما فى تنزيل الطواف بمنزله الصلاه ، فإنهما يلحظان و يلحظ الأثر و الحكم الثابت للصلاه المراد إثباته للطواف ، فلا بدّ

ص: ١٤٤

من لحاظ كل ذلك باللحاظ الموضوعى حتى يتم التنزيل .

وعليه ، فلو وقع القطع بشيء موضوعاً لحكم يكون لا محاله ملحوظاً باللحاظ الاستقلالى و ينعزل عن الطريقيه تماماً ، كما فى :
إذا قطعت بوجوب الصّلاه وجب عليك التصّدق بكذا ، فإنّ وجوب التصّدق يترتب على القطع و يكون هو موضوع الأثر ، فلو
اريد تنزيل الأماره - بدليل اعتبارها - بمنزله الواقع لم يمكن إلّا بلحاظهما على نحو الطريقيه ، مثلاً : إذا قامت البيئه على خمريّه
المائع ، دلّ دليل حجّيتها على وجوب الاجتناب عنه و تنزيله بمنزله الخمر الواقعى فى ذلك ، و لو لا - لحاظ المؤدى - و هو
الخمريّه - و لحاظ الواقع الذى تحقق القطع به ، لما أمكن التنزيل ، و من الواضح أن هذين اللحاظين آليان ... فكان الملحوظ
استقلالياً و آلياً معاً ، و الاستقلاليه و الآليه لا يجتمعان .

إشكال المحقق الأصفهاني

قال فى التعليق على قول الكفايه : و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى :

لا- يذهب عليك أنّ القطع و الظن حين تعلّقهما بشيء طريق صرف ، و ليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الأصاله و
الاستقلال إلّا ذلك الشىء ، و القطع مثلاً نحو حضور المعنى عند النفس ، و هو معنى لحاظه . و ليس للقطع لحاظ لا آلياً و لا
استقلالياً ، بل هو عين لحاظ الغير ، فليس كالمراه حتى يعقل أنّ ينظر فيها إلى شىء فتكون منظوره بالتبع ، بل القطع عين لحاظ
الذهن و نظره إلى المعلوم .

بل القطع كما لا يكون ملحوظاً آلياً ، كذلك ليس آله ، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آله للحاظه ، كما لا يعقل أنّ يكون آله
لذات الشىء أو لوجوده الخارجى .

قال :

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن القطع إنما يتّصف بالطريقه و المرآتيه عند تعلّقه حقيقهً بالشىء ، و فى غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلّا استقلالاً . و ليس القطع بما هو من وجوه متعلّقه و عناوينه حتى يعقل لحاظه تارةً بنحو الفناء فى المعنون و ذى الوجه ، و اخرى بنفسه ، بمعنى أن يكون تارةً ما به ينظر و اخرى ما فيه ينظر ، و كيف يعقل لحاظ صفه القطع على الوجه الذى هو عليه حال تعلّقه بشىء حقيقهً فى مقام تنزيل شىء منزلته ، إذ الآله لا يعقل أن تكون طرفاً ؟ (١)

أقول :

و يتلخّص هذا الكلام فى نقاط :

١ - إن القطع حضور المعنى عند النفس ، و هذا معنى لحاظه .

٢ - ليس نسبه القطع إلى متعلّقه نسبه المرآه إلى المرئى ، فإنّ المرآه قد تُلحظ باللّحاظ الاستقلالى و بقطع النظر عن المرئى ، فتكون ما فيه ينظر ، و قد تلحظ باللّحاظ الآلى طريقاً إلى المرئى ، فتكون ما به ينظر ، فليس للقطع لحاظ لا آلياً و لا استقلالياً .

٣ - لا يكون القطع آلهً ، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آلهً للحاظه .

٤ - ليس نسبه القطع إلى المتعلّق نسبه الوجه إلى ذى الوجه و العنوان إلى المعنون ، فليس مثل عنوان الفقيه مثلاً حيث يمكن النظر إليه بعنوانه فيكون اللّحاظ استقلالياً ، و يمكن النظر إليه فانياً فى مصاديقه فيكون اللّحاظ آلياً .

ص: ١٤٦

و الحاصل : عدم تعقل اللّحاظين فى القطع ، حتى يلزم محذور الاجتماع .

قال :

نعم ، يمكن تقريب الإشكال بوجهٍ آخر و هو :

إن القطع و الظن حيث أنهما متقومان بذات المقطوع و المظنون ، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ، فالأمر بترتيب الأثر على الظن يمكن أن يكون على وجه الكنايه أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون ، كما يمكن أن يكون على وجه الأصاله و الحقيقه أمراً بترتيب الأثر على نفسه ، و لا يعقل ملاحظه الظن قنطرةً للانتقال إلى لازمه و هو ذات المظنون ، و ملاحظته لا على هذا الوجه بل على وجه الحقيقه و الأصاله ، فلا يعقل أن يكون القضية الواحده كنائيه و حقيقته ، فيكون نظير الجمع بين اللّحاظ الآلى و اللّحاظ الاستقلالى فى الاستحاله (١).

أقول :

توضيحه :

إن القطع من الامور ذات التعلق ، فهو متقوم بذات المقطوع ، فإذا قطعت بعداله زيد ، كان قوام مفهوم القطع عدالته ، و كذلك الظن ، فإذا قامت البيئه على عداله زيد ، حصل لك الظن بعدالته ، و هى قوام الظن ، فلا تحقّق للقطع و الظن بدون المتعلق ، فهناك تلازم بين القطع و متعلقه و الظن و متعلقه ، فإذا أمر الحاكم بترتيب الأثر على الظنّ و تنزيله بمنزله الواقع ، أمكن أن يكون - على وجه الكنايه - أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون ، أى عداله زيد ، بتنزيلها منزله

ص: ١٤٧

الواقع ، و أمكن أن يكون - على وجه الحقيقة - أمراً بترتيب الأثر على نفس الظن ، فيجتمع في الخطاب الواحد أن تكون القضية كنهائيه و حقيقيه ، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الآلى و اللحاظ الاستقلالى فى الاستحاله . و مثاله : قولهم : زيد كثير الرماد ، فإنّ هذا الكلام عندهم كناية عن جود زيد ، فلو اريد مع ذلك المعنى الحقيقى منه ، اجتمع الكنائيه و الحقيقه ، و هو محال .

لأن الكنايه هى عدم لحاظ الحقيقه ، و الحقيقه هى عدم لحاظ المعنى المجازى ، فلا يجتمعان ...

و بعبارة اخرى : إنّ لوحظ المعنى الحقيقى لم يكن القطع أو الظن قنطره للانتقال إلى اللمازم ، و إنّ لم يلحظ كان قنطره ، و الجمع بين كونه قنطره و عدم كونه قنطره جمع بين النقيضين و هو محال .

مناقشه هذا الإشكال

و قد ناقش الاستاذ هذا الكلام فى جميع جهاته :

أمّا قوله : القطع ليس كالمرآه حتى يعقل أن يلحظ باللحاظين .

فهو أول الكلام ، فقد ذكر هذا المحقق - فى حقيقه القطع - أنّ حقيقته هى النوريّه ، فهى عين القطع لا- من لوازمه ، و النور - كما هو معروف - ظاهر بذاته و مظهرٌ لغيره ، فيمكن لحاظه و لحاظ الغير به ، كذلك القطع . فما ذكره هنا ينافى كلامه هناك .

هذا نقضاً .

و أمّا حلّاً ، فإنّ القطع لحاظٌ ، و لكلّ لحاظ ملحوظ ، كالرؤيه حيث لها مرئى ، فكما تلحظ الرؤيه بنفسها و تلحظ فانيه فى المرئى ، كذلك القطع يلحظ بنفسه

ص: ١٤٨

و يلحظ فانياً في المتعلق المقطوع به ، غير أنّ اللّحاظ رؤيه نفسانيه ، و الرؤيه رؤيه جسمانيه .

و أمّا قوله : ليس القطع بما هو من وجوه متعلقه و عناوينه .

فهذا صحيح ، و لكنّ اللّحاظ الآلى و الاستقلالى غير منحصرين بالعناوين و الوجوه ، فإنّ الرؤيه ليست عنواناً للمرئى و وجهاً له ، و النور ليس وجهاً و عنواناً للمستنير ، إلّا أنه يلحظ بنفسه و يلحظ فانياً فى المستنير .

و أمّا تقريبه الإشكال بما ذكره ، ففيه :

أولاً: إنّ مورد الكنايه هو ما إذا كان أمران بينهما ملازمه ، فينتقل من أحدهما إلى الآخر ، كما فى مثل زيد كثير الرماد ، فإنّ ذلك من لوازم الجود ، فإذا قيل كذلك ، انتقل الذهن إلى جود زيد ، لوجود الملازمه بين الأمرين ، و لكن التحقيق عدم وجود الملازمه بين القطع أو الظنّ و متعلقه ، لأنّ المتعلق هو المقطوع بالذات و موطنهما الذّهن ، و المنطبق عليه المتعلق خارجاً هو المقطوع بالعرض ، أمّا المقطوع بالذات ، فإنّه قوام مفهوم القطع ، و القطع محتاج إليه فى أصل وجوده ، لكنهما موجودان بوجودٍ واحدٍ و ليسا متلازمين . و أمّا المقطوع بالعرض ، فوجوده غير وجود القطع كما هو واضح ، لكن لا تلازم بينهما قطعاً كذلك ، و إلّا يلزم أنّ لا يتحقق الجهل المركب أصلاً ، لاستحاله التفكيك بين المتلازمين .

فما ذكره من كون حال القطع و متعلقه - و كذا الظن - من قبيل الكنايه ، غير صحيح ، إذ لا يوجد التلازم بين القطع و متعلقه - و كذلك الظن - كما يوجد فى باب الكنايه ، بل الأثر يترتب على الوجود الخارجى للمقطوع كالخمر مثلاً و حكمه الحرمه .

و ثانياً إنه لا يلزم - فيما نحن فيه - محذور الاجتماع بين الحقيقه و الكنايه .

و ذلك : لأن المتلازمين على نحوين ، فقد لا يكون بينهما نسبه الحكايه و الدلاله ، كما فى الجود و كثره الرماد ، حيث أنهما متلازمان لكن لا توجد بينهما نسبه الحكايه و الدلاله و الكشف ، و لذا يكون أثر كل منهما مختصاً به و لا يترتب على الآخر ، فلو اريد ترتيبه احتيج إلى جعل أحدهما كنايه عن الآخر ، كما فى المثال ، حيث تجعل كثره الرماد كنايه عن الجود .

و قد يكون بين المتلازمين نسبه الحكايه و الكشف و الدلاله ، و فى هذه الحاله يرتب عرفاً أثر أحدهما على الآخر بلا حاجه إلى الكنايه ، كما هو الحال بين اليقين و المتيقن ، فإن كل يقين يستلزم المتيقن ، فإذا قال : إذا تيقنت بعداله زيد فصل خلفه ، كانت الصيلاه خلفه أثراً لليقين بحسب ظاهر العبارة ، لكن العرف يرتبون هذا الأثر على المتيقن ، هو العداله ، لأن اليقين كاشف عن المتيقن و دال عليه ، فقول المولى : رتب الأثر على يقينك ، معناه : رتب الأثر على المتيقن .

فما ذكره المحقق الاصفهاني من الكنائيه ، إنما يكون حيث لا كاشفيه لأحد المتلازمين عن الآخر ، و إلا فإن أهل العرف يرتبون الأثر و لا يلزم استحاله الجمع .

و تلخص : اندفاع الاشكال على الكفايه ، و عدم تماميه التقريب المذكور كذلك .

و التحقيق

و التحقيق هو : إنه إن كان مدلول أدله اعتبار الأمارات هو تنزيل مؤداها بمنزله الواقع ، بأن يكون المقصود أن ما أخبر به زواره من وجوب صلاه الجمعة - مثلاً - هو الواقع ، فالحق مع صاحب الكفايه ، لما ذكره رحمه الله

ص: ١٥٠

لكن الكلام فى أصل المبنى ، و لا بدّ من النظر فى دليل القول بذلك .

لقد استدللّ للقول المذكور .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ مقصود المولى حفظ الواقع ، و لأجل ذلك جعل الأمارات و الطرق ، حتى يحصل التحفّظ على الأغراض و الأحكام الواقعيّه فى ظرف الجهل بها ، فيعتبر خبر زواره بمنزله الواقع حتّى يُعمل به فيحفظ الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فقد استدللّ ببعض الروايات ، كقوله عليه السّلام : « العمري و ابنه ثقتان ، فما أدّيا فعنّي يؤدّيان ، و ما قالاً لك فعنّي يقولان » (١) لظهوره فى تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع .

و فيه نظر .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ حفظ الواقع غير متوقّف على تنزيل مؤدّى الأماره بمنزله الواقع ، بل مقتضى الحكمه أن يجعل فى ظرف الشكّ فيه طريقاً موصلاً إليه ، كما هو الحال فى الأغراض و المقاصد التكوينيّه ، فإنه يجعل فيها الطريق الموصل إليها ، و هذا هو طبع المطلب ، فإنه يقتضى جعل الطريق الموصل إليه ، لا جعل غير الواقع بمنزله الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فإنّ الأدلّه على اعتبار الطرق و الأمارات على قسمين :

فمنها : الدليل اللبّي ، و هو عبارته عن السّيره العقلانيّه ، فهل السّيره القائمّه على العمل بخبر الثقة هى باعتبار كونه هو الواقع التعبدى ، أو أنه طريق إلى الواقع ؟ الحق هو الثانى .

ص: ١٥١

(١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤ .

و منها : الدليل اللفظي ، و هو دليل إمضاء السيره العقلانيه المذكوره .

على أنّ لسانها لسان جعل الطريق الكاشف عن الواقع ، فمفهوم قوله تعالى « **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...** » (1) عدم وجوب التبين إن كان المخبر غير فاسق ، أى : إن كان المخبر غير فاسق فخبره بيان ، أما إن كان فاسقاً فيجب تحصيل البيان .

و فى قوله عليه السلام : « العمري و ابنه ثقتان ... » نجد الفاء للتفريع ، فإنه قد وثقهما ثم فرّع على ذلك ترتيب الأثر على قولهما ، أى : إنهما ثقتان عندى فما قالاه فهو طريق إلى قولى ، و هذا معنى الروايه لا ما ذكر من أنه تنزيل المؤدى بمنزله الواقع .

و بالجمله ، فإنّ لسان الأدلّه اللفظيه و مفادها : جعل الطرق إلى الواقع ، و هو المراد من قول العلماء بتتميم الكشف و إسقاط احتمال الخلاف .

فظهر : أن كلّ أماره عمل بها العقلاء و أسقطوا معها احتمال الخلاف ، فهى تقوم مقام القطع ، كخبر الثقة ، لا ما كان منها مورداً للعمل و ترتيب الأثر - مع عدم إلغاء احتمال الخلاف - كما فى اليد ، فإنّها أماره على الملكيه عند العقلاء ، لكنّ أماريتها ليست بإسقاط احتمال الخلاف ، بل هو يحتملون فى موردها عدم الملكيه ، لكنهم يرتّبون أثر الملكيه عليها من جهه أنه « لو لم يجز هذا لم يستقم للمسلمين سوق » كما فى الروايه (2) .

ص: ١٥٢

١-١) سورة الحجرات : ٦ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم ، رقم : ٢ .

فالحق هو التفصيل في الأمارات

فمن الأمارات ما يلغى معه احتمال الخلاف و يرتب عليه أثر الواقع عقلاءً .

و منها : ما يرتب عليه أثر الواقع لجهه من الجهات مع وجود احتمال الخلاف .

أما القسم الأوّل ، فيقوم مقام القطع الموضوعي الكشفي .

و أما القسم الثاني ، فلا يقوم مقامه .

و مما يؤكّد التفصيل المذكور بالنظر إلى السّيره العقلائيّه التي هي العمده في الدلاله على حجّيه الأمارات : التأمّل في بعض روايات المقام ، مثلاً : قول الراوي :

« أفيونس بن عبد الرحمان ثقّه أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ » (١) ظاهر في المفروغيّه عن ترتيب الأثر على قول الثقّه ، فيسأل عن وثاقه يونس . بخلاف روايه حفص مثلاً - فإنه يقول : « أشهد أنّه له ؟ » فيجيب الإمام عليه السلام : أشهد أنّه له « (٢) فإنه ظاهر في أنّ المرتكز عند العقلاء عدم كفايه كون الشىء في اليد للدلاله على الملكيه ، فلذا يسأل عن هذه الجهه ... بخلاف الروايه السابقه ، فإنها ظاهره في كفايه الوثاقه عندهم للأخذ بقوله ، و لذا لا يسأل هناك عن جواز الأخذ بقول يونس ، و إنما يسأل عن وثاقته عند الإمام .

و تلخص : أن مثل البيّنه و خبر الثقّه يكشف عن الواقع فيقوم مقام القطع ، و أمّا مثل اليد ، فلا كاشفيّه له فلا يقوم مقامه ، و إنّما جاز ترتيب الأثر عليها بدليل

ص: ١٥٣

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٣ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم ، رقم : ٢ .

خاص لجهه معينه .

فالحق هو التفصيل .

ثم إنه يرد على صاحب الكفايه القائل بتنزيل المؤدى بمنزله الواقع ، التهافت بين كلامه هنا و ما ذهب إليه فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى من أن المجعول فى باب الأمارات هو المنجزيه و المعدريه ... و لا- يخفى عدم قيامها مقام القطع الموضوعى الكشفى على هذا المبنى ، لأن المنجزيه لا تفيد الكاشفيه ، إلا إذا اخذ القطع فى الموضوع بما هو منجز .

و هذا تمام الكلام على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الكشفى .

الكلام فى الاصول

و أما الأصول و هى على قسمين .

الأصول المحرزه ، و هى المجعوله وظيفه عمليه فى ظرف الشك بلسان إحراز الواقع ، كقاعده الفراغ ، بناءً على كونها من الاصول المحرزه ، فإنها تجرى لدى الشك فى عدد الركعات ، حيث يقول عليه السلام : « بلى قد ركعت » (١) أى: إن الواقع ثابت . و فى الاستصحاب - على القول بكونه من الاصول - يقول عليه السلام : « لأنك كنت على يقين ... » (٢) فيفيد إحراز اليقين و بقاءه إلى الزمان اللاحق .

و تقابلها الاصول غير المحرزه ، كالبراءه مثلاً ، حيث أن قوله عليه السلام :

ص: ١٥٤

١-١) وسائل الشيعه ٦ / ٣١٧ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع ، رقم : ٣ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٣ / ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم : ١ .

« رفع ما لا يعلمون » (١) ليس له نظر إلى الواقع ولا يحزره أصلاً .

و تلخّص : أن الاصول العمليّة على قسمين ، وقد ظهر الفرق بينهما إجمالاً .

وعليه ، فإنّ موضوع البحث عن قيام الأصل مقام القطع ، هو الأصل المحرز للواقع ، كما هو واضح .

إلّا أن الكلام في مفاد أدلّه اعتبار الأصل المحرز ، فإنّه على القول بإفادتها تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع ، يتوجّه إشكال الكفايه كما تقدّم .

قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعي الصفتي

لكن التحقيق هو الطريقيه - كما في الإمارات - فالأصل المحرز يقوم - بدليل اعتباره - مقام القطع الطريقي ، كما لو قام الاستصحاب على خمريّه المائع ، فإنّه يقوم مقام القطع الطريقي في الأثر و هو المنجزيه ، إذ الخمر المستصحب الخمريّه كالخمر المعلوم خمريته بالعلم الطريقي ، فكما يكون العلم حجّه على الاجتناب كذلك الاستصحاب ، و هكذا لو قام الاستصحاب على حرمة الخمر ، بلا فرق .

فالأصل المحرز يقوم مقام القطع الطريقي موضوعاً و حكماً ، فلو لم يكن حجّه على الواقع كان جعله لغواً .

و أمّا القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتيه ، فلا يقوم الأصل المحرز مقامه ، لأن مفاد دليل الاستصحاب - مثلاً - هو جعله و تشريعه في ظرف الشك ، لا - حصول صفه القطع ، فإنّه لا - يفيد ذلك لا وجداناً و لا تعديداً ، فعدم قيامه مقام القطع الوصفي واضح بلا كلام .

ص: ١٥٥

١-١) وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

إنما الكلام فى قىامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الكاشفىة :

فالشىخ و المىرزا و جماعه يقولون بالقىام ، و المحقق الخراسانى يقول بالعدم ، و للعراقى فى المقام تفصىل ، و سىأتى الكلام علىه .

دلىل القول بالقىام

و قد استدلّ (١) للقول بقىام الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى الكشفى ، كالأستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز - بناءً على عدم كونها من الأمارات - و قاعده عدم اعتبار الشك من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر ، و قاعده عدم اعتبار الشك ممّن كثر شكّه و خرج عن التعارف

بأنّ الشارع قد اعتبر موارد جريان هذه القواعد علماً ، فترتب عليها آثار العلم عقليّة و شرعيّة ، و من ذلك هو الحكم المأخوذ فى موضوعه القطع .

فإن قيل : كيف تعتبر علماً و قد اخذ الشكّ فى موضوع الاصول ، فإنّ اعتبارها علماً - مع التحفّظ على الشك المأخوذ فى موضوعها - اعتباراً للجمع بين النقيضين ؟

قلنا :

أمّا نقضاً ، فإنّ الأمارات أيضاً مأخوذٌ فى موضوعها الشك ، و قد تقرّر قىامها مقام القطع ، غاية الأمر أن الاصول قد اخذ الشكّ فى موضوعها فى لسان الدلىل اللفظى ، و فى الأمارات قد ثبت ذلك بالدلىل اللبى ، بل لقد اخذ الشكّ فى موضوع

ص: ١٥٦

بعض الأمارات في لسان الدليل اللفظي أيضاً ، كقوله تعالى «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» (١).

و أمّا حلماً : فإنّ الشك المأخوذ في موضوع الاصول هو الشك الوجداني ، و العلم تعبّد من الشارع ، و لا تنافي بين الشك الوجداني و العلم التعبدي ، و لو كان منافاه لما صحّ التنزيل في مثل « الطواف بالبيت صلاه » (٢) و « الفقاع خمر استصغره الناس » (٣) و نحوهما ، لكنّ التنزيل صحيح ، لأنه تعبد من الشارع مع كون الفقاع غير الخمر وجداناً ، و الطواف غير الصلاه .

الإشكال عليه

و يرده : أنّ قيام الأصل مقام القطع الكشفي يحتاج إلى ثبوت الطريقيه و الكاشفيه للأصل ، إمّا بالسيره العقلانيه الممضاه من الشارع ، أو من ظاهر الأدله المعبره له ، فإذا حصل ذلك ترتب على الأصل جميع آثار القطع ، كما كان الحال في الأمارات ، حيث أن الارتكاز العقلاني قائم على كون خبر الثقة طريقاً ، و لذا يرتّبون عليه جميع آثار العلم ، و قد ذكرنا أنّ ذلك مقتضى دليل اعتبار خبر الثقة أيضاً .

و على الجملة ، فلو تمّ ذلك بالسيره أو بالدليل اللفظي للاستصحاب - مثلاً - كان مقتضى القاعده ترتب آثار العلم و اليقين عليه ، كجواز الشهاده بالاستناد إليه ، و إذا لم يكن أحد الأمرين ، كان مقتضى القاعده العدم ، و على هذا نقول :

ص: ١٥٧

١-١) سورة الأنبياء : ٧ .

٢-٢) أرسله العلّامة في التذكرة ٨ / ٨٥ ، و هو عامّي كما في الهامش عن عدّه من مصادرهم .

٣-٣) وسائل الشيعه ٢٥ / ٣٦٥ ، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه .

إنَّ السيره العقلائيّه قائمه على الأخذ بالاستصحاب ، لكن لا من جهه إلقاء الشك بقاءً ، كما كان فى الأماره ، بل إنهم يأخذون بالحاله السابقه و ييقونها من باب الاطمينان ببقائها أو برجائها أو من باب الاحتياط ، فليس عملهم على طبق الحاله السابقه استصحاباً لليقين السابق ، فأخذهم بمقتضى الاستصحاب يختلف عن أخذهم بمفاد خبر الثقه .

و أمّا الأدلّه اللفظيه فى الاستصحاب التى هى أدلّه اعتباره ، فلا دلالة لها على إلغاء الشك أصلاً ، فهى لا تدلُّ إلّا على وجوب العمل بالحاله السابقه ، ففى الصحيحه الاولى لزراره - وهى أظهر الأدلّه - : « فإنّه على يقينٍ من وضوئه » (١) و هو غير ظاهر فى كونه على يقين فعلاً ، بل الظاهر منه كونه على يقينٍ من وضوئه ، و يشهد بذلك قوله بعده : « فليس ينبغى أن ينقض اليقين بالشك » . فيكون المعنى :

لا- تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق فى العمل ، فلا دلالة للروايه على : إنك الآن على يقين ... و لا أقلّ من الشك ، فتكون مجمله .

و فى الصحيحه الثانيه : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، و ليس ينبغى ... » (٢) ، فإن ظاهرها : أن اليقين الحاصل بشىء حدوثاً لا ينقض فيما بعد عملاً ، و ليس المراد منها : أنت الآن على يقينٍ تعبداً .

و كذا قوله عليه السلام : « من كان على يقين فشكك ، فليمض على يقينه » أى :

عملاً .

فظهر : أنه لا دليل - لا من السيره و لا من الأدلّه اللفظيه - على إلغاء الشك فى

ص: ١٥٨

١- ١) وسائل الشيعه ١ / ١٧٤ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ٣ / ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم : ١ .

الاستصحاب ، فلا يمكن مساعدته مع الاستدلال المذكور ، و ستأتى بقيه الكلام فى النظر فى استدلال المحقق النائنى .

هذا بالنسبه إلى الاستصحاب .

و أما قاعده الفراغ ، فظواهر أدلتها كذلك ، فظاهر قوله عليه السلام : « كَلِّمًا شَكَّكَتْ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاْمُضِهِ كَمَا هُوَ » (١) « بلى قد ركعت » (٢) هو المضى عملاً على اليقين السابق ، و لا تدلّ القاعده على جعل اليقين الآن ، قال عليه السلام فى حديث : « لأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » (٣) أى : فيجب العمل على ما كان متيقناً به متذكراً له ، لا أنه متذكر الآن .

و على فرض التنزل عمّا ذكرنا ، فهى ظاهره فى جعل المؤدى .

و أما النصوص فى كثير الشك مثل « لا شكّ لكثير الشك » (٤) ، فللقول بظهورها فى إلغاء احتمال الخلاف و نفي الشك وجهه ، إلا أنّ الكلام فى أنه إلغاء له من جميع الجهات - كأن يجوز له الإخبار عن عدم الشك مثلاً - أو من جهة العمل فقط ؟

لقد ذكر الميرزا وجود جهاتٍ عديده فى القطع ، منها جهة العمل ، و ذكر أنّ الاصول المحرزه تنزل بمنزله القطع فى جهة العمل ، و سيأتى نقل كلامه بالتفصيل .

ص: ١٥٩

-
- ١-١) وسائل الشيعه ٨ / ٢٣٧ ، الباب ٢٣ ، من أبواب الخلل ، رقم : ٣ .
 - ٢-٢) وسائل الشيعه ٦ / ٣١٧ ، الباب ١٣ ، من أبواب الركوع ، رقم : ٣ .
 - ٣-٣) وسائل الشيعه ١ / ٤٧١ ، الباب ٤٢ ، من أبواب الوضوء ، رقم : ٧ .
 - ٤-٤) فى منيه الطالب ٣ / ٣٨٦ : كقوله صلى الله عليه و آله : « لا شكّ لكثير الشكّ و لا شكّ فى النافله » . و انظر الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه .

وعليه ، فلا ينزل بمنزلته في جهه الكشف و الطريقيه ، فلا يقوم مقام القطع الموضوعى الكشفى ، فظهر ما فى الاستدلال المتقدم على القيام .

هذا كله بالنظر إلى الدليل اللفظى .

و أما بالنظر إلى السيره العقلانيه ، فالظاهر قيامها على الطريقيه .

فالحق هو قيام قاعده الفراغ و التجاوز ، و قاعده لا شك لكثير الشك ، و قاعده حفظ الإمام أو المأموم ، مقام القطع الموضوعى الكشفى .

و أما ما تقدم - عن مصباح الاصول - فى قوله تعالى « فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ » (١)، فغريب من مثله ، لما تقرّر فى مباحث الاجتهاد و التقليد من أن الآيه إرشاد إلى حسن السؤال بقصد التعلم ، فهى فى مقام الحثّ على الرجوع إلى أهل العلم و الأخذ منهم ، و لا دلالة لها على حجّيه الفتوى ، و يشهد بذلك استدلال الإمام بها فى إمامتهم عليهم السلام (٢) .

ص: ١٦٠

١-١) سورة الأنبياء : ٧ .

٢-٢) انظر : البرهان فى تفسير القرآن ٣ / ٤٢٣ .

الأول : فى ما ذكره المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل

قد ذكر المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل وجهاً لقيام الأمارات و الاستصحاب مقام القطع الموضوعى الكشفى ، بناءً على تنزيل المؤدى بمنزله الواقع .

و خلاصه ما ذكره هو :

إنّ دليل الأماره و الاستصحاب و إنّ تكفلاً- جعل المؤدى و المستصحب و تنزيلهما منزله الواقع ، لكنّ مقتضى الملازمه كون القطع بهما - بلحاظ أنهما منزلاًين منزله الواقع - بمنزله القطع بالواقع ، فثبت أحد جزئى الموضوع بنفس دليل الاعتبار و الآخر بالملازمه و تمّ المدعى (١) .

و قد وقع الكلام بين الأعلام فى مراده من هذا الوجه و الملازمه المذكوره فيه :

فقليل : المقصود هو الملازمه العقليه و بنحو دلالة الاقتضاء ، إذ التعيّد بأحد الجزئين لا يصح من دون التعيّد بالجزء الآخر ، لأنّ الدليل الدالّ على التعبد بأحدهما يدلّ بدلاله الاقتضاء و صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويّه ، على التعيّد

ص: ١٤١

وقيل : المقصود هو الملازمه العرفيه ، لأن الدليل الدالّ على التعبد بالواقع و تنزيل المؤدّي منزلته ، يدلّ عرفاً بالالتزام على تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقي (٢).

وقيل : المقصود هو الملازمه العرفيه و العقلية معاً ، توضيحه :

إنّ وفاء خطاب واحد و إنشاء واحد بتنزيلين و إنّ كان مستحيلاً ، إلّا أن تنزيلين بإنشاءين فى عرض واحد يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقه و على الآخر بالالتزام ، ليس محالاً . و هنا كذلك ، لدلاله دليل الأماره مثلاً على ترتيب آثار الواقع مطلقاً و منها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى فى صورته كون القطع تمام الموضوع ، إذ لمتعلقه دخل شرعا و لو بنحو العنوانيه فى جميع المراتب .

و هذا التنزيل و إنّ كان يقتضى عقلاً- تنزيلاً- آخر ، حيث أن الواقع لم يكن له فى المقام أثر بنفسه حتى يعقل التعبد به هنا و تنزيل المؤدّي منزله الواقع بلحاظه ، لكنه لا يقتضى عقلاً أن يكون المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى ، لإمكان جعل شيء آخر مكانه ، إلّا أنه لا يبعد عرفاً أن يكون هو القطع بالواقع الجعلى .

فصون الكلام عن اللغوويه بضمّ الملازمه العرفيه يدلّ على تنزيل آخر فى عرض هذا التنزيل للجزء الآخر (٣).

ص: ١٤٢

١-١) حاشيه الشيخ عبد الحسين الرّشتى على الكفايه ٢ / ٢٠ .

٢-٢) مصباح الاصول : ٤١ .

٣-٣) نهايه الدرايه ٣ / ٦٤ .

أمّا شيخنا الاستاذ دام بقاءه ، فقرب الوجه بقوله :

إنّ الدليل القائم على اعتبار الأماره و الاستصحاب له دالتان .

إحدهما : الدلاله المطابقيه ، حيث أنه يدلّ بالمطابقه على تنزيل مؤدّى الأماره و المستصحب منزله الواقع ، لأنّ أثر القطع هو الكشف عن الواقع و الطريقيه إليه ، فإذا نُزل المؤدّى بمنزله الواقع ، كان التنزيل بحسب الكاشفيه و الطريقيه فيكون المنزّل عليه هو الواقع و المنزّل هو المؤدّى و المستصحب .

و الثانيه هي : الدلاله الائتمانيه ، بأنّ يكون دليل الاعتبار دالاً على التنزيل بمنزله القطع الذى له دخل فى موضوع الحكم ، من جهه الملازمه العرفيه بين تنزيل المؤدّى و المستصحب منزله الواقع و بين تنزيل الأماره و الشكّ منزله الواقع ، لأنّ المفروض كون التنزيل من أجل الأثر الشرعى ، فلا بدّ من الائتمام بدلاله دليل تنزيل المؤدّى و المستصحب منزله الواقع على تنزيل الأماره و الشكّ فى البقاء منزله القطع بالواقعى الحقيقى ، دلالة التزاميه من باب دلالة الاقتضاء ، إذ لو لا هذه الدلاله يلزم لغويه دليل التنزيل .

و مثاله - كما تقدّم سابقاً - ما لو ورد فى الخطاب : إذا علمت بوجوب الصلاه و جب عليك التصدّق بدينار ، فالموضوع لوجوب التصدّق مركّب من جزئين هما العلم و وجوب الصلاه ، فإذا أخبر العادل بوجوب الصلاه نزل ما أخبر به منزله الوجوب الواقعى و يكون هذا التنزيل مستلزماً لتنزيل خبر العادل به بمنزله القطع بالوجوب الواقعى ، فتحقق تنزيلاّن أحدهما فى ناحيه وجوب الصلاه و الآخر فى ناحيه العلم ، و ذاك تنزيل مطابقى و هذا الترامى ، و لو لم يتم التنزيل الثانى لزم لغويه التنزيل الأول ، لأنّ المفروض تركّب الموضوع من العلم و وجوب الصلاه ،

و لا يترتب الأثر الشرعى إلّا بتماميّه التنزيلين .

و إذا تعدّدت الدلاله - على ما ذكر - لم يلزم اجتماع اللحاظين ، لوضوح أن لزوم ذلك مبنى على وحده الدلاله .

عدوله عنه فى الكفايه

قال فى الكفايه :

و ما ذكرنا فى الحاشيه... لا يخلو من تكلف بل تعسف (١).

أقول :

أمّا التكلف ، فلأنّ دعوى الملازمه بين تنزيل المؤدى بمنزله الواقع و تنزيل اليقين التعيّدى بمنزله اليقين الواقعى ، تحتاج إلى دليل فى مقام الإثبات ، و لا يوجد عليها دليل ، إذ الملازمه التكوينيّه منتفیه ، و كذا الشرعيّه ، و تبقى العرفيه ، و المرجع فيها أهل العرف ، و ليس عند العرف هكذا تلازم .

و أمّا التعسف ، فإشاره إلى مقام الثبوت ، ففى المثال المذكور ، لما كان موضوع وجوب التصدق مركباً من « القطع » و « وجوب صلاه الجمعه » ، فجاء الخبر بوجوب صلاه الجمعه و نزلنا المؤدى بمنزله الواقع بدليل اعتبار خبر الثقه ، فهل يتمكّن دليل الاعتبار من إحراز القطع أيضاً؟ إنه لا- يمكن ، للزوم الدور ، من جهة أنّ تنزيل الأماره بمنزله القطع - بإلغاء احتمال الخلاف - يتوقف على ترتب الأثر الشرعى - و هو وجوب التصدق عليه ، و إلّا يكون التنزيل لغواً ، لكنّ ترتب هذا الأثر عليه يتوقف على إحراز الموضوع - أى موضوع وجوب التصدق - و المفروض تركبه من جزءين أحدهما هو القطع ، و إحراز القطع و تحقّقه يتوقف

ص: ١٦٤

على تنزيل الأماره بمنزله القطع بإلغاء احتمال الخلاف ، فكان تنزيل الأماره بمنزله القطع موقوفاً على نفسه .

فالقول بأن دليل الاعتبار يفيد كلا التنزيين بدلالتيه - احدهما مطابقيه و الاخرى التزاميه - باطل ، بل يحتاج لتمايمه التنزيل الثاني - و هو تنزيل الأماره بمنزله القطع ، و إلغاء احتمال الخلاف - إلى دليلٍ آخر ، أما بنفس دليل الاعتبار فيستلزم الدور .

هذا بيان ما ذكره الأعلام (١) .

و حاصله : أن « التكلف » ناظر إلى مقام الإثبات ، و « التعسف » ناظر إلى مقام الثبوت .

لكنّ السيد الاستاذ قدس سرّه بعد أن نقل عن الأعلام الوجه المذكور قال :

و لكنّ لا صراحه بل لا ظهور في كلام صاحب الكفايه فيما حمل عليه ، نعم في تعبيره بالتوقف مجرد إشعار ، و لكنه كما يمكن أن يريد به ذلك ، يمكن أن يريد به التوقف بمعنى التلازم ، كما يقال : أحد الضدّين يتوقف على عدم الآخر ، مع أنه لا عليّه و لا معلولتيه بينهما .

ثم ذكر أنه يمكن أن يكون مراد صاحب الكفايه محذور آخر غير الدور ، - و هو ما أفاده شيخنا أيضاً في دوره اللآحقه - و هو :

إنّ التعبد بأحد الجزئين فيما نحن فيه لمّا كان في طول الآخر ، كان التعبد بالآخر في ظرفه ممتنعاً ، لعدم ترتب الأثر عليه وحده ، و الفرض أن الجزء الآخر لا يتحقّق إلّا بعد التعبد به ، فملخص الإشكال : إنّ التعبد بالمؤدّي لا أثر له شرعاً

ص: ١٦٥

١-١) نهايه الأفكار ق ١ ج ١ ص ٢٦ ، فوائده الاصول ٢٨ / ٣ .

و هو يمنع من صحه التعبد ، إذ التعبد بالموضوع لا معنى له إلا التعبد بالحكم .

فمرجع كلام الكفايه إلى أنه لا بد أن يكون التعبد بأحد الجزئين في حين التعبد بالجزء الآخر ، لا أن التعبد بأحدهما يتوقف على التعبد بالآخر و إلا لزم الدور حتى في مورد التعبد بالجزئين في عرض واحد كما لا يخفى (1).

الثاني : في تفصيل المحقق العراقي

قد فصل المحقق العراقي قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الكشفي ، بين ما لو اخذ القطع في لسان الدليل على وجه الكاشفيه ، فيقوم الاستصحاب بأدلة مقام القطع ، و ما لو كان المأخوذ نفي الشك ، فلا تفيد أدله الاستصحاب قيامه مقامه ، قال :

و أما الاصول المحرزه كالاستصحاب ، فقيامه مقام القطع الموضوعي ، مبني على أن التنزيل في « لا تنقض » ناظر إلى « المتيقن » أو إلى « اليقين » . فعلى الأوّل ، لا يقوم مقام القطع الموضوعي ، لعين ما ذكرناه في الأمارات . و على الثاني ، يقوم مقام القطع الموضوعي تماماً أو جزءاً ، نظر إلى اقتضائه بتلك العناية لإثبات العلم بالواقع ، و مرجعه - على ما عرفت - إلى إيجاب ترتيب آثار العلم بالواقع في ظرف الشك به .

نعم ، حيث إنه لوحظ في موضوعه الجهل بالواقع و الشك فيه ، يحتاج في قيام مثله مقام القطع الموضوعي إلى استظهار كون موضوع الأثر في الدليل هو صرف انكشاف الواقع محضاً بلا نظر إلى نفي الشك فيه ، و إلا فلا مجال لقيام الاستصحاب مقامه ، نظراً إلى ما عرفت من انحفاظ الشك بالواقع في

ص: ١٦٦

و حاصله : الفرق بين دليل الاستصحاب و دليل عدم اعتبار الشك من كثير الشك ، و عدم اعتبار السهو من المأموم مع حفظ الامام ، و نحوهما ، فتلك الأدله تقوم مقام القطع ، لأنه ينفي الشك ، بخلاف دليل الاستصحاب ، لكونه يأتي باليقين في ظرف الشك مع حفظ الشك لا نفيه .

أقول :

و الظاهر عدم تمامية هذا التفصيل ، لأن دليل الاستصحاب و إن أفاد حفظ الشك ، لكنه الشك الوجداني ، و قد احتفظ عليه في الآن اللاحق ليكون مع اليقين السابق موضوعاً لحرمة النقض عملاً ، و قد تقرّر أن لا تنافي بين اليقين التعبدى و الشك الوجداني . و أما الشك الاعتبارى ، فينفيه إثبات اليقين ، لوجود الملازمه العرفيه بين « أنت متيقن » و « إنك لست بشاك » نعم ، نفي الشك لا يستلزم اليقين .

و لكن ، إذا كان كذلك ، فلما ذا لا يقال بحجته الأصل المثبت ؟ فتدبر .

الثالث : فى ما ذكره المحقق النائينى

اختار الميرزا (٢) قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى الكشفى ، و ملخص كلامه هو :

إن فى العلم أربع جهات :

الاولى : قبول النفس للصوره العلميه . و هى مرتبه الانفعال .

و الثانيه : حصول الصوره العلميه فيها . و هى مرتبه الفعل .

ص: ١٤٧

١-١) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٢٦ - ٢٧ .

٢-٢) أجود التقريرات ٣ / ٢٠ .

و الثالثة : الصوره العلميه كيفيه قائمه بالنفس ، و هي مرتبه الكيف .

و الرابعه النسبه بين الصوره و المعلوم بالعرض ، و هي مرتبه الاضافه .

و فى المرتبه الرابعه جهتان ، جهه العقد القلبى ، حيث الانسان عالم و قاطع و متيقن ، وجهه الكشف عن المعلوم بالعرض .

قال :

إن الإماره تفيد جهه الكشف بأدله اعتبارها ، و أمّا الأصول المحرزه ، فأدله اعتبارها تفيد عقد القلب ، أى البناء العملى .

فكانت الأماره و الاصول قائمه مقام القطع الموضوعى الكشفى ، غير أنّ المجعول فى الأمارات هو الكاشفيّه و الطريقيه ، و المجعول فى الاصول هو البناء العملى .

ثم إنه ذهب إلى أنّ هذا القيام هو من باب حكمه أدله اعتبار الأماره و الأصل على الأدله الواقعيه حكمه ظاهريه ، لأنّ الحكمه على قسمين ، واقعيه ، كحكمه « الطواف بالبيت صلاه » على الأدله الواقعيه للصلاه ، و كحكمه « لا رباين الوالد و الولد » على الأدله الواقعيه للربا ، حيث أنّ الحاكم و المحكوم فى عرض واحدٍ و يتصرّف الحاكم فى المحكوم توسعه كما فى المثال الأول ، أو تضييقاً كما فى الثانى ، و لا احتمال للخلاف .

أمّا فى باب الأمارات و الاصول بالنسبه إلى الأدله الواقعيه ، فالطرفان فى الطول و ليسا فى العرض ، فإذا قامت البيئه على خمريه مائع ، دلّت على التوسعه فى دائره الخمر ، و أنه أعمّ من الخمر الواقعي و الخمر الذى قامت عليه البيئه ، و هي حكمه ظاهريه ، بحيث أن الأثر يترتب ما لم ينكشف الخلاف ، فإذا

ص: ١٤٨

انكشف سقط .

و تظهر النتيجة فى مسأله الإ-جزاء ، فى الحكومه الواقعيه حيث لا- يتحقق الخلاف يثبت الإ-جزاء ، و فى الظاهريه يكون الحكم عدم الإ-جزاء بمجرد انكشاف الخلاف .

الإشكال عليه

و قد أورد عليه الاستاذ بوجه :

الأول : قد وقع الخلط فى كلامه بين انفعال النفس و مقوله الانفعال التى هى من الأ-عراض التسعه ، فى مورد حصول العلم تكون النفس مستعدّه لقبول المعلوم بالذات ، و هى الصوره ، و تنفعل بحصولها فيها ، و أهل الفن يعبرون عن هذا الإمكان الاستعدادى بالعقل الهولائى ، و هذا غير مقوله الانفعال ، فإنها عباره عن التأثير التدريجى مثل تسخن الماء بالحراره ، كما أن تأثير النهار تدريجاً فى سخونه الماء من مقوله الفعل

الثانى : ما ذكره فى المرتبه الرابعه من أنها مرتبه الإضافه .

فيه : أن قوام مقوله الإضافه كون المتضائفين متكافئين قوه و فعلاً ، و فى العلم قد لا يكون للمعلوم بالعرض واقعيه أصلاً كما فى الجهل المركب ، فيلزم وجود أحد المتضائفين دون الآخر . فإذن ، ليس العلم من مقوله الإضافه .

الثالث : ما ذكره من وجود الجهتين فى المرتبه الرابعه .

فيه : إن البناء القلبى من أفعال القلب ، و لذا يتعلّق به التكليف من الوجوب و الحرمة ، كما هو الحال فى المسائل الاعتقديه ، و أمّا العلم ، فلا يتوجّه إليه التكليف من الوجوب و الحرمة ، نعم ، يتّصف طلب العلم بهما ، فيقال : طلب العلم

الحق واجب و طلب العلم الباطل حرام .

الرابع : إنه بناءً على ما ذكره من وجود جهه الكشف ، فإنّ المجعول فى باب الأصل المحرز هو جهه البناء القلبى لا جهه الكشف و الطريقيه ، و هذا هو الفارق بينه و بين الأماره - على مسلك الميرزا - و عليه ، فكيف يقوم الأصل المحرز مقام القطع المأخوذ موضوعاً على نحو الطريقيه ؟

الخامس : إن ما ذكره فى الحكومه الظاهريه صحيح ، فمع قيام الأماره أو الأصل المحرز لا تتحقق التوسعه حقيقه فى الموضوع بل الحكومه ظاهريه ، لكون الأماره أو الأصل فى طول الموضوع لا- فى عرضه ... لكن الأمر بالنسبه إلى القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه ليس كذلك ، بل هما فى العرض ، فالدليل القائم على أنه إذا قطعت فاشهد ، قد اخذ فيه القطع موضوعاً لجواز الشهاده ، ثم أفاد دليل اعتبار خبر الثقه كاشفيته الخبر و طريقيته إلى الواقع ، و النسبه بين الدليلين هى العرضيه لا الطوليّه ، بل هما مثل : الخمر حرام ، و الفقاع خمر ، و حينئذ تكون الحكومه واقعيه .

فالتحقيق : إن الحكومه الظاهريه تكون بين القطع الطريقي و الأماره و الأصل لكونهما فى الطول ، أمّا القطع المأخوذ فى الموضوع كلاً أو جزءاً ، فالحكومه بينه و بين الأصل و الأماره واقعيه ، لكونهما فى عرض واحد .

السادس : إنّ الشك المأخوذ فى الأماره و الأصل المحرز موضوع عندنا ثبوتاً فى الأمارات و إثباتاً فى الاصول ، أمّا عند الميرزا ، فهو فى الأمارات ظرف ، و على كلّ حال ، فإنّ الدليل فى كلّ من الأصل و الأماره قد اعتبر فيه الشكّ فى الواقع ، و عليه ، فإنّ دليل الأصل أو الأماره يكون فى عرض دليل الواقع ، فلا

يتحقّق مناط الحكومه الظاهريّه و هو الطوليّه .

و بعد

فالتحقيق هو قيام الأماره و الأصل المحرز مقام القطع الموضوعي الكشفي ، بناءً على أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقيه و الكاشفيّه كما هو التحقيق .

و هذا تمام الكلام في هذا المبحث .

ص: ١٧١

إشاره

قال فى الكفايه

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم ، للزوم الدور ، و لا مثله ، للزوم اجتماع المثليين ، و لا ضده ، للزوم اجتماع الضدين (١) .

هل يمكن أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ؟

أما أخذ القطع بالحكم موضوعاً للحكم نفسه ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصَّيْلَهِ فالصَّلاهِ واجبه عليك ، فيستلزم الدور كما ذكر ، لأنَّ القطع بالحكم متوقف على الحكم ، توقف المتعلق على المتعلق به ، لكنَّ الحكم متوقف على القطع توقف الحكم على موضوعه ، فيلزم توقف الحكم على نفسه .

هذا أحد تقريبات الدور فى المقام .

وقد أورد عليه المحقق الأصفهاني (٢) بما حاصله : إنَّ الموقوف على القطع غير ما يتوقف عليه القطع ، لأنَّ ما يتوقف عليه القطع هو الصَّوره الذهنيه للقطع ، ضروره أنَّ القطع لا- يتعلّق بالموجودات الخارجيه و إلّا يلزم انقلاب الذهن خارجاً أو الخارج ذهنًا ، وعليه ، فالقطع عارض على الوجود الذهني للحكم ، و ما يتوقف عليه القطع هو الوجود الخارجى للحكم ، فحصل التغير ، فلا دور .

ص: ١٧٢

١- (١) كفايه الاصول : ٢٦٦ .

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣ / ٦٨ .

قال سيّدنا الاستاذ : و بنظير هذا البيان يندفع محذور الدّور الذي ذكره في الكفايه (١) في أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ، و قد ذكره صاحب الكفايه هناك و قرّره و لم يدفعه ، و لأجل ذلك ، لا يمكننا إسناد هذا البيان للدور إلى صاحب الكفايه (٢) .

□
ثم أورد رحمه الله (٣) تقرّيبين آخرين و لم يدفعهما :

أحدهما: ما ذكره المحقق الأصفهاني ، و ملخصه : إن الحكم معلّقاً على القطع تارةً يكون بنحو القضية الخارجيّة و اخرى بنحو القضية الحقيقيه ، فعلى الأول : بأنّ يحكم المولى على من حصل لديه العلم بالحكم ، و لكن لازمه اللغوّه ، لأن الحكم إنما هو لجعل الدّاعى ، و مع علم المكلّف بالحكم لا يكون جعل الحكم فى حقه ذا أثر من هذه الجهه . و على الثانى: يلزم الخلف ، إذ مع جعل المولى هذه القضية ، أعنى ثبوت الحكم عند تحقق العلم به و وصوله إلى المكلّف ، يستحيل أن يتحقّق العلم بالحكم . و ما بيتنى على أمرٍ محال محال .

و الثانى : إن تعليق الحكم فى الذهن على العلم به ، يستلزم عدم محرّكته و داعويّته ، و ذلك ، لأن المكلّف إذا فرض أنه جزم بثبوت الحكم خارجاً و اعتقد بتحقيقه ، فهو يرى أن الحكم موجود فى الخارج ، و الموجود لا يقبل الوجود و التّحقيق ثانياً . و عليه ، فهو يرى أن ثبوت الحكم عند علمه به محال ، و معه لا يكون الحكم محرّكاً و داعياً ، إذ الداعويّه تتقوّم بالوصول ، و المفروض أن

ص: ١٧٣

١-١ (١) كفايه الاصول : ٧٣ .

٢-٢ (٢) منتقى الاصول ٤ / ٨٧ .

٣-٣ (٣) منتقى الاصول ٤ / ٨٨ .

المكلف يرى محاليته ثبوته ، فيستحيل جعله حينئذٍ . و نتيجته ذلك : إن تعليق الحكم على العلم به أمر ممتنع عقلاً- ولا- يمكن الالتزام به .

قال : و هذا وجه بسيط لا التواء فيه .

و أيضاً ، يستلزم اجتماع المتقابلين ، لأن الحكم متقدّم طبعاً على القطع المتعلق به ، لكنه متأخر عنه لأن المفروض كونه أى القطع - موضوعاً له ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخر فى الحكم ، و اجتماعهما فى الشيء الواحد محال .

ثم إن القطع فى المثال تارةً مطابق للواقع و اخرى مخالفتٌ ، فإن كان مطابقاً ، لزم المحذوران فى الواقع و فى ذهن القاطع ، و إن كان مخالفاً لزم المحذوران فى ذهن القاطع الذى هو جاهل بالجهل المركب .

هل يمكن أخذ القطع بالحكم فى موضوع مثله ؟

و أما أخذ القطع بالحكم فى موضوع مثل هذا الحكم ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصّلاه فالصلاه واجبه عليك بمثل ذلك الوجوب . فيستلزم اجتماع المثليين . فإن كان القطع مطابقاً للواقع ، فالمحذور لازم واقعاً و فى ذهن القاطع ، و إن كان مخالفاً له ، ففى ذهنه فقط .

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفايه .

القول بالجواز

و قال الميرزا : ربما يقال فيه بالجواز ، نظراً إلى عدم ترتّب محذور على ذلك إلّا ما يتوهم من استلزامه لاجتماع المثليين ، و هو لا يكون بمحذور فى أمثال المقام أصلاً ، فإن اجتماع عنوانين فى شيء واحد يوجب تأكّد الطلب ، و أين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين ؟ و قد وقع نظير ذلك فى جملة من الموارد ، كما فى

موارد النذر على الواجب و أمثاله (١).

و إلى الجواز ذهب السيد الخوئي ، إذ قال :

و أمّا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله ، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصّلاه تجب عليك الصّلاه بوجوب آخر ، فالصحيح إمكانه ، و يرجع إلى التأكيد ، و ذلك :

لأن الحكّمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه ، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق ، و يوجب التأكيد ، و لا يلزم اجتماع المثليين أصلاً ، كما إذا قال المولى : أكرم كل عالم ، ثم قال : أكرم كلّ عادل ، فلا محاله يكون وجوب الإكرام في عالم عادل أكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم ، و ليس هناك اجتماع المثليين ، لتعدّد موضوع الحكّمين في مقام الجعل .

و كذا الحال لو كانت النسبه بين الموضوعين هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق ، كما إذا تعلّق النذر بواجب مثلاً ، فإنه موجب للتأكد لا إجماع المثليين ، و المقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين ، فإن النسبه بين الصّلاه بما هي ، و الصّلاه بما هي مقطوعه الوجوب هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق ، و من قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب و القطع به ، إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصّلاه مع كونها واجبه في الواقع ، و القطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع ، و قد يجتمع وجوب الصّلاه واقعاً مع تعلق القطع به ، و يكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو أكد (٢) .

ص: ١٧٥

١-١) أجود التقريرات ٣ / ٣٤ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٤٥ - ٤٦ .

و تبعه سيّدنا الاستاذ حيث قال :

يمكن اجتماع حكمين بنحو التأكيد بمعنى بمعنى أن يكون هناك حكم واحد مؤكّد ، لإمكان اجتماع مصلحتين توجبان تأكيد الإرادة و هي توجب تأكيد البعث ، بمعنى أنها توجب إنشاء البعث المؤكّد ، فإن الحكم هو التسبب للبعث الاعتبارى العقلانى ، و بما أن البعث يتصف خارجاً بالشده و الضعف أمكن اعتبار البعث الأكيد ، كما أمكن اعتبار البعث الضعيف .

و مما يشهد لصحّه ما ذكرناه صحه تعلق النذر بواجب و انعقاده ، و لازمه تأكيد الحكم ، و لم يتوهم أحد أن وجوب الوفاء بالنذر فى المقام يستلزم اجتماع المثلين المحال ، كما يشهد له شمول الحكمين الاستغراقيين لما ينطبق عليه موضوعاهما ، نظير العالم الهاشمى الذى ينطبق عليه : « أكرم العالم » و « أكرم الهاشمى » ، و لم يتوهم خروج المورد عن كلا الحكمين لاستلزامه اجتماع المثلين .

و مما يقرب ما نقوله أيضاً فى اجتماع المثلين ، أنه لم يرد فى العبارات بيان امتناع وجوب الإطاعه شرعاً من باب أنه يستلزم اجتماع المثلين ، مع أن البعض يرى أن الإطاعه عباره عن نفس العمل ، أو أنها و إن كانت من العناوين الانتزاعية ، لكن الأمر بالأمر الانتزاعى يرجع إلى الأمر بمنشأ انتزاعه - كما عليه المحقق النائينى - ، بل ادعى كون محذوره التسلسل و نحوه مما يظهر منه أن اجتماع المثلين بالنحو الذى ذكرناه أمر صحيح ارتكازاً .

و بالجملة : التماثل بمعنى التأكيد و وجود واقع الحكمين لا- مانع منه . و أمّا اجتماع حكمين مستقلين متمائلين ، فلا نقول به لامتناعه مبدأ و منتهى .

وعليه ، فلا مانع من تعليق حكم مماثل على القطع بالحكم إذا كان بنحو التأكيد (١).

القول بعدم الجواز

لكن قال الميرزا :

ولكن التحقيق هو استحاله ذلك أيضاً ؛ فإن القاطع بالخمريه - مثلاً - إنما يرى الخمر الواقعي ، ولا يرى الزجر عمداً قطع بـخمريته إنما زجراً عن الواقع ، فليس عنوان مقطوع الخمريه عنده عنواناً آخر منفكاً عن الخمر الواقعي و مجتمعاً معه أحياناً حتى يمكن تعلق حكم آخر عليه في قبال الواقع ، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حد نفسه مع وجوب الوفاء بالندر و أمثاله ، و مع عدم قابليته هذا العنوان لعروض حكم عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتى يلتزم بالتأكد في موارد الاجتماع (٢).

و اختار شيخنا عدم الجواز و ذكر في بيان ذلك بالنظر إلى كلام السيد الخوئي :

ما ذكره يتم في موارد نسبه العموم من وجه مثل : أكرم العالم و أكرم الهاشمي ، فيتأكد الحكم في المجمع ، و نسبه العموم و الخصوص المطلق ، كما إذا نذر صلاةً واجبه ، و لا يتم فيما نحن فيه ، و السر في ذلك أن الحكمين في تلك الموارد عرضيان ، و ليس معنى التأكد حدوث الحكمين ثم اندكاك أحدهما في الآخر ، لأن اجتماع المثليين حدوثاً غير معقول كذلك ، بل المراد أنه مع ثبوت

ص: ١٧٧

١-١) منتقى الاصول ٩٢ / ٤ .

٢-٢) أجود التقريرات ٣ / ٣٥ .

الدليلين و كون كل واحد منهما اذا اقتضاء تام ، يكشف عن جعل الحكم الواحد في المجمع من أول الأمر . أما فيما نحن فيه فالحكمان طوليان ، فلا بد من الحكم المجمع حتى يتحقق القطع به ليكون موضوعاً للحكم الثاني ، و بمجرد تحقق الحكم الأول ، يمتنع تحقق الحكم الثاني للزوم اجتماع المثليين آنأما ، و مع الطولية لا معنى للتأكد .

هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ؟

و أما أخذ القطع بالحكم في موضوع ضد هذا الحكم ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصّيه لاه فالصّيه لاه محرّمه عليك ، فيستلزم اجتماع الضدين ، و الكلام كالكلام في سابقه .

رأى المحقق العراقي

هذا ، و ذهب المحقق العراقي (1) إلى أنه لا يلزم اجتماع الضدين ، لأن الوجوب قد تعلق بالصّيه لاه بما هي ، و الحرمة قد تعلق بالصّلاه بما هي مقطوعه الوجوب ، فتعدّد موضوع الحكمين بحسب الجعل .

إشكال المحقق الخوئي

أجاب عنه السيد الخوئي قائلاً :

لكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين ، إذ الحرمة و إنّ تعلق بالصّيه لاه بما هي مقطوعه الوجوب في مفروض المثال ، إلما أن الوجوب قد تعلق بها بما هي ، و إطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها ، فلزم اجتماع المثليين ، فإن مقتضى إطلاق الوجوب كون الصّلاه واجبه و لو حين تعلق القطع بوجوبها ، و القطع طريق

ص: ١٧٨

محض ، و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاه حراماً في هذا الحين ، و هذا هو اجتماع الضدين (١) .

النظر فيه

لكنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال المبنى على اختلاف المرتبه ، لأن الحكم الذى موضوع القطع متأخر عن القطع ، أمّا الحكم الذى تعلق به القطع فمقدم عليه ، و يستحيل أن يكون فى مرتبه القطع فضلاً عن التأخر عنه ، فكلُّ منها فى مرتبه ، و مع اختلاف المرتبه لا اجتماع للضدين .

إذن ، ينحصر الجواب بلزوم اجتماع الضدين فى ذهن القاطع و لحاظه ، لأنّ من قطع بالوجوب يرى عدم الحرمة ، لكن المفروض كونه قاطعاً بالحرمة هو يراها ، فيلزم اجتماع الحرمة و عدم الحرمة فى افق ذهنه ، فالمحذور لازم بحسب مقام الفعلية و ان لم يلزم بحسب مقام الجعل لتعدّر المرتبه على المبنى .

هل يمكن أخذ القطع بمرتبه من الحكم

ثم قال صاحب الكفايه :

نعم ، يصح أخذ القطع بمرتبه من الحكم فى مرتبه اخرى منه أو مثله أو ضده (٢) .

أقول :

و مثال ذلك :

إذا علمت بوجوب الصلاه إنشاءً ، وجبت عليك فعلاً بنفس ذاك الوجوب

ص: ١٧٩

١-١ (١) مصباح الاصول ٢ / ٤٥ .

٢-٢ (٢) كفايه الاصول : ٢٤٧ .

أو مثله أو حرمت عليك فعلاً .

أقول :

و هذا مبنئى على ما ذهب إليه ، من أنّ للحكم أربع مراتب :

مرتبه الاقتضاء ، و هى مرتبه الملاكات .

ثم مرتبه إنشاء الحكم .

ثم مرتبه الفعلية ، و هى مرتبه تحقّق القيود و الشرائط .

ثم مرتبه التنجّز و الوصول و ترتب الأثر من الثواب و العقاب .

و فى المقابل هو القول بأنّ للحكم مرتبتين فقط هما : مرتبه الإنشاء و مرتبه الفعلية ، و قد يستفاد هذا الرأى من كلمات الشيخ .

و هذا القول هو الصحيح .

فإنّ الخطابات الشرعيّه كلّها بنحو القضايا الحقيقيّه ، فمعنى قوله تعالى « [□] [□] [□] وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » (1) هو : كلّما تحقّق المكلف و اتصف بالاستطاعه فعلية الحج ، فهذا إنشاءً للحكم ، سواء كان فى العالم شخصاً أو لا . فإن تحقّق وجوده خارجاً و اتصف بالاستطاعه ، حصلت الفعلية للحكم .

أمّا مرحله الملاكات ، فلا- علاقه لها بالحكم ، بل لو لا الملاك من المصلحه و المفسده لما تحققت الحاكميه و الحكم من الحاكم ، فإنّه لَمَّا يلحظ الملاك يجعل الحكم و ينشئه .

و كذلك مرحله التنجّز ، فإنها لا علاقه لها بالحكم ، لأنّ الحكم إذا تحقّق

ص: ١٨٠

١-١) سورة آل عمران : ٩٧ .

يأتى البحث عن أثره ، إذ المكلف إن كان مطيعاً للحكم استحق الثواب ، و إن كان عاصياً له استحق العقاب .

و من هنا قال المحقق الأصفهاني : بأن الإنشاء بداعى جعل الداعى مصداق حقيقى للحكم ، لأنّ الإنشاء قد يكون بداعى الامتحان - مثلاً - فهذا ليس بحكم ، أمّا الحكم ما كان بداعى جعل الداعى فى نفس المكلف إلى الامتثال .

فى المسأله قولان

و بعد ، فهل يجوز أخذ القطع بمرتبته من الحكم موضوعاً لمرتبته اخرى ؟ قولان .

ذهب المحقق الخراسانى و تبعه المحقق الإيروانى إلى الجواز ، و خالفه المحقق الأصفهاني و تبعه السيّد الخوئى .

دفاع السيّد الخوئى عن رأى الأصفهاني

و وجه القول الثانى ما ذكره السيّد الخوئى ، إذ قال :

أمّا على المبنى المختار من أنه ليس للحكم إلّا مرتبتان ، الاولى : مرتبه الفعل ... و الثانى مرتبه الفعلية ... فلا يمكن أخذ القطع بمرتبته الجعل من حكم فى مرتبه الفعلية منه ، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ فى مرتبه الفعلية من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع ، و إلّا فإمكانه بمكان من الوضوح بلا حاجه إلى فرض تعدّد المرتبه ، لصحّه ذلك و لو مع وحده المرتبه ، كما لو فرض أنّ القطع بوجوب الحج على زيد قد اخذ فى موضوع وجوبه على عمرو ، بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع ، و حينئذٍ ، لا يمكن أخذ القطع بمرتبته الجعل من حكم فى موضوع مرتبه الفعلية منه ، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً

ملازم لفعليته ، فلا محاله يتعلّق القطع بالحكم الفعلي ، و حيث أن المفروض دخل القطع في فعلية الحكم ، لزم الدور (١).

توضيحه على المثال المذكور و هو الحج :

إن شمول خطاب وجوب الحج - المنشأ بالآيه المباركه و معناه : كلّ من وجد و اتّصف بالاستطاعه فالحج واجب عليه - لهذا المكلف ، موقوفٌ على حصول الاستطاعه له خارجاً ، و إلّا فليس حكماً مجعولاً له ، و إذا تحققت الاستطاعه ، فالحكم في حقه فعلي ، فلو أنّ القطع بالحكم المجعول قد اخذ في مرتبه الفعلية ، فلا- ثبوت للحكم و جعله بالنسبه إليه إلّا بعد القطع ، لكن حصول القطع موقوف على ثبوته له جعلاً ، لأنّ القطع طريق إلى الحكم ، فلا بدّ في تعلّقه به من تحقق الحكم و ثبوته في المرتبه السابقه . و هذا هو الدور .

دفاع الإيروانى عن رأى الكفايه

و لكنّ المحقق الإيروانى قرب كلام الكفايه بقوله :

المختار صحّه أخذ القطع بمرتبه من الحكم فى موضوع مرتبه اخرى منه ، فيؤثّر القطع المتعلّق بالمصلحه فى بلوغها إلى درجه التأثير فى الفعلية ، و ذلك لأن مرتبه الفعلية إنما تقوم بما قامت به مرتبه الإنشاء إذا كانت مرتبه الإنشاء علّه تامه لفعليته ، أما إذا كانت من مجرد الاقتضاء فلا- محيص من دخل عدم المانع فى الفعلية مع عدم دخله فى الاقتضاء ، و ليكن المقام من ذلك ، فيكون القطع مزيلاً للمانع المتمم لفعليته التأثير (٢) .

ص: ١٨٢

١-١ (١) مصباح الاصول ٢ / ٤٦ - ٤٧ .

٢-٢ (٢) حاشيه الكفايه ٢ / ٤٤٧ .

توضيحه : إن مرتبه الإنشاء هي مرتبه الاقتضاء ، و حينئذٍ ، يكون من المعقول حصول ما يمنع الحكم من الوصول إلى الفعلية ، لكن القطع رافع للمانع ، فيجوز أخذه موضوعاً للفعلية و لا- دور . نعم ، لو كانت الفعلية قائمه بالإنشاء لم يعقل أخذ القطع بالإنشاء موضوعاً للفعلية ، لكن مرتبه الإنشاء مرتبه الاقتضاء ، و هي متقدّمة على مرتبه الفعلية ، و القطع بها يوجب فعلية الحكم ، فلا مانع من أخذ القطع بمرتبه موضوعاً لمرتبه اخرى .

الإشكال عليه

و فيه : ما هو المانع عن فعلية الحكم المرفوع بالقطع ؟ إنه لا يخلو من أن يكون الجهل بالحكم أو مانع آخر غير الجهل به ، فإن كان غير الجهل فهو لا يرتفع بالقطع بالإنشاء ، مثلاً : الحج واجب على المكلف المستطيع ، و المانع عن فعلية هذا الوجوب هو الحرج ، فهل يرتفع الحرج بالقطع بإنشاء وجوب الحج ؟ كلّا ، لا يرتفع ، و كذا كلّ ما فرض مانعاً غير الجهل بالحكم . و إن كان الجهل به ، فإن ارتفاع هذا المانع بالقطع يستلزم التصويب ، إذ سيكون الحكم مقيّداً بالعلم ، و تقّيده بالعلم و اختصاصه بالعالمين باطل .

فسقط دفاع المحقق الإيرواني و بقى الإشكال على حاله .

اشاره

قد تقدّم أنّ الإنسان لا يخلو من احدى حالات ، هي العلم و الظن و الشكّ ، و حصول العلم له في كلّ موردٍ توفّرت فيه شروط العلم و مقدماته من الضروريات ، لكنّ حصوله له لا يلازم تصديقه به و انقياده له و ترتيبه الأثر عليه ، فكم من موردٍ يتحقّق فيه العلم للإنسان و لا يرتّب الأثر على علمه لسببٍ من الأسباب .

و لئما تقرّر كون القطع منجزاً للتكليف ، و أنّ على المكلف أن يتحرّك نحو الامتثال و تحقيق المأمور به خارجاً و حصول الموافقة العمليه ، وقع البحث بينهم في وجوب الموافقة الالتزاميه أيضاً و عدم وجوبها .

و بعبارة اخرى : هل هناك تكليف جوانجى بالإضافة إلى التكليف الجوارحى أو لا ؟

تحرير محلّ البحث

إنه ليس المراد من وجوب الموافقة الالتزاميه هو العلم بالتكليف ، و لا الرضا بجعله ، و لا العزم على العمل و الامتثال ، و لا قصد القربه ، مع كونه مختصاً بالعبادات و البحث أعم منها و من التوصليات .

بل المراد من الموافقة الالتزاميه للتكليف الشرعى : أنّ يعقد القلب عليه و ينقاد بالنسبه إليه ، كما هو الحال في الامور الاعتقاديه .

إنه لا- ريب في أن الالتزام القلبي - بالإضافة إلى العمل - يوجب القرب من المولى و ارتقاء درجه العبد عنده ، لكن الكلام في استحقاق العقاب على عدم الالتزام ، فهل يجب الالتزام القلبي ؟ و هل يحرم تركه ؟

هل يوجد فرق بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه ؟

قد نسب إلى المحقق المشكيني (١) القول بالتفصيل ، فقال بعدم وجوب الموافقه الالتزاميه ، لكن المخالفه محرّمه .

الأدله في المسأله

قال المحقق النائيني :

ربما يقال بتأثير العلم الإجمالي في دوران الأمر بين المحذورين من جهة الالتزام ، حيث أن في الأخذ بالفعل أو الترك من دون الالتزام بالوجوب أو الحرمة ، مخالفه للتكليف المعلوم إجمالاً التزاماً .

و أنت خبير بفساد هذا القول ، فإن المراد من الموافقه الالتزاميه

□
إن كان هو التصديق والتدين بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله من الأحكام الفرعيه ، فمرجع ذلك إلى تصديق نبوته و أن ما جاء به فهو من عند الله ، و هو لا يستلزم الالتزام بكل واحدٍ واحدٍ من الأحكام تفصيلاً .

و إن كان المراد منها هو الالتزام بكل واحدٍ واحدٍ من الأحكام على التفصيل .

فإن أراد القائل بلزومه حرمة التشريع و الالتزام بخلاف الحكم الواقعي مسنداً له إلى الشارع ، فهو حق ، لكنه أجنبي عن لزوم الالتزام بكل حكم على التفصيل .

ص: ١٨٥

و إن أراد لزومه بنفسه ، بحيث يكون لكل واجب مثلاً إطاعتان و معصيتان ، إحداهما : من حيث العمل ، و الأخرى : من حيث الالتزام ، فلا دليل عليه لا عقلاً و لا نقلاً .

و إن كان المراد من لزومها ، هو وجوب الإتيان بالعبادات بقصد التعبد و الامتثال ، بأن يؤتى بها بداعي الأمر مثلاً ، فهو و إن كان حقاً ، إلا أنه أجنبي عن محل الكلام أيضاً .

و بالجمله ، لا دليل على لزوم الموافقه الالتزاميه ، بالمعنى الذى يكون مربوطاً بالمقام... (١) .

و جاء فى الكفايه :

هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضى موافقته عملاً - يقتضى موافقته التزاماً و التسليم له اعتقاداً و انقياداً ، كما هو اللّازم فى الاصول الدينيه و الامور الاعتقاديّه ، بحيث كان له امتثالان و طاعتان ، احدهما : بحسب القلب و الجنان ، و الأخرى : بحسب العمل بالأركان ، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاماً و لو مع الموافقه عملاً ، أو لا يقتضى ، فلا يستحق العقوبه عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفه العمليه ؟

الحق : هو الثانى ، لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيّده إلا المثوبه دون العقوبه و لو لم يكن متسماً و ملتزماً به و معتقداً و منقاداً له ، و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيّده ، لعدم اتّصافه بما يليق أن يتّصف العبد به من الاعتقاد

ص: ١٨٤

بأحكام مولاه و الانقياد لها ، و هذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيته التزاماً مع موافقته عملاً (١).

و قال السيد الخوئي :

التحقيق : عدم وجوب الموافقه الالتزاميه ، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع و لا من العقل . أما الأدله الشرعيه ، فظاهرها البعث نحو العمل و الإتيان به خارجاً ، لا الالتزام به قلباً . و أما العقل ، فلا يدل على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى ، فليس هناك ما يدل على لزوم الالتزام قلباً (٢) .

أقول :

و على الجملة ، فإنه إذا قام الدليل على التكليف و ثبت ، فإنّ العقل حاكم بلزوم إطاعه المولى بامتنال التكليف الوجوبى أو التحريمى ، أما أن يأمر بالالتزام القلبى أيضاً ، فلا دليل عليه .

و بعبارة اخرى : إن العقل يحرك العبد المكلف نحو امتثال متعلق التكليف ، و لا- يتجاوز بعثه و تحريكه دائره المتعلق ، بأن يبعث إلى شىء زائد عنه ، بل إنه يريد من المكلف الإتيان بالمتعلق فحسب .

هذا بالنسبه إلى الحكم العقلى .

و أمّا الحكم الشرعى ، فإنه لما جاء الخطاب بالصّلاه مثلاً و أمر بها المولى ، فإن « صلّ » يشتمل على مادّه و هيئته ، أما المادّه ، فهى الصّلاه ، و أمّا الهيئته ، فمدلولها البعث و الطلب أو اعتبار اللابديه ، فلا دليل من الخطاب الشرعى بالصّلاه - لا مادّه

ص: ١٨٧

١-١) كفايه الاصول : ٢٤٨ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٥٢ .

و لا هيئه - على وجوب الموافقه .

و أما أن يكون هناك دليل من خارج الخطاب الشرعى بوجوب الصلاه ، يدل على وجوب الموافقه الالتزاميه مضافاً إلى الصلاه ، فلا يوجد هكذا دليل .

نعم ، توجد روايات كثيره فى وجوب التصديق و الإقرار بما جاء به النبى ﷺ عليه وآله ، كقوله عليه السلام - فى جواب السؤال عما بنيت عليه دعائم الإسلام - : « ... و الإقرار بما جاء به من عند الله ... » (١) .

و لكن فى دلالتها على المدعى بحث ، كما لا يخفى .

و قد يقال : بأن هذه النصوص ناظره إلى اصول الدين أو منصرفه إليها .

و لكن هذا غير واضح ، و العهده فى إثباته على مدعيه ، لأن النصوص مطلقه و عبارتها « الإقرار بما جاء به » النبى ، سواء فى الاصول أو الفروع ، و ما هو منشأ الانصراف ؟

و قد يقال (٢) : بدلالاتها على وجوب الموافقه الالتزاميه ، لكن يكفى الموافقه إجمالاً .

و فيه : إن كانت داله على الوجوب ، فمقتضى القاعده انحلالها على كل واحدٍ واحدٍ مما جاء به النبى ﷺ عليه وآله ، فهو إطلاق شمولى ، فالقول بالالتزام الإجمالى فى غير محله .

فإن قلت : القول بوجوب الموافقه الالتزاميه مخالف للمشهور .

قلنا : هذا المشهور ليس مشهور القدماء بل المتأخرين ، و مخالفتهم لا تضر ،

ص: ١٨٨

١-١) الكافي ٢ / ١٩ و ٢١ - ٢٢ و ٣٨ .

٢-٢) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٥٤ .

هذا أولاً .

و ثانياً : إعراض المشهور و إن كان موهنأ عندنا ، لكن عن السند لا الدلاله ، و ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول .

هذا كله ، اللهم إلا أن يقال بأن « الإقرار » أمر و « الالتزام » أمر آخر . فتدبر .

ثمره البحث ووجه الحاجه إليه

نحتاج إلى هذا البحث من جهتين :

جهه فقهيّه ، و هى وجوب و عدم وجوب الموافقه الالتزاميه ، و حرمة و عدم حرمة المخالفه الالتزاميه .

وجهه اصوليه ، و هى : أنه على القول بوجوبها ، لا- مجال لإجراء الاصول العمليه . مثلاً : لو دار الأمر بين المحذورين ، فهل تجرى الاصول العمليه ؟ فيه خمسه أقوال ، أحدها : جريان أصاله البراءه عن الوجوب و الحرمة معاً ، فبناءً على وجوب الموافقه الالتزاميه ، لا يمكن جريان الأصل فى الطرفين ، و يسقط هذا القول فى تلك المسأله .

و قال المحقق الأصفهانى (1) : إنه بناءً على وجوب الموافقه الالتزاميه ، لا بدّ من القول بها فى التعبديات و التوصليات معاً ، و لكنّ بالنظر إلى المانعيه عن جريان الاصول ، فلا مورد للبحث فى التعبديات ، إذ مع عدم الموافقه الالتزاميه يزول قصد القربه ، لأنّ قصد القربه غير الموافقه الالتزاميه كما تقدّم ، لكنّهما فى التعبديات متلازمان .

و الحاصل : أنه بين التعبديات و التوصليات من جهه المانعيه عن جريان

ص: ١٨٩

الاصول فرق ، فإذا دار الأمر بين المحذورين في الواقعه الواحده و كانا توصلين ، حصلت المخالفه الالتزاميه ، و أمّا العمليه فلا ، لأنه إمّا فاعل و إمّا تارك . أمّا في التعديّات ، فتحصل المخالفه العمليه أيضاً ، فإنه يمكن الإتيان بالعمل بدون قصد القربه ، فإن كان واجباً لم يمتثل و إن كان حراماً فقد خولف بالإتيان ... فهذا الفرق بين القسمين - التوصليات و التعديّات - موجود بلا إشكال .

جريان الاصول العمليه و عدم جريانها

و هذا تفصيل الكلام في ذلك ، على القول بوجود الموافقه الالتزاميه ، و أنه يمنع من جريان الاصول العمليه أو لا يمنع ؟

أمّا إذا لزم من جريانها المخالفه العمليه ، فلا إشكال في عدم جريانها .

فقول :

الشبهه تاره : حكميه كليّه ، كصلاه الجمعه ، إذا دار حكمها بين الوجوب و الحرمة .

و اخرى : موضوعيه ، و هي :

تاره : في العمل الواحد ، كالمراه المحلوف على وطئها أو ترك وطئها .

و اخرى : في موضوعين ، كما لو اريد إجراء قاعده الفراغ في الصلاه و استصحاب بقاء الحدث ، فإنه إن كان محدثاً فالصلاه التي فرغ منها باطله ، و إن كان على طهاره فلا حدث بالنسبه إلى الصلاه المتأخره .

تحرير محلّ الكلام

فهل يجرى الأصل في هذه الموارد مع القول بوجود الموافقه الالتزاميه ؟

أمّا على القول بأن لا مقتضى لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ، كما

ص: ١٩٠

عليه الشيخ ، فلا مجال لهذا البحث أصلاً ، لأنه مع عدم المقتضى لا تصل النوبه إلى البحث عن المانع .

فالبحث عن مانعيه وجوب الموافقه ، مبنى على القول بوجود المقتضى لجريان الأصل في أطراف الشبهه . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : إنه لا- بدّ من أن يكون للأصل موضوع يقتضى جريانه و إلّا فلا- تصل النوبه إلى البحث عن مانعيه وجوب الموافقه . مثلاً- : إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة ، فلا مقتضى لجريان أصاله الإباحه ، لعدم الشك في عدمها ، فلا موضوع لهذا الأصل حتى يقال : هل وجوب الالتزام يمنع عن جريان أصاله الإباحه في مورد دوران الأمر بين المحذورين أو لا ؟

فتلخص : إن البحث يبتنى على القول بوجود المقتضى لجريان الأصل في أطراف الشبهه ، و على أن يكون للأصل موضوع حتى يبحث عن جريانه و عدم جريانه في المورد .

و حينئذٍ نقول - مثلاً- : لو توضحاً بماء مردد بين الطاهر و المتنجس ، فهل يجرى الأصل في الطرفين مع العلم الإجمالى بأحد الحكمين .

و لو صلّى و فرغ ثم شكّ في طهارته جرى استصحاب الحدث و جرت قاعده الفراغ مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع ؟

وجه عدم الجريان

يمكن تقريب مانعيه الموافقه الالتزاميه عن جريان الا-صول في أطراف العلم بما حاصله : إنه إذا وجب الالتزام القلبي بالحكم الواقعي الموجود في البين لا يجتمع مع جريان الأصل الموجب للحكم المنافي له عملاً ، و إلّا يلزم الالتزام

بالمتناهين .

وإن شئت فقل : إنّ بإجراء الأصل في جميع الأطراف ينتفى موضوع وجوب الالتزام ، مع كونه محققاً على وجه الإجمال ، و يكون ترخيصاً في المخالفه ، و لا فرق في تحقق المخالفه الممنوعه ، بأن تكون مخالفهً لفعل خارجي أو أمر قلبي باطني .

وجه الجريان

و قد ذكر لعدم مانعيه وجوب الموافقه الالتزاميه عن جريان الاصول وجوه :

الأول : ما جاء في الكفايه

منها : ما قاله صاحب الكفايه من : أنّ استقلال العقل بالمحذور فيه إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف ، و معه لا محذور فيه بل و لا في الالتزام بحكم آخر (١) .

و توضيحه :

إن دليل وجوب الموافقه الالتزاميه قاصر عن الشمول للمورد الذي وجد فيه أصلٌ من ناحيه الشارع على الخلاف ، فإذا قائم الأصل من ناحيته مؤمناً للمكلف ، فلا وجوب ، لأنّ العقل لا يستقل بوجوبها في موردٍ لا يريدّها الشارع من المكلف ، و الأدله النقليه التي استدللّ بها للوجوب لا يعمّ إطلاقها مثل هذا المورد .

الإشكال عليه

ص: ١٩٢

إلّا أنه يمكن الجواب ، بأنّ الدليل القائم عقلاً و نقلاً على وجوب الموافقه الالتزاميه قائم على الحكم الواقعي الإلهي ، و الأصل القائم في المورد حكم ظاهري ، و لا منافاه بين الحكم الواقعي و الظاهري .

الثاني : ما ذكره الشيخ

و منها : إنّ وجوب الموافقه الالتزاميه إنما هو في مورد الحكم ، فلا بدّ من وجود الحكم حتى تجب الموافقه عليه التزاماً ، و الأصل العملي الجاري في المورد يرفع الحكم ، فلا يبقى موضوع لوجوب الموافقه . و هذا ما يستفاد من كلام الشيخ (١) .

إشكال المحقق الخراساني

و قد أشكل عليه في الكفايه بأنه يستلزم الدور ، لأنّ جريان الأصل موقوف على عدم المانع ، و هو عباره عن عدم وجوب الموافقه ، لأنّ عدم المانع متقدّم رتباً على الممنوع ، لأنه من أجزاء العله ، و هي مقدّمه على المعلول أي الممنوع .

لكنّ عدم المانع متوقف على جريان الأصل . و هذا دور (٢) .

دفاع المحقق الأصفهاني

و قد دافع المحقق الأصفهاني و أجاب عن إشكال الدور بقوله :

و يندفع الدور : بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة ، لا أنه يتوقف على رفعه .

و ليس لازم رفع الحكم الإذن في المخالفه الالتزاميه المحرّمه فإنها لا تحرم ،

ص: ١٩٣

١-١) فرائد الاصول ١ / ٨٤ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٦٨ .

بل لا تتحقق إلا مع ثبوت الحكم و لا مانعيه لحرمة المخالفه الالتزاميه أو قبح الإذن فيها إلّا على تقدير ثبوت موضوعها ، و ما لا مانعيه له إلّا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه ؟

فإن قلت : هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلي، فإنه مرفوع بالأصل ، و أمّا الحكم الواقعي ، فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن في المخالفه الالتزاميه .

قلت :

أولاً: لا نسلم حرمة المخالفه الالتزاميه للواقعي المحكوم بعدمه تنزيلاً ، و مفاد الأصل رفعه تنزيلاً ، فلا يمنع إلا حرمة المخالفه الالتزاميه لما له ثبوت و لم يكن منفيّاً و لو تنزيلاً .

و ثانياً : حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية ، فلازمه عدم الالتزام بالوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية ، لا عدم الالتزام بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية حتى يكون بلحاظ هذا اللّازم قبيحاً .

لكنه يناسب ما سلكناه في عدم المانعيه ، لا ما سلكه « قدس سره » في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقه الالتزاميه .

و بناء على هذا الجواب ، لا- حاجه إلى قصر وجوب الموافقه الالتزاميه على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلاً ، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكلّ ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت ، فتدبر (1) .

و توضيحه :

ص: ١٩٤

إن مانعيه وجوب الالتزام القلبي أيضاً موقوف على تحقق موضوعه ، و الموضوع هو « الحكم » أي « الوجوب » ، و إذا جرى الأصل انتفى الوجوب ، و حيث لا موضوع ، فلا يمكن للموافقه الالتزاميه المانعيه عن جريان الأصل .

و على الجملة ، فإنه في مثل الوضوء بالماء المرّد بين الطهاره و النجاسه ، بناءً على وجوب الموافقه الالتزاميه ، يرتفع هذا الوجوب بقوله عليه و آله السلام :

« رفع ما لا يعلمون » (١) ، فمع جريان البراءه لا يبقى وجوب ، فلا موضوع للموافقه .

و هذا مقصود الشيخ ، و لا يرد عليه الإشكال المزبور .

الردّ عليه

لكنّ يرد عليه - كما أشار إليه هو في طيّ كلامه - : إنّ الأصل الرافع للحكم أصل تنزيلى ، أي هو حكم ظاهري ، فهو يقول : إن هذا الأصل التنزيلى يرفع جميع آثار الحكم المرفوع و منها وجوب الموافقه الالتزاميه ، لكنّ المعلوم بالإجمال الموجود في البين في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي كما في المثال ، و في دوران الأمر في المرأه المحلوف على وطيها أو تركه ، هو الملتزم به قلباً ، و لا أصل يرفعه ، و وجوده يمنع من جريان الأصل في الأطراف .

و تلخص : عدم تماميه هذا الجواب .

الجواب الصحيح

ص: ١٩٥

(١ - ١) وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

بل الجواب الصحيح ما ذكره الشيخ نفسه ، و هو أنه لا- تمنع بين الأصل و موضوع وجوب الموافقه القطعيه ، لأنَّ الأصل إنما يجرى فى خصوص الوجوب و فى خصوص الحرمه ، و لكنْ لا- يجب الالتزام بخصوصهما ، بل الملتزم به هو الجامع بينهما الموجود فى البين ، و هذا لا- يرتفع بالأصل ، فالذى يرتفع بالأصل لا تجب الموافقه معه ، و الذى تجب الموافقه معه لا يرتفع بالأصل ... و إذْ لا تمنع بينهما . فلا دور .

بعد أن ثبت حجتيه القطع و لزوم ترتيب الأثر عليه عقلاً ، فهل حكمه بذلك مطلق أو أنه مقيد بما إذا حصل القطع بنحو متعارف و من سبب ينبغي حصوله منه ، أو القطع الحاصل من السبب غير المتعارف حصوله منه ، كما هو الحال في القطاع ؟

قول كاشف الغطاء بعدم حجتيه قطع القطاع

قال الشيخ قدس سره :

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به ، و لعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء (١) قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه ، قال : و كذا من خرج عن العاده في قطعه أو ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه .

قال الشيخ :

ثم إن بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع - بعد تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجتيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطعاً - بأنه يشترط في حجتيه القطع عدم منع الشارع عنه ، و إن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم . بحجتيه القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع .

ص: ١٩٧

و قد ناقش الشيخ القول المذكور بأنه :

إن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في مورد يكون القطع موضوعاً للحكم فلا بأس به ، لانصراف القطع المأخوذ في الموضوع إلى الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول القطع منها ، نظير انصراف الظن و الشك في موارد أخذهما في الموضوع إلى المتعارف منهما .

و إن أريد نفى اعتباره في مقام يكون القطع طريقياً ، فإن أريد نفى أجزاء ما قطع به عن الواقع لو انكشف الخلاف ، فهو حق أيضاً ، لكنه لا يختص بقطع القطع ، بل يعم غيره ، لعدم أجزاء الأمر التخيلي - كما حقق في مبحث الأجزاء - و إن أريد وجوب ردعه عن قطعه و رفعه عنه و تبيينه على مرضه أو يقال له : إن الله لا يريد منك الواقع إذا كان غافلاً عن القطع بحيث تلبس عليه المغالطة ، فهو حق أيضاً في موارد القطع بخلاف الواقع ، مما يرتبط بالنفوس و الأعراض و الأموال التي تجب المحافظه عليها ، لكنه لا يختص بقطع القطع بل يعم مطلق القطع المخالف للواقع و لو كان متعارفاً .

و إن أريد أنه حال العلم بحكم الشاك ، فهو ممنوع ، إذ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشك من الاصول العمليه لعدم شمولها له ، فنفي حجتيه قطعه يعني تركه متحيراً متخبطاً لا يعرف ما يقوم به (١) .

ص: ١٩٨

و قال المحقق الخراسانى:

لا- تفاوت فى نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً ، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف و من سببٍ ينبغى حصوله منه ، أو غير متعارف لا- ينبغى حصوله منه كما هو الحال غالباً فى القَطَاع ... و بالجمله ، القطع فيما كان موضوعاً عقلاً ، لا يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد و لا من حيث السبب . لا عقلاً - و هو واضح - و لا شرعاً ، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيًا و لا إثباتاً ... (١).

مناقشه المحقق النائينى

و قال المحقق النائينى :

حكى عن الشيخ الكبير عدم اعتبار قطع القَطَاع .

و هو بظاهره فاسد ، فإنه إن أراد من قطع القَطَاع الطريقي الذى لم يؤخذ فى موضوع الدليل ، فهو مما لا يفرق فيه بين القَطَاع و غيره ، لعدم اختلاف الأشخاص و الأسباب و الموارد فى نظر العقل فى طريقيه القطع و كونه منجزاً للواقع عند المصادفه و عذراً عند المخالفه .

و إن أراد القَطَاع الموضوعى ، فهو و إن كان له وجه ، لأنَّ العناوين التى تؤخذ فى ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف ، من غير فرق فى ذلك بين الشك و الظن و القطع ، فالشك المأخوذ فى باب الركعات ينصرف إلى ما هو المتعارف ،

ص: ١٩٩

ولا عبره بشك كثير الشك و لو فرض أنه لم يرد قوله عليه السلام « لا شك لكثير الشك » ، غاية أنه لو لم يرد ذلك كان شك كثير الشك مبطلاً للصلاة و لو تعلق في الأخيرتين ، لأنه لا يندرج في أدله البناء على الأكثر ، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاة ، فتبطل ؛ و لكن بعد ورود قوله عليه السلام « لا شك لكثير الشك » يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر ، أى هو فى الخيار بين ذلك .

و كذا الحال فى الظن الذى اخذ موضوعاً فى عدد الركعات ، فإنه أيضاً ينصرف إلى المتعارف و لا يعم كثير الظن ، فىكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك .

و كذا الحال فى القطع المأخوذ موضوعاً ينصرف إلى المتعارف و لا يعم قطع القطع ، إلا أن الشأن فى إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنه قطاع ، فإنه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك .

نعم : تظهر الثمره بالنسبه إلى غير القاطع ، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع ، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته ؛ و لكن المحكى عن « الشيخ الكبير » هو عدم اعتبار قطع القطع فى القطع الطريقي المحض ؛ و قد عرفت أن ذلك مما لا سبيل إليه .

قول المحقق العراقي بعدم الحجية فى المعذوريه

و ذهب المحقق العراقي إلى أنه إذا كان كلام الشيخ الكبير ناظراً إلى جهه معذوريه القطع ، بأن العقل لا يعتبر قطع القطع معذراً له ، فالحق معه ، و لا يندفع بما ذكروه جواباً عنه (١) .

ص: ٢٠٠

و جاء في تقرير بحثه ما نصّه بعد كلام له :

و لعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع ، فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام العذريّه ، و لو بملاحظه تقصيره في مقدّمات قطعه من الأوّل ، الناشئ من جهه قلّه مبالاته و عدم تدبّره الموجب لخروجه بذلك عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامه إلى الاعوجاج في السليقه ، بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لا يكون مثله سبباً عادياً لحصول الظن بل الشكّ لمتعارف الناس ، لا عدم اعتباره في مقام المنجزية و مرحله إثبات التكليف و الاشتغال به .

بل و يمكن أن يحمل عليه أيضاً مقاله الأخباريين ... (١).

موافقه السيد الاستاذ للمحقّق العراقي

و وافقه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه ، إذ قال :

و أمّا مناقشه الشيخ ، فيمكن أن يقال في دفعها :

أولاً : بالنقض بمورد الجاهل المركّب المقصر ، فإنه في حال علمه لا يمكن ثبوت احكام الشك له ، و لكنه لا يكون معذوراً في مخالفته للواقع مع أنه قاطع .

و ثانياً : بأنه و إن سلّم أن القاطع في حال قطعه لا يمكن إرجاعه إلى أحكام غير القاطع بما هي أحكام لغير القاطع ، لكننا يمكننا أن ندعى هذا القاطع لا يكون معذوراً لو خالف قطعه الواقع ، و هذا هو المراد من نفي حجّيته قطعه .

بيان ذلك : إن حجّيه القطع ترجع إلى وجوب متابعتة و منجزية للواقع لو صادفه ، و معذريته لو خالف قطعه الواقع .

فالذي ندّعيه : إن العقل لا يحكم بمعذريه قطع القطّاع لو خالف الواقع .

ص: ٢٠١

١-١) نهايّه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٤ .

و هذا لا محذور فيه أصلاً ، و لا يتنافى مع لزوم متابعه القطع الحاصل بنظر القاطع .

وعليه ، فيكون الكلام فى أن الحكم العقلى بمعذريه القطع و عدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع الذى تعلق القطع بخلافه ، هل هو ثابت لجميع أفراد القطع أم إنه ثابت لبعض الأفراد دون بعض ؟

و لا يخفى أن التشكيك فى ذلك يكفى فى عدم ثبوت المعذريه و لا نحتاج إلى إثبات العدم ، و إنما الذى يحتاج إلى الإثبات هو القول بالحجيه .

و لكن الإنصاف عند ملاحظه حال العقلاء و معاملاتهم فيما بينهم و مع عبيدهم - التى هى الطريق لتشخيص أصل حجيه القطع فى الجملة - هو عدم معذوريه القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف ، فمن أمر و كيله بشراء حاجه له بالقيمه السوقيه ، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استناداً إلى قطعه بأن الثمن يساوى القيمه السوقيه ، لكنه ملتفت إلى أن قطعه غير ناش عن سبب متعارف ، فللموكل أن لا يعذر و كيله و يعاتبه كما لا يخفى .

و ليس هذا أمراً بعيداً بعد التزام الفقهاء بمعاقبه الجاهل المركب المقصير فى اصوله و فروعوه ، و ليس ذلك إلا لعدم كون قطعه معذراً ، بعد تقصيره فى المقدمات التى تسبب القطع .

و بعد التزام الشيخ بأن التقصير المسبب للنسيان يمكن أن يستلزم العقاب على المنسى لو لا حديث الرفع الراجع إلى نفي وجوب التحفظ ، مع أنه لا حكم للناسى فى حال نسيانه ، و لا يمكن مخاطبته بأحكام الملتفت .

و بالجملة : عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافى ما قطع به فى حال قطعه ، لا يتنافى مع عدم حجيه القطع ، بمعنى عدم كونه معذوراً لو انكشف أن قطعه

مخالف للواقع ، إذ عدم المعذوريه إنما يحكم به بعد زوال القطع ، فلا محذور فيه .

و من هنا يظهر : أنه يمكن تصحيح دعوى الأخباريين الراجعه إلى نفي حجتيه القطع - هذا مما احتمله الشيخ في مراد الأخباريين ، فراجع صدر كلامه - بإرجاعها إلى نفي معذوريه القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه ، و هي دعوى لا بأس بها ، إذ بعد ورود الروايات الكثيره الدالّه على أن الدّين لا- يصاب بالعقول ، و كثره وقوع الخطأ في الأحكام إذا كانت مدركه من طريق العقل ، لا يحكم العقل و العقلاء بمعذوريّه القاطع من غير طريق الكتاب و السنّه ، بل يعدّونه مقصراً في المقدمات فيصح عقابه . و إن لم يمكن نفي وجوب الإطاعه في حال قطعه .

فالتفت و تدبر .

و إلى ما ذكرناه من نفي معذوريّه القطع أشار المحقق العراقي ، كما في نهايه الأفكار ، فلاحظ (1) .

أقول :

لا يخفى أن الكلام هنا في القاطع و السبب ، دون المورد .

و أيضاً ، فالكلام في القطع الطريقي المحض ، فلو كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي ، فلا ريب في جواز تقييده من قبل الحكم من الحيثيات الثلاثه ، لأنّه اعتبار من المولى ، فله أن يجعل الموضوع مقيداً من حيث القاطع بأن لا يكون قطعاً ، و له أن يجعله مطلقاً . و من حيث السبب ، له أن يقيد السبب بأن يكون القطع حاصلًا من الكتاب و السنّه فقط مثلاً ، و له أن لا يقيد ، أو يقيد بأن

ص: ٢٠٣

لا يكون السبب غير المقدمه العقليّه من الجفر و الزمل ، أو لا يكون من غير المستقلّات العقليّه ، و له أن يطلق .

و السبب في طرح هذا البحث - كما عرفت - هو إلحاق الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله قطع القطّاع بشكّ كثير الشكّ في عدم الاعتبار .

لكنّ الفرق بين القطع و الشكّ واضح ، لأن حجّيه القطع عقليّه ، إذ العقل يحكم بوجوب متابعه القطع و يراه منجزاً و معذراً ، و أمّا كاشفيّه قطع القطّاع عن الواقع و إنّ لم تكن حاصله ، إلّا أنها موجوده عند القطّاع نفسه ، فإنه عنده طريق إلى الواقع و كاشف عنه .

و على الجملة : إنّ هذه أحكام عقليّه ، يرتبها العقل على القطع ، سواء كان القاطع قطّاعاً أو لا ، و لو لم يرتبها يلزم تخلف الحكم عن موضوعه ، و هو محال .

ص: ٢٠٤

تحرير محل النزاع

إنّ القطع من الحوادث ، فله سبب ، فهل يمكن تقييده بسببٍ خاصٍّ أو لا؟

السبب تارةً : هو المقدمات الشرعيّة ، الكتاب و السنّه . و لا كلام و لا خلاف في حجّته القطع الحاصل منهما . و اخرى : هو غير المقدمات الشرعيّة ، و هي تارةً :

غير عقليّه أيضاً ، كما لو حصل القطع بالحكم الشرعي من الرمل و الجفر و نحوهما ، و اخرى : عقليّه .

و المقدمات العقلية تارةً : مستقلّه ، كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، و اخرى :

غير مستقلّه ، و هو عبارته عن الحكم العقلي في المورد الشرعي ، مثل حكم العقل بالملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهها ، فإنه حكم عقلي متفرّع على حكم شرعي .

فلو حصل القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية المستقلّه ، كحكمه بعدم اجتماع الأمر و النهي مثلاً أو غير المستقلّه ، كوجوب الإطاعه على المبني ، فهل هذا القطع حجّه ، أو لا بدّ من تقييد القطع بالحاصل من غير هذه المقدمات ؟

حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجّيه

و كما ذهب الشيخ الكبير كاشف الغطاء إلى عدم اعتبار القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفه العقلانيّه ، و ظهر عدم تماميّه ما ذهب إليه ، فقد نُسب إلى

بعض الأخباريين القول بعدم اعتبار القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الأدلة السمعيه ، أى المقدمات العقلية .

قال الشيخ:

ينسب إلى غير واحدٍ من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعيه غير الضرورية ، لكثرة وقوع الاشتباه و الغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلى شيء منها (١) .

و قال صاحب الكفايه :

نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا- اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية ، إلا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه ، بل تشهد بكذبها ، و أنها إنما تكون إما فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شيء و حكم الشرع بوجوبه ، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمه ، و إما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية ، لأنها لا تفيد إلا الظن ، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترأبأدى

و كيف كان ، فلزوم أتباع القطع مطلقاً و صحه المؤاخذه على مخالفته عند إصابته ، و كذا ترتيب سائر آثاره عليه عقلاً ، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ... (٢) .

ص: ٢٠٦

١-١) فرائد الاصول ١ / ٥١ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٧٠ .

أقول :

و الأولى نقل كلام المحدث الاسترأبادى لىتضح الحال ، فإنه قال :

□

الدليل التاسع مبني على مقدمه دقيقه شريفه تفتنت لها بتوفيق الله تعالى ، و هى :

أن العلوم النظرية قسمان :

قسم ينتهى إلى مادّه هى قريبه من الإحساس ، و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و أكثر أبواب المنطق ، و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ فى نتائج الأفكار ؛ و السبب فى ذلك أن الخطأ فى الفكر ، إما من جهه الصوره أو من جهه المادّه ، و الخطأ من جهه الصوره لا يقع من العلماء ؛ لأن معرفه الصوره من الأمور الواضحه عند الأذهان المستقيمه ، و الخطأ من جهه المادّه لا يتصور فى هذه العلوم ؛ لقرب المواد فيها إلى الإحساس .

و قسم ينتهى إلى مادّه هى بعيده عن الإحساس ، و من هذا القسم الحكمة الإلهية و الطبيعیه و علم الكلام و علم اصول الفقه و المسائل النظرية الفقهية و بعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق ؛ و من ثم وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمة الإلهية و الطبيعیه ، و بين علماء الإسلام فى اصول الفقه و المسائل الفقهية و علم الكلام ، و غير ذلك .

و السبب فى ذلك : أن القواعد المنطقية إنما هى عاصمة من الخطأ من جهه الصوره لا من جهه المادّه ، و ليست فى المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادّه مخصوصه داخله فى أى قسم من الأقسام ، و من المعلوم امتناع وضع قاعده

تكفل بذلك .

قال :

فإن قلت : لا فرق في ذلك بين العقليّات و الشرعيّات ؛ و الشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع في اصول الدين و في الفروع الفقهيّه .

قلت : إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمه عقليّه باطله بالمقدّمه النقليه الظنيّه أو القطعيّه .

و من الموضّحات لما ذكرناه - من أنّه ليس في المنطق قانونٌ يعصم عن الخطأ في مادّه الفكر - : أنّ المشائين ادّعوا البداهه في أنّ تفريق ماء كوزٍ إلى كوزين إعدامٌ لشخصه و إحداثٌ لشخصين آخرين ، و على هذه المقدّمه بنوا إثبات الهيولى ، و الإشراقين ادّعوا البداهه في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل و إنّما انعدمت صفة من صفاته ، و هو الاتصال .

ثمّ قال :

إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه ، فنقول :

إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصِمنا من الخطأ ، و إن تمسّكنا بغيرهم لم نُعصم عنه ، (١) انتهى كلامه .

قال الشيخ :

و المستفاد من كلامه عدم حجّيه إدراكات العقل ، في غير المحسوسات و ما يكون مباديه قريبه من الإحساس ، إذا لم تتوافق عليها العقول .

ص: ٢٠٨

قال :

و قد استحسّن ما ذكره غير واحدٍ ممن تأخّر عنه :

منهم السيّد المحدّث الجزائري في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه

و ممن وافقهما على ذلك في الجملة : المحدّث البحراني في مقدّمات الحدائق

و مما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيّد الصّدر في شرح الوافيه في جملة كلام له ... (١).

تكذيب ما نسب إليهم

أقول :

و لكنّ المحقق الخراساني يرى أن النسبه كاذبه (٢)، و أنّ الخلاف منهم ليس في كبرى حجّيه الدليل العقلي و إنما في الصغرى .

و هذا ما نصّ عليه المحدّث النوري أيضاً ، فقد قال في جملة كلام له طويل :

إنّ ما نسب إلى أصحابنا الأخباريين من إنكارهم حجّيه القطع الحاصل من العقل ، خلاف ما يظهر من كلماتهم . و قد اشتهرت هذه النسبه في عصرنا بين طبقات أهل العلم ، و الأصل في هذا الاشتهار كلام الشيخ الأعظم الأنصاري

قال :

و لكنّه معذور ، لأنه لم يكن عنده كتاب الفوائد ، و إنما نقله عن حاشيه فخر

ص: ٢٠٩

١-١) فرائد الاصول ١ / ٥٤ - ٥٥ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٧٠ .

المحققين محمّد تقى الأصفهاني على المعالم ، و كذا ما نقله عن السيّد الجزائري كما لا يخفى على من راجعهما (١).

أقول :

لكنّ عبارته الاسترابادى فى بدايه الفصل هى :

الفصل الثانى : فى بيان انحصار مدرّك ما ليس من ضروريّات الدين من المسائل الشّرعيه ، أصليّه كانت أو فرعيّه ، فى السماع عن الصادقين عليهم السلام (٢).

و عبارته صاحب الحدائق هى :

لا- مدخل للعقل فى شىء من الأحكام الفقهيّه ، من عبادات و غيرها ، و لا سبيل إليها إلّا السّماع عن المعصوم عليه السلام ، لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع عليها (٣).

فالظاهر أنّ الحق مع الشّيخ .

الأقوال فى المقام

و بالجملة ، ففى المسأله قولان و تفصيلان :

القول الأوّل : ما ذهب إليه الاصوليون ، من حجيّه القطع مطلقاً ، و أنّ الأحكام العقليّه غير قابله للتخصيص من ناحيه الشّارع .

القول الثانى : رأى الأخباريين ، فإنه و إنّ كان السيّد الصدر فى مقام نفى

ص: ٢١٠

١- ١) مستدرّك الوسائل ٩ / ٣٠٣ - ٣١٨ .

٢- ٢) الفوائد المدنيّه : ٢٥٤ .

٣- ٣) الحدائق الناضره ١ / ١٣١ .

قاعده الملازمه كما ذكر صاحب الكفايه ، لكنّ كلمات الأمين و صاحب الحدائق ظاهره في عدم حجّيه القطع بالحكم الشرعى من الدليل العقلى .

دليل الأخباريين

إنّ الصحيح - كما عليه الاصوليون - هو أن الحكم الشرعى يستنبط من المقدمات المستعمله فى الاستلزامات العقليه مثل باب اجتماع الأمر و النهى ، و المقدمه و ذى المقدمه ، و من قاعده الملازمه

و ما يمكن أن يكون وجهاً للقول بعدم الجواز هو العقل و النقل .

الدليل الأوّل : العقل

إنّ كثره وقوع الغلط و الاشتباه فى المقدمات العقليه أمرٌ لا- ينكر ، و قد ذكر الأمين الأسترآبادى أنه لا- يوجد عندنا ميزان لتشخيص موادّ القضايا ، و عليه ، فلا يمكن الاعتماد على تلك المقدمات فى استنباط الأحكام الشرعيه .

الجواب

و فيه:

أولاً : إن هذا الدليل مركّب من امور :

أحدها : كثره الخطأ . و هذا أمر حسى ، و لا كلام فيه .

و الثانى : إنه لا ميزان لتشخيص بالنسبه إلى المواد . و هذا أيضاً أمر حسى أو قريب من الحسّ . و لا كلام فيه .

و الثالث : إنه كلّ ما كثر فيه الخطأ سقط عن الدليليه . و هذه كبرى عقليه ، و هى من المسائل التى لا تقبل النيل ، لكثره الخطأ فيها ، كما ذكر الأمين .

و بعباره اخرى : كلّ ما يحتاج إلى الموادّ فى مقام التحقّق الخارجى و التحقّق

ص: ٢١١

الذهنى ، فهو خارج من مسائل الطبيعيات و الرياضيات و داخل فى الإلهيات ، و « الدليلية » من هذا القبيل ، و هى من موادّ القضايا ، و قد ذكر الأمين أنه لا ميزان للتشخيص فيها .

و ثانياً إن السبب لكل خطأ يقع فى الأدلة العقلية هو عدم درك الارتباط بين مقدمه الدليل و نتيجته ، إذ ليس كل نتيجة تحصل من كل مقدمه ، بل لا بدّ من تشخيص الارتباط بينهما ، فعدم التشخيص هو سبب الخطأ ، و إذا حصل التشخيص زال .

و ثالثاً : إنه لا ميزان لتشخيص الموادّ و تمييز اليقينيات عن الظنّيات إلّا الوجدان ، لأنّ اليقين و الظنّ أمران وجدائيان ، و عليه ، فإنّ الخطأ يرتفع بالتضلع فى الامور و التأمل فيها ، و هذا ضرورى فى جميع العلوم التجريبيه ، فلولا التضلع فى معرفه المواد و قدره على التطبيق الصحيح ، لما حصل التوصل إلى نتيجته فى مسأله من المسائل ، و لو تمّ كلام الأمين للزم انسداد باب جميع تلك العلوم .

و رابعاً إن كثره الخطأ فى المقدمات العقلية لو سلّم بها ، ليست بأكثر منه فى المقدمات الشرعيه .

الدليل الثانى : النصوص

قال الشيخ :

فإن قلت : لعلّ نظر هؤلاء فى ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم عليهم السّلام : « حرامّ عليكم أن تقولوا بشىء ما لم تسمعه منّا » ، و قولهم عليهم السّلام : « لو أنّ رجلاً قام ليله ، و صام نهاره ، و حجّ دهره ، و تصدّق بجميع ماله ، و لم يعرف ولايه ولى الله ؛ فيكون أعماله بدلالته فيواليه ، ما كان له على الله

ص: ٢١٢

ثواب « ، و قولهم عليهم السلام : « من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا ... » ، إلى غير ذلك ... : من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام ، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطه في تبليغه لم يجب امتثاله ، بل يكون من قبيل : « اسكتوا عما سكت الله عنه » ؛ فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه ، و حينئذٍ ، فالحكم المستكشف بغير واسطه الحجّة مُلغى في نظر الشارع و إن كان مطابقاً للواقع ؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفى الثواب على التصدّق بجميع المال ، مع القطع بكونه محبوباً و مرضياً عند الله .

و وجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم : ما ورد من النقل المتواتر على حجّيه العقل ، و أنّه حجّه باطنه ، و أنّه ممّا يُعبد به الرحمن و يُكتسب به الجنان ، و نحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّه من الحجج ، فالحكم المستكشف به حكمٌ بلغه الرسول الباطني ، الذي هو شرعٌ من داخل ، كما أنّ الشرع عقلٌ من خارج .

و مما يشير إلى ما ذكرنا من قبيل هؤلاء: ما ذكره السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافيه - في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه :

إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيءٍ أو تركه أو لا- يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره ، لا- أنّه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب ، مع حصولهما من أيّ طريقٍ كان (1) ، انتهى موضع الحاجة .

ص: ٢١٣

و قد اجيب عن هذا الاستدلال بوجوه :

الأول : إنّ هذه النصوص تنهى [□] عن الرّكون إلى القطع الحاصل من تلك المقدمات ، و هذا غير معقول .

و فيه : إنّ محلّ الكلام الآن هو جواز الركون إلى العقل لاستنباط الحكم الشرعى و عدم جوازه .

الثانى : إنّها ناظره إلى المنع عن العمل بالقياس و الاستحسان و نحوهما مما يفيد الظنّ بالحكم الشرعى .

و فيه : إنّ هذا الجواب يتمّ بالنسبه إلى بعض النصوص ، و لعلّ أظهرها فى الدلاله على المنع من الأخذ بالمقدمات العقلية قبل حصول القطع و المقصود منها . هو النهى عن القياس ما :

عن أبى بصير ، قال قلت : لأبى عبد الله عليه السّلام : ترد علينا أشياء ليس نعرفها فى كتاب الله و لا سنّته ، فننظر فيها ؟ [□]

« قال : لا ، أما أنك إن أصبت لم تؤجر و إن أخطأت كذبت على الله » (١) . [□]

و هذه الروايه لم يوردها الشيخ .

أما سنداً ، فهى معتبره .

و أمّا دلالة ، فظاهر قوله عليه السلام : « لا » هو أنه إن كان الشىء فى الكتاب و السنّه رجع إليهما فيه ، و أمّا ما لا يوجد فيهما فلا ينظر فيه . و قوله : « أما أنك ... » ظاهر فى إلغاء طريقيته غير الكتاب و السنّه ، و إلّا لم يعقل عدم الأجر عند الإصابه

و الكذب على الله عند الخطأ .

لكن الاستدلال بها لما ذهب إليه الأخباريون يتوقف على ثبوت الإطلاق فيها ، بأن يكون قوله : « فننظر فيها » أعم من النظر العقلي القطعي ، فيكون قول الإمام : « لا- » مطلقاً من باب ترك الاستفصال ، و يتفرع عليه قوله : « أما أنك ... » ، إلّا أن ثبوته أوّل الكلام ، لإمكان دعوى كون السؤال محفوفاً بما يصلح للصارفيه عن النظر العقلي القطعي ، و هو شيوع النظر القياسي الظني في تلك الأزمنة ، و حينئذٍ ، لا ينعقد الإطلاق في السؤال حتى ينعقد في الجواب .

و هناك نصٌ آخر و دلالاته قويّه ، و قد ذكره الشيخ ، و هو ما :

عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام في خبرٍ : « لو أنّ رجلاً- قام ليله و صام نهاره و تصدّق بجميع ماله و حج جميع دهره و لم يعرف ولايه وليّ الله فيواليه و تكون جميع أعماله بدلالاته إليه ، ما كان له على الله حق في ثوابه و لا كان من أهل الايمان » (1)

و السند معتبر كذلك .

و يمكن الجواب عنه : بأن ما ورد عنهم عليهم السّلام ممّا يدلّ على حجّيه العقل ، من دلالة وليّ الله كذلك .

هذا ، و أمّا استطراق الرمل و الجفر للوصول إلى الأحكام الشرعيّه ، فممنوع ، لأنه مخالف للسّيره الاستنكاريه المستمره القطعيّه .

ص: ٢١٥

١- (١) وسائل الشيعه ١ / ١١٩ ، الباب ٢٩ من أبواب مقدمه العبادات ، رقم : ٢ .

وفصيل الميرزا بين التصرف في نفس القطع والتصرف في متعلقه ، فمنع الأول و أجاز الثاني ... فإنه ليس للشارع أن يقول : لا ترتب الأثر على قطعك ، ولكن له أن يقول : إن أحكامي محدوده بما يستفاد من الكتاب و السنه ، و أما ما يستدل به عليها من خارجهما فلا أثر له .

و بعبارة اخرى : للشارع أن يقيد المراد لا القطع بالمراد ، فليس له أن يقول :

لا- ترتب الأثر على القطع بالحكم الحاصل من غير الكتاب و السنه ، لأن حجيه القطع ذاتيه ، و لكن يمكن أن يقول : كل حكم من أحكام الكتاب و السنه قطعت به ، و جب عليك ترتيب الأثر على قطعك به .

و قد ذكر لتقريب مراده في المقام مقدمات ثلاث (١) .

المقدمه الاولى : إنه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم لاستلزامه الدور ، لأن القطع طريق إلى متعلقه بالذات ، فالقطع بحكم متوقف على تحقق الحكم توقف الانكشاف على المنكشف ، فالحكم متقدم في الرتبة على القطع ، فلو أخذ القطع في موضوع الحكم لزم تأخر الحكم عن القطع ، و هذا هو الدور .

المقدمه الثانيه : إنه قد تقرّر - في بحث التعبدى و التوضيلى - أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، لأن التقابل بينهما من قبيل العدم و الملكه ، فكل مورد لا يكون قابلاً للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، فلا يكون هناك تقييد

و لا إطلاق .

و نتيجة المقدمتين : إنّ الأحكام الشرعيّة مهمله بالإضافه إلى علم المكلف و جهله ، لأنّ تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمه الاولى ، و إطلاقها بالنسبه إلى العلم و الجهل بها غير ممكن بمقتضى المقدمه الثانيه . فتكون مهمله ، لأنّ الملاك إمّا أن يكون فى جعل الحكم لخصوص العالم به ، فلا بدّ من تقييده به ، و إمّا أن يكون فى الأعم من العالم و الجاهل ، فلا بدّ من تعميمه ، لكنّ تقدّم فى المقدمتين عدم إمكان التقييد و الإطلاق ، و لما كان الإهمال فى مقام الثبوت غير معقول ، فلا بدّ من علاج ، و هو ما ذكره فى :

المقدمه الثالثه : من أنّ للشارع فى مثل هذه الموارد جعلاً ثانوياً يعبر عنه بمتّم الجعل ، فإمّا أن يقيد به الحكم بالعلم ، فيسمى بنتيجه التقييد ، أو يعتم به الحكم ، فيسمى بنتيجه الإطلاق ... و حينئذٍ ، لا يلزم الدور ، لأنّ متعلّق الجعل الأوّل هو الحكم على نحو الإهمال ، و متعلّق الثانى هو التقييد بالعالم أو الإطلاق ، و مع تغاير المتعلّقين لا يلزم الدور .

و قد وقع فى الشريعه تخصيص الحكم و تقييده بالعلم فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام ، و نلتزم فيهما بنتيجه التقييد - بمقتضى الأدله الشرعيّه - أمّا فى غيرهما فيؤخذ بنتيجه الإطلاق ، بمقتضى العمومات الداله على أنّ الأحكام الشرعيّه مشتركه بين العالم و الجاهل .

فظهر : أنّ من الممكن تقييد الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاصّ - كالكتاب و السنّه - عن طريق متّم الجعل ، و المنع من العمل بالقطع بالحكم الحاصل من غير ذلك ...

ص: ٢١٧

إلا أنّ الكلام فى وقوع ذلك فى الشريعة ، فإنّ مورده قليل جداً ، كالتقطع الحاصل من القياس ، على ما يظهر من روايه أبان .

إشكال السيد الخوئى

قال السيد الخوئى : أمّا ما ذكره من المقدمه الاولى فهو تام .

و أمّا ما ذكره فى المقدمه الثانيه من أنّ : استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، فهو غير تام ، لأنّ التقابل بينهما و إن كان من تقابل العدم و الملكه ، لأنّ الإطلاق عبارته عن عدم التقييد فيما كان قابلاً له ، إلاّ أنه لا يعتبر فى التقابل المذكور القابليه فى كلّ مورد بشخصه ، بل تكفى القابليه فى الجملة . أ لا ترى : أن الإنسان غير قابل للاتصاف بالقدره على الطيران مثلاً ، و مع ذلك يصح اتصافه بالعجز عنه فيقال : هو عاجز عن الطيران ، و ليس ذلك إلاّ لكفايه القابليه فى الجملة ، و أن الإنسان قابل للاتصاف بالقدره فى الجملة و بالنسبه إلى بعض الأشياء ، و إنّ لم يكن قادراً على خصوص الطيران .

و فى المقام ، حيث أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، لما عرفت من استلزامه الدور ، و تقييده بالجهل به أيضاً محال ، لاستلزامه الدور كذلك ، فيكون مطلقاً بالنسبه إلى العلم و الجهل لا محاله فى الجعل الأوّلى ، بلا حاجه إلى متمم الجعل ، و إذا كان كذلك و قطع به المكلف ، يستحيل منعه عن العمل بقطعه ، لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ، و مطلقاً فى صورته الإصابه .

قال :

و قد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحّه أخذ القطع بالحكم فى موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتيمم الجعل ، لأنه متوقف على كون الجعل الأوّلى بنحو

ص: ٢١٨

الإهمال . و قد عرفت كونه بنحو الإطلاق .

و أما ما ذكره من أن العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر و الإخفات و القصر و التمام .

ففيه : إن الأمر ليس كذلك ، إذ غايه ما يستفاد من الأدله هو أجزاء أحدهما عن الآخر ، و أجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم ، لا اختصاص الحكم بالعالم ، فإن اجتراء الشارع - في مقام الامتثال بالجهر في موضع الإخفات أو العكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم . و يدل عليه أن العنوان المذكور في الروايه هو الجهر فيما ينبغي فيه الإخفات أو الإخفات فيما ينبغي فيه الجهر . و هذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الأوّلي للجاهل أيضاً . و يؤيّده تسالم الفقهاء على أن الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفه فيما إذا كان جهله عن تقصير ، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم ، لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب .

و أما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس بروايه أبان ، ففيه :

أولاً : إن روايه أبان ضعيفه السند ، فلا يصح الاعتماد عليها .

و ثانياً : إنه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم . نعم يظهر منها كونه مطمئناً به ، حيث قال : « كنا نسمع ذلك بالكوفه ، و نقول إن الذي جاء به شيطان » .

و ثالثاً : إنه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان ، فإن الإمام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع ، و أن قطعه مخالف له ، و ذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفيه أيضاً ، فربما يحصل القطع بشيء لأحد ،

و يرى صاحبه أن قطعه مخالف للواقع ، فبيّن له الواقع ، و يذكر الدليل عليه ، ليزول قطعه أى جهله المركب ، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه (١) .

مناقشه الإشكال

و قد ذكرنا فى مبحث التبعدى و التوضيلى : أنّ الحق مع الميرزا فى هذا المقام ، و ملخص الكلام هو : إن المقصود من الإطلاق هو الإطلاق الحجة الكاشف عن غرض المولى ، و مثل هذا الإطلاق إنما يتحقق فيما إذا كان المولى متمكناً من التقييد ، فلو لم يكن متمكناً منه ثبوتاً كما فى موردنا أو إثباتاً لخوف و نحوه ، فلا يكون الإطلاق حجه .

و فيما نحن فيه : المفروض - بحكم المقدمه الاولى - عدم تمكّن المولى من التقييد ، للزوم الدور ، و المفروض أن النسبه بينه و بين الإطلاق هو العدم و الملكه ، و حينئذٍ ، فهو غير متمكن من الإطلاق ، و مثله لا يكون حجه ... و هذا هو مقصود الميرزا ، فلا مجال للردّ عليه بكفايه القابليه فى الجمله .

و إذا سقط الإطلاق ، و لزم الإهمال - و هو محال - فلا مناص من متمم الجعل .

و هذا هو الجواب عن الإشكال على الميرزا ثبوتاً .

و أمّا الإشكال عليه إثباتاً - بالمناقشه فى روايه أبان سنداً و دلاله . أمّا دلاله فلأن أبان قد حصل على الاطمئنان من القياس ، و بحثنا فى القطع . و أمّا سنداً ، فبضعف الروايه - فهو مردود .

ص: ٢٢٠

أما دلالة ، ففي الرواية قوله : « كنا نقول : الذي جاء به شيطان » و هذه الكلمة لا تقال إلّا في مورد القطع بالبطلان .

و أما سنداً ، فالمناقشه في سند الرواية سهوٌ من قلم المقرّر ، إذ ليس في السند أحد يتأمل في وثاقته . فالكليني رواها عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه و محمّد بن إسماعيل ، عن إبراهيم بن هاشم ، عن ابن أبي عمير ، عن عبد الرحمان بن الحجاج ، عن أبان بن تغلب . و الشيخ رواها بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمان عن أبان .

و « محمّد بن إسماعيل » مشترك بين ثلاثة أحدهم ضعيف ، لكنّ هذا - بالقرينه - هو البندقي النيسابوري الراوى عن الفضل بن شاذان ، و هو ثقّه . و مع التنزّل ، فإنّ معه إبراهيم بن هاشم .

التحقيق في الجواب

و التحقيق أنّ يقال في الجواب عن هذا التفصيل بأنّ : الانقسامات الثانويّه على قسمين : أحدهما : ما يمكن تقييده بالدليل الثاني ، و الآخر : ما لا يمكن تقييده أصلاً ، و ما نحن فيه من القسم الأوّل .

توضيحه : إنّ الانقسام الثانوى تارةً : من قبيل قصد الأمر ، إذ لا يمكن أخذه في المتعلّق بالدليل الأوّل ، لأنه لا يمكن أن يقول - على المبني - : الصيلاه واجبه عليك بقصد هذا الأمر ، فيحتاج إلى الأمر الثاني . لكنّ التقييد بالعلم و الجهل ليس عدم إمكانه مختصاً بالدليل الأوّل ، بل إنه ناشئ من تقدّم الموضوع على حكمه في أىّ مقام . بيانه :

إن الحكم دائماً متأخر عن موضوعه ، فلو أراد أخذ العلم بالدليل الثاني في

الموضوع ، أفاد أخذ العلم بنفس هذا الحكم في موضوعه ، كأنه قال : هذا الحكم هو للعالم بحكمه في هذه الواقعة ، وحينئذٍ ، يلزم الاحتلال في قانون تأخر الحكم عن الموضوع ، فالمحذور هو عدم قابليته تقييد الموضوع بالحكم ، وهذا المحذور موجود دائماً ، فلا يمكن التقييد لا بالدليل الأول ولا الثاني أبداً .

و بيان آخر : تقييد الحكم بالعلم يتوقف على العلم بالحكم ، فيكون العلم متقدماً و متأخراً معاً . و هو محال .

و أما دليل الإخفات ، فيدلُّ على الإجزاء في مقام الامتثال ، و لا دلالة له على التقييد بالعلم ، و لو فرض ظهوره في هذا التقييد ، فلا بد من تأويله بمقتضى ما ذكر من البرهان القطعي ، فلا ينتقض ما ذكرنا بمسأله الجهر و الإخفات .

تفصيل المحقق العراقي

و فصل المحقق العراقي بين التنجيز و التعذير ، بأن لا يكون القطع الحاصل من المقدمات العقلية معذوراً ، قال ما نصّه :

يمكن أن يفرّق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلف في مقدمات حصول قطعه و بين غيره ، في جهه معذريته عند مخالفه قطعه للواقع ، بدعوى عدم معذوريه من يقصير في مقدمات قطعه ، خصوصاً إذا كان كذلك من جهه الخوض في المقدمات العقلية التي نهى عن الخوض فيها ، و لكن مثل هذه الجهه غير مرتبطه بجهه منجزيته و عليته لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه ، إذ لا تلازم بين عدم معذوريه قطعه ذلك عند تحقّقه عن الواقع و بين عدم منجزيته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف و صحه الردع عن العمل على وفقه ، و لا بأس أيضاً بالالتزام بهذا المقدار... و لعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطاع... بل

و يمكن أن يحمل عليه أيضاً مقاله الأخباريين... (١).

و حاصله :

إنه ليس للشارع التصرف في القطع من حيث المنجزيه ، أما من حيث المعذريه فيمكنه ذلك ، بأن يمنع من استطراد شيء معين ، كما نهى عن استطراد القياس ، و حينئذٍ ، لا يكون القطع الحاصل عن طريقٍ قد نهى عن استطراده عذراً .
و هذا التفصيل لا غبار عليه ، و قد وافقه عليه سيدنا الاستاذ قدس سره (٢) و شيخنا دام بقاءه في دوره السابقه .

ص: ٢٢٣

١-١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٤ .

٢-٢) منتقى الاصول ٤ / ١١٩ .

إشاره

إنه لما تقرّر حجّيه القطع و لزوم ترتيب الآثار عليه عقلاً ، فهل يفرّق بين القطع التفصيلي و الإجمالي ؟

قال في الكفايه :

إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علّه تامّه لتنجّزه ، لا تكاد تنال يد الجعل إثباتاً و نفيّاً ، فهل القطع الإجمالي كذلك ؟ فيه إشكال (١) .

حقيقه العلم الإجمالي

للعلم الإجمالي اصطلاحات :

منها : إنه يطلق في مقابل الكشف التفصيلي ، كوجود المطالب العلميّه المفضّله في الملكه العلميّه للإنسان .

و منها : إنه العلم بالشىء بوجهه العام ، كالعلم بالنتيجه في ضمن العلم بالكبرى .

و منها : العلم بالشىء بوجهه الخاص ، و هو علم به بوجهه ، كالعلم بالوجودات الخارجيه .

و منها : العلم الإجمالي الارتكازي ، في مقابل العلم الارتكازي التفصيلي ،

ص: ٢٢٤

كما في مسأله التبادر ، حيث يعلم بمعنى اللفظ إجمالاً ، و عن طريق التبادر يعلم به تفصيلاً .

و منها : العلم المشوب بجهلٍ ما .

و هذا الأخير هو المقصود هنا .

فعن صاحب الكفايه : إنه العلم بالمرّد .

و عن المحقق العراقي : إنه الصّوره الإجماليه .

فإن كان مراده من الصّوره الإجماليه : وجود الإجمال في متعلّق العلم ، رجع كلامه إلى نظر المحقّق الخراساني ، و إن كان مراده وجود الإجمال في العلم نفسه - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : إنه غير قابل للتعقّل ، إذ كيف يكون العلم و هو مشوبّ بالجهل ؟

و أمّا ما ذهب إليه صاحب الكفايه ، ففيه : إنّ تعلق الأمر الاعتباري بالمرّد بل بالمعدوم جائز ، لكنّ بحثنا في العلم و هو من الأمور الحقيقيه .

و لا يخفى أن الامور الحقيقيه منها ما هو متقوم في ذاته بالغير ، و منها ما ليس كذلك ، فمن الثاني : الشجاعه ، و من الأول : العلم ، فإنه أمر حقيقي متقوم بالغير ، و إذا كان كذلك ، كيف يكون ذلك الغير المتقوم به مرّدداً ، مع أنّ المرّد لا حقيقه له و لا وجود ؟

و بما ذكرنا أشكال المحقق الأصفهاني على الرأيين المذكورين ، و ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي ليس إلّا العلم التفصيلي المنضم إليه الجهل ، فالفرق بينه و بين التفصيلي هو في ناحيه المتعلّق ، حيث أنه في التفصيلي هو الخصوصيه ، و في الإجمالي هو الجامع الانتزاعي ، و هو عنوان « أحدهما » المنطبق على هذا و ذاك .

و قد اختار الاستاذ هذا الرأى .

فهذا مطلب .

مراتب الحكم

و مطلب آخر : ذهب المحقق الخراسانى إلى أنّ للحكم أربع مراتب ، مرتبه الملاك ، و مرتبه الإنشاء ، و مرتبه الفعلية ، و مرتبه التنجز .

و خالفه الآخرون و قالوا : ليس له إلّا مرتبتان : الإنشاء و الفعلية ، لأنّ الملاك علّه للحكم ، و علّه الشىء غير الشىء ، و التنجز .
أثر الحكم ، و أثر الحكم غير الحكم .

و هذا هو الحق .

حقيقه الفعلية

إلّا أنهم اختلفوا فى حقيقه الفعلية .

فذهب الشيخ و صاحب الكفايه و الميرزا إلى أنّ فعلية الحكم متقومه بفعلية موضوعه ، أى : تحقق الموضوع بقيوده و شرائطه و انتفاء موانعه .

و ذهب المحقق الأصفهانى : إلى تقوم الفعلية بالوصول ، فهو يقول بوحده مرتبتى التنجز و الفعلية ، و الوصول ، إمّا وجدانى و إمّا تعبدى ، فما لم يصل الحكم فلا وجود له ، لأنّ الفعلية عين الوجود .

قال : إن حقيقه الحكم عبارته عن الإنشاء بداعى جعل الداعى للفعل أو للزجر ، و ما لم يصل إلى المكلف ، فلا داعويه له ، فإمكان الداعويه متقوم بالوصول ، و لولاه فلا إمكان للداعويه ، و ما لم يكن كذلك فليس بحكم .

لكنّ الإشكال المتوجه عليه هو : أنه يصحّ حقيقه أن يقال : هذا الحكم

واصل و هذا الحكم غير واصل ، فانقسام الحكم إلى الواصل و غير الواصل برهان على عدم تقوّم الحكم بالوصول .

فالحق ما ذهب إليه الجماعه ، خلافاً له .

وصول الحكم عقلاً و عقلاء

لكنهم متفقون على وصول الحكم إلى المكلف في مورد العلم الإجمالي - و إن اختلفوا في كيفية وصوله - و إذا وصل الحكم فالعقل حاكم بتنجزه ، لأنّ المعبر عنده وصول الحكم و لا ينظر إلى كيفية وصوله ، فالعلم الإجمالي مؤثر و ليس بحكم الجهل و الشك ، و موضوع حكمه باستحقاق العقاب هو مخالفه التكليف الواصل بنحو من الوصول ، فتوهم أن العلم الذي جعل موضوعاً عند العقل في باب الإطاعه و المعصيه يختصّ بالعلم التفصيلي ، و أنّ العلم الإجمالي مساوق للجهل في عدم التأثير ، باطل قطعاً .

هذا بالنسبه إلى حكم العقل .

و كذلك الحال في السيره العقلانيه ، فإنه لا يعتبر في المؤاخذات بين الموالى و العبيد ، أن يكون التكليف واصلًا إلى العيد بالوصول التفصيلي ، بل يكفي العلم الإجمالي به ، و إذا كان كذلك ، ففي أحكام المولى الحقيقي بالأولويه ، إذ « ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعلمون » كما في الخبر (1) و ما كان للشارع بيان مغاير لما هو المرتكز عند العقلاء في كيفية المؤاخذة على مخالفه أحكامه .

ص: ٢٢٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٧ / ١٦٧ ، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ١٣ .

إشاره

و بعد ، فلما ظهر بطلان القول بعدم مؤثرية العلم الإجمالى ، و أنّ القدر المتيقن وجود الاقتضاء له للتنجيز ، فيقع البحث فى أنه يقتضى تنجيز الحكم بوجوب موافقته قطعاً و حرمة مخالفته قطعاً ، إلّا أن يقوم مانع كما لو تمّ الإطلاق فى أدلّه الأصول لتشمل أطراف العلم الإجمالى ، و حينئذٍ لا يتحقّق التنجيز ، أو أنه علّه تامّه له ؟ و على الثانى قولان ، أحدهما : أن العلم الإجمالى علّه لتنجيز الحكم المعلوم بالإجمال مطلقاً ، أى سواء فى الموافقه القطعيّه و المخالفه القطعيّه ، و الآخر : إنه علّه تامّه فى حرمة المخالفه القطعيّه ، أما بالنسبه إلى الموافقه ، فهو باقٍ على حدّ الاقتضاء .

فظهر موارد الاختلاف فى المقام ، فهناك قولٌ بعدم الاقتضاء أصلاً ، و على الاقتضاء ، فهل هو ذو اقتضاء أو علّه تامّه ، و على العليه قولٌ بالعليه المطلقه و قولٌ بالتفصيل .

الاقتضاء أو العليه التامّه ؟

ذهب الشيخ و الميرزا (1) و غيرهما إلى التفصيل ، أى العليه التامّه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيّه ، و الاقتضاء بالنسبه إلى الموافقه القطعيّه .

ص: ٢٢٨

(١-١) فرائد الاصول ١ / ٩٣ ، أجود التقريرات ٣ / ٨٦ .

و ذهب المحققان الأصفهاني و العراقي (١) إلى العليّه التامّه في الجهتين .

و كلمات صاحب الكفايه مختلفه ، فهنا يقول بالأوّل ، و في مبحث الاشتغال بالثاني ، و كذلك في حاشيته على الكفايه في هذا المقام كما لا يخفى على من راجعها .

□
لكنّ السيّد الاستاذ قدّس سره أصرّ على عدم عدول المحقق الخراساني ، إذ قال رحمه الله في أوائل مباحث الاشتغال بعد بيان ما جاء في الكفايه هناك :

و قد اورد عليه : بأن ظاهره كون العلم الإجمالي علّه تامّه للتنجيز كالعلم التفصيلي ، و أن الفرق بينهما من ناحيه المعلوم ، و هذا يتنافى مع ما تقدّم منه في مباحث القطع من كونه مقتضياً للتنجيز و تأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العليّه التامّه .

قال :

و التحقيق : إنه لا تنافي بين ما أفاده في المورد بل هما متفقان ، بيان ذلك ... (٢) .

فراجعه و تدبّر .

رأى الشيخ

□
لقد أفاد رحمه الله ما ملخصه : إذا تحقّق العلم بالتكليف إجمالاً ، سواء في الشبهه الموضوعيّة كتردّد الخمر بين الإناءين ، أو في الشبهه الحكميه كتردّد الوجوب بين الظهر و الجمعه ، فإنّ المخالفه القطعيّه للتكليف المعلوم بالإجمال حرام بحكم العقل ، لأنها معصيه ، و الترخيص في المعصيه محال .

ص: ٢٢٩

١-١) نهايه الدرايه ٣ / ٨٨ ، نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٦ .

٢-٢) منتقى الاصول ٥ / ٤٧ .

فإن قلت : إن المعصية محرّمة بحكم العقل ، و لكن مقتضى الأصول ارتفاعها ، و إذا انتفى موضوع حكم العقل انتفى الحكم بتبعه ، فإذا جرت أصاله الإباحه فى كلّ من الإناءين لم تبق الحرمة ، فلا معصيه ، فلا حكم من العقل .

قلت : إن كان الأصل جارياً فى كلّ من الطرفين ، فإنّ الحكم المعلوم بالأجمال الموجود فى البين موجود و لا رافع له . هذا أولاً .

و ثانياً : إن جرى الأصل فى الطرفين ، أنتج رفع الحكم بوجوب الاجتناب ، لكنه يناقض دليل وجوب الاجتناب عن النجس فى البين .

ثم أمر الشيخ بالتأمل كما فى نسخه ، و بالفهم كما فى نسخه .

و كأنه - كما ذكر المحشّون - للإشاره إلى عدم تماميه الوجه الثانى ، و ذلك للمنع من كون مرجع أصاله الطّهارة إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع : اجتنب عن النجس ، من جهه كونها حاكمه على أدلّه وجوب الاجتناب عن النّجس . (١) .

رأى صاحب الكفايه

و ذهب المحقق الخراسانى إلى أن العلم الإجمالى مؤثّر ، لكن بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى الموافقه و المخالفه كليهما - فهو موافق للشيخ فى الموافقه و مخالف له فى المخالفه - فهذا مدّعا ، و معنى ذلك أن للشارع الترخيص فى جميع أطراف الشبهه ، و تجوز المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال . فقال :

ربما يقال : إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبه

ص : ٢٣٠

الحكم الظاهري معه محفوظه ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً ، و ليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه غير المحصوره بل الشبهه البدويّه ، ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي و الإذن بالاحتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً ، فما به التفصي عن المحذور فيهما ، كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً كما لا يخفى .

نعم ، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا- في العليه التامه ، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً- ، كما كان في أطراف كثيره غير محصوره أو شرعاً كما في إذن الشارع في الاحتحام فيها ، كما هو ظاهر « كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » .

و بالجملة : قضيه صحه المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصوره ، و عدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاحتحام ، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا عله تامه .

ثم تعرّض لرأى الشيخ و قال عنه بأنه ضعيف جداً (1) .

أقول :

أمّا دليله على جواز المخالفه ، فتوضيحه : إن الحكم :

تارة : فعلى من جميع الجهات ، أى : إن الشارع لا- يرضى بمخالفته أصلاً ، و مثل هذا الحكم لا- يمكن الترخيص فيه ، بل المجعول هناك وجوب الاحتياط ، فله عليه تامه لحرمة المخالفه العمليه .

ص: ٢٣١

و اخرى : ليس فعلياً من جميع الجهات ، و هناك يمكن الترخيص فى المخالفه .

و الحاصل : إنه فى القسم الأوّل لا يمكن جريان الأصل فى الأطراف ، و فى الثانى يمكن ، فالأمر يدور مدار غرض المولى من الحكم .

و بتقريب آخر : إن الأصل لا- يجرى فى أطراف الشبهه إلّما مع وجود المقتضى لجريانه و عدم المانع عنه ، و لّما كان موضوع الأصل - أى الشك - متحقّقاً فى كلّ واحدٍ من أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى ، كان المقتضى موجوداً .

و أمّا المانع ، فإّما هو عقلى أو شرعى ، أمّا المانع العقلىّ من اندراج أطراف الشبهه تحت إطلاقات أدلّه الاصول فهو العلم ، و توضيح ذلك :

إنّ أدلّه الاصول العمليّه على قسمين .

فمنها : ما هو غير معيّنا بالعلم و اليقين و هو منطوق بلا- مفهوم ، مثل قوله عليه السلام : « رفع ما لا يعلمون » ، فإنّه يرفع الحكم المجهول ، و هو بإطلاقه يشمل الشبهه البدويّه و المقرونه بالعلم ، و لا مفهوم له . فلا مانعيه لهذا القسم .

و منها : ما هو معيّنا بالعلم مثل : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر » ، و « كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » ... و من المعلوم أنه إذا حصل العلم ارتفع الشك فلا- موضوع لجريان الأصل ، و إلّما لزم التناقض أو التضاد بين مفاد الأصل و الحكم الواقعى .

يقول المحقق الخراسانى : إنّ هذا القسم أيضاً يشمل موارد العلم الإجمالى ، و لا- محذور ، لأنّ شرط التضادّ أو التناقض أن يكون الحكم الظاهرى المدلول عليه بالأصل فى مرتبه واحده مع الحكم الواقعى حتى يلزم اجتماع

الضدّين أو النقيضين ، لأنّ الحكم الظاهري فعلى على جميع التقادير ، و الواقعي غير فعلى كذلك .

هذا حلّاً .

و أمّا نقضاً : فإنه لو كان العلم مانعاً ، لزم منع الاحتمال الموجود فى الشبهات البدويّه عن جريان الأصل ، لأنّ احتمال اجتماع الضدّين أو النقيضين محال كالقطع بذلك ، و الحال أنّ الاصول تجرى فى موارد الشبهات البدويّه ، فما به التفصّي عن المحذور هناك ، كان به التفصّي عنه فى القطع به فى الأطراف المحصوره .

و الحاصل : إن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرّد الاقتضاء لا- فى العليّه التامه ، فيوجب تنجّز التكليف لو لم يمنع عنه مانع عقلاً ، كما حصل المانع العقلى عن الاقتضاء فى الشبهه غير المحصوره ، و المانع الشرعى فيما أذن الشارع فى الاقتحام فيه كما هو ظاهر الخبر : « كلّ شيء لك حلال » .

مناقشه المحقق الخراسانى

و يرد الإشكال على المحقق الخراسانى فى حلّه و نقضه :

أمّا ما ذكره فى مرحله الحلّ ، و يتلخّص فى :

أنّ الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال غير واصل إلى مرحله الفعليّه بل باقٍ فى مرحله الاقتضاء ، لكن الأصل العملى موضوعه هو الشكّ فى الحكم الواقعي و هو فى مرحله الفعليّه ، فلا تضادّ و لا تناقض بينه و بين الحكم الواقعي .

فالجواب :

إنّ فعليّه الحكم عند المحقّق الخراسانى تدور مدار وجود الموضوع

ص: ٢٣٣

و قيوده - لا بوصول الحكم إلى المكلف كما تقدم - وعليه ، فعدم كون الحكم المعلوم بالإجمال فعلياً هو من أجل عدم العلم به بالتفصيل ، فما لم يكن علم تفصيلي بالحكم فذاك الحكم غير فعلي ، و معنى هذا الكلام أن يكون للعلم التفصيلي بالحكم دخل في موضوع نفس الحكم ، و هل يعقل أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم ؟

قد تقدّم استحاله أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم .

و لو قيل : بأن المقصود هو أنّ العلم التفصيلي بالحكم في مرتبه الإنشاء دخيل في الحكم في مرتبه الفعلية له . و هذا ممكن عند صاحب الكفايه و جماعه .

قلنا : هذا في عالم الثبوت ، و أين الدليل عليه في عالم الإثبات ؟ إنه لا يوجد دليل على أخذ العلم التفصيلي بالحكم إنشاءً في موضوع نفس الحكم في مرحله الفعلية .

هذا ، على أنّ موضوع البحث - كما ذكر المحقق الأصفهاني - هو العلم الطريقي لا المأخوذ في الموضوع .

هذا أولاً .

و ثانياً : هل العلم الإجمالي بيان للحكم أولاً ؟ و على الأول ، تارة يطابق الواقع و اخرى يخالفه .

أمّا إن لم يكن للعلم الإجمالي بيانية أصلاً ، فهذا خلاف الفرض ، لأنّ المحقق الخراساني قد قرّر أنّ للعلم الإجمالي اقتضاءً - و ليس كالشك و الجهل - و لذا لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان في مورد العلم الإجمالي .

فالعلم الإجمالي بيان على التكليف من قبل المولى ، و إذا قام البيان على

التكليف ، استحق العقاب على مخالفته إن كان البيان مطابقاً للواقع ، لأن الارتكاب معصيه ، وإن كان مخالفاً للواقع ، فالارتكاب تجرُّ من العبد ، وقد قرّر هذا المحقّق أن التجرّي هتك للمولى .

وعليه ، فإنّ جريان الأصل في طرفي الشبهه المحصوره ، يستلزم إمّا الإذن في المعصيه ، و إمّا الإذن في هتك المولى الحقيقي ، و كلاهما باطل .

و أمّا ما ذكره في مرحله النقض ، فالجواب :

أمّا عن الشبهه البدويّه ، فإن صاحب الكفايه نفسه ذهب إلى البراءه في الشبهه البدويّه . و على الجملة : إنه لا بيان فيها ، و مع عدم البيان فالعقاب قبيح .

بخلاف مورد العلم الإجمالي ، فإنه بيان ، و معه لا يجري الأصل . فبين المسألتين فرق واضح ، فالنقض غير وارد .

نعم ، تبقى مشكله جريان البراءه الشرعيّه ، إذ كيف يجمع بين الرفع و الوجوب المحتمل أو الحرمة المحتمله ، و قضيه كيفيه الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي ممّا تعرّض له العلماء ، و لكلّ منهم مسلك كما سيأتى .

و أمّا عن الشبهه غير المحصوره ، فكلامه صريح في أنه قياس مع الفارق ، لأنّه قد صرح هناك بأن بقاء التكليف في مورد الشبهه غير المحصوره ، يستلزم العسر و الحرج و الضرر ، و عمومات نفيها ترفعه ... فمن يقول هذا هناك ، كيف يعترض على الشيخ هنا ؟

خلاصه البحث

إنّ العلم الإجمالي علّه تامه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيّه :

أولاً : لأن الترخيص في أطراف الشبهه المحصوره يستلزم التناقض في

حكم العقل .

و ثانياً : إنه يستلزم التناقض فى حكم الشرع أيضاً . و لا يرتفع ذلك باختلاف مرتبه الحكم الظاهرى مع مرتبه الحكم الواقعى .

و وجه عدم الارتفاع هو : إنّ كلاً من الحكمين مجعول شرعى ، و الحكم هو الإنشاء بداعى جعل الداعى ، و هل يعقل جعل الداعى إلى الفعل و عدم الترك ، و جعل الداعى إلى الترك و الترخيص ؟ إنه لا- يعقل جعل الداعى إلى المتناقضين أو المتضادين .

و بعبارة اخرى : إنّ الحكم الواقعى يتعلّق به الغرض ، و جعل الترخيص فى مورده نقض للغرض ، و هو محال .

و تلخّص :

إن الحق مع الشيخ ، و أنّ المخالفه القطعيّه للحكم المعلوم بالإجمال حرام .

بقى شىء يتعلّق بكلام الشيخ ، و ذلك أنه قال : بوجود المقتضى لجريان الأصل فى كلّ طرفٍ بخصوصه ، إلّا أنه لا أصل يرفع النجاسه أو الوجوب و الحرمة المعلومه بالإجمال الموجوده فى البين .

و هذا الكلام إنما يتمّ فيما إذا جرى الأصل بعنوان صلاه الظهر مثلاً بخصوصها أو الإناء الكدائى بخصوصه ... و لكنّ الأمر ليس كذلك ، بل المقصود إجراؤه بعنوان الصلاه المحتمل وجوبها ، و الإناء المحتمل نجاسته أو خمريّته ، فإذا جرى فى كلّ طرفٍ انتفى الوجوب أو النجس الموجود فى البين ، و يلزم التناقض .

و لا بأس - بعد ذلك - بذكر استدلال بعض أتباع الشيخ فى المقام :

فمنهم : المحقق النائيني ، فإنه قال :

جريان الاصول العمليّيه في كلّ واحدٍ من الأطراف ، يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف ، و الترخيص في الجميع يضادّ التكليف المعلوم بالإجمال ، فلا يمكن أن تكون رتبته الحكم الظاهري محفوظه في جميع الأطراف ، نعم ، يمكن الترخيص في بعض الأطراف و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله .

و دعوى الملازمه بين حرمة المخالفه القطعيّه و وجوب الموافقه القطعيّه ، و أن العلم الاجمالي إما أن يكون علّه تامّه بالنسبه إلى كلا المرحتين ، و إما أن لا يكون ، فهي ممّا لا شاهد عليها و لا سبيل إليها ... (١) .

كلام العراقي

و منهم : المحقق العراقي ، إذ قال :

لا ينبغي الإشكال في أنّ العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علّه تامّه لإثبات الاشتغال بالتكليف و تنجيزه ، على وجه يأبى العقل عن الترخيص على خلافه ، و يشهد لذلك ارتكاز المناقضه هنا كما في العلم التفصيلي ، فإنها من تبعات عليه العلم الإجمالي و تنجيزه حكم العقل بالاشتغال ، و لو لا عليّته لما تحققت المناقضه المزبوره .

و بذلك يتضح فساد القول بالاقضاء ، فضلاً عن القول بعدم الاقضاء رأساً و أنّه كالشك البدوي . (٢) .

ص: ٢٣٧

١-١) فوائد الاصول ٣ / ٧٧ .

٢-٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٦ .

و منهم : السيد الخوئي ، قال :

قد منع الشيخ قدس سره عن ذلك ، لكونه مستلزماً لوقوع المناقضة بين صدر الروايات و ذيلها ، و ذلك لأن مقتضى إطلاق صدر الروايات كقوله عليه السلام في روايه مسعده بن صدقه « كل شيء هو لك حلال » و قوله عليه السلام في حديث عبد الله بن سنان « كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال » و أمثال ذلك ثبوت الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي ، إذ كل واحد من الأطراف يشك في حليته ، فيصدق عليه هذا العنوان ، و مقتضى إطلاق ذيلها و الغايه المذكوره فيها - أعنى بها العلم بالحكم الواقعي أو معرفته الشامل للعلم الإجمالي - هو عدم ثبوت الحكم الظاهري في بعض الأطراف ، و هذا معنى المناقضه بين الصيدين و الذيل ، فإن نقيض الموجه الكليه هي السالبه الجزئيه ، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق صدر الروايات و تقييده بالشبهات البدويه ، أو عن إطلاق ذيلها و تقييده بالعلم التفصيلي ، و لا مرجح لأحدهما على الآخر ، فلا محاله تكون الروايات من هذه الجبهه مجمله ، فلا بدّ من الرجوع في مورد العلم الإجمالي إلى حكم العقل ، و قد عرفت أن العقل لا يفرّق بين العلم الإجمالي و التفصيلي في المنجزيه ، بعد ما لم يكن في موارد العلم و لو كان إجمالياً مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان .

ثم إنه قدس سره ذكر شبهه لإثبات اختصاص الغايه بالعلم التفصيلي و حاصلها : أن كلمه « بعينه » المذكوره في ذيل بعض الأخبار الوارده في المقام ، دالّه على اعتبار العلم التفصيلي في حصول الغايه .

و أجاب عنها : بأنه لا يستفاد من هذه الكلمه إلّا التأكيد ، فإنه يصح عرفاً أن

يقال : أعرف نجاسه إناء زيد بعينه ، فيما إذا علم بنجاسته و تردد بين إناءين و لم يكن إناء زيد متميزاً عن غيره .

أقول : يرد على ما أفاده .

أولاً: إن العلم أو ما هو بمعناه المأخوذ غايه في هذه الروايات ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك في كل من الأطراف ، و بعبارة اخرى : ظاهر قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين أبداً بالشك و إنما تنقضه بيقين آخر » هو أن الغايه إنما هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به الشك بحيث يكون رافعاً له ، لا مطلق اليقين و لو تعلق بغير ما كان الشك متعلقاً به ، و هذا واضح جداً ، وعليه ، فالغايه لا تحصل بالعلم الإجمالي ، و لا يشمله ذيل هذه الأخبار ، فالإطلاق في صدرها بلا معارض .

□
و ثانياً : إن الشيخ رحمه الله لا يلتزم بهذا ، إذ لازمه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي و لو لم يكن منجزاً بخروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء أو بغير ذلك ، فإذا علم المقلد إجمالاً بموت أحد شخصين مردد بين مقلده و شخص آخر أجنبي عنه ، فإن لازم ذلك أن لا يتمكن من إجراء الاستصحاب في حياه مقلده .

و ثالثاً : إن ما أفاده من أن كلمه « بعينه » لا تدلّ على اعتبار التمييز بل تكون للتأكيد ، و إن كان متيناً في الجملة ، و لكنه لا يتم في جميع الروايات الثلاثه التي ذكرت فيها هذه الكلمه ، فإن في روايه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام :

« كلّ شيءٍ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » ، و من الواضح أن معرفه الحرام من الشيء بعينه فرع تمييزه عن غيره ، و هكذا معرفه

النجس من الشيء ، و هذا بخلاف معرفه أن الشيء نجس بعينه الذى مثل به الشيخ قدس سره ، و كم فرق بين التعبيرين بحسب الظهور العرفى ، فذيل هذه الروايه غير شامل لأطراف العلم الإجمالى ، فلا مانع من التمسك باطلاق صدرها و إن قلنا بإجمال غيرها من الروايات ، و سيأتى تفصيل الكلام إن شاء الله فى خاتمه الاستصحاب .

فالصحيح : أن المانع عن إجراء الاصول فى المقام ثبوتى لا إثباتى . (١)

كلامٌ للسيد البروجردى و مناقشته

و ذكر السيد البروجردى (٢) : أن ما ذكر - من عدم إمكان جعل المرخص فى الأطراف - تأم فى موارد قيام العلم الإجمالى كما تقدّم ، و أمّا إن كان القائم على الموضوع أو التكليف هو الحججه الشرعيه غير العلم فلا . مثلاً : لو قامت البيئه على نجاسه أحد الإناءين ، فالشبهه موضوعيه و الحججه هى البيئه ، أو كانت الشبهه حكميه ، كأن يقوم خبر الواحد على الوجوب المردد بين الظهر و الجمعه ، فإنه يحتمل كذب البيئه و اشتباه المخبر ، و حينئذٍ ، يمكن جعل الأصل المرخص ، لإمكان رجحان مصلحه الترخيص على مصلحه العمل بالحججه . فظهر الفرق بين العلم و الحججه .

و فيه :

إن جعل المرخص فى الأطراف معلق - بحكم العقل - على أن لا يكون ترخيصاً فى القبيح ، و لزوم الترخيص فى القبيح الممنوع عقلاً حاصل فى موارد

ص: ٢٤٠

١-١) دراسات فى علم الاصول ٣ / ٩٠ - ٩١ .

٢-٢) حاشيه الكفايه ٢ / ٣٩ .

قيام الحجّه كموارد العلم الإجمالى بلا فرق .

لقد تقدّم أنّ العقل يحكم بحرمة المخالفه القطعيه لتكليف المولى من باب أنّ مخالفته هتك له ، و حكمه بحرمة هتكه تنجيزى يمنع من جعل الترخيص ، و حكمه بذلك ليس من جهه قيام العلم بما هو علم ، بل لأن العلم أحد مصاديق الحجّه ، فالملاك عند العقل هو قيام البيان على التكليف الشرعى ، فإذا قام بأى حجّه من الحجج لم يجز الخلاف لأنه هتك له ، فلا يجوز جعل المرخص .

و هذا تمام الكلام فى مرحله ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى و حرمة مخالفته .

ص: ٢٤١

اشاره

فهل يسقط التكليف بالعلم الاجمالى بالامثال ، و تحصل الإطاعه و يسقط التكليف بذلك ؟

هنا جهات من البحث:

الجهه الاولى هل يكفى الامثال العلمى الإجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلى ؟

الجهه الثانيه هل يكفى الامثال الظنى مع التمكن من الامثال العلمى الإجمالى ؟

و الجهه الثالثه هل يمكن الاكتفاء بالامثال الإجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلى الظنى بالظن المطلق بناءً على الانسداد ؟

وجوه الإشكال فى كفايه الامثال الإجمالى

وجه الإشكال فى الاكتفاء فى هذه الموارد امور :

١ - اعتبار قصد الوجه فى الواجبات ، و قد ادعى الإجماع على ذلك ، كما يظهر بالتتابع فى كلمات المحقق فى الشرائع و العلامه فى التذكره و المنتهى ، و الشهيد الأول فى الدروس و الثانى فى المسالك و المحقق الثانى و غيرهم (١).

ص: ٢٤٢

١-١) انظر : مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه ٦ / ٦٢٥ .

كما اقيم الدليل أيضاً على اعتبار قصد الوجه و التمييز .

٢ - أخبار وجوب التعلّم . فإن إطلاقها يشمل الأحكام الشرعيّه .

٣ - لزوم التكرار في العباده ، و هو ينافى العباديّه ، لاستلزامه العبث بأمر المولى .

٤ - ضروره رعايه مراتب الامتثال ، فمع التمكن من المرتبه السابقه لا تجزى المرتبه اللاحقه .

الكلام على اعتبار قصد الوجه في العبادات

أمّا الإجماع على اعتبار قصد الوجه ، فدعوى تحصيله مشكّل ، و على فرضه ، فإنه غير كاشف عن رأى المعصوم أو الدليل المعبر ، لكونه محتمل الاستناد إلى بعض الوجوه العقليّه ، كقولهم : بأن الأحكام الشرعيّه ألطاف في الواجبات العقليّه ، فالموضوع للحكم هو الواجب العقلى ، و حينئذٍ ، يكون الحكم بالحسن و القبح مترتباً على الموضوع ، فإذا لم يقع العمل بعنوان الموضوع و بقصده بالخصوص ، لم يترتب عليه الأثر .

و هذا هو الوجه الأول في الاستدلال على اعتبار قصد الوجه في العبادات .

و هو باطل ، لاستلزامه كون أوامر الشارع في العبادات إرشاديّه إلى الأحكام العقليّه ، فيسقط الشارع عن المولويّه ، و قد تقرّر أن العقل لا مولويّه له بل هو مدركٌ فقط ... و سقوط أحكام الشارع عن المولويّه باطل .

و حلّ المطلب هو : إن الأحكام الشرعيّه معلّله بالأغراض المتعلقة بالملاكات ، فالأحكام تابعه للملاكات ، هذا صحيح ، و لكن لا دليل على أن يكون

الملاك هو الموضوع للحكم حتى يُقصد ... فإن الشارع يقول «أَقِمِ الصَّلَاةَ» (١)، ويقول «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢) فهل يقصد النهى عن الفحشاء والمنكر لدى إقامه الصلاه؟ بأى دليل؟ إنه قال: الصلاة واجبه، و لم يقل: النهى عن الفحشاء واجب، فمقام الإثبات لا يساعد على ما ذكر.

الوجه الثانى: إنه مقتضى قاعده الاشتغال، و ذلك:

لأننا نحتمل مدخليه قصد الوجه فى تحقق الإطاعه، و هذا الاحتمال كافٍ لوجوب الإتيان بالعمل بقصد الوجه و عدم كفايه الامتثال الإجمالى، لأن قصد الوجه فرع وجود الحكم، لأنه من شئون الحكم، و لا يمكن أخذ الفرع فى الحكم، لما تقرّر - فى بحث التعديدي و التوضيلى - من عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلق الأمر، وعليه، فإن أمكن رفع هذا الوجوب بأصل لفظى أو عملى فهو، و إلما وجب التحقيق عن الوجه اجتهاداً أو تقليداً و الإتيان بالعمل بقصده... و لا أصل فيما نحن فيه، أمّا اللفظى، فلا يجرى الإطلاق، لعدم إمكان التقييد، سواء قلنا بأن النسبه بينهما هو نسبه السلب و الإيجاب أو العدم و الملكه. و أمّا العملى، فليس إلّا البراءه، لكنّ قصد الوجه لا يمكن رفع وجوبه بها، لأنه لا يمكن أخذه فى متعلق التكليف كما تقدم، فما لا يمكن وضعه لا يمكن رفعه.

و إذا كنّا نحتمل دخل قصد الوجه و نشكّ فى تحقق الامتثال بدونه، و لا أصل رافع للحكم، فلا يحصل الامتثال إلّا بقصد الوجه. كما أن قاعده الاشتغال بالعرض من التكليف أيضاً تقتضى وجوب تحصيل قصد الوجه.

ص: ٢٤٤

١-١) سورة الإسراء: ٧٨.

٢-٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

إنّ هذا الوجه يبتنى على مقدّمتين .

الأولى احتمال دخل الوجه في الغرض وجداناً ، و أنه لا يمكن أخذه في المتعلّق .

و الثانية إنّ كلّ ما يحتمل دخله في الغرض الذي لا يتمكّن المولى من البيان له يحكم العقل بلزوم الإتيان به .

لكنّ الكلام في المقدّمه الثانيه .

أمّا على القول بأنه : لا- يمكن أخذ قصد الوجه لا- بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثاني - كما عليه المحقق الخراساني - ، فإنه تجرى قاعده الاشتغال و لا مجال للبراءه ، لأن الأمر يكشف إنّاً عن الغرض فهو علّه للأمر ، و ما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر ، و مع الشك في تحصيل الغرض بلا قصدٍ للوجه ، فالمحكّم قاعده الاشتغال .

و ما قيل - من جريان البراءه العقلية ، لأن الغرض يمكن أن يكون قائماً في الواقع بالصّلاه مع قصد الوجه ، لكن المولى غير قادر على بيان ذلك ، و الأمر غير كاشف عن هذه الخصوصيّة ، و إذ لا بيان عن الغرض ، فهو مجرى قاعده البراءه - .

فيه : إن قاعده قبح العقاب بلا- بيان إنما تجرى حيث يكون البيان مقدوراً ، و المفروض أن المولى غير متمكّن من بيان دخل القصد في الغرض مع احتمال واقعاً ، و عليه ، فلا يجرى البراءه بل الجارى أصاله الاحتياط ، بمقتضى وظيفه العبوديه . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه بمجرد عدم الجزم بحكم العقل بقبح العقاب ، و احتمال

استحقاقه ، يتّم الموضوع لقاعده الاحتياط ، لأن دخل القصد في الغرض الواجب تحصيله منجّز عقلاً كالقطع به ، و قد ظهر أن لا دافع لهذا الاحتمال .

إلّا أنّ الكلام في صغرى المقام ، و هو عبارته عن عدم تمكّن المولى من بيان الغرض ، أمّا على القول بإمكان قصد الوجه في المتعلّق - كما عليه المحقق العراقي - فواضح ، لأن المولى بناءً عليه متمكّن من البيان و لم يبيّن ، فيؤخذ بأصالة الإطلاق . و أمّا على القول بإمكان ذلك بالأمر الثاني - كما عليه الميرزا - فإنه يؤخذ بنتيجته الإطلاق .

و أمّا المحقق الخراساني - القائل بعدم الإمكان لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثاني - فجوابه عن هذا الدليل هو : التمسك بالإطلاق المقامى ، بأنّه : لو كان قصد الوجه دخيلاً في الغرض ، فلا يخلو إمّا أنّ دخله فيه ممّا لا يغفل عنه المكلفون عموماً ، فلا يجب عليه البيان ، و إمّا أنّه ممّا يغفلون عنه و هو في مقام البيان ، فالواجب عليه البيان لئلا يلزم الإغراء بالجهل ، و إذ لم يأت البيان و التنبيه على الغرض ، فالإطلاق المقامى ثابت .

فظهر سقوط الاستدلال على جميع الأقوال .

وعليه ، فلا مانع من الامتثال الإجمالى من ناحيه قصد الوجه .

تفصيل الميرزا

و ذهب الميرزا إلى التفصيل بين موارد الامتثال الإجمالى . و حاصل كلامه (١) :

ص: ٢٤٦

(١-١) أجود التقريرات ٣ / ٧٥ .

أمّا فى الشبهه الموضوعيّه ، فلا كلام فى كفايه الامتثال الإجمالى و جواز الاحتياط ، و لا حاجه إلى الإتيان بالعمل عن اجتهاد أو تقليد .

و فى الشبهه الحكميّه بعد الفحص أيضاً ، لا ريب فى حسن الاحتياط .

إنما الكلام فى الشبهه الحكميّه قبل الفحص ، حيث أنّ التكليف منجز ، فهل يكفى الامتثال الإجمالى أو لا ؟

و كذلك فى مورد دوران الأمر بين المتباينين ، حيث أنّ التكليف منجز بالعلم الإجمالى ، كدوران الأمر بين الظهر و الجمعة ، فهل يجب تحصيل العلم التفصيلى أو يكفى الامتثال الإجمالى ؟

و لو دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر ، كما فى السوره فى الصلاه هل هى واجبه أو مستحبّه ، جاز الامتثال الإجمالى ، و مثله الشك فى وجوب جلسه الاستراحه و عدم وجوبها .

و قد يدور الأمر بين الأقلّ و الأكثر إلّا أن مورد الشك مردّد بين المتباينين ، كما لو شك فى حكم القراءه فى صلاه الجمعة أنّها عن جهرٍ أو إخفات ، فبين الجهر و الإخفات تباين ... و قد ذهب فيه إلى إمكان الامتثال الإجمالى .

و لما ذهب إليه الميرزا من التفصيل مقدّمات :

الاولى : إن الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان هو العقل ، و الأوامر الشرعيّه فى هذا الباب كلّها إرشاد إلى حكم العقل ، و إنّ كان للشارع أن يعتبر خصوصيّه أو يشترط شرطاً مثلاً فى حال قدرته على ذلك ... و إذا كان الحاكم هو العقل ، فمن أمكنه الإطاعه عن اجتهاد أو تقليد ، فلا يكفى الاحتياط ... إلّا إذا أذن المولى بذلك ، و إلّا فمقتضى قاعده الاشتغال عدم براءه الذمّه .

الثانية : إن العقل يرى للامثال مراتب .

فالاولى : الامثال التفصيلي ، و هو الامثال عن حجه ، سواء كان هو العلم أو الظن خاص أو الظن المطلق عند تماميه مقدمات الانسداد .

و الثانية : الإطاعه الإجماليه ، فإنها مقدّمه على الظنيه ، لأنه بعد الفراغ يعلم بحصول الامثال للأمر و إن جاهلاً بالخصوصيه ، كما لو صلّى الظهر و الجمعه كليهما .

و الثالثه : الامثال الظني .

و الرابعه : الامثال الاحتمالي .

الثالثه إنه لا-ريب في تقدّم الظني على الاحتمالي . قال : و الامثال التفصيلي مقدّم على الإجمالي ، لأنه يكون منبعثاً عن أمر المولى و بعثه ، و العقل حاكم بضروره تحرك العبد بأمر مولاه ، مع التمكن من ذلك ، فإن الإطاعه الإجماليه ليست إطاعه لأمر المولى ، و لو شكّ في كفايه الامثال الإجمالي عن التفصيلي ، فإن مقتضى الأصل هو التعيين .

المناقشه مع الميرزا

أولاً:- إن الانبعاث في جميع الموارد من البعث ، و الدّاعي للإطاعه فيها هو أمر المولى ، نعم ، للعلم و الاحتمال دخل في الدّاعويّه ، لكنّ الدّاعي و المحرّك هو الأمر ، فإذا أتى بالعمل بداعي الأمر فقد امتثل ، و لا فرق بين الموارد .

و فيه : إنّ الأمر - و كذا النهي - له وجود قائم بنفس الأمر و الناهي ، فتارة :

يتحقّق له صورته ذهنيه ، و اخرى : لا-، و إذا تحققت فتارة : لا- يحتمل معها الخلاف و اخرى : يحتمل ، و على الأول ، فتارة : تكون الصّوره مطابقه للواقع ، و اخرى :

مخالفة له .

و على كل حال ، فإن التحرك يكون دائماً من الصورة الخارجيه .

إن حكم الأمر و النهى حكم سائر الأشياء ، فإن الذى يحرك العطشان ، ليس الوجود الخارجى للماء ، بل الصورة الذهنيه له .

و الحاصل : إنه ليس الداعى هو الأمر بنفسه ، بل الداعى هو الصورة النفسانيه ، و إلا يلزم خارجيه النفساني أو نفسانيه الخارج ، و كلاهما غير معقول .

فما أفاده صاحب المستمسك (١) مردود .

ثانياً : إن الانقياد للمولى حسن ، إلا إذا طرأ عليه عنوان آخر ، فهو كالصديق فإنه حسن عقلاً إلا إذا استلزم هلاك المؤمن مثلاً ، فإنه مع طرو هذا العنوان يصير قبيحاً .

وعليه ، فإن العمل الاحتياطى لمّا كان انقياداً للمولى فهو حسن ، فإن كان التمكن من الإطاعه التفصيليه موجباً لقبح الإطاعه الإجماليه ، تم الاستدلال المذكور ، لكن ذلك باطل قطعاً ، فإن التمكن من الامتثال التفصيلى ليس مثل لزوم هلاك المؤمن ليكون الامتثال الإجمالى قبيحاً ... كما أن حسن الاحتياط ليس متقوماً بعدم التمكن من الامتثال التفصيلى ... و حينئذ ، يكون حسنه و الانقياد به بلا مزاحم ، فيتحقق به الامتثال ، سواء أمكن الامتثال التفصيلى أو لا . قاله المحقق الأصفهاني (٢) .

و فيه : إن هذا سهو من قلمه ، لأن الانقياد يقابله التجزى ، و قد ذكر سابقاً أن

ص: ٢٤٩

١-١) حقائق الاصول ٢ / ٥٧ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣ / ١١٤ .

قبح التجزى هو من باب لزوم هتك المولى ، و الهتك ظلم ، فيكون الانقياد له حسناً و هو عدل ، و حسن العدل ذاتى له و قبح الظلم ذاتى له كذلك . فقياس الانقياد على الصِّدق غير صحيح ، و قد قرر هو رحمه الله أن حسن الصِّدق اقتضائى و قبح الكذب اقتضائى ، بخلاف العدل و الظلم ، فإن الحسن و القبح ذاتيان .

هذا بالنسبه إلى القياس المذكور فى كلامه .

و أما أصل المطلب ، فإن الانقياد - مثل الإطاعه - موضوع لحكم العقل بالحسن و هو حسن ذاتى ، لأن الانقياد عدل فى العبوديه ، كما أن التجزى ظلم فى العبوديه . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : فإن العمل تارة : توصيلى ، و اخرى : تعبدى . أما التوصيلى فخارج عن البحث ، و أما التعبدى ، فإن العقل - الحاكم فى الباب - يحكم بلزوم الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، و إذا كان العقل يكتفى فى تحقق العباديه بإضافه العمل إلى المولى ، فلا فرق بين الإضافه التفصيليه و الإجماليه ، إن لم يكن الإتيان بالعمل بداعى احتمال أمر المولى أقوى فى المقريبه .

و هذا هو الجواب الصحيح عن كلام الميرزا .

ثالثاً : إنه إن احتمل دخل الامتثال التفصيلى فى حصول الغرض ، فإن هذا الاحتمال يرتفع بحديث الرفع ، توضيحه :

إن المولى إذا كان غير متمكّن من البيان بالأمر الأوّل ، لكون الامتثال التفصيلى متأخراً فى الرتبه عن مرتبه تعلق الأمر ، فقد كان بإمكانه بيان ذلك بالأمر الثانوى ، فيكون مجرى حديث الرفع ، لأن ذلك كان ممّا يمكن وضعه ، فهل هو موضوع أو لا ؟ رفع ما لا يعلمون .

و هذا الإشكال من المحقق الأصفهاني أيضاً (١).

و فيه : هذا الإشكال نشأ من عدم التدبر في كلام الميرزا . لقد قاس الأصفهاني اعتبار الامتثال التفصيلي على اعتبار قصد الوجه ، و أنّ البراءة تجري هنا كما جرت هناك . و ذهب الأصفهاني إلى إمكان اعتبار الامتثال التفصيلي بالأمر الثانوي .

لكن الميرزا قال في الدوره الاولى : بأنه لا يقاس الامتثال التفصيلي بمسأله اعتبار قصد الوجه ، للفرق بينهما ، لأنّ قصد الوجه يمكن أخذه في المتعلق بالأمر الثانوي ، أي بنتيجه التقييد يمكن تقييد العمل بقصد الوجه ، و إنّ كان قصد الوجه متأخراً رتبه ، و مع الشك تجري البراءة ، لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، لكنّ هذا لا يجري في اعتبار الامتثال التفصيلي ، لأنّ الأمر فيه دائر بين التعيين و التخيير ، و مقتضى القاعده الأول .

هذا كلامه في الدوره الاولى (٢) .

أمّا في الثانيه (٣) ، فقد طرح هذه المسأله ، و ذهب إلى عدم جواز البراءة من جهه أنها إنما تجري فيما يكون وضعه بيد الشارع ، و قضيه الامتثال التفصيلي ترجع إلى كيفيه الطاعه و الحاكم فيها هو العقل ، فلا وضع فيها للشارع ، لا تأسيساً و لا إمضاءً ، و ما كان كذلك فلا يرفع .

فالإشكال على الميرزا مندفع بما ذكره في الدورتين .

ص: ٢٥١

١-١) نهاية الدرايه ٣ / ١١٤ .

٢-٢) فوائد الاصول ٣ / ٦٧ .

٣-٣) أجود التقريرات ٣ / ٨٠ - ٨١ .

و رابعاً : أشكل المحقق العراقي (١) : بأن قول الميرزا إن تقييد المتعلق بمرتبته الامتثال عقلي ، غير صحيح ، بل هو شرعي ، لأنَّ غرض المولى إن كان قائماً في الواقع بكيفية معيّنه من العمل ، فإنَّ كون غرضه بالنسبه إلى الامتثال التفصيلي مهماً محال ، فإنَّ كان للامتثال التفصيلي دخل في الغرض فهو مقيد و إلا فمطلق .

و الحاصل رجوع الأمر إلى مرحله الاشتغال ، لأنه يتعلّق بكيفية اشتغال الذمّه بالتكليف ، خلافاً للميرزا ، إذ أرجعه إلى مرحله الإطاعه و الامتثال ، حيث الحاكم هو العقل ... و إذا كان راجعاً إلى مرحله الاشتغال ، فإنّه من الممكن أن يبيّن الشارع أنه يريد العمل عن اجتهادٍ أو تقليدٍ ، و إذ لم يبيّن ، فقاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه .

و هذا الإشكال قوى .

خامساً : و أشكل الاستاذ دام بقاه على الميرزا : بأنّه إذا كان الحاكم في مرحله الامتثال و الفراغ هو العقل ، إلّا أن للشارع التصرّف في حكم العقل ، بأن تجعل البدل و ينزل الفرد المشكوك الصحّه بمنزله الصحيح ، أو العمل المشكوك المقربيه و المحقّق للامتثال حقيقه ... فإننا نقول : أمّا الواجب التوضيحي إنما يتحقّق الامتثال فيه بالإتيان بما تعلّق به الطلب بلا شيء زائد عليه فهو خارج عن البحث ، و أمّا الواجب التعديدي ، فيعتبر فيه أن يكون الإتيان به على وجه قربي ، لكنّ العقل يكتفي في المقربيه إلى المولى بمجرد كون العمل مضافاً إليه ، و أنه تحقّق الطّاعه بالإتيان بالعمل بداعي الغرض ، أو بداعي الأمر ، أو بداعي احتمال الغرض أو

ص: ٢٥٢

الأمر ... لأنه تتحقّق الإضافة إلى بأى داعٍ من هذه الدواعى ، و مجرد الإضافة كافٍ فى تحقّق الفراغ و الامتثال .

و حينئذٍ ، فلا يبقى ريب فى كفايه الامتثال الإجمالى حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلى .

الاحتياط عبث و لعب بأمر المولى ؟

و من الإشكالات على الامتثال الإجمالى مع التمكن من التفصيلى هو : إنه لعبٌ بأمر المولى و عبثٌ ، و الفعل العبث لا يحقّق الامتثال و الطاعة بل بينهما تضادّ .

و قد تعرّض الشيخ لهذا المطلب هنا (١) - و فى شرائط جريان الاصول - و ملخص كلامه فى المقام هو : إن العقل يدعو إلى الطاعة ، و لا يفرّق بين الطاعة التفصيلىة و الإجماليّة ، فالمهم أن يرى المكلف نفسه بعد العمل مطيعاً للمولى ، و إن استلزم تكرار العمل ، فإن المهم إحراز الطاعة و الامتثال للتكليف .

و هذا الكلام متين .

لكنّ الشيخ قد طرح إشكالات :

أولها : قد يقال : بأنّ تحقّق الطاعة بالامتثال التفصيلى قطعى ، و أمّا تحقّقها بالامتثال الإجمالى بتكرار العمل ، فمشكوك فيه .

و الثانى : إن تكرار العمل خلاف سيره المتشرعه .

و الثالث : إنّه يعتبر الآتى بالعمل على وجه التكرار لاعباً بأمر المولى .

و الرابع : الاتفاق على بطلان هكذا عمل . إدعاه صاحب الحدائق .

و الخامس : السيره العقلائيّه .

ص: ٢٥٣

النظر في الاشكالات المطروحة في كلام الشيخ

أما سيره العقلائي، فهي بناءً على تماميتها هنا دليل لبي، و القدر المتيقن منها أن يكثر التكرار بحيث يخرج العمل عن العقلائي ... فليس مطلق التكرار على خلاف سيره العقلاء .

و أما سيره المتشرع، فكذلك، لأنهم يستنكرون التكرار الكثير، أما استنكارهم مطلق التكرار فأول الكلام . هذا أولاً . و ثانياً : إن سيره المتشرع هي الإجماع العملي من أهل الشرع، و متى احتمل استناد إجماعهم إلى دليل - كالاتفاق الذي ادّعاه صاحب الحدائق أو الشك في تحقق الطاعة - سقط عن الاعتبار .

و أمّا الاتفاق - و الظاهر من كلماته المختلفه اهتمامه به - ففيه : إنّ المسأله غير مطروحه في كلمات قدماء الأصحاب . و على فرض تحققه، فإنه إجماع منقول و هو ليس بحجّه عند الشيخ و غيره ... على أنه محتمل الاستناد .

و أما الشك في تحقق الطاعة بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

فالجواب عنه : إن حقيقه الطاعة هي الإتيان بما تعلّق به التكليف، و المفروض تحقّقها بعد العمل يقيناً، و قد تقدّم أن لا يدخل للخصوصيّة في تحقّقها .

و أما أن التكرار لعب، فقد أجاب صاحب الكفايه (1) : بأنه لا لعب مع الغرض العقلائي .

لكنّ فيه : إن المطلوب مقربيه العمل إلى المولى، و ليس الغرض العقلائي

ص: ٢٥٤

مما يتحقق به القرب .

و الصحيح فى الجواب : إن اللب إنما يصدق مع كثره التكرار . هذا أولاً .

و ثانياً : اللب إن كان ، فهو فى كفيه الطاعة لا فى نفسها .

منافاه الاحتياط مع روايات التعلّم

و الإشكال الأخير على القول بكفايه الامتثال الإجمالى عن التفصيلى هو :

منافاته مع الروايات الكثره الآمره بالتعلّم ، فإنّها تقتضى وجوب الإتيان بالعمل عن الاجتهاد أو التقليد ، لأنه يكون عن علم ، فالقول بكفايه الامتثال الإجمالى طرح لجميع هذه الروايات .

و الجواب

إن الوجوب فى الشريعة على أقسام :

أحدها : الوجوب النفسى فإن كانت الروايات دالّة على وجوب التعلّم وجوباً نفسياً ، بأن يكون الغرض من جعل التكليف قائماً بنفس العمل ، فالإشكال وارد .

و الثانى : الوجوب الإرشادى ، بأن يكون ارشاداً إلى حكم العقل .

و الثالث : الوجوب الغيرى ، بأن تكون المصلحه غير قائمه بالعمل بل بما يراد الوصول إليه بالعمل .

و الرابع : الوجوب الطرىقى ، بأن يكون الداعى إلى الجعمل هو التحفّظ على الواقع كما فى موارد جعل الاحتياط ، وقد يجعل الاحتياط بملاك أنه يقوى العزم على الإطاعة و حصول الملكه ، فىكون وجوبه نفسياً .

أمّا حمل روايات التعلّم على الإرشاد ، فغير صحيح ، لإمكان حملها على

المولويّه ثبوتاً ، و الأصل في الخطابات الشرعيّه هو المولويّه .

و أمّا حملها على الوجوب الغيري ، بأن يكون التعلّم واجباً شرعاً من باب المقدّمه ، فهذا أوّل الكلام ، للاختلاف في وجوب مقدّمه الواجب بالوجوب الشرعي . هذا أوّلاً . و ثانياً : إن مورد الوجوب الغيري المقدّمى هو ما يكون ذو المقدّمه موقوفاً على المقدّمه في الوجود ، و ليس التعلّم ما يتوقف وجود ذى المقدّمه عليه ، بل التعلّم مقدّمه علميّه لذى المقدّمه ، و الفرق بين المقدّمه الوجوديّه و المقدّمه العلميه واضح .

فيدور أمر وجوب التعلّم بين أن يكون نفسياً أو طريقيّاً ، لكنّه ليس وجوباً نفسياً ، لوجهين :

□ أحدهما : ما اشتملت تلك الروايات عليه من القرينه على عدم النفسيه ، مثل الخبر : «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة :

عبدى ، أ كنت عالماً ؟

فإن قال : نعم ، قال له : أ فلا عملت بما علمت ؟

و إن قال : كنت جاهلاً ، قال له : أ فلا تعلّمت حتى تعمل ؟ فيخصمه .

فتلك الحججه البالغه « (١) » .

فيظهر أن التعلّم ليس مطلوباً بنفسه .

و الثانى : إنه يستلزم تعدّد العقاب إذا ترك العمل ، و هذا خلاف الإجماع بالضروره .

فتعيّن أن يكون الوجوب في هذه الروايات طريقيّاً ، و الوجوب الطريقي

ص: ٢٥٦

(١ - ١) تفسير كنز الدقائق ٣ / ٤٧٩ .

يجتمع مع الاحتياط و لا يمنع عنه ، لأنّ الوجوب الطريقي إنّما هو لحفظ الواقع ، و وجوب التعلّم لحفظ الواقع كذلك .

تنبيهات

إشارة

بعد الفراغ عن كفايه الامتثال الإجمالي عن التفصيلي ، تبقى امور :

حكم الاحتياط في العقود

الأول : هل يمكن الاحتياط في العقود و الإيقاعات ، أو يعتبر الجزم في التيه ؟

العقد أو الإيقاع إنشاء ، و في حقيقه الإنشاء أقوال :

أحدها : إنه إيجاد للمنشأ في عالم الاعتبار ، و هذا هو المعروف .

و الثاني : إنه اعتبار و إبراز . وعليه المحققان العراقي و الخوئي .

و الثالث : إنه إيجاد اعتباري ، و هو للمحقق الأصفهاني .

و على كلّ الأقوال : يعتبر أن لا يكون المنشئ متردداً أو شاكاً في مقام الإنشاء ، و الاحتياط ينافي الجزم .

فهذا وجه الإشكال .

و الجواب : إنه لدى الاحتياط لا ترديد للمنشئ في التيه ، بل هو جازم بوقوع الزوجيه أو البيونونه ، نعم ، التردد موجود في ما به

تعلق الإضاء ممّن يعتبر إضاءه فيه ، فلذا يكرز، و يجمع بين « أنكحت » و « زوّجت » و هذا أمر آخر .

حكم الاحتياط بناءً على الانسداد

الثاني : إنه إذا كفي الامتثال العملي الإجمالي عن الامتثال العلمي التفصيلي

مع التمكن منه ، فهو يكفي عن الامتثال الظني التفصيلي بالأولويّه - القطعيّه - ، فلو قام خبر الواحد على شيء ، فلا- مانع من الاحتياط في مورده .

إنما الكلام في الظن المطلق بناءً على الانسداد ، و يختلف الأمر على الخلاف في نتيجة المقدمات من حيث الكشف و الحكومه

إن مقدمات الانسداد هي : أننا نعلم بأن في الشريعة أحكاماً مطلوبهً منّا لسنا مهملين تجاهها . لكنّ طريق العلم بها و كذا طريق العلمى - أى الظن الخاصّ - منسُدٌ ، و الرجوع إلى الأصل النافى للحكم باطلٌ ، و كذا الرجوع إلى الفقيه القائل بالانفتاح ، و كذا الرجوع إلى القرعه للكشف عن الأحكام الشرعيه ، لأنها إنما تجرى في الشبهات الموضوعيه ، فلا يبقى طريق إلا « الاحتياط » . فقيل : بعدم جواز العمل بالاحتياط ، و تكون النتيجة « الكشف » . و قيل : بعدم وجوب الاحتياط و تكون النتيجة « الحكومه »

توضيحه : إنه على القول باعتبار قصد الوجه في العبادات ، فإن الاحتياط غير جائز ، و حينئذٍ ، يكشف عن حكم الشارع بحجيه الظن المطلق ، و إلّا يلزم العمل بالاحتمال والوهم ، و هو مرجوح بالنسبه إلى الظن ، و ترجيح المرجوح قبيح .

إذن ، يُعمل بالظن المطلق ، و الاحتياط باطل .

و أمّا على القول بعدم اعتبار قصد الوجه ، فالاحتياط جائز لكنّ غير واجب ، نعم ، إن استلزم اختلال النظم أو العسر و الحرج ، فغير جائز ، لكنّ عدم الجواز - هذا - حكم عرضي ثانوي ... فهنا يقول العقل بالاحتياط من باب أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، و مقتضى ذلك هو الأخذ بالمظنونات و ترك الموهومات .

حكم الاحتياط مع وجود الظن الخاص

الثالث : هل هناك مع وجود الظن الخاص تخييراً للمكلف في مقام العمل ، بأن يعمل أولاً بمقتضى الظن ثم يأتي بالاحتياط ، أو بالعكس ، أو عليه أولاً الإطاعة الظنية ثم له أن يأتي بالإطاعة الاحتمالية ؟

قال الشيخ و الميرزا الشيرازي بعدم التخيير و تعيين تقديم الإطاعة الظنية .

و خالف الاستاذ ، لأنه مع قيام خبر الثقة - مثلاً - يلغى احتمال الخلاف تعديداً أما وجداناً فلا ، و مع وجود احتمال الخلاف بالوجدان ، فالاحتياط حسن ، و لكن لا دليل على تقديم العمل بمقتضى الظن الخاص ، و المحققان المذكوران لم يذكر دليلًا .

هذا تمام الكلام في مباحث القطع .

ص: ٢٥٩

مباحث الظن

اشاره

ص: ٢٦١

بعد الفراغ من مباحث القطع

تصل النوبه إلى مباحث الظن ، و عمدتها (الأمارات) .

و قد ذكروا قبل الورود في تلك المباحث اموراً :

الأمر الأول أن الأماره لا تقتضى الحجيه ذاتاً

اشاره

إن الأماره على قسمين ، منها : علميه ، و منها : غير علميه .

و القسم الثانى ليس بحججه ذاتاً ، لكن يمكن ثبوت الحجيه لها

كلام المحقق الخراسانى

قال فى الكفايه :

إنه لا-ريب فى أن الاماره غير العلميه ليس كالقطع فى كون الحجيه من لوازمها و مقتضياتها بنحو العليه بل مطلقاً ، و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت

ص: ٢٦٣

مقدمات و طرؤ حالات موجبہ لاقتضائها الحجیہ عقلاً ، بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه . و ذلك : لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجیہ بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ، و لا سقوطاً ، و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ ، و لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل .

فتأمل (١) .

توضیحه :

لقد كان القطع علّه تامّه للحجیہ ، فكانت الحجیہ من لوازم القطع ، و ليس الظن كذلك ، بل لا اقتضاء له بالنسبه إليها ... و إنما يكون الظن حجهً إمّا بجعل من الشارع ، و ذلك كما في الظنون الخاصه ، أو بناءً على الكشف في قانون الانسداد ، و إمّا بحكم من العقل ، و بقانون الانسداد بناءً على الحكومه .

و قد جعل هذا المطلب مما لا ريب فيه لوضوحه .

ثم أشار في آخر كلامه إلى أنّ حجیہ الظن في مقام ثبوت الحكم الشرعي محتاج إلى جعل من الشارع أو حكم من العقل كما تقدم .

قال : و هذا لا خلاف فيه .

إشكال السيد الخوئی على الكفايه

ولا يخفى أنّ المراد من حكم العقل هو إدراكه ، لكنّ السيد الخوئی أشكل على ظاهر عبارته الكفايه : « إنّ ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طرؤ حالات موجبہ لاقتضائها الحجیة عقلاً » .

ص: ٢٦٤

(١ - ١) كفايه الاصول : ٢٧٥ .

بأنَّ حكم العقل عبارته عن إدراكه و ليس له حكم سوى الإدراك ، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشيء ، إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجتيته الشرعية لا حاكماً . بحجتيته ، و أمّا على تقدير الحكومه ، فلا يحكم العقل بحجتيه الظنّ أصلاً ، و إنما يحكم بتضييق دائره الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات و رفع اليد عنه في المشكوكات و الموهومات (١) .

و قد يشهد بما ذكرنا أن الجملة في بعض نسخ الكفايه : « لاقتضاءها الحجية بنحو الحكومه ، و ذلك لوضوح ... » .

و أمّا في مقام سقوط التكليف ، فكذلك ، إلّا ما يظهر من المحقق الخونساري في مباحث الاستصحاب حيث ذكر : أنه لو جاء أمر أو نهى معلّق على غايه ثم شك في تحقق الغايه ، وجب الإتيان بالمأمور به و ترك المنهى عنه ، للظن بالضرر ، فيلزم تحصيل المظنه بعدمه (٢) .

فاستظهر صاحب الكفايه من كلام هذا المحقق القول بأنّ للظن في مقام سقوط التكليف اقتضاء للحجيه ، و إلّا لقال بوجوب امتثال الأمر أو النهى حتى يحصل القطع بسقوط التكليف .

قال : و لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل . فتأمل .

أقول:

و لعلّ الأمر بالتأمل ، للإشاره إلى بطلان المبني ، فإن دفع الضرر المحتمل لازم .

ص: ٢٤٥

١-١) مصباح الاصول ٢ / ٨٨ .

٢-٢) مشارق الشموس في شرح الدروس : ١٤٧ .

و حاصل الكلام: إنَّ الظنَّ له كاشفيّه ناقصه عن الواقع ، و ليس كالشك حيث لا- كاشفيّه له أصلاً و له قابليّه لأنّ تجعل له الكاشفيّه التامّه بإلغاء احتمال الخلاف تعبّداً ... و عليه ، فإنّ الظنَّ لا اقتضاء له للحجّيه ذاتاً ، و لكنّ فيه اقتضاء جعل الحجّيه له .

أمّا جعلها فقد ذكرناه .

و أمّا عدم الاقتضاء الذاتى فيه لها ، فلأدّن الحجّيه إن كانت بمعنى الطريقيّه ، فإنّ الظنَّ ملازم لاحتمال الخلاف ، فلا يصلح للطريقيّه . و إن كانت بمعنى المنجزيه و المعذريّه ، فإنّ التنجيز و الإعذار من الأحكام العقليّه ، و مع عدم كاشفيه الظن عن الواقع كيف يتمّ به ذلك ؟

إشكال الإيروانى فى قابليّه الظنّ للحجّيه الشرعيّه

و للمحقق الإيروانى شبهه فى أصل قابليّه الظنّ للحجّيه الشرعيّه ، قال :

لا- تثبت الحجّيه بالجعل كى يكون غير الحجّيه حجّه بإنشاء حجّيته ، بل ما هو حجّه حجّه بحكم العقل ؛ إمّا مطلقاً أو فى حال الانسداد ، و ما ليس بحجّه لا- يكون حجّه أبداً ، لا- لأنّ الحجّيه غير قابله للجعل ، و إن كان الأمر كذلك ، بل لأنّ الحجّيه إن كانت بالجعل لزم التسلسل إلى حجّيه أخرى مثبتة للحجّه الأولى ، و هى إن كانت عقليّه كانت الحجّه فى الحقيقه هى تلك الحجّه العقليّه لا هذه الشرعيّه ، و إن كانت حجّه جعليه شرعيّه عاده ذكرناه أولاً ، و هكذا .

و بالجملة : لا بدّ أن تكون الحجّيه صادرة من باب العقل ، و لا محيص عن أن يكون مناخ رحال التكليف ببابه ، فصحّ أن يقال : ليست الحجّه إلا القطع ، أو الظنّ

أقول :

حاصله : إنه إن أنشأ الشارع الحجية للظن وقع السؤال عن الملاك لها ، فلو استدلل عليها بالجعل ، سئل عن الملاك لذاك الجعل ، و هكذا يتسلسل .

و إذا تمت هذه الشبهه ، كانت الحجية منحصره بالقطع و بالظن الانسدادي بناءً على الحكومه ، و لا تبقى حجيه شرعيه للأمارات .

لكن الشبهه تندفع :

أمّا نقضاً ، فبأنّ الحجية مجعوله من قبل الشارع فى موارد ، كما فى الروايات و الأدعيه و الزيارات ، يقول صاحب الزمان عليه السلام فى التوقيع المروى عنه :

« و أمّا الحوادث الواقعه ، فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله » (٢) إذ مدلول الروايه جعل الحجية ، كما أنه فى المقبوله ، إذ قال عليه السلام : « فإنى قد جعلته عليكم حاكماً » (٣) قد جعل الحكومه .

و أمّا حللاً ، فقد تقرّر أن كلّ ما بالعرض لا بدّ و أنّ ينتهى إلى ما بالذات ، و هذا القانون ملاكه بطلان التسلسل ، فلولا انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات للزم التسلسل . . . و عليه ، فالحجيه العرضيه لا بدّ و أنّ تنتهى إلى الحجّه بالذات ، و منه يظهر أنّه الحجّه على قسمين ، ذاتيه و عرضيه ، و العرضيه هى الجعليه . فالانحصار الذى ادّعاه المحقق المذكور باطل ، و أن الظن يصلح لتعلّق الحجية به .

ص: ٢٤٧

١- (١) حاشيه الكفايه ٢ / ٤٧٨ .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٩ .

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١ .

و حينئذٍ ، لا- فرق بين ثبوت التكليف و سقوطه بالظن ، و الترجيح بلا- مرجح باطل ، و ما احتمله صاحب الكفايه فى كلام الخونسارى لا يناسب شأنه ، لأن الضرر المحتمل الذى لا يلزم دفعه - على القول به - غير الضرر الاخرى .

و لذا جاء فى مصباح الاصول أنّ ما ذكره فى الكفايه أجنبى عن المقام ، إذ الخلاف فى لزوم دفع الضرر المحتمل و عدمه إنما هو فى الضرر الدينوى لا فى الضرر الاخرى ، فإنه لم يخالف أحد فى لزوم دفع الضرر المحتمل الاخرى مع تنجز التكليف ... (١) .

و على الجملة : إنه مع تنجز التكليف يكون قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل محكماً ، و إلا جرت قاعده قبح العقاب بلا بيان ، لتقدمها على تلك القاعده .

أمّا بناءً على القول بحكم العقل بحق الطاعة للمولى فى موارد الشك فى ثبوت التكليف ، و تقدّم ذلك على قاعده قبح العقاب بلا بيان ، فإنه يحكم به فى موارد الشك فى السقوط مع العلم بأصل الثبوت

لكنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان متقدّمه على قانون حقّ الطاعة و قانون لزوم دفع الضرر المحتمل ، كما سيأتى بالتفصيل فى محله إن شاء الله ، فلا مجال لما ذكره السيد الصدر (٢) فى هذا المقام .

ص: ٢٤٨

١-١) مصباح الاصول ٢ / ٨٩ .

٢-٢) بحوث فى علم الاصول ٤ / ١٨٧ - ١٨٨ .

إشاره

ذهب المشهور إلى إمكان التعبد بالظن ، و خالف ابن قبه لشبهه له ، سيأتى الكلام عليها .

دليل المشهور كما ذكر الشيخ

و ذكر الشيخ قدس سره دليل المشهور : بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال .

قال :

و فى هذا التقرير نظر ، إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع ، موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه و علمه بانتفائها ، و هو غير حاصل فيما نحن فيه .

ثم قال :

فالأولى : أن يقرّر هكذا ، إنّنا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله ، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان .^(١)

و قال المحقق الخراسانى :

فى بيان إمكان التعبد بالأماره غير العلميه شرعاً و عدم لزوم محال منه عقلاً ،

ص: ٢٦٩

فى قبال دعوى استحالته للزومه (١).

ثم تعرّض لمعنى الإمكان ، و أشكل على كلام الشيخ ، و قال بأنّ الدليل على إمكان التعبد بالظن هو وقوعه . و سيأتى توضيح ما ذهب إليه فى المقام .

المراد من الإمكان

و قبل الورود فى المطلب نقول :

قد وقع الكلام بين الأعلام فى المراد من الإمكان فى هذا المقام ، لأن الإمكان تارةً : هو الاحتمال ، و هذا مراد الشيخ الرئيس من كلمته المشهوره .

و اخرى : هو الإمكان الذاتى ، بأن تلحظ الماهية إلى الوجود و العدم ، فلا تكون آيةً عنهما ، و ثالثةً : هو الإمكان الوقوعى ، أى: عدم ترتب المحال من وقوع الشيء .

و رابعةً : هو الإمكان الاستعدادى ، و هو يكون فى المواد . و خامسةً : هو الإمكان بالقياس .

الأكثر على أنه الإمكان الوقوعى

و الإمكان فيما نحن فيه ، إمّا الذاتى و إمّا الوقوعى .

فقال الأكثر : أن مورد البحث هو الإمكان الوقوعى ، إذ لا شك فى عدم إباء التعبد بالظنّ من الوجود و العدم ، فالمبحوث عنه هو الإمكان الوقوعى ، فيبحث عن أنه يستلزم التعبد بذلك محالاً. من المحالات كتفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده أو اجتماع الضدين أو النقيضين ... أو لا .

□
و ذكر السيد الاستاذ رحمه الله ما نصّه :

و يقصد من الإمكان المبحوث عنه هو الإمكان الوقوعى الذى يرجع إلى

ص: ٢٧٠

نفى استلزام التعبد بالظن المحال ، فى قبال دعوى الامتناع الرّاجعه إلى دعوى استلزامه المحال كما ستعرف .

لا الإمكان الذاتى ، و هو كون الشىء بحسب ذاته ممكن الوقوع ، فى قبال الامتناع الذاتى ، و هو كون الشىء بحسب ذاته ممتنع الوقوع كاجتماع النقيضين ، إذ لا إشكال فى عدم كون التعبد بالظن ممتنع التحقّق ذاتاً و بالنظر إلى نفسه بلا لحاظ مستلزماته (١).

رأى المحقق الأصفهاني

و لكنّ المحقق الأصفهاني قال :

اعلم أنّ المعروف أن الإمكان المتنازع فيه هنا هو الإمكان الوقوعى ، نظراً إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين .

إلّا أنه ليس بذلك الوضوح ، فإنّ التعبد بالظنّ إذا كان معناه جعل الحكم المماثل ، فجعل المثل فى مورد وجود المثل أو الضدّ واقعا عين الجمع بين المثليين أو الضدّين فى موضوع واحد ، لا أنه يلزم من إيجاد المثل فى مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير إيجاد المثل فى موضوع مبتلى بمثله .

نعم ، إن كان التعبد بالظن معنّى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه ، فحينئذٍ لازمه الجمع بين المثليين ، كما سيجىء فى تحقيق حقيقه دليل التعبد (٢) .

و حاصله :

ص: ٢٧١

١-١) منتقى الاصول ٤ / ١٤٠ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣ / ١١٩ - ١٢٠ .

إن القول بأنّ المراد هو الإمكان الوقوعي ، إنما يتمّ بناءً على أنّ حقيقته التعيّد بالأماره هو جعل الطريقيه لها ، و كذا على القول بأنها جعل الحجيّه لها . أمّا على القول بأنّ حقيقته التعيّد بالأماره هي : جعل الحكم المماثل ، فإنه يستلزم المحال الذاتى ، لأن جعل الحكم المماثل اجتماع المثليين ، و اجتماع المثليين ليس من المحاللات الوقعيه بل هو من المحاللات الذاتيه ، و لو جعل الحكم المضاد لزم اجتماع الضديين ، و هو من المحاللات الذاتيه .

فعلى هذا المبني فى حقيقته التعيّد بالأماره ، يكون موضوع البحث هو الإمكان الذاتى .

مناقشه المحقق العراقى

فأشكل المحقق العراقى (١) :

بأنّ لازم جعل الحكم المماثل أو المضاد اجتماع المثليين أو الضديين ، فالمحذور لازم الجعل و ليس هو الجعل ، و إذا كان لازماً له ، كان البحث عن الإمكان الوقوعي لا الذاتى .

أقول :

و لكنّ الحق مع الأصفهانى ، لأين عنوان اجتماع المثليين أو الضديين ، من العناوين الانتزاعيه ، و العنوان الانتزاعى قائم بمنشأ انتزاعه ، و نفس وجود المثل مع حفظ وجود مماثله اجتماع للمثليين ، كما أن نفس وجود الشىء مع حفظ وجود ضده اجتماع للضديين ، و كلّ منهما مستحيل ذاتاً .

ص: ٢٧٢

رأى المحقق النائيني

و ذهب المحقق النائيني (١): إلى أن الإمكان المبحوث عنه هنا هو الإمكان التشريعي و أنّ البحث هو : هل يلزم من التعبد بالظن محذور في عالم التشريع أو لا ؟

مناقشه السيد الاستاذ

و قد اعترضه السيد الاستاذ بقوله : و أمّا ما ذكره المحقق النائيني... فهو مما لا نكاد نفهمه بأكثر من صورته اللفظية ، و ذلك ، فإن التشريع و جعل الحكم فعل تكويني للمولى كسائر الأفعال التكوينية له و إنّ اختصّ باسم التشريع ، فيقع البحث في أنه يستلزم المحال أو لا-، و مع الشك ، ما هو الأصل و القاعده ؟ و بالجملة ، التعبير بالإمكان التشريعي و التكويني لا يرجع إلى اختلاف واقع الإمكان ، بل هو تقسيم بلحاظ متعلقه (٢).

و أقول :

بعبارة اخرى : إن المفاهيم على ثلاثه أقسام ، فمنها : ما هو واقعي ، و منها : ما هو اعتباري ، و منها : ما ينقسم إلى الاعتباري و الواقعي ، كالولايه ، و الملكيه ، و الدلاله

و لكنّ « الإمكان » ليس من المفاهيم القابله للانقسام إلى التكويني الواقعي و التشريعي الاعتباري ، فالجعل في قولنا : هل جعل الظن حجةً أو لا ؟ أمر تكويني ، يدور أمره بين الوجود و العدم ، نعم المجعول قد يكون تشريعياً و هو الحجية .

فما ذكره هذا المحقق لا يمكن المساعدة عليه .

ص: ٢٧٣

١-١) أجود التقريرات ٣ / ١٠٩ .

٢-٢) منتقى الاصول ٤ / ١٤٢ .

قول المحقق الأصفهاني بعدم الحاجة إلى هذا البحث

ثم إن المحقق الأصفهاني ذكر (١) أن لا حاجة إلى البحث عن الإمكان أصلاً، لأنَّ المطالب على قسمين، منها: ما يعتبر فيه الجزم واليقين، كمسائل اصول الدين، ومنها: ما لا يعتبر فيه ذلك، وهي الأحكام الشرعيه العمليه، بل يعتبر فيها الحجّه، و الحجّه تجتمع مع احتمال الاستحاله، و بها يسقط الاحتمال، فلا حاجة إلى تأسيس أصله الإمكان كما ذكر الشيخ .

أقول :

و فيه : إنّ تماميه الحجّه موقوفه على تماميه المقتضى و عدم المانع ، فإن اندفع احتمال الاستحاله تمّ المقتضى ، و إلّا فلا تعقل تماميته و لا- تتم الحجّه ، و الدافع للاحتمال ، إمّا عقلي و إمّا شرعي ، و المفروض انتفاؤهما ، فينحصر بالعقلاني و هو أصله الإمكان .

الإشكالات على الشيخ

قد تقدّم كلام الشيخ رحمه الله ، و حاصله هو القول بأصله الإمكان اعتماداً على بناء العقلاء .

و قد اورد عليه بوجوه من الإشكال :

الأوّل : منع كون سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه .

و الثاني : منع حجّيه هذه السيره لو سلّم ثبوتها ، لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها ، و الظن بها لو كان حاصلًا غير مفيد ، لأنّ الكلام الآن في إمكان التعبد بالظن ، فكيف يمكن إثباته بالظن ؟

ص: ٢٧٤

و الثالث : إنه على تقدير التسليم بالسيره و حجيتها ، لا فائده فى هذا البحث أصلاً ، لأنه مع قيام الدليل على وقوع التعبد لا معنى للبحث عن إمكانه ، لوضوح أن الوقوع أخص من الإمكان ، فثبوته كافٍ لثبوته .

و هذه الإشكالات من المحقق الخراسانى (١) .

و الرابع - و هو من المحقق النائينى (٢) - إنه لو سلم بالسيره العقلانيه المذكوره فهى فى الإمكان التكويني دون الإمكان التشريعي ، و محلّ الكلام هو الثانى .

أقول :

أما الإشكال الأخير ، فقد تقدّم منّا ما فيه ، فى المراد من الإمكان .

و أما الإشكالات المتقدمه فنقول :

إن كان المراد أنه إذا قام دليلٌ تامٌّ سنداً و دلالةً على الحكم الشرعى ، فإن السيره العقلانيه قائمه على عدم الاعتناء باحتمال الاستحاله ، - و هذا ما احتمله السيد الاستاذ (٣) و السيد الصدر (٤) - فى غايه المتانه و لا يرد عليه الإشكال ، لأن هذه السيره ثابتة ، و هى جاريه من العقلاء فى مطلق الاحتجاجات ، فإذا وصلهم الدليل على حكم من المولى يحتجون به و لا- يجعلون احتمال الاستحاله عذراً لترك العمل .

و إن كان المراد قيام السيره العمليه منهم فى موارد الشك فى الإمكان الذاتى أو الوقوعى على الإمكان ، فهذا غير تام و الإشكال وارد ، و لعلّ هذا هو ظاهر عباره

ص: ٢٧٥

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٧٦ .

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ٣ / ١٠٩ .

٣-٣ (٣) منتقى الاصول ٤ / ١٤١ .

٤-٤ (٤) بحوث فى علم الاصول ٤ / ١٩٣ .

الشيخ بأنه عند عدم وجدان موجب الاستحالة ، فإنَّ السيره قائمه على الإمكان ، إذ أنَّ هذا الإطلاق بظاهره غير صحيح ، ولذا نقول بأنَّ مراد الشيخ هو صورته كون الدليل تاماً في باب الحجج والأدلة على المقاصد والمرادات ، وعليه ، فلا يرد الإشكال .

و على الجملة ، فإنَّ إطلاق كلامه غير صحيح ، ولا بدَّ من الحمل على ما ذكرناه .

على أنه يرد عليه : أن عدم وجدان الموجب للاستحالة لا يكون منشأً للحكم حتى في الأحكام العقلية ، لأن الحكم عبارته عن الإذعان والتصديق بوجود الرابط بين المحمول والموضوع ، وهذا أمر وجودي نفساني ، وليس عدم الوجدان بدليل على وجود الرابط ، والحكم بالإمكان عبارته عن قضيه ثلاثيه في الماهيات والاعتباريات ، فقولنا : التبعيد بالظن ممكن ، هو مثل قولنا : زيد قائم ، فيحتاج وجود الرابط إلى إقامه الدليل عليه ولا يكفي للدلاله عدم الوجدان ، والقول بأن عدم الوجدان دليل عدم ، باطل شرعاً و عقلاً و عقلاء .

هذا بالنسبه إلى ما ذكره الشيخ .

و لكنَّ التحقيق أن يقال : إن العقلاء إذا لم يجدوا موجب الاستحالة ، يعملون بالدليل الحجه الواصل ولا يرتّبون أثر الامتناع ، وهذا ما قامت عليه السيره ، وهو غير الحكم بالإمكان .

و على الجملة ، فإنَّ السيره العقلية قائمه على أصاله الإمكان ، لكن بالمعنى الذى ذكرناه .

و تصل النوبه حينئذٍ إلى ما قيل في وجه استحاله التعبد بالظن ، و قبل الورود في ذلك نقول :

إنَّ عمدته ما يتوقف عليه الاستنباط و تحصيل الحكم الشرعي به هو الأدلُّه الظنيه ، و عمدتها هو خبر الثقة ، فلا بدَّ من إقامه الدليل القطعي على الحجّيه ، و لا تتم إلا باندفاع جميع ما يحتمل مانعيته عنها ، و إلّا احتجنا إلى قانون الانسداد ، و عليه ، فلا يكفي مجرد أصاله الإمكان . نعم ، نحتاج إليها في بعض الموارد ، فمثلاً : قيل : إن التعبد بالخبر يستلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، فأجيب :

بإمكان وجود مصلحه في التعبد به كمصلحه التسهيل . لكنّ هذا الجواب لا يكفي لأن يحصل القطع بوجود المصلحه الراجحه ، بل يفيد الاحتمال فقط ، فنحتاج إلى أصاله الإمكان لدفع احتمال وجود شيء من المحذورات .

و من هنا يظهر : إن من الأوجه على الإشكال ما يفيد القطع بعدم المانع عن التعبد فلا حاجة إلى الأصل ، و قد نحتاج إلى الأصل حيث لا يفيد الجواب القطع و يبقى الاحتمال الوجداني ، كالجواب عن شبهه ابن قبه كما سيأتي ، فإنه محتاج إلى أصاله الإمكان .

و تلخص : ضروره البحث عن أصاله الإمكان ، إمّا عن طريق الشيخ أو صاحب الكفايه و هو الاستعانه بوقوع التعبد ، أو ما ذكره المحقق الأصفهاني من أنّ اللّاحجه لا يصلح لمعارضه الحجّه .

هذا ، و قد ذكر لاستحاله التعبد بالظن وجوه :

الوجه الأول : لزوم جواز التعبد بالخبر عن الله

ذكر الشيخ عن ابن قبه (١) قوله :

بأنه إذا جاز التعبد بخبر الواحد عند المعصوم جاز التعبد به عن الله ، و لكنّ التالي باطل بالإجماع ، فالمقدّم مثله .

بيان الملازمه : إنّ الخبر في كلا الموردين واحد ، و حكم الأمثال في ما يجوز و ما لا يجوز واحد .

جواب الشيخ

أجاب الشيخ :

أولاً : لقد قام الإجماع على عدم وقوع التعبد بالخبر عن الله ، و لم يتم على امتناع التعبد ، فاللّازم غير ممتنع ، فالملزوم كذلك .

و ثانياً : إن محلّ الكلام يفترق عن الخبر عن الله ، أمّا أن التعبد بالخبر عن الله غير جائز ، فلأنه يستلزم ابتناء اصول الدين و فروعه على الدليل غير القطعي ، و أمّا الخبر عن المعصوم ، فهو في ظرف تماميه الاصول و الفروع و ابتنائها على الأدلّه القطعيه ، لكن قد خفيت الحقائق الدينيه عن الناس بفعل الظالمين (٢) .

أشكل عليه المحقق الخراساني بما محصّله :

إنّ الاصول و الأحكام لم تكن كلّها ثابتة في زمن الأئمه حتى يكون خبر الواحد بعد تماميتها ، فما ذكره الشيخ دعوى جزافيه (٣) .

ص: ٢٧٨

١- (١) هو : الشيخ أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبه الرازي ، فقيه ، متكلّم ، من عيون الأصحاب ، له كتاب الإنصاف في الإمامه .

٢- (٢) فرائد الاصول ١ / ١٠٦ - ١٠٧ .

٣- (٣) درر الفوائد في حاشيه الفوائد : ٣٣ .

أقول :

إن كان مراد الشيخ أن ابتناء الدين في اصوله و فروعه على خبر الواحد باطل ، بل إن هذا الدين قائم بالنبي و الإمام ، فهو بوجوده تام اصولاً و فروعاً قبل خبر الواحد ، فلا غبار عليه .

و يشهد بما ذكرنا قول الشيخ : « لكنْ عرض اختفاؤها من جهة العوارض و إخفاء الظالمين للحق » ، فيكون كلامه نظير قول المحقق الطوسي : « ... و عدمه منّا » (١) .

و الحاصل : إن الدين تام بنصب النبي و الإمام ، ثم وقع التعبد بالخبر عن النبي و الإمام ، و هذا التعبد بعد فتح الباب من الله و إن حاول الظالمون سدّ هذا الباب أو الحيلولة دون دخول الناس منه أو الوصول إليه .

و على الجملة ، فإن جواب الشيخ تام و لا إشكال فيه .

و يضاف إلى جوابيه :

الجواب الثالث و هو الإشكال في المماثلة بين الخبر عند الله و عن المعصوم . فإنّ الخبر عن الله يكون بالوحى ، و ليس الخبر عن المعصوم كذلك .

و الجواب الرابع : إن دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة غير مسموعة ، لأنها مسألة عقلية .

و الخامس : إن المسألة غير معنونه في كتب قدماء الأصحاب .

هذا بالنسبة إلى الوجه الأوّل . و لا يخفى اختصاصه بالخبر .

ص: ٢٧٩

و أمّا غيره من الوجوه ، فهو متوجّه إلى الخبر و غير الخبر من الأمارات و الحجج و الاصول و القواعد ، فلا يخفى حينئذٍ أهمّيته هذا البحث و ضروره الجواب عن الإشكالات ، فالبحث يعم كلّ ما لم يكن علمياً ممّا تعبد به الشارع المقدّس ، و لذا نرى عنوان البحث في الكفايه أعم منه في الرسائل . فالشيخ قال :

في إمكان التعبد بالظن ، و المحقق الخراساني قال : في إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه شرعاً .

الوجه الثاني : لزوم المحذور من ناحيه الملاك

ففي مرحله الملاك يلزم محذور مهمّ جداً ، و قد اختلفت كلمات الأعلام في تقريب هذا المحذور ، نتعرّض لجمليه منها و ننظر فيها :

تقريب الشيخ

و قد قرّبه الشيخ بقوله :

إن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال ، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخير بحليته حراماً و بالعكس (١) .

و توضيحه :

إنّ الأحكام الشرعيّه - بناءً على الحق - تابعه للمصالح و المفسدات الواقعيّه ، فنسبتها إلى الملاكات نسبة المعاليل إلى العلل ، فبناءً على التعبد بالظن ، يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، و خروج الأحكام عن التبعية للملاكات ، و يلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده ، و كلّ ذلك ممتنع على المولى الحكيم .

ص: ٢٨٠

و قال الميرزا في تقريبه ما نصّه :

و أمّا توهم المحذور من ناحيه الملا-ك ، فغايه ما يمكن أن يقال في تقريبه هو : أنّ الأحكام الشرعيّه لا-محاله تكون تابعه لملاكاتها ، نظير تبعيه المعاليل لعلها على ما أوضحنا الحال في ذلك سابقاً ، و حيث إنّ الأماره غير العلميه ربما تكون مصيبه و اخرى مخطئه ، فإذا قامت على حكم غير إلزامي و فرضنا كون الحكم الواقعي إلزامياً وجوبياً كان أو تحريمياً ، فيلزم من التعبد بها و جعلها حجّه تفويت الملاك الواقعي الملزم ؛ إذ لو لم يكن ملزماً لما أمكن استتباعه لحكم إلزامي ، كما هو واضح ، و مع فرض كونه ملزماً ، كيف يمكن للشارع تفويته بجعل أماره على خلافه!؟

و بالجمله ، فرض جعل الأماره حجّه مع فرض كون الحكم الواقعي إلزامياً ناشئاً عن ملا-ك ملزم ، نفصّ للغرض ، و هو قبيح بالضروره ، و إلى هذا يشير ما نُقل عن الخصم من أنّ التعبد بالأماره غير العلميه مستلزم لتحليل الحرام و هو قبيح ، كما أنّ الأماره إذا قامت على حكم إلزامي وجوبي أو تحريمي و فرضنا الحكم الواقعي غير إلزامي ، يلزم من التعبد بها و إيجاب العمل على طبقها ، كون الحكم الإلزامي من دون ملاك يقتضيه ؛ إذ المفروض أنّ الفعل الذي أدّى الأماره إلى وجوبه أو تحريمه عارٍ عن الملاك الملزم ، فجعل الحكم الإلزامي له بجعل الأماره حجّه ، يستلزم عدم تبعيه الأحكام للمصالح أو المفسد ، و هذا غير معقول ، كما عرفت ، و إليه يشير ما نُقل عنه من أنّ التعبد بالأماره غير العلميه مستلزم لتحريم الحلال و هو قبيح .

و الحاصل : أنّ الأماره إذا كانت مخالفه للحكم الواقعي ، يلزم من جعلها حجّه يجب العمل على طبقها ، إمّا كون الحكم الإلزامي مجعولاً من دون ملاك ، و إمّا تفويت الملاك الملزم ، و كلاهما قبيح (١).

النظر في التقريب المذكور

و في هذا التقريب نظر ، ففي تحريم الحلال بالأماره ليس المحذور هو الإلقاء في المفسده أو تفويت المصلحه ، بل هو جعل الحكم بلا ملاك ، أمّا في تحليل الحرام بها ، فهو الإلقاء في المفسده من حيث الواقع ، و الحكم بلا ملاك من حيث الحلّيّه . و أمّا محذور نقض الغرض ، فإن قوام الغرضيه هو الإراده القطعيّه و لا بدّيّه الوجود ، فإذا تعلّقت هذه الإراده بالشئ استحال نقضها .

و لا يخفى الفرق بين محذور نقض الغرض و محذور الإلقاء في المفسده ، فإنّ الأول لا يكون من أيّ أحدٍ حتى لو لم يكن حكيماً ، و الثاني إنما لا يصدر من الحكيم .

و عليه ، فإنّ القبيح هو تحليل الحرام و تحريم الحلال ، و لكنّ نقض الغرض محال ، و بعبارة اخرى : المحذور على تقدير هو لزوم الامتناع على الحكيم ، و لزوم الامتناع بقولٍ مطلقٍ على تقدير آخر . و قد وقع الخلط بينهما في كلام الميرزا كما لا يخفى .

تقريب الميرزا الشيرازي

و جاء في تقرير بحث السيد الميرزا الشيرازي الكبير رحمه الله ما نصّه :
□

أقول قبل الخوض في المقام : ينبغي تمهيد مقال ، فاعلم :

ص: ٢٨٢

إن المراد بالإمكان المتنازع فيه إنما هو الإمكان العام و هو المقابل للامتناع ، إذ النزاع إنما هو مع من يدعى الامتناع ، فالغرض إنما هو مجرد نفي الامتناع الأعم من وجوب التعبد بالظن في بعض الموارد ، و مرجع القولين إلى دعوى حسن التعبد به و قبحه ، لا إلى قدره الشارع على التعبد به و عدمها ، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبد به أو يقيح ، كما يظهر من دليل مدعى الامتناع ؟

و الظاهر أنه إنما يدعى الامتناع العرضي لا الذاتي ، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، فإنه ظاهر - بل صريح - في أن القبح التعبد بالظن إنما هو من جهة استلزامه لذلك المحذور ، لا مطلقاً ، فعلى هذا لا ينفع مدعى إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته ، بل عليه إما دفع ذلك الاستلزام ، أو منع قبح اللّازم .

ثم المراد بالتعبد بالظن هنا ، ليس اعتباره و الحكم بالأخذ به من باب الموضوعية ؛ لأنه بهذا المعنى لا يرتاب أحد في إمكانه ، فإنه - حينئذ - كسائر الأوصاف المأخوذة كذلك ، و هو لا يقصر عن الشك من هذه الجهة ، بل إنما هو اعتباره على وجه الطريقيه لمتعلقه ؛ بمعنى جعله حججه في مؤداه كالعلم و تنزيله منزلته ، بإلغاء احتمال خلافه في جميع الآثار العقلية للعلم من حيث الطريقيه .

و بعبارة اخرى جعله طريقاً إلى متعلقه كالعلم الذي هو طريق عقلي إلى متعلقه ، و المعامله معه معامله العلم الطريقي و ترتيب آثار طريقيه عليه ، من معذوريه المكلف معه في مخالفه التكليف الواقعي على تقدير اتفاقها بسبب العمل به ، كما إذا كان مؤداه نفي التكليف مع ثبوته في مورده واقعاً ، فلم يأت المكلف بذلك المحتمل التكليف استناداً إليه ، و من المعلوم معذوريته و صحه

مؤاخذته و عقابه عليها إذا كان مؤداه ثبوت التكليف ، و كان الواقع ثبوته - أيضاً - و لم يأت المكلف بذلك الذى قام هو على التكليف به .

فيكون هو على تقدير اعتباره حجّه قاطعه للعذر فيها بين الشارع و العباد على الوجه المذكور كالعلم ، و يكون الفرق بينهما مجرد كون حجّيه العلم بهذا المعنى بحكم العقل ، و كون حجّيته بحكم الشارع و جعله ، فيكون كالعلم قاطعاً لقاعدتى الاشتغال و البراءة العقليتين إذا قام على خلافهما ، فإنّ العقل إنّما يحكم فى الأولى بلزوم الاحتياط تحصيلاً للأمن من عقاب مخالفه الواقع بعد ثبوت التكليف به ، و فى الثانية بجواز تركه ؛ نظراً إلى قبح العقاب بلا بيان الذى هو الواقع لاحتمال العقاب ، و كلّ واحد من حكميه ذينك تعلقيّ بالنسبه إلى جعل الشارع للظنّ المسبب المشكوك فى الموردین طريقاً و حجّه فى إثباته ، إذ معه يرتفع موضوعا القاعدتين ؛ لأنه بعد اعتباره يكون حجّه فى إثبات التكليف بمحتمله فى الثانية ، و بياناً له فلا يعذر (معه) المكلف فى مخالفته على تقديرها و فى كون الواقع هو خصوص مؤداه فى الأولى ، فيعذر المكلف فى مخالفته على تقدير كونه مع إتيانه بمؤداه ، فمع إتيانه بمؤداه - حينئذ - لا يحتمل العقاب على مخالفه الواقع ؛ حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمن منه .

و بالجملة : النزاع فى المقام إنّما هو فى إمكان التعبد بالظنّ على (وجه) الطريقيه بالمعنى الذى عرفت .

و يظهر ذلك - أيضاً - من احتجاج منكره باستلزامه لتحليل الحرام و تحريم الحلال ؛ لأنه - على تقدير اعتباره من باب الموضوعيّة - لا حرمة واقعاً فيما إذا كان مؤداه هو الإباحه ، و لا إباحه فيه إذا كان مؤداه هو الحرمة ، و إنّما يبقى الواقع على

حاله التي كان عليها بدونه على تقدير اعتباره من باب الطريقيه المحضه .

و من هنا ظهر : أنه لا مجال لرد المنكر بإمكان التعبد بالظن على وجه التصويب ، لأنه معنى اعتباره من باب الموضوعيه ، و لا كلام فيه .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن المعروف هو الإمكان ، و هو الحق الذي ينبغي المصير إليه .

لنا : عدم القبح في التعبد بالظن على الوجه المذكور ، حتى مع تمكن المكلف من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه ؛ لأن غاية ما يتصور منشأ للقبح أحد امور على سبيل منع الخلو ، و الذي يقتضيه النظر عدم صلاحية شيء منها لذلك .

توضيح توهم قبح التعبد به : أنه لا ريب في أن الظن ليس مصادفاً للواقع دائماً ، و إلا لم يكن ظناً ، فحينئذ إذا تعبدنا الشارع به و السلوك على طبقه على الإطلاق - كما هو المفروض - يلزم فيه فيما إذا خالف الواقع ، أحد امور ثلاثه - لا محاله - إن لم يلزم كلها :

أحدها : نقض غرضه من التكليف الواقعي الموجود في محله الذي أدى هو إلى نفيه و تفويت العمل على طبقه ، فإن الغرض منه : إما إيجاد خصوص الفعل ، فالمفروض تفويته بترخيصه العمل بما أدى إلى عدمه ، و إما وصول مصلحه إلى المكلف ، فالمفروض - أيضاً - تفويتها عليه .

و ثانيها : تفويت مصلحه الواقع على المكلف ، كما إذا كان الفعل في الواقع واجباً أو مندوباً ، و أدى الظن إلى إباحته أو كراهته أو حرمة أو إيقاعه في مفسده الواقع ، كما إذا كان الفعل واقعاً حراماً ، و أدى الطريق إلى إباحته أو وجوبه أو

استجابته ، و كلاهما خلاف اللطف ، فيكونان قبيحين ، و النسبه بينهما و بين الأمر الأول هو العموم من وجه ، إذ قد (لا) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل ، بل يكون الغرض إيصال المكلف إلى مصلحته أو صونه عن مفسدته .

و ثالثها : التناقض ، فإنه إذا كان الظن مخالفاً للواقع ، فيجتمع في مورده حكمان متناقضان ، أحدهما : مؤدى الظن ، و الآخر : مؤدى الخطاب الواقعي ، من غير فرق في ذلك بين أن يكون مؤدى الظن هو الوجوب ، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة ، أو العكس ، و بين أن يكون مؤداه الإباحة أو الاستحباب ، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة ، أو العكس ؛ لأن الأحكام الخمسه بأسرها متناقضه ، يمتنع اجتماع اثنين منها في مورد واحد و لو مع تعدد الجهه ، كما هو الحال في المقام ؛ نظراً إلى أنّ الحكم الظاهري في محلّ الفرض إنما جاء من جهه قيام الظنّ فيه عليه ... (١) .

النظر في التقريب المذكور

و في هذا التقريب نظر كذلك ، مع غضّ النظر عمّا فيه من بعض التعبيرات ، كقوله بالتناقض في الأحكام الخمسه ، إذ الأحكام ليست متناقضه بل هي متضاده ، و لعله - إن كان الكلام منه لا من المقرّر - يريد أنّ كلّ تناقض فإنه يؤول إلى التضادّ .

و وجه النظر هو : أنّه أرجع البحث - بين المثبت لإمكان التعيّد بالأماره غير العلميه و المنكر له - إلى الحسن و القبح ، فالمدعى للإمكان يدعى الحسن و المنكر يدعى القبح فيه .

فيرد عليه : إن اجتماع النقيضين و الضدين و المثلين لا ربط له بحكم العقل

ص: ٢٨٦

العملى ، بل هو من أحكام العقل النظرى ، و ليست ممّا تتعلّق به قدره ، فكيف يُجعل وجه الإنكار أحد الوجوه الثلاثة على نحو منع الخلوّ ، و مع ذلك يدعى أن البحث بين الطرفين يدور مدار الحسن و القبح ؟ هذا ، مضافاً إلى تعرّضه لنقض الغرض ، فيرد عليه ما ورد على الميرزا النائنى .

فظهر :

إنّ المحذور ، أمّا بالنسبة إلى الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه من الحكيم ، فهو من أحكام العقل العملى ، و أمّا بالنسبة إلى اجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين أو نقض الغرض ، فمن أحكام العقل النظرى .

و هذا هو الصحيح فى تقريب الإشكال .

و بعد ، فقد اجيب عن الوجه الثانى بوجوه :

جواب المحقق الفشاركى عن الوجه الثانى

فالأول ، ما أفاده السيد المحقق الفشاركى و تبعه الشيخ الحائرى ، و هو :

إنّ الأوامر الظاهريّه ليست بأوامر حقيقيه ، بل هى إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات ، و توضيح ذلك - على نحو يصح فى صورته انفتاح باب العلم و لا- يستلزم تفويت الواقع من دون جهه - أن نقول : إن انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً ، كذلك قد يكون شرعياً ، بمعنى أنه و إن أمكن للمكالمف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل ، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أن فى التزامه بتحصيل اليقين مفسده ، فيجب بمقتضى الحكمه دفع هذا الالتزام عنه ، ثم بعد دفعه عنه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظنّ فعلىّ من أى سبب حصل ، فلو رأى

ص: ٢٨٧

الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلف إلى العمل بالظن ، أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر ، فلا محذور في إرشاده إليه ، فحينئذٍ نقول :

أما اجتماع الضدين ، فغير لازم ، لأنه مبنى على كون الأوامر الطرقيه حكماً مولوياً ، و أما الإلقاء في المفسده و تفويت المصلحه ، فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلف بينه و بين الوقوع في مفسده أعظم (1) .

أقول:

و حاصله : إنه قد يلزم من الإلزام باليقين مفسده أعظم من التعبد بالظن ، فيتعبد الشارع بالظن حتى لا تفوت مصلحه الظن ، كما لو يلزم من الإلزام بالعلم و اليقين بالأخذ من الإمام ، مفسده إراقه الدماء من ناحيه امرء الجور مثلاً ، فحينئذٍ :

لا مناص من التعبد بالظن و الأخذ بمفاده دفعاً لتلك المفسده التي هي أعظم .

لكن يرد عليه :

□
إنه أخص من المدعى ، كأن يفرض البحث في زمن النبي صلى الله عليه و آله حيث لا مفسده للإلزام بالعلم و اليقين . هذا أولاً .

و ثانياً : إن هذا خلاف الضروره ، إذ لا ريب في أنه لا يوجد في الشريعه مورد يكون تحصيل اليقين و العمل به محرماً بأصل التشريع و بالعنوان الأولى .

و ثالثاً : لو فرض وجود المفسده الأهم في الإلزام باليقين في مورد ، فإنه يكون من صغريات التزاحم في مرحله الملاكات ، و حينئذٍ ، ترفع اليد عن الحكم المترتب عليه المفسده العظيمه ، و إن كان الملاكان متساويين ، فالحكم هو التخيير .

ص: ٢٨٨

جواب المحقق النائبي

و الثاني : ما ذكره الميرزا (١) من أنه لا مفسده في التعبد بالظن ، و لا يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال .
فالصغرى غير تامه .

جواب المحقق الخراساني

و الثالث : إنه على فرض لزوم ذلك ، فإن مقتضى تقديم مصلحه التسهيل على المكلفين هو عدم الإلزام باليقين ، و جعل الطرق و الأمارات ، و حينئذٍ ، لا قبح للإلقاء في المفسده أو تفويت المصلحه .
و إلى هذا يرجع كلام صاحب الكفايه (٢) .

تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني

أقول :

حاصل الجوابين : إنكار الصغرى أو إنكار الكبرى بعد التسليم بالصغرى ، و تحقيق المرام في المقام يكون بالبحث تفصيلاً في الجهتين ، فنقول :

الجهه الأولى : في الصغرى

و هي : هل يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحه و الإلقاء في المفسده أو لا ؟

و هل يلزم ذلك بناءً على جعل السبب للأمارات ، أو على جعل الطريقيه ؟

و بناءً على القول الثاني ، يطرح البحث تاره : في صورته انفتاح باب العلم ،

ص: ٢٨٩

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١٩٠ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٧٧ .

و اخرى : فى صورته الانسداد .

و لا يخفى الفرق بين المحاذير ، لأنّ تحريم الحلال إشكاله هو عدم التبعيه للملاك ، إذ ليس فيه إلقاء فى المفسده و لا تفويت للمصلحه . أمّا تحليل الحرام ، فالإشكال فيه هو الإلقاء فى المفسده و هو من المولى قبيح .

أمّا بناءً على السببيه

فعلى قول الأشاعره من أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للأمارات ، و أنّ قيام الأماره هو تمام الموضوع للملاك ، فلا يوجد فى الواقع ملاك ، فلا يلزم أى محذور أصلاً ، لعدم لزوم مفسده من التعبد بالظن .

لكن هذا القول باطل ، كما ثبت فى محلّه .

و على قول المعتزله ، من أنّ قيام الأماره عنوان ثانوى يوجب انقلاب المصلحه أو المفسده فى العنوان الأولى ، فالمحذور غير لازم كذلك .

لكنّه قول باطل ، لأنّ قيام الأماره ليس من العناوين الثانويه الموجهه لتغيّر الحكم كالخرج و الاضطرار ، كما بيّن فى محلّه .

إنما الإشكال فى ما ذهب إليه الشيخ ، و هو : الالتزام بوجود المصلحه فى السلوك على طبق الأماره ، فبمقدار الوقوع فى خلاف الواقع من الالتزام بمقتضى الطريق و تفويت المصلحه من ذلك ، يكون التدارك من الشارع بجعل المصلحه فى نفس سلوك الطريق ، و لا يبقى محذور .

هكذا قالوا .

و لكنّ التحقيق ورود المحذور على هذا المبنى ، لأنّ التدارك لا يرفع القبح ، و لذا لو أتلّف الإنسان مالا لغيره ، ثم أدّى مثله أو قيمته و حصل التدارك للمال

ص: ٢٩٠

المتلف ، كان قبح التصرف في مال الغير باقياً على حاله حتى لو لم يفوت بذلك غرضاً من أغراضه .

و على الجملة ، فإن التدارك مثبت و محقق لموضوع القبح و ليس رافعاً له عند العقل ، إلا أن يقال بأن موضوع الحكم بالقبح هو المصلحة غير المتداركه ، فيرتفع الإشكال في ناحيه المصلحه و لكنّه يبقى في ناحيه المفسده .

و لكنّ المبني من أصله باطل ، كما تقرّر في محلّه .

هذا كلّ بناءً على السببيّه .

و أمّا بناءً على الطريقيّه

بمعنى أن الشارع يجعل الطريق ، فإن أدّى إلى الواقع فهو ، و إلا فالمكلف معذور من قبله .

□
فيقع البحث بين الأعظم قدس الله أسرارهم تارة : في ظرف الانسداد ، و اخرى : في ظرف الانفتاح .

أمّا في ظرف الانسداد

بأن يجعل الشارع طريقاً يلزم منه الإلقاء في المفسده أو تفويت المصلحه أو تفويت مصلحه الترخيص في المباح ، فنقول :

إنّ لزم تفويت مصلحه الترخيص ، فالمفروض عدم لزوم الاحتياط ، لاستلزامه اختلال النظام ، و يكون المرجع حينئذ قاعده قبح العقاب بلا بيان ، و لا يلزم تفويت المصلحه .

و أمّا تفويت مصلحه الواجب و الإلقاء في المفسده ، فكذلك ، لأن الشارع لم يجعل الاحتياط ، فالمرجع هو القاعده المذكوره .

فلا محذور في ظرف الانسداد .

و تفصيل ذلك :

أمّا في تحريم الحلال عند الانسداد ، فإنّ منشأ الحلّيّه تاره : هو اللّاقضاء ، و تحريم هكذا حلال لا إشكال فيه ، لا بالنسبه إلى المتعلّق و لا بالنسبه إلى الحكم ، فإنه لا مانع من أن يمنع عن جائز ، من أجل التحفّظ على الواقع . و اخرى : هو الاقتضاء ، أى المصلحه فى الترخيص ، فهنا أيضاً لا يلزم الإشكال من جهه الإلقاء فى المفسده بالنسبه إلى المتعلّق أو تفويت مصلحته .

و يبقى فقط الإشكال بلزوم تفويت المصلحه الخاصه القائمه فى الترخيص على أثر جعل الأماره . و سيأتى حلّ هذا الإشكال .

و أمّا فى تحليل الحرام ، بأنّ يلزم من جعل الأماره الإلقاء فى المفسده و فوت المصلحه الملزمه ، فلالإشكال جهتان :

الاولى : من جهه نفس المتعلّق ، فإنه فى ظرف الانسداد إنّ جعل الشارع الطريقيّه لخبر الثقه مثلاً و قام على إباحه حرام ، يلزم الإلقاء فى مفسده الحرام من ناحيه هذا الجعل ، و إن قام على إباحه واجب ، لزم تفويت مصلحه الواقع .

و الثانيه : من جهه أن إيجاب الواجب و تحريم الحرام الواقعى ، لا يكون بلا غرض ، و هذا الغرض ينتقض على أثر جعل الإماره .

و الجواب عن الإشكال فى الجبهه الاولى - و كذا الإشكال الباقى فى تحريم الحلال - هو :

أنّ المرجع فى مفروض الكلام ليس إلّما البراءه العقلية ، فلو لم يجعل الشارع الحجية للطرق ، كانت البراءه هى السبب لوقوع المكلف فى المفسده أو تفويت

المصلحة ، و القبيح بحكم العقل هو إيقاع الشارع المكلف في المفسده ، أما المكلف فهو واقع فيها على كل حال ، و الإلقاء غير منتسب إلى الشارع ، و يكفي لرجحان جعل الأماره أن يكون الوقوع في المفسده أو تفويت المصلحه أقل ، فلم يتحقق من الشارع قبيح ، بل الصادر منه ليس إلّا الخير .

نعم ، لو كانت الوظيفه في ظرف الانسداد هو الاحتياط عقلاً ، كان جعل الأماره من الشارع قبيحاً .

و أما في ظرف الانفتاح

و هو العمده ، فلحلّ المشكل طريقان :

أحدهما : إنه لا إلقاء في المفسده . قاله الميرزا .

و الثاني : إن الإلقاء في المفسده ليس قبيحاً ذاتاً . قاله صاحب الكفايه .

أما أنه ليس في المورد إلقاء في المفسده ، و هو إنكار الصغرى ، كما ذكرنا من قبل فتوضيحه :

إن في جعل الطرق و الأمارات مصلحه نوعيه ، هي مصلحه التسهيل ، و هذه المصلحه قد تتقدم في نظر الشارع على الملاكات الواقعيه ، و لا يرى العقل في ذلك قبحاً ، و من ذلك : حكم الشارع بطهاره الحديد تسهياً على العباد لابتلائهم غالباً باستعماله في شؤونهم المختلفه ، و إلّا فالنصوص المعبره داله على نجاسته ، فكما لا يكون الحكم بالطهاره هناك إلقاء في المفسده أو تفويتاً لمصلحه حتى يحكم العقل بالقبح ، كذلك الحال في التعبد بالأمارات بناءً على الطريقيه ، و من هذا الباب : إرجاع الأئمه عليهم السلام في زمن حضورهم إلى بعض الأصحاب ، كإرجاع الإمام الرضا عليه السلام عبد العزيز بن المهتدي إلى يونس بن

عبد الرحمان ، مع كون باب العلم - و خاصّة الواقعي - بالرجوع إلى الإمام ممكناً ، لكنّه أرجعه إلى يونس تسهياً له ، لأنّه قال : « إن شئتى بعيدة فليست أصل إليك في كلّ وقت » (١).

و أمّا أنّ الإلقاء في المفسده ليس من القبيح الذاتى ، و هذه هي :

الجهه الثانيه : فى الكبرى

فتقريب ذلك هو :

إنه ليس للشارع فى موارد الأمارات و الطّرق جعلٌ تأسيسى ، بل إنه إمضاء للسّيره العقلائيّه ، لأنّ العقلاء يرون الطريقتيّه للأمارات إلى الواقع و يرتّبون الأثر عليها ، و لم يرد من الشارع ردّ عن هذه السيره ، فلو كان لا يرضى بترتيب الأثر عليها لردع عنها الردع القوى كما فعل بالنسبه إلى القياس ، إذ ورد عنه فى النهى عن القياس مئات الأخبار بالألسنه المختلفه ، لوجود المفسده العظيمه فى الأخذ به فى الدين ، و حيث أنه لا مفسده فى العمل طبق الأمارات ، و لو كانت فهى مندكّه فى مصلحه التسهيل ، مضافاً إلى كونها فى الأغلب مطابقه للواقع و تخلفها عنه قليل جداً ، فإنه لا محاله يكون الردع عن ترتيب الأثر عليها بلا ملاك ، كما لا يمكن الردع فى صورته عدم إمكان الوصول إلى الواقع ، لأنه ينافى مصلحه التسهيل .

مناقشه ما ذكر فى الجهتين

و لكنّ فى ما ذكر فى كلتا الجهتين نظر .

أمّا ما ذكر فى جهه الصغرى ، فإنّ الملاك لنجاسه الحديد قد اندكّ فى مصلحه التسهيل على أثر المزاحمه معها ، فكان الحكم الفعلى للحديد هو

ص: ٢٩٤

الطهاره ، لكنّ غلبه المصلحه المذكوره فى موارد مخالفه الطرق للواقع على ملاكات الأحكام الواقعيّه ، تستلزم تقييد إطلاق أدلّه تلك الأحكام ، و ذلك يستلزم التصويب ، فما ذكره الأعلام فى دفع شبهه ابن قبه يوقعهم فى إشكالٍ أقوى و أكد .

و أمّا ما ذكر فى جهه الكبرى ، فإنه و إنّ كان تامّاً من التّاحيه الكبرى ، لكنّ هذا التقريب يتوقف على كفايه عدم الردع للإمضاء الكاشف عن الرضا ، و هو أوّل الكلام .

ثم إنّ موضوع الاعتبار هو الطريق العقلائى مع عدم الردع الكاشف عن الرضا و الإمضاء ، و إمضاء الطريق العقلائى يكون بالاعتبار المماثل من الشارع ، بأن يجعل الشارع الطريقيه للطريق كما هو عند العقلاء ، و إذا تمّ هذا الإمضاء و جعل ، لزم وقوع التزاحم بين مصلحه هذا الإمضاء و مصلحه الواقع الملزم للأحكام الشرعيه ، و يعود الإشكال .

مضافاً إلى أنّ الالتزام بعدم القبح فى تفويت مصلحه الواقع و الإلقاء فى المفسده - لعدم التمكن من التحفظ على الأغراض و الملاكات فى متعلّقات الأحكام - ينتهى إلى نحوٍ من التصويب .

حلّ المشكله

لكنّ المشكله تنحلّ بنفى لزوم التزاحم من أصله ، بأن نقول :

إنّ تحقق التزاحم بين الملاكات و الأغراض ، فرع كونها فى العرض ، لأنّ التزاحم هو التمانع - فإنّ كان بين الملاكات اصطلاح عليه بالتزاحم ، و إن كان بين الحجج و الأدلّه اصطلاح عليه بالتعارض - و التمانع إنما هو إذا كان الطرفان فى مرتبه واحده ، و مصلحه التسهيل ليست مع مصلحه الواقع فى مرتبه واحده ، لأنّ الطريق

دائماً متقوم بذى الطريق - و ليس ذو الطريق متقوماً بالطريق - و لذا ورد الإشكال على الأشاعره باستنزام ما ذهبوا إليه للدور ، لأن الأماره فرع لذى الأماره ، فإن كان ذو الأماره فرعاً لها لزم الدور .

وعليه ، فإن مصلحه التسهيل قائمه بالطريق ، و الطريق قائم بذى الطريق و هو الواقع ، فكانت مصلحه التسهيل فى طول الواقع لا فى عرضه ، فلا تمانع ، فلا يلزم الإلقاء فى المفسده و لا يلزم التصويب .

نعم ، يتحقق التمانع فيما إذا كان غرضيه الغرض يستدعى جعل الاحتياط بالإضافه إلى الحكم المجعول ، فيكون مصلحه جعل الاحتياط فى مرتبه مصلحه التسهيل و يقع التراحم ، لكن هذا أمر آخر .

فشبهه ابن قبه مندفعه و الحمد لله .

الوجه الثالث : لزوم المحذور من ناحيه الخطاب

و قد جمعوا تحت هذا العنوان لزوم المحذور فى ثلاثه مراحل :

١ - مرحله الإراده و الكراهه ، كما لو كان الحاكم مريداً للفعول ، فكان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فهل يجوز التعبد بالأماره القائمه على الحرمة ؟ أ لا يلزم الإراده و الكراهه فى نفس الحاكم ؟

٢ - مرحله الحكم ، كما لو كان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فقامت الأماره على الترخيص فيه ، فكيف يجتمع الترخيص و عدم الترخيص فى الشئ ؟

٣ - مرحله الامتثال ، فلو كان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فيقتضى الإتيان بالعمل ، ثم قامت الأماره الدالّه على الحرمة ، و تقتضى الترك ، فكيف يجتمع الفعل و الترك ؟ و هذه مشكله :

الجمع بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري

و تقريرها بإيجاز هو : إنّ الأحكام الخمسه متضادّه ، فإذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب و قامت الأماره على طبقه ، لزم اجتماع المثليين ، أو على نفى الوجوب ، لزم اجتماع النقيضين ، أو على الحرمة ، لزم اجتماع الضدّين ، و هذا هو المحذور الخطابي .

و قد حاول المحقّقون الأعلام حلّ هذه المشكله و رفع المحذور بجميع جهاته ، بالجمع بين الحكمين ، و ذكروا لذلك عدّه طرق :

طريق الشيخ

□
قد ذكر الشيخ رحمه الله الإشكال بقوله :

إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً و قامت أماره على تحريمه ، فإن لم يحرم ذلك الفعل ، لم يجب العمل بالأماره ، و إنّ حرم ، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادّين ، و إنّ انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي .

ثم أجاب عن ذلك قائلاً :

أنّ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه ، هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذي يحكى عنه الأماره و يتعلّق به العلم أو الظنّ و أمر السفراء بتبليغه ، و إنّ لم يلزم امتثاله فعلاً في حقّ من قامت عنده أماره على خلافه ، إلّا أنّه يكفي في كونه حكمه الواقعي : أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً ، و الرخصه

فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر ، أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه .

و مما ذكرنا يظهر حال الأماره على الموضوعات الخارجيه ؛ فإنها من هذا القسم الثالث .

و الحاصل : أن المراد بالحكم الواقعي ، هى : مدلولات الخطابات الواقعيه الغير المقيده بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الأماره على خلافها ، و لها آثار عقليه و شرعيه تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أماره حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤداها هو الواقع ، نعم هذه ليست أحكاماً فعليته بمجرد وجودها الواقعي .

و تلخص من جميع ما ذكرنا : أن ما ذكره ابن قبه - من استحاله التعيد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغير العلميه - ممنوع على إطلاقه ، و إنما يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه ، كما تقدم تفصيل ذلك (١) .

مناقشه هذا الطريق

و قد وقع النظر فى كلامه قدس سره من جهات :

أما قوله : إن المراد بالحكم الواقعي

فهو حق ، لكنه خارج عن محل البحث .

و أما قوله : و الرخصه فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه .

ففيه : إن الرخصه الشرعيه حكم من الأحكام الخمسه التكليفيه ، فهى بحاجه إلى جعل ، و أين الدليل على جعل الرخصه مع وجود الأماره

ص: ٢٩٨

و أيضاً : إنه إذا قامت الأماره على الرخصه مع كون الحكم الواقعي هو الوجوب ، فمع القول بالتضادّ بين الأحكام أنفسها ، يعود الإشكال ، و أمّا على القول بعدمها فيها ، يقع التضادّ في مرحله الإراده .

و أمّا قوله : و الحاصل

ففيه : إنّ الحكم إنما هو الاعتبار الشرعي ، غير أن المعتبر من الشارع إنّ كان من حيث الاقتضاء و الترخيص ، فهو حكم تكليفي ، و إلّا فوضعي ، و الحكم التكليفي تارة : تكليفي من الأوّل ، و اخرى : هو حكم تكليفي يستتبعه الحكم الوضعي ، كما في باب الضمان . و أيضاً : فإنّ الحكم الشرعي قد يترتب عليه أثر شرعي و قد لا يترتب ، مثلاً : إنّ اعتبار النجاسه أثره شرعاً نجاسه الملاقي له ، و اعتبار صحّه البيع يترتب عليه شرعاً وجوب تسليم العوضين .

و أمّا الأثر العقلي المترتب على الحكم الشرعي ، فهو وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه .

لكنّ الآثار العقليّه تدور مدار العلم و الأماره ، أمّا الآثار الشرعيه فهي تابعه للواقع ، سواء كان هناك علم أو أماره أو لم يكن .

و أمّا قوله : حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّاه هو الواقع .

ففيه : إنّ أدلّه اعتبار الأمارات غير العلميه - و عمدتها هو خبر الثقة في الأحكام ، و البيئه في الموضوعات الخارجيه و كذا خبر الثقة بناءً على حجّيته فيها - إنّما هي إمضاء للتّبره العقلانيه فيها ، و أين « وجوب البناء على كون مؤدّاه هو الواقع » في السيره العقلانيه ؟

و لو كان نظر الشيخ في هذا الكلام إلى قوله عليه السلام : « فما أديا عنى فعنى يؤديان » (١) ، فإن هذه الروايه بعد تسليم دلالتها على حجيه خير الثقه ، ظاهره في جعل المؤدى لا وجوب البناء على كون مؤدأها هو الواقع .

و أما قوله : نعم ، هذه ليست أحكاماً فعليتهً بمجرد وجودها الواقعي .

ففيه : أنّ الظاهر أن مراده من الفعلية - كما ذكر عند بيان السببيه على مسلك المعتزله - هو ما يقابل الشائيه ، فيريد أنّ الأحكام الواقعيه تصير فعليته بقيام الأماره عليها ، لكنّ هذا هو تصويب المعتزلى الذى ثبت بطلانه بالضروره .

و إن أراد من « الفعلية » معنى آخر غير ما ذكر ، كأن يكون المراد منها « وجوب الامتثال » : أى إن الأحكام الواقعيه ما لم تقم عليها الأماره لا يجب فيها الامتثال ، وقع الإشكال فى مرحله الإراده .

فظهر : أن طريق الشيخ قدس سرّه لا يحلّ المشكله .

طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا

قال : و هو منقول عن جماعه اخرى أيضاً ، و هو :

اختلاف موضوعي الحكم الظاهري و الواقعي ؛ فإنّ موضوع الأوّل منهما هو الشئ بعنوان كونه مشكوكاً ، و هذا بخلاف موضوع الحكم الواقعي ؛ فإنّ موضوعه نفس الفعل و ذاته ، و اشتراط وحده الموضوع فى التضادّ - كما فى التناقض - ربما يكون من الواضحات (٢) .

ص: ٣٠٠

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤ .

٢-٢) أجود التقريرات ٣ / ١٢٤ .

ثم أشكل عليه بقوله : و فيه :

أولاً: أنّ هذا الجواب على تقدير تماميته إنّما يختصّ بخصوص موارد الأصول من جهة أخذ الشكّ في موضوعها ، و أمّا الأمارات فموضوعها نفس الفعل من غير تقييد بالجهل بالحكم الواقعي ، و كونها حجّة حال الجهل غير أخذ الجهل في موضوعها ، و إلّا لما بقى فرق بين الأماره و الأصل ، و لا يكون لها حكمه عليه ، كما هو ظاهر .

و ثانياً : أنّ الأحكام الواقعيه و إن كانت ثابتة لنفس الأفعال من دون تقييدها بحال الجهل ، إلّا أنّها لا تخلو في نفس الأمر من اختصاصها بخصوص العالمين من باب نتيجة التقييد أو ثبوتها للجاهلين أيضاً بنتيجة الإطلاق ، و حيث أنّ الأوّل منهما مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه ، فلا محاله يتعيّن الثاني ، و يلزم منه كون الجاهل محكوماً بحكمين متضادين (1) .

النظر فيه

أقول :

إنّ الذي أفاده الشّيخ في باب التعادل و التراجيح هو أنه : لا- تعارض بين الاصول و الأمارات ، لأن موضوع الأصل عبارته عن الشكّ في الواقع ، فالدليل الاجتهادي و هو الأماره لا يعارضه الأصل ، فالشك غير مأخوذ في موضوع الأماره .

فما نسبه إليه الميرزا غير واضح .

نعم ، المستفاد من كلام الشّيخ عدم حصول الإشكال من جعل الأصل في

ص: ٣٠١

قبال الحكم الواقعي ، لأن الموضوع هناك نفس الواقع لا الشك ، و موضوع الأصل عبارته عن الشك ، فلا يلزم الاجتماع أصلاً .
أمّا في الأماره ، فلا يوجد في كلام الشيخ ما يفيد أخذ الشك في موضوعها ، حتى يكون الجمع بين الحكمين بتعدّد الموضوع .
فما أورده عليه الميرزا من أنّ الجهل مأخوذ في موضوع الأصل دون الأماره ، في غير محلّه .

نعم ، ما أشكل به عليه ثانياً - بناءً على صحّته ما نسبه إليه - صحيح ، و هو أنّ اختلاف الموضوع لا يحلّ المشكل ، لأنه إنّ قلنا بإطلاق الأحكام بالإضافه إلى العلم و الجهل ، فالأدله موجوده في ظرف الجهل و الاشكال لازم ، و إنّ قلنا بالعدم ، فالإهمال الثبوتى محال ، فإمّا التقييد بنتيجه التقييد بصوره عدم الجهل ، و هذا يستلزم التصويب ، فبقى الإطلاق بنتيجه الإطلاق فيعمّ صوره الجهل و يلزم الإشكال كذلك .

طريق المحقق الخراساني

و أجاب المحقق الخراساني عن الإشكال في كتاب الكفايه و في حاشيته على الرسائل ، و قد اشترك الجوابان في بعض الجهات و اختلفا في البعض الآخر ، و نحن نذكر كلا الجوابين :

في حاشيه الرسائل

أمّا في حاشيه الرسائل فقال :

التحقيق في الجواب أنّ يقال : إنها بين ما لا يلزم و ما ليس بمحال ، و لنمهد لذلك مقدمه :

فاعلم أن الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً ، يكون له مراتب من الوجود :

أولها : أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلاً .

ثانيها : أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعثاً و زجراً و ترخيصاً فعلاً .

ثالثها : أن كون له ذلك مع كونه كان فعلاً من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه .

رابعها : أن يكون له ذلك كالسابقه مع تنجزه فعلاً ، و ذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضى لإنشائه و جعله مع وجود مانع أو فقد شرط ، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته و اجتماع العله التامه له ، مع وجود المانع من أن ينقذح في نفسه البعث أو الزجر ، لعدم استعداد الأنام لذلك ، كما في صدر الإسلام بالنسبه إلى غالب الأحكام .

و لا يخفى أن التضاد بين الأحكام إنما هو في ما إذا صارت فعليته و وصلت إلى المرتبه الثالثه ، و لا تضاد بينها في المرتبه الاولى و الثانيه ، بمعنى أنه لا يراحم إنشاء الإيجاب لاحقاً بإنشاء التحريم سابقاً أو في زمان واحد بسببين ، كالكتابه و اللفظ أو الإشاره .

و من هنا ظهر أن اجتماع إنشاء الإيجاب أو التحريم مرتين بلفظين متلاحقين أو بغيرهما ، ليس من اجتماع المثليين ، و إنما يكون منه إذا اجتمع فردان من المرتبه الثالثه و ما بعدها ، كما لا يخفى .

إذا عرفت ما مهّدتنا فنقول :

أمّا الإشكال بلزوم اجتماع المثليين فيما إذا أصابت الأماره ، فإن اريد منه

اجتماع الإنشاءين للإيجاب أو التحريم ، فهو ليس بمحال ، و إن اريد اجتماع البعثين ، فهو غير لازم ، بل يوجب إصابتها أن يصير إنشاء الإيجاب أو التحريم واقعاً بعثاً و زجراً فعليين .

و منه يظهر حال الإشكال بلزوم اجتماع الضدين فيما إذا أخطأت ، حيث أن الاجتماع المحال غير لازم ، و اللّازم ليس بمحال ، إذ البعث أو الزجر الفعلى ليس إلّا بما أدّت إليه لا بما أخطأت عنه من الحكم الواقعى ، و لا تضادّ إلّا بين البعث و الزجر الفعلين .

فإن قلت : لا محيص إمّا من لزوم الاجتماع المحال أو لزوم التصويب الباطل بالإجماع ، إذ لا يرتفع غائله الاجتماع إلّا إذا لم يكن فى الواقع بعث و زجر ، و معه لا حقيقه و لا واقعیه للحكم .

قلت : التصويب الّذى قام على بطلانه الإجماع بل تواترت على خلافه الروايات ، إنما هو بمعنى أن لا يكون له تعالى فى الوقائع حكم مجعول أصلاً يتتبع عنه و يشترك فيه العالم و الجاهل و من قامت الأماره عنده على وفاقه و على خلافه ، بل حكمه تعالى يتبع الآراء أو كان متعدّدا حسبما يعلم تبارك و تعالى من عدد الآراء ، و كما يكون بالإجماع بل الضّروره من المذهب فى كلّ واقعه حكم يشترك فيه الامه لا يختلف باختلاف الآراء ، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضّروره على عدم كونه فعلياً بالنسبه إلى كلّ من يشترك فيه ، بمعنى أن يكون بالفعل بعثاً أو زجراً و ترخيصاً ، بل يختلف بحسب الأزمان و الأحوال ، فربّما بصير كذلك فى حق واحد فى زمان أو حال دون آخر ، كما أنه بالبدهاه كذلك فى المرتبه الرابعه .

و بالجمله ، المسلم أنه بحسب المرتبتين الأوليين لا يختلف حسب اختلاف الآراء و الأزمان و غيرهما ، دون المرتبتين الأخيرتين ، فيختلف حسب اختلاف الآراء و غيرها .

إن قلت : إذا كان الحكم الواقعي الذي يقول به أهل الصواب بهذا المعنى ، فإذا علم به بحكم العقل من باب الملازمه بين الحكم الشرعي و حكمه بحسن شيء أو قبحه لا يجب اتباعه ، ضروره عدم لزوم اتباع الخطاب بتحريم أو إيجاب ما لم يصل إلى حد الزجر و البعث الفعليين ، بل و كذا الحال في العلم به من غير هذا الباب .

قلت : مضافاً إلى أن العلم به مطلقاً لو خلى و نفسه يوجب بلوغه إلى حد الفعلية ، إنه إنما يكون ذلك لو كان طرف الملازمه المدعاه بين الحكمين هو الحكم الشرعي بهذا المعنى ، فلا ضير في القول بعدم لزوم الاتباع ، و ذلك كما لو منع مانع من اتباع العلم الناشئ من العقل ، كما يظهر مما نقله قدس سره من السيد الصدر في تنبيهات القطع ، و لا ينافي ذلك ما أوضحنا برهانه و شيدنا بنيانه من لزوم اتباع القطع بالحكم الشرعي على نحو الفعلية التامه ، فإنه في القطع بالحكم الفعلي كما أشرنا إليه في توجيه كلام الأخباريين ، لا- ما لو كان الطرف هو الحكم الفعلي الشرعي ، بأن يدعى أن استقلال العقل بحسن شيء أو قبحه فعلاً ، يستلزم الحكم الشرعي به كذلك. نعم ، لو لم يستقل إلّا على جهة حسن أو قبح لا حسنه أو قبحه مطلقاً ، لم يستكشف به إلّا حكماً ذاتياً اقتضائياً يمكن أن يكون حكمه الفعلي على خلافه ، لمزاحمه تلك الجهة بما هو أقوى منها . فتفتن .

و أما حديث لزوم اتصاف الفعل بالمحوبيته و المبعوضيه ، و كونه ذا مصلحه

و مفسده - من دون وقوع الكسر و الانكسار بينهما ، فيما إذا أدت الأماره إلى حرمه واجب أو وجوب حرام - فلا أصل له أصلاً ، و إنما يلزم لو كانت الأحكام مطلقاً و لو كانت ظاهريه ، تابعه للمصالح و المفسد في الأمور بها و المنهى عنها ، و أما إذا لم يكن كذلك ، بل كانت تابعه للمصالح في أنفسها و الحكم في تشريعها ، سواء كانت كلها كذلك أو خصوص الأحكام الظاهريه منها ، فلا ، كما لا يخفى ، و ليست قضيه قواعد العدليه ، إلا أن تشريع الأحكام إنما هو لأجل الحكم و المصالح التي قضت بتشريعها ، بخلاف ما عليه الأشاعره .

مع أنه لو كانت الأحكام مطلقاً تابعه للمصالح و المفسد في الأمور بها و المنهى عنها ، فذلك غير لازم أيضاً ، فإن الكسر و الانكسار إنما يكون لا- بد منه بين الجهات مطلقاً في مقام تأثيرها الأحكام الفعليه لا في مجرد الإنشاء ، و قد عرفت أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأماره ليس يتحقق إلما بالوجوب الإنشائي ، فيكون الجهه الواقعيه التي يكون في الواقعه مقتضيه لإنشاء حكم لها من إيجاب أو تحريم أو غيرهما ، فينشئ على وفقها من دون أن يصير فعلياً إلما بامور ، منها : عدم قيام أماره معتبره على خلافه المحدث فيها جهه اخرى غالبة على تلك الجهه ، يكون موجه لحكم آخر فيها بالفعل ، فالكسر و الانكسار إنما يقع بين الجهات فيما أدت إليه الأماره من الحكم في صوره الخطاء ، لكونه حكماً فعلياً ، لا في الحكم الواقعي المذمى أخطأت عنه الأماره ، بل إنما هو إنشاء بمجرد ما في الواقعه بما هي من الجهه الواقعيه ، كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتيه الاقتضائيه المجعوله للأشياء بما هي عليها من العناوين الأوليه ، و إن كانت أحكامها الفعليه بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانويه على خلافها .

و من هنا ظهر أنّ المحبوبيّته أو المبعوضيّة تابعه لغالب الجهات كالحكم الفعلى ، فلا- يلزم أن يكون الفعل الواحد محبوباً و مبعوضاً بالفعل .

و قد ظهر ممّا ذكرنا هاهنا ما به يذبّ عن إشكال التّفويت و الإلقاء ، لأنّهما لا يلزمان من إباحه الواجب أو الحرام ، لإمكان أن يكون الإيجاب أو التّحريم واقعاً عن الحكم فى التّشريع ، لا عن مصلحه فى الواجب أو عن المفسده فى الحرام ، مع إمكان منع أن يكون تلك الجهه الموجهه لتشريع الوجوب أو التّحريم لازم الاستيفاء أو لازم التّحرّز كى يلزم ذلك .

هذا ، مع أنّه لو سلّم كونها لازم الاستيفاء ، لا يكون تشريع التّرخيص و الإباحه ظاهراً للمفوّت له قبيحاً مطلقاً ، بل إذا لم يكن عن مصلحه و حكمه كائنه فيه و راجحه على ما فيه من جهه القبح ، و من المعلوم أنّ الفعل لا يكون قبيحاً أو حسناً فعلاً بمجرد أن يكون فيه جهه قبح أو حسن ، بل إذا لم يكن مزاحمه بما يساويها أو أقوى كما لا يخفى .

هذا كلّّه إذا كانت الأحكام الظّاهريّه لمصالح فى تشريعها لا لمصالح فى سلوكها . و أمّا بناء على ذلك ، فالمصلحه المفوّته عليه أو المفسده الملقى فيها ، متداركه بمصلحه سلوك الأماره ، و معه لا قبح فى التّفويت و الإلقاء كما لا يخفى ، حيث أنّهما كلا تفويت و لا إلقاء .

فتلخّص من جميع ما ذكرنا ، أنّه لا يلزم التّصويب من الالتزام بجعل الأحكام و إنشائها للأفعال بما هى عليها من العناوين ، و قد جعل عليها أمارات تخطئ عنها تاره و تصيب اخرى ، و لا اجتماع المثليين فى صوره الإصابه ، لعدم لزوم البعثين أو الزّجرين ، بل يصير الحكم الواقعى فعلياً بسبب إصابتها ، و لا

اجتماع الضّدين في صورته الخطاء ، لعدم اجتماع البعث و الزجر الفعليين ، بل ليس البعث أو الزجر الفعلي إلّا في مؤدى الأماره ، و لا- التّفويت و الإلقاء القبيحين ، إمّا لأجل التّدارك بمصلحه السّلوك ، و إمّا لعدم كون المصلحه أم المفسده الواقعيّه لازم الاستيفاء و التحرز ، أو لأجل كون الفعل الموجب لهما مشتملاً على ما هو أقوى و أرجح من جهات الحُسن من هذه الجبهه المقبّحه لو سلّم .

ثمّ لا- يخفى إنّّه قد ظهر من مطاوى ما ذكر أنّ التّضاد و التّمائل المانعين عن اجتماع الحكّمين ، إنّما هو في المرتبتين الأخيرتين مطلقاً ، سواء كانا واقعيين أو ظاهريين أو مختلفين ، فلو بلغ حكم إليهما واقعاً في موضوع ، لم يمكن أن يحكم عليه فعلاً و لو ظاهراً بحكم آخر مطلقاً و لو كان مثله ، هذا إن لم يعلم به أصلاً فضلاً عمّا إذا علم به تفصيلاً أو إجمالاً .

فما ذكرناه سابقاً من التّفاوت بين العلمين ، و أن مرتبه الحكم الظّاهري محفوظه مع الإجمالى دون التّفصيلى ، إنّما هو في المعلوم في غير هاتين المرتبتين ، حيث أنّه لا يكون مع التّفصيلى مرتبه غير مرتبه الحكم الواقعيّ ، فلا معنى لجعل حكم آخر إلّا بعد نسخه و رفع اليد عنه بالمرّه ، إذ لا يمكن أن يكون في فعل واحد من شخص واحد علّتان لإنشاء حكّمين في عرض واحد في زمان واحد كما لا يخفى ، بخلاف الإجمالى ، حيث يعقل فيه مع بقائه على حاله و عدم رفع اليد عنه ، أن يجعل في هذه المرتبه و مع الجهل به تفصيلاً حكم فعلى يعمل على وفقه على خلافه .

فظهر أنّ مع الفعليّ من الواقعيّ لا مجال للظّاهريّ أصلاً و لو مع الجهل به رأساً ، غايه الأمر كون المكلف معذوراً معه لو كان من قصور عقلاً ، و مع الشّأنى

منه المتحقق بمجرد الوجود الإنشائي يكون له المجال مطلقاً ، و لو كان معلوماً بالإجمال ، و يترتب عليه آثاره إذا انكشف الحال (١).

خلاصته

و يتلخص ما أفاده في أنه لا- يتحقق التضاد بين الحكمين الإنشائيين ، و لا- بين حكمين أحدهما فعلي و الآخر إنشائي ، و إنما يتحقق بين الفعلين ، و الحكم الواقعي في مرتبه الإنشاء ، و مورد الأماره في مرتبه الفعلية ، فبينهما اختلاف في المرتبه ، و معه لا يتحقق التضاد .

و أما عدم لزوم التصويب ، فلأنّ الدليل على بطلان التصويب هو الإجماع ، و هو دليل لبيّ يؤخذ منه بالمتيقن ، و هو هنا وجود الأحكام في مرتبه الإنشاء لعامه المكلفين ، لا وجود الأحكام الفعلية .

مناقشته

لكن يرد عليه :

أولاً : إنّ مقتضى ما ذكره من « أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأماره ليس بمتحقق إلّا بالوجوب الإنشائي ... كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتية الاقتضائية المجعوله للأشياء بما هي عليها من العناوين الأوّليه ، و إنّ كانت أحكامها الفعلية بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانويه على خلافها ... » هو أنّ يكون الحكم الواقعي في المرتبه الأولى من مراتب الحكم و هو مرتبه الشائيه و الاقتضاء ، و أنّ يكون باقياً في هذه المرتبه ، لوجود المانع عن الملا-ك ، كما هو الحال في مثل الوضوء الضرري ، حيث أن مقتضى الدليل الأوّلي جعل الوضوء

ص: ٣٠٩

لكلّ المكلفين ، لكنّه عند طرؤ الضّرر على أحدهم يتبدّل الحكم إلى التيمّم ، و يتقدّم دليل نفي الضرر على الدليل الأوّلى بالحكومته ، و مقتضاها تخصيص الدليل الأوّلى ، لكونها حكومه واقعيّه .

لكنّ الالتزام بكون الحكم الواقعي في مرتبه الشأنيّه ، هو القول بالتصويب المعتزلي ، و هو باطل .

و ثانياً : إنّ مقتضى ما ذكره من أنّ فعليّه الحكم الإنشائي تكون بتحقيق البعث إليه أو الزجر عنه ، لكنّ هذه فعليّه تختلف عن فعليّه بالوصول ، لكون الوصول شرطاً للتنجّز لا فعليّه ، فما لم يصل الحكم الذي قامت عليه الأماره لا وجداناً و لا تعديداً فهو باقٍ في مرتبه الإنشاء ، و حينئذٍ يرد عليه :

إنّ كون الحكم في مرتبه الإنشاء - و هي المرتبه الثانيه - لا - معنى له إلّا عدم تماميه الموضوع بجميع خصوصياته ، كما يكون قوله تعالى : «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... » (١) إنشاءً و لا مستطبع ، و لا موجب لعدم تماميه الموضوع هنا إلّا الجهل ، فيلزم أنّ يكون العلم جزءاً لموضوع الحكم ، فيختصّ الحكم بالعالمين ، و هو باطل .

في الكفايه

و أمّا في الكفايه ، فقد قال :

إنّ ما ادعى لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل ... (٢) .

و توضيحه : أنّ المجعول في باب الأمارات لا يخلو عن وجوه :

ص: ٣١٠

١- ١) سوره آل عمران : ٩٧ .

٢- ٢) كفايه الاصول : ٢٧٧ .

١ - أن يكون المجعول نفس « الحجية » .

٢ - أن يكون المجعول هو الحكم النفسى .

٣ - أن يكون المجعول هو الحكم الطريقي .

٤ - أن يكون المجعول هو الحجية المستتبعه للحكم الطريقي .

أما أن الشارع قد جعل فى مورد الأماره حكماً نفسياً ذا مصلحه ، كما هو الحال فى الأحكام الشرعيه ، فإن الإشكال بلزوم اجتماع المثليين أو الضدين لازم .

لكنّ المبنى باطل ، لأن المجعول فى مورد الأماره ليس هو الحكم التكليفي ، بل هو حكم وضعى ، و لو كان تكليفيّاً فهو طريقي لا نفسى .

و أما أن يكون المجعول هو الحجية المستتبعه للحكم التكليفي ، مثل الملكيه المستتبعه لجواز التصرف ، فلا يلزم المحذور ، لأنّ الحكم طريقي ، و هو لا يصادّ و لا يماثل الحكم الواقعى النفسى .

و المراد من الحكم الطريقي هو الحكم الذى يجعله المولى بلحاظ الواقعيه من أجل المحافظه عليها ، و هكذا حكم لا سنخيه له مع الحكم الواقعى حتى يماثله أو يصادّه .

و لو قيل : يجعل الحكم التكليفي ثم ينتزع منه الحكم الوضعى ، كأن يقول :

اعمل بقول زراره ، فإنه ينتزع منه حجيه قوله ، كما هو مسلك الشيخ فى الأحكام الوضعيه .

فعلى هذا المبنى أيضاً لا يلزم المحذور أصلاً ، لكون مثل هذا الحكم طريقيّاً كذلك ، لعدم كونه ناشئاً من المصلحه أو المفسده فى المتعلق .

هذا ، و المختار عنده أنّ المجعول فى باب الأماره هو « الحجية » .

أى : كما أنّ القطع كاشف حقيقى عن الواقع ، و هو حجّه للعبد على المولى ، و عذر له إذا حصلت المخالفه ، و هو حجّه عند العقلاء جميعاً ، و هذا المعنى من لوازم القطع ذاتاً ، كذلك الأماره ، فإن لها جميع هذه الآثار و الأحكام ، غير أنّ هذا يجعل من المولى ، فالأماره كالقطع مع فرقٍ واحدٍ هو أنّ الحجّيه هناك ذاتيه و هنا اعتباريه .

وعليه ، فإن متعلّق الأماره نفس هذا الأمر الوضعى ، أعنى الحجّيه ، و المصلحه قائمه بها ، و حينئذٍ ، يتّضح عدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدّين ، لأن المصلحه قائمه فى الأماره بنفس هذا الأمر الوضعى ، أمّا فى الحكم الواقعى ، فهى قائمه بالمتعلّق .

فلا محذور فى مرحله الملاك .

و كذا فى مرحله الإراده و الكراهه .

و أمّا فى مرحله الحكم - و هو يرى التضادّ فى الأحكام - فالمفروض أنّ الحكم الواقعى تكليفى مثل وجوب صلاه الجمعه ، و الحكم الظاهرى القائم عليها الأماره وضعى و هو الحجّيه ، أى: حجّيه خبر الثقة على الواقع ، فهما ليسا من سنخٍ واحد حتى يلزم التضاد أو المماثله .

و أمّا فى مرحله الامتثال ، فإنّ تعلق العلم بالحكم الواقعى ، أو كانت الأماره مطابقه له ، فالواجب امتثال الحكم الواقعى ، و أمّا فى صورته المخالفه ، فالأماره عذر للعبد أمام المولى ، و لا يقتضى الحكم الواقعى الامتثال .

و هكذا ينحلّ المشكل على جميع المبانى .

إلّا أن المحقق الخراساني يرى بقاء المشكله في « أصاله الإباحه » (1)، لأنّ المجعل في موردها بنظره هو الإذن و الترخيص ، فكان الشارع قد جعل الإباحه مع وجود الحكم الواقعي ، فتارةً تضادُّ الإباحه الحكم الواقعي ، و اخرى تماثله .

و هذا الإشكال يلزم بناءً على جعل الحكم الظاهري في مورد الاستصحاب .

و قد حلّ المشكل في أصاله الإباحه ، بأنّ الحكم الواقعي في مورد أصاله الإباحه غير فعلي .

و الظاهر أنّ مراده من عدم الفعليه هنا هو : أن الحكم الواقعي مجعل ، بحيث لو علم به لتنجز ، فلا باعثيه و زاجريه له في ظرف الجهل به ، و حينئذٍ ، لا يلزم المحذور ، لأنّ المكلف في هذه الحاله ينبعث أو ينزجر من الإباحه الظاهريه المجعل له فعليته لا من الحكم الواقعي .

موارد الفرق بين الحاشيه و الكفايه

و على الجملة ، فقد ظهر الفرق بين كلامي المحقق الخراساني في كتابيه

لأنه جعل الحكم الواقعي في الحاشيه في المرتبه الثانيه من مراتب الحكم التي ذهب إليها ، و الحكم الظاهري في المرتبه الثالثه و الرابعه ، و في الكفايه ، جعله في المرتبه الثالثه ، و جعل الظاهري في الرابعه .

و أيضاً ، كلامه في الحاشيه ناظر إلى الحكم بصوره عامّه ، أمّا في الكفايه ، فقد استثنى أصاله الإباحه .

ثم إنه في الحاشيه لا يرى الحكم الواقعي فعلياً ، و في الكفايه يراه فعلياً ،

ص: ٣١٣

فيقع في الإشكال و يحاول رفعه بقوله : « بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ... » .

هذا ، و قد عرفت أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره في حاشية الرسائل .

و أمّا ما ذهب إليه في كفايه الاصول ، فقد تكلم عليه جماعه ، كما نرى :

الكلام على الكفايه

و هو يقع في جهتين :

الأولى : فيما ذكره في حلّ المشكل .

فإنّه يرد عليه : أنه إذا كان الحكم الواقعي بحيث لو علم به لتنجز - أى : ليس فيه جهه نقص إلّا عدم العلم الوجداني به - فلازمه أن تعود جميع المحاذير بمجرد تحقّق العلم به .

و الثانيه في أصل مبناه ، من أنّ مدلول الأدلّه في الأمارات أن المجعول في موردها هو « الحجّيه » ، فقد اورد عليه بوجه :

الأوّل :

ما ذكره المحقق الأصفهاني (1) من أنّ ظاهر عبارته الكفايه أنّ المجعول هو الحجّيه بمعنى التنجّز ، فأشكل على ظاهر العبارة - و إنّ احتمال فيما بعد أنّ يكون مراده منها حيثيه اخرى يترتب عليها التنجّز - بأنّ التنجّز عبارته عن حسن العقاب عند الموافقه ، و التعذير عند المخالفه ، و هذا المعنى متوقّف على الحجّيه و بدونها يستحيل ذلك ، و حينئذٍ لو كانت الحجّيه بجعل حسن العقاب يلزم الدور .

و قد تبعه المحقق الخوئي فقال بعد الإشكال على المحقق النائيني :

ص: ٣١٤

و بما ذكرنا ظهر ما فى كلام صاحب الكفايه من أن المجمعول فى باب الأمارات هى الحجية ، بمعنى التنجيز عند المصادفه و التعذير عند المخالفه ، إذ التنجيز و التعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفه التكليف مع قيام الحجة عليه و عدمه مع عدمه ، من الأحكام العقلية غير القابله للتخصيص ، فالتصرف من الشارع لا بدّ و أنّ يكون فى الموضوع ، بأن يجعل شيئاً طريقاً و يعتبره علماً تعديداً ، و بعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف ، يترتب عليه التنجيز و التعذير عقلاً لا محاله ، و كذا الحال فى الاصول المحرزه الناظره إلى الواقع بإلغاء جهه الشك ... (١).

الجواب

و يجاب عن هذا الإشكال بأنه مع التأمل فى عباره الكفايه مندفع ، فإنه إنما يرد إن كان يقول بجعل حسن العقاب و المنجزية ، لكنّه يقول بأنّ المجمعول أمر اعتبارى يوجب التنجز .

□
و توضيحه : إنّ « الحجية » هى كون الشئ بحيث يصحّ أن يحتجّ به ، و هذا غير حسن العقاب كما لا يخفى . يقول رحمه الله :
كون الشئ بحيث يصحّ أن يحتجّ به تارة ذاتي للشئ كما فى القطع ، فإنّ الحجية ذاتي له ، و اخرى : ليس كذلك كما فى الأمارات و الطرق ، فإنّ ذلك مجمعول لما ثبت حجيته منها ، و هو سواء فى القطع أو خبر الثقة و نحوه يوجب حسن العقاب عند المخالفه . فهذا هو مراده ، و هو ظاهر كلامه إذ قال : و ذلك لأنّ التعيد بطريق غير علمى إنما هو بجعل حجيته ، و الحجية المجمعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى

ص: ٣١٥

إليه الطريق ، بل إنما تكون موجبهً لتنجز التكليف به .

الثانى :

إن الحجية عند المحقق الخراسانى هي المنجزية ، و المنجزية هي السببية لاستحقاق العقاب ، لكن السببية غير قابله للجعل لكونها من الامور التكوينية ، كما ذكر هو فى الاستصحاب .

و الجواب :

إن السببية عنده ممّا لا يقبل الجعل ، و الحجية ممّا يقبل الجعل ، فهى غير السببية .

الثالث :

إنه يرد على كلامه بناءً على أن الحجية قابله للجعل : إن المفروض ثبوت أحكام القطع كلها للأمارات ، إلّا أنها ثابتة للقطع بالذات و للأمارات بالجعل ، و الحال أنّ الشيء الثابت للقطع هو الكاشفيه عن الواقع ، و من هنا يؤخذ العقلاء على أساس القطع ، و ليس فى ارتكازهم بين « الكاشفيه » و « صحّه المؤاخذه » واسطه اسمها « الحجية » . و إذ ليس للقطع ذلك فليس فى الطرق .

و الجواب

إن هذا خلاف الارتكاز العقلانى ، فإنهم يرون للقطع الحجية و الكاشفيه ، و قد عرفت أن المقصود من الحجية كونه بحيث يصحّ أن يحتجّ به ، و يشهد بذلك ما يستفاد من الروايات - كما قال الوحيد البهبهاني - من أن « العقل حجه » (١) .

ص: ٣١٦

و بعد أن ظهر عدم تماميه شىء مما اورد به عليه ، خاصّه الإشكال الأوّل و ما اشتهر عن المحقق الخراسانى من أنه قائل بمجعوئيه استحقاق العقاب و التعذير ، فإنّ التأمل فى كلماته فى الموارد المختلفه يفيد عدم صحّحه هذه النسبه ، بل إنه يرى أنّ التنجيز و التعذير من مقتضيات الحجّيه لا نفس الحجّيه المجعوله ، و أنّ المستفاد من أدلّه الحجّيه و الاعتبار فى باب الأمارات إلغاء احتمال الخلاف و جعل الطريقيه .

إلّا أنه يرد الإشكال على كلامه فى الكفايه بالنسبه إلى الاصول المرخصه كقاعده الحلّ ، من الجمع بين الحكمين بأنّ الحكم الواقعى غير فعلىّ و الحكم الظاهرى فعلىّ ، إذ فيه :

إنّه لا-ريب فى فعليّيه الحكم الواقعى مع العلم بالخلاف ، فلو علم بحليّيه شىء هو حرام فى الواقع ، فإنّ هذا العلم غير مؤثر فى فعليّيه الحكم الواقعى ، لكون الموضوع محققاً بجميع قيوده و ليس للعلم دخل فى ذلك ، و حكم الأماره القائمه على الخلاف حكم العلم بالخلاف ، و عليه ، فلا بدّ إمّا من تقييد الحكم بعدم قيام الأماره على خلافه ، و هذا هو التصويب ، و إمّا من الالتزام بعدم الفعليّيه له مع تماميه موضوعه من جميع الجهات ، و هو محال ، للزوم تخلف الحكم عن موضوعه ، و مع عدم التقييد أو الالتزام المذكورين ، فالإشكال ثابت ، لأنه يلزم اجتماع المثليين فى صورته الموافقه و اجتماع الضدّين فى صورته المخالفه .

و أيضاً ، فإنّ كلامه فى هذا المقام يشتمل على التهافت ، لأنه قال بأنّ الحكم الواقعى هو بحيث لو علم به لتنجز ، و معنى هذا الكلام كونه فى المرتبه الثالثه من

مراتب الحكم ، لكنّ المفروض كون الحكم الظاهري أيضاً في هذه المرتبه بضميمه وصوله ، فإذن ، قد اجتمع الحكمان في هذه المرتبه ، إلّا أن هذا الكلام ينافي قوله بأنّ الحكم الواقعي هو بحيث لو اذن بالمخالفه له فلا فعليّه له ، لأن معنى ذلك كونه في مرتبه الإنشاء و عدم وصوله إلى مرحله أنه لو علم به لتنجّز .

فتدبر .

طريق المحقق الفشاركي و اليزدي

و سلك المحقق السيد الفشاركي طريقاً آخر ، و تبعه تلميذه المحقق الحائري اليزدي ، و قرّره في الدرر حيث قال :

إنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجيه ، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصوره في الذهن ، لكن لا من حيث كونها موجوده في الذهن ، بل من حيث إنها حاكيه عن الخارج ، فالشئ ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبويه و المبعوضيه ، و هذا واضح .

ثم إن المفهوم المتصور تاره : يكون مطلوباً على نحو الإطلاق ، و اخرى :

على نحو التقييد ، و على الثاني ، فقد يكون لعدم المقتضى في ذلك المقيد ، و قد يكون لوجود المانع ؛ مثلاً قد يكون عتق الرقبه مطلوباً على سبيل الإطلاق ، و قد يكون الغرض في عتق الرقبه المؤمنه خاصه ، و قد يكون في المطلق ، إلا أن عتق الرقبه الكافره مناف لغرضه الآخر ، و لكونه منافياً لذلك الغرض لا بد أن يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبه المؤمنه ، فتقييد المطلوب في القسم الأخير إنما هو من جهه الكسر و الانكسار ، لا لتضييق دائره المقتضى ، و ذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المخرج له

ص: ٣١٨

عن المطلوبية الفعلية ، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن ، بحيث يكون المتعقل أحدهما لا مع الآخر ، فلا يعقل تحقق الكسر و الانكسار بين جهتيهما ، فاللزام من ذلك أنه متى تصور العنوان الذي فيه جهه المطلوبية يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد ، لعدم تعقل منافيه ، و متى تصور العنوان الذي فيه جهه المبعوضيه يكون مبعوضاً كذلك ، لعدم تعقل منافيه ، كما هو المفروض .

و العنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهريه مما لا- يجتمعان في الوجود الذهني أبداً ، مثلاً : إذا تصور الأمر صلاحه الجمعه ، فلا- يمكن أن يتصور معها إلا الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة ، مثل كونها في المسجد أو الدار و أمثال ذلك ، و أما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً ، فليس مما يتصور في هذه الرتبة ، لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم ، و الأوصاف المتأخره عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه ، فلو فرضنا أن صلاحه الجمعه في كل حال أو وصف يتصور معها في هذه الرتبة مطلوبه بلا مناف و مزاحم ، فإنه المريد تتعلق بها فعلاً ، و بعد تعلق الإراده بها تتصف بأوصاف اخر لم تتصف بها قبل الحكم ، مثل أن تصير معلوم الحكم تاره و مشكوك الحكم اخرى ، فلو فرضنا بعد ملاحظه اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهه المبعوضيه فيه ، يصير مبعوضاً بهذه الملاحظه لا محاله ، و لا- يزاحمها جهه المطلوبيه الملحوظه في ذاته ، لأن الموضوع بتلك الملا-حظه لا- يكون متعلقاً فعلاً- ، لأن تلك الملاحظه ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم ، و هذه ملاحظته مع الحكم .

فإن قلت : العنوان المتأخر و إن لم يكن متعلقاً في مرتبه تعقل الذات ، و لكن

الذات ملحوظه فى مرتبه تعقل العنوان المتأخر ، فعند ملاحظه العنوان المتأخر يجتمع العنوانان فى اللّحاظ ، فلا يعقل المبعوضيه فى الرتبه الثانيه مع محبوبيه الذات .

قلت : تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعى الأوّلى مبنى على قطع النظر عن الحكم ، لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم ، فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم ، و تصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ و أن يكون بلحاظ الحكم .

و لا- يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم و لحاظ ثبوته ، و بعبارة اخرى : صلاه الجمعته التى كانت متصوره فى مرتبه كونها موضوعه للوجوب الواقعى ، لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم و معلومه ، و التى تتصور فى ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما ، فتصور ما كان موضوعاً للحكم الواقعى و الظاهرى معاً ، يتوقف على تصور العنوان على نحو لا ينقسم إلى قسمين ، و على نحو ينقسم إليهما ، و هذا مستحيل فى لحاظ واحد . فحينئذٍ نقول : متى تصوّر الأمر صلاه الجمعته بملاحظه ذاتها ، تكون مطلوبه ، و متى تصورهما بملاحظه كونها مشكوك الحكم ، تكون متعلقه لحكم آخر . فافهم و تدبّر فإنه لا يخلو من دقه (١) .

خلاصه هذا الطريق

و يتلخّص هذا الطّريق فى المقدّمين و النتيجة :

المقدّمه الاولى : إنّ متعلّق الحكم هو الصّوره الذهنيّه لا- الخارج ، غير أنها تارةً : تلحظ ذهنيّه ، و اخرى : بما هى حاكيه عن الخارج .

ص: ٣٢٠

والمقدمه الثانيه : إنَّ الصّوره قد تجتمع مع انقساماتها ، وقد لا تجتمع ، فالرقبه مثلاً تقبل الاجتماع مع الإيمان و مع الكفر ، فقد لا- يكون للكافره مقتضى ، وقد يكون الكفر مانعاً ، لكنّ الانقسامات الطارئه على الحكم لا تقبل الاجتماع معه ، فلا يمكن أن يلحظ ما يطرأ على الموضوع فى مرتبه لحاظه ، لأن قوام لحاظ الموضوع بعدم لحاظ الحكم .

و يستنتج من ذلك : إن موضوع الحكم الواقعى لا يجتمع مع مشكوك الحكم و لا يتحد معه . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : مركب الحكم هو الصّوره الملحوظه خارجيه .

فموضوع الحكم الواقعى هو الموضوع الذى لا- يقبل الاتّحاد مع مشكوك الحكم ، و موضوع الحكم الظاهرى هو الحصه المشكوك فيها .

و إذا تعدّد الموضوع ، فلا يعقل الاتّحاد بينهما أصلاً .

فلا يلزم أى محذورٍ من جعل الحكمين .

و الحاصل : إن قوام لحاظ الموضوع للحكم الواقعى أن يُرى مجرداً عن الحكم و انقساماته و أمّا موضوع الحكم الظاهرى فهو الحصه المشكوك فيها من الموضوع ، و من الواضح أن الشكّ لا يتعدّى إلى مرتبه موضوع الحكم الواقعى ، و موضوع الحكم الواقعى لا يأتى إلى مرتبه الحكم الظاهرى .

مناقشته

أمّا فى المقدمه الاولى ، فصحيح ما ذكره فى الحبّ و البغض ، فإنّ المحبوب هو الصّوره الملحوظه خارجيه ، إذ ليس الخارج هو المتعلّق للحكم ، حتى و لو قلنا بتعلّق الحكم بنفس الخارج كما عليه شيخ الإشراق ، لأنّ الخارج

ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، لكنّ المهمّ هو الفرق بين « العلم » و« الحب » .

فالمعلوم بالذات هو الصّوره و المعلوم بالعرض هو الخارج ، على عكس الحبّ ، حيث أنّ المحبوب بالذات هو الخارج ، و بالعرض هو الصوره ، فالمصدر للحبّ هو الخارج ، أمّا العلم فهو عبارته عن الكشف ، و الصوره هي الكشف لمن حصل له العلم ، و يشهد بما ذكرنا صحّه قولك : احبّ الحسين الخارجى و أكره يزيد الخارجى ، و لا يصح أن تقول : بما أن الشىء الفلانى فى الخارج فأنا عالم به .

و إذ ظهر الفرق بين العلم و الحبّ ، فإن من يلحظ المقسم باللحاظ الثانوى فى الانقسامات اللّاحقه للحكم من حيث غرضه ، يكون حبه تابعاً للغرض لكونه معلولاً له ، و حينئذٍ يجتمع الحكمان و يعود المحذور .

فإن قلت : لا يتبعه .

قلنا : فإذن ، يوجد الغرض . و هذا هو التصويب .

و الحاصل : عدم تماميه المقدمه الاولى ، للزوم الاجتماع فى مشكوك الحكم ، فى مرحله الإراده و الكراهه ، و من المعلوم أن الوجوب و الحرمة ظلّان للإراده و الكراهه فيلزم الاجتماع بين الحكمين .

هذا فى المقدمه الاولى .

و أمّا المقدمه الثانيه ، و ملخص ما ذكر هو : أنّ مركب الحكم فى الواقع مجرّد عن العلم و الشكّ ، و أمّا فى الظاهر فمخلوط من العلم و الشكّ ، فلا يلزم الاجتماع بينهما لكونهما متباينين .

و فيه : إنّ هذا التباين صحيح فى اللّحاظ ، أمّا فى الملحوظ فلا .

و توضيحه : إنّ اللّحاظات متباينه بالضروره ، فالمولى يلحظ الخمر و يرتّب

الحكم الواقعي و هو الحرمة عليه ، لكنّه لَمَّا يأتى بحكم الإباحه ، فإنه يراه مشكوك الخمرية ، فاللحاظ مختلف و الحكم كذلك ، و إذ يوجد التباين فلا يلزم الاجتماع أصلاً .

لكنّ الأمر بالنسبه إلى الملحوظين ليس كذلك ، فإنّ موضوع الحكم الواقعي إذا كان مجرداً عن العلم و الشك ، فهو لا بشرط ، أى لا بشرط حتى بالنسبه إلى التجرد ، فيكون من اللابشرط المقسمى ، و من المعلوم أن اللابشرط المقسمى يجتمع مع القسم بحكم البرهان .

مثلاً : عند ما يرى الخمر و يعلم أن فى الخمر مفسده ، فهل يرى المفسده فى حال كون المائع مشكوك الخمرية ؟ يقول : نعم . إذن يوجد الغرض فى مشكوك الخمر ، و عليه ، فالحكم بالحرمة موجود فى الواقع بالنسبه إلى الخمر المجرد عن كلّ قيد حتى التجرد ، و الخمر المجرد عن القيد و التجرد يجتمع مع القيد ، فيلزم الاجتماع ، لأنّ اللابشرط القسّمى أو المقسمى يجتمع مع القسم .

هذا ، و مع وجود الغرض الواقعي فى المشكوك ، يترتب الحكم لكونه معلولاً للغرض ، و لكنّ هذا الحكم لا- يأتى بالدليل الأولى ، فلا- بدّ من الدليل الثانوى ، لأنّ الإهمال محال ، و التقييد بحال العلم غير صحيح لاشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين - فالحكم موجود فى حال الشك ، غير أن مصلحه التسهيل تراحم جعل الحرمة فى حال الشك على مبنى المحقق الفشاركى - فيجعل الحكم الظاهرى .

و بعبارة اخرى : فإنّ العلم و الإراده و الحبّ و البغض و الوجوب و الحرمة ...

كلّ هذه مفاهيم ذات تعلق ، و كلّ مفهوم كذلك - سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً - لا

يتحقق إلّا بمتعلّقه ، إلّا أنّ بين « العلم » و« الحبّ » فرقاً في كيفيّة التعلّق كما عرفت .

هذا من جهه .

و من جهه ، فإنّ الموضوع عند ما يلحظ باللّحاظ الأوّلي ، فلا بدّ أن يكون مجرّداً عن الحكم ، إذ الحاكم يلحظ صلاه الجمعه مثلاً مجرّده من كلّ شيء ، ثمّ يحكم بوجوبها ، فالصّلاه و الوجوب مثلاً ليسا في مرتبه واحده و إنّ كانا معاً زماناً ، أمّا باللّحاظ الثانوى ، فيراها منقسمه مثلاً إلى صلاه الجمعه الواجبه و المشكوكه .

إلّا أنّ لحاظ الصّلاه مجرّده عن الحكم في اللّحاظ الأوّل ، لا- يعنى عدم لحاظ الغرض من الحكم ، لأن الحكم فعل اختياري يدور مدار التصوّر و التصديق بفائدته ، و ذلك يكون في المرتبه السابقه على الحكم ، فالغرض ملحوظ في تلك المرتبه ، و لما كان من الامور التكوينيّه فلا يعقل كونه مهملاً ، فإمّا هو قائم بصلاه الجمعه حتى مع الشك في وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، و إمّا هو قائم بالصّلاه حتى مع الشك في وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، و إمّا هو قائم بالصّلاه غير المشكوك في وجوبها ، فالإطلاق محال ، غير أنّ إفاده الإطلاق و التقييد هنا يكون بنتيجه الإطلاق و نتيجته التقييد .

و إذا ثبت وجوب صلاه الجمعه ، و لكنّ الغرض يستحيل أن يكون مهملاً- ، و هو قائم بطبيعه صلاه الجمعه ، فلا- محاله يلزم اجتماع الضدّين في الصّلاه المشكوك في وجوبها ، فإمّا يتقيّد الغرض ، و هذا تصويب ، و إمّا لا يتقيّد فيلزم الاجتماع .

فالحاصل : إنه لو قيل بعدم الإطلاق في الغرض ، فالحكم كذلك غير مطلق ، فهو مقيد بغير مشكوك الحكم ، و هذا تصويب ، و إن قيل بإطلاق الغرض و لا

إطلاق للحكم ، لزم تخلف المعلول عن العلة و هو محال ، فيبقى الشق الثالث :

و هو تبعية الحكم للغرض ، فمع تبعيته له و إطلاقه يلزم اجتماع الحرمة الواقعيه مع الحليه الظاهريه ، و هذا اجتماع للضدين .

هذا كله أولاً .

و ثانياً : التباين بين لحاظ صلاح الجمعه المعلومه الوجوب و لحاظ صلاح الجمعه المشكوك وجوبها متحقق ، فيجتمع الحكمان ، و لكن النسبه بين الملحوظين هي العموم المطلق ، فيلزم اجتماع الإيراده و الكراهه بحسب الملحوظ في الشيء الواحد ، فيعود الإشكال .

طريق المحقق العراقي

و قد أجاب المحقق العراقي عن الإشكال بعد تمهيد مقدماتٍ أربع نلخصها فيما يلي :

فالمقدمه الاولى هي : إن الأحكام الشرعيه لا تكون قائمه إلّا بنفس العناوين المنتزعه عن الجبهه التي قامت بها المصلحه الخارجيه بما أنها ملحوظه خارجيه

و المقدمه الثانيه هي : إنه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرضيان ، كذلك يمكن أن ينتزع منه عنوان طوليان ، على وجه يكون انتزاع أحد العناوين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر . و في هذا القسم ، تاره : تكون طوليه العناوين من جهه طوليه الوصف المأخوذ في أحد العناوين ، بلا طوليه في طرف الذات المعروضه للوصف ، كما في الخمر و الخمر المشكوك حكمها . و اخرى :

تكون طوليه العناوين حتى من جهه الذات المحفوظه فيهما المستلزمه لاعتبار

الذات في رتبتين ، تارة : في الرتبة السابقة على الوصف التي رتبة معروضيتها له .

و اخرى : في الرتبة اللاحقه عن الوصف ، نظير الذات المعروضه للأمر و الذات المعلومه لدعوته المتترع عنها عنوان الإطاعه .

و المقدمه الثالثه هي : إنّ لوجود المراد و تحقّقه في الخارج مقدمات اختياريه من قبل المأمور ، نظير الستر و الطهور و غيرهما بالنسبه إلى الصّلاه ، و مقدمات اختياريه من قبل الأمر ، كخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث على إيجاده و خطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأوّل ، و هكذا ، و لا شبهه في أن الإراده التشريعيه التي يتضمّنهما الخطاب المتعلّق بعنوان الذات ، إنما يقتضى حفظ وجود المتعلّق من قبل خصوص المقدمات المحفوظه في الرتبة السّابقه على تلك الإراده ، و هي المقدمات الاختياريه المتمشّيه من قبل المأمور

و المقدمه الرّابعه هي : إنه لا شبهه في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبه إلى المقدمات المتأخّره المتمشّيه من قبل الأمر حسب اختلاف المصالح الواقعيه في الأهمّيّه

قال :

بعد أن عرفت ما مهّدناه من المقدمات ، يظهر لك اندفاع الشبهه المذكوره في إمكان جعل الطّريق على خلاف الواقع بتقاريرها ، حتى على الموضوعيّة فضلاً عن الطريقيه في حال الانفتاح و الانسداد ... (١) .

ص: ٣٢٤

أقول :

إنَّ المهمَّ من المقدمات هو المقدمتان الاولى والثانية .

أمَّا الاولى ، فقد تقدّمت في طريق السيد الفشاركي ، فلا نعيد الكلام حولها .

و أمَّا الثانية ، فهي لبيان الطوليّه بين موضوعي الحكمين ، و توضيحها هو :

إنه قد ينتزع من الوجود الواحد عنوانان أو أكثر ، ولكن قد تكون العناوين المنتزعه في عرض واحد ، كما ينتزع « العالم » و « العادل » من الوجود الواحد و هما في عرض واحد ، و قد تكون في الطول ، و الطوليّه تاره تكون في الوصف ، و اخرى في الذات .

مثال الطوليّه في الوصف : الخمر ، و الخمر المشكوك الحرمة ، فإنهما عنوانان منتزعان من الوجود الخارجي للخمر و هما متّحذان في الذات و لكنهما في الوصف طوليان ، لأن « مشكوك الحرمة » في طول « الحرمة » لكون الحرمة متفرعه على الخمرية و متأخره عنها تأخر الحكم عن الموضوع ، و الشك في الشيء متأخر طبعاً عن الشيء .

و مثال الطوليّه في الذات هو : معروض الحكم و معلول الأمر ، فإنهما عنوانان طوليان بينهما اختلاف في الرتبة ، فالصلاه إذا تعلق بها الوجوب ، كانت مقدّمه في الرتبة على الوجوب ، و هو الحكم ، و هي إذا أتى بها بداعي الوجوب أصبحت معلوله لهذا الوجوب ، فكانت الصلاه بكونها معروضه للوجوب مقدّمه رتبه عند كونها معلوله للوجوب .

و هذه هي المقدمه الثانيه .

و ما نحن فيه من قبيل المثال الثاني ، أي توجد الطوليّه بين الخمر و الخمر

المشكوك الحرمة ، و ذلك :

تارةً : يلحظ الشكّ بنحو الحيثية التقيديّة لموضوع الحكم .

و اخرى : بنحو الحيثية التعليلية .

فإن كان الأول ، فلا يلزم اختلاف الرتبة فى الذات ، لأنه وصف .

أما على الثانى ، فإنه يكون الشكّ علّة ، و هو ظاهر الأدلّة فى موارد الأحكام الظاهريّة .

و حينئذٍ ، فإنّ « الخمر » موضوع للحرمة الواقعيّة ، و « الخمر المشكوك الحرمة » حلال ، فصار الشكّ علّة للحكم .

وعليه : فإنّ الخمر الذى هو موضوع الخمر الواقعيّ متقدّم رتبةً على الحرمة ، و هو الحكم العارض عليه ، و لكنّ الخمر الذى هو موضوع الحكم الظاهريّ متأخر رتبةً عن الشكّ فى الحرمة ، فتأخر موضوع الحكم الظاهريّ عن موضوع الحكم الواقعيّ .

و مع التأخر الرتبى لا يلزم أى اجتماع .

مناقشته

و يمكن المناقشة فى هذا الكلام إثباتاً و ثبوتاً :

أما إثباتاً ، فقد ذكر : أن الشكّ قد يكون قيدياً ، و قد يكون علّة ، و قد جعله هنا علّة .

و فيه : إن كونه علّة يحتاج إلى كاشف كونه قيدياً ، و لم يؤخذ فى لسان الأدلّة الشرعية للأحكام الظاهريّة علّة ، لا فى حديث الرفع (١) ، و لا فى : « كلّ شيء

ص: ٣٢٨

١-١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

مطلق « (١) » الناس في سعه ما لم يعلموا « (٢) و « ما حجب الله علمه على العباد ، ... » (٣) إذ أن اللسان في جميع هذه الأدلة لسان القيد لا العله . هذا في الاصول العمليه .

و أمّا في الطرق ، فإن الشك مورد لها ، و في جملة من أدلتها لم يؤخذ الشك أصلاً . نعم ، قد ورد في الأدلة : « إذا شككت فابن على اليقين » (٤) ، و قد وقع الكلام في المراد من ذلك ، هل هو الاحتياط أو الاستصحاب .

و أمّا في أدلة الاستصحاب ، فلم يؤخذ الشك في روايه تامه سنداً .

و على الجملة ، فلا ظهور لشيء من الأدلة في علية الشك ، لأنه لو كان مأخوذاً في دليل فهو مجمل .

و أمّا ثبوتاً : فإن النسبه بين كلّ عنوانين لا تخلو عن احدى النسب الأربع ، و ليس بين موضوعي الحكمين نسبه التساوى ، فهي إمّا العموم من وجه أو المطلق أو التباين .

فإن كانت النسبه هي التباين ، و لا مجمع بينهما كما هو ظاهر كلام المحقق العراقي ، فهذا يستلزم التصويب ، أى : عدم وجود الحكم الواقعي في مورد الحكم الظاهري .

فحلّ المشكل في عالم الثبوت ، يتوقف على التباين ، و هو يستلزم التصويب .

ص: ٣٢٩

١-١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٩ ، الباب ١٩ من أبواب القنوت ، رقم : ٣ .

٢-٢) مستدرک الوسائل ١٨ / ٢٠ .

٣-٣) جامع الأحاديث ١ / ٣٢٧ .

٤-٤) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢ ، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه .

أما مع كون النسبه هي العموم من وجه أو المطلق ، فلا يلزم التصويب ، لكن المشكله لا تنحل .

هذا أولاً .

و ثانياً : إنه على فرض تماميه ما ذكره من تعدد الموضوعين من جهة اختلاف المرتبه ، فإن الغرض المترتب على الموضوع الحامل له لا تعدد فيه ، و مع حفظ الموضوع فى مورد الحكم الظاهرى ، يتحقق الإراده و الكراهه ، فيجتمعان على أثر اجتماع الموضوعين الحاملين للغرض ، فيعود الإشكال .

طريق المحقق النائنى

و جعل الميرزا الموارد التى توهم وقوع التضاد بين الحكمين فيها على ثلاثه أنحاء :

موارد الطرق .

موارد الاصول المحرزه .

موارد الاصول غير المحرزه .

فالكلام فى مقامات :

المقام الأول (فى الطرق و الأمارات)

قال ما ملخصه بلفظه :

أمّا فى باب الطرق و الأمارات ، فليس المجعول فيها حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الواقعى ، بناءً على ما هو الحق عندنا من أنّ الحجّيه و الطريقيه من الأحكام الوضعيه المتأصّله بالجعل و مما تنالها يد الوضع و الرفع ابتداءً ، - ما عدا الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه و السببيه - لما تقدّمت الإشاره إليه من

ص: ٣٣٠

أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم و إثبات مقاصدهم ، لمكان أن الطرق عندهم من حيث الإتقان و الاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم ، و إذ قد عرفت حقيقته المجعول في باب الطرق و الأمارات ، و أن المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات ، ظهر لك أنه ليس في باب الطرق و الأمارات حكم حتى ينافي الواقعي ليقع في إشكال التضاد أو التصويب ، فلا يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً ، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ .

هذا بناءً على ما هو المختار من تأصل الحجية و الطريقة في الجعل (1) .

أقول :

و توضيحه ملخصاً :

أنّ المحذور إنما يلزم في حال وجود التماثل أو التضاد أو التناقض جوهرًا و أثرًا ، و إلّا فلا يلزم ، لكنّ المجعول الشرعي في الطرق و الأمارات يختلف في جوهره و حقيقته مع المجعول الشرعي في الحكم الواقعي ، لأنّ المجعول فيه هو الوجوب و الحرمة ، أما في الطرق و الأمارات فالمجعول الطريقيه و الكاشفيه ، إذن ، لا سنخيه حتى يلزم اجتماع المثليين ، و لا يلزم اجتماع الضدّين ، لجواز الاجتماع بين الكاشفيه و الوجوب أو الحرمة و إنّ اختلفا في جوهرهما . و أمّا من حيث الأمر ، فلا تضاد و لا تباين بينهما .

ثم إنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات ليس تأسيسياً ، بل هو إمضاء لما عليه العقلاء ، و عملهم بخبر الواحد مثلاً لا يخلو أن يكون من باب الرجاء ، أو

ص: ٣٣١

إفاده الخبر للعلم ، أو لوجود حكم عندهم يكون منشأ لانتزاع الطريقيّ للخبر ، أو لأنّ الخبر طريق إلى الواقع و كاشف عنه .

إنّ الثلاثة الاولى منتفيه يقيناً ، و الرابع و هو الطريقيه و الكاشفيه ، هو المتعين .

فإنهم يرتبون الأثر على الخبر و يلغون احتمال مخالفته للواقع ، و هذا المعنى هو الذى أمضاه الشارع و جعل للخبر الكاشفيه كذلك ، و الكاشفيه من الامور الوضعيه القابله للجعل و الاعتبار كما لا يخفى .

الكلام على الإشكالات فى هذا المقام

و اورد عليه بوجه :

الأول :

إنّ الطريقيه غير قابله للجعل ، لأنّ الأماره إن كانت طريقاً فجعل الطريقيه لها تحصيل للحاصل ، و إن لم تكن ، فلا يمكن أن يصير ما ليس بطريق طريقاً . كما أن الطريقيه ليست من الامور الاعتباريه ، فلا تقبل الجعل و الاعتبار .

بل إنه من العمل على طبق الأماره ينتزع لها الطريقيه . كما أنّ الحجّيه كذلك ، فهى غير قابله للجعل ، بل بعد العمل و ترتيب الأثر ينتزع الحجّيه للخبر مثلاً .

و الجواب

أمّا أن « ما ليس بطريق لا يمكن جعله طريقاً » فدعوى بلا دليل . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لا يقول الميرزا بجعل الطريقيه ، بل يقول : إن طريقيه الخبر - مثلاً - و كاشفيته ناقصه ، لاحتمال الخلاف ، لكنّ العقلاء يلغون الاحتمال ، و تتم كاشفيته ، لأنّ الخبر عندهم كاشف غالباً عن الواقع و موصل إليه ، و هذا هو الأساس عندهم

ص: ٣٣٢

لقاعده : الشيء يُلحق بالأعم الأغلب .

و أما أن الطريقيه ليست من الامور الاعتباريه .

ففيه : هناك امور اعتباريه بالذات ، و أمور حقيقيه لا اعتباريه فيها ، و أمور لها الوجود الاعتباري و الوجود التكويني ، و الطريقيه من القسم الثالث ، فالقطع طريق حقيقه ، و خبر الثقه طريق اعتباراً ، و مثلها : الملكيه ، فملكه البارى و أوليائه حقيقيه و ملكه سائر الناس اعتباريه .

و أمّا قول بعضهم : بأنّ الحجّيه أيضاً غير قابله للجعل ، بل إذا جعل التكليف فإنه ينتزع منه الحجّيه ، فهى أمر انتزاعى ، و مثلها الطريقيه .

ففيه : إنه إن لم تكن الطريقيه قابله للجعل و الاعتبار ، فلا معنى لانتزاعها من جعل التكليف ، لكونها إما من الانتزاعات التكوينيّه أو الاعتباريه ، لكنّها ليست من التكوينات من قبيل الفوقيه للفوق ، فهى من الانتزاعات الاعتباريه من قبيل الملكيه المنتزعه من « من حاز ملك » حيث تكون الحيازه سبباً للملكيه ، و الشرطيّه للوضوء المنتزعه من « لا صلاه إلّا بطهور » (١) .

و الحاصل : إنه إن لم تكن الطريقيه من الاعتباريات ، فلا يعقل كونها من الانتزاعات الاعتباريه .

و القول : بأنّ الحجّيه منتزعه من وجوب العمل .

فمردود : بالدليل فى مقام الإثبات ، حيث فرع وجوب العمل على الحجّيه ، و لم تفرّع الحجّيه على وجوب العمل ، فلاحظ ما روى عن الإمام عليه السلام :

«و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها ... فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجّته الله » (٢) .

ص: ٣٣٣

١- (١) وسائل الشيعه ١ / ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوه .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١ .

و الثاني :

إن ظاهر الأدله فى باب الطرق و الأمارات هو عدم الردع عن بناء العقلاء ، و عدم الردع شىء و جعل الطريقيه شىء آخر .

و الجواب

صحيح أن لا تأسيس للشارع هنا ، و لكن دعوى أنه مجرد عدم الردع ، غير مسموعه ، بل الواقع هو الإمضاء و هو أمر وجودى يكشف عنه عدم الردع ، و معنى الإمضاء جعل المماثل لاعتبار العقلاء ، فللشارع جعل . . . و هذا ظاهر الأدله فى مقام الإثبات مثل قوله تعالى « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (١) و قوله عليه السلام : « لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا » (٢) .

و الثالث :

لزوم نقض الغرض ، لأنّ للشارع غرضاً من الحكم الواقعى ، فإذا جعل الطريقيه للطريق و الأماره انتقض غرضه ، و قد أوردتم على الشيخ هذا الإشكال - لزوم نقض الغرض - فهو يتوجه على القول بأنّ المجعول هو الطريقيه أيضاً .

و الجواب

إنه غفله عن كلام الميرزا ، فإنه يرى أن الغرض تارة : يتعلّق بما لا يمكن رفع اليد عنه لأهميته كالدّماء ، فهنا يجعل الاحتياط للتحفظ عليه ، و اخرى : ليس كذلك ، بل الغرض يحصل بالجعل و الاعتبار ، فإن وصل بطريق متعارف فهو و إلا فلا يقتضى لزوم التحفظ عليه - حتى فى ظرف الشك - بجعل الاحتياط . و الطرق

ص: ٣٣٤

١-١ (١) سورة البقره : ٢٧٥ .

٢-٢ (٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤٠ .

من هذا القبيل ، و من هذا القبيل أيضاً : الاصول غير المحرزه ، فإنَّ الغرض المترتب على الواقع ليس بحيث يريده الشارع حتى في ظرف الشك .

و الرابع

لزوم تفويت مصلحه الواقع .

و الجواب

إن هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمل ، لأن الميرزا يرى تقدّم مصلحه التسهيل من جعل الطرق على الأغراض ، و قد حلّ العراقى نفسه المشكل بهذا المسلك .

هذا أولاً .

و ثانياً : إن الميرزا قد وافق الشيخ على القول بالمصلحه السلوكيه ، فلا يلزم تفويت المصلحه .

لقد ظهر عدم ورود شىء من الإشكالات ، و أنّ الذى عليه بناء العقلاء فى الطرق هو عملهم بها من جهه كونها طريقاً و كاشفاً ، و الأصل فى ذلك هو غلبه إصابه الطرق للواقع و حصول الظن القويّ به بواسطتها ، بحيث أنّهم يلغون احتمال الخلاف ، فإذا قام خبر الثقة - مثلاً - رأوا الواقع و الحقيقه ... و الشارع قد أمضى هذا البناء العملى من العقلاء .

أقول :

لكنّ المهمّ هو مساعده مقام الإثبات ، فليس فى الأدله ما يفيد بصراحه أنّ الشارع جعل الطريقيه فى مورد الطرق و الأمارات ، بل الذى جاء فى النصوص و جوب « الأخذ » بخبر الثقة ، و هو غير جعل الطريقيه ، كما فى الأخبار الوارده فى :

« عمّن أخذ معالم دينى » (1) . و فيها جعل « المؤدى » كقوله عليه السلام : « العمري

ص: ٣٣٥

(١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٣٤ .

و ابنه ثقتان فما أديا إليك فعنّي يؤدّيان « (١) لكن جعل المؤدّي غير جعل الطريقيه إلما بالدّلاله الالتزاميه ، أى: بما أنه طريقٌ كاشف عن الواقع يؤدّيان عن الإمام ، فلولا- الطريقيه لم يكن قولهما مؤدّياً عن قول الإمام ، بل إنّ هذه الروايه وارده فى مورد السيره العقلائيّه القائمه على كاشفيّه قول الثقه عن الواقع .

نعم ، الخبر الظاهر فى الطريقيه هو قوله : « لا عذر لأحدٍ ... » (٢) . لكنّ فى السند « إبراهيم المراغى » و هو غير موثّق .

و قد يمكن استفاده الطريقيه من مفهوم آيه النبأ - بعد تسليم الدلاله - على تأمل فيه .

و على الجملة ، فما ذهب إليه الميرزا فى الطرق و الأمارات من أنّ المجعول فيها هو الطريقيه ، تام ثبوتاً و إثباتاً .

المقام الثانى (فى الاصول المحرزه)

و هى المعبر عنها بعرض الاصول و فرش الأمارات ، و لذا تكون محكومه بالأمارات و حاكمه على الاصول ، و قد قال الميرزا فيها ما ملخصه بلفظه :

و أقميا الأصول المحرزه ، فالأمر فيها أشكل ، و أشكل منها الاصول غير المحرزه كأصالة الحلّ و البراءه ، فإنّ الاصول بأسرها فاقده للطريقيه ، لأخذ الشك فى موضوعها ، و الشك ليس فيه جهه إراءه و كشف عن الواقع حتّى يقال : إن المجعول فيها تتميم الكشف ، فلا بدّ و أن يكون فى مورد حكم مجعول شرعى ، و يلزمه التضادّ بينه و بين الحكم الواقعى عند مخالفه الأصل له .

ص: ٣٣٦

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤٠ .

و لكنّ الخطاب في الاصول التنزيهية هين ، لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم ، و لأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه ، لكونها متكفله للجبهه الثالثه التي يكون القطع واحداً لها ، و هو الجرى على وفق القطع ، فالمجعول في الاصول التنزيهية ليس أمراً مغايراً للواقع ، بل جعل الشرعى إنما تعلق بالجرى العملي على المؤدى على أنه هو الواقع .

و بالجملة ، ليس في الاصول التنزيهية حكم مخالف لحكم الواقع ، بل إذا كان المجعول فيها هو البناء العملي على أنّ المؤدى هو الواقع ، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه و يضاده (١) .

خلاصه الكلام فى المقام

إنه قد أخذ الشارع الشكّ فى موضوع الاصول المحرزه ، غير أنه ألغاه بوجه من الوجوه ، كقوله : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين » آخر « و من كان على يقين فشك فليمض على يقينه » و « بلى قد ركعت » ، بخلاف الاصول غير المحرزه حيث الشك فيها محفوظ .

يقول الميرزا : إنّ المجعول فى الاصول المحرزه هو عبارته عن الجبهه الثالثه من جهات القطع (٢) ، فإنه لا بدّ من العمل على طبق الأصل المحرزه و البناء العملي

ص: ٣٣٧

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١١٠ - ١١٢ .

٢-٢) جهات القطع (١) إنه صفة نفسانيه خاصه (٢) إنه كاشف عن الواقع (٣) إنه يلزم العمل على طبقه بحساب الواقع . قال بعض تلامذته بوجود جبهه رابعه هى نفس العمل ، و هى موجوده فى الاصول غير المحرزه أيضاً . لكنّ الكاظمى لم يذكر هذه الجبهه عن الميرزا .

على أنه هو الواقع .

و إذا كان كذلك ، فلا يلزم المحذور ، لأنّ الواقع على حاله ، و ليس في مورد الأصل المحرز حكم مجعول ، ليكون مماثلاً للواقع أو مضاداً أو مناقضاً .

إشكال المحقق العراقي

فأشكل المحقق العراقي: بأنّ البناء العملي تكويني غير قابل للجعل التشريعي (١) .

قال الاستاذ :

هذا الإشكال وارد . فلا بدّ من بيانٍ آخر ، فقال :

إنّ الأصل المحرز عبارته عن الاستصحاب و قاعده الفراغ و قاعده التجاوز - بناءً على التعدّد - و قاعده اليد - بناءً على عدم كونها من الأمارات ، كما أنّ في القاعدتين أيضاً قولاً بذلك - و قاعده أصاله الصّحّه .

أمّا الاستصحاب ، فدليله : « لا تنقض ... » ظاهر في أنّ المجعول في مورد عبارته عن النهي عن النقص ، فالشارع اعتبر بقاء الحالة السابقيه عملاً .

و لا تنافي بين هذا الاعتبار ، و الحكم الواقعي ، فلا محذور ، في مورد الاستصحاب .

و أمّا قاعدتا الفراغ و التجاوز ، فلسان الدليل اعتبار وجود الشك ، فأنت عند الشك في الركوع بعد الفراغ أو التجاوز قد ركعت ... (٢) .

و لا محذور في هذا الجعل بالنسبه إلى الواقع .

ص: ٣٣٨

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١١٠ . الهامش .

٢-٢) انظر : وسائل الشيعه ١ / ٤٧١ ، ٦ / ٣١٧ ، ٨ / ٢٣٧ .

و أمّا قاعده إليه ، فالمعتبر وجود المشكوك ، فمع الشكّ في أنّ هذا الشيء ملك لزيد أو لا ، جعلت الملكية له لكونه في بيده ، قال عليه السلام « و لو لم يجز هذا لم يستقم للمسلمين سوق » (1) فلا يُعنى بالشك و يلغى . و لذا فالأقوى كون هذه القاعده أماره ، كما أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكميه من المسائل الاصوليه ، و في الموضوعيه من المسائل الفقهيّه .

و أمّا أصاله الصّحّه ، فكذلك .

المقام الثالث (في الاصول غير المحرزّه)

قال ما ملخصه بلفظه :

و أمّا الاصول غير المحرزّه كأصاله الاحتياط و الحلّ و البراءه ، فقد عرفت أنّ الأمر فيها أشكل ، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويّه و الجرى العملى ، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع ، فالحرمة المجعوله فى أصاله الاحتياط و الحليّه المجعوله فى أصاله الحلّ ، تناقض الحليّه و الحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع .

و قد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائله التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبه ، و أنت خير بفساد هذا التوهّم ، فإنّ الحكم الظاهرى و إنّ لم يكن فى رتبه الحكم الواقعى ، إلّا أنّ الحكم الواقعى يكون فى رتبه الحكم الظاهرى ، لانحفاظ الحكم الواقعى فى مرتبه الشكّ فيه و لو بنتيجه الإطلاق فيجتمع الحكمان فى رتبه الشكّ ، فتأخّر رتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع غائله التضادّ

ص: ٣٣٩

١- (١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم ، رقم : ٢ .

بينهما إلا بضمّ مقدّمه اخرى إلى ذلك ، و هي :

إنّ الأحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للدّاعويّة ، و قاصره عن أن تكون محرّكة لإرادة العبد نحو امتثالها في صورته الشكّ في وجودها ، فإنّ الحكم لا يمكن أن يتكفّل لأزمته وجوده التي زمان الشكّ فيه ، و يتعرّض لوجود نفسه في حال الشكّ و إنّ كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي ، إلّا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه ، بل لا بدّ في ذلك من مبيّن آخر و جعل ثانوي يتكفل لبيان وجود الحكم في أزمته وجوده ، - و منها زمان الشكّ فيه - و يكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الأوّلي و يتحد الجعلان في صورته وجود الحكم الواقعي في زمان الشكّ .

و لا يخفى : أنّ متمم الجعل على أقسام : فإنّ ما دلّ على وجوب قصد التعيّد في العبادات يكون من متممات الجعل ، و ما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل ، و ما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضه قبل الفجر في اليوم الذي يجب صومه من متممات الجعل ، و غير ذلك من الموارد التي لا بدّ فيها من متمم الجعل ، و هي كثيره في أبواب متفرقه و ليست بملاّك واحد ، بل لكلّ ملاك يخصّه ، و إن كان يجمعها قصور الجعل الأوّلي عن أن يستوفي جميع ما يعتبر استيفائه في عالم التشريع ؛ و لاستقصاء الكلام في ذلك محلّ آخر . و الغرض في المقام : بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذي يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشكّ فيه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضى المتمم ، و إلّا فقد يكون الحكم لا يقتضى جعل المتمم في زمان الشكّ .

و توضيح ذلك : هو أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين :

أحدهما : كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقه للحكم الواقعى أو موضوعه - كحاله العلم و الظن - و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعى ، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده .

ثانيهما : اعتبار كونه موجباً للحيه فى الواقع و عدم كونه موصلاً إليه و منجزاً له ، و هو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل و منجزاً للواقع و موصلاً إليه ؛ كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمريه و مناطات الأحكام الشرعيه - فلو كانت مصلحه الواقع مهمه فى نظر الشارع ، كان عليه جعل المتمم - كمصلحه احترام المؤمن و حفظ نفسه - فإنّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه و أهمّ فى نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر ، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقي بوجوب الاحتياط فى موارد الشك حفظاً للحمى و تحرّزاً عن الوقوع فى مفسده قتل المؤمن ؛ و هذا الحكم الطريقي إنّما يكون فى طول الحكم للواقع ، نشأ عن أهميه المصلحه الواقعيه ، و لذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً و إن كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفه الواقع ، إلّا أنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً ، لأنّ الخطاب المقدّمى هو ما لا مصلحه فيه أصلاً ، و الاحتياط ليس كذلك ، لأنّ أهميه مصلحه الواقع دعت إلى وجوبه ؛ فالاحتياط إنّما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير ، و لذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عند تركه و أدائه إلى مخالفه الحكم الواقعى ؛ لا على مخالفه الواقع ، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به ، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى خاتمه الاشتغال .

و من ذلك يظهر : أنّه لا مضادّه بين ايجاب الاحتياط و بين الحكم الواقعى ،

فإنَّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي و يكون هو هو ؛ و إن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط ، لانتفاء علته ؛ و إنّما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه ؛ فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي ، و إن كان من جهة اخرى يغيره .

و الحاصل : أنّه لَمّا كان إيجاب الاحتياط متمماً للجعل الأوّلي من وجوب حفظ نفس المؤمن ، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي ، و لا- يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم وجود المتمم (بالفتح) ، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي ، فلا- يعقل أن يقع بينهما التضاد ، لاتحادهما في مورد المصادفه و عدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفه ، فأين التضادّ ؟

هذا كلّّه إذا كانت مصلحه الواقع تقتضى جعل المتمم ، من إيجاب الاحتياط .

و إن لم تكن المصلحه الواقعيه تقتضى ذلك ، و لم تكن بتلك المشابه من الأهميه بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق ، فللشارع جعل المؤمن ، كان بلسان الرفع ، كقوله - صلّى الله عليه و آله - « رفع ما لا يعلمون » ، أو بلسان الوضع كقوله - صلّى الله عليه و آله - « كلّ شيء لك حلال » فإنّ المراد من الرفع في قوله - صلّى الله عليه و آله - « رفع ما لا يعلمون » ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض ، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات و إيجاب الاحتياط ؛ فالرخصه المستفاده من قوله - صلّى الله عليه و آله - : « رفع ما لا يعلمون » نظير الرخصه المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان ؛ فكما أنّ الرخصه التي

تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لا تنافى الحكم الواقعي و لا تضاده ، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله - عليه السلام - « رفع ما لا يعلمون » . و السر في ذلك : هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي و متأخر رتبته عنه ، لأنّ الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع و غير موصل إليه و لا- منجز له ؛ فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي ، و معه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي ؟

و بالجمله : الرخصة و الحلّيّه المستفاده من « حديث الرفع » و « أصاله الحل » تكون في عرض المنع و الحرمة المستفاده من إيجاب الاحتياط ؛ و قد عرفت : أنّ إيجاب الاحتياط يكون في طول الواقع و متفرعاً عليه ؛ فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً ، و إلّا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه ، فتأمل (1) .

أقول :

و ملخص كلامه في هذا المقام :

أنه لا يلزم محذور بجعل الاصول غير المحرزه ، لأن بين الحكم الواقعي و الظاهري في موردها اختلافاً في المرتبه ، لأن موضوع هذه الاصول هو الشك في الحكم الواقعي .

لكنّ اختلاف المرتبه غير كاف لحلّ المشكل ، لوجود الحكم الواقعي في مرتبه الحكم الظاهري ، فيلزم المحذور ، و لذا قال :

إنّ الشك المأخوذ في موضوع هذه الاصول يتعلّق بالواقع ، فمعنى الخبر

ص: ٣٤٣

« رفع ما لا يعلمون » . أى: رفع ما يوجب الحيره فى الواقع . فهذا هو المراد من الشك . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : إن دليل الحكم الواقعى لا يتكفل وجود الحكم الواقعى فى ظرف الشك فيه ، فتقع الحاجه إلى متمم الجعل ، فهو الدليل على وجود الحكم فى ظرف الشك فيه .

و من جهه ثالثه : إن مصلحه الحكم الواقعى تارةً : توجب أن يجعل متمم الجعل فى ظرف الشك ، فيجب امثال الحكم الواقعى مع الشك فيه ، و اخرى :

توجب جعله بحيث ينتج عدم الحكم ، و الأول هو الاحتياط ، و الثانى هو البراءه .

قال : أمّا جعل الاحتياط فلا يستتبع محذوراً ، لأن الاحتياط الواجب معلول للحكم الواقعى و مجعول من أجل المحافظه عليه ، فليس الاحتياط شيئاً غير الحكم الواقعى .

و أمّا البراءه ، فكما أن قاعده قبح العقاب بلا بيان تدلّ على الترخيص العقلى و هو لا ينافى الحكم الواقعى ، كذلك البراءه الشرعيه ، لأن الترخيص متقوم بالحكم الواقعى لأن موضوعه الشك فى الحكم المذكور ، و المتقوم بالحكم الواقعى لا يعقل أن يكون منافياً له .

إشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه تلميذه المحقق بقوله :

و أمّا ما ذكره فى الاصول غير المحرزه ، فغير مفيد فى دفع الإشكال ، لأن اختلاف المرتبه لا يرفع التضاد بين الحكمين ، و لذا يستحيل أن يحكم المولى بوجوب شىء ، ثم يرخص فى تركه إذا علم بوجوبه ، مع أن الترخيص متأخر عن

الوجوب بمرتبتين . و السرّ فيه أن المضادّه إنما هي في فعلية حكيم في زمان واحد ، سواء كانا من حيث الجعل في مرتبه واحده أو في مرتبتين .

و أما ما ذكره في الاحتياط من أن وجوبه طريقي ، و إنما هو للحفاظ على الملاك الواقعي ، فهو و إن كان صحيحاً ، إلا أن تخصيصه وجوب الاحتياط بصوره مصادفه الواقع غير تام ، لأن وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصي ، كي يكون مختصاً بصوره مصادفه الواقع ، بل تابع للملاك النوعي ، بمعنى أنه حيث لا يتميّز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده ، فأوجب الشارع الاحتياط كليته تحفظاً على الملاك في مورد وجوده ، إذ مع ترك الاحتياط قد يفوت الملاك ، و لذا كان لسان أدله الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقه الواقع ، كقوله عليه السلام : « ... فإذا ... إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » (١) .

هذا ، مضافاً إلى أن تقييد الاحتياط بصوره مصادفه الواقع غير معقول ، لعدم قابليته للوصول إلى المكلف ، لعدم إحرازه الواقع على الفرض ، و إلا- كان الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه ، و هو عدم وصول الواقع إلى المكلف ، فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر ، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط ، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع ، فتجربى البراءه عنه ، و مع إحراز الواقع ينتفى الاحتياط بانتفاء موضوعه ، و هو عدم إحراز الواقع (٢) .

ص: ٣٤٥

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٠٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ١ .

٢- (٢) مصباح الاصول ٢ / ١٠٧ .

أقول :

و الظاهر ورود الإشكال فى الاحتياط .

و أمّا فى البراءة ، فما ذكره مخدوش ، لأنّ الميرزا قد ذكر تقوّم الحكم الظاهرى بالحكم الواقعى ، فلا يلزم المحذور . نعم ، المشكله موجوده بنتيجه الإطلاق .

لكن الإشكال العمده فى البراءة هو فى قوله :

بأن وزن البراءة الشرعيّه وزان العقليّه ، لأنه لا حكم فى البراءة العقليّه ، إذ العقل ليس حاكماً ، لكنّ فى البراءة الشرعيّه حكم و هو الترخيص ، فيقع المحذور .

و لو سلّم كلامه فى أنّ البراءة ترفع الاحتياط ، فإنّ المشكل يبقى فى : « كلّ شىء لكّ حلال حتى تعرف الحرام بعينه » ، فهو يجعل الحليّه من طرفٍ ، و من طرفٍ آخر يجعل الحرمة ، فكيف الجمع ؟

فظهر أنّ طريق الميرزا لا يحلّ المشكله فى الاصول غير المحرزه .

طريق المحقق الأصفهاني

و ذهب المحقق الأصفهاني ، أمّا فى الطرق و الأمارات ، فإلى أنّ المجعول فيها هو « الحجّيّه » ، و لمّا كانت الحجّيّه المجعوله بالاعتبار أمراً وضعيّاً ، فليس بينها و بين الحكم الواقعى تماثل و لا تضادّ . و قد قال بتوضيح مختاره هذا :

إنّ الحجّيّه مفهوماً ليست إلا كون الشىء بحيث يصح الاحتجاج به .

و هذه الحثيّه : تاره تكون ذاتيه غير جعليه كما فى القطع ، فإنه فى نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده .

و أخرى : تكون جعليه إما انتزاعيّه كحجّيّه الظاهر عند العرف و حجّيّه خبر

الثقة عند العقلاء ، فإنه بملاحظه بنائهم العملى على اتباع الظاهر و خبر الثقة و الاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحثيه من الظاهر و الخبر .

□
و إما اعتباريّه ، كقوله عليه السلام : « فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ و أنا حجه الله » (١) فإنه جعل الحجية بالاعتبار .

و الوجه فى تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه - مع موافقته لمفهوم الحجية ، فلا داعى إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم - هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعيّه و على طبقها أحكام مولويه ، و كان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجبا لفوات أغراضه الواقعيّه ، إما لقله علومهم ، أو لكثرة خطئهم ، و كان إيجاب الاحتياط تصعيباً للأمر منافياً للحكمه ، و كان خبر الثقة غالب المطابقه ، فلا محاله يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به .

و كلّ تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتباراً من المولى ، كان مخالفته خروجاً عن زى الرقيه و رسم العبوديّه ، و هو ظلم على المولى ، و الظلم مما يذمّ عليه فاعله .

و لا- حاجه بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً و إحرازاً : إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول ، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهى إلى حقيقه تقتضى ذلك الاعتبار .

و إذا كانت هذه المقدمات ، كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر .

ص: ٣٤٧

(١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١ .

و كفى بهذا شاهداً ملاحظه حججه الظاهر و خبر الثقة عند العرف و العقلاء ، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر و الخبر ، لا أنها تقتضى اعتبار الوصول و الإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر و الخبر . هذا كله فى الحججه المجعوله بالاستقلال .

و أما المجعوله بالتبع ، فتاره : يراد بها الوساطه فى إثبات الواقع عنواناً ، و أخرى : الوساطه فى إثبات الواقع بعنوان آخر ، و ثالثه : الوساطه فى تنجز الواقع :

فنقول : أمّا الوساطه فى إثبات الواقع عنواناً ، فهى بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق و أنه الواقع ، فهو حكم مماثل للواقع الذى قام عليه الخبر ، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع ، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً و عرضاً .

و أما الوساطه فى إثبات الواقع بعنوان آخر ، فهى بجعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر ، بمعنى أن وجوب صلاحه الجمعه و إن لم يصل بعنوانه ، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر ، نظير ما إذا قيل : أكرم زيدا و حيث لم يعرفه يقال له أيضاً بداعى جعل الداعى : أكرم جارك ، فالغرض من جعل الداعى إيصال الجعل الأول بعنوان آخر .

و أما الوساطه فى تنجز الواقع ، فهى كما إذا قال صدق العادل ، بداعى تنجز الواقع بالخبر .

□
فالأولان إنشاء بداعى جعل الداعى ، و الثالث إنشاء بداعى تنجز الواقع ، و سيأتى إن شاء الله تعالى الإشكال فى الثالث .

و أما الأولان ، فربما يشكل بأن الحججه إذا كانت منتزعه من جعل الحكم

التكليفى نظير الجزئيه و الشرطيه المنتزعه من تعلق الحكم بالمركب و المقيد ، لزم دوران الحجيه مدار بقاء الحكم التكليفى كما هو شأن الأمر الانتزاعى و منشأ انتزاعه ، مع أن الحكم التكليفى يسقط بالعصيان و الخبر لا يسقط عن الحجيه ، كما أن الجزئيه بمعنى كون الشىء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبيه ، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئيه للمطلوب فعلاً

و يندفع بأنه :

إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلى المرتب على الموضوع الكلى فهو باق ما لم ينسخ ، كما هو شأن القضايا الحقيقيه ، فالحجيه المنتزعه من هذا الجعل الكلى الذى لا يزول بالعصيان كذلك .

و إن لوحظ الحكم الفعلى بفعليه موضوعه ، فهو و إن كان يسقط بالعصيان ، إلما أن الإشكال لا يختص بالحجيه المنتزعه من الحكم التكليفى ، بل الحجيه الفعليه بمعنى الوصول الاعتبارى كذلك ، إذ مع سقوط الحكم على أى حال ، لا معنى لفعليه اعتبار وصول الواقع ، كما لا معنى لاعتبار منجزيه الخبر فعلاً .

نعم ، ما لا يسقط أصلاً ، سواء لوحظ الحكم الكلى أو الفعلى هى الحجيه بمعنى كونه مما يحتج به المولى ، فإن مورد الاحتجاج فعلاً هو فى وعاه العصيان ، فالخبر ، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفه و لا يسقط عن هذا الشأن ، و هذا من الشواهد على أن الحجيه بهذا المعنى الصالح للبقاء ، فتدبر جيداً .

إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجيه الاعتباريه و الانتزاعيه ، فاعلم :

أن الحجيه المجعوله بالاعتبار حيث إنها أمر وضعى ، ليس بينه و بين الحكم

الواقعي تماثل ولا تضاد .

و أما الحجية المجعوله بجعل الإنشاء الطلبى ، فالإنشاء بداعى تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضاً ، ليس مماثلاً ولا مضاداً للحكم الحقيقى ، أى البعث و الزجر بالحمل الشائع و إن اشتركا فى مفهوم البعث النسبى الإنشائى ، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع و الآخر تنجيز بالحمل الشائع .

و أما الإنشاء بداعى جعل الداعى ، سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر ، فنفى المماثله و المضاده مبنى على ما قدمناه فى الحاشيه المتقدمه ، من عدم اتصاف الحكم الواقعى بكونه بعثاً و زجراً بالحمل الشائع إلا بعد وصوله ، و لا تماثل و لا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث و زجر بالحمل الشائع ، لا بينهما بالوجود الإنشائى ، و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام (١) .

و أما فى الاصول غير المحرزه ، فقد ذكر ما نصّه :

الإباحه إنما تنافى الإراده و الكراهه النفسائيتين بالعرض لا بالذات ، إذ لا مقابله بينهما ، بل الإراده حيث إنها ملزومه للبعث ، و هو مناف بالذات للترخيص فينافى ملزومه بالعرض .

و كذا تنافىها من حيث المبدأ ، فإن الإراده منبعثه عن كمال الملاءمه للطبع ، و الكراهه عن كمال المنافره للطبع ، و الإباحه تنبعث غالباً عن عدم كون المباح ملائماً و منافراً ، و بين الملاءمه و عدمها و المنافره و عدمها منافاه بالذات ، و بين لازمهما بالعرض .

ص: ٣٥٠

نعم ، حيث إن الإباحه هنا منبعثه عن مصلحه موجبها لها لا عن عدم المصلحه و المفسده فى الفعل ، و إلا لم يعقل مزاحمه بين اللآقتضاء و المقتضى ، فلذا ينحصر وجه المنافاه فى الجهه الأولى ، فلو أمكن انفكاك الإراده عن البعث الفعلى لم يكن الإباحه هنا منافيه للإيراده أو الكراهه الواقعيه بوجه لا- ذاتاً و لا- عرضاً ، بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلى من جميع الجهات و المفروض أنه المنافى للإباحه ، فلا منافاه للإباحه مع الإراده حتى لا تنقدح بسببها ، فتدبر جيداً (١).

مناقشته

و يرد الإشكال عليه فيما ذكره من كون حجتيه الظواهر و خبر الثقة منتزعه من بناء العقلاء ، و ذلك :

أولاً: إنه يستحيل أن يكون نفس بناء العقلاء علّة لحجتيه الظاهر و خبر الثقة ، بل إن العقلاء يستكشفون مراد المتكلم من ظاهر كلامه ، و يرون ما أخبر به المخبر محققاً فى الخارج فيعتمدون عليه و يرتبون الأثر ، لا أن الحجتيه تنتزع من بنائهم العملى على أتباع الظاهر و خبر الثقة ، إذ ليس فى بناء العقلاء تعبد كما هو الحال بين الموالى و العبيد .

و ثانياً : إن بناء العقلاء على العمل ، إما هو الإسناد أو الاستناد ، و لا يعقل فيه الإهمال ، فإما هو بشرط لا عن الحجتيه أو لا بشرط بالنسبه إليها أو بشرطها ، أما الإسناد و الاستناد بشرط عدم الحجتيه ، فباطل بالضرورة ، و كذا اللأبشرط ، فلا محاله ينحصران بصوره الحجتيه ، و عليه ، فلا بدّ و أن تكون الحجتيه متقدّمه على

ص: ٣٥١

العمل تقدّم الشرط على المشروط ، فلو كانت الحجية منتزعةً من بناء العقلاء لزم أن تكون متأخرةً عن العمل تأخر الأمر المنتزع عن منشأ انتزاعه ، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخر في الشيء الواحد ، وهو محال .

و أما ما ذكره في نفي الطريقيّة و الوسطيّة في الإثبات و اعتبار الوصول في الأمارات ، ففيه :

أولاً : إنا نختار الشقّ الثاني ، و قد أشرنا إلى أنه ليس للشارع تأسيسٌ في جعل الطريقيّة للظاهر و الخبر ، و إنّما فعله الإمضاء لما هو عند العقلاء ، فليس له أيّ اعتبارٍ في ناحيه الكبرى ، و لذا يقع السؤال من الإمام عليه السلام عن الصغرى في :

« أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ » (١) و نحو ذلك ، و العقلاء إنّما يرتّبون الأثر في حال وصول الواقع ، سواء كان الوصول عقلياً أو عقلائياً ، و إذا كان الشارع ممضياً طريقه العقلاء ، فإنّ من المعقول حينئذٍ جعل الطريقيّة .

و ثانياً : إنه قال في الصفحة السابقيه :

« ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكليّ على الموضوع الكليّ بنحو القضايا الحقيقيّة ، حتى يكون القطع من أفرادها المحقّقه الوجود و الظن مثلاً من أفرادها المقدّره الوجود التي يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً ، بل هذا الأثر إنّما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذه على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقّه » .

فمن هذا الكلام يظهر : أن ما ذكرنا من أنّ اعتبار خبر الثقّه من المرتكزات

ص: ٣٥٢

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٣ .

العقلانيه موجود في ذهنه هو أيضاً ، و حينئذٍ نقول : لا ريب أن الوصول بخبر الثقه عقلاني و ليس بعقلي ، و ذلك لا يكون إلا باعتبار العقلاء خبره وصولاً للواقع و كاشفاً عنه بإلغائهم احتمال الخلاف فيه .

فما ذكره هنا منقوض بما ذكره من قبل .

و الحق في الطرق و الأمارات هو : مجعوليته طريقيته من قبل الشارع ، بمعنى إمضائه للسيره العقلانيه فيها ، و الحجية متفرعه على الطريقيه .

و أما ما ذهب إليه في الاصول غير المحرزه ، فهو أمتن الوجوه المذكوره فيها ، و توضيحه بتقريب منا هو :

إن الإباحه تارة : تنشأ من عدم الملاءمه مع طبع المولى ، و اخرى : من مصلحه في نفسها ، و كلاهما ممكن ثبوتاً و إثباتاً ، و الفرق أن الاولى تنشأ من أمر عدمي ، و الثانيه من أمر وجودي . فهذه مقدمه .

و المقدمه الثانيه هي : إن الأحكام تلحظ في أنفسها و مباديها و نتائجها ، فهو ينشأ من الإراده و الكراهه و يترتب عليه الإطاعه و العصيان ، و بعبارة اخرى : إن الحكم ينشأ من إرادته المولى و كراهيه المولى ، ثم له الفاعليه في إرادته العبد و كراهيته .

و الحكم اعتبار ، و الاعتبار ليس بموضوع للتناقض و التماثل ، و لذا يمكن البعث الاعتباري و الزجر الاعتباري في الآن الواحد للشئ الواحد ، و إنما المحذور يكون في المنشأ و في النتيجة ، أما في الأحكام أنفسها ، فلا يوجد التضاد أصلاً .

ثم إن الإراده و الكراهه أمران تكوينيان ، و الإباحه أمر اعتباري ، و الاعتباري

لا ينافى التكويني ، وعليه ، فإن المحذور ليس إلّا في الأثر و النتيجة ، لأن الإرادة لازمها البعث و لازم الكراهه هو الزجر ، و هما لا يجتمعان مع الإباحه و الترخيص ؟

فالتنافي - إن كان - هو في مرحله تأثير الإراده و الكراهه ، لكن المفروض عدم وصول الزجر الواقعي إلى ظرف الشك ، فلا مؤثره له ، و يبقى المؤثر هو الحكم الظاهري .

و على الجملة ، فإن الاباحه في الحكم الظاهري ناشئه من المصلحه في نفس الإباحه و التنافي إنما يحصل لو كان للحكم الواقعي مؤثره في مرحله الشك ، و المفروض عدمها ، فتؤثر الإباحه و الترخيص و البراءه .

لكن لا - بدّ من التأمل فيما ذكر ، لأنّ المصلحه التي نشأت منها الإباحه إمّا هي مصلحه التسهيل ، و إمّا هي المصلحه في نفس الإباحه ، بحيث يرخص العبد حتى في محتمل الوجوب و الحرمة . و على كلّ حال ، فإن العبد يرخص في الفعل الذي هو حرام في متن الواقع و يكون ارتكاب الخمر الواقعي - المشكوك الخمرية - محبوباً ، و كيف يجتمع الحبّ و البغض في الشيء الواحد ؟

إن هذا الطريق يحلّ المشكله في الاصول غير المحرزه .

و تبقى مشكله اجتماع الإراده و الكراهه ، و قد قال في حلّها :

تحقيق الجواب أن حقيقه الحكم خصوصاً في الأحكام الشرعيه عباره عن البعث و الزجر أعني الانشاء بداعي جعل الداعي من دون لزوم اراده أو كراهه بالنسبه إلى فعل المكلف في المبدأ الأعلى ، و لا في سائر المبادئ العاليه ، بل في مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير .

بداهه أن الشوق النفساني لا يكون إلا لأجل فائده عائده إلى جوهر ذات

الفاعل أو إلى قوه من قواه ، و إلا- فحصول الشوق الأكيد بالإضافه إلى الفعل على حد المعلول بلا عله ، و إنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى المرید إياه .

و حيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها و فسادها إلا إليهم ، فلذا لا معنى لانقذاح الإراده فى النفس النبويه و الولويه فضلاً عن المبدأ الأعلى .

مع اختصاصه تعالى بعدم الإراده التشريعيه من جهه أخرى تعرّضنا لها فى مبحث الطلب و الإراده مستوفى ، و لعننا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى .

و أما الإراده المتعلقه بنفس البعث و الزجر ، فهى إرادته تكوينيه لتعلقها بفعل المرید لا- بفعل المراد منه ، و لا ترد على ما ورد عليه البعث ، كما لا يخفى .

وعليه ، فليس بالنسبه إلى فعل المكلف إرادته أصلاً فضلاً عن الإرادتين ، بل لو فرضنا انبعث الإراده التشريعيه عن فائده عائده إلى المراد منه ، لم يلزم ثبوت إرادتين تشريعتين ، لما مرّ مراراً من أن الشوق ما لم يصل إلى حدّ ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقى لا- يكاد يكون مصداقاً للإرادته التكوينيّه أو التشريعيّه ، و سيأتى إن شاء الله تعالى عدم مصداقيه الإنشاء الواقعى للبعث الحقيقى ، فكما لا بعث حقيقى واقعاً لا إرادته تشريعيه واقعاً (١) .

لكن يرد عليه :

أولاً: إنه لا يوجد برهان على ضروره وجود المنفعه و المضرّه لشخص المرید و الكاره فى جميع موارد الإراده و الكراهه ، بل «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (٢) ،

ص: ٣٥٥

١-١) نهايه الدرايه ٣ / ١٢١ - ١٢٢ .

٢-٢) سوره آل عمران : ١٣٤ .

و « يُجِبُّ الْمُتَّقِينَ » (١)، «وَاللَّهُ لَأُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (٢)و « يُحِبُّ الصَّابِرِينَ » (٣)فى حين يدلّ مثل قول أمير المؤمنين عليه السّلام : «إن الله سبحانه و تعالى خلق الخلق حين خَلَقَهُمْ غَتِيًّا عن طاعتهم ...» (٤) على عدم عود نفع إليه أو دفع ضرر عنه .

و ثانياً : إنه و إن لم يُعد نفع إلى النفس النبوّيه و الولويّه من طّاعه العباد أو ضررٌ من معصيتهم ، إلّا أنه لا ريب فى ملائمه الطاعه و منافره المعصيه لتلك النفوس المقدّسه الفانيه فى حبّ الله و طاعته ، و على هذا ، فلا- ريب فى انقذاح الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه فيها ، فيعود الإشكال .

طريق السيّد الخوئى

و أمّا ما ذكره المحقق الخوئى - من الطريق المؤلّف من طريقى صاحب الكفايه و المحقق الأصفهاني كما قال السيّد الاستاذ - (٥) فخلاصته :

إنّ الأحكام الشرعيّه لا مضادّه بينها فى أنفسها ، إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار ، إنّما التنافى بينها فى موردين : المبدأ و المنتهى ، أى مرحله الملاكات و مرحله الامتثال ، و هو منتف فى كلتا المرحلتين .

أمّا الاولى ، فلأنّ المصلحه فى الحكم الظاهرى ، إنما تكون فى نفس جعل الحكم لا فى متعلّقه كما فى الحكم الواقعى ، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحه و المفسده أو وجود المصلحه و عدمه أو وجود المفسده و عدمه فى

ص: ٣٥٦

١-١) سورة آل عمران : ٧٦ .

٢-٢) سورة آل عمران : ١٤٠ .

٣-٣) سورة آل عمران : ١٤٦ .

٤-٤) نهج البلاغه ٢ / ١٦٠ .

٥-٥) منتقى الاصول ٤ / ١٥٩ .

شئ واحد ، إذ الأحكام الواقعيه ناشئه من المصالح و المفاسد فى متعلقاتها ، و الأحكام الظاهريه ليست تابعه لما فى متعلقاتها من المصالح ، بل تابعه للمصالح فى أنفسها .

و أمّا فى الثانيه ، فلأن الحكم الظاهرى موضوعه الشكّ فى الحكم الواقعى و عدم تنجزه لعدم وصوله إلى المكلف ، فهو ثابت فى حال الجهل بالحكم الواقعى ، و ليس لهذا الحكم داعويّه فى هذا الحال . و بعبارة اخرى : حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف ، و الواصل فى حال الجهل بالحكم الواقعى هو الحكم الظاهرى ، فيلزم امتثاله ، و لو وصل الحكم الواقعى لزم امتثاله دون الحكم الظاهرى لانتفاء موضوعه .

إشكال السيد الاستاذ

و قد أشكل عليه سيدنا الاستاذ قدس سرّه بأنّ الحكم التكليفى يتقوم بإمكان داعويّته ، ففى المورد الذى لا يمكن الانبعاث يلغو حكم الحكم ، فإذا قامت الأماره على خلاف الواقع و كان مفادها حكماً إلزامياً ، يمتنع بقاء الواقع ، لعدم قابليّته للدعوه (1) .

أقول :

إنّ ما أفاده للجمع بين الحكمين تام ، و الإشكال بلزوم لغويّه الحكم الواقعى غير وارد ، لوجود إمكان الداعويّه له ، فلو وصل لأثر أثره ، لكنّه لم يصل و قد وصل الحكم الظاهرى فكان هو المؤثر ، و هذا ما جاء التصريح به فى عبارته المنقوله عنه

ص: ٣٥٧

و فى تقريره الآخر كذلك (١).

هذا ، و فى كلام السيد الاستاذ - فى الصفحة السابقه فى الإشكال على المحقق الأصفهاني - ما يترأى منه المنافاه للإشكال على مصباح الاصول فتدبر .

إلا أنّ مشكله اجتماع الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض موجوده .

طريق الشيخ الاستاذ

ثمّ إنّ الشيخ الاستاذ دام بقاءه بعد أنّ حلّ مشكله الأمارات و الطرق عن طريق « الطريقيه » تبعاً للميرزا ، و مشكله الاصول غير المحرزه بطريق المحقق الأصفهاني ، أفاد فى حلّ مشكله اجتماع الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه ، أنّ متعلّق الكراهه مثلاً هو « شرب الخمر » و متعلّق الإراده هو « ما شكّ فى خمريته » فالمتعلّق مختلف ، و لا يلزم الاجتماع مع اختلاف المتعلّق .

ثمّ إنه أشار فى دوره اللاحقه بأنّ له طريقاً آخر لم يذكره توفيراً للوقت .

و كأنّه أراد ما أفاده فى دوره السابقه ، من أنّ المشكله فى الاصول المحرزه و فى اجتماع الإراده و الكراهه ، إنما تنشأ من الالتزام بأنّ للشارع فى موارد الإباحه حكماً ، فيقع الكلام فى كيفية الجمع بينه و بين الحكم الواقعي ، و لكنّ يمكن القول بعدم جعل الحكم فى تلك الموارد ، و توضيحه :

□
إنه لا بدّ من الدقه و التأمل لمعرفة الفرق بين لسان قوله عليه السلام : « كلّ شىء اضطرّ إليه ابن آدم أحله الله » (٢) و لسان قوله عليه السلام : « كلّ شىء هو لك

ص: ٣٥٨

١-١) دراسات فى علم الاصول ٣ / ١٢١ .

٢-٢) جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥١٦ .

حلال حتى تعلم أنه حرام ...» (١).

قالوا: الحليه فى الأول واقعيه ، لأن الاضطرار أمر واقعي ، وفى الثانى ظاهريه ، لأن الشك من العوارض النفسانيه الطارئه .

فنقول : كما أنّ الاضطرار هناك يتقدّم على مصلحه الواقع من باب التسهيل ، فكذلك فى الثانى .

لكن فيه : أنه يستلزم التصويب .

و التحقيق أن يقال : بأنه ليس للشارع فى مورد البراءه حكم أصلاً ، بل المراد من دليلها عدم الحكم ، فإذا كان : « كلّ شيء لك حلال ... » ظاهراً فى جعل الإباحه ، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور .

و ذلك : لأنه إذا علمنا بالغرض الواقعي و المصلحه الواقعيه فهو ، و إن وقع الشك فى ذلك ، فتاره : تكون المصلحه بحيث يوجب المولى الاحتياط ، كما فى الدماء ، و اخرى : لا ، وفى هذه الحاله الأخيره لا حكم بالإباحه من قبل الشارع .

و هذا فى عالم الثبوت ممكن و إنّ كان مخالفاً لظواهر الأدله .

و فى عالم الإثبات ، عندنا روايه تفيد أنّ الشارع قد جعل الجهل عذراً ، فهى تصلح قرينه لرفع اليد عن ظواهر أدله البراءه فى ظرف الجهل و الشك ، و هى :

عن أبى على الأشعري عن محمّد بن عبد الجبار و محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى إبراهيم عليه السلام قال :

ص: ٣٥٩

١-١) وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ٤ .

سألت عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهاله ، أهي ممن لا تحل له أبداً ؟

فقال : لا .

أما إذا كان بجهاله فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدتها ، وقد يعذر الناس في الجهاله بما هو أعظم من ذلك . فقلت : ... « (١) .

فمدلولها أنه جعل الجهل عذراً للمكلف ، سواء في الشبهات الحكمية و الموضوعية .

فإن قلت : لعلها في جعل الجهل عذراً من حيث جواز أو عدم جواز النكاح بعد انقضاء العدة ، لا العذر من حيث العقاب ، فلا ربط لها بباب البراءة .

قلت : هذا ظاهر الذيل ، لكن الصدر مطلق : « قد يعذر في الجهاله بما هو أعظم منه » فيعمّ العقاب .

فإن قلت : لا وجه للاستدلال بها في المقام ، لأنه يتوقف على أن يندرج فيها مورد من موارد البراءة ، لأنّ هذا الرجل الجاهل إن كان شاكراً في أنّ على المرأة المتوفى عنها زوجها أو المطلقة عده أو لا- ، فحكمه عدم نفوذ النكاح للاستصحاب . فلا مورد للبراءة . و إنّ كان شاكراً في مقدار العدة ، فيستصحب بقائها . فلا مورد للبراءة . و إنّ كانت الشبهه موضوعيه ، فلا يدري هي عده الطلاق و قد انقضت أو عده الوفاء و لم تقض ؟ فيرجع الشك إلى خروجها عن العده .

وعليه إجراء استصحاب العده ، و كذا يجري الاستصحاب لو علم بأنها عده الوفاء أو الطلاق و جهل بكونها في العده أو خرجت منها .

ص: ٣٦٠

فعلى كلّ تقدير ، لا علاقه للروايه بباب البراءه حتى يستدلّ بها عليها .

قلت : هناك مورد ، و هو توارد الحالتين على المرأه ، بأن يقع عليها الطلاق لكنه طلاق غير المدخول بها ، ثم يقع عليها طلاق آخر هو طلاق المدخول بها ، فيقع الشك في التاريخ ، و عليها العده في طلاقٍ دون الآخر ، فيتعارض الاستصحابان و يكون من موارد البراءه .

بل يكون من موارد البراءه بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، كما عليه النراقي و السيد الخوئي .

و على الجملة : فإننا ندعى أنّ الحليّه المستفاده من حديث الرفع و نحوه هو :

عدم إيجاب الشارع الاحتياط ، لا الحليّه التي هي أحد الأحكام الخمسه .

و عدم جعل الاحتياط لا ينافى وجود الحكم الواقعي .

و بعد ، فإنه لا ريب في وجود احتمال عدم جعل الشارع حكماً بعنوان الترخيص و الحلّ في مورد قاعده الحلّ ، و هذا الاحتمال يرفع المحذور ، لعدم الضرر في احتمال التضاد .

ص: ٣٤١

اشاره

لا- يخفى أنّ من الأمارات ما قام الدليل على اعتباره كالبينه ، و منها ما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس ، و منها ما اختلف في اعتباره كخبر الواحد الثقه .

قالوا : و لا بدّ من تأسيس الأصل ليكون هو المرجع عند الشك في حجته شيء من الأمارات ، ثم اختلفت كلماتهم في المراد من « الحجته » كما سيظهر .

كلام الشيخ

قال الشيخ رحمه الله :

التعبّد بالظن الذي لم يدل على التعبّد به دليل ، محرّم بالأدله الأربعة :

و يكفي من الكتاب : قوله تعالى « قُلْ ءَ اللّٰهُ اَ ذِنٌ لَّكُمْ اَمْ عَلٰى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ » (١) .

دلّ على أنّ ما ليس بإذنٍ من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء .

و من السنّه : قوله عليه السلام - في عداد القضاء من أهل النار - : « و رجلٌ قضى بالحق و هو لا يعلم » (٢) .

و من الإجماع : ما ادّعه الفريد البهبهاني في بعض رسائله ، من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء (٣) .

ص: ٣٤٢

١-١) سورة يونس : ٥٩ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٢ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٦ .

٣-٣) الرسائل الاصوليه : ١٢ .

و من العقل : تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان جاهلاً مع التقصير .

قال : و الحاصل : إن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به (١) .

فهو يرى عدم جواز ترتيب أثر الحجية مع الشك فيها ، بالأدلة الأربعة ، بمعنى عدم جواز إسناد مؤدى ما يشك فى حجيته من الأمارات إلى الشارع ، و عدم جواز الاستناد إليه فى مقام العمل .

كلام صاحب الكفايه

□
و قال المحقق الخراسانى رحمه الله :

إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً و لا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجيته جزماً ، بمعنى : عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجج عليه قطعاً . فإنها لا تكاد تترتب إلّا على ما أتصف بالحجيه فعلاً ، و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلّا إذا احرز التعبد به و جعله طريقاً متبعاً ، ضروره أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفه التكليف بمجرد إصابته ، و لا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ، و لا- يكون مخالفته تجريباً ، و لا يكون موافقته بما هى موافقه انقياداً و إن كانت بما هى محتمله لموافقته الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته ، فمع الشك فى التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتب شىء من الآثار عليه ، للقطع بانتفاء الموضوع معه .

و لعمري ، هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان .

ص: ٣٦٣

ثم اعترض على قول الشيخ بأن الحجية هي جواز الإسناد و الاستناد بقوله :

و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام و صحه نسبته إليه تعالى ، فليسا من آثارها .

ضروره أن حجيه الظن عقلاً على تقرير الحكومه في حال الانسداد لا توجب صحتهما ، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدى في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ، و معه لما كان يضرّ عدم صحتهما أصلاً ، كما أشرنا إليه آنفاً ، فبيان عدم صحه الالتزام مع الشك في التعبد ، و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه بهم ، كما أتعب به شيخنا العلامة نفسه الزكيه ... (١) .

و محصل كلامه :

إن آثار الحجية هي المنجزية و المعذرية و التجزى و الانقياد ، و هي آثار عقلية تدور مدار وصول الحجة و تحقق التعبد به ، و مع الشك في التعبد بمؤدى الظن يقال بعدم ترتب تلك الآثار ، و لا حاجة إلى الاستدلال لعدم جواز التعبد بالأدلة اللفظية من الكتاب و السنه كما فعل الشيخ .

و أيضاً : ففي الاستدلال بذلك على عدم اعتبار الأماره المشكوك في صحتها بأن الالتزام بمثل تلك الأماره و إسناد مؤداها إلى الله افتراء عليه ، إشكال آخر ، من جهة أن عدم جواز الإسناد و الاستناد لا يكشف دائماً عن عدم الحجية ، لأن الحجية في ظرف الانسداد ثابتة للظن عقلاً بناءً على الحكومه ، و الحال أنه

ص: ٣٦٤

لا يجوز الإسناد .

فظهر أن صاحب الكفايه يخالف الشيخ في نقطتين :

الاولى : فى آثار الحجّيه .

و الثانيه : فى كفيّته الاستدلال لأصالة عدم الحجّيه .

رأى السيد الخوئى

و قد تبع السيد الخوئى الشيخ قدّس سرّهما ، قال :

إن الحجّيه لها أثران ، صحّحه الاستناد إليها فى مقام العمل و صحّحه إسناد مؤدّاهها إلى الشّارع .

ثم قال مستشكلاً على الكفايه :

و أمّا تنجيز الواقع فلا- يتوقّف على الحجّيه ، لأنه ثابت بالعلم الإجمالى الكبير ، أى العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه أو بالعلم الإجمالى الصغير ، كما فى دوران الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه أو دوران الأمر بين وجوب القصر و التمام ، بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكميّه و الموضوعيه ، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرّد الاحتمال كما فى الشبهات قبل الفحص . ففى جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الأماره على التكليف ، و مع قيامها عليه لا يجرى بتنجيز آخر .

قال : نعم ، كان قيام الأماره المعتبره على أحد طرفى العلم الإجمالى مسقطاً لوجوب الاحتياط و كان معذراً على تقدير مخالفه الواقع ، كما إذا دلّت الأماره على وجوب صلاه الظهر و عمل بها المكلف و كان الواجب فى الواقع هو صلاه الجمعه ، فكان المكلف حينئذٍ معذوراً غير مستحقّ للعقاب لا محاله .

ص: ٣٦٥

ثم ذكر إشكال الكفايه على الشيخ و أجاب عنه فقال :

ما ذكره صاحب الكفايه من أنه لا يمكن أن لا يكون الشيء حجهً و صحّ إسناد مؤداه إلى الشارع ، لا يتصوّر له وجه معقول إلّا مع الالتزام بجواز التشريع .

و كذا ما ذكره من أنه يمكن أن يكون الشيء حجهً و لا يصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع ، فإنه أيضاً مجرد تخيل لا يتعلّق له وجه صحيح .

و أمّا ما ذكره من أنّ الظنّ على تقرير الحكومه حجه و لا يصحّ إسناد المظنون إلى الشارع ، ففيه : إنّ مقدّمات الانسداد على تقرير الحكومه ، لا تنتج حجّيه الظنّ ، بل نتيجتها التبويض في الاحتياط ، بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات و الموهومات .

قال : فتحصل أن الصحيح ما ذكره الشيخ ... (١) .

أقول :

و يمكن الجواب : بأنه إذا كان عندنا علم إجمالي بحرمه أحد الإناءين مثلاً ، و أثر العلم استحقاق العقاب على ارتكابهما معاً ، فإذا قام خبر الواحد على كون أحدهما المعين هو المحرّم ، لا يكون أثره التنجز مرّة ثانية ، لأن المنجز لا يتنجز ثانياً ، لكنّ تصحّ مؤاخذه المكلف على مخالفته للخبر القائم و الاعتذار ، فالقول بأنّ المنجزية أثر العلم لا- الحجّيه ، لا يمكن المساعدة عليه ، فكانت صحّه المؤاخذه مستنده إلى الحجّيه و إنّ كانت هناك حجّه أخرى ، و لا أقلّ من أن تكون الحجّيه الثانيه مؤكّده للأولى ، فلم يكن جعلها في ظرف وجود الاولى بلا أثر ، فيتّم ما ذكره

ص: ٣٦٦

صاحب الكفايه .

ثم إنّ الحجّيه مبانيه مفهوماً مع جواز الإسناد و الاستناد ، و أمّياً من حيث المصداق ، فكلّ مورد جاز فيه الإسناد و الاستناد وجدت الحجّيه هناك و لا عكس .

وعليه ، فجواز الإسناد قبل الفحص إلى الشارع و إنّ كان الاحتمال حجّه ، و العلم الإجمالي بوجود الظهر أو الجمعه حجّه بالنسبه إلى كليهما ، و لكنّ لا- يجوز إسناد وجوبهما إلى الشارع ، و كذا حجّيه الظن الانسدادي بناءً على الحكومه ، فإنها موجوده و لكنّ لا يجوز إسناد المظنون إلى الشارع .

فظهر : أن الحجّيه أعم من جواز الإسناد و الاستناد .

و تحصيل : أن الأثر ليس ما ذكره الشيخ فقط ، بل هو المنجزيه أيضاً ، بمعنى المصححيه لجواز الاستناد إليه في المؤاخذه ، لا بمعنى استحقاق المؤاخذه .

هذا ، و لا- يخفى أنه إن كانت الحجّيه بمعنى الطريقيه ، فهي غير منفكّه عن جواز الإسناد ، و أمّا إن كانت بمعنى يُحتجّ به بين المولى و العبد ، وقع التفكيك بينهما و بين جواز الاستناد ، و هذه نكته مهمّه .

الأصل العقلي

و إذا كان الشارع قد جعل الطريقيه لخبر الثقة مثلاً ، فإنّه ما لم يصل إلى المكلف لم يجز إسناد مؤداه إلى الشارع ، فيكون جواز الإسناد من آثار الحجّيه - بمعنى الطريقيه - لدى الوصول ، و هذا معنى كلام الشيخ بأنه مع الشك في الحجّيه الأصل عدم الحجّيه بحكم العقل قطعاً . و أمّا بالنسبه إلى المعذريه و المنجزيه ، فإنّه مع الشك في الحجّيه يقطع بعدمها ، ضروره أن الوصول لا بدّ منه .

و بما ذكرنا ظهر الأصل العقلي في المسأله ، إذ لمّا كان كلّ من المنجزيه

ص: ٣٦٧

و جواز الاستناد و الإسناد موقوفاً على الوصول ، فما لم يتحقق الوصول تكون الحجية مشكوكاً فيها ، و مع الشك في الحجية يقطع بعدمها .

الأصل اللفظي

و أسس الشيخ قدس سره الأصل اللفظي أيضاً ، لأن مقتضى عمومات النهي عن العمل بالظن هو : عدم التعيّد بكلّ ظن من الظنون إلا ما خرج بالدليل ، فإذا شك في جواز التعيّد بظن يكون مرجع الشك إلى التخصيص الزائد ، و في مثله يتمسك بعموم «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) و نحوه . فالأصل فيما شك في حجّيته هو العدم .

و قد أورد عليه السيد الخوئي و الميرزا النائيني ، كلّ بوجه :

إشكال السيد الخوئي

أمّا السيد الخوئي فملخص كلامه :

إن الأخذ بأصالة العموم إنما يكون فيما إذا كان الحكم مولويّاً ، و أمّا إذا كان إرشادياً ، فلا عموم حتى يتمسك بأصالة العموم في موارد الشك في التخصيص الزائد ، و أدلّه النهي عن الظنّ إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز المتابعة للظن (٢) .

مناقشته

و فيه : إن الأصل في الخطابات الشرعيّة هو المولويّة ، و لا يخرج عن هذا الأصل إلّا بدليل ، و الحمل على الإرشاديه إنما يكون حيث لا يصحّ عمل الخطاب على التّعبد كما إذا كان الدليل الصادر وارداً مورد الإطاعة و المعصية كقوله تعالى :

ص: ٣٤٨

١- ١) سورة الإسراء : ٣٦ .

٢- ٢) مصباح الاصول ٢ / ١١٤ .

« أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ » (١)، فإن هذه الآية في طول الأحكام الشرعيه المتقدم عليها ، و لا يمكن حملها على المولويّه ، للزوم التسلسل ، فلا بدّ من حملها على الإرشاديه . أمّا مع إمكان إبقائها على المولويّه فلا تحمل على الإرشاديه .

و ما نحن فيه ممّا يمكن حمله على المولويّه ، فلا- وجه لحمله على الإرشاديه ، و لذا لا يحمل ما ورد في النهي عن الظلم على الإرشاديه مع أنّ العقل حاكم بذلك أيضاً ، فكذلك نهيه عن اتّباع الظنّ لا يكفي لحمل ما ورد في الشريعة في الباب على الإرشاديه ، لإمكان حمله على المولويه و جواز التعلّب به .

و قوله رحمه الله : بأنّ قوله تعالى : «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» آب عن التخصيص .

فيه : إن صترف عدم القابليّه للتخصيص لا يوجب الحمل على الإرشاديه ، بدليل أن حرمة الظلم لا تقبل التخصيص ، و مع ذلك لا- تحمل الأدله الناهيه عنه على الإرشاديه ، و كذا الأدله في حرمة الإعانه على الإثم على القول بذلك ، و كذا قوله تعالى : «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» . فعدم القابليه للتخصيص لازم أعم .

فالتحقيق حمل قوله تعالى : «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» على المولويه - و إن كان لا يقبل التخصيص قطعاً - لأنّ دليل اعتبار الظن في موردٍ ، يلغى احتمال الخلاف ، و عليه السيره العقلانيه ، فيكون حاكماً على الآية ، و الحكومه هي التخصيص لبأ غير أنها إخراج بلسان نفى الموضوع ، و في التخصيص إخراج مع حفظه ، و متى شكّ في الإخراج الزائد - سواء بلسان الحكومه أو التخصيص - كان

ص: ٣٦٩

عموم الآيه هو المرجع .

إشكال الميرزا النائيني

و أما الميرزا ، فملخص إشكاله هو :

إنّ التمسك بالأدلة الناهيه عن العمل بالظن لدى الشك في حجيّه ظنّ من الظنون ، من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه له ، بيان : إن المستفاد من دليل الاعتبار للظنّ هو التعبد به و اعتباره علماً بإلغاء احتمال الخلاف ، و مع اعتباره كذلك يكون دليله حاكماً على أدله النهي عن اتّباع الظنّ ، فإنّ شك في اعتبار ظن رجع الشك إلى جعل الشارع إياه علماً ، فيكون الموضوع لأدله النهي عن اتّباع الظن مشكوكاً فيه ، فلو اريد التمسك بها كان من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيّه (١) .

مناقشته

و قد أجاب عنه في مصباح الاصول : بأننا نسلم بهذه الحكومه ، لكنّها متوقّفه على الوصول ، و ما دام اعتبار الظنّ غير واصل فلا حكمه ، و يكون موضوع أدله النهي - و هو عدم العلم لا-باقياً ، وعليه ، ففي كلّ ظن شك في اعتباره ، بمعنى عدم الوصول ، يتمسك بالعام ، لعدم الحكومه ، و لا إشكال . (٢)

أقول :

و فيه تأمل ، و الوجه في ذلك : عدم مدخلية الوصول ، لأنّ الحكومه هي التصرف في موضوع الدليل ، إمّا بالنفي و إمّا بالإثبات ، فإنّ كان الثاني أنتج التوسعه

ص: ٣٧٠

١-١) أجود التقريرات ٣ / ١٤٨ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ١١٥ .

فى الموضوع مثل : الطواف بالبىء صلاه ، و إن كان الأول أنتج فىه التضىيق و كان فى قوه التخصيص مثل : لا ربا بين الوالد و الولد ... فالحكومه تصرف من الشارع فى موضوع المحكوم ، و لا يكون فعل الشارع متقوماً بالوصول إلى المكلف .

و فيما نحن فىه : يعبر المولى خبر الثقه علماً ليخرج من تحت الآيه المباركه :

« وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » (١)، فهى حكومه جاءت من جعل المولى و اعتباره ، و لا معنى لتقوم جعله بالوصول .

و بعباره اخرى : إن الوصول متقوم بالواصل ، و لو لا وجوده قبل الوصول لم يتحقق الوصول ، و ليس الواصل إلا اعتبار الشارع ، فكان اعتبار الشارع - و هو تصرفه فى الموضوع كما مر - متقدماً على الوصول ، فيستحيل أن يكون دخيلاً فى اعتبار الشارع .

فالإشكال على الميرزا مندفع .

لكن التحقيق : أن ما نحن فىه ليس من التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه ، لأن الدليل هو قوله تعالى « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » و الحكومه مسلمه و لا تقوم لها بالوصول ، غير أنه قد اعتبر فى الدليل الوصول إلى المكلف قيلاً لارتفاع الموضوع ، لقوله تعالى « لَكَ بِهِ عِلْمٌ » . فكأنه يقول : لا يجوز العمل بغير العلم الواصل إليك ، فلم يكن المعتبر هو العلم وحده ، بل العلم الواصل ، و حينئذ ، لا يكون التمسك بالعام من التمسك به فى الشبهه الموضوعيه له ، لأنه مع الشك لا يتحقق الموضوع المقيد .

ص: ٣٧١

(١-١) سورة الإسراء : ٣٦ .

فظهر أنه لا حاجة إلى التمثّل و القول بتوقف الحكومه على الوصول ، بل نقول بأنّ ما اخذ في موضوع الدليل هو بلسانٍ قاصرٍ في موارد الشك .

فثبت الأصل اللفظي .

الأصل العملي

قد تقدّم أنّ أثر الحجّيه هو المنجزيه و المعذريه و جواز الإسناد و الاستناد ، مع دفع الإيراد بالعلم الإجمالي على كلام الكفايه ، و لنا في دفع الإيراد المذكور بيانٌ آخر هو :

إنه مع وجود العلم الإجمالي يمكن جعل الحجّيه ، بل هو واقع ، لأنّ العلم الإجمالي بيانٌ للجامع ، و ما يكون بياناً للجامع يستحيل أن يكون بياناً للخصوصيه ، و إذا استحال ذلك ، كان منجزيه العلم للخصوصيه من جهة احتمال انطباق الجامع على الخصوصيه ، فالمنجزيه بالنسبه إلى الأطراف هو من جهة المقدميه لفراغ الذمه و من باب أصاله الاحتياط ، وعليه ، فالشارع يجعل الخبر حجّه على الخصوصيه كخصوص صلاه الجمعه ، و يحصل المنجز لها خاصّه ، وعليه ، فالإشكال بتحقيق الحجّيه بالعلم الإجمالي مندفع .

و بعد هذه المقدمه :

قال الشيخ : لا يجرى استصحاب عدم جعل الحجّيه ، لعدم ترتّب أثر على الوجود الواقعي للحجّيه .

قال : فإن حرمه العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعيّد ، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة .

ص: ٣٧٢

و الحاصل : إن أصله عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث ، و أما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل ... (١).

أقول :

حاصل كلام الشيخ : إن الاستصحاب لا بدّ و أن يكون ذا أثر ، فإن كان مترتباً على العدم أو الوجود جرى الاستصحاب و ابقى الوجود أو العدم تعديداً ، أما إذا كان مترتباً على عدم الإحراز فلا ، لأنّ عدم الإحراز حاصل بالوجدان ، و حينئذٍ ، لا معنى للتعبّد بعدم الإحراز . و قد استفاد الميرزا من هذا الكلام قاعدةً هي : أنه متى كان الموضوع حاصلًا بالوجدان فإحرازه بالتعبّد تحصيل للحاصل .

و في ما نحن فيه : الأثر هو للشكّ في الحجّيه ، و هو أى الشكّ حاصل بالوجدان ، فلا معنى للاستصحاب .

إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

أشكال المحقق الخراساني بوجهين (٢) :

الوجه الأول

إنه قد وقع الخلط بين الاستصحاب في الموضوعات و الاستصحاب في الاحكام ، لأن الشيخ قال بأن لا أثر لاستصحاب عدم الحجّيه ، بل الأثر لعدم إحراز الحجّيه ، فالإشكال هو : إنّ الكلام عن الأثر إنما يكون في استصحاب الموضوع ، و أمّا في الحكم فلا ، إن الموضوع أمرٌ تكويني و لا بدّ للحكم و التعبّد فيه من أثر ،

ص: ٣٧٣

١-١) فرائد الاصول ١ / ١٢٧ - ١٢٨ .

٢-٢) درر الفوائد في حاشيه الفرائد : ٤٣ .

بخلاف الحكم فإنه مجعول شرعيّ ، و الذي نريد استصحابه هنا هو عدم الحجّيه ، و هذا من الأحكام الشرعيه لا الموضوعات ، نعم ، هو من الأحكام الشرعيه الوضعيه لا التكليفيّه .

الوجه الثاني

تارةً : الأثر أثر الشيء في وجوده أو عدمه ، و تاره : هو أثر الشك في وجود الشيء و عدمه ، و ثالثه : يكون الأثر أثراً للشيء و للشك فيه .

فإن كان من قبيل الأول ، فالمرجع هو القاعده العقليه و لا يجرى الاستصحاب . و إن كان من قبيل الثاني ، جرى الاستصحاب و لا مجال للقاعده ، و إن كان من قبيل الثالث ، جرى الاستصحاب و القاعده معاً .

و ما نحن فيه من قبيل الثالث ، لأنّ الشيء المشكوك في حجّيته ، إن لم يكن حجهً لم يجز الإسناد و الاستناد على قول الشيخ و لم يتحقّق الحجّيه .

و على الإجمال ، إنه على فرض التسليم بالحاجه إلى الأثر ، فإن الاستصحاب هنا ذا أثر ، و هو الحكومه على حكم العقل بعدم الحجّيه الفعلية عند الشك في الحجّيه ، و مع الشك فيها فلا- منجزيه و معذريّه ، لكنّ الاستصحاب يرفع الشك في الحجّيه و يكون حاكماً على الحكم العقلي .

فالمقتضى لجريان الاستصحاب موجود و المانع مفقود .

تأييد الميرزا الشيخ

(الوجه الأوّل)

و قال الميرزا (1) مؤيداً الشيخ :

أولاً : إن الاستصحاب من الاصول العمليه ، و يشترط في جريانه أن يكون

ص: ٣٧٤

للمتيقن السابق الذي يراد إبقاؤه أثر عملي فيتعبّد ببقائه ، فإن لم يكن للواقع أثر ، بل لو كان الأثر مترتباً على الجهل به أو مشتركاً بين الواقع و الجهل به ، لم يجر الاستصحاب ، لأنه بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر و يلغو الاستصحاب ، لكونه تحصيلاً للحاصل ، لأن المفروض ترتب الأثر على عدم الحجّيه و هو عدم صحه الإسناد و الاستناد ، بمجرد الشك في الحجّيه .

إشكال السيد الخوئي

أشكل عليه في مصباح الاصول :

بأنّ المقام ليس من قبيل تحصيل الحاصل ، لأنّ ما يحكم به العقل بمجرد الشك في الحجّيه هو عدم الحجّيه الفعليه ، و ما هو مورد التعبّد الاستصحابي هو عدم إنشاء الحجّيه و عدم جعلها من قبل الشارع ، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبّد . (١)

مناقشته

و فيه :

أولاً : إنّ هذا مردود بما جاء في بحثه في مسأله جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، فقد اختار عدم جريانه فيها ، و ذكر في وجه ذلك : وقوع التعارض بين استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، و نقل هناك رأى الميرزا من عدم جريان عدم الجعل حتى يقع التعارض ، لعدم الأثر لإنشاء الشارع عدم الجعل ، بل الأثر دائماً للمنشأ .

فإذا كان هذا رأى الميرزا ، فالإشكال عليه هنا بما ذكره إشكال مبنائي .

ص: ٣٧٥

و ثانياً : إنه ليس الكلام فى مفايره موضوع الحكم العقلى مع موضوع التعبد الشرعى بالاستصحاب ، بل إن الإشكال هو ضروره الأثر العملى و إن كان المستصحب حكماً شرعياً ، و الأثر هنا ليس إلّا المنجزيه و المعذريه - على مبنى صاحب الكفايه - و الاسناد و الاستناد على مبنى الشيخ . و كلّ ذلك أثر إنشاء الحجّيه الواصله إلى المكلف ، و لو لا الوصول فلا أثر من تلك الآثار . فما ذكره غير دافع الإشكال .

الحقّ فى الإشكال

بل الحقّ فى الإشكال على الميرزا :

أولاً:- بالنقض بجريان الاستصحاب فى الوجوب و الحرمة ، و هل للوجوب أو الحرمة فى الواقع أثر عملى أو أن الأثر فرع الوصول ؟ من الواضح أن أثر الوجوب هو الانبعاث و أثر الحرمة هو الانزجار ، و كلاهما متوقّف على الوصول .

فما هو الجواب عن استصحاب الوجوب و الحرمة هو الجواب عن استصحاب الحجّيه و عدمها .

و ثانياً : بالحلّ ، بأنّ يقال : إنه يعتبر فى جميع الأحكام الشرعيه أن يكون الوجود الواقعى ذا اقتضاءٍ للتأثير بشرط الوصول ، فالمقتضى هو الإنشاء من الشارع ، و شرط التأثير العملى هو الوصول إلى المكلف ، كما ذكرنا فى استصحاب الوجوب و الحرمة ، إذ مجرد الإنشاء ما لم يصل لا- يؤثّر فى الانبعاث و الانزجار ، ففعلية الأثر بالوصول . و الحجّيه كذلك ، فإنّ جعلها الشارع تحقّق المقتضى للتنجيز و الإعدار ، فإذا وصل الجعل إلى المكلف حصلت الفعلية .

و الحاصل : إن الحال فى جميع الأحكام الشرعيه هكذا ، فالأثر الوجود

الواقعي في مرحله الاقتضاء و الفعلية للأثر تدور مدار وصولها ، سواء كان الحكم تكليفيًا أو وضعيًا .

إن الشارع يجعل الحكومه للفقيه فيقول : جعلته حاكماً ، لكنّ هذا الجعل ما لم يصل إليه و إلى المكلفين يكون بلا أثر ، كذلك الحجية ، فإن جعلها يفيد الاقتضاء للمنجزية و المعذرية و الإسناد و الاستناد ، و فعلية هذا المقتضى يكون بالوصول .

إذاً ، الأثر الاقتضائي حاصل لهذا الاستصحاب . فكلام الميرزا تبعاً للشيخ مردود .

تأييد الميرزا الشيخ (الوجه الثاني)

و قال الميرزا :

ثانياً بأن التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض ، لأنّ الأثر يترتب على نفس الشك في الحجية ، فأحراز عدم الحجية بالتعبد الاستصحابي لا يترتب عليه فائده ، فيكون لغواً (1) .

توضيحه : إنه بمجرد الشك في الحجية يحكم العقل بعدم جواز الإسناد و الاستناد ، فكان الشك هو الموضوع و عدم جواز الإسناد و الاستناد - و كذا عدم المنجزية و المعذرية - هو المحمول ، فلا ريب في ترتب هذه الآثار بمجرد تحقق الموضوع . و أمّا الاستصحاب ، فموضوعه هو الشك و المحمول عدم جواز النقص ، و بعد ذلك يعتبر بقاء اليقين و عدمه ، ثم يرتب عدم جواز الإسناد و الاستناد ، و بذلك يظهر أنّ الحكم العقلي بعدم جواز الاسناد و الاستناد مترتب

ص: ٣٧٧

على نفس الشك ، فلو اريد تحصيل عدم جواز ذلك بالاستصحاب كان تحصيلاً للحاصل وجداناً بالتعبّد ، و هو لغو .
هذا ، و لا يخفى أنّ تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبّد ليس له استحاله ذاتيه ، بل هو محالٌ لأنّ اللغو على الحكيم محال .

جواب المحقق العراقي

و قد أجاب المحقق العراقي بما حاصله (١) :

إنّ حكم العقل مع وجود الحكم الشرعي عن طريق الاستصحاب ، سالبه بانتفاء الموضوع .

جواب المحقق الأصفهاني

و أجاب المحقق الأصفهاني بما حاصله (٢) :

إن رفع اليد عن حكم العقل هنا تخصّصي ، و رفعها عنه حكم الشارع تخصيص بلا- دليل ، و إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص تقدّم الأول .

توضيح الأول : إنّ الأحكام العقلية على قسمين ، قسم منها تنجيزي و قسم تعلقي ، فإن كان ما نحن فيه من قبيل الأوّل ، تمّ ما ذكره ، لكنه من قبيل الثاني ، فإنّ موضوع حكم العقل عدم جواز إسناد « ما لا يعلم » - أي المشكوك فيه - إلى الشارع ، و هذا هو الموضوع لحكمه ، فإن ارتفع الشكّ وجداناً أو بالتعبّد ، انتفى الموضوع و كان الحكم منتفياً بانتفائه ، و على الجملة ، فإن حكم العقل متوقف على وجود الشكّ عقلاً و شرعاً ، لكنّ دليل الاستصحاب رافع للشكّ .

ص: ٣٧٨

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١٣١ ، الهامش .

٢-٢) نهاية الدرايه ٣ / ١٦٣ .

و توضيح الثانى : إن سقوط دليل الاستصحاب هنا بحكم العقل و رفع اليد عن جريانه يستلزم التخصيص فى أدله الاستصحاب ، لأن المفروض وجود موضوعه - و هو الشك - بالوجدان ، و اليقين السابق بعدم الحجية أيضاً موجود ، فأركانها تامه ، فإذا لم يجر يلزم التخصيص فى أدلته من غير مخصيص ، لأن ما يحتمل أن يكون مخصيصاً ليس إلّا حكم العقل ، لكن مخصيصه حكم العقل موقوفه على وجود المقتضى لجريانه ، و وجوده موقوف على عدم جريان عمومات الاستصحاب ، لكن عدم جريانها موقوف على تخصيص حكم العقل ، و هذا دور .

و هكذا يندفع إشكال الميرزا و يتم الأصل العملى الشرعى .

إلّا أن يقال :

إن ما ذكر مبنى على أن يكون الشك هو الموضوع لحكم العقل ، فيتقدم عليه دليل الاستصحاب كما تقدم . أمّا إن كان الموضوع له هو عدم وصول الحجية ، الملازم للشك ، فإنّ عدم وصولها يساوى وصول عدمها ، لكن نتيجة التعييد الشرعى بالاستصحاب إنه : و اصل إليك عدم الحجية ، و هذا غير رافع ل « عدم وصول الحجية » فيكون موضوع حكم العقل باقياً و الاستصحاب غير رافع له . فتأمل .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل فى حجية الظن ، و مقتضى القاعده أن يتمسك أولاً بالأصل اللفظى ثم على فرض التنزل بالأصل العملى ، ثم بالأصل العقلى .

□
و يقع البحث فى الأمارات بعون الله .

المجلد ٦

اشاره

ص: ١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصّلاه والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السادس من كتابنا (تحقيق الأصول) على نسق الأجزاء السّابقه، نقدّمه للأساتذه العظام والفضلاء الكرام فى الحوزات العلميه. راجيا منهم الدعاء ومن الله القبول والثواب بمحمد وآله الأطهار.

على الحسينى الميلانى

١٤٣٤

ص: ٥

الأمارات

* حجته الظهورات

* حجته قول اللغوى

* الإجماع

* شهره الفتوائيه

* حجته خبر الواحد

ص: ٧

حجّيه الظهورات

ص: ٩

الظهور هو قاليته اللفظ للمعنى.

فتارة: يكون ظاهرا فى المعنى عند الشخص، وأخرى: يكون ظاهرا فيه عند نوع الناس. ومحلّ الكلام هو الثانى، بأن يفهم عموم الناس المفهوم الموضوع له اللفظ بمجرد التلقظ به.

وأىضا، فإنّ الظهور، تارة: يكون فى المدلول الأفرادى، وأخرى: فى الجمل التركيبية.

وأىضا: قد يكون الظهور من حاقّ اللفظ، وقد يكون بمعونه قرينه خارجيه.

ويقع البحث فى ثلاثه مقامات.

إشاره

وفي هذا المقام ثلاثه جهات:

الجهه الأولى

هل الظاهر حجّه أو لا؟

وهذا البحث كبروى كما لا يخفى، وأمّا الصّغريات مثل: هل صيغته الأمر ظاهره في الوجوب أو لا؟ وأمثال ذلك، فقد تقدّم الكلام عليها في محالّها...

فإذا تم حجّيه الظواهر، بعد تماميه البحث في الصغرى، وقع الأمر الظاهر في الوجوب _ مثلاً _ في طريق استنباط الحكم الشرعى، وعليه، فالبحث عن حجّيه الظواهر بحثٌ أصولى.

ولا - كلام في أصل حجّيه الظواهر؛ للسّيره العقلانيه القطعيه القائمه على ذلك، فإنّهم يجعلون اللفظ الظاهر في معناه كاشفا عن المراد، ويحتجّون به ويرتّبون عليه الأثر، ويلغون احتمال الخلاف، وإلا لاختلّت أحوالهم وأمورهم.

ثم إنَّ الشارع قد أمضى هذه السَّيره بلاخلاف؛ إذ لم يصل إلينا الرَّدع منه عنها بالخصوص، ولو كان لبان، وأما أن تكون الأدلَّة النَّاهيه عن اتِّباع الظَّن رادعه عن العمل بهذه السَّيره، فسيأتى الكلام على ذلك فيما بعد.

ومن ذلك كلام الشارع.

قال الشيخ: ومن المعلوم بديهه أنَّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين، لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً للطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم. (١)

وقال صاحب الكفايه: لاشبهه فى لزوم اتِّباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده فى الجمله؛ لاستقرار طريقه العقلاء على اتِّباع الظهورات فى تعيين المرادات، مع القطع بعدم الرَّدع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقه أُخرى فى مقام الإفاده لمرامه من كلامه. (٢)

وقوله: «فى الجمله» إشاره إلى أنَّ الكلام هنا فى أصل المسأله، وإلاّ، فقد وقع الخلاف فى مواضع:

أحدها: من المحقّق القمى، حيث أنكر الحجّيه بالنسبه لمن لم يقصد إفهامه.

والثانى: من الأخباريين المنكرين لحجّيه ظواهر الكتاب.

والثالث: من بعض معاصرى الشيخ، حيث قال بعدم الدليل على حجّيه

ص: ١٣

١-١. فرائد الأصول: ٣٤.

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨١.

الظواهر إذا لم تفد الظنَّ أو إذا حصل الظنُّ غير المعتمد على خلافها.

قال الشيخ:

لكنَّ الإنصاف أنَّه مخالف لطريقه أرباب اللسان والعلماء في كلِّ زمان. (١)

والرابع: من معاصر آخر للشيخ، قال ما حاصله: إنَّ الكلام إن كان مقرونا بحالٍ أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي، فلا يتمسِّك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشكُّ في أصل وجود الصِّيارف، أو كان هناك أمر منفصل يصلح لأن يكون صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

قال الشيخ:

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشكِّ في الصَّارف لافي حجِّه الظهور اللفظي. (٢)

أقول:

وسترى تفصيل الكلام في كلِّ واحدٍ في التفصيلات المذكورة.

الجهه الثانيه

هل يشترط حجِّه الظاهر بالظنِّ بالوفاق، بحيث لولاه فلا يكون حججه؟

قد ذكرنا أن حجِّه الظواهر مستنده إلى السيره العقلائيه، وإذا ما رجعنا إليهم نجدهم يأخذون بالظاهر ويجعلونه حججه على المراد، من غير توقّف على حصول الظنِّ به.

ص: ١٤

١-١. فرائد الأصول: ٤٤.

٢-٢. فرائد الأصول: ٤٤.

مثلاً: إذا حكم العقلاء بوجود المعارضه بين كلامين، فإنّ من الواضح أنّ حكمهم بذلك هو من جهة ظهور اللفظ في معناه وحيثه عندهم مطلقاً، وحينئذ يرون أنّ هذا الظاهر يمانع ذاك، فلولا وجود المقتضى لما وقع التمانع والتعارض بين الكلامين، ولا يتم المقتضى إلاّ بعدم اشتراط الظنّ بالوفاق؛ لأنّ حصول الظنّ المذكور بالنسبه إلى المتعارضين محال؛ لاستحاله الظنّ بالمتنافيين. ولو كان الظنّ بالوفاق شرطاً، لم يقع التعارض بين الكلامين حين لا يوجد الظنّ لا بالنسبه إلى هذا الكلام ولا بالنسبه إلى ذاك؛ لعدم وجود الموضوع للتعارض. وكذا لا يتحقّق التعارض لو حصل الظنّ بالوفاق في أحدهما المعين دون الآخر. وأمّا الأحد المرّد فلا ماهيته له ولا وجود.

فثبت بالبرهان _ بالإضافة إلى السيره _ أنّ حجّيه الظواهر غير مشروطه بالظنّ بالوفاق.

الجهه الثالثه

وهل يشترط عدم وجود الظنّ بالخلاف؟

فيه بحث.

قال في الكفايه: والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعاً؛ ضروره أنّه لامجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم للظنّ إفادتها بالوفاق ولا بوجود الظنّ بالخلاف. (١)

وقد تبع في ذلك الشيخ _ رحمه الله _ إذ قال:

ص: ١٥

١-١. كفايه الأصول: ٢٨١.

ثم إنك قد عرفت أنّ مناط الحجّيه والاعتبار فى دلالة الألفاظ هو الظهور العرفى... فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظنّ غير المعبر على خلافه وعدمه...

نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين: عدم الدليل على حجّيه الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظنّ المعبر على خلافها.

لكنّ الإنصاف أنّه مخالفٌ لطريقه أرباب اللسان والعلماء فى كلّ زمان... (١).

أقول:

وقد تبعهما جماعه من المتأخرين عنهما، كالسيد الاستاذ (٢) والسيد

الخوئى (٣).

أمّا عدم اعتبار الظنّ بالوفاق، فالحقّ معهم فيه، كما عرفت.

وأمّا حجّيه الظواهر مع الظنّ بالخلاف، فقد استدللّ لها بوجوهٍ ثلاثه:

الوجه الأول: السيره العقلائيه

ولعلّ هذا أهمّ أدلّتهم كما هو ظاهر العبارات المتقدّمه، وحاصله: أنّ العقلاء لا يعذرون العبد الذى لم يأخذ بظاهر كلام مولاه معتذرا بالظنّ بالخلاف، وأنّ للمولى الإحتجاج عليه بأنّه لم يأخذ بظاهر كلامى؟ بل يعتبر عند العقلاء عاصيا يستحقّ العقاب.

ص: ١٦

١-١. فرائد الأصول: ٤٤.

٢-٢. منتقى الأصول ٢٠٧ / ٤.

٣-٣. مصباح الأصول ١١٨ / ٢.

وفيه تأمل؛ لأنّ المولى إذا أمر عبده بكلام ظاهر في المراد، فلم يطع الأمر معتذرا بأنه قد ظنّ معنى آخر مخالفا لما هو ظاهر فيه، فلا ريب أنّ هذا العذر لا يقبل منه، ولكن هل عدم قبول العذر هو من جهة حجّيه ظاهر الكلام عند العقلاء وإن ظنّ بالخلاف، أو هو من جهة أنّهم يرون ما يقوله العبد دعوى محتاجه إلى الإثبات؟

وتظهر الثمره في ما إذا ثبت أنّ العبد كان ظاناً بالخلاف ولذا لم يطع الأمر، فهل يحكمون باستحقاقه العقاب أو يعذرونه؟ هل هناك سيره عقلائيّه على مؤاخذه العبد في هذه الحالة؟ هذا أول الكلام...

بل إنّ السيره العقلائيّه القائمه على حجّيه الظواهر أمر عملي، والعمل مجمل، ومتى شكّ أخذ بالقدر المتيقّن منه.

فالإستدلال بالسيره العقلائيّه للقول بعدم اشتراط عدم الظنّ بالخلاف،

لا يخلو من نظر.

الوجه الثاني: إنّ اشتراط عدم الظنّ بالخلاف، لا يخلو من أنّ يكون دخيلاً في اقتضاء الظاهر للحجّيه، أو يكون مانعا عن اقتضائه لها، وكلاهما غير معقول. فعدم الظنّ بالخلاف ليس بشرط.

أمّا الأول، فلاّنه لا يعقل أن يكون المقتضى متقوّما بالعدم.

وأمّا الثاني، فلاّنه المانع فرع لتماّميه الحجّيه، والظنّ بالخلاف ليس بحجّيه. (١)

ص: ١٧

وأجيب:

أمّا عن الشقّ الأوّل: فبأنّ دخل العدم فى الإثبات لا- يستلزم محالاً، فهو جزء للمقتضى فى مقام الإثبات دون الثبوت. أى: إنّ المقتضى محدود بحصّه خاصّه فى اعتبار العقلاء، وهى الحصّه الملازمه لعدم الظنّ بالخلاف، فالظاهر الحجّجّه محدود اعتباراً بما ذكر.

وأمّا عن الشقّ الثانى: فبأنّه لا مانع ثبوتاً؛ لأنّ الظنّ بالخلاف مانع ثبوتاً عن كشف الظاهر كشفاً نوعياً عن المراد، فمادام لا يوجد الظنّ بالخلاف يكون داعياً للعقلاء إلى جعل الحجّجّه.

الوجه الثالث: إنّ إطلاقات أدلّه النهى عن اتباع الظن، كقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (١) وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (٢) شامله للظنّ بالخلاف فى مورد الظاهر، فهى تمنع من ترتيب الأثر عليه.

ولازم النهى عن ترتيب الأثر على الظنّ بالخلاف، هو عدم رفع اليد عن الظاهر ولزوم الأخذ به، فتتم حجّجّه الظاهر بتعبّد شرعى هو لازم الأدلّه الناهيه عن ترتيب الأثر على الظن.

وأجاب المحقّق الإصفهانى: بأنّ إطلاق الأدلّه بالنسبه إلى هذا الأثر مشكل. (٣)

ص: ١٨

١-١. سوره يونس: الآيه ٣٦.

٢-٢. سوره الأسراء: الآيه ٣٦.

٣-٣. نهايه الدرايه ٣ / ١٧١.

وكانه يريد انصرافها عن هذه الحصه من الظن. وهذا هو الإشكال الأول على هذا الاستدلال، إن تم الإنصراف.

والإشكال الثاني هو: إن هذه الإطلاقات إرشاد إلى حكم العقل.

ولكنه أول الكلام.

والإشكال الثالث: إنه على القول بكونها مولوية، تكون دالة على أن الظن ليس طريقاً شرعياً بالنسبة إلى متعلقه، فهي تنفي حجته الظن، ولا دلالة لها على حجته الظاهر الذي قام الظن على خلافه. فما ذكر من الملازمة الشرعية بين النهي عن اتباع الظن والأمر بالأخذ بالظاهر، ممنوع. كما أنه لا ملازمة عقلاً بين الأمرين، لوجود الشق الثالث، وهو الرجوع إلى الأصول الشرعية أو العقلية في مورد الظاهر.

والحاصل: أن الإطلاقات المذكورة إن كانت إرشادية، فلا استدلال ساقط. وإن كانت مولوية، توقف الاستدلال بها على الملازمة بين النهي عن العمل بالظن بالخلاف والعمل بالظاهر.

ثم إن الظن النوعي بالخلاف، يكون تارة: من الظنون التي لا اعتبار لها عند العقلاء، كظن الوسواسي، فإنه ملغى في سيره العقلية. وأخرى: هو من الظنون العقلية، فإن مثله _ وإن لم يكن نوعياً _ موجب لسقوط الظاهر، والمرجع حينئذ هو الأصل العملي.

ومن موارد ذلك: ما لو ورد في الوصية لفظ حصل للوصي ظن على خلاف ما هو ظاهر فيه، فهل يلزم على الوصي إنفاذ تلك الوصية؟ الظاهر: لا؛ لأن أدله وجوب إنفاذ الوصية على الوصي ناظره إلى الوصية التام ظهورها في

المعنى، وذلك موقوف على أن يكون الظاهر حجّةً، ولا تتم حجّيته مع وجود الظنّ بالخلاف.

فالقول بحجّيه الظاهر مع وجود الظنّ بالخلاف، مشكل.

أقول:

فظهر أنّ في هذه الجهة قولين، وأنّ العمده هي السيره العقلانيّه، وقد أنكر شيخنا _ دام بقاه _ قيامها مع الظنّ بالخلاف مطلقاً.

وهنا قول ثالث، وهو التفصيل، ذهب إليه المحقّق الثّانيني، إذ قال:

ولكنّ الحقّ في المقام هو التفصيل: بين الظهورات الصّادره عن الموالى إلى العبيد، كالأخبار الوارده عن المعصومين _ سلام الله عليهم _، بحيث يكون المقام مقام الإحتجاج من المولى على العبد أو العكس فيلتزم فيها بعدم التقيّد، وبين الظهورات التي لا يكون لها ارتباط بمقام الإحتجاج، بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعيّه... فالأخذ بالظهور في غير مقام الإحتجاج مقيد بأعلى مراتب الظنّ وهي مرتبه الإطمينان، وبمجرّد احتمال إرادته خلاف الظاهر _ احتمالاً عقلائيّاً _ تسقط تلك الظهورات عن الكاشفيّه، فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف. (١)

وحاصل الكلام هو: قيام السيره العقلانيّه على حجّيه الظهورات في خصوص الخطابات المولويّه، حيث يكون المقام مقام الإحتجاج، وعدم قيامها في باب الأغراض الشّخصيّه.

ص: ٢٠

وقد وافقه السيّد الصّدر ووجهه: بأنّ الفرق المذكور راجع إلى الفرق في نكته الكاشفيّه والطريقيّه لا أصلها، فإنّ ملاك الكاشفيّه في مجال الأغراض الشخصيّة إنّما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأنّ الغرض فيه شخصي، بخلاف باب الأغراض المولويّه؛ فإنّه لا يناسب أن تكون الكاشفيّه الشخصيّة عند العبد ميزانا، بل الميزان الكاشفيّه النوعيّة. (١)

أقول:

والظاهر أنّ هذا التفصيل _ بالبيان المذكور _ لا بأس به.

المقام الثاني في تفصيل الميرزا القمي

أشاره

قال المحقّق الميرزا القمي _ رحمه الله _ بعد كلام له:

ومن جميع ذلك ظهر: أنّ حجّيه ظواهر القرآن على وجوه، فبالنسبه إلى بعض الأحوال معلوم الحجّيه مثل حال المخاطبين بها، وبالنسبه إلى غير المشافهين مظنون الحجّيه، وكونها مظنون الحجّيه إمّا بظنّ آخر علم حجّيته بالخصوص، كأن نستنبط من دلاله الأخبار وجوب التمسك بها لكلّ من يفهم منها شيئاً، وإمّا بظنّ لم يعلم حجّيته بالخصوص، كأن نعتد على مجرد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمه أصاله عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك، فإنّ ذلك إنّما يثبت حجّيته وقت إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه

ص: ٢١

وانحصار الأمر فى الرجوع إلى الظنّ. ولما كان الأخبار أيضا من باب الخطابات الشفاهية، فكون دلالتها على حجّيه الكتاب معلوم الحجّيه إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار، وطوّ حكمها بالنسبه إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص. (١)

وقد فصلّ الشيخ الكلام فى هذا المقام، قال:

الذى يظهر من صاحب القوانين الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظنّ الخاصّ _ سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهية أم لا، كما فى الناظر فى الكتب المصنّفه لرجوع كلّ من ينظر إليها _ وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الأئمه الصّادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبه إلى الكتاب العزيز، بناءً على عدم كون خطابه موجهةً إلينا، وعدم كونه من باب التأليف للمصنّفين. فالظهور اللفظى ليس بحجّيه لنا إلا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند إنسداد باب العلم. (٢)

توجيه الشيخ

ثم إنّ الشيخ ذكر فى توجيه هذا التفصيل ما ملخصه:

إنّ الظهور اللفظى ليس حجّيه إلا _ من باب الظنّ النوعى، وهو كون اللفظ بنفسه _ لو خلّى وطبعه _ مفيدا للظنّ بالمراد، فإنّ كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه

ص: ٢٢

١-١. قوانين الأصول ١ / ٤٠٣.

٢-٢. فرائد الأصول: ٤٠.

فى خلاف المراد، ولو احتمال عدم كونه فى مقام الإفهام أو غفلته عن بيان القرائن المعينه لمراده، أو غفله المخاطب، دفع احتمال ذلك كله بالأصل، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفله، فى جميع أمور العقلاء من أقوالهم وأفعالهم. (١)

وعلى الجملة، فالأصول المذكوره جاريه فى المقصود إفهامه، والظهور منعقد.

وأما إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام، فوقعه فى خلاف المقصود لا ينحصر سببه فيما ذكر حتى يندفع بالأصل، ففى الآيات والروايات يحتمل وجود قرائن قد فهم المخاطبون بها المراد منها، وقد أخفيت علينا تلك القرائن لأسباب غير الغفله، وهذا الإحتمال لا دافع له، قال الشيخ: بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها.

قال: _ مع أننا لو سلّمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصله، لكنّ القرائن الحائيه وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقليه أو النقليه الكليه أو الجزئيه المعلومه عند المخاطب الصّارفه لظاهر الكلام، ليست ممّا يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص. (٢)

وبالجملة، فإنّ أصل عدم الغفله غير جارٍ بالنسبه إلى غير المخاطب،

ص: ٢٣

١-١. فرائد الأصول: ٤٠ _ ٤١.

٢-٢. فرائد الأصول: ٤١.

واحتمال الإعتقاد على القرائن الحائيه موجود، والروايات قد وقع فيها التقطيع، فيحتمل وجود القرينه على قطعه في قطعه أخرى منفصله، كما أنّ لضياع كثير من الاصول دخلاً كبيراً في هذه الاحتمالات...

فالألفاظ ليست ظواهرها بحجّه لغير المشافهين.

جواب الشيخ

قال الشيخ: لكنّ الإنصاف عدم الفرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصّارف من الظاهر، بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد. فذكر وجوها:

الأول: الأصل العقلائي، فإنّه يدفع هذه الاحتمالات، والسيره العقلائيّه قائمه على عدم ترتيب الأثر عليها. ويشهد بذلك عدم رفعهم اليد عن ظاهر المكتوب، بلا فرق بين المكتوب إليه المخاطب به، والشخص الآخر الذي وقع المكتوب بيده غير المقصود به.

الثاني: إجماع العلماء، فإنّه منعقد بالضروره على العمل بهذه الروايات الواصله إلينا الحامله للأحكام الشرعيّه الكليّه والأخذ بظواهرها، بلا توقّف، كما هو الحال في الأخذ بظواهر الألفاظ في الموارد الجزئيّه، كالأقارير والوصايا، من دون فرق.

الثالث: سيره أصحاب الأئمه _ عليهم السلام _، فإنّها قائمه على الأخذ بالروايات، بلا اعتناء بتلك الاحتمالات. وقد كانت هذه السيره بمراى ومسمع من الأئمه.

الرابع: ما ورد من الأخبار في عرض الأخبار على الكتاب، فإنّها تعمّ المشافهين وغيرهم، وتدلّ على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بالمشافهين.

وأفاد الاستاد _ دام بقاءه _ :

إنه يمكن الخدشه في جميع ما ذكر:

أما الأخير، فأخص من المدعى.

وأما السير العملية العقلية، فيعتبر ثبوتها واستمرارها إلى زمن المعصوم وإمضاؤه لها. أما أصل وجودها، فلا ريب فيه؛ إذ العقلاء لا يعاؤون بالاحتمالات، ويشهد بذلك أخذهم بالأقارير والوصايا والأوقاف. إلا أن التأمل هو في كلام من كان ديدنه بيان مطالبه بالتدرج، مع العلم بضياح بعض خصوصيات كلماته وقرائنها، فهل من بناء العقلاء عدم الإعتناء بالاحتمالات والأخذ بظواهر تلك الكلمات؟ الظاهر: لا، ولا أقل من الشك.

وقياس ذلك بالوصايا والأقارير ونحو ذلك _ مع الفارق؛ لعدم وقوع الضياح عليها والتقطع فيها، ولو احتمل _ فإنه مندفع بالأصل.

وأما الإجماع العملي من الفقهاء، فلا ريب فيه كذلك، ولكن يحتمل استنادهم إلى السير المذكوره التي عرفت الكلام فيها.

وأما سيره أصحاب الأئمة _ عليهم السلام _، فإن كانت مستنده إلى السير العقلية، فلا فائده فيها، وإن كانت سيره متشرعية، اعتبر بها. لكن من الممكن أن يكون عملهم بالأخبار من جهة حصول الإطمينان لهم، فما عملوا به قد اطمأنوا بإرادته ما هو ظاهر فيه، أو رجعوا إلى الأئمة _ عليهم السلام _ فيما أشكل عليهم، فحصل لهم الإطمينان، وحينئذ لا تتم دعوى السير.

هذا تمام الكلام على ما أفاده الشيخ في المقام.

ثم إن المتأخرين عن الشيخ _ رحمه الله _ أجابوا عن تفصيل الميرزا القمى بوجوه، ونحن ننقل نصوص عبارات بعضهم، ونلخصها ثم ننظر فيها:

كلام المحقق الخراساني

قال المحقق الخراساني:

الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه أو يخصّه، ويصحّ به الإحتجاج لدى المخاصمه واللّجاج، كما تشهد به صحّحه الشّهاده بالإقرار من كلّ من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه. (1)

وكذا قال في حاشيه الرسائل وأضاف:

ولا يوجب احتمال أن يكون بين المتكلم والمقصود بالإفهام قرينه معهوده على إرادته خصوصه من ذاك العام تفاوتاً، وليس ذا إلاّ كسائر ما يوجب احتمالها ممّا تختلف فيه الأشخاص.

وبالجملة، اختصاص أحدٍ بسبب من أسباب الاحتمال، لا يوجب اختصاص حجّيه الظهور بغيره، فكما لا فرق عند العقلاء بينها

ص: ٢٦

فى اتباع أصله عدم الغفله عند احتمالها، كذلك لا فرق بينها فى أصله عدم القرينه عند احتمالها. فلا وجه لتفصيل المحقق القمى بينهما. (١)

كلام المحقق الهمدانى

وقال المحقق الهمدانى _ بعد توجيه التفصيل _ :

ويضعفه ما ثبه عليه المصنّف _ رحمه الله من مخالفته لسيره العقلاء والعلماء فى فهم مداليل الألفاظ... (٢)

كلام المحقق النائنى

وقال المحقق النائنى: ادعى المحقق القمى _ رحمه الله _ اختصاص حجّيه الظواهر بخصوص مَنْ قصد إفهامه، وعليه بنى إنسداد باب العلم؛ نظرا إلى أنّ الأخبار المرويّه عن الحجج _ سلام الله عليهم _ لم يقصد منها إلاّ إفهام خصوص المشافهين دون غيرهم، فتختصّ حجّيتها بهم أيضا.

وغايه ما يمكن أن يقال فى تقريب ما أفاده هو ما أفاده العلامة الأنصارى.

وحاصله: أنّ حجّيه الظواهر لا- مدرك لها إلا- أصله عدم غفله المتكلم عن بيان تمام مراده، وعدم غفله السامع عن القرائن المذكوره فى كلامه؛ لأنّ احتمال

ص: ٢٧

١-١. دررالفوائد: ٨٦.

٢-٢. حاشيه فرائد الأصول: ١٠٣.

إرادته خلاف الظاهر _ مع كون المتكلم في مقام البيان _ وخفائها على المخاطب، لا بدّ وأن يستند إلى إحدى الغفلتين المدفوعتين بالأصل، وهذا لا -يجرى إلا- في خصوص المقصود بالإفاده، وأما بالنسبة إلى غيره فلاحتمال إرادته خلاف الظاهر وخفائها له باب واسع لا يمكن دفعه بالأصل؛ لجريان العاده على الإتكال على قرائن منفصله أو حالتيه لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفاده.

ثمّ على تقدير تسليم جريان أصاله عدم القرينه في حق غير المقصود بالإفهام _ ولو كان احتمال إرادته خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال الغفله _ إنّما يسلم جريانها، فيما لم يعلم من حال المتكلم أنّ ديدنه على الإتكال على قرائن منفصله، وأما مع العلم بذلك، فلا -يمكن الأخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، كما هو ظاهر. ومن الواضح أنّ الأئمه _ صلوات الله عليهم _ كثيرا ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصله، بل ربما كانوا يؤخرون البيان عن وقت الخطاب بل الحاجه لمصلحه مقتضيه لذلك.

وعلى تقدير التنزل عن ذلك أيضا، فظواهر الأخبار إنّما تكون حجّه إذا كانت واصله إلينا بمثل ما وردت، وحيث إنّها وصلت إلينا مقطّعه ونحتمل وجود قرينه في الكلام خفيت علينا بالتقطع، فلا -يبقى وثوق بإرادته هذه الظواهر منها، فتسقط عن مرتبه الحجّيه.

قال: ولكن لا يخفى أنّ جعل مدرّك أصاله الظهور أصاله عدم الغفله، فيه غفله واضحه؛ فإنّ أصاله الظهور إنّما هي حجّه ببناء العقلاء _ من جهه كون الألفاظ كواشف عن المرادات الواقعيه _ في قبال أصاله عدم الغفله، وعرضها، ولا -ربط لإحدهما بالأخرى فضلا عن أن تكون مدرّكا لها.

وأما ما ذكره _ من جريان دَيْدَن الأئمة سلام الله عليهم، على الاتِّكال على القرائن المنفصله، والعلم الإجمالى بوجود مخصّصات أو مقيّدات كثيره _ فهو وإن كان صحيحا، إلا أنّ مقتضاه وجوب الفحص عن المعارض، لا عدم حجّيه الظهور بعده، كما هو واضح.

وأما ما أفاده _ من استلزام التقطيع لعدم حجّيه الظهور _ فهو _ على تقدير تسليمه _ أخصّ من المدعى؛ لعدم وفائه بعدم حجّيه الأخبار غير المقطّعه الموجوده فى عصرنا، وقد نقل شيخنا الأستاذ _ دام ظلّه _ أنّه كان عند المحدث الشهير الحاج ميرزا حسين النورى _ قدّس الله نفسه الزكيه _ ما يقرب من خمسين أصلاً من الأصول. مع أنّ استلزام التقطيع للخلل فى ظهورات الأخبار ممنوع جدّاً؛ فإنّ المقطّعين هم العلماء الأخيار الملتفتون إلى ذلك، ولا - محاله - يلا - حظون فى تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر.

نعم، لو كان المقطّع عامياً أو مَنْ لا يوثق بدينه، لكان لاحتمال الخلل فى تلك الظواهر مجال واسع، لكنّه لا مجال لهذا الاحتمال إذا كان التقطيع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والتقى ما هى غايه المنى. (١)

كلام المحقق الإصفهاني

وقال المحقّق الإصفهاني: يمكن تقريب الاختصاص: بأنّ المتكلم إذا اعتمد فى إرادته خلاف الظاهر من كلامه على قرينه حالته بينه وبين المخاطب

ص: ٢٩

الذى قصد إفهامه، لم يكن مخالفاً بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينه أصلاً، فإنه يكون ناقضاً لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذى لم يقصد إفهامه، فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينه معهوده؛ إذ المفروض أنه لم يتعلّق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينه إليه.

والجواب يبتنى على مقدّمه، هي: أنّ الإراده استعماليه وتفهيّميه وجدّيه، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضى متقوم بالإراداه الإستعماليه، سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى فى ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإراده تفهيّميه.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربّما يكون مراداً جدّياً، وربّما يكون لانتقال المخاطب _ مثلاً _ إلى لازمه المراد جدّاً أو ملزومه كما فى باب الكنايه، والملاك فى كلّ واحده غير الملاك فى الأخرى، والكاشف عن كلّ واحده غيرالكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضى إيجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملاً على حمل اللفظ على الإستعمال فى معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافية بالمرام، يقتضى عدم قصد الإفهام، إلّا بما يكون وافية بالمرام.

وكون جدّ الشئ " كأنه لا يزيد على نفس الشئ "، يقتضى حمل كليّه الأقوال والأفعال على الجّد حتى يظهر خلافه.

وعليه نقول: بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى، هو معنى حجّيه الظهور.

وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاوره، هو الدليل على أن المعنى المختص باللفظ هو الذى قصد إفهامه.

وبناء العقلاء العام لجميع الأقوال والأفعال، هو الدليل على حمل كليه الأفعال والأقوال على الجدّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص، لا يقتضى الفرق فى المقام الأوّل وحجّيه الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه.

هذا كله، مع أنّ قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه، بل ربّما يقصد إفهام غيره، كما فى «إياك أعنى واسمعى يا جاره»، فضلاً عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافاً إلى أنّ الكلام إذا كان متضمناً لتكليف عمومى، فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفساً ومتعلّقاً وموضوعاً بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختص بالمخاطب من القرينه الحائيه.

وعلى فرض كون المخاطب واسطه فى التبليغ، فالأزم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحده، التنبيه على ما يقتضى توسعته وتضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلاً لتكليف

خصوصيّ، وكان عمومه لغيره بقاعده الإشتراك أيضا كذلك، إذ الطريق إليه نقله روايه أو كتابه، ومقتضى عدم الخيانه فى نقله بأحد الطريقين، هو التنبيه على القرينه الحاليه الموسّعه لدائره التكليف والمضيّقه لها، ومع عدم نصب الدّال عليها يحكم بعدمها. (١)

هذه عمدته كلمات المحقّقين المتأخّرين فى الجواب عن تفصيل الميرزا القمى رحمه الله.

النظر فى أجوبه المتأخّرين

وهذا تلخيص ما أجابوا به والنظر فى ذلك:

١. إنّ إحتمال وجود القرائن ساقط عند العقلاء.

وفيه: أنّه قد ظهر تماميّه سقوط الإحتمال فى مثل الأقارير والوصايا ونحوها؛ لعدم وقوع الضياع، ولو احتمل اندفع بالأصل.

أمّا فى الروايات عن الأئمه، فالضياع لبعضها والتقطيع قطعى، فكيف تدفع الإحتتمالات؟ فلو دون كتاب فى القانون وعلم بضياع أوراقٍ منه، فهل من بناء العقلاء الإعتداد على هذا الكتاب الناقص مع احتمالهم بكون عدّه من القرائن فى تلك الأوراق الضائعه، أو أنهم يتوقّفون؟

٢. إنّ فى كلّ كلام إرادات، فلو شكّ فى الإراده الإستعماليه، أى فى إرادته

المتكلم المعنى الموضوع له اللفظ، فإنّه يحمل على معناه فى تلك اللغه، من جهه

ص: ٣٢

أنَّ أهل اللسان تابعون لقانون الوضع، وأنَّ المتكلِّم ينظر إلى اللفظ بالنظر الطريقي إلى المعنى، فالغلط من المتكلِّم أو إرادته المعنى المجازي، مندفعان بالأصل.

وهناك إرادته تفهيمية، بمعنى أنَّ مقتضى الأصل أن يكون المتكلِّم المستعمل للفظ في معناه في مقام التفهيم لتمام المراد، ولو لم يأت بما يبيِّن ذلك يلزم نقض الغرض.

فتصل النوبة إلى الإرادة الجديَّة، فهل أنَّ المعنى الموضوع له اللفظ والمراد تفهيمه للمخاطب، هو المراد الجدي للمتكلِّم أو لا؟ الأصل تعلق الإرادة الجديَّة بالمعنى الموضوع له لا غيره.

ثم إنَّ هذه الإرادات في الكلام غير مختصَّة بالمقصود بالإفهام، بل غيره أيضا يجرى تلك الاصول في الكلام الواصل إليه، ويتم له ظاهر الكلام كالمقصود بالإفهام. نعم، قد يكون الكلام محفوفًا بقرينه حاله يعتمد عليها المقصود بالإفهام، لكنَّ الإرادات المذكورة لا يفرَّق فيها بين المقصود به وغيره.

وفيه: إنَّه وإنَّ تمَّ في الإرادات على ما ذكر، لكنَّ محلَّ البحث هو الكلام المعتمد فيه على القرائن المنفصلة، مع العلم بضياح قسم من الكلام يحتمل وجودها فيه، فالأخذ بالإرادات في مثله أوَّل الكلام.

٣. إنَّ الخطابات الشرعيَّة كلُّها من باب «إياك أعنى واسمعى يا جاره». فليس المخاطب وحده المقصود بالإفهام، بل وغيره إلى يوم القيامة.

وفيه: صحيح أنا أيضا مكلفون بالأحكام المشتمل عليها الخطابات، لكنَّ هل يمكن لنا الأخذ بها مع الإحتمالات الموجوده؟

٤. إن الخطابات الشرعيه كلها عموميه، والكلم مقصودون بالإفهام.

وفيه: إنه أول الدعوى.

٥. إن المخاطب هو المقصود بالإفهام، لكنه لما يروى الكلام ينقله مع القرائن المؤثره فى فهم المراد، فيصير المنقول إليه مقصودا بالإفهام كالمخاطب بالكلام.

وتوضيح ذلك:

إن الراوى الأول للزوايه _ والمفروض وثاقته _ لما نقلها إلى الراوى الثانى ساكتا عن ذكر القرينه، كان سكوته دليلاً على عدم وجودها، وأصبح الثانى مقصودا بالإفهام، وهكذا الحال فى جميع الوسائط حتى ينتهى إلى مصنفى الجوامع الحديثه، وبذلك يكون الناظر فيها مقصودا بالأفهام.

وعلى الجملة، فإن الأخبار قد وصلت إلينا يدا بيد، وكل طبقه من الرواه لها مقصوده بالإفهام.

وفيه: أن هذا الوجه إنما يفيد لإثبات اتصال الأسانيد وكوننا مقصودين بالإفهام وأنها حجّه بالنسبه إلينا كغيرنا من الزوايه للأخبار فى مختلف الطبقات، فالإشكال مندفع من هذه الناحيه، ولكن المفروض ضياع قسم من الأخبار وعدم وصوله إلينا، مع احتمال وجود القرائن فيما ضاع... بل إن الشيخ _ رحمه الله _ قد ذكر: أنه لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها، (١) فكيف يدعى أنا كالمخاطبين فى الإفهام؟

ص: ٣٤

١-١. فرائد الأصول: ٤١.

هذا، وقد ذكرنا قيام السيرة على الأخذ بالظواهر في كلام من ليس دأبه التدرّج والإعتماد على القرائن المنفصلة، وأمّا من كان دأبه ذلك، فأين السيرة؟ والروايات من هذا القبيل، ولذا كيف يؤخذ بالعمومات والإطلاقات مع احتمال ضياع المخيّصات والمقيّدات لها في ضمن ما ضاع؟

٦. إنّ احتمال وجود القرائن في القسم الضّائع، إنّما يضّرّ بالوصول إلى المراد، أمّا بالإحتجاج بما صدر عنهم، فلا، لأنه بمجرد وصول الخطاب يجوز الإحتجاج به، كما هو الحال بين الموالى والعييد.

وفيه:

أولاً: لا وجه لدعوى أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة لمجرّد الإحتجاج والإعتذار، بل الغرض من التشريع هو الوصول إلى المصالح والإجتنب من المفساد، وتحصيل أغراض المولى.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فإنّه مع احتمال وجود المخيّص والمقيّد في القسم الضّائع من الخطابات، كيف يتمّ الإحتجاج؟ بل المرجح حينئذٍ هو الإحتياط، لا الأخذ بظاهر العام المفيد للإباحة مثلاً.

فإن قيل: احتمال وجود المقيّد والمخصّص في الضّائع ضعيف جدّاً.

قلنا: إن وصل الضّعف إلى الإطمينان بالعدم فهو، وإلا بقي الإشكال.

فإن قيل: نأخذ بما بأيدينا من باب رفع العسر والحرّج.

قلنا: أدلّه رفع العسر والحرّج نافية للتكليف لامشّرع. على أنّ الكلام في حجّية العمومات والإطلاقات التي بأيدينا مع وجود الإحتمال المذكور، وأدلّه رفع

ص: ٣٥

العسر والحرص لارتباطها بحججه العمومات والإطلاقات؛ لأن ذلك من أحكام الوضع وظواهر الألفاظ.

هذا تمام الكلام على ما أُجيب به عن تفصيل الميرزا القمي.

قال الاستاد:

والتحقيق أن يقال: إن العمده في كلام الميرزا هو ضياع قسم من الأحكام واحتمال وجود القرائن المنفصله فيها. وأما التقطيع، فالمفروض صدوره من أهل الفن في الفقه والحديث، وأنهم إنما فعلوا ذلك بحيث لا يضرّ بالظواهر. وأمّا القرائن العقلية، فاحتمال وجودها منفي بالأصل.

فالعمده هو الضياع، لكنّ القدر المتيقن من الضياع هو كتب ابن أبي عمير، وقول الشيخ: «لا يبعد أن يكون ما اختفى علينا أكثر»، غير مسموع أصلاً... نعم، الضائع كتب ابن أبي عمير، وهي ٩٤ كتاباً، ولو احتمل ضياع غيرها من الكتب فإنه يدفع بالأصل. لكنّ المهم هو أنه — لما سجن ابن أبي عمير في عهد المأمون لإبائه عن قبول القضاء، وقد قيل إنه كان في السجن ١٧ سنة، وكانت الكتب عند أخته، فوقع عليها المطر أو ضاعت بسبب آخر، — كان من فضل الله سبحانه ولطفه أن لم تضع الروايات، فإنّ للشيخ في الفهرست أربعة طرق، ينتهي بعضها إلى نوادر ابن أبي عمير، والبعض الآخر إلى كتبه. ويقول الشيخ في الفهرست: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان و فلان... (١).

فجميع روايات ابن أبي عمير في كتبه وغير كتبه موجوده عند الشيخ،

ص: ٣٦

١-١. الفهرست: ٤٠٥.

يرويهما بطرقه المعتمده. وواحد منها طريقه عن الصّيدوق عند والده ومحمّد بن الحسن بن الوليد عن سعد والحميري عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير.

وعلى الجملة، فإنّه ليس المعلوم ضياعه إلاّ كتب ابن أبي عمير، وهي جميعا موجوده في رواياتنا، والحمد لله. وعلى ما ذكر، فإنّه لا يصل الأمر إلى الإنسداد.

أقول:

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيّد الاستاذ _ قدّس سرّه _ إذ قال:

كلام السيّد الاستاذ

والحقّ هو أن التفصيل في حجّيه الظواهر بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد، تفصيلٌ متينٌ لا بدّ من الإلتزام به. فإنّ الملاك الذي قرّبنا به حجّيه الظواهر يختصّ بمن قصد إفهامه، وذلك: أنّ المتكلّم إذا كان في مقام بيان مراده الواقعي، فإنّ خلاف ظاهر كلامه الذي يتعارف الحكاياه به عن مدلوله من دون نصب قرينه معلومه للمخاطب، خلاف فرض كونه في مقام التفهيم.

وهذا المحذور إنّما يتأتّى بالنسبه إلى من قصد إفهامه، أمّا من لم يقصد إفهامه فلا يتأتّى المحذور بالنسبه إليه؛ إذ لا خلف في إرادته خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينه لم يعلمها من لم يقصد إفهامه وعلمها من قصد إفهامه. وعليه، فلا يمتنع أن ينصب المتكلّم قرينه لا يعرفها سوى من قصد إفهامه. كما لا يخفى.

فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلّم على تعيين مراده؛ إذ لعلّه

نصب قرينه خفيه عليه علمها المخاطب فقط. (١)

فإن محل النزاع هو الخطابات الصادره من الموالى إلى العبيد، والأخبار الوارده عن النبى وآله المعصومين _ عليهم السلام _ ، ونحو ذلك مما هو مورد الإبتلاء، لا فى تعيين مراد المتكلم فى كلامه. وبعبارة أُخرى، فإن مورد التفصيل فى كلامه _ قدس سره _ لو فرض وجوده أخصّ ممّا ذهب إليه المحقق القمى.

وهذا تمام الكلام فى المقام الثانى.

المقام الثالث فى تفصيل الأخباريين

إشاره

ذكر الشيخ _ رحمه الله _ : أنه ذهب جماعةً من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب، من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين، صلوات الله عليهم.

قال:

وأقوى ما يتمسك على ذلك وجهان، أحدهما: الأخبار المتواتره المدعى ظهورها فى المنع عن ذلك. والثانى: إنا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز فى أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور.

ثم أجب عن الوجهين بالتفصيل، كما ستعلم. (٢)

ص: ٣٨

١- ١. منتقى الأصول ٤ / ٢١٥ _ ٢١٦.

٢- ٢. فرائد الأصول: ٣٤ _ ٣٨.

وأما المحقق الخراساني، فقد قال في الكفاية:

لا- شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة... ولا- فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين، وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجّيه ظاهر الكتاب... (١).

ثم ذكر سته وجوه بعنوان «الدعوى» وأجاب عنها، وهي:

١. اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به.

٢. عدم وصول الأفكار إلى فهم الكلام الإلهي؛ لاحتوائه على مضامين شامخه.

٣. وجود المتشابه فيه.

٤. العلم الإجمالي بطرّو التخصيص والتقييد على ظواهره.

٥. شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى.

٦. وقوع التحريف في ألفاظه.

ما يستدلّ لهذا التفصيل

ونحن نذكر هذه الوجوه ونتكلّم عليها:

الوجه الأوّل:

إنّهم استدّلوا برواياتٍ ظاهرها اختصاص فهم القرآن بالنبي والمعصومين من أهل بيته عليهم السّلام،

* كقول الإمام أبي جعفر الباقر _ عليه السّلام _ لقتاده لما دخل عليه:

ص: ٣٩

١- ١. كفاية الأصول: ٢٨١.

أنت فقيه أهل البصره؟

فقال: هكذا يزعمون.

فقال: بلغني أنك تفسر القرآن.

قال: نعم...

قال: يا قتاده، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلكت وأهلك.

يا قتاده _ ويحك _ إنما يعرف القرآن من خوطب به. (١)

* وعن أبي عبد الله _ عليه السلام _ أنه قال لأبي حنيفة:

أنت فقيه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأي شيء تفتيهم؟

قال: بكتاب الله وسنة نبيه.

قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته؟ و تعرف النسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة، قد ادّعت علما _ و يلك _ ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم. و يلك، ما هو إلا عند الخاص من ذريته نبينا _ صلى الله عليه وآله _ وما ورثك الله من كتابه حرفا. (٢)

ص: ٤٠

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٨٥، كتاب القضاء الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٢٥.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، رقم ٢٧.

والروايات في الباب السادس من أبواب صفات القاضي، وقد ادعى صاحب وسائل الشيعة تواترها(١).

ولا- يخفى ظهور ما ذكرنا في الحصر والإختصاص، وأنه ليس غيرهم _ عليهم السلام _ بأهل لفهم دقائق القرآن وحقائقه وإشاراته ورموزه.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية(٢) عن هذا الوجه بما هو تلخيص لما ذكره الشيخ، من أن المراد بتلك الأخبار اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته بهم _ عليهم السلام _؛ بدهاه أن فيه ما لا يختص بهم كما لا يخفى. وردع أبي حنيفة وقتاده عن الفتوى به، إنما هو لأجل الإستقلال في الفتوى، لاعتن الإستدلال بظاهره مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم....

والحاصل: أن في القرآن الكريم جهة تختص بالنبي وآله المعصومين، فهم بتلك الجهة نفس القرآن، لا- يفارقهم ولا يفارقونه، لكن القرآن جهة الرحمانية العامة، فكما أن فهم المتشابهة يختص بالنبي وآله، ففي فهم المحكم يشاركهم غيرهم من أهل اللسان. هذا أولاً.

وثانياً: روايات عرض الأخبار على القرآن.(٣)

والأخبار الآمره بأخذ ما وافق القرآن من المتعارضين.(٤)

ص: ٤١

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١١ _ ٢٠٩.

٢- ٢. كفاية الأصول: ٢٨٣.

٣- ٣. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١٢، ١٥، ٢٩.

٤- ٤. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١٢، ١٥، ٢٩.

وما ورد في الشروط، من أن المؤمنين عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله. (١)

وثالثا: الآيات الأمره بالتدبر ونحوه في القرآن، وهي كثيرة.

ورابعا: روايات الإرجاع إلى الكتاب مثل حديث الثقلين. (٢)

كل ذلك وغيره دليل على حجته ظواهر الكتاب.

أقول:

هذا، ولا بأس بالإشارة إلى أقسام ألفاظ القرآن ومعانيها، فإنها على أربعة أقسام:

أحدها: ما اختص الله تعالى بالعلم به، ومن ذلك قوله تعالى:

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي». (٣)

وثانيها: ما كان ظاهره مطابقا لمعناه، فكل من عرف اللغاه عرف معناها، مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (٤) وقوله: «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (٥) وغير ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً، كقوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (٦) وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...» (٧)

ص: ٤٢

١-١. وسائل الشيعة ١٨ / ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار، الرقم: ١.

٢-٢. هو من الأحاديث المتواترة بين الفريقين. انظر أسانيد من طرق العامه في: نفحات الأزهار، الأجزاء ١ _ ٣.

٣-٣. سورة الأعراف: الآية ١٨٧.

٤-٤. سورة الأنعام: الآية ١٥١.

٥-٥. سورة يس: الآية ٢٠.

٦-٦. سورة البقرة: الآية ٤٣.

٧-٧. سورة آل عمران: الآية ٩٧.

ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد، ويمكن أن يكون كل واحد مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل، إلا بقول نبي أو إمام معصوم. (١)

الوجه الثاني

إن القرآن مشتمل على المضامين الشامخه والمطالب الغامضه العالیه التي لاتصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار غيرالراسخين العالمين بتأويله، مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شئ ، فألفاظ القرآن المحكمات بالنسبه إلينا بحكم المتشابهات؛ لعدم وجود السنجيه بيننا وبينها. إنه تعالى يقول في وصفه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». (٢) والملوث بالأوساخ لا يتمكن من فهم الكلام المقدس.

الجواب

وقد أجاب في الكفايه: بأن احتوائه على المضامين الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام. (٣)

وعلى الجملة، فإن قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (٤) ظاهر في معناه، وإن احتاج الصيلاه والزكاه إلى التفسير والبيان في الكيفيه والمقدار وغيرذلك من الخصوصيات. وكذلك «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ

ص: ٤٣

١-١. التبيان في تفسير القرآن ١ / ٥ _ ٦، ملخصاً.

٢-٢. سورة الواقعة: الآيه ٧٩.

٣-٣. كفايه الأصول: ٢٨٣.

٤-٤. سورة البقره: الآيه ٤٣.

مِنْ قَبْلِكُمْ» (١) و«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٢) ونحو ذلك.

ولو كانت هذه الآيات غير ظاهره في معانيها لما أمرنا بعرض الروايات عليها.

الوجه الثالث

إنَّ في القرآن الآيات المتشابهات الممنوع عن اتباعها، وذلك يشمل الظاهر، ولا- أقلَّ من احتمال شموله؛ لتشابه المتشابه واحتماله.

الجواب

وقد أجاب في الكفاية: بالمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإنَّ الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل.

ونقل الشيخ في هذا الوجه عن السيّد الصّدر: أنَّ المتشابه كما يكون في أصل اللّغه، كذلك يكون بحسب الإصطلاح، مثل أن يقول أحد: «أنا أستعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص به من دون قرينه، وربما أخاطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك»، فحينئذٍ لا- يجوز لنا القطع بمراده ولا- يحصل لنا الظنُّ به. والقرآن من هذا القبيل؛ لأنَّه نزل على اصطلاحٍ خاص، لا أقول على وضع جديد، بل أعمّ من أن يكون ذلك أن يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب.

قال: ومقتضى ذلك: عدم العمل؛ لأنَّ ما صار متشابها لا يحصل الظنُّ بالمراد منه...

ص: ٤٤

١- ١. سورة البقره: الآيه ١٨٣.

٢- ٢. سورة آل عمران: الآيه ٩٧.

وأجاب الشيخ بما حاصله: أنّ عمل أصحاب الأئمة _ عليهم السّلام _ بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاصّ شرعيّ وصل إليهم من الأئمة، بل كان بمقتضى أصول جواز العمل بالظواهر، المركوز في أذهانهم بالنسبه إلى مطلق الكلام الصّادر من المتكلم لأجل الإفاده والإستفاده، وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضا.

قال: ثم إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات، ممنوع: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغّه ولا عرفاً، بل يصحّ سلبه عنه. (١)

الوجه الرابع

إنّه لا شكّ في وجود العلم الإجمالي بطرء التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحدٍ من ظواهر الكتاب، فيكون الأخذ بأيّ ظاهر منها موقوفاً على مجيئ البيان من الأخبار عن الأئمة الأطهار.

الجواب

والجواب عنه واضح؛ لأنّ الإجمال إنّما يحصل لو لم ينحل العلم بالظفر بالمخصّصات والمقيّدات في الروايات بمقدار المعلوم بالإجمال.

قال في الكفايه: مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عمّا يخالفه لظفر به، غير بعيدة. (٢)

ص: ٤٥

١- ١. فرائد الأصول: ٣٨.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٢٨٣.

إن مقتضى الأخبار الناهية عن التفسير بالرأى فى كتب الفريقين هو عدم العمل بالظواهر؛ لأنّ حمل الكلام الظاهر فى معنى على أنّ ذلك المعنى هو المراد، من التفسير بالرأى.

الجواب

أولاً: اللفظ الظاهر هو الذى لا إبهام فى دلالة على معناه ولا قناع له، والتفسير هو كشف القناع ورفع الغطاء، فكيف يكون الأخذ بالظاهر من التفسير؟

وثانياً: لو سلم، فالمنهى عنه ليس التفسير، بل التفسير بالرأى، أى الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به.

وثالثاً: إنّ هذه الأخبار لا يبعد أن تكون إشاره إلى أشخاص معيّنين وما كان يصدر منهم، أولئك الذين تصدّوا للتفسير وهم ليسوا بأهلٍ لذلك. والحاصل: أنّ المقصود منها المنع من الرجوع إلى غير أهل البيت عليهم السلام.

ورابعاً: إنّ أحاديث الثقلين والعرض على كتاب الله، وغير ذلك ممّا ورد فى الإرجاع إلى ظواهر الكتاب، تدلُّ على أنّ الأخذ بالظاهر ليس من التفسير فضلاً عن أن يكون تفسيراً بالرأى.

الوجه السادس:

دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى القرآن إمّا بإسقاط أو تصحيف، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، فكلّ آية يراد الأخذ بظواهرها يحتمل وقوع التحريف فيها، فتسقط الظواهر عن الحجية.

وقد أجابوا عن هذه الدعوى:

قال الشيخ: إن وقوع التحريف في القرآن _ على القول به _ لا- يمنع من التمسك بالظواهر؛ لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك. مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه غير المحصوره. مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه؛ لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غير المتعلقه بالأحكام الشرعيه العمليه التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب. (١)

وفي الكفايه: هذه الدعوى غير بعيدة، إلا أنه لا يمنع عن حجته ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلم، فلا- علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات، غير ضائر بحجته آياتها؛ لعدم حجيه ظاهرها سائر الآيات. والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل بحجته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله. (٢)

أقول

وملخص الكلام: أن التحريف _ بمعنى النقصان _ على القول به، لا- يمنع من انعقاد الظهور للآيات؛ لما ذكروا من الوجوه، مضافاً إلى الروايات الآمره بعرض

ص: ٤٧

١- ١. فرائد الأصول: ٤٠.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٢٨٥.

الأخبار على القرآن وما دلّ على ردّ كلّ شرطٍ خالف الكتاب والسنة، فإنّ تلك الروايات قد صدرت عن الأئمة المتأخرين زمانا على التحريف المفروض، فلولا- ظهور الآيات في معانيها لما تمّ عرض الأخبار عليها، فيعلم منها أنّ التحريف غير قادح في انعقاد الظهور.

لكنّ المهمّ هو البحث عن أصل قضيه التحريف، وأنّ أوّل من قال به هم العامّة، وكتبهم مشحونه بما هو ظاهر في نقصان القرآن عن غير واحدٍ من كبار الصّحابه الذين يقتدون بهم. نعم، قال به نفر من الخاصّه. (1)

ثمّ إنّه قد ذكر صاحب الكفايه والمحقّق العراقي (2) بأنّ القول بنقصان القرآن لا يمنع من التمسك بآيات الأحكام؛ لعدم العلم بوقوع التحريف فيها، ومجرّد الاحتمال لا يؤثّر. على أنّه لو فرض العلم الإجمالي بسقوط شيءٍ منها، فإنّه بخروج بعض الأطراف لا- يكون منجزا. وعلى هذا المبني، قال المحقّق الخراساني في المعلوم بالإجمال الحكمي: بأنّ العثور على بعض المقتيّيات والمخصّصات يوجب انحلال العلم فيما لو كان المقدار المعثور عليه مساويا للمقدار المعلوم بالإجمال أو قريبا منه. (3)

أقول:

وتحقيق المطلب هو: إنّ العلم الإجمالي تاره: يكون مانعا عن جريان

ص: ٤٨

١-١. راجع كتابنا: التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف.

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨٥، نهايه الأفكار ٣ / ٩١.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٤٦.

الأصل اللفظي، كالعلم الإجمالي بتخصيص أحد العامين، حيث لا تجرى أصاله العموم بالنسبه إليهما. وأخرى: يكون مانعا عن جريان الأصل العملي، كما لو علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين. فإن كان من قبيل الثاني، فلا يجرى الأصل العملي للزوم المخالفه العمليّه والترخيص في المعصيه، وإن كان من قبيل الأول، فلا يجرى الأصل وإن لم تلزم المخالفه العمليّه.

لكنّ الخروج عن محلّ الإبتلاء إنما يؤثر في الحكم التكليفي؛ لأنّه الذي يدور مدار كون المتعلّق مقدورا للمكّلف وموردا للإبتلاء له، بناءً على اشتراط كونه موردا لذلك بالإضافة إلى كونه مقدورا له. وأمّا في الأصل اللفظي، فإنّ السيره قائمه على عدم جريان الأصل، لأنها كاشفه، ومع العلم الإجمالي بالخلاف _ سواء كان أحد الأطراف خارجا عن محلّ الإبتلاء أو لا _ تسقط الكاشفيته عن المراد.

فظهر الفرق بين مورد الأصل العملي والأصل اللفظي.

تكميل

قال في الكفايه:

ثم إنّ التحقيق أنّ الإختلاف في القراءه بما يوجب الإختلاف في الظهور مثل «يَطْهَرُونَ»^(١) بالتشديد والتخفيف، يوجب الإخلال بجواز التمسك والإستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن الكريم، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الإستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءه بها، ولا ملازمه بينهما كما لا يخفى. ولو فرض جواز الاستدلال بها،

ص: ٤٩

فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها، بعد كون الأصل فى تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية فى خصوص المؤدى... (١).

أقول:

أمّا بناءً على القول بتواتر القراءات السبع، فكلتا القراءتين قرآن، فيقع التعارض من حيث الدلالة، فإنّ أمكن الجمع الدلالى أخذ به، وما نحن فيه كذلك؛ لأنّ إحداهما نصّ فى جواز الوطى بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، والأخرى ظاهره، فترفع اليد بنصوصيه قراءه التخفيف عن ظهور قراءه التشديد، ويكون الحكم هو الجواز على كراهيته.

وأمّا بناءً على عدم تواترها، وأنّ الأدله لا تفيد إلا جواز القراءه على طبقها، فإنّ قلنا: بأنّ جواز القراءه يستلزم جواز الإستدلال، بمعنى أنّ جوازها يكشف عن الطريقيه، فكذلك؛ لأنّهما حينئذٍ دليلان متعارضان. وإنّ قلنا: بعدم جواز الإستدلال، كان مقتضى القاعده هو الإجمال من حيث الإستدلال، وإنّما يجوز القراءه بكلّ منهما فقط.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ الأصل فى التعارض هو التساقط، خرج عنه الأخبار لوجود الدليل فيها على التخيير والترجيح، وعليه، فما هو المرجع بناءً على عدم التواتر أو فى فرض عدم تماميه الجمع بحمل الظاهر على النصّ؟

إنّ المقام من صغريات كبرى العام الأزمانى الذى خرج من تحته فردّ من أفراده فى برهه من الزمان، فهل يستصحب حكم الزمان الخارج أو يتمسك بالعام؟

ص: ٥٠

١-١. كفايه الأصول: ٢٨٥.

لقد خرج الحيض من تحت «نِسَاءُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَاتُّوا حَزَّتْكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ»، ثم لما انقطع الدم ولما تغتسل المرأة، يتردد الأمر بين البقاء تحت العام واستصحاب حكم زمان الحيض.

ولا يخفى أنّ هذا البحث هو بقطع النظر عن النصوص الخاصّة.

فقليل بالتمسك بالعام، إلاّ أنّه مبني على عدم الفرق في التخصيص بين ما يكون من أول الأمر أو في الوسط. وأمّا على القول بأنّ الخارج عن العام لا يعود، فالمحكّم هو الإستصحاب.

ولا- يخفى أيضا: أنّ هذا البحث مبني على أن يكون المراد من «يَطْهُرْنَ» بالتخفيف هو الطهاره من الدم، أمّا إذا كان المراد الطهاره من الحدث _ أي الإغتسال _ فلا فرق بين القراءتين في المدلول ولا بحث.

هذا، بالإضافة إلى أن في ذيل الآيه قوله «فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ ...» فإنّه إذا كان المراد من «يَطْهُرْنَ» هو الطهر من الحيض لا من الحدث، لم يكن للآيه مع ملاحظه الذيل معنى _ إلا- إذا حمل «تَطَّهَّرْنَ» على معنى غَسَلَ الْمَوْضِعَ لَا الْإِغْتِسَالَ _ وذلك لأنّه يقتضى أن يكون انتهاء أمد الحرمة الطهاره من الحيض لا الإغتسال، ويكون جواز الوطى من حين الإغتسال إن كان المراد من «تَطَّهَّرْنَ» هو الإغتسال. وهذا غير معقول.

وعلى الجملة، فالجمع بين القراءتين بما ذكر غير تام، وتصل النوبه إلى التمسك بالعام أو الإستصحاب، فنقول:

لقد تقرّر في محلّه أنّه مع إحراز انفصال المخصّص عن العام _ وكذا المقيد

عن المطلق _ لا يسرى الإجمال من المخصّص إلى العام ولا يضرّ بحجّيته؛ لأنه _ مع الإنفصال _ تامّ الظهور، وحيث لا مزاحم له فهو تامّ الحجّيه، وعليه، فلا مانع من التمسك بالعام.

إلا أنّ المقام ليس من هذا القبيل، لكون المخصّص المجمل متّصلاً بالعام، قال تعالى «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ... حَتَّى يَطْهُرْنَ فَمَاذَا تَطْهُرْنَ... * نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ سِتْمَتُمْ» فلا ينعقد الظهور لـ «أَنْتِ سِتْمَتُمْ» فى العموم، إلا أن يثبت نزول الآيتين منفصلتين.

ومع التنزّل، فهل يمكن إجراء إستصحاب المخصّص؟

إنّ التمسك بالإستصحاب منوطٌ بأن يكون الخارج بالتخصيص من الأحوال لا المقومات والقيود، وإلا فالموضوع متعدّد، بل لا يجرى مع الشكّ أيضاً، لأنه يكون من التمسك بدليل الإستصحاب فى الشبهه الموضوعيه.

وعليه، فإنّ إستصحاب حرمه وطى المرأه إلى زمان الإغتسال، يتوقف على أن يكون المتغيّر حالاً وبمجرّد احتمال كون «الحيض» مقوماً لموضوعه الموضوع لحرمة الوطى، لا يجرى الإستصحاب.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الحق هو الرجوع إلى النصوص الواردة فى جواز الوطى بعد الإنقطاع وقبل الإغتسال.

حجیه قول اللغوی

اشاره

ص: ۵۳

قال في الكفاية: قد عرفت حجّيه الكلام في تعيين المرام. فإن أُحرز بالقطع وأنّ المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا، فلا- كلام، وإلا، فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه، فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها، لكنّ الظاهر أنّه معه يبني على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنّه يبني عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى. فافهم.

وإن كان لاحتمال قرينته الموجود... الظاهر أنّ يعامل معه معاملة المجمل. وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغه أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضى عدم حجّيه الظن فيه، فإنّه ظنّ في أنّه ظاهر ولادليل إلا على حجّيه الظواهر.

نعم، نسب إلى المشهور حجّيه قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع. (١)

ثم إنه استدللّ للقول بحجّيه قول اللغوي:

١. باتفاق العلماء.

ص: ٥٥

٢. بل العقلاء... .

٣. وعن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

ثم أجاب عن هذه الوجوه... .

ما يستدل به لحجيه قول اللغوى

أقول:

أما إجماع العلماء، فهو تاره: قولى، وأخرى: عملى.

فإن أريد الأول: ففيه: أن المنقول منه ليس بحجّه، على أنه غير محقق؛ لعدم تعرّض القدماء لهذا الأمر. والمحصّل منه غير حاصل، ومع التسليم يحتمل كونه مدركيا.

وإن أريد الثانى، ففيه: أن العمل مجمل، فلعلّ مراجعتهم للّغه هو لتحصيل الوثوق بأوضاع الألفاظ، وحينئذ يسقط الإستدلال. هذا أولاً.

وثانيا: لو سلّمنا أن مراجعتهم لأهل اللّغه هو من جهه حجيه قول اللّغوى، فإنه يحتمل أن يكون مبنى عملهم أحد الوجوه الآتية، فلا يكون إجماعهم دليلاً مستقلاً.

وأما السّيره العقلائية. فتاره: يتفق العقلاء على العمل بقول اللّغوى من جهه كونه كاشفا عن المعنى الموضوع له اللفظ. وأخرى: من جهه كون اللّغوى من أهل الخبره.

فإن أريد الأول، فإنّ الاتفاق من العقلاء على مراجعه أهل اللّغه موجود،

ص: ٥٦

لكنها ليست من باب التعبد بقول اللغوى، بل إنها من أجل تحصيل الوثوق بالمعنى. ومع التنزل، فلا أقل من الإحتمال، وهو كاف لسقوط الاستدلال بالسيرة. هذا أولاً.

وثانياً: إن الاستدلال بهذه السيرة موقوف على الإمضاء، وهل كانت السيرة هذه موجودة في زمن المعصوم حتى تمضى؟ فيه تأمل.

وإن أريد الثانى _ وهو رجوع العقلاء إلى أهل اللغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره _ فلا يتم الاستدلال به، إلا إذا ثبت أخذ العقلاء بقول اللغوى مطلقاً، أى وإن لم يحصل الوثوق بالوضع من قوله، وهذا أول الكلام، فقد قيل: بأن رجوعهم إلى أهل اللغه هو من جهه كون قولهم طريقاً لتحصيل الوثوق، ولا تعبد في السيره العقلائيه كما هو معلوم، وحينئذ يسقط الاستدلال.

لكن قد ينقض ذلك بمسأله حجته الخبر، ودليلها السيره العقلائيه كذلك، فإنهم يرتّبون الأثر على خبر الثقة، سواء أفاد الوثوق أو لا؟ فما ذكره المحقق العراقى (1) وغيره، مشكل.

توضيحه: أنه تارة: يحصل الوثوق بالخبر، فيرتّب عليه الأثر من باب الوثوق والإطمينان الذى هو حجه عقلائيه، وأخرى: يحصل الوثوق بالمخبر، فيتبع خبره. والمخبر عن حسّ يحصل الظنّ النوعى بخبره، فيعتبر وإن لم يحصل الوثوق الشخصى، وأهل الخبره كذلك، فإن العقلاء يعتبرون قول من كان ثقّه وكان بصيراً فى فنّه، ويجعلونه طريقاً نوعياً إلى الواقع ويلغون احتمال الخلاف، كما فى

ص: ٥٧

خبر الثقة. فليس الرجوع إليهم من باب تحصيل المقدمه الإطمينانيه، وليس تعديدا صرفا، بل هو من جهة الملاك المذكور الموجود في خبر الثقة أيضا.

وأشكل أيضا: بأنّ السيره العقلانيه القائمه على الرجوع إلى أهل اللغه من باب الرجوع إلى أهل الخبره، لا يعتبر بها ما لم تمض من الشارع، لكنّ اتصالها بزمنه غير معلوم.

وفيه: أنّه إن أُريد إحراز الإتصال في كلّ موردٍ موردٍ، فالإشكال وارد، وأمّا إن كان الملاك عباره عن الخبرويّه، وكون العمل على الرجوع إلى أهل الخبره كليّه، فالإشكال غير وارد. والظاهر هو الثاني، كما يؤخذ بخبر الثقة في جميع الموارد مع عدم وجود المعصوم في بعضها.

وتلخص: إنّ كان الإستدلال بالسيره العقلانيه على الرجوع إلى اللغوى من باب كونه من أهل الخبره، كان للإستدلال وجه. إلا أن يقال: بأنّ اللغوى ليس من أهل الخبره بأوضاع الألفاظ، وسيأتي مزيد الكلام على ذلك. فتأمل.

هذا تمام الكلام على الوجه الثلاثه.

وجه أخرى للحجبه

الوجه الأوّل

إنّ إخبار اللغوى عن معنى اللفظ إخبار عن الموضوع، فيكون صغرى لما يدلّ على اعتبار خبر الثقة مطلقا. أى في الأحكام والموضوعات معا.

ص: ٥٨

وهذا الوجه يتوقف على تماميته امور:

الأول: جريان أدلّه حجّيه خبر الثقة في الإخبار عن الموضوعات.

وهذا هو المختار _ كما سيأتي إن شاء الله _ من جهة عدم الفرق في السيره بين الإخبار عن الحكم أو الموضوع.

الثاني: أن لا تكون السيره المذكوره مردوعه.

وأما خبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه»؛ (١) فقد قيل: إنّ المراد من «البيّنه» هو المعنى اللّغوي، أي ما يبيّن الشيء، لا المعنى الإصطلاحى وهو شهادة العدلين. (٢) وعليه، فخير الثقة اللّغوى أيضا مبين، فالسّيره غير مردوعه.

الثالث: أن يكون خبر اللّغوى مندرجا في أدلّه حجّيه خبر الثقة.

وذلك: لأن موضوع تلك الأدلّه هو خبر الثقة الواحد عن حسّ، فإنّ كان خبر اللّغوى كذلك، شملته تلك الأدلّه، وإن كان عن حدسٍ فلا. فإنّ كان مستند اللّغوى في إخباره عن مفهوم اللفظ هو تبادره منه عند أهل اللسان، فهو حسّى، وإن كان عبارته عن إعمال قواعد تشخيص الحقيقه عن المجاز كصحّه الحمل وعدم صحّته، فشمولها مشكل، للخلاف في كون صحه الحمل _ مثلاً _ علامه للحقيقه. ولو شكك في مستند إخباره أنه حدسىّ أو حسّى، فالأصل كونه حسّياً.

ص: ٥٩

١-١. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم ٤.

٢-٢. دراسات في علم الأصول ٣ / ٢٥٠.

والرابع: أن يكون حال اللغوى المخبر بيان أوضاع الألفاظ ومفاهيمها لا بيان موارد الإستعمال.

وهذه المقدمه ضروريه، إلا على مبنى السيد المرتضى _ رحمه الله _ القائل بأصالة الحقيقه فى الإستعمالات.(1)

وإنما يحتاج إلى هذه المقدمه من جهه أن من اللغويين من ينص على أنه لا يذكر إلا المعنى الحقيقى، ومنهم من ينص على أن المعنى الأول من المعانى التى يذكرها للفظ هو المعنى الحقيقى، وقد نسب هذا إلى صاحب القاموس، ومنهم من لا يلتزم بذلك.

فإن كان المخبر من القسمين الأولين، أمكن الاستدلال بإخباره، أما الثالث فلا، إذ لا علم لنا فى هذه الحاله بالمعنى الحقيقى من بين المعانى التى يذكرها للفظ. أللهم إلا- أن يقال: بأن طبع الحال ومقتضى المقام أن يكون بصدد المعانى الحقيقيه للألفاظ، وهذا شأن اللغوى، فيكون المعنى المذكور أولاً هو المعنى الحقيقى، ويكون ما عداه من المعانى مجازات ذكرها للإحتياط على اللغه. فإذا كان هذا مقتضى حال اللغوى، فمن نص على أن دأبه ذلك، فقد نص على ما يقتضيه الإطلاق، كالتنصيص على إرادته النقد الرائج فى البلد فى المعامله مع اقتضاء الإطلاق ذلك دون غيره.

وإذا تمت المقدمات هذه، أشكل القول بعدم حجتيه قول اللغوى.

ص: ٦٠

١- ١. الذريعه إلى أصول الشريعة ١ / ١٣.

إلا أن يناقش في ظاهر الحال المذكور في مقدمه الرابعه؛ لأنّ العقلاء لا يعتبرون بمثل هذا الظهور.

ولو وصلت النوبه إلى التوقف، لا- يكون قوله حجّه؛ لعدم وجود الحجّه على كونه بصدد بيان المعنى الحقيقي؛ لأنّ ظاهر حاله ذكر موارد الإستعمال.

الوجه الثاني

قانون الإنسداد، فكما يقال بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه بأننا: نعلم إجمالاً- بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، وأنّها غير مهملة، وإجراء البراءه يستلزم الإهمال وهو قطعي البطلان، والإحتياط موجب للعسر أو اختلال النظام، فتصل النوبه لامحاله إلى الإمتثال الظنّي؛ لأنّ الشكّ والوهم مرجوحان، فيكون مطلق الظنّ حجّه ويلزم الأخذ به، وهذا هو الإنسداد.

كذلك نقول هنا بأنه: لا شبهه في ابتلائنا بمعانٍ وردت فيها أحكام شرعيه، لكنّ المعاني غير واضحه، فإن أجرينا البراءه، فقد خالفنا العلم الإجمالي، وإن أردنا العمل بالإحتياط لزم العسر، والشكّ والوهم مرجوحان، فلا بدّ من الأخذ بقول اللّغوى المفيد للظن، فقوله حجّه.

الكلام عليه

قال في الكفايه:

وكون موارد الحاجه إلى قول اللّغوى أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإنّ

ص: ٦١

كان المعنى معلوماً في الجملة. لا يوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

ومع الإسناد، كان قوله معتبراً، إذا أفاد الظن، من باب حجته مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم، لو كان هناك دليل على اعتباره، لا- يبعد أن يكون إسناد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمه لا العلة. (١)

أقول:

إنّ ما ذكره _ رحمه الله _ وإن كان وجهها وجيها يصلح لأن يحلّ أصل المشكله، ولكنّه ليس جواباً عن الإستدلال.

وأجاب الشيخ _ رحمه الله _ بما حاصله: أنّ ابتلائنا في المفردات أقلّ قليل، مثل «الصّعيد» ونحوه «كالغناء». وأمّا في الهيئات، فمفاد قسم منها واضح بالتبادر مع أصله عدم القرينه، مثل ظهور هيئه «إفعل» في الوجود مثلاً، ومفاد قسم منها له ظهور في معنى ثانوي، مثل ظهور الهيئه المذكوره في الإباحه بعد الحظر... (٢)

وعلى هذا، فالعلم الإجمالي منحلّ، وإجراء البراءه في مثل «الصعيد» بعد الأخذ بالقدر المتيقن منه، غير مضر.

وفيه:

أولاً: أنّ الموارد ليست بالقلة التي ذكرها. فالألفاظ غير الواضحه مفهوماً

ص: ٦٢

١- ١. كفايه الأصول: ٢٨٧.

٢- ٢. فرائد الأصول: ٤٦.

كثيره جدًّا، منها «الوطن» و«الإقامة» و«الغروب» و«الإعانة على الإثم» و«اليد» و«الكر»، وإجراء البراءة في مثلها غير صحيح. نعم، ما يكون مجملًا مردّدًا بين المتباينين مثل «القرء» قليل، ولا مانع من إجراء البراءة.

وثانيا: إنّ ما أفاده هنا ينافي ما ذكره في كتاب الطهارة(1) من أنّه قلّ لفظ كان موضوعا للحكم الشرعى وليس بمجمل. (قال) حتى لفظ «الماء» الذى هو من أوضح المفاهيم عند العرف.

وقد يقال: إنّ الأخذ بالقدر المتيقّن وإجراء البراءة عن الأكثر في المفهوم المرّدّد بين الأقلّ والأكثر، لا محذور فيه؛ لأنّ قسما من المفاهيم يرتبط بالمستحبات، وقسم منها يستفاد مراد الشارع فيها من مناسبات الحكم والموضوع في لسان الدليل.

فإن قيل: صحيح أنّه ليس في المستحب تنجيز عملي، لكنّ المشكله من

حيث الفتوى ونسبه الحكم إلى الشارع.

قلنا: لا- نجرى البراءة في المستحبات - إلا- فيما له جهه الشرطيّه -؛ لأنّ مقتضى البراءة الشرعيّه رفع الكلفه، ولا- كلفه في المستحبات، فتتخصر البراءة بالواجبات والمحرمات والوضعيّات من المستحبات كالذى له جهه شرطيّه، ومع خروج قسم من الأطراف بوضوح المراد منها بالقرائن، وأخذ القدر المتيقّن وإجراء البراءة عن الزائد، ينحلّ العلم الإجمالى.

والحاصل: أنّ تماميّه هذا الوجه يتوقف على لزوم المخالفه للعلم الإجمالى

ص: ٦٣

من التمسك بالبراءة، وهو أول الكلام. كما أن دعوى العلم ببطان جريانها عن الزائد في بعض الأطراف، أول الكلام.

تنبيه

الكلام المزبور ظاهر في أن المرجع في معاني الهيئات هو التبادر بضميمة عدم القرينه.

ولا يخفى أن في التبادر مسلكين، أحدهما: تبادر المعنى من حاق اللفظ، والآخر: تبادره مع الأصل المذكور. لكن علامة الحقيقة هي تبادره من حاق اللفظ.

والقول بالتبادر مع الأصل: إن كان للسيرة العقلية، من جهة أن الأصل عندهم عدم القرينه عند تردد المعنى المتبادر بين كونه من حاق اللفظ أو لوجود القرينه. ففيه: أن أصله عدم القرينه إنما تجرى بالنسبه إلى أصل الإراده لا كقيمتها.

وإن كان لاستصحاب عدم القرينه. ففيه: إنه أصل مثبت.

وتلخص:

أن العمده في الاستدلال لحجيه قول اللغوى وجهان:

١. حجيه خبر الثقة في الموضوعات، فتشمله أدله حجيه خبر الواحد الثقة.

٢. السيره العقلية على الرجوع إلى أهل الخبره، واللغوى خبير في اللغه.

أما الوجه الأول، فيتوقف على ثبوت وثاقه أئمه اللغه، ولاسيبيل إلى إثبات ذلك.

على أن ابن دريد _ الذى قيل فى حقه: إليه انتهى علم لغه العربيه(١) _ قد نصّ الأزهرى اللغوى على عدم وثاقته، وقال: وجدته سكران(٢)...

ص: ٦٤

١-١. قاله المسعودى فى مروج الذهب ٤ / ٣٢٠.

٢-٢. معجم الأدباء ٦ / ٢٤٩٢، الرقم ١٠٢٩.

والكسائي قالوا: كان يشرب الشراب ويأتي الغلمان.(١)

وهذا الإشكال يقوى بناءً على اعتبار قول اللغوى من باب الشهاده؛ إذ يعتبر فى الشاهد العداله.

هذا بناءً على شمول أدلّه حجّيه خبر الثقة للإخبار عن الموضوعات إن كان إخباراً عن الحسّ أو شبهه. وأمّا لو تردّد الأمر بين كونه عن الحسّ أو الحدس، فإنّ ظهور حال المخبر يقتضى أن يكون عن حسّ لا عن حدس، ولكنّ إذا وجدناه يخبر عن حسّ أحياناً وعن حدسٍ اخرى، فالظهور يسقط... فلا بدّ من رعايه هذه الامور فى قول اللغوى.

ثم إنّه لو شكّ فى ما أخبر به اللغوى أنّه المعنى الحقيقى أو المجازى، فعن السيّد المرتضى القول بأنّ أصله الإستعمال فى الحقيقه هى المرجع، وبها يثبت المعنى الحقيقى لدى الشكّ،(٢) بل ذكروا أنّ اللغويين أيضاً يعتمدون على هذا الأصل، ولذا يستشهدون بأشعار الجاهليين وكلمات العرب لتعيين المعنى الحقيقى.

ولمّا كان هذا الأصل من البطلان بمكان، فالإخبارات المستنده إليه كلّها ساقطه.

فظهر أنّه لو سلّم صغرى وثاقه أهل اللغة، فالكبرى غير صحيحه.

وأما الوجه الثانى، وهو الظاهر من كلمات المتأخرين، ففى كلام العلامة فى

ص: ٦٥

١- ١. معجم الأدباء ٤ / ١٧٤٧، الرقم ٧٥٣.

٢- ٢. الذريعه إلى أصول الشريعه ١ / ١٣.

ذكر الخليل بن أحمد الفراهيدي: «قوله حجّه في الأدب» (١) وهذا ظاهر في أنّه حجّه من باب كونه من أهل الخبره، ولو كان من باب الوثاقه لقال «ثقه».

وفي الكفايه: أنّ وجه ذهاب الجلّ لولا الكلّ هو اعتقاد أنّه ممّا اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كلّ صنعه فيما اختصّ بها. (٢)

فهو لا يعتبر وجدان اللّغوى لشرائط الشهاده؛ لأنّ قوله معتبر من باب خبرويّه، وبه صرح في حاشيه الرسائل (٣).

لكنّ الشيخ يعتبر وجدان اللّغوى لشرائط الشهاده، (٤) وتبعه في مصباح الاصول (٥) وأضاف أنّه مع وجدانها يعتبر بالنسبه إلى المعنى المستعمل فيه.

وأما العراقي (٦)، فيرى اعتبار قوله من باب الوثاقه لا خبرويّه، فأشكل:

أولاً: بأنّ خبر الثقة في الموضوعات ليس بحجّه، للردع عن السيره فيها بخبر مسعده بن صدقه. (٧) وثانياً: بأنّ اللّغوى إنّما يبيّن المعنى المستعمل فيه.

والتحقيق:

إنّ موضوع الأثر هو كيفية الإستعمال لا المعنى المستعمل فيه؛ لأننا نريد

ص: ٦٦

١-١. خلاصه الأقوال: ١٤٠.

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨٧.

٣-٣. درر الفوائد في حاشيه الفرائد: ٩٥.

٤-٤. فرائد الأصول: ٤٦.

٥-٥. مصباح الأصول ٢ / ٣١.

٦-٦. نهايه الأفكار ٣ / ٩٥.

٧-٧. تقدّم تخريجه.

العثور على المعانى الحقيقيه حتى نحمل ألفاظ الكتاب والسنة عليها من باب أصاله الحقيقه، فإذا ثبت حجيه قول اللغوى، فلا بدّ من ثبوته بالنسبه إلى ذلك، وعليه، فإذا كان شأن اللغوى بيان موارد الإستعمال، فلا- أثر لجعل الإعتبار والحجيه لقوله، سواء توفرت فيه شرائط الشهاده أولاً. فما ذكره كله مخدوش.

ويرد على مصباح الأصول خاصه: أنه يرى حجيه قول الثقة فى الموضوعات، وأنه من باب الحسّ لا- الحدس، فلا حجه إلى الشرائط من التعدّد والعداله.

تعارض قول اللغويين

وبناءً على حجيه قول اللغوى، فلو تعارض قول لغويين فى مفهوم لفظ:

فإن كان دليل الحجيه هو الإجماع العملى، فهو لا يتحقّق فى مورد التعارض.

وإن كان هو الظنّ الإسنادى، فكذلك.

ويقع التعارض إن كان الدليل هو أدله خبر الثقة أو قيام السيره العقلائيه على الرجوع إلى أهل الخبره، بقطع النظر عن الإشكال فى قيامها فى مورد التعارض.

قيل: يقدّم قول المثبت على النافى؛ لأنّ المثبت يخبر عن العلم والنافى يخبر عن عدم العلم.(1)

ص: ٦٧

١- ١. نقله فى مفاتيح الأصول: ٦٣ عن السيد بحر العلوم.

وفيه:

أنّ النافي أيضا يخبر عن العلم.

فإنّ أمكن الجمع العرفي بين الخبرين أو الشهادتين فهو، وإلا يتساقطان.

إلا أن يقال: بالأخذ بقول الأخير منهما، فإنّه أرجح، فلا تصل النوبه مع وجود المرجح إلى التساقت. والدليل على الأخذ بقوله هو السيره العقلائيه. نعم، يتساقطان بناءً على كون الحجّيه من باب خبر الثقة.

فائده الرجوع إلى اللغة

وأما بناءً على عدم حجّيه قول اللغوى، فما الفائدة من الرجوع إليه؟

إنّه لا- ملازمه بين عدم الحجّيه وعدم الفائدة، كما لا يخفى، لأنّ فى الرجوع إلى قوله يحصل الوثوق والإطمينان بالمعنى غالباً، فيلزم ذلك من باب المقدمه.

وقد ذكر لعدم الفائدة من الرجوع إليه: أنّه لا يخلو من أن يذكر للفظ معنى واحداً أو معنيين مثلاً:

فإن ذكر للفظ معنيين، احتمل الإشتراك، فنحتاج إلى القرينه، ومع عدم احتمالها، فأحدهما المعنى الحقيقي والآخر مجاز، فنحتاج إلى القرينه كذلك... فلا فائده للرجوع إليه فى صورته تعدّد المعنى.

وإن ذكر معنى واحداً، واحتمل أن يكون للفظ معنى آخر قد استعمل فيه كذلك، لم يكن فائده من الرجوع إليه مع الإحتمال المذكور.

ص: ٦٨

ولكن قد يقال:

أما في صورته تعدد المعنى، فالفائدة هي العثور على المعنى الجامع بين المعنيين، وأما في صورته وحده المعنى مع احتمال وجود مستعملٍ فيه غيره، فالإحتمال المذكور ساقط عقلاً، لأن المفروض اهتمام أهل اللغة بجمع المعاني المستعمل فيها ونقلها إلينا.

وتلخص: عدم الحجية، لكن في الرجوع إليه فائده.

وهذا تمام الكلام في حجته قول اللغوي.

ص: ٦٩

الإجماع

إشاره

ص: ٧١

ولا يخفى أنّ مسأله الإجماع من المباحث الاصوليّه المهمّه، وهو أحد الأدلّه الأربعة. ولما كان بحثنا فى الظنون الخاصّه، أى التى قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، فإنّه يقع الكلام هنا فى دليل اعتباره... .

قال الشيخ:

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلى أنه من أفرادها، فتشمله أدلته... (١).

وقال صاحب الكفايه:

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّه عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهه أنه من أفرادها من دون أن يكون عليه الدليل بالخصوص، فلا بدّ فى اعتباره من شمول أدلّه اعتباره له بعمومها أو إطلاقها. (٢).

فهم يعترفون بعدم وجود الدليل على اعتبار الظنّ الحاصل من الإجماع

ص: ٧٣

١-١. فرائد الأصول: ٤٧.

٢-٢. كفايه الأصول: ٢٨٨.

المنقول، ويجعلون الدليل على اعتباره أدلّه حجّيه خبر الواحد، بلحاظ كونه من أفراد خبر الواحد، فكان مقتضى القاعده تأخير هذا المبحث عن مبحث حجّيه خبر الواحد الثقة.

ثم إنّ درج الإجماع فى بحث خبر الواحد يتوقف على شمول إطلاق دليل حجّيته للخبر الحدسى عن المعصوم، لأنّ الخبر الواحد الذى قام الدليل على حجّيته، هو الخبر الحسى خاصّه، فشمول الدليل للخبر عن حدسٍ أوّل الكلام.

هذا، والإجماع على قسمين: الإجماع المحصّل والإجماع المنقول، فالذى يدعى شمول أدلّه حجّيه الخبر له هو الإجماع المنقول، والذى يعدّ من الأدلّه الأربعة التى ترجع إليها الأحكام الشرعيّه هو الإجماع المحصّل، فلا بدّ أوّلاً من البحث عن هذا القسم.

الإجماع المحصّل

قال الشيخ:

إنّ الإجماع فى مصطلح الخاصّه، بل العامّه الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم، هو: إتفاق جميع العلماء فى عصرٍ، كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين... (١).

فالظاهر أنّ لا خلاف بين الخاصّه والعامّه فى تعريفه، كما لا خلاف بين الفريقين فى حجّيته.

ص: ٧٤

فأما أنّ العامّة هم الأصل لهذا المصطلح، فهذا ثابت، وأما أنّه الأصل لهم، فهذا على زعم بعضهم قيام الإجماع من الأصحاب على خلافه أيبكر، وقد أوضحنا فى بحوثنا الكلاميّة عدم تماميّة هذه الدعوى، وأنّ حكومه أيبكر كانت بالضرب والتهديد والغلبه.

وعلى الجملة، فإنّ عمده الخلاف فى الإجماع هو فى وجه حجّيته وفى دليلها؛ لأنّ للإجماع عند العامّة الموضوعيّة، وعند الخاصّه الطريقيّة، كما سيّضح ذلك ممّا سنذكره.

دليل الحجّيه عند العامّة

واستدلّ العامّة لحجّيه الإجماع بوجهين:

أحدهما من الكتاب: وهو قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»^(١) بتقريب: أن المؤمنين إذا اتفقوا على شىء، فقد اتخذوه سبيلاً، فمن خالف فهو ضالٌّ ومصيره جهنم.

وفيه:

أنّ الموضوع فى الآيه: مشاقّه الله ورسوله، فمن شاق الله ورسوله فقد خالف سبيل المؤمنين؛ لأنّ سبيلهم هو الإيمان بالله ورسوله والإطاعه لهما، ومن

ص: ٧٥

الواضح أنّ مشاقّه الله ورسوله كفرٌ. فالآية ناظره إلى أنّ سبيل المؤمنين الإطاعة لله ورسوله وعدم المشاقّه لهما، وأنّ مصير من شاققهما هو النار، فلا إطلاق للآية ليشمل محلّ الكلام. ولو سلّمنا، فالمراد عموم المؤمنين، وهذا لا ينفكّ عن دخول المعصوم كما سيأتي مثله في الحديث.

والثاني من السنّه، وهو: ما يروونه عن النبي - صلى الله عليه وآله - من قوله: «لا تجتمع - أو: لن تجتمع - أمّتي على الخطأ - أو الضلاله (١)».

وفيه:

أولاً: إنّ حديث مرسل، أو ضعيف في جميع طرقه، كما نصّ على ذلك غير واحدٍ من علماء العامّه (٢).

وثانياً: إنّ الموضوع في هذا الحديث هو الأمّه لا بعضها، فلو أنّ الأمّه بجميع أفرادها وفرقها اجتمعت على شيءٍ، كان المعصوم داخلياً في المجمعين لا - محاله، ولا - يكون هذا الاجتماع على الخطأ والضلاله قطعاً. أمّا إن لم يكن المعصوم داخلياً، فإنّ الخطأ جائز على المجموع كما هو جائز على كلّ فرد، لأنّ اجتماع الأفراد لا يوجب عصمتهم عن الخطأ.

لكنّ التحقيق أنّ هذا من موضوعات زمن معاويه، في الوقت الذي سمّوه «عام الجماعه».

ص: ٧٦

١-١. المعجم الكبير ١٢/٤٤٧، الرقم ١٣٦٢٣ و ١٣٦٢٤، والمستدرک علی الصحیحین ١ / ٢٠٠ - ٢٠١.

٢-٢. أنظر: تذكره المحتاج إلى أحاديث المنهاج ١ / ٥١ - ٥٦، الرقم ٥١.

دليل الحجية عند الإمامية: الكاشفة

وأما أصحابنا القائلون بعدم الموضوعية للإجماع، بل إنه طريق إلى معرفه رأى المعصوم عليه السلام أو إلى الدليل المعتبر، فإنه إن كشف عن رأى المعصوم صار دليلاً قطعياً، وإن كشف عن الدليل المعتبر صار دليلاً ظاهرياً، وإلا، فإن اتفاق العلماء بما هو لا اعتبار به، فلا بد وأن ينتهى إلى ما هو المعتبر وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

وجوه كاشفة للإجماع عن رأى المعصوم

وقد ذكروا لكاشفيه الإتفاق عن رأى المعصوم وجوها:

الوجه الأول

أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً فى المجمعين، ويعتبرون عنه بالإجماع الدخولى أو التضمنى.

ولا ريب أن هكذا إجماع حجة، ولكن الكلام فى الصغرى.

الوجه الثانى

ما ذهب إليه شيخ الطائفة من الإجماع اللطفى، وحاصل كلامه: أنه إذا اجتمع العلماء على رأى، فإن كان مطابقاً للواقع، فهو، وإن كان مخالفاً، وجب على الإمام عليه السلام _ بقاعده اللطف _ أن يلقى الحكم الحق، فيقع الخلاف بين العلماء ولا يجتمعوا على خلاف الواقع. (١)

ص: ٧٧

١-١. العده فى أصول الفقه ٢ / ٦٢٨ و ما بعدها.

وقد وقع الكلام على هذا الوجه من جهه الكبرى، للكلام فى قاعده اللطف ووجوب شئ " على الله تعالى، فإنه لا يسئل عما يفعل وهم يسألون، وإنه المولى الحقيقى الذى لا يصدر منه إلا الفضل والرحمه، ولا معنى لإيجاب شئ " عليه. وكذلك الإمام عليه السلام.

وأما من جهه الصغرى، فإن إلقاء الخلاف بين العلماء ليس بلطف، بل اللطف هو الهدايه إلى الحق.

الوجه الثالث

الملازمه العاديه بين اتفاق العلماء ورأى المعصوم. وهذا ينتهى إلى الحدس برأيه، إما من جهه أنه كلما كثرت الآراء وتطابقت، ازداد احتمال الموافقه وضعف احتمال المخالفه، حتى يصل إلى القطع بالواقع وهو رأى المعصوم.

وقد أشكل فيه فى مصباح الاصول: بأن هذا إنما يتم فى الإخبار عن الحس، أما فى الامور الحدسيه فلا، إذ كما يحتمل الخطأ فى رأى الواحد يحتمل فى رأى الكل (١).

وفيه تأمل، فإنه إذا كان يحتمل الخطأ فى الكل، ففى الخبر الحسى كذلك.

لكن التحقيق أن تطابق الآراء يوجب القطع لغير أهل الخبره، كما لو اتفق الأطباء فى موردٍ على تشخيص المرض والدواء المعالج له، فإن غير الطبيب يحصل له اليقين بذلك، أما بالنسبه إلى أهل الخبره فلا. وفيما نحن فيه كذلك، فإن تطابق الآراء من الفقهاء لا يوجب اليقين بالواقع للفقهاء.

وقد يقال بالملازمه العاديه من جهه اخرى وهى: إن العاده تحكم بأنه متى

ص: ٧٨

اتَّفَقَ المرؤوسون على رأى، فإن ذلك لا ينفك عن رأى الرئيس، فمن اتَّفَقَهم يستكشف رأى الرئيس.

وفيه: إن هذا إنما يتم فى المرؤوسين الملازمين للرئيس، لا فى فقهاء عصر الغيبة، حيث أنهم منقطعون عن الإمام عليه السلام.

الوجه الرابع

الإجماع التشرِّفى، بأن يسمع الأوحى من الناس الحكم من الإمام _ عليه السلام _ مباشرةً، فينقله إلى الغير بصوره الإجماع.

ويقع الكلام فى هذا الوجه من جهه أصل إمكان رؤيه الإمام _ عليه السلام _ فى عصر الغيبة، وأن ذلك ينافى الحكمه من الغيبة أو لا؟ لا سيّما بالنظر إلى ما ورد عنه من أن من ادعى الرؤيه فكذبوه.

لكنّ الأعظم _ كالخراسانى والإصفهانى والنائينى(١) _ يجوّزون حصول ذلك للأوحى، ومنهم من يصرّح بتحقيق ذلك للسيد ابن طاووس،(٢) كما ربّما يستفاد من بعض كلمات السيد نفسه(٣) أيضاً، بل إنّ دعوى العلم الإجمالى بوقوع ذلك خلال هذه القرون المتماديه بل التفصيلى بالنسبه إلى بعض الناس قريه جداً. وحينئذٍ، يجمع بين ذلك والخبر الوارد عنه _ عليه السلام _ الأمر بتكذيب من ادّعاه، ببعض الوجوه المذكوره فى ذيله.(٤)

ص: ٧٩

١-١. كفايه الأصول: ٢٨٩، نهايه الدرايه ٣ / ١٨٥، فرائد الأصول ١ / ٢٨٩.

٢-٢. أنظر: بحرالفتاوى فى شرح الفرائد ٢ / ٥١.

٣-٣. مهج الدعوات: ٢٨١ و ٣٥٣.

٤-٤. بحار الأنوار ٥٥ / ١٥١، الباب ٢٣ من ادعى الرؤيه فى الغيبة الكبرى

وبعد سقوط الوجوه المذكوره لكاشفیه الإجماع عن رأى المعصوم، تصل النوبه إلى كاشفیتته عن الدليل المعتبر على رأى المعصوم، فإنه إن تمّ هذا الوجه نتوصّل إلى رأى المعصوم لكنّ بواسطه الدليل الدالّ عليه، وبيان ذلك هو:

إن المفروض تحقق الإتياف من الكلّ على رأي واحد، والمفروض أنهم فقهاء عدولاً لا يفتون بلا دليل، فلا بدّ وأنهم قد عثروا على دليلٍ معتبر فاتفقوا على الفتوى على طبقه، فيكون إجماعهم كاشفاً عنه ويمكننا الاعتماد عليه. فنحن قد عملنا فى الحقيقه _ بواسطه الإجماع _ بذلك الدليل المعتبر الذى عثروا عليه ولم نعثر عليه، فنكون قد عملنا برأى الإمام _ عليه السّلام _ الدالّ عليه ذلك الدليل.

الكلام عليه

أشكل المحقّق الإصفهانى بما توضيحه: أنّ الدليل المعتبر المنكشف ليس الإجماع، لأنّ الإجماع لا يكشف عن الإجماع. وليس الكتاب، لأنّ آيات الأحكام معلومه لنا كما هى معلومه لهم. وليس العقل، لأن البراهين العقلية محصوره ومعلومه لنا مثلهم. فليس إلاّ السنّه، ولكنّ: قد يكون الخبر معتبراً عندهم وليس بمعتبر عندنا، فهم قالوا باعتباره على مبانيهم ونحن مخالفون لهم فى المبنى. وقد يكون الخبر ظاهراً فى مدلولٍ عندهم هو غير ظاهر عندنا فيه بل ظاهر فى خلافه،

كما حدث في أدله نجاسه البثر بالملاقاه، إذ استظهر المتأخرون منها خلاف ما استظهر المتقدمون. (١)

فتلخص عدم تماميه كشف الإجماع المحصل عن الدليل المعتبر.

ويمكن الجواب:

أما من جهة السند، فبأن المتيقن من القدماء أنهم ما كانوا يأخذون إلا بخبر العدل أو الثقة، فقد كانت الوثاقه مطروحة حتى في زمن المعصوم، حيث كانوا يسألون عن وثاقه الأشخاص لكي يأخذوا منهم معالم الدين. فإذا اتفق القدماء على رأى، كشف اتفقهم عن دليل معتبر _ بالعداله أو الوثاقه _ هو المستند لتلك الفتوى المتفق عليها.

وأما من جهة الظهور، فالمفروض هو اتفاق الفقهاء على ظهور اللفظ فى معنى، والمفروض كذلك كونهم من أهل اللسان أو من أهل الدقه والتدبر فى فهم المعانى من الألفاظ وظهورها فيها، فمن البعيد جدًا أن يتفقوا على دلالة لفظ على معنى بحيث لو وقفنا على ذلك لكان ظاهرنا عندنا فى معنى آخر.

وبما ذكرنا يظهر اندفاع النقض بقضيه أخبار نزح البثر؛ إذ النجاسه لم تكن مجمعا عليها بين قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم. نعم، كان المشهور بينهم ذلك، وكلامنا فى الإجماع.

هذا أولاً.

وثانياً _ وهو العمده _ أن القدماء أخذوا بروايات الترح وبظاهر الروايه:

ص: ٨١

«ما الذى يطهرها»^(١) وهى ظاهره فى النجاسه عند المتأخرين أيضا، لكن المتقدمين قد غفلوا عن صحيحه ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يطهره شئ» إلا أن يتغير^(٢) والمتأخرون رفعوا اليد بها عن ظهور تلك الروايات... فلم يكن الخلاف من جهة الظهور حتى يرد النقض.

وأشكل فى مصباح الأصول: بأن إجماعهم يمكن أن يكون مستندا إلى قاعده أو أصل، ونحن لا نرى تماميه ذلك الأصل أو القاعده، أو نرى عدم انطباقهما على الحكم المجمع عليه.^(٣)

لكنّ هذا خروج عن محلّ البحث، فإنّ مثل هذا الإجماع يكون مدركيا والإجماع المدركى لا قيمه له، بل الكلام فى الإجماع المحصّل الذى هو على خلاف القواعد والأصول ولا نعلم بمدركه، لكننا نعلم بأنهم – لورعهم ومقامهم العلمى – لا يجمعون على رأى بلا دليل، وهو إمّا رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، والمفروض أنّه ليس الكتاب والعقل والإجماع، فهو الروايه المعتبره.

ويبقى الإشكال: بأنّه لو كان هكذا دليل معتبر لبان، ولكتب فى المجاميع الحديثيه التى هى لكبار المجمعين، فتأمل.

هذا تمام الكلام فى الإجماع المحصّل.

ص: ٨٢

١-١. وسائل الشيعة ١ / ١٧٤، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ٢١.

٢-٢. وسائل الشيعة ١ / ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الرقم: ١٠.

٣-٣. مصباح الأصول ٢ / ١٤٠.

والإجماع المنقول هو الإجماع المحض المنقول بخبر الواحد، فهل هو حججه أو لا؟

إنَّ كلَّ خبر يكون عن أمر محسوس، فلا ريب في شمول أدلِّه حجِّيه خبر الواحد له على المبني في ذلك؛ إذ اعتبر بعضهم العدالة في المخبر، والمعروف كفايه الوثاقه، فإذا شملته أدلِّه الحجِّيه واندفع احتمال الخلاف بأصالة عدم الخطأ _ وهو أصل عقلائي _ تَمَّت الحجِّيه للخبر بلا كلام.

لكنَّ الإخبار عن الإجماع إخبار عن أمر حدسي.

فإنَّ أخبر عن الأمر المحسوس بالحدس، بأنَّ أخبر _ مثلاً _ عن نزول المطر استناداً إلى قواعد علم الهيئه، لم يكن بحجِّيه وإنَّ كان المخبر ثقه، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ في الحدسيات عقلاء.

وإنَّ أخبر عن الأمر الحسي، وشككنا في أنه عن حسِّ أو حدس، فما هو مقتضى القاعده؟

تارة: لا- يكون المخبر من شأنه الإخبار عن الحدس، فالأصل في مثله الحمل على الحس. واخرى: يكون من شأنه ذلك، كالمنجم إذا أخبر عن زوال الشمس مثلاً، فهنا لا يرجع إلى الأصل العقلائي، لعدم قيام السيره العقلائي على قبول مثل هذا الخبر.

وكذا لو شك في المخبر أن من شأنه الإخبار عن حسِّ أو حدس.

هذا كله، فيما إذا أخبر عن أمر محسوس.

وأما إن كان المخبر به من الامور الحدسيه، فتاره: يكون من الحدسيات القريبه من الحس، وأخرى: لا.

فإن كان من القسم الأول، كما لو أخبر عن شجاعه زيد وجود عمرو ونحوهما من الامور الحدسيه القريبه من الحس؛ لإمكان التوصل إليها على أثر المعاشره أو القرائن والأحوال، فالحجيه ثابتة، ومن هنا يرتب الأثر على الإخبار بالعداله والإجتهد ونحوهما.

وإن كان من القسم الثاني، فتاره: ينقل الخبر إلى أهل الخبره بذلك الموضوع، وأخرى: لا يكون المنقول إليه من أهل الخبره به. فإن كان من قبيل الثاني، كما لو أخبر الطبيب عن حدسه بالمرض ولم يكن المخبر من الأطباء، فالخبر حجّه لا من باب حجيه خبر الثقة، بل من باب حجيه خبر أهل الخبره.

وإن كان من قبيل الأول، فهنا صور؛ لأنه تارة: يخبر عن السبب والمسبب معا، وأخرى: عن المسبب فقط، وثالثه: عن السبب فقط. والإخبار عن السبب، تارة: يكون إخبارا عن تمام السبب، وأخرى: عن جزء السبب. وعلى جميع الصور: تارة: يكون المخبر موافقا للمخبر في المسلك، وأخرى: لا يكون بينهما توافق في المسلك، كأن يرى الطبيب المخبر السبب للأمر الكذائي للمرض، لكن الطبيب المخبر لا يرى لذلك الأمر السبب لذلك المرض.

فإن أخبر عن السبب، كان حجّه، لكونه إخبارا عن أمر محسوس، فتشمله أدلّه حجيه خبر الثقة أو العدل _ على المختار هناك _ سواء أحرز كونه مخبرا عن الحس أو شك في ذلك... وكون المسبب حدسيًا لا يضرّ بذلك.

وإن أخبر عن المسبب _ أي نفس المرض مثلا _ فإخباره عن ذلك إخبارٌ

عن السَّبب أيضا بالدلاله الإلتزاميّه، _ فيكون الخبر عن المسبب خبرا عن أمرين، أحدهما: حدسيّ وهو المسبب، المدلول المطابقى. والآخر: حسيّ وهو السَّبب وهو المدلول بالملازمه _ ففي مثل هذا المورد، يلحظ التوافق بين المخبر والمخبر فى المسلك، فإن كانا متوافقين، كان الخبر حجّه من جهه الدلاله الإلتزاميّه، وحيث أنه موافقٌ على الملازمه بين هذا السَّبب والمسبب _ وهو المرض _ فالمرض المسبب ثابت للمخبر بالوجدان العلمى.

وبعد الفراغ عن هذه المقدّمه نقول:

قد تقدّم أنّه يعتبر فى الإجماع الحجّه أن يتفق جميع فقهاء العصر على رأيي، ولا يكون الرأى مستندا إلى أصلٍ أو قاعده، كما لو ادعى الإجماع على بطلان الصلاه فى المكان المغصوب؛ إذ يحتمل أن يكونوا مستندين فى هذه الفتوى إلى التركيب الإتحادى بين الصلاه والغصب، وأنّ ما يكون منهيا عنه لا يمكن أن يكون مأمورا به، ومع هذا الإحتمال لا يكون هذا الإجماع حجّه...

فالشّرط الأساسى المقرّر الثابت فى حجّيه الإجماع هو انتفاء استناده إلى شئٍ من الاصول والقواعد، كالإجماع على حجب ابن العمّ من الأبوين للعمّ من الأب، مع تقدّمه رتبّه واستحقاقه للإرث بقوله تعالى «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»، (١) فإنّ مثل هذا الإجماع غير المستند إلى أصلٍ أو قاعده، والمخالف للكتاب، لا بدّ وأنّ يكون كاشفا عن رأى المعصوم أو الدليل المعبر المخصّص للآيه المباركه، وإلا لم يكن من المعقول إجماع الفقهاء كافّه على تقدّم

ص: ٨٥

ابن العمّ وحجبه للعمّ في الإرث. فمثل هذا الإجماع _ وإن كان نادراً في الفقه _ يكون حجّة بلا كلام.

فإن نقل هذا الإجماع بخبرٍ واحدٍ، كان إجماع الفقهاء هو السبب، ورأى المعصوم أو الدليل المعتبر هو المسبب المنكشف، فتارةً: ينقل السبب والمسبب معاً، واخرى: ينقل السبب فقط، وثالثةً: ينقل المسبب وحده... .

فإن كان نقله للإجماع بلفظ: «اتفق أهل الحق كلّهم على كذا»، فمثله نقلٌ للسبب والمسبب، لكونه دالاً على دخول الإمام في المجمعين، فهو من الإجماع الدخولي المتضمّن لرأى المعصوم، لأن المفروض كون الناقل من الفقهاء، ويخبر بعبارةٍ ظاهره في دخول الإمام، وظاهره كذلك في أن إخباره عن حسّ، فلا محالة تشمله أدلّه حجّيته خبر الواحد، ويترتب الأثر عليه.

وقد يعبر بلفظ: «أجمع علماؤنا»، أو «اتفق الأصحاب»... ونحو ذلك، فمثل هذه التعابير ظاهره في نقل السبب، ويكون فائدته أن لا يتجسّم المنقول إليه عناء الفحص عن الآراء وتحصيل الفتاوى، لكون المخبر ثقةً وهو يخبر عن تحقّق الإجماع على الفتوى الكذائيّة، فإن حصل له الكاشفيّة عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، أفتى على طبق ما وقع عليه الإجماع، اللهم إلا على مبنى المحقق الإصفهاني القائل بأننا وإن كنّا نحتمل أن يكون كاشفاً عن الدليل، ولكنّ الدليل المعتبر عندهم قد لا يكون معتبراً عندنا، فكيف نفتى بما أفتوا به ويكون الإجماع حجّةً؟

وقد يخبر الناقل عن بعض السبب فيقول: «مذهب أكثر علمائنا كذا»، ولما كان المخبر ثقةً وإخباره عن حسن، يكون معتبرا بقدره، وعلى المنقول إليه الفحص عن آراء بقيه الفقهاء حتى يحصل له الإجماع، فإن كشف عن رأى المعصوم فهو، وإن كشف عن دليل معتبر فكذلك، إلا على إشكال المحقق الإصفهاني.

وقد ينقل الناقل المسبب، أى رأى المعصوم عليه السلام. وهذا لا يكون إلا فى الإجماع التشرّفى، والتشرف فى زمن الغيبة لا يحصل، إلا للأوحدى كما عبّر الأكابر، لا سيما مع الخدشه فيما ورد من «أن من ادعى الرؤيه قبل الصّيححه فكذبوه»⁽¹⁾ سندا، مضافا إلى أنّ ما ورد من هذا القبيل لا إطلاق له، بل المقصود هو الرؤيه مع دعوى النيابة.

فالأوحدى بتعبير الأكابر أو صاحب السرّ _ بتعبير السيّد بحر العلوم _ يرى الإمام فى زمن الغيبة، ونحن لا يمكننا تكذيب ما يرويه الثقات من القضايا الواقعة فى هذه المدّه الطويله...

وعلى الجملة، فإنّ من يرى الإمام ويأخذ منه الحكم، لا يعرّف نفسه بل يعبّر لدى النقل بالإجماع، فإذا تحققت الصغرى، ونقل الخبر وهو ثقّه، فإنّه يحصل الوثوق بعدم خطئه، وهو لا يحصل إلا بإجراء أصاله عدم الخطأ، وجريانها إنّما يكون _ فى السيره العقلائيه _ فى القضايا المتعارفه، ولكنّ ملاقاه الإمام فى عصر الغيبه أمر غير متعارف، فجريان الأصل فيه مشكل ولا يثبت المسبب. اللهم إلا أن

ص: ٨٧

١- ١. الإحتجاج ٢/٤٧٨، بحار الأنوار ٥٥/١٥١، الباب ٢٣ من ادعى الرؤيه فى الغيبه الكبرى... ، الرقم ١.

يحصل العلم للمنقول إليه بعدم الخطأ وعدم كون القضية مكاشفةً، فله أن يفتى على طبق هذا الإجماع.

وأما إذا أخبر عن الإجماع مستندا إلى الملازمة العقلية، وهو الإجماع اللطفي الذي اختاره شيخ الطائفة، فمن الواضح أنه خبر حدسي، لا تشمله أدلته حجته الخبر.

وكذا الإجماع بالملازمة العادية بين رأى الرئيس وآراء المرئوسين.

نعم، لو أخبر عن السبب، والمفروض كونه ثقة وإخباره عن حس، ثم ثبتت الملازمة بين السبب والمسبب عند المنقول إليه، أو كانت حاصله للمخبر وكان المنقول إليه موافقا له فيها، كان للمنقول إليه الفتوى على طبقها.

ولو أخبر عن المسبب وحده، فلا ريب في أن الإخبار عن المسبب يلازم الإخبار عن السبب، فالملازمة عند المخبر تامه، فإن كان المخبر المنقول إليه موافقا في المسلك تمت عنده أيضا....

ولو شك في أن الإخبار عن حس أو حدسي، والمفروض أن المخبر فقيه، فهو ممن شأنه الإخبار عن الحدس والاجتهاد، فلا تشمله الأدلة.

التنبيه الأول في ندره الإجماع

قد تحصيل ممّا ذكرنا ندره الإجماع المعتبر في الفقه جدًّا، ولكنه _ مع ذلك _ قد يتفق أن نجد الأصحاب _ على اختلاف مسالكهم في الأصول وفي كاشفِيه الإجماع _ مجمعين على فتوى، مع عدم وجود نصّ معتبر في المسألة، وعدم احتمال استناد فتوَاهم إلى أصلٍ أو قاعده، فمثل هذا الإجماع لا يمكن التجاوز عنه، كما ذكرنا في مسأله حجب ابن العمّ من الأبوين العمّ؛ إذ لا يوجد نصّ معتبر في هذه المسأله. وما أشار إليه الصّدوق (١) لم نعثر عليه فيما بين أيدينا من الأخبار، كما أنّ روايه الحسن بن عمّار أو عماره، (٢) غير معتبر. مع أنّ مقتضى الآيه المباركه تقديم العمّ.

ومن الموارد: مسأله عدم جواز التعليق في العقود، فإنه لا نصّ فيها أصلاً،

ص: ٨٩

١ - ١. قال الصّيدوق في من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٩٢، ما هذا لفظه، «فإن ترك عمّا لأب، وابن عمّ لأب وأمّ، فالمال لابن العمّ للأب والأمّ؛ لأنه قد جمع الكلالتين، كلالته الأب وكلاله الأمّ، وهذا غير محمولٍ على أصلٍ بل مسلم، للخبر الصحيح الوارد عن الأئمه (عليهم السلام)».

٢ - ٢. وسائل الشيعة ٢٦: ١٩٢، باب ٥ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الرقم ٤.

ولا دليل عليه إلا إجماع الكلّ، وهو غير محتمل استناده إلى أصل أو قاعده. وما قد يذكر من القاعده العقليّه _ وهي أنّ تعليق العقد يستلزم انفكاك المعلول عن العله وهو محال _ غير صحيح، لأنّ الإستحاله المذكوره إنما هي في القضايا التكوينيّه لا الإعتباريّه. على أنّ الفقهاء يقولون بالواجب المشروط، مع أنه قد يستلزم ذلك الانفكاك بين العله والمعلول.

ومن الموارد: محرّمه أمّ الزوجه وإنّ علت، مع أنّ ظاهر النصّ هو أمّ الزوجه بلا واسطه، لأنّه المعنى الحقيقي، وإطلاقه على أمّ الأمّ وإنّ علت مجاز... ولو شكّ، فالشبهه مفهوميّه، ولا يجوز التمسك بالدليل في الشبهات المفهوميّه. لكنّ إجماع الكلّ قائم على المحرميّه. مع أنهم لا يقولون بمثله في الموارد الاخرى، كما لو أوصى بكذا لأمّ زوجته، وكذلك لو أوصى لأبيه، فإنه لا يعمّ أب الأب عندهم.

التنبیه الثاني في الكلام في إجماعات السيّد والشيخ قدس سرهما.

إعلم أنّ من الفقهاء من يعتنى بالإجماعات كثيرا، كصاحبى الرياض والجواهر، ومن الفقهاء من لا يعبأ أصلاً كالمحقّق الأردبيلي، ومن الفقهاء من يتوسّط في ذلك كالشيخ الأنصارى. وقال المجلسى ما محصّيه: أنّ الإجماع إنّما يعتبر لكاشفيته عن رأى المعصوم، هكذا قرّر الأصحاب في الأصول، لكنّهم في الفقه ينسون ما يؤسسون في الاصول؛ إذ لا صغرى للإجماع الكاشف إلا نادرا، بل الموارد التى يدعون فيها الإجماع ليس إلا الشهره. نعم، الإجماعات تنتهى إلى الشيخ والسيّد وهى أخباراً مراسيل. (1)

ص: ٩٠

١-١. بحار الانوار ١٨٩ / ٢٢٢. كتاب الصلاة، أبواب فضل يوم الجمعة. الباب ١، وجوب صلاه الجمعة.

وهذا الكلام غريب جداً؛ إذ ليس الأمر كما ذكر، والفقهاء لا يخلطون بين الإجماع والشهرة، والإجماعات المحكيه عن السيد والشيخ ليست مراسيل، بل كتبهم موجوده وللفقهاء طرق إلى تلك الكتب.

ثم إن السيد المرتضى قد أكثر من دعوى الإجماع فى كتابه: الإنتصار والناصریات.

ومن موارد ذلك عند السيد: دعواه الإجماع على وجوب رفع اليدين فى التكبيرات فى الصلاة. (١) ولا قائل به من الأصحاب غيره ظاهراً.

ودعواه الإجماع على أن عدّه النفساء ثمانية عشر يوماً. (٢) ولا قائل به من الأصحاب غيره.

ودعواه الإجماع على ثبوت خيار الحيوان للمتبايعين كليهما إلى ثلاثه أيام، (٣) والشمهور بين الأصحاب هو ثبوته للمشتري خاصه، اقتصاراً فيما خالف العمومات ومقتضى الأصل الدالّ على لزوم المعامله على المجمع عليه بين الأصحاب وهو فى المشتري خاصه كما حكاه جماعه. (٤)

ودعواه الإجماع على تعيين المهر فى مهر السنّه، وأنه لا تجوز الزيادة عليها، (٥) وهذا خلاف ظاهر الآيه، والظاهر أن لا موافق له فيما ذهب إليه.

ص: ٩١

١-١. الإنتصار: ١٤٧.

٢-٢. المصدر: ١٢٩.

٣-٣. المصدر: ٤٣٣.

٤-٤. رياض المسائل ٨ / ٢٩٤.

٥-٥. الانتصار: ٢٩٢.

إذا كان هذا حال إجماعات السيد، فهل يمكن الاعتماد عليها، بأن يفتى على طبقها، أو تجعل جابرةً لضعف سندٍ بناءً على القول بذلك، أو ترتب أي أثر آخر عليها، كأن تكون منشأً للتوقف أو الإحتياط؟

وأما الشيخ، فقد أكثر من دعوى الإجماع في كتاب الخلاف.

واختلفت تعبيراته، فتارة: يدعى إجماع المسلمين، وأخرى: إجماع الفرقه، وثالثه: يضيف إلى إجماع الفرقه كلمه: لا يختلفون في ذلك، ورابعه: يضيف كلمه: وأخبارهم.

وقد وقع الكلام في إجماعاته، فقالوا: بأنه قد ادعى الإجماع في موارد كثيره من كتاب الخلاف ثم خالفها هو في غيره، قال الشهيد الثاني: قد وقع ذلك في أربعين مورداً،^(١) لكن بعض من تأخر أوصلها إلى المائة... .

والمهم أنا نرى الشيخ يفتى في كتاب المبسوط وغيره وخاصه في النهايه _ وهو كتابه في الفتوى _ على خلاف ما ادعى عليه الإجماع في كتاب الخلاف.

ف قيل: إنه يريد الشهره. وقيل: إنها إجماعات جدليه في مقابل العامه. وقيل: إنها إجماعات مستنده إلى أصل أو قاعده... .

وعنده ما في الباب هو الإشكال الذي طرحه الشهيد الثاني من أن الشيخ قد خالف بنفسه إجماعاته، وهذا مسقطٌ لاعتبارها.

١- ١. أنظر: رسائل الشهيد الثاني ٢ / ٨٤٥ - ٨٥٧، وأنظر: الحقائق الناضره ٩ / ٣٦٨.

ولكن يمكن أن يقال: إن الشيخ لَمَّا أخبر عن الإجماع، فإن أدلّه حجّيه الخبر صادق على إخباراته من جهه وأصالة عدم الخطأ والإشْتباه جاريه من جهه اخرى، فتكون إجماعاته معتبرة، والموارد التي خالف فيها قليلة، فلا تكون مضرّة بجميع إجماعاته. نعم، ترفع اليد عنها في تلك الموارد الخاصّه فقط. والسبب في عدم الإضرار بسائر الإجماعات هو جريان أصالة عدم الخطأ فيها كما ذكرنا.

نعم، لو كانت المخالفات كثيرة بحيث يقع الشك في ضبطه في دعاويه الإجماع، ويوجب سقوط أصالة عدم الخطأ عقلاً، كان الحق مع الشهيد، لكن الأمر ليس كذلك.

وأما الجواب: بأنه يريد الشهره من الإجماع.

فهذا خلاف الظاهر جدّاً، وظواهر الألفاظ حجّه. على أنّ الشيخ قد يذكر المخالف من الأصحاب، كما في مسأله تطهير المتنّجس بمطلق المائع. (1)

وأما الجواب: بأن إجماعاته في الخلاف جدليّه.

فهذا غير صحيح، لأنّ الإجماع إن كان، فهو، وإن لم يكن، فدعواه كذب، فكيف ينسب إلى الشيخ؟

وأما الجواب: بأنّ إجماعات الشّيخ على وزان إجماعات السيّد في كونها مستندهً إلى أصل أو قاعده، وحيث أنّ من الممكن وجود الخلاف بينه وبين من بلغه إجماعه في ذلك الأصل أو القاعده، فإنّ إجماعاته لا تكون حجّه، بل إنها إجماعات حدسيّه اجتهاديّه.

ص: ٩٣

فالظاهر أنه نشأ من استدلاله بالقرعه في كتاب إحياء الموات وفي منجزات المريض، مدّعيًا الإجماع على أن القرعه لكل أمرٍ مشكل، والمورد من صغريات الأمر المشكل. أمّا في إحياء الموات ففيما لو حاز اثنان في وقت واحد أرضاً. (١) وأمّا في منجزات المريض ففيما لو أعتق سالما وغانما في حال المرض المشرف على الموت، ولا يفى ثلثه لعتق كلا العبدین. (٢)

فهو في هذين الموردین، لمّا رأى قيام الإجماع على كبرى القرعه، ادّعاها فيهما تطبيقاً لها عليهما.

ولكنّ ما فعله في هذين الموردین لا يجوز لنا رفع اليد عن سائر إجماعاته في كتاب الخلاف، وهي أكثر من الألف!

وعلى الجملة، فإنّ الشيخ لمّا يدّعي الإجماع في تلك الموارد، فهو إنّما يدّعيها على الحكم في نفس المسألة، وليس فيها أيّ استدلال حتى يقال بأنّ المدّعي عليه الإجماع هو الكبرى... بخلاف إجماعات السيّد في كتاب الانتصار، فإنه قد ثبت بالتبعية أن إجماعاته إنّما هي على الكبريات، فالفرق بينهما واضح جدّاً. وبناءً على ما ذكرنا، ففي أيّ موردٍ وجدنا الشيخ يستدلّ بالكبرى، نرفع اليد عن إجماعه هناك، وأمّا في غيره فإجماعه حجه.

وقد يشكل أيضاً: بأنّ إجماع الشيخ لا يخلو عن أن يكون إخباراً عن المسبّب وهو رأى الامام عليه السّلام، أو عن السبب وهو إتفاق الأصحاب. فإنّ

ص: ٩٤

١-١. الخلاف ٣ / ٥٣٢.

٢-٢. الخلاف ٦ / ٢٩٠.

كان الأوّل، فهو من جهة قاعده اللّطف، وهى من الناحيه الكبرويّه غير تامه. وإن كان الثانى، فهو يفيد إتفاق علماء عصره، وهذا لا ينافى أن لا يكون أهل العصر المتقدّم أو العصور المتقدّمه على تلك الفتوى. وحينئذٍ، لا سببٍه لاتّفاق فقهاء عصره للوصول إلى رأى المعصوم.

والجواب هو: إن الشيخ عندما يقول «عليه إجماع الفرقه»، فالظاهر منه فقهاء كلّ العصور حتى زمن المعصوم. نعم، إذا قال «عليه الإجماع» كان للإشكال وجه.

ويبقى الإشكال: بأنّ الشيخ قد يدعى إجماع الفرقه بل الأئمّه، ثم يذكر الخلاف عن البعض ويعتذر بأنه منقرض... وهذا موجود فى كتاب القضاء فى مسأله عداله القاضى، (١) وفى مسأله الخطبه من كتاب النكاح، (٢) فهذه الموارد تشهد بأن إجماعاته تتعلّق بالعصر الواحد لا جميع العصور حتى زمن المعصوم، فيعود الإشكال السابق.

نعم، فى كلّ موردٍ أضاف الفتوى إلى الفرقه وقال: «لا خلاف بينهم» أو «لا يختلفون» فمثله حجّه.

هذا، وذكر السيد البروجردى (٣) أنّ إجماعات الشيخ كلّها نقلٌ للروايه المعتمره، أى أنه فى كلّ موردٍ يدعى الإجماع فيه، ينقل الخبر المعتمره الوارد عن

ص: ٩٥

١-١. الخلاف ٦ / ٢١٢.

٢-٢. الخلاف ٤ / ٢٩٢.

٣-٣. نهايه الوصول: ٥٣٦.

الأئمة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بخلاف إجماعات مثل العلامة، فإنها نقل للسَّبب. واعترض على الشيخ الأنصاري قوله: بأنَّ إجماعات الشيخ نقلٌ للسَّبب والمسبب معا، فقال: بأنَّ الأمر ليس كذلك.

أقول

أما ما نسبته إلى الشيخ الأعظم قدس سره، فليس كذلك، بل الشيخ يقول أنَّ كلَّ إجماع أسند فيه الفتوى إلى الفرقة وأهل الحق، فهو نقل السَّبب والمسبب، وما لم يكن كذلك فهو نقل للسَّبب فقط.

وأما ما نسبته إلى شيخ الطائفة قدس سره، فهو يخالف صريح كلامه في مقدّمه كتاب الخلاف،^(١) وأيضا في موارد عديده منه، حيث يدعى الإجماع ودلاله الأخبار معا، فلو كان في إجماعاته ناقلاً للخبر، فأى معنى لعطف الأخبار على الإجماع؟

التنبيه الثالث في الإجماع البسيط والمركب

قد يتفق العلماء على رأي، كطهاره شيء^{٢٢} أو نجاسته أو وجوبه أو حرمة، فهذا الإجماع بسيط، أى: أنه يكشف عن مدلول واحد. وقد يتفق العلماء على رأي وهم مختلفون فيما بينهم، كما إذا اختلفوا في حكم سجده العزيمه في أثناء الصلاه، فقال بعضهم بالوجوب، وبعض بالحرمة، فهم متفقون على عدم الكراهه أو الإستحباب، فمن قال بذلك خرق الإجماع المركب وأحدث القول الثالث. فوقع الكلام بينهم في جواز ذلك وعدم جوازه.

ص: ٩٦

وقد يكون إحداث القول الثالث بنحو التفصيل في المسألة، كأن يقول البعض بإقتضاء مطلق العيوب لفسخ النكاح، ويقول الآخرون بعدم اقتضاء شئ منها ذلك. فيحدث القول الثالث باقتضاء بعض العيوب دون بعض، وهذا ما يسمّى بالتفصيل في المسألة، فهو خرقٌ للإجماع المركب بالقول بالفصل.

ثم إنّ الكلام في حجّية الإجماع المركب هو الكلام بعينه في الإجماع البسيط، فقد ينقل بالإجماع المركب مجرد الإتفاق فقط، فهو نقل للسبب، وقد ينقل المسبب أي رأى المعصوم، وقد ينقل كلاهما... على ما تقدّم بالتفصيل.

وأما حكم خرقه بإحداث القول الثالث، فإنه الحرمة، إنّ كان القولان نافيين لغيرهما، بمعنى أن يكشف الإجماع المركب عن أن قول المعصوم غير خارج عن القولين، فالقول الثالث يكون مخالفا لرأى المعصوم.

التنبيه الرابع في تعارض الإجماعين

إنه إن كان المنقول إجماع الفقهاء كلّهم على حرمة شئٍ وإجماعهم على جوازه، فهنا تعارض بين السببين والمسببين.

وإن كان المنقول إتفاق بعضهم وحصول الكشف عن رأى المعصوم من ذلك، بناءً على مسلك الشيخ _ مثلاً _ أو على مسلك الحدس برأى المعصوم، ففي هذه الحالة يكون التعارض في المسبب، كأن يُنقل وجوب صلاه الجمعة في زمن الغيبة، وينقل كذلك حرمتها، لأن ذاك ينقل اتفاق علماء عصر الشيخ _ مثلاً _ وهذا ينقل اتفاق عصر المحقق الحلّي _ مثلاً _ فلا تعارض بين الإجماعين، لكنّ رأى المعصوم واحد لا اثنان.

وقد يتفق ذلك في العصر الواحد، كما نقل عن بعض الأعاظم أنه كان يرى اتفاق الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي والميرزا محمدتقي الشيرازي _ قدّست أسرارهم _ كاشفا عن رأى المعصوم.

لكنّ يأتي هنا سؤالٌ هو: أنه إذا كان في عصر كلِّ من هؤلاء الثلاثة فقهاء كبار، واتفق إجماعهم على خلاف ما اتفق عليه الثلاثة، فهل في هذه الحالة أيضا يرى القائل الكاشفيّ لرأى الثلاثة عن رأى المعصوم أو يتوقّف؟

وبعد:

فإنه إذا نقل إجماعان متعارضان، وقد ذكرنا أن التعارض إنما هو في المسبب، إلا أن يدّعي الإجماع من الفقهاء كلّهم، فهو في السبب والمسبب معا، فقد يكون أحد الإجماعين مجملاً في ناحية السبب والآخر مفضّلاً، بأن يذكر أحدهما أسماء الفقهاء والآخر لا يذكّرهم، أو يكون المجمعون في أحد النقلين من القدماء وفي الآخر هم المتأخرون، أو يكون المجمعون في أحد النقلين أعظم وأدق منهم في النقل الآخر، ففي هذه الحالات حيث ينقل الإجماع بالتفصيل، يتقدّم أحدهما على الآخر، لأن الحدس برأى المعصوم من إجماع القدماء أقوى، وكذا من إجماع الذين هم أعظم وأدق نظراً.

وأما إن كان الإجماعان كلاهما مجملين، فالمستفاد من كلام صاحب الكفاية سقوطهما (١) وقيل، (٢) إنه في هذه الحالة يُنظر إلى الناقل، لوجود المناقشه

ص: ٩٨

١- ١. كفاية الأصول: ٢٩١.

٢- ٢. أنظر: فوائد الأصول ٣ / ١٥٢.

فى إجماعات مثل السيد المرتضى والسيد ابن زهره. أما مثل الشهيد، فلا مناقشه فى دعواه. والمحقق الأردبلى الذى يناقش فى الإجماعات، إذا نقل الإجماع فإنه يعتمد عليه، ففى مثل هذه الحاله يقدم الإجماع على الطرف الآخر.

وأما مع التساوى فى السبب، فلا محاله يقع التعارض، ولا يمكن الأخذ بأحدهما دون الآخر.

التنبه الخامس فى نقل التواتر

قال فى الكفايه:

إنه ينقدح مما ذكرنا فى نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بدّ فى اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدارٍ يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلاّ دون حدّ التواتر، فلا بدّ فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحدّ. نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر فى الجملة _ ولو عند المخبر _ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحدّ التواتر من المقدار. (١)

أقول

التواتر هو تتابع الأخبار وتواليها، من مخبرين يمتنع عادةً تواطؤهم على الكذب، بحيث يحصل القطع بالمخبر به.

ص: ٩٩

وقد أنكر بعض العلماء حصول القطع من التواتر، لأنّ كلاً من الأخبار يجوز الصّدق والكذب فيه، فإذا اجتمعت عدّه لم يتغيّر الحال.

وقد أُجيب عن ذلك في محلّه.

والتواتر على أقسام: لفظي ومعنوي وإجمالي.

وحصول القطع للمنقول إليه يختلف باختلاف حاله.

والتواتر أيضاً تارة: محصّل، واخرى: منقول.

فإذا نقل التواتر، فقد نقل المسبّب، وقد يوصف الخبير بالمتواتر، فإذا نقل كان من نقل السبّب.

فلو نقل قائلاً: أخبر مائة شخص بكذا، فهذا النقل معتبر، لأنه نقل عن حسّ والمفروض كون الناقل ثقه، فإن حصل للمنقول إليه الملازمه بين هذا الخبر والواقع، كان قاطعاً بالواقع، وإلا فالسبب ناقص حتى تأتي الأخبار الاخرى.

وأما إذا نقل التواتر _ وهو المسبّب _ فهذا لا أثر له بالنسبة إلى المنقول إليه، لأنّ المباني في التواتر مختلفه، وحصول العلم منه يختلف باختلاف حالات الأشخاص. نعم، إذا كان الناقل والمنقول إليه متوافقين في المبني، ترتّب الأثر... وهكذا يختلف الأمر بالنظر إلى دقّه الناقل، فقد يكون في مرتبه من الوثاقه والدقّه، بحيث يحصل العلم من خبره وإن كان العدد قليلاً، فلا ينتظر وصول الخبر أو تحصيله من غير هؤلاء الذين أخبر عن تواطئهم.

هذا، وقال الشيخ قدّس سرّه:

إنّ معنى قبول نقل التواتر _ مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً _ يتصوّر على وجهين:

ص: ١٠٠

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره _ أعنى موت زيد _ نظير حجّيه الإجماع المنقول بالنسبه إلى المسأله المدعى عليها الإجماع. وهذا هو الذى ذكرنا من أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادةً لوقوع متعلّقه.

الثانى: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتّب على ذلك آثار التواتر وأحكامه الشرعيّه، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كلّ خبر متواتر.

ثم إنّ أحكام التواتر منها: ما ثبت لما تواتر فى الجملة، ولو عند غير هذا الشخص.

ومنها: ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص.

ولا ينبغى الإشكال فى أن مقتضى قبول نقل التواتر هو العمل به على الوجه الأول وأوّل وجهى الثانى، كما لا ينبغى الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يعلم: إن الحكم بوجود القرائه فى الصّلاه، إنّ كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً قرأه النبى صلى الله عليه وآله، فلا إشكال فى جواز الإعتماد على إخبار الشهيد رحمه الله بتواتر القراءات الثلاث، أعنى قراءه أبى جعفر وأخويه، لكنّ بالشرط المتقدّم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادةً لتحقيق القرآنيه. وكذا لا إشكال فى الإعتماد من دون الشرط إنّ كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر فى الجملة، فإنه قد ثبت تواتر تلك القرائه عند الشهيد بإخباره. وإن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارى أو مجتهدّه، فلا

يجدى إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات... (١).

ومحصّل كلامه: إنه إن أخبر عن إخبار العدد الكذائي، فهذا إخبار عن السبب، وإن أخبر عن التواتر، فإن كان الأثر مترتباً على التواتر فى الجملة، ترتّب، وإن كان مترتباً على التواتر عند المنقول إليه، فلا أثر له، ففرّع على ذلك مسأله تواتر القراءات بأنه: إن كان الأثر الشرعى مترتباً على القرآنيه الواقعيه، ترتّب بإخبار الشهيد. وإن كان للتواتر فى الجملة، أى الأعم من الناقل والمنقول إليه، فكذلك. أما إن كان للتواتر عند المنقول إليه خاصّه أو مجتهده، فلا.

وقد اعترضه المحقق الخراسانى فى الحاشيه، (٢) فإنه بعد أن بحث عن التواتر فى التنبيه السابع من تنبيهات الإجماع قال:

فتلخص أنه إذا نقل إليه ما يبلغ حدّ التواتر عنده، يجب ترتيب الآثار مطلقاً، كانت للواقع أو للتواتر مطلقاً، وأما إذا لم يبلغ حدّه لم يترتب منها إلا خصوص ما كان له فى الجملة.

قال: ومنه ظهر حال ما ذكره قدّس سرّه من فرع جواز القراءة وأنه يجوز مطلقاً لو كان ما نقله الشهيد بالغاً ذلك الحدّ عنده، ولا يجوز إن لم يبلغه إلا إذا كانت من آثار ما تواتر قرآنيته فى الجملة....

ومحصّل كلامه: عدم الفرق، وأن الأثر يترتب على إخبار الشهيد، سواء كان للواقع أو للمنقول إليه.

ص: ١٠٢

١-١. فرائد الأصول: ٦٤.

٢-٢. درر الفوائد: ١٠١.

أقول:

لكن التحقيق هو: أنه إذا أخبر عن التواتر، فتارةً: يتوافق المنقول إليه والناقل في المسلك فالأثر مترتب. وأخرى: هما مختلفان، فالأثر غير مترتب. وثالثه: يشك في توافقهما، والحق عدم الترتب كذلك.

وأما لو كان الأثر لا يترتب بالنسبة إلى المنقول إليه إلا إذا كان التواتر محققاً عنده، فإنّ بإخبار المخبر الواحد لا يتحقق ذلك فلا يترتب عليه الأثر، وهذا هو مقصود الشيخ والحق معه فيما قال.

هذا تمام الكلام في الإجماع.

ص: ١٠٣

الشهره الفتوائيه

اشاره

ص: ١٠٥

إعلم أن الشهره على أقسام:

١. الشهره الروائيه.

٢. الشهره العمليه.

٣. الشهره الفتوائيه.

والكلام هنا فى القسم الأخير.

ما يستدلُّ به لحجته الشهره الفتوائيه

إشاره

وهذا مجموع الوجوه المطروحه لحجته الشهره الفتوائيه والكلام حولها:

ذهب صاحب الكفايه (١) إلى أنه لادليل على اعتبار الشهره فى الفتوى بالخصوص.

ثم ذكر ثلاثه وجوه بعنوان «التوهم» وأجاب عنها، وهى:

الأول

الأولويه القطعيه من خبر الواحد، فتكون أدله حجتيه داله على حجته الشهره، لأن الظن الحاصل منها أقوى مما يُفيده خبر الواحد.

ص: ١٠٧

١-١. كفايه الأصول: ٢٩٢.

وفيه:

عدم دلالة أدلّه حجّيه خبر الواحد على كون مناط اعتباره إفادته الظن، وتنقيح ذلك بالظن لا يوجب إلا الظن بالأولويّه.

والثاني

مرفوعه زراره، قال: قلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدى، إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما. (١)

وجه الاستدلال: إن «ما» الموصولة أعمّ من الروايه والفتوى.

وفيه:

إن المراد من «ما» خصوص الروايه المشهوره. هذا بغض النظر عن الإشكال فى السند.

والثالث

مقبوله عمر بن حنظله، بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العدالة قال:

يُنظر إلى ما كان من روايتهم عَنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ. ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك. فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثه... (٢)

ص: ١٠٨

١-١. عوالى اللئالى ٤ / ١٣٣.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، رقم ١.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضوعين هو المشهور، بقرينه إطلاق المشهور عليه في قوله: ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور، فيكون في التعليل بقوله: فإن المجمع عليه... دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعديل الشهرة في الرواية... .

وفيه: إن المراد من «ما» الموصولة في هذا الخبر هو الرواية كذلك.

والرابع

ما ذكره في الكفاية بقوله: نعم، بناءً على حجيه الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيتهم، بل على حجيتهم كل أماره مفيدة للظن أو الإطمينان.

ثم قال: لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد. (١)

والخامس

ما ذكره في مصباح الأصول، (٢) وهو التعليل الوارد في ذيل آية النبأ المباركة: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُضَيَّبُوا بِحُجَّتِهِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» والمراد من الجهالة السفاهة. بتقريب أنه: يجب التبين في كل ما يكون العمل به سفاهة، وحيث أن العمل بالشهرة ليس بسفاهة فلا يجب التبين.

وأجاب: بأن السفاهة في العمل بالشهرة موجوده، لأن العمل بما لا يؤمن معه الضرر سفاهة عقلاً، والشهرة كذلك. وإن كان المراد من الجهالة عدم العلم،

ص: ١٠٩

١-١. كفاية الأصول: ٢٩٢.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٤٥.

فالأمر أوضح، لأن الشهرة لا تفيد العلم. هذا في الصِّغرى. وأمّا الكبرى ففيها: إن الحكم بوجوب التبيّن في كلّ ما كان العمل به سفاهه _ لعموم التعليل _ لا- يدلُّ على عدم وجوب التبيّن في كلّ ما ليس العمل به سفاهه، ولذا فمثل: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» وإن كُنّا نتعدّى إلى كلّ مسكر فيكون شربه حراماً، لكنّه لا يدلُّ على عدم حرمة غير المسكر، فقد يكون حراماً لكونه نجساً مثلاً.

والسادس

ما ذهب إليه السيّد البروجردى رحمه الله، وحاصله: الاستدلال بالمقبوله، بناءً على أنّ المقصود من «المجمع عليه» هو الشهرة في الفتوى لا في الرواية، لأنّ الرواية قد تكون مشهورةً ولكنها صادرة على وجه التقيّه فيكون فيها ريب، وإثماً الذى لا ريب فيه هو الحكم المشهور بين الأصحاب، ضروره أنهم لا يعملون ولا يفتون إلاّ بما تلقّوه من الإمام من الحكم الواقعي، فالحكم المشهور بما أنه مشهور لا ريب فيه، فأصول المطالب و رؤوسها المشهوره بين الأصحاب حجةً لكونها مشهوره بينهم.

هذا على ما نقل عنه في الحاشيه على الكفايه (١).

وأما في تقرير بحثه، (٢) فيتلخّص ما نسب إليه في: أنّ المتون الفتوائيه للقدماء مثل المقنع والمقنعه والنهايه هي متون روائيه في المسائل الأصوليه، فإذا اشتهر حكم بينهم من الناحيه الفتوائيه كشف ذلك عن دليل معتبر، فتكون الشهرة الفتوائيه حجةً، لكاشفيتها عن رأى المعصوم أو الدليل المعتمد.

ص: ١١٠

١-١. الحاشيه على كفايه الأصول ٢ / ٩٣.

٢-٢. نهايه الأصول: ٥٤١ _ ٥٤٥.

وفيه:

إنه ليس المقنع والهدايه وغيرهما بأهمّ من الكافي ومن لا يحضره الفقيه، والحال أنا نناقش ما ذهب إليه الكليني والصّيدوق في الكتابين، فقد يكون ما استند إليه في الفتوى معتبرا عندهما وهو غير معتبر عندنا، ولو فرض جابرّيه عمل القدماء لضعف السند، فإنّ بحثنا الآن في الشهره الفتوائيه لا الشهره العمليه، فلا ينبغي الخلط.

على أنّا قد تتبعنا كتاب النهايه للشيخ والمقنع للصّيدوق، وكشفنا عن المستند في فتاويهما، ووجدنا أنه غير معتبر في كثير من الموارد.

ص: ١١١

خبر الواحد

اشاره

ص: ۱۱۳

لا كلام فى حجيه الخبر المتواتر المفيد للعلم، وإنما الكلام فى خبر الواحد، لكونه مفيدا للظن، فهل هو حججه من جهة قيام الدليل على حجيته فيخرج عن أصاله عدم حجيه الظن، أو لا دليل على حجيته بالخصوص، فينسُدُّ باب العلمى، وتكون النتيجة التمسك بمقدمات الإسناد؟

ومما ذكرنا يظهر أهميه هذا البحث، ودخل هذه المسأله فى الإستنباط، ولا حاجه للبحث عن كونها من المسائل الاصوليه أو لا.

هذا، وليعلم أنه لا تتم الحجيه للخبر ولا يمكن استنباط الحكم الشرعى منه، إلا إذا توفرت فيه الامور التاليه:

الأول: كونه صادرا عن المعصوم، وذلك يتوقف على سقوط احتمال الكذب فى الراوى وسقوط احتمال الخطأ. أما الأول، فتتكفله أدله حجيه الخبر، وأما الثانى، فأصاله عدم الخطأ والاشتباه، وهو أصل عقلاى.

والثانى: كونه صادرا على وجه الجد، فلا يحتمل صدوره عن تقيّه. ويتكفل ذلك الأصل العقلاى المعبر عنه بأصاله الجد.

والثالث: كونه ظاهراً في المعنى، فلو احتمل إرادته المعنى غير الحقيقي منه، انتفى بأصالة الحقيقيه.

والرابع: أن يكون المعنى الظاهر هو المراد الجدّي للمتكلّم والمطابق للمقصود الواقعي من الكلام. ويتكفّل هذه الناحيه في صوره الشكّ أصاله التطابق بين المراد الإستعمالي والمراد الجدّي، وهو المعبر عنه بأصالة الظهور.

إنه لا بدّ من إحراز هذه الامور ولا يكفي الظن، لأنه لا يغني من الحق شيئاً، فإذا احرزت في الخبر صلح لأنّ يستنبط منه الحكم الشرعي.

ومن هنا يظهر: أن الغرض من مبحث خبر الواحد هو دفع احتمال كذب الراوي، بإقامه الدليل على وثاقته.

ونحن نذكر أوّلاً أدلّه القائلين بعدم حجّيه خبر الواحد، ونتكلّم عليها، ثم أدلّه القول بالحجّيه:

ص: ١١٦

إنَّ المحكِّي عن جماعه من الأساطين، كالسيّد المرتضى، والقاضى ابن البراج، والسيّد ابن زهره، وأبى على الطبرسى، وابن إدريس: القول بعدم حجّيه خبر الواحد، ولهم على ذلك وجوه من الأدله، قبل الأصل العقلى المؤسس بعدم جواز اتّباع الظن:

الكتاب

وقد استدلل لهذا القول من الكتاب بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم:

كقوله تعالى: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^(١) ووجه الإستدلال هو كونها ناهيه عن اتّباع الظن مع التعليل بأن الظن لا يغنى من الحق شيئًا. ولا يخفى إطلاقها الشامل للاصول والفروع معًا. وخبر الواحد لا يفيد إلا الظنّ، فلا يجوز ترتيب الأثر عليه.

ص: ١١٧

وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْأَفْئِدَةَ كُلٌّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُورًا» (١). وهذه كسابقتهما ظاهره فى المنع عن اتِّباع غير العلم، سواء فى الأصول والفروع. واتِّباع خبر الواحد اتِّباع لما ليس بعلم، وإنَّ السَّمْعَ والبصر ممنوعان من اتِّباع الظن.

وقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ بِحُجُوعِ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، (٢) فَإِنَّ التعليل المذكور ظاهر فى المنع عن ترتيب الأثر على ما ليس بعلم.

الجواب:

وقد أُجيب عن الاستدلال بالآيات بوجوهٍ يعود بعضها إلى مرحلة الإقتضاء والبعض الآخر إلى مرحلة المنع:

قال الشيخ: والجواب أمّا عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بما سيّجئ من الأدلّة. (٣)

وفى هذا الكلام إشارة إلى المرحلتين، فقوله: «بعد تسليم دلالتها» إشارة إلى أنّ الآيات فى مورد اصول الدين، فلا دلالة لها على المنع من العمل بخبر الواحد فى الأحكام. وقوله: «عمومات مخصّصة» صريحٌ فى أنه لو سلّم وجود المقتضى

ص: ١١٨

١- ١. سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢- ٢. سورة الحجرات: الآية ٦.

٣- ٣. فرائد الأصول: ٦٩.

للاستدلال وهو الظهور في العموم، فالمانع عن الأخذ به _ وهو المخصّص _ موجود.

وقد صرّح في الكفاية بالجواب المذكور في مرحله المقتضى قائلاً:

والجواب، أمّا عن الآيات: فبأنّ الظاهر منها أو المتيقّن من إطلاقاتها هو اتّباع غير العلم في الاصول الاعتقاديّه لا ما يعمّ الفروع الشرعيّه. (١)

في مرحله الاقتضاء

أقول

أمّا أن القدر المتيقّن منها هو المنع عن اتّباع غير العلم في الاصول الاعتقاديّه، فمبنى على مسلكه في مقدّمات الحكمه. وأمّا كونها ظاهرة في ذلك، فمن أجل السياق، وقد وافقه على هذا الميرزا والعراقي وغيرهما.

إلا أنه قد تقدّم أن ظاهر التعليل بأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً هو أنّ ذلك مقتضى طبيعه الظن، لعدم الكاشفيّه له عن الواقع، لوجود احتمال الخلاف غير الملغى شرعاً، فتجوز دعوى كون الآيه في حدّ ذاتها نصّاً في العموم، ولا أقلّ من ظهورها فيه، والسياق لا يوجب رفع اليد عن أصاله العموم والإطلاق، كما لا يخفى.

وأما قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» فهو بنفسه يعمّ الفروع، خصوصاً بلحاظ الذيل: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...».

وأجاب السيّد الخوئي كما في المصباح: بأنّ مفاد الآيات الشريفه إرشاد إلى

ص: ١١٩

حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب وعدم جواز الإكتفاء بالظن به، بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً، فلا دلالة لها على عدم حججه الخبر أصلاً. (١)

أقول:

لكن رفع اليد عن أصله المولوي في الخطابات الشرعية يحتاج إلى الدليل. ولعله لذا لم يذكر هذا الجواب في الدراسات. (٢)

وأجاب السيد الصدر عن الآية «وَلَا تَقْفُ...» بأن النهي قد تعلق فيها بالإقتفاء بغير العلم لا مجرد العمل على طبقه، والإقتفاء عبارة عن الاتباع... وهذا المطلب صحيح في باب الظن وعقلائي أيضاً، ولكنه لا ينافي حججه، فإن الإقتضاء حينئذ في مورد الظن يكون للعلم بالحججه ووجوب متابعتها شرعاً لالنفس الظن، وإن كان العمل على طبق الظن. قال: وأما الآية الأخرى «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي...» فقد تبين حالها مما قلناه في الأولى، فإنها وارده في سياق التنديد بالكفار الذين يعولون على الظنون... وهذا السياق قرينه على أن المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعده عقليه أو عقلائيه... (٣)

أقول:

أما الآية الثانية، فقد جعلها إرشاديه. وأما الآية الأولى، فإن الاقتفاء هو الاتباع

ص: ١٢٠

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٥١.

٢-٢. دراسات في علم الأصول ٣ / ١٥٥.

٣-٣. بحوث في علم الأصول ٤ / ٣٣٩.

كما ذكر، لكن الاتّباع قد يكون فى العقيدة، وقد يكون فى القول، وقد يكون فى العمل، فالعمل فى مورده من مصاديق الاقتفاء. فتدبر.

وذكر شيخنا الاستاذ _ فى الدورتين _ وجهها آخر للجواب عن الإستدلال بالآيات لعدم حجّيه خبر الواحد، وهو: إنّ الاستدلال بها على عدم حجّيه الخبر يتوقّف على حجّيه ظواهرها، لكنّ المفروض أنّها ظنّيه الدلاله _ وإنّ كانت قطعيه الصدور _ فيلزم من عمومها عدم حجّيه الظن، وعدم حجّيه ظواهرها، فالاستدلال بها لعدم حجّيه خبر الواحد محال.

ثم نقل الجواب عن ذلك: بأنّ البرهان المشار إليه، وهو استحاله استلزام وجود الشئ لعدم نفسه موجبٌ للتخصيص عقلاً، أى خروج ظواهر هذه الآيات عن تحت الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم. وحينئذٍ، يتمّ الاستدلال بها.

ثم أشكل دام بقاءه على هذا الجواب: بأنه يبتنى على مولويّه هذه الآيات، بأنّ يكون الشارع قد نهى عن اتّباع الظنّ نهياً مولويّاً طريقياً لحفظ الواقع، نظير الأوامر الاحتياطيه الصادره عنه من أجل التحفّظ على الواقع، ونظير النهى عن القياس، فإنه نهى طريقياً للتحفّظ على الواقعيّات، إذ السنّه إذا قيست محق الدين.

لكنّ هذه الآيات إرشاد إلى حكم العقل، والعقل يحكم بأنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس بحجّيه، والأحكام العقليه لا تقبل التخصيص كما هو معلوم.

قال: بل التحقيق إنّ هذه الآيات _ حتى لو كانت مولويّه _ غير قابله للتخصيص، لكونها معلّله بأنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً، إذ لا يعقل أنّ يكون الظنّ الخبرى مغنيا عن الحق. وبعبارة اخرى: فإنّ هذا التعليل معناه أنّ طبيعه الظنّ

هى عدم الإغناء عن الحق، فلا يعقل تخصيصها فى موردٍ... وكذا قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَةَ...» فلا يعقل أن تخصّص الآيه بعدم المسئوليه فى موردٍ من الظنون.

والحاصل: إن هذه الآيات، إمّا إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز اتّباع غير العلم، فالظن وغيره المحتمل لمخالفه الواقع لا يجوز اتّباعه، وهذا الحكم لا يقبل التخصيص. وإمّا هى خطابات مولويّه طريقيّه، فلا تقبل التخصيص، لكونها معلّله بما لا يقبله.

فظهر أنّ الآيات تقتضى _ عقلاً _ المنع عن اتّباع الظن مطلقاً، فخبر الواحد ليس بحجّه.

وهذا عمده الكلام فى مرحله الإقتضاء.

فى مرحله المنع

وأما فى مرحله المنع، فقد اختلفت أنظار القائلين بحجّيه خبر الواحد فى وجه تقدّم أدلّتهم على الآيات المستدلّ بها على المنع، فهل هو التخصيص أو الورود أو الحكومه؟

فالشيخ على أنّ الآيات عمومات مخصّصه...

وتبعه صاحب الكفايه إذ قال: ولو سلّم عمومها لها فهى مخصّصه بالأدله الآتيه على اعتبار الأخبار.

واختاره السيّد الاستاذ رحمه الله، وأوضح ذلك: بأنّ النهى الوارد فى الآيات

الكريمه نهى تشريعى يقصد به نفي الحجية عن غير العلم، فما يثبت الحجية يكون مصادما لنفس الحكم مباشرة. وبعبارة اخرى: إن مفاد الآيات أن غير العلم ليس بحجة، فما يتكفل أن خبر الواحد حجة لا يكون حاكما عليها بل يكون مخصيا صا كما لا يخفى. (١)

وقيل بالورود، لأن الموضوع في قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» ليس هو «العلم» بل هو «الحجة»، وذلك: لحكم العقل باتباع الحجة ونهيه عن اتباع ما ليس بحجة، والشرع مؤيد لحكم العقل بذلك، وإذا قام الدليل على اعتبار الخبر كان الخبر حجة، وحينئذ يتقدم ما دل على حجته على الآيات المذكورة بالورود.

وقد اختار السيد الصيدير هذا الوجه، حيث نص على ذلك في آخر كلامه الذى نقلناه آنفا حول الآيتين إذ قال: فيكون دليل الحجية واردا على الآيتين. (٢)

وأما التقدم بالحكومة، فقد ذهب إليه الميرزا، قال: ولو فرضنا عمومها لمطلق الظن _ ولو كان متعلقا بحكم فرعى _ فالطرق التى جرى عليها بناء العقلاء خارجه عن موضوعها حقيقة، إذ الطريق الذى ثبت حجته ببناء العقلاء أو بدليل تعدي _ ولو فى غير مورد بنائهم، وإن كان هذا فرضا غير واقع _ يكون خارجا عن موضوعها بالحكومة، فإن الطريق إذا كان حجة فلا محاله يكون محرزا للواقع وعلما طريقتيا، فكيف يمكن أن تعم الآيات الناهية عن العمل بالظن؟ (٣)

ص: ١٢٣

- ١- ١. منتقى الأصول ٤ / ٢٥٣.
- ٢- ٢. بحوث فى علم الأصول ٤ / ٣٣٩.
- ٣- ٣. أجود التقريرات ٣ / ١٧٨ - ١٧٩.

والعراقي، حيث قال: أمّا الآيات الناهية عن أتباع غير العلم، فلأنها إنما تدلّ على المنع عن العمل بخبر الواحد في فرض عدم تماميّة الأدلّة المثبته للحجّية، إذ في فرض تماميّتها لا- مجال للتمسك بتلك الآيات، لحكومته تلك الأدلّة عليها حسب اقتضاها لتتيمم الكشف وإثبات العلم بالواقع، حيث أنها تقتضى كون العمل به عملاً بالعلم. وهذا ظاهر بعد معلوميّه وضوح عدم تكفّل الآيات لإحراز موضوعها الذي هو عدم العلم، وتمحضّها لإثبات حكم كلى لموضوع كلى... ومن هذا البيان ظهر الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وأتباعه... (١)

وقد تبعهما السيّد الخوئي رحمه الله. (٢)

أقول:

قد تلخص ما تقدّم في المرحله الاولى في تماميّة العموم، فإنّ كانت الآيات إرشادا إلى حكم العقل، فلا تخصيص في الخطابات الإرشادية، وإنّ كانت مولويه، فإنّ النهى عن اتباع الظن لا يقبل التخصيص لإبائه لسان «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي...» عن ذلك.

ثم إنه هل المراد من «العلم» في قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو «الحجّه» أو «الإنكشاف»؟

إن كان الأوّل، كانت أدلّة حجّية خبر الواحد وارده على الآيه، بناءً على جعل الحجّية.

ص: ١٢٤

١-١. نهاية الأفكار ٣ / ١٠٢.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٥٢.

وإن كان الثاني، وقلنا بأن مدلول الأدلة هو جعل الكاشفيه، كانت حاكمه على الآيه، أى أنها تتصرف فى موضوع «وَلَا تَقْفُ» ويكون خبر الواحد علما.

وإن كان مدلول أدله اعتبار خبر الواحد هو جعل الحكم المماثل، فقد يقال هنا بتقدمها على الآيه بالتخصيص، لكن الأظهر هو الحكومه كذلك، لأن مدلولها ليس جعل الحكم المماثل فى مقابل الواقع، بل جعل الحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيكون العلم بالواقع طريقيًا، وأدله اعتبار الخبر تفيد أن ما أخبر به زواره مثلاً هو الواقع.

واستدل الميرزا بالسيره وأنها قائمه على تقدم خبر الثقة على أدله النهى عن اتباع الظن، تخصصا أو ورودا أو حكومه.

فقال بعد أن ذهب إلى الحكومه:

هذا فى غير السيره العقلانيه القائمه على العمل بالخبر الموثوق به. وأما السيره العقلانيه، فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبة الورد بل التخصص. (١)

فإن أراد تقدمها بنفسها _ كما هو ظاهر كلامه، ولأنه لو أراد السيره الممضاه، فلا بد من إسقاط احتمال رادعيه قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ» قبل دعوى تقدمها _ فلا إشكال فى أن خبر الواحد ليس بعلم وجدانا عند العقلاء، لأنهم يحتملون الخلاف معه، غير أنهم لا يعباون بالإحتمال فى مقام العمل، وإذ ليس بعلم فلا تخصص.

وإن أراد تقدمها مع أمضاء الشارع:

ص: ١٢٥

ففيه: أن إيمضائه لا يجعل خبر الثقة علماً، على أنه يتوقف على إثبات عدم رادعيه الآيه.

هذا بالنسبه إلى التخصّص.

وأما الورد، فيتوقف على التصرّف فى الموضوع بالوجدان ببركه التعبد، ولا ريب فى عدم زوال موضوع «وَلَا تَقْفُ» وجدانا، فى السيره العقلايه. على أنّ السيره بوحدها، أى بقطع النظر عن الإمضاء، ليست دليلاً تعبدياً، ومع النظر إليه، فلا معنى للورد، لأنه مع الإمضاء لا يرتفع الجهل ولا يزول عدم العلم وجدانا، ولكن الورد هو ارتفاع الموضوع بالوجدان.

وهذا بالنسبه إلى الورد.

بقى الحكومه، ولا إشكال فى دعواها بالسيره مع إمضاء الشارع، لأنّ نتيجته ذلك اعتبار الشارع خبر الثقة، كما عليه العقلاء، حيث أنه معتبر عندهم مع إلغاء احتمال الخلاف. وبعبارة اخرى: على نحو تميم الكشف كما هو مسلك الميرزا رحمه الله. فموضوع الآيه المباركه وهو الجعل يرتفع بالتعبد، ولكن لا بدّ من إسقاط احتمال رادعيه الآيه، لأنه مع وجوده لا يتم الإمضاء. وأما مع قطع النظر عن الإمضاء فلا تعقل الحكومه، إذ لا أثر للسيره مع عدم الإمضاء، ولا يحقّ للعقلاء التصرّف فى موضوع حكم الشارع.

وتلخص من جميع ما ذكرنا:

إن الآيات تنهى عن اتباع ما ليس بعلم وما لا ينتهى إلى العلم، لكنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد تُنهى الخبر إلى العلم، فهى مقدّمه على الآيات بالحكومه.

واستدلّ المانعون بروايات كثيرة مروّيه بالأسانيد عن الأئمة الطّاهرين عليهم السلام في كتب أصحابنا المعتمده، وقد أورد الشيخ طرفاً منها، ولا نرى حاجةً إلى ذكرها كلّها، وإنما نقول أنها بحسب المضامين على طوائف:

١. ما لم يعلم أنه من الأئمة عليهم السلام فليس بحجّه.

مثل الخبر عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث وجوابه بخطّه عليه السلام، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك _ صلوات الله عليهم أجمعين _ قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب بخطّه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا. (١)

٢. ما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله فليس بحجّه، مثل الخبر عن ابن أبي عمير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من أثق به ومن لا - أثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله _ صلى الله عليه وآله _ فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به. (٢)

٣. ما لا يوافق كتاب الله فليس بحجّه.

كقوله عليه السلام: كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (٣)

ص: ١٢٧

١-١. بصائر الدرجات: ٥٢٤ رقم ٢٦.

٢-٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي رقم ١١.

٣-٣. المصدر، الرقم ١٤.

٤. ما خالف كتاب الله فليس بحجّه.

كصحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة.

فأتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا. (١)

أجوبه الأعلام

أجاب في الكفاية:

إن الإستدلال بها خالٍ عن السّداد، فإنها أخبار آحاد.

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواتره لفظاً ومعنى إلا أنها متواتره إجمالاً، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محاله.

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيده إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محلّ الكلام ومورد النقص والإبرام، وإنما تفيده عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب والسنة، والإلتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضه. (٢)

توضيحه:

إنه لو كانت هذه الأخبار آحاداً كان الإستدلال بها خالياً عن السّداد، إذ لا يمكن نفي حجّيه خبر الواحد بخبر الواحد، لكنّ الإستدلال ليس بكلّ طائفه

ص: ١٢٨

١-١. بحار الأنوار ٢ / ٢٥٠ رقم ٦٢.

٢-٢. كفاية الأصول: ٢٩٥.

بوحدها، بل مورد الإستدلال مجموع الطوائف، وهى _ وإن لم تكن متواترة لفظاً _ متواترة إجمالاً كما عليه المحقق الخراسانى، أو معنىً كما عليه الاستاذ دام بقاءه كما سيأتى، أو تحتل هذا وذاك كما هو ظاهر عبارته الميرزا رحمه الله. (١)

وكيف كان، فلا- يصيِّحُ الجواب بأنها أخبار آحاد، ولذا عدل صاحب الكفايه عن الجواب بذلك. وإذا كانت متواترة إجمالاً، فلا بدّ من الأخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما يدلّ على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب والسنة _ فإنه ممّا لم يقوله ولا شاهد عليه منهما _ فيكون الجواب: إنّ هذه المخالفه لا- تخلو إرّاهى بالمباينه أو بالعموم من وجه، لأنّ المخالف بالعموم والخصوص المطلق صادر منهم يقينا. وعليه، فما خالف الكتاب بأحد النحويين يكون ساقطا عن الاعتبار، وهذا ما لا خلاف فيه بين الأصحاب، لا مطلق خبر الواحد كما هو المدعى.

والحاصل:

التسليم بتواتر تلك الأخبار، والقول بأنه تواتر إجمالى فيؤخذ بالأخصّ مضمونا منها، وهو ما ورد عنهم مبينا للكتاب والسنة وأنه لاضير فى الإلتزام به، فالاستدلال بها لعدم حجّيه خبر الواحد مردود.

هكذا تخلّص رحمه الله عن هذه المشكله.

وقد أشكل سيدنا الاستاذ (٢) رحمه الله على كلمته أخيرا «بل لا- محيص عنه فى مقام المعارضه» بأنّه: أجنبيّ عمّا نحن فيه، لأنّ فرض التعارض يلازم فرض

ص: ١٢٩

١-١. فوائد الأصول ٣ / ١٦٢.

٢-٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٥٤.

تماميته حجّيه كلّ من المتعارضين في نفسه، بحيث يجب العمل به لولا- المعارضه. والبحث فيما نحن فيه عن أصل الحجّيه. فالإلتزام بعدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب والسّنه في مقام التعارض لا- يعنى الإلتزام بعدم حجّيته في نفسه ولا يقرب هذا المعنى.

أقول:

والإنصاف أن المسأله غير صافيه من الإشكال، ولعلّه لذا أهمل البحث عن ذلك بعضهم، وأحاله غيره إلى موضع آخر، والإضطراب لائّح من كلمات البعض الآخر، أنظر إلى كلام المحقق النائيني في دوره الاولى، وهذا نصّه بطوله:

وأما السّنه: فلأنّ الأخبار الدالّه على طرح الخبر المخالف أو الذى لا شاهد عليه من الكتاب والعمل بالخبر الموافق والذى عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواتره معنى أو إجمالاً _ للعلم بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام وهى آبيه عن التخصيص _ كما لا- يخفى على المتأمّل فيها _ إلا- أنّه يعلم أيضا بصدور جملة من الأخبار المخالفه للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعه فى الكتب، لأنّه يلزم من الإقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصا فى باب العبادات؛ بل معظم الأحكام إنّما يستفاد من الأخبار؛ ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهيه عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذى لا يوجد له شاهد منه والإقتصار فى العمل بما يوافق ظاهر الكتاب، يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفه لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد؛ وهذا ممّا

ص: ١٣٠

لا- سبيل إلى الإلتزام به؛ فلا بدّ وأن يكون المراد من «المخالفة» غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، من المخالفة بالتباين الكلّي أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعدّ من المخالفة، لما بينهما من الجمع العرفي، والتخالف بينهما إنّما يكون بدويًا يزول بالتأمل في مدلولهما؛ فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار في مقام الردّ على الملاحده الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسّونها في كتب الأصحاب هدمًا للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال _ بعد ما استبصر ورجع إلى الحق _ إني قد وضعت إثني عشر ألف حديثًا. فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه؛ وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، حتى أنّ من يريد الوضع والدسّ في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضًا حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر، ونحو ذلك.

ويمكن أيضًا حمل بعضها على صورته التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان، لا بدّ من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت

من أنه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص، يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بروايه داود بن فرقد، فإنه مضافاً إلى أنها من أخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه _ لأنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها _ لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنه ليس من أفراد قوله عليه السلام: وما لم تعلموا فردوه إلينا، بل أدله حجتيه تقتضى أن يكون من أفراد قوله عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، بالبيان المتقدم في الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن. (1)

أقول:

أما خبر داود بن فرقد، وخبر آخر معه في الطائفة الأولى، فهما من أخبار الآحاد، وواردان في مورد المعارضه بين الخبرين. وإنما الكلام في بقيه الأخبار المعترف بتواترها.

وذهب الاستاذ في دوره السابقه إلى أن هذه الأخبار متواتره معني لا إجمالاً، لأن الدلاله الإلتزاميه من الدلالات اللفظيه كما لا يخفى، ومن الدلاله الإلتزاميه هي الأولويه القطعيه، وعليه، فما يدل على سقوط ما لا يوافق الكتاب، يكون دالاً بالأولويه القطعيه على سقوط المخالف له، والمنع عن الأخذ بالمخالف له يدل بالأولويه القطعيه على المنع من الأخذ بما ليس له شاهد أو شاهدان من

ص: ١٣٢

كتاب الله. فالأخبار متواتره معني، وذلك، لأنها وإن اختلفت مضامينها متحد في المصداق، لأن ما يكون عليه شاهد أو شاهدان يكون موافقا للكتاب، وما لا فهو مخالف له.

نعم، يمكن أن يكون الخبر غير موافق للكتاب وهو في نفس الوقت غير مخالف له، فتقع المفارقة المصداقيه بين الطائفتين الثالثه والرابعه.

لكنّ الخبر عن أبي عبدالله عليه السلام أنه خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (١)، والخبر عن أبي عبد الله عليه السلام: قال قال رسول الله: إن على كلّ حق حقيقه وعلى كلّ صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه. (٢) يدلّان على الوحده المصداقيه، لأنّ المخالف الذى يطرح هو المخالف بالمباينه، وكلّما لا يكون مخالفا بالمباينه، فهو موافق يجب الأخذ به.

فظهر أن مدلول الجميع واحد، والمقصود بطلان ما خالف كتاب الله بالتباين. ويشهد بما ذكرنا حمل الفقهاء «ما لا يوافق» على «المخالف» فى قولهم: «كلّ شرط لا يوافق كتاب الله فهو باطل».

أقول:

لكنّ حمل «المخالفه» على «المباينه» غير واضح، لما أشار إليه الميرزا فى

ص: ١٣٣

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى رقم: ١٥.

٢-٢. المصدر، رقم: ١٠.

كلامه، قال: لأنّه ليس فى الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، حتى أنّ من يريد الوضع والدّس فى الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّى، لأنّه يُعلم أنه من الموضوع.

وقد تبع فى ذلك الشيخ رحمه الله إذ قال فى تقريب استدلال المنكرين:

والمراد من المخالفه للكتاب والسنة ليس هى المخالفه على وجه التباين الكلّى، إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كليّاً، إذ لا يصدّقهم أحدٌ فى ذلك... (١)

وما أفاده السيّد الخوئى فى الجواب من: أنّ الواضعين كانوا يدسّون تلك المجعولات فى كتب الثقات من أصحاب الأئمة ولم ينقلوها بأنفسهم لعدم القبول منهم. (٢)

فإنما يفيد بنحو الموجه الجزئيه. كما فى روايه لعن الإمام عليه السلام المغيره بن سعيد، لأنّه دسّ فى كتب أصحاب أبيه، (٣) وليس كلّما وضع عليهم عليهم السلام من هذا القبيل.

وعلى الجملة، فإنّ شمول تلك الأخبار للمخالفه بالعموم والخصوص باطلٌ بلا كلام، وحملها على صورته المخالفه بالتباين مشكل، فلا بدّ من حملها على بعض المحامل. فتدبر.

ص: ١٣٤

١-١. فرائد الأصول: ٦٨.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٥٠.

٣-٣. رجال الكشى: ٢٢٤.

ذكر السيد الخوئي: أن أخبار «ما ليس له شاهد أو شاهدان» مخصّصه بأدله اعتبار خبر الثقة، والمخصّص لا يعقل أن يكون مانعا عن المخصّص. (١)

وفيه:

إن «ما ليس له شاهد أو شاهدان» تاره: خبر الثقة، واخرى: خبر غير الثقة. وخبر الثقة تارة: له شاهد، واخرى: لا. فالصحيح أن النسبه بين «ما ليس له شاهد» وبين «خبر الثقة» هي العموم من وجه، لا-العموم والخصوص المطلق. فإنّ لزم في مورد الاجتماع لغويّه أحد الدليلين، فالقاعدته المقرّره هي الأخذ بما تلزم لغويّته. وفيما نحن فيه: لو أخذ بما عليه شاهد أو شاهدان، لزم لغويّه عنوان خبر الثقة، بخلاف ما لو أخذ بدليل حجه خبر الثقة، فلا تلزم لغويّه ما عليه شاهد أو شاهدان، لوجود المورد له.

الثاني

قد كان في الأخبار طائفه اخرى لم يذكرها الأصحاب، وهي: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّه، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فليس فيه تقيّه». (٢)

ص: ١٣٥

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٥١، دراسات في علم الأصول ٣ / ١٥٥.

٢-٢. وسائل الشيعة ٢٢ / ٢٨٥، الباب ٣ من أبواب كتاب الخلع والعبارة.

والجواب:

إنها أخبار آحاد، ولو سلم، فإنما تصلح للمانع لو كان النسبه بينها وبين أدلّه حجّيه الخبر نسبه العموم والخصوص المطلق.

الإجماع

واستدلّ للقول بعدم حجّيه خبر الواحد بالإجماع. فقد ادّعاها السيّد المرتضى فى موارد، ولذا نُسب القول بذلك إلى الطائفة فى كتب الاصول للعامة.

وقد أجابوا عنه: بأن المحصّل منه غير حاصل، والمنقول ليس بحجّه، وأنه معارض بمثله.

هذا، وللمحقق النائى هنا مطلبٌ لا بأس بإيراده، قال رحمه الله:

والتحقيق فى هذا المقام أن يقال: إنّ للخبر الواحد عندهم اصطلاحين:

أحدهما: الخبر غير القطعى وما لا- يكون محفوظا بالقرينه القطعيه أو ما بحكمها، وهو الذى ذهب ابن إدريس إلى عدم حجّيته، وذهب جماعه من القدماء والمتأخرين إلى حجّيته، إذا كان الراوى له موثوقا به، بل ادّعى الشيخ قدّس سرّه وجماعه أخرى الإجماع على حجّيته.

الثانى: الخبر الذى لا- يكون معتمدا عليه، ويكون راويه غير ثقّه، وكثير من القدماء كانوا يعبرون عن الخبر الضعيف بأنّه خبر واحد، ولذا ترى أنّ الشيخ قدّس سرّه بعدما يذكر الأخبار التى يفتى بها فى كتاب التهذيب، يذكر الخبر المعارض له ثمّ يرده بأنّ أوّل ما فيه أنّه خبر واحد، مع أنّ الشيخ هو الذى ادّعى الإجماع على

ص: ١٣٦

حجّيه الخبر الواحد. فالإختلاف بين الإصطلاحين هو الموجب لإسناد المنع إلى الشيخ أيضاً،

فظهر أنّ الخبر الواحد بالمعنى الأوّل _ الذى هو محلّ الكلام _ لا يحتمل فيه انعقاد الإجماع على عدم حجّيته، فضلاً عن الظنّ به، وما هو معقد الإجماع أجنبيّ عنه بالكليّة. (1)

وهذا تمام الكلام فى أدلّه المانعين عن حجّيه خبر الواحد.

ص: ١٣٧

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٠.

أدلة حجته خبر الواحد

واستدل القائلون بحجته خبر الواحد بالكتاب والسنة وغيرهما.

أما من الكتاب، فقد استدلوا بآيات، منها:

آية النبأ

إشاره

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١).

ويقع الكلام في هذه الآية في مقامين:

١. مقام المقتضى

٢. مقام المانع

ولا يتم الاستدلال إلا بتماميه المقتضى وعدم المانع، كما هو واضح.

المقام الأول: في المقتضى

إشاره

إنه يمكن الاستدلال بهذه الآية لحجته خبر الواحد من وجوه، عمدتها:

الوجه الأول: مفهوم الوصف

ص: ١٣٩

١-١. سورة الحجرات: الآية ٦.

حيث حكم فيها بالتبين من خير الفاسق، فينتفى عند انتفاء الوصف، فالمرتّب على الوصف سنخ الحكم لا شخصه. وتوضيحه: إنّ الآيه المباركه أناطت وجوب التبين بعنوان خير الفاسق، فإذا انتفى الوصف انتفى الحكم، فلو وجب التبين عن خير العادل كذلك لزم لغويّه الإناطه المذكوره وهى مستحيله.

وعلى الجملة، فإنّ مجرّد أخذ الوصف فى الموضوع، يكون كاشفاً _ لامحاله _ عن دخلٍ له فى الحكم، ونتيجه ذلك، أنه إنّ كان المخبر عادلاً لم يجب التبين من خبره.

الكلام عليه

وقد وقع هذا الوجه موقع النقص والإبرام فى كلمات الأعلام، فصاحب الكفايه _ الذى لم يذكره فيها _ أجاب عنه فى تعليقه الرسائل: بأنه إنما يستفاد من التعليل ذلك لو كانت العله راجعه إلى عدم القبول، بخلاف ما إذا كانت راجعه إلى اشتراط القبول بالتبين، كما هو ظاهر الآيه... مع أنه لو سلّم رجوعها إلى عدم القبول، فإنما تفيد المطلوب لو أحرز انحصار المانع بما علّل به، ولا طريق إليه. وأصالة عدم مانع مثبتته أن ترتّب المقتضى على المقتضى إنما يكون من آثار عدم المانع عقلاً. (1)

وأجاب الميرزا: بأنّ القضية الوصفية ليست ذات مفهوم، ومجرّد ذكر الوصف فى القضية لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور فى القضية لا يشمل الموصوف الفاقدين للوصف، يعنى عدم

ص: ١٤٠

التعريض لحكمه، وهذا غير المفهوم، فمن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الاخر في الحكم، إلا أنه لمصلحة آخر بيانها. فلا- دلالة لقوله: «أكرم عالماً» على كون المناط في وجوب الإكرام هو وصف العالميه لا وصف الإنسانيه، لأنه من الممكن أن يكون مطلق الإنسان يجب إكرامه، ولكن لأهميه إكرام العالم اقتصر في الكلام على بيانه. فالآيه الشريفه لاتدل على أن تمام المناط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفى الحكم عن خير العادل. (١)

أقول:

والإنصاف عدم إمكان مساعدته على ما ذكره أخيراً، لما ذكرنا من أن ظاهر الآيه إناطه الحكم بوصف الفسق، فيدور وجوب التبين مداره.

وما ذكره من المثال، فيه: أنه قياس مع الفارق، فإن «العالم» حصه من «الإنسان»، فكأنه قال: أكرم الإنسان العالم، بخلاف ما نحن فيه، فإن الفسق والعداله متقابلان، وقد أنيط الحكم في الآيه بالفسق دون العداله.

ولعل الميرزا لعدم قبوله بما ذكر لم يطرحه في دوره اللاحقه من بحثه. (٢)

وكيف كان، ففي عدم ثبوت مفهوم الوصف _ كما تقرّر في محله _ وعدم إحراز انحصار المانع بما علل، كفايه للجواب عن هذا الوجه.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ.

ص: ١٤١

١-١. فوائد الأصول ٣ / ١٦٧.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ١٨١.

وحاصله: إنّ في خبر الفاسق حيثيتين، حيثيه ذاتيه، وهي كونه خير واحد. وحيثيه عرضيه، وهي كونه خبر الفاسق، وقد جاء إناطه وجوب التبيين على حيثيه العرضيه، ولو لم يكن هو العله للحكم لكان العدول عن حيثيه الذاتيه التي هي مؤثره في المرتبه السابقيه، إلى العرضيه المتأخره مرتبه، قبيحا، بل هو خارج عن طريق المحاوره العرفيه أيضا، فإذا كان المؤثر في وجوب الإكرام هو الإنسانيه قالوا: أكرم الإنسان، ولا يقولون: أكرم العالم.

وعلى هذا، فمع انتفاء العنوان المعلق عليه الحكم _ وهو الفسق _ ينتفى الحكم، وتكون الآيه داله على ترتيب الأثر على خبر العادل بلا تبيين.

الكلام عليه

وظاهر جماعه كالهمداني والعراقي والميرزا وغيرهم: أنّ هذا الذي أفاده الشيخ رحمه الله عبارته أخرى عن الوجه السابق، وهو الإستدلال بمفهوم الوصف، وتبعهم السيد الخوئي فقال: إنّ هذا الوجه يرجع إلى الإستدلال بمفهوم الوصف، لا أنه وجه مستقل، وحينئذ، يرد عليه ما تقدم في الوجه السابق من أنّ التقييد بالوصف وإن كان مشعرا بالعليه إلا أن ذلك لا يدل على الإنتفاء عند الانتفاء، فإنه متفرع على كون الوصف عله منحصره... (١)

لكنّ ظاهر المحقق الإصفهاني أنه وجه مستقل، فإنه قال _ في التعليق على عبارته الكفايه: من وجوه أظهرها... _ :

ص: ١٤٢

١- ١. مصباح الأصول: ١٥٦.

منها: ما حكاه المحقق الأنصارى (١) قدس سره في رسائله، وهو تعليق الحكم على أمرٍ عرضي متأخر عن الذاتى. (قال):

وتوضيحه بحيث يكون دليلاً للمطلوب هو: إنَّ العله لوجوب التبيين، إمّا مجرد الخبريه أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك، أو كلُّ منهما مستقلاً، أو مجرد فسق المخبر. وبعد ظهور الآيه في دخل الفسق في وجوب التبيين _ كما هو مفروض الرسائل _ ينتفى الاحتمال الأول، كما أنَّ الثانى يثبت المطلوب، لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئى العله... والاحتمال الثالث مناف للظاهر... فلم يبق من المحتملات إلاَّ عليه الفسق اشتراكاً أو استقلالاً بنحو الإنحصار.

ثم أشكل على ذلك بقوله:

نعم، كلُّ ذلك مبنى على تسليم ظهور الآيه _ بمناسبه الحكم والموضوع _ فى عليه الفسق للحكم، لا للتنبيه على فسق المخبر _ وهو الوليد _ فى خصوص المورد.

وأمّا ما أفاده من أنَّ التعليل بالذاتى أولى لحصوله قبل حصول العرضى، فإنّما ينفى العليه بالاستقلال للخبريه لا الاشتراك مع الفسق فى التأثير. مضافاً إلى أن قبلية الذاتى على العرضى قبلية ذاتيه طبيعته لا قبلية زمانيه وجوديه حتى لا تنتهى النوبه فى التأثير إلى العرضى المتأخر. (٢)

وإلى أن هذا الوجه مستقلاً عن الوجه السابق ذهب شيخنا الاستاذ دام بقاءه، من دون تعرّضٍ لإشكال المحقق المذكور عليه.

ص: ١٤٣

١-١. والوجه للسيد عميدالدين الحلّى، كما فى أوثق الوسائل: ١٤٠.

٢-٢. نهايه الدرايه ٣ / ٢٠٢ _ ٢٠٣.

إلا أنه تعرّض لما جاء في كلام الميرزا _ وتبعه السيّد الخوئي والسيّد الاستاذ _ من أن المتكلّم قد يعدل عن الحيثية الذاتية إلى العرضيّة لسببٍ من الأسباب كالأهميّة مثلاً، وعليه، فمن الممكن إرادته التبيّن من مطلق خبر الواحد، إلا أنه خصّ خبر الفاسق بذلك، لكون التنبيه على الإجتنب عن ترتيب الأثر عليه أهمّ من غيره فأورد عليه بأنه:

وإنّ جاز هذا من الناحية العرفية، فلا يجوز من الناحية العقلية، لأن مجرد احتمال الأهميّة لا يجوز رفع اليد عن أصاله التطابق بين مقامى الثبوت والإثبات. وعلى الجملة، فإنه ما دام الجامع موضوعاً للحكم، فلا تصل النوبة إلى الخصوصيّة والحصّة، وما دام الذاتى موضوعاً له، فلا تصل النوبة إلى العرضيّة.

فما ذكر غير تام من الناحية العقلية.

هذا، ولكنّ الوجه المذكور يعود إلى

الوجه الثالث: مفهوم الشرط

وتقريبه كما قال الشيخ: إنه سبحانه علّق وجوب التثبت على مجئ الفاسق فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق، فإنّما أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل لأنّه يقتضى كون

العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وفساده يبيّن (١).

وجعله صاحب الكفاية أظهر الوجوه... (٢)

ص: ١٤٤

١- ١. فرائد الأصول: ٧١.

٢- ٢. كفاية الأصول: ٢٩٦.

لكن يعتبر في تماميه مفهوم الشرط أمران:

أحدهما: أن يكون موضوع القضيّه ذا حالين وتقديرين، ويكون الحكم متعلّقاً بأحدهما، كما في: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث يكون لزيد حالان: المجيء وعدم المجيء، فيجب إكرامه على تقدير المجيء، فلو لم يكن الموضوع كذلك لم يتم مفهوم الشرط، أي لا يتحقّق الإنتفاء عند الإنتفاء.

والثاني: أن يكون ترتب الحكم وتعليقه على الموضوع مولويّاً، لا- عقليّاً أو عاديّاً، كما في: إن جاءك الأمير وكان راكبا فخذ بركابه، حيث أن تعليق الأخذ بالركاب على كونه راكبا عقلي أو عادي وليس مولويّاً.

فإن توفّر هذان الأمران في الآيه، أمكن الاستدلال عن طريق مفهوم الشرط.

ثم إنه إن كان وجوب التّبين _ فيما نحن فيه _ نفسياً لا شرطياً،^(١) احتاج الإستدلال إلى أمر آخر وهو: إنه إذا انتفى وجوب التّبين لكون المخبر عادلاً، فإمّا يردّ الخبر، فيلزم أن يكون خبر العادل أسوء حالاً- من خبر الفاسق، وإمّا أن يقبل الخبر فهو المطلوب.

وقد أشكل على هذا الأمر: بعدم دوران حال الخبر بين القبول والردّ، بل يوجد شق ثالث وهو التوقف، ولا يلزم منه أن يكون خبر العادل أسوء حالاً من

ص: ١٤٥

١ - ١. وما في كلام البعض من التعبير بالوجوب الغيرى فسهو من القلم، لأن وجوب التّبين في الآيه شرطى لا غيرى، والوجوب الشرطى يتحقق وإن لم نقل بوجوب المقدمه، والوجوب الغيرى دائماً قابل للبعث لكونه تحت اختيار المكلف، بخلاف الشرطى فهو قد لا يكون كذلك مثل كون تقيّد الصلاه بالوقت واجبا مع خروج الوقت عن أجزاء الصلاه وكونه خارجاً عن الاختيار.

خبر الفاسق، وإذا بطل هذا الأمر _ الثالث _ بطل المفهوم، بناءً على كون الوجوب نفسيًا، وسقط الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط.

لكنّ كون وجوب التبيين نفسيًا باطل من وجوه، منها: أنّ التبيين له حيثه الطريقيّ، وما كان كذلك لا يكون نفسيًا، ولذا ليس التبيين عن خبر الفاسق من الواجبات النفسية بالضرورة الفقهيّة، فهو وجوب شرطيّ.

فالبحت حينئذٍ في الأمرين الأولين.

أمّا الأمر الثاني _ وهو كون ترتّب الحكم في القضية مولويًا _ فلا إشكال فيه، من جهة أن الأصل في كلام الشارع هو المولويّ إلى أن يقوم الدليل على الإرشاديّ، أو يمنع من ذلك محذور عقليّ. وعلى الجملة، فإنّ مجرد إمكان حمله على المولويّ كافٍ لحمله على ذلك.

الخلاف في ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه

وأمّا الأمر الأوّل، ففيه بحث وخلاف:

فذهب الشيخ إلى أن المفهوم في الآيه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ الشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، ومن الواضح أن انتفاء التبيين عند عدم مجيئه من باب عدم ما يُتبين، إذ لا - خبر حتى يتبين فيه، فالشرط ههنا من الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع. ولأنه ممّا يتقوم الموضوع به عقلاً، بحيث لا يتصور بقاء الموضوع بانتفائه، نظير قوله: «إن رزقت ولدا فاختنه» و: «إن ركب الأمير فخذ بركابه»، وقوله تعالى: «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ»

ص: ١٤٦

وَأَنْصَتُوا» (١) وغير ذلك من الأمثلة، وقد تقرر في محلّه أن مثل هذه الشروط لا يثبت لها مفهوم، إذ المفهوم عبارته عن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط عن الموضوع الذى ثبت له الحكم عند وجود الشرط، ومن الواضح أن هذا يستدعى أن يكون الموضوع موجوداً عند انتفاء الشرط كما كان موجوداً في حال وجوده، فإذا فرض أن الشرط كان مقوماً للموضوع عقلاً، كان انتفاؤه ملازماً لانتفاء الموضوع، فلا مفهوم (٢).

وذهب صاحب الكفاية إلى ثبوت المفهوم للآية في حدّ نفسه، وذلك باعتبار أن موضوع الحكم هو النبأ، وفرض الشرط هو جهه إضافته للفاسق، ومن الواضح أن الشرط على هذا لا يكون مقوماً للموضوع، إذ النبأ كما يضاف إلى الفاسق يضاف إلى غيره (٣).

وعلى الجملة، فإن إن كان الموضوع في الآية هو «النبأ»، فلا إشكال في تمامية المفهوم، فهو الموضوع ومجىء الفاسق به من أحواله، فيكون له تقديران. وإن كان الموضوع هو «الفاسق»، وكان مجىء الفاسق بالنبأ من الأحوال، فلا مفهوم، لكون القضية حينئذٍ محققةً للموضوع.

فالإستدلال بالآية من جهه مفهوم الشرط مبنى على الإحتمال الأول، وإثبات ظهور الآية فيه بحسب المتفاهم العرفى، وإن لم يكن فرق بين الإحتمالين في مقام الثبوت.

ص: ١٤٧

١- ١. سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

٢- ٢. فرائد الأصول: ٧٢.

٣- ٣. كفاية الأصول: ٢٩٦.

لكنّ المحقق الإصفهاني(١) أفاد: بأنّه لا يثبت المفهوم حتى على الإحتمال الأوّل، لأنّ تماميته إنّما تكون فيما إذا كان الموضوع موجوداً بوجود مستقلّ عن الشرط وبدله، كوجود زيد الموجود مستقلّاً عن المجيء وعدمه، وليس الحال في الآيه كذلك، إذ بناءً على الإحتمال الأوّل _ وهو كون الموضوع هو النبأ _ ليس للموضوع وجود إلاّ مع الشرط، وهو مجيء الفاسق به، أو مع بديله وهو مجيء العادل به، فلولا _ مجيء أحدهما بالنبأ لم يكن له وجود، وإذ لا _ وجود له بدونهما، فالقضيّه محققه للموضوع، فلا مفهوم لها.

الإشكال عليه

وفيه:

أمّا نقضاً، فباتّفاق الكلّ على وجود المفهوم لقوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كَرٍ لم ينجسه شيء»(٢)، مع أنه لا وجود للماء إلاّ مع القلّه أو الكثره.

وأما حلاًّ فإنّه يعتبر في الموضوع أن يكون في مرحله الذات منحازاً عن الشرط وبديله، ولا يعتبر استقلاله عنهما في مرحله الوجود، فالنبأ عنوان في مقابل مجيء الفاسق أو العادل، كما أن الماء عنوان في مقابل القلّه والكثره، والحيوان عنوان في مقابل المأكول اللّحم وغير المأكول اللّحم. وهكذا...

ص: ١٤٨

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٠٨.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١ / ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الرقم ٢.

فما ذهب إليه المحقق المذكور مردود نقضا وحلاً.

لكنّ التحقيق أن الآيه ظاهره فى الإحتمال الثانى، فهى مسوقه لبيان تحقق الموضوع، ولا- أقلّ من احتمالها له فتكون مجمله، وبذلك يسقط الإستدلال.

كلام الكفايه وإيضاح الاصفهانى

لكنّ فى الكفايه: (١) يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقه لذلك، إلا أنها ظاهره فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النبأ الذى جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر. فتدبر.

وقد أوضحه المحقق الإصفهانى: (٢) بأنّ أداء الشرط لها الظهور فى الحصر، فمع ترتب سنخ الحكم على الشرط يكون موضوع سنخ الحكم منحصراً، ولا يبقى حكم فى غير هذا الموضوع. (قال) إنّ أداء الشرط مفادها تعليق ما بعدها على ما قبلها، والقضيّه المحققه للموضوع تاره: لا- بدل لها، وهذه على قسمين: فتارة: يكون للشرط عليّه بالنسبه إلى الجزاء، مثل «إنّ سألك فأعطه» وأخرى: لا- يكون، مثل: «إنّ رزقت ولدا فاختنه». وأخرى: لها بدل. إذن، يمكن للمتكلّم بيان القضيّه بصوره محققه الموضوع وبغيرها. وحيث جاء الكلام بالصّوره الاولى مع تعليق سنخ الحكم على الموضوع، كان الحاصل منه الإنتفاء عند الإنتفاء بنحوٍ أكد، لأنه قد أفاد أن تمام الموضوع عباره عن ذلك.

ص: ١٤٩

١-١. كفايه الأصول: ٢٩٦.

٢-٢. نهايه الدرايه ٣ / ٢٠٦.

أقول

أولاً: ما وجه الظهور في الإنحصار؟

وثانياً: لقد منع صاحب الكفاية نفسه ظهور الجملة الشرطية في الإنحصار في مبحث مفهوم الشرط.

ثم إن الظهور إن كان من جهة أداء الشرط، لزم القول بالإنحصار في جميع القضايا الشرطية، وهو لا يلتزم به. وإن كان من جهة القضية الشرطية، لزم القول بمفهوم الشرط بحسب الوضع، والتزامه به بعيد. وإن كان من جهة خصوصيته في هذه القضية، فما هي تلك الخصوصية؟

وأما ما ذكره المحقق المذكور.

ففيه: إنه يتوقف على كون المعلق سنخ الحكم لا-شخصه، على أن تغيير البيان إلى صورته محقق الموضوع، إن لم يكن نافياً للمفهوم فلا يدل عليه.

ثم إن وجه توقف المفهوم على كون المعلق سنخ الحكم واضح، لأنه إذا كان شخصه أمكن مع انتفائه تحقق شخص آخر من الحكم، فلا- يتحقق الانتفاء عند الإنتفاء. لكنّ الكلام كـله في إثبات أن المعلق هو سنخ الحكم، فإن قلنا _ في مبحث المعنى الحرفي _ بأن وضعه عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام، سهل تعليق سنخ الحكم وجنسه. وأما بناءً على كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً، فكيف يكون المعلق السنخ؟ نعم، يرتفع هذا المشكل إن كان التعليق في الكلام مدلولاً إسمياً مثل: إن جاء كم فاسق بنياً فيجب التبيين.

هذا، وفي سنخ الحكم يعتبر وجود القابلية لانعقاد الإطلاق. وتوضيح ذلك:

إننا في «إن جاء ك زيد فأكرمه» لا نرتب مدلول الهيئه بنحو الإهمال، بل المرتب إما شخص الإكرام وإما مطلق الإكرام _ لأن الإطلاق رفض الخصوصيات _ فيكون المعلق هو الإ-كرام بوجوده السعي، وهذا يتوقف على قابلية الإ-كرام لأن يعلق بوجوده السعي، بأن يكون قابلاً للانقسام إلى أقسام بحسب اختلاف حالات الموضوع، وإلا فلا معنى لإطلاق الحكم، وهذا الأمر بالنسبه إلى المثال المذكور متحقق، لأن الحكم بإكرام زيد يقبل الإطلاق من حيث المجيء وعدم المجيء، وكذا في الماء من حيث القله والكثره. وهكذا.

إذن، يجوز تعليق سنخ الحكم في القضيه المحققه للموضوع، ويراد ترتب سنخ الحكم وجنسه على الموضوع في جميع حالاته. ولكن تعليق سنخ الحكم فيها على الموضوع، وإرادته تعليقه عليه دون موضوع أو موضوعات اخرى. غير معقول. فلا-معنى لإطلاق وجوب الإكرام المرتب على زيد بالنسبه إلى وجوب إكرام عمرو، لعدم معقوليه الانقسام إلى زيد وعمرو، حتى يقال بتحقق المفهوم للقضيه المحققه للموضوع. وعلى هذا الأساس، لا يعقل أن يكون وجوب التبين المرتب على مجيء الفاسق مثل عمرو بالنسبه إلى زيد في المثال المذكور.

فتلخص: أنه متى كانت القضيه مسوقه لبيان الموضوع، يكون الحكم ذا إطلاق سنخى بقدر أحوال نفس ذلك الموضوع، فلا مفهوم للقضيه المحققه للموضوع.

فما ذكره مخدوش.

وفذلكه الكلام فى هذا المقام: إنه إن كان الموضوع «مجيء الفاسق بالنبأ»، أو كان «الفاسق إن جاء بالنبأ»، فلا مفهوم للآيه، وإن كان: «الجائى بالنبأ إن كان فاسقا...» أو كان: «النبأ إن جاء به فاسق...» فلها مفهوم.

وعندنا: إن الآيه ظاهره فى أن الموضوع: «الفاسق إن جاء...» ومع التنزل، تكون الآيه ذات احتمالات، فلا ظهور لها فى أحد الإحتمالين الثالث والرابع.

كلام الشيخ و جواب الإصفهاني

لكنّ طريق الشيخ هو: إنه لو لم يكن لمجيء الفاسق دخل، وكان الجامع بين مجيئ الفاسق ومجيئ العادل هو الموضوع، لكان أخذه قبيحا.

وأجاب الإصفهاني: بأن العنوانين _ أى: عنوان خبر الواحد، وعنوان خبر الفاسق _ موجودان بوجود واحد، فلا اختلاف فى المرتبه حتى يلزم القبح.

وفيه:

إن العله والمعلول فى مرتبه واحده، فلو كانت العله موضوعا للحكم، لم يكن لجعل المعلول مدخلية فيه.

وما قيل: من أن ذكر الفاسق هو لإفاده أهميه الحكم بالنسبه إليه.

مردود: بأن المرتب هو الوجوب لا أهميه الوجوب.

وقيل: هو للتنبيه على فسق الوليد.

وفيه: إن هذا التنبيه خارج عن الموضوعية للحكم.

ص: ١٥٢

والحاصل:

إن دعوى اقتضاء الآيه الدلاله على المفهوم ممنوعه، اللهم إلا أن يحصل الوثوق من مناسبات الحكم والموضوع بكون الفسق تمام المناط في وجوب التبين من دون احتمال دخل شيءٍ آخر، فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التبين.

المقام الثاني: في المانع

إشاره

إنه بناءً على تماميه الإقتضاء في الآيه، فهل من مانع؟

هناك مانعان:

المانع الأول

الاول: إنَّ العَلَّةَ في ذيل الآيه المباركه تعمم الحكم بالنسبه إلى خبر العادل، فإن قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١) يوجب التبين من خبر العادل أيضا. ويكون حاصل معنى الآيه: المنع من القيام بعمل على أثر التبا يوجب الندامه منه بسبب الوقوع في خلاف الواقع، سواء كان المخبر فاسقا أو عادلاً.

فلو كان للآيه مفهوم، يقع التعارض بينه وبين هذا العموم.

الجواب

وأجيب: (٢) بأن الوقوع في خلاف الواقع بالعمل بخبر الفاسق، بلا عذر،

ص: ١٥٣

١-١. سورة الحجرات: الآيه ٦.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٦٤.

بخلاف العمل بخبر العادل والوقوع في خلاف الواقع، فإنه مع العذر. والمراد من الندامة هو العمل بلا عذر، وإلا يلزم سدّ باب جميع الحجج من الظواهر وغيرها، لوجود احتمال الخلاف فيها.

على أنه إذا كان العمل طبق خبر الفاسق مطلقا موجبا للندامة، فلماذا عمل الأصحاب بخبر الوليد؟ إلا أن يقال بأنهم كانوا جاهلين بفسقه.

المانع الثاني

الثاني: إن لفظ «الجهالة» يعمّ خبر العادل أيضا.

الجواب:

وأجيب: (١) بأن المراد هو «السفاهة»، ولا سفاهة في العمل بخبر العادل بخلاف خبر الفاسق.

لا يقال: فلماذا عملوا بخبر الوليد؟

لأنه يقال: كانوا لا يعلمون بفسقه.

لكن الحق: أنّ «الجهالة» تقابل «العلم» لغه وعرفا. نعم، تطلق على السفاهة مجازا، ولا وجه للحمل عليه هنا إلا أن يدعى شهره هذا المجاز، فيكون مجملا، وحيث أنه متصل بالكلام فإنه يسقط عن الظهور والمفهوم.

ص: ١٥٤

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٦٣.

وقد أجاب الميرزا(١) عن المانع الأوّل، وذهب إلى تقدّم المفهوم على العموم بوجوه:

أحدها: أظهرية المفهوم.

والثاني: لأن لسانه لا يقبل التخصيص، ومع التنزّل عن تقدّمه عليه، فلا أقل من مانعيته من انعقاد الظهور للعموم، لأنه يصلح للقريته.

والثالث: حكومه المفهوم على العموم، لأن عدم وجوب التبين من خبر العادل _ وهو المفهوم _ يلازم جعل هذا النبا علما، فلا يشمل التعليل لكونه في مورد الجهالة، فيكون المفهوم حاكما على التعليل.

إشكال العراقي عليه

فأشكل المحقق العراقي(٢) عليه: بأن المقام ليس من صغريات الحكومه، لأنّ مورد الحكومه أن يكون الدليل المحكوم ذا أثر، ويكون للدليل الحاكم نظر إلى المحكوم إثباتا للموضوع أو نفيًا له بلحاظ تعميم الأثر أو تضييقه. وهذه الضابطه غير منطبقه هنا، لأن عدم وجوب التبين يتم بنفس الدليل الحاكم وهو المفهوم، فلا يبقى حكم ليكون هذا الدليل بلحاظه موسعا لموضوعه.

ص: ١٥٥

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٣ _ ١٨٤.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ١١٤.

وأجيب (١) بأنّ الحكومه على قسمين، أحدهما: ما ذكر. والثاني: أن يكون الأثر عقلياً، فيحقق الدليل الحاكم الموضوع لذلك الأثر. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ للعلم أثراً كما هو معلوم، سواء كان وجدانياً أو تعبدياً، فلما اعتبر الشارع الشئ "علماً" تحقّق الموضوع لذلك الأثر. نظير قاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث أن للعقل حكماً على البيان وحكماً على اللّايان، وإذا اعتبر الشارع الأماره صارت بيانا.

قال: والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل، يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علماً، للملازمه بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، وهو من الحكومه بهذا المعنى الثاني، لا بمعنى أن يكون خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي، وهو عدم وجوب التبيّن عنه، فإنه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له، إذ العلم هو نفس التبيّن، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبيّن من آثاره.

الإشكال عليه

وفيه:

أولاً: إن لسان الحكومه لسان التخصيص وتم الحكومه بالملازمه، لأن اعتبار خبر العادل علماً هو مدلولُ التزامي للمفهوم _ وهو عدم وجوب التبيّن من

ص: ١٥٦

خبر العادل _ فلا بد من تماميّه المفهوم حتى تتم الدلاله الالتزاميه المذكوره، لكنّ التعليل يمنع من تماميّه المفهوم وانعقاده.

وثانيا: إن الحكومه متوقفه على أن يكون عدم وجوب التبين ملازما لاعتبار خبر العادل علما، ولكنه لازم أعم من العلم الوجداني والتعديدي، ففي الشبهات الموضوعيه قبل الفحص _ مثلاً _ لا ريب في عدم وجوب التبين مع عدم اعتبار الشارع العلم هناك، وإذ لا- ملازمه بين الأمرين كيف نستكشف من عدم وجوب التبين اعتبار الشارع خبر العادل علما؟ وأيضا: ففي موارد الاصول المحرزه مثل الاستصحاب، يرتب الأثر مع عدم العلم، إلا على القول بأنها أمارات وأن الشارع اعتبرها علما، وهو خلاف التحقيق.

إشكال آخر على الحكومه

هذا، وقد أشكل على الحكومه أيضا:

بأن المفهوم ظلّ المنطوق ومدلول الترامي له، والمنطوق معلول للعلّه، فالعلّه في مرتبه متقدّمه، وما هو متأخر بمرتبين لا يكون حاكما على المتقدّم.

وجوه الجواب عنه

وقد أُجيب عنه (1) بوجوه:

ص: ١٥٧

١- ١. مصباح الأصول: ١٦٨.

الأول: إن تأخر المفهوم عن المنطوق إنما هو في مقام الكشف والدلالة، بمعنى إن دلاله القضيه على المفهوم متأخره رتبه عن دالتها على المنطوق، وأما نفس المفهوم فليس متأخرا عن المنطوق.

وبعبارة اخرى: عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخرا عن وجوب التبين عن خبر الفاسق:

وبعبارة ثالثة واضحه: حجيه خبر العادل ليست متأخره عن عدم حجيه خبر الفاسق، بل المتأخر كشف القضيه عن حجيه خبر العادل عن كشفها عن عدم حجيه خبر الفاسق، والحاكم على التعليل إنما هو نفس المفهوم لا كشفه، فما هو متأخر رتبه عن المنطوق ليس حاكما على التعليل، وما هو حاكم عليه ليس متأخرا عن المنطوق.

النظر في الأول

وفيه: إن حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق كليهما من الأحكام، سواء كان وجوب التبين نفسيا أو شرطيا أو إرشادا إلى عدم الحجيه، فيكون عدم وجوبه إرشادا إلى الحجيه. ومن الواضح أن سبب الحكم هو اللفظ ودلالته على المعنى، لأن الأحكام التكليفية والوضعية كلها إنشائيات وتُنشأ باللفظ والصيغه، وحيث أن حجيه خبر العادل معلوله للدلاله المفهوميه، وهى معلوله للدلاله المنطوقيه، فإن اختلاف المرتبه متحقق، فلا حكمه.

هذا على مبنى المشهور من أن المنشآت مداليل للإنشاءات.

وأما بناءً على مبنى الإعتبار والإبراز، فإن الحكم لا يتحقق بمجرد اعتباره، بل لابد من الإبراز حتى يتحقق مصداق الحكم، والحكم أمر انتزاعي ينتزع من الإعتبار المبرز، وعليه، فالإبراز دخيل في تحقق حقيقه الحكم، فالحكم متأخر رتبةً عن الدلالة.

والثاني: إنه لو سلم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق، كان ذلك مانعاً عن الحكمه بالمعنى الأول، وهي أن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له، باعتبار أن ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يعقل أن يكون شارحاً له. وأما الحكمه بالمعنى الثاني، وهي أن يكون مفاد الحاكم خارجاً موضوعاً عن مفاد المحكوم بالتعبد، فلا مانع منها، إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبة لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد، كما هو واضح.

النظر في الثاني

وفيه:

إنه لا فرق بين النوعين، والتقدم والتأخر لازم في الثاني كأول، لأن قولنا: زيد ليس بعالم رافع لموضوع، اكرم العلماء، ولا إشكال في أنه لو لا أكرم العلماء لم يكن «زيد ليس بعالم» معنى، فهو محتاج إليه دون العكس.

والثالث: إنه لو سلم كون التأخر الرتبي مانعاً عن الحكمه بكلاً معنييه، فإنما هو فيما إذا كان التعليل مولويًا، بأن يكون المراد منه حرمة إصابه القوم بجهاله.

ص: ١٥٩

وأما إذا كان التعليل إرشادا إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكما عليه. إذ بعد حجتيه خبر العادل، كان العمل به مأمونا من العقاب، وكان خارجا عن حكم العقل موضوعا، وقد ذكرنا سابقا إن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم _ ومنها التعليل في آية النبأ _ إرشاد إلى حكم العقل.

النظر في الثالث

وفيه:

أولاً: لا نسلّم كونه إرشادياً.

وثانياً: لو سلّمنا نقول بوجود التقدّم والتأخر الرتبي، لوحده الملاك بين المولوى والإرشادى، فيعود الإشكال. والفرق المذكور لا يكون فارقاً.

تقريب الحكومه بيان آخر

هذا، ويمكن تقريب الحكومه بيان آخر بأن يقال:

أولاً: إن عدم رافعيه المتأخر رتبه للمتقدّم بالحكومه إنما هو فى الامور الواقعيه، وأما فى القضايا الاعتباريه فلا مانع من ذلك، إذن، الإختلاف فى المرتبه بين الحاكم والمحكوم غير مانع عن الحكومه فى الاعتباريات، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وثانياً: إنه إذا كان الشئ " قرينهً لشيء "، كان ذو القرينه معلقاً على القرينه ومنوطاً بها، وإن اختلفت المرتبه بينهما، فلا مانعيه لاختلاف المرتبه عن تقدّم القرينه على

ص: ١٦٠

ذى القرينه، وهذه هي القاعده العامه. وفيما نحن فيه: فإن مفهوم آيه النبأ قرينه على العله المذكوره فى ذيلها، فأصالة العموم فى التعليل معلقه على عدم القرينه وإن كان بينهما اختلاف فى المرتبه، ومع وجود المفهوم وتقدمه على التعليل لا ينعقد للعه عموم، فتكون الآيه بمفهومها داله على حجته خبر العادل.

الإشكال

وفيه:

إنّ الوجه فى تقدّم المفهوم على التعليل العام هو جعل خبر العادل علماً، فإنه بذلك يرتفع موضوع التعليل _ وهو الجهاله _ تعديداً، وهذا هو القسم الثانى من الحكومه. لكنّ جعل خبر العادل علماً يتوقف على أن يكون عدم وجوب التبين ملازماً لكون ما لا يجب التبين عنه علماً، وهذه الملازمه أول الكلام، فقد تقدّم سابقاً أنّ هناك موارد لا يجب التبين فيها مع عدم اعتبار العلم فيها، كالشبهات الموضوعيه وغيرها.

إشكال و جواب ذكرهما الشيخ

وقد أشكل الشيخ على الإستدلال بالآيه بأنّ موردها هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، ولا ريب فى عدم ثبوت ارتداد الشخص الواحد _ فضلاً عن القوم _ بإخبار العدل الواحد، فلو كان للآيه الشريفه مفهومٌ _ وهو ترتيب الأثر على خبر العادل الواحد _ لزم خروج موردها وهو الإخبار عن الإرتداد، وخروج مورد الآيه أمر مستهجن لا يلتزم به، فيدلّ ذلك على أنّ لا مفهوم للآيه.

ص: ١٦١

فأجاب قدس سره: بأن الموضوع في الآيه لوجوب التبين هو طبيعي خبر الفاسق، ويشمل الواحد والأكثر، فالمفهوم يكون طبيعي العادل، وهو وإن كان يشمل الواحد والأكثر إلا أنه يقيد بالمتعدد، فالمورد لم يخرج حتى يلزم الإستهجان وإنما قيد.

وهذا الجواب _ وإن وافق عليه شيخنا الاستاذ في دوره السابقه كغيره من الأكابر _ محل نظر، كما أفاد في دوره اللاحقه، لأن منطوق الآيه «إن جاءكم فاسق...» فهو نكره، فالمفهوم أيضا يكون نكره، أي: إن جاءكم عادل بنأ... فالموضوع له النكره هو الطبيعي بقيد الوحده، فيلزم إشكال خروج المورد. فتأمل.

هذا تمام الكلام على الإستدلال بالآيه من جهه مفهوم الشرط.

تكميل

اشاره

وبقيت وجوه اخرى للإستدلال بآيه النبا على حجيه خبر الواحد، نتعرض لها تكميلاً للبحث:

الإستدلال بدلاله الإيماء والاقضاء

بتقريب: أنه قد اقترن بالحكم _ وهو وجوب التبين _ وصف الفسق، وظاهره كونه علّه له، ولولا ذلك لما اقترن به، وحينئذ يكون الحكم منتفياً عند انتفاء الفسق.

وقد نبه المحقق الخراساني إلى أنّ هذا الوجه غير الإستدلال بمفهوم الوصف، قال:

ص: ١٦٢

ولو قيل: بأن ملاك مفهوم الوصف هو إستفاده العليّه من التعليق عليه، فإنّ الإستفاده فيه إنما هو من مجرد التعليق لا بملاحظه خصوصيّة وصف، بخلاف هذا الوجه فإنه بملاحظتها كما لا يخفى، مع أنه ليس بالملاك عند القائلين بالمفهوم فيه.

ثم عرّض بكلام الشيخ قائلاً: فما يترأى من كلامه قدّس سرّه من جعله هذا تقريراً لمفهوم الوصف، كما ترى. (١)

الإشكال عليه

وفيه _ بعد التسليم بأنّ دلالة الإيماء من الدلالات _ إنّ الإستدلال يتوقف على تماميّة الصغرى، وهى إحراز أنّ الغرض من الإتيان بوصف الفسق هو الإيماء إلى دخل هذا الوصف فى الحكم بوجوب التبيّن، وهذا أوّل الكلام، فلعلّه اريد من الإتيان به مجرد تفهيم فسق المخبر وهو الوليد، كما أفاد المحقق الخراسانى. (٢)

ويتوقف أيضاً على الإنحصار، فلولا- دلالة الآيه على أن العلم المنحصره للتبيّن هى الفسق لم يتم المفهوم، ومن أين يثبت الإنحصار، حتى ينتفى وجوب التبيّن بانتفاء الفسق؟

ص: ١٦٣

١- ١. درر الفوائد فى تعليقه الفوائد: ١٠٦.

٢- ٢. المصدر: ١٠٧.

أقول:

لكن كونه لمجرد التنبيه على فسق الوليد بعيد. فتأمل.

الاستدلال بحكمه الردع

إنه قد أفادت الآيه المباركه الردع عن ترتيب الأثر على خبر الفاسق، ولمّا كان المولى فى مقام بيان التكليف، وقد ردع عن العمل بخبر الفاسق لكونه ليس بحجّه، فلا بدّ وأن يبيّن ما هو الحجّه حتى يرتب عليه الأثر، والألّ يلزم النقص فى البيان، وما هو الحجّه خبر العادل.

الإشكال عليه

وفيه

من أين ثبت أن الله تعالى فى هذه الآيه فى مقام بيان ما هو الحجّه؟ إنه يريد الردع عن العمل بخبر الفاسق ويعلن عن عدم حجّيته، وهذا هو المقصد فى هذه الآيه، وأمّا غيره فيحتاج إلى دليل آخر.

وبعبارة اخرى: إن المولى لمّا كان فى مقام البيان، فعليه أن يبيّن تمام المراد وإلّا يلزم النقص، وبيان تمام المراد غير بيان تمام ما هو فى الواقع.

لقد بيّن الله تعالى مراده تماما وهو الردع عن العمل بخبر الفاسق، أمّا أن الحجّه فى الواقع ما هو؟ فلم يكن من مراده فى الآيه، ولا أقل من الشك.

ص: ١٦٤

الإستدلال بوجه عقلي

إنه لا-ريب في أن تحقق الشيء " يكون عند وجود المقتضى والشرط وعدم المانع، فالإحتراق يتوقف على وجود النار وعدم الرطوبة وحصول الشرط وهو التماس بين النار والحطب مثلاً، فإنْ فُقد النار، لم يتحقق الإحتراق، ولا يسند عدم الإحتراق إلى وجود الرطوبة، وكذا إذا وجدت النار وفقد التماس

وهذه القاعده العقلية تنطبق هنا، لأن ظاهر الآيه أنّ المانع من ترتّب الأثر على خبر الفاسق هو كون المخبر فاسقاً، فلو كان أصل الخبر لا يقتضى ترتيب الأثر لأسند عدم ترتيبه إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع وهو الفسق.

فظهر أنّ للخبر اقتضاء ترتيب الأثر، غير أن فسق المخبر مانع، فإذا ارتفع المانع بأن كان المخبر غير فاسقٍ أثر المقتضى أثره.

الإشكال عليه

ويرد عليه: إن ما ذكر صحيحٌ ولكنّ ترتيب الأثر على خبر العادل يحتاج إلى عدم المانع عن ترتيب الأثر وإلى وجود الشرط، والاستدلال المذكور لا يفي بوجود الشرط وعدم المانع، لاحتمال وجود مانعٍ آخر غير الفسق.

الاستدلال بمنطوق آيه النبأ

ثم إن منطوق الآيه هو: أنه إن جاء فاسق بنبأ يجب التبين، والتبين هو

تحصيل البيان، والبيان ليس خصوص العلم الوجداني بل أعمّ منه ومن الإطمينان والظن، فإن كان المخبر عادلاً كان بياناً، لأنه إن كان المراد من البيان هو الظن، فخير العادل يفيد الظن، وإن كان الإطمينان فكذلك.

إذن، لا نحتاج إلى الاستدلال بالمفهوم.

إشكال المحقق الخراساني

أشكل عليه المحقق الخراساني بوجهين: (١)

الأول: إن ظاهر التبيين _ لغهٌ وعرفاً _ خصوص العلم.

والثاني: إن وجود الجهالة في ذيل الآية دليل على أن المراد من التبيين هو العلم.

ثم أشكل:

لا يقال: هذا صحيح، لكن هناك قرينه ترفع اليد بها عن هذا الظهور، وهو أنه إن قلنا: بأن الملاك خصوص العلم، سقطت جميع الأمارات المفيدة للظن والاصول كلها عن الاعتبار، ولزم التخصيص المستهجن، فلا بد وأن يكون التبيين أعم.

فأجاب:

صحيح أنه يلزم التخصيص الأكثر المستهجن من أخذ التباين بمعنى العلم

ص: ١٦٦

وهو فاسد، لكن أخذته بالمعنى الأعم له محذور أفسد، وهو لزوم خروج المورد، لأنه إخبار عن الإرتداد ولا يعتبر فيه إلا العلم، وإذا دار الأمر بين الفاسد والأفسد، التزمنا بالفاسد دفعا للأفسد.

هذا تمام كلام المحقق الخراساني

الردّ عليه

ويردّ عليه بثلاثة وجوه:

الأوّل: إنّ «البيان» ليس العلم فقط، قال تعالى «هذا بيانٌ للنّاسِ» (١) ومن المعلوم أن في القرآن آيات متشابهات، وفيه ظهورات وعمومات وإطلاقات تفيد الظن ولا تفيد العلم. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد تقرّر أنّ الاصول العمليّة تتقدّم على قاعده قبح العقاب بلا بيان، مع أن أصله البراءة لا تفيد العلم، فليس المراد من البيان هو العلم.

والثاني: إستشهاده بالجهالة في ذيل الآية، مردود بما جاء في الكفاية من أنها بمعنى السفاهة لا ما يقابل العلم.

والثالث: إنه كما يقبح إخراج المورد، كذلك يقبح تخصيص الأكثر.

فالحق: عدم تمامية الاستدلال، لكون الآية مجملّة من هذه الناحية.

ص: ١٦٧

ذكرها الشيخ وأجاب عنها

إشاره

قال: وأما ما اورد على الآيه ممّا هو قابل للذب، فكثير:

١. إشكال المعارضه

(منها): معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، والنسبه عموم من وجه، فالمرجع إلى أصله عدم الحجّيه.

فأجاب بقوله: وفيه: إن المراد بالنبأ فى المنطوق ما لا- يعلم صدقه ولا- كذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات، فيتعيّن تخصيصها.

أقول:

وعلى فرض التنزّل ووقوع المعارضه، فهل المرجع أصله عدم الحجّيه؟

قال بعض المحشّين على الرسائل: (١) لا- لأن الأصل المذكور أصله نفس تلك الآيات والأخبار الناهيه عن العمل بالظنّ، فإذا سقط الطرفان بالمعارضه كان الأصل المرجع هو الجواز.

أقول:

الظاهر أنه إذا وصل الأمر إلى الأصل العملى، فالمرجع هو إستصحاب عدم الحجّيه.

ص: ١٦٨

(ومنها): إن مفهوم الآيه لو دلّ على حجته خبر العادل، لدلّ على حجته الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى وأتباعه _ قدس سرهم _ من عدم حجته خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام بعدم حجته الخبر.

فأجاب بوجوه:

الأول: إن الآيه غير شامله للإجماع المنقول.

يريد رحمه الله: إن الآيه دالّة على حجته الأخبار الحسيّة، والإجماع المنقول خبر حدسيّ.

والثاني: إن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ.

يريد رحمه الله: أنّ الخبرين متعارضان، فيندرجان تحت عمومات الخبرين المتعارضين، ومقتضى القاعده هو الرجوع إلى المرجّحات، فإن كانت الشهره الفتوائيه مرجّحه، فلا- ريب في أنها مطابقه لخبر الشيخ، وإلا- فالمرجع هو الكتاب. و بناءً على تماميته دلّله آيه النبأ و آيه النفر و غيرهما من الآيات، يكون المرجّح خبر الشيخ، وإلا، فالمرجع موافقه العامه، و هنا لا بد من مراجعه رأى العامه، فإن وافق أحد الخبرين رأيهم، كان المخالف هو المرجّح، فإن لم يتم ذلك، استقرت المعارضه، و بناءً على التسايط يكون المرجع أصاله عدم حجته خبر الواحد، كما تقدّم.

والثالث: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآيه...

فذكر وجوها لهذه الإستحاله، و توضيح ذلك:

إنَّ الأخذ بخبر السيّد بعدم حجّيه خبر الواحد محال بالذات، لأنّه من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد إذا شملت خبر السيّد بالإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد، سقط خبره عن الحجّيه كسائر أخبار الآحاد، فيلزم من حجّيته عدم حجّيته، و هو محال، و بذلك ينكشف عدم شمول الأدله لهذا الخبر. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إن شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد لخبر السيّد يستلزم تخصيص الأكثر، و هو محال من المتكلم الحكيم، لأن معنى ذلك سقوط جميع الأخبار الآحاد إلّا خبر السيّد.

و ثالثاً: إنه إذا كان مقصود الشارع من الأدلّه بيان حجّيه الخبر، فإنّ شمولها لخبر السيّد يستلزم بيان الحجّيه بعدم الحجّيه. و هذا قبيح في الغايه و فضيح إلى النهايه.

طريق العراقي لدفع الإشكال

وذكر المحقق العراقي: (١) أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا تشمل خبر السيّد أصلاً، لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الموضوع في أدلّه حجّيه خبر الواحد هو الخبر المشكوك في مطابقته للواقع، إذ لا معنى لجعل الحجّيه لخبر علم بمطابقته أو بعدم مطابقته له. وعليه، فلا بدّ من فرض الشك في الحجّيه حتى تشمله أدلّه الحجّيه، لكنّ الشك في الحجّيه متأخر عن الحجّيه، تأخر العارض عن المعروض، فيلزم تقدّم الحجّيه

ص: ١٧٠

على شمول أدلته الحجية بمرتبتين، والمفروض أن الحجية مستفاده من الأدلة، فيلزم اجتماع التقدم والتأخر في الحجية، وهو محال. فشمول أدله الحجية لخبر السيد بعدم الحجية محال.

إشكال السيد الخوئي

وقد أشكل عليه في مصباح الاصول (١) بما حاصله:

إن العلم وكذا الجهل بالشئ " متأخر عن الشئ " رتبته، لأننا كثيرا ما نشك في شئ " ولا واقعته له أصلاً، وكذا يحصل لنا العلم بالشئ " ولا واقعته له كما في الجهل المركب، فإذا، لا يوجد اختلاف في المرتبة بين العلم والجهل بالشئ " و بين نفس الشئ "، لعدم توقف الشك على المشكوك فيه.

الجواب عنه

وهذا الإشكال غير وارد، لأن المحقق العراقي (٢) يوافق على أنه لا- اختلاف في المرتبة بحسب الواقع، لأن العلم قد يحصل ولا واقعته للمعلوم كما في الجهل المركب، لكنّه يذهب إلى وجود الاختلاف برتبتين بين الشك والمشكوك فيه _ وكذا في العلم و متعلقه _ في عالم اللّحاظ، فالعلم متأخر عن المعلوم بالوجود العلمي واللّحاظي وكذا الشك.

ص: ١٧١

١-١. انظر: مصباح الأصول ٢ / ١٧٥ _ ١٧٦.

٢-٢. انظر كتاب مقالات الأصول، المقالة رقم: ١٥.

الوجه الثاني: إن المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لأنه على تقدير شمول الأدلّه لما سوى خبر السيّد، يكون خبره خارجاً تخصّصاً، وإن كانت شامله له، يلزم القطع بعدم مطابقه غيره للواقع، فهي خارجة تخصّصاً، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الثاني.

إشكال السيّد الخوئي

وأشكل عليه بما ملخصه: (١) إن ما نحن فيه ليس من موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، لعدم التنافي بين خبر السيّد وبقية الأخبار لا بالذات ولا بالعرض، بل المشكله وقوع المعارضه في أدلّه خبر الخبر في صوره شمولها لكلا الطرفين، وعلى هذا، فلا وجه لتعيّن التخصّص.

الجواب عنه

إنّ التنافي هنا أيضاً موجود، لأنّ الأخبار الوارده عن المعصومين حامله للأحكام الشرعيه ولا يرضى الشارع بإهمالها، فلا يجوز التمسّك بالبراءه في موردها، كما لا يجوز أو لا يجب العمل بالاحتياط من أجل التحفّظ عليها، فلا محاله يلزم جعل الحجّيه للخبر الواحه، لكنّ جعل الحجّيه للأخبار يتنافى مع جعل الحجّيه لخبر السيّد المرتضى بالإجماع على عدم الحجّيه.

ص: ١٧٢

(ومنها): إن الآيه لا- تشمل الأخبار مع الواسطه، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطه، فلا- يعم الروايات المأثوره عن الأئمه، لاشتمالها على وسائط.

أجاب الشيخ بما حاصله: أن السند الواحد ينحلُّ إلى إخبارات عديده، و كل واحد منها نبأ بلا واسطه.

وقد وقع الإشكال في هذا الجواب، من حيث أن مقتضى آيه النفر والروايات مثل: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» (١) هو الأخذ من المعصوم، والروايات المرويه مع الواسطه ليست بمصدقٍ للأدله.

لكن التحقيق أن الأدله غير منحصره بما ذكر، فمثل قوله: «فما أديا فعنى يؤديان» (٢) ظاهر في المصداقيه

على أن السيره القطعيه قائمه على الإعتماد على الإخبارات عن الأئمه بوسائط، وهذه السيره متصله و غير مردوعه يقينا.

مضافا إلى أن مقتضى أدله عرض الروايتين المتعارضتين على الكتاب والترجيح به، اعتبارهما، لأن التعارض فرع الحجيه، و من المعلوم أن الأخبار المتعارضه منقوله عن المعصومين بوسائط.

فالإشكال مندفع بوجوه.

ثم إن الشيخ بعد أن أجاب عن الإشكال قال: (٣)

ص: ١٧٣

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

٢- ٢. الكافي ١ / ٣٣٠.

٣- ٣. فرائد الأصول: ٧٥.

لكن قد يشكل الأمر: بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبرا للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعا لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبر إلا به؟

وتوضيحه يتم بيان أمرين:

الأول: إن كل حكم سواء كان وضعيا أو تكليفيا فهو متأخر عن موضوعه، أمّا في مرحلة الإنشاء، فلأن القضايا الشرعية بنحو القضايا الحقيقية، ومن الواضح أن الموضوع في القضية الحقيقية مفروض الوجود فيؤتى بالمحمول عليه. وأمّا في مرحلة الفعلية، فلأن الحكم فيها في مرتبة المحمول، ولو لا تحقق الموضوع خارجا لم يتحقق الحمل. وهذا التقدّم والتأخر بين الموضوع والمحمول طبعى، لوضوح أن وجود المحمول متوقف على وجود الموضوع، فهو لا يتحقق إلا أن يكون الموضوع متحققا، لكن الموضوع يمكن تحقّقه ولا يكون هناك حكم.

والثانى: إنه يستحيل أن يكون المحمول متكفلا لموضوعه، لما تقدّم من أن الحكم فرع للموضوع، ومن المحال أن يكون الفرع محققا لما هو فرع له.

والكلام فى انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأن القضية هي: الخبر حجه، فالموضوع هو «الخبر» وهو بالنسبة إلى الصدق والكذب على ثلاثة أقسام، أمّا إن كان معلوم الكذب، فهو ليس بحجه قطعا، وأمّا إن كان معلوم الصدق، فهو حجه قطعا، إلا أنه حجه بحكم العقل، وبحثنا فى الحجية الشرعية، فتعين أن

يكون الموضوع هو الخبر المحتمل للصدق والكذب، فالخبر المحتمل للصدق والكذب حججه.

لكنّ «الخبر» بالنسبة إلى «الحجّيه» مهملٌ، فلا هو مشروطٌ ومقيّد بوجوده ولا بعدمه، ولا هو مطلقٌ بالنسبة إلى وجوده وعدمه، لأنّه إنّ كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل، وإنّ كان بشرط لا بأن يكون الخبر حجّه بشرط عدم الحجّيه، لزم اجتماع النقيضين، وإنّ كان لابشرط، جاز اتّحاده مع كلّ من القسمين، لأنّ كلّ مطلق يتّحد وجوداً مع المقيّد.

وإذا تقرّر ما ذكر، فإنّ حجّيه الخبر مع الواسطه تستلزم أن يكون الخبر محققاً لموضوعه، فلما يقول الشيخ: أخبرنا المفيد، ويقول المفيد أخبرنا الصّفار ويقول الصّفار سمعت العسكرى عليه السلام، فإنّ الخبر الحاصل بالوجدان لنا هو خبر الشيخ، وأمّا خبر المفيد للشيخ فحاصلٌ للشيخ بالوجدان لا لنا، فخبره خبر المفيد متوقّفه على حجّيه خبر الشيخ، وهكذا بقيه الإخبارات، فكان المحمول محققاً للموضوع وهو محال.

هذا هو الإشكال، وقد أجاب عنه الشيخ كما سيأتي، وأجاب عنه المحققون.

ويضاف إليه إشكال آخر (1) هو: إنه يعتبر وجود الأثر في الخبر الذي تعيّد الشارع به قبل التعيّد، وإلاّ تلزم اللغوّه من التعبّد به، وهي محالٌ على الحكيم. والأخبار الموجوده في الوسط في كلّ سلسله لا أثر لها بالنسبه إلينا إلاّ الخبر الأول

ص: ١٧٥

١- ١. أنظر: دررالفوائد في التعليق على الفرائد: ١١٢.

عن الإمام عليه السلام وهو ما نقله زراره مثلاً، وأما ما بعده من الأخبار، فلا يوجد الأثر قبل التعبد، لأنّ خبر الصّفار عن زراره مثلاً ليس بحكم شرعي ولا بموضوع حكم شرعي، فلا مناص من الالتزام بأنّ التعبد بتلك الأخبار هو بلحاظ الأثر المترتب على حجّته الخبير، فيلزم أنّ يكون ما في المرتبة المتأخّره محققاً لما في المرتبة المتقدّمة.

جواب الشيخ

وقد أجاب الشيخ عن الإشكال نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً فبوجهين:

أحدهما: نفوذ الإقرار بالإقرار بالإجماع. فكما أنّ الإقرار الموجود بالوجدان المعتبر بعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جاز» ويترتب عليه الحكم تعبدًا، كذلك ثبوت الإخبار بالواسطة بواسطة الخبر الحاصل بالوجدان.

والثاني: نفوذ الشّهاده على الشّهاده، فكما ثبتت تلك الشّهاده بهذه الشّهاده الحاصله بالوجدان، كذلك ثبوت الأخبار.

وعلى الجملة، إن ورد الإشكال في الإخبار مع الواسطة، كان وارداً في مسأله الإقرار بالإقرار والشّهاده على الشّهاده كذلك. ولكن المقرّر في الفقه هو القبول فيهما، مع أنّ الخبر محقق للموضوع في كلا الموردین.

وأما حلاً فقد ذكر الشيخ رحمه الله أنّ الممتنع هو توقّف فردیه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر _ كما في قول القائل: كلّ خبری صادق

مثلاً _ . وأما توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر، كما فيما نحن فيه، فلا مانع فيه.

يعنى أنه قد وقع الخلط فى الإشكال بين مقامى الثبوت و الإثبات، لأنّ خبر المفيد أمر واقعى يدور أمره بين الوجود والعدم، سواء أخبر به الشيخ أو لا، فهو فى مقام الثبوت غير متوقف على حجّيه خبر الشيخ حتى يلزم الإشكال، وإنما يحتاج إلى خبر الشيخ فى مقام الإثبات، فلولا حجّيه خبر الشيخ لم يصدّق خبر المفيد و لم يترتب عليه الأثر، و هذا لا يلزم منه أىّ إستحاله، و إنما كان المحال تكفّل المحمول لوجود الموضوع، و قد ظهر أنه ليس كذلك.

إشكال المحقق الخراسانى

وأشكل المحقق الخراسانى على ما أجاب به الشيخ، قال: (1) وأما أجاب به قدّس سرّه بالنقض أوّلاً، وبالحلّ ثانياً، فلا وقع لواحدٍ منهما:

أمّا الأوّل، فلأنّ جواز الإقرار بالإقرار بالإجماع لا إشكال فيه أصلاً، إنما هو فيما إذا لم يكن فى البين إلاّ دليل واحد لفظى، كما لا يخفى. ولعلّه أشار إليه بأمره بالتأمّل.

أى: إنّ الدليل على جواز الإقرار بالإقرار هو الإجماع، وهو دليل آخر غير دليل نفوذ الإقرار، وهذا خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث فيما إذا لم يكن فى البين إلاّ دليل واحد لفظى، كقولنا: الخبر حجّه، كما تقدّم.

ص: ١٧٧

وأجاب شيخنا دام بقاءه: بأنّ الدليل على جواز الإقرار بالإقرار ليس الإجماع، لأنّ هذه المسألة غير مطروحة في كلمات قدماء الأصحاب، بل طرحها العلامة في التحرير والقواعد والتذكرة والشهيد في الدروس، كما في مفتاح الكرامه، (١) ولذا لم يستدل في هذه الكتب للجواز في المسألة بالإجماع، بل الدليل هو عموم قاعده الإقرار، وهو دليل لفظي واحد. فنقض الشيخ تام، والتأمل تدقيقي، ومعقد الإجماع عموم دليل الإقرار.

وأما الثاني، فلوضوح توقّف تحقّق الخبر الجعلي على إثبات الحكم لبعض أفراد العام، بحيث لولاه لما تحقّق خبر تعديدا، والخبر الحقيقي غير المتوقّف تحقّقه عليه لا ينكشف به إلا تعديدا، وهو لا يكون إلا عبارته اخرى من نفس الخبر التعديدي، كما لا يخفى. ولعلّه لذلك ضرب عليه في بعض النسخ المصحّحه في زمانه.

وتوضيحه يتم ببيان امور:

الأول: هو الفرق بين: «كلّ خبري صادق» و «الخبر حجّه»، لأن شمول الأول لنفسه يستلزم أن يكون المحمول واسطه في الثبوت، أمّا في شمول الثاني للأخبار مع الواسطه فالمحمول واسطه في الإثبات.

والثاني: إنّ الأحكام تترتب على موضوعاتها، سواء كان الموضوع وجدائيا أو تعديدا، كجواز الإقتداء، فإنه حكم يترتب على العدالة الثابته بالوجدان أو بالاستصحاب، بلا فرق.

ص: ١٧٨

والثالث: إنه إن كان الحكم الشرعي واسطه في الإثبات، فإن وساطته كذلك إنما تكون بالنسبه إلى الموضوع الواقعي، أما بالنسبه إلى الموضوع التعبدى فهو واسطه في الثبوت.

وعلى ما ذكر، فإن حجيه خبر الشيخ لاتفيد الخبريه الوجدانيه لخبر المفيد، لأن خبره أمر واقعي لا علاقته له بحجيه خبر الشيخ. هذا صحيح، لكن حجيه خبر الشيخ واسطه في إثبات خبر المفيد، وهذا الإثبات تعبدى _ لا وجدانى _ وإذا كان تعبدى يعود الإشكال، لأن خبريه خبر المفيد معلولٌ لحجيه خبر الشيخ، فكان خبر الشيخ واسطه في الثبوت، لا واسطه في الإثبات.

ومن هنا ذهب شيخنا دام بقاءه إلى ورود إشكال المحقق الخراسانى على الجواب الحلّى.

وأما إشكال الأثر، فقد أجاب عنه الميرزا: (١) بأن الأثر الشرعى كما يترتب على الخبر الأخير، يترتب على غيره من الوسائط، غايه الأمر أن غير الخبر الأخير لا يكون تمام الموضوع للأثر الشرعى. وإذا كان كذلك، فكما أن الخبر الأخير الحاكي عن الحكم يكون مشمولاً لوجوب التصديق، كذلك غيره من الوسائط، فخير الشيخ يكون مشمولاً له أيضاً.

وهذا هو الجواب الصحيح عند سيدنا الاستاذ. (٢)

ص: ١٧٩

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٥.

٢-٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٧٧.

ولورود الإشكال على الجواب الحلي، سلك المحقق المذكور طريقا آخر للحل. وملخصه بتوضيح منّا: إنّ الإشكال إنّما يرد لو كانت القضايا بنحو القضية الشخصية، أمّا إذا كانت بنحو القضية الطبيعية، فإن الموضوع والمحمول يتعدّان ولا يلزوم المحذور، والقضية فيما نحن فيه هي: الخبر حجّه، والمراد طبيعي الخبر لا خصوص خبر الشيخ أو خبر المفيد للشيخ. والمحمول كذلك، فهو طبيعي الحجّه، و مثل هذه القضية سائر القضايا في الشرع، كقولنا الخمر حرام، البيع جائز.

لا- يقال: إنّ الطبيعه من حيث هي ليست إلّا هي، فلا تقع موضوعا للأحكام، سواء في القضايا التكوينيّة أو الإعتباريّة، بل الطبيعه إنّما تكون موضوعا للقضايا الذهنيّة، كما لو اريد بيان أحكام الماهيّة، فموضوعها الطبيعه من حيث هي.

لأنه يقال: ليس المراد من الطبيعي هنا هو الطبيعي المعقولي، بل المراد هو الطبيعي الاصولي، أي الوجود السعي، فالمراد هو الخبر الملغى عنه خصوصيّة كونه خبر زيد أو عمرو أو الشيخ أو المفيد... وحيث أنّ الإشكال بتوقف الموضوع على المحمول.

الإشكال عليه

ولكن يرد على هذا الطريق _ الذي وافق عليه السيّد الخوئي أيضا (1) _ : إنه و إنّ اخذت الطبيعه بشرط الوجود السعي، و يحصل بذلك التعدّد موضوعا و

ص: ١٨٠

حكماً، لكنّ الوجود إنما يضاف إلى الطبيعه بتبع إضافته إلى الفرد، لأنّ الطبيعي موجود بوجود أفرادهِ، فإذا وجد زيد وجد الإنسان، فوجود الإنسان بوجود زيد لا بالعكس، لأنّ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد. وبالجملة، لا بدّ من إضافه الوجود إلى الفرد والشخص حتى يتحقّق الطبيعي، فيكون وجود طبيعي الموضوع بوجود فردهِ، ووجود طبيعي المحمول بوجود فردهِ، فهكذا الحال في: الخبر حجّه، الخمر حرام، و أمثالهما. وإذا كان كذلك، عاد الإشكال، لاحتياج الطبيعي في الوجود إلى وجود الفرد.

طريق الميرزا والإصفهاني

وهو أنّ القضية «الخبر حجّه» هي بنحو القضية الحقيقيه، فهي _ وإن كانت في مرحله الإنشاء قضيه واحده _ تنحلّ إلى قضايا و يتعدّد الموضوع والمحمول، فخير الشيخ موضوع، و يترتب عليه المحمول و هو الحجّيه، ثم خبر المفيد موضوع و يترتب عليه الحجّيه كذلك، وهكذا... فليس شئٌ من الأحكام بمتكفّل لموضوعه، بل كلّما تحقّق شئٌ و اتّصف بكونه خبراً فهو حجّه.

وهذه عبارته أجدود التقريرات:

إنّ وجوب التصديق لو كان حكماً شخصياً ثابتاً لكلّ واحد من الأخبار، لكان للتوهم المذكور مجال واسع، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل هو من قبيل الأحكام الإنحلائيّه، وكلّ فرد من الخبر موضوع لحكم مغايرٍ لحكم آخر يتوقف عليه، فوجوب التصديق لثابت لإخبار الشيخ ممّا يتوقف عليه خبر المفيد، لكنّ

خبر المفيد لا يكون موضوعاً لشخصي ذاك الوجوب بل لوجوب آخر ثابت له يتوقف عليه ثبوت خبر الصفار، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر الأخير الموضوع لوجوب التصديق المثبت لقول الإمام عليه السلام. (١)

وقد تبعه السيد الخوئي... (٢)

والسيد الاستاذ قدس سره، وجعله الجواب الواضح جداً، فقال كما في منتقى الأصول: وذلك لأن الحكم المجعول _ وهو الحجية _ وإن كان بإنشاء واحدٍ، إلا أنه ينحلّ إلى أحكام متعدّده بتعدّد الأخبار. وعليه، فما يترتب على خبر الصّدوق غير ما يترتب على خبر الشيخ الحرّ، لأنه فرد من الحجية غير الفرد المترتب على الخبر الآخر، فلا يتحدّ الموضوع والحكم بل فرد من المنجزية _ ينجز فرداً آخر منها، وفرد من الطريقيه يكون إلى فردٍ آخر منها. وهكذا. ودعوى الإنحلال بديهيه لا تحتاج إلى بيان... وإذا كانت دعوى الإنحلال بهذا الوضوح واندفاع الإشكال بها كذلك، فإن تصديهم لدفعه بالوجوه المختلفه تطويل بلاطائل. (٣)

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه: بأن بين خبري الشيخ والمفيد _ مثلاً _ اختلافاً في المرتبه، و كيف تجعل الحجية لطولين بجعل واحد؟

ص: ١٨٢

- ١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٨٧.
- ٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٨٠.
- ٣-٣. منتقى الأصول ٤ / ٢٧٢ _ ٢٧٣.

و بعبارة اخرى: إنه لا يعقل وجود المختلفين رتبةً بوجودٍ واحدٍ، لأن هذا الإنشاء و هو «الخير حجه» إنشاءً واحد، فهو إيجاد واحد و وجوده واحد كذلك، لأن الإيجاد والوجود في الحقيقة واحد، ككل مصدر و اسم مصدرٍ آخر.

الجواب

و أجاب الإصفهاني بما ملخصه: (١)

المختلفان في المرتبة على قسمين، فقد يكونان مختلفين في الوجود كذلك، و قد يكون وجودهما واحدا بل البرهان قائم على اتحادهما في الوجود، مثلاً: الإرادة والمراد، الشوق والمشتاق إليه، مختلفان في المرتبة، إذ الإرادة متقومة بالمراد و لا- يمكن وجودها بدون المراد بالذات _ و لا يخفى أن المراد بالذات موطنه النفس، و أما الذي تعلقت به الإرادة في الخارج فهو المراد بالعرض _ والحاصل: إنهما مع الإختلاف الرتبي بينهما موجودان بوجودٍ واحدٍ.

و فيما نحن فيه كذلك، فإن خير الشيخ و خير المفيد مختلفان رتبةً، لكن يمكن إيجادهما بإنشاءٍ واحد و يوجدان بوجود واحد.

الإشكال عليه

و يرد عليه: أنّ هذا الذي ذكره _ في الإرادة والشوق، و كذلك في الحبّ والبغض و سائر الصّيفات النفسانيّة ذات التعلّق _ حقٌّ، لكنّ تطبيقه على ما نحن فيه

ص: ١٨٣

غير تام، لأنَّ النسبه بين خبرى الشيخ والمفيد نسبه العله والمعلول، إذ لولا خبر الشيخ لم يتحقق خبر المفيد، فهما مختلفان فى الرتبه و بينهما نسبه العليّه والمعلوليه، و إيجاد المختلفين فى المرتبه كذلك بوجود واحدٍ محال.

التحقيق

ولكنّ هذا الإشكال إنما يتوجّه على القول بأن حقيقه الإنشاء هو الإيجاد كما عليه القوم، و أمّا على مبنى المحقق العراقى من أنه الإعتبار و الإبراز أو الإعتبار المبرز _ والذى أخذه السيد الخوئى _ فلا يرد، لأن اعتبار المختلفين رتبهً كذلك و إبرازه بمبرزٍ واحدٍ لا محذور فيه.

وهذا تمام الكلام على آيه النبأ.

ص: ١٨٤

قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١)

تقريب الإستدلال

وقد ذكر الشيخ قدس سره وغيره (٢) في تقريب الإستدلال بهذه الآيه لحججه الأخبار الآحاد ما حاصله: إن الآيه تدل على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين وإن لم يكن مفيدا للعلم. و توضيح ذلك:

١. إن المراد من «لينذروا» إنذار كل واحد من النافرين بعض القوم، وليس إنذار مجموعهم لمجموع القوم حتى يقال بإفاده الإنذار حينئذ للعلم.

٢. إن «الحذر» بعد «الإنذار» واجب من وجهين:

أحدهما: إن لفظه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجي _ لامتناعه في حق

ص: ١٨٥

١-١. سورة التوبه: الآيه ١٢٢.

٢-٢. فرائد الأصول: ٧٨، كفايه الأصول: ٢٩٨.

البارى سبحانه _ ظاهره فى كون مدخولها محبوبا، و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذكره صاحب المعالم قدّس سرّه (١) من أنه لا- معنى لندب الحذر، و إمّا لأن رجحان العمل بخير الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركّب، لأن كلّ من أجازته فقد أوجبه.

والثانى: إنّ ظاهر الآيه وجوب الإنذار، لوقوعه غايه لـ «النفر» الواجب بمقتضى كلمه «لولا»، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب «الحذر» لوجهين:

أحدهما: وقوعه غايه للواجب.

والثانى: أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، وإلّا لغا الإنذار.

إشكالات الشيخ والكلام حولها

هذا، وقد اختلفت أنظار العلماء فى الإستدلال بالآيه، فالشيخ و صاحب الكفايه و تلميذه المحقّق العراقى والسيد الاستاذ والسيد الصدر على عدم جواز الإستدلال بها، والميرزا و تلميذه السيد الخوئى على تماميته.

قال الشيخ بعد تقريب الإستدلال: لكن الإنصاف عدم جواز الإستدلال بها لوجوه:

الأوّل:

إنه لا- يستفاد من الكلام إلّا- مطلوبه الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون فى الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على

ص: ١٨٦

حصول العلم. فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا... فليس في هذه الآيه تخصيص للأدله الناهيه عن العمل بما لم يعلم، و لذا استشهد الإمام عليه السلام(١) بالآيه على وجوب النفر في معرفه الإمام، مع أن الإمامه ممّا لا يثبت إلا بالعلم.

و ملخصه هو: إن الإستدلال يتوقف على كون الآيه في مقام بيان إطلاق وجوب الحذر، أى هو واجب سواء أفاد العلم أولاً، و هذا غير ثابت، بل هى في مقام بيان مطلوبته إنذار المنذرين بما تفقّهوا والحذر من القوم بما أنذروا، فلا تصلح الآيه للتخصيص، و يشهد بذلك إستدلال الإمام بها.

الجواب:

وأجاب السيد الخوئي:(٢)

أولاً: بأن الأصل في كلام المتكلم أن يكون في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

وثانياً: إن ظاهر الآيه كونها واردهً لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين، وأنه يجب على طائفة منهم التفقه والإنذار، و على غيرهم الحذر والقبول، فكما أنّ إطلاقها يقتضى وجوب الإنذار، ولو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقه كلام المنذر للواقع، كذلك يقتضى وجوب الحذر أيضاً في هذا الفرض.

وثالثاً: تخصيص الآيه بصوره العلم يوجب إلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل

ص: ١٨٧

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم ١٠.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٨٤.

يكون حينئذٍ بالعلم ولا دخل للإنذار فيه، غايته كون الإنذار مقدمهً تكويته لحصول العلم، وهذا خلاف ظاهر الآية.

رابعاً: إنه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا إلغاء عنوان الإنذار، لا يمكن الإلتزام بالتقييد، فإنه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن.

أقول:

إنه يتلخص إشكال الشيخ قدس سره في أن الآية ليست في مقام البيان من حيث الحذر، حتى يتمسك بالإطلاق فيقال بوجوبه، سواء أفاد العلم أو لا، فيشمل خبر الواحد، وإذا لم يتم الإطلاق لا تصلح الآية لتخصيص عمومات النهي عن اتباع غير العلم. ثم استشهد بتطبيق الإمام الآية على معرفه الإمام، لنفي الإطلاق.

و أما أن الآية في مقام بيان وظيفة النافرين و المتخلفين معاً، بأن يكون وظيفه أولئك التفقه والإنذار، و وظيفه هؤلاء ترتيب الأثر على الإنذار و إن لم يفد العلم، فهذا أول الكلام، بل الآية في مقام بيان وظيفة المسلمين في أن ينقسموا إلى النافرين والباقيين في بلدانهم، و أنه لا- يجب النفر على الجميع، أما أن يجب على المتخلفين ترتيب الأثر مطلقاً على إنذار المنذرين، فليست الآية في مقام بيانه.

وعلى الجملة، فإن أجوبه الميرزا و تلميذه غير وافيه بالجواب عن الإشكال.

نعم، لو كانت الآية في مقام البيان من جهة وجوب الحذر و ترتيب الأثر تعديداً، لقلنا بأنه في موارد اعتبار العلم _ كمسأله معرفه الإمام مثلاً _ ينتظر وصول

ص: ١٨٨

الخبر بحيث يحصل العلم، فلا ينافى استشهاد الإمام عليه السلام بالآية دلالتها على حججه خبر الواحد.

إلا أن هنا كلاماً من جهة أخرى، و هي ضروره أن يكون الأمر بترتيب الأثر تعبدياً، فلو كان إرشادياً سقط الاستدلال، فما الدليل لمنع احتمال الإرشاديه؟

إنّ هذا الاحتمال موجود جدّاً، فيكون وزان الآية وزان قوله تعالى لموسى و هارون «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (١) فتأمل.

الثاني:

إنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفه الامور الواقعيه من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقّه فيها، فالحذر فيها لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر _ بالفتح _ أنّ الإنذار هل وقع بالامور الدينيه الواقعيه أو غيرها خطأ أو تعمداً من المنذر _ بالكسر _ لم يجب الحذر. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر فى إنذاره بالأحكام الواقعيه، فهو نظير قول القائل: أخبر فلانا بأوامرى لعله يمتثلها.

فهذه الآيه نظير الأمر بنقل الأخبار الوارده عن النبى الأكرم والأئمه صلّى الله عليهم وسلّم، فإن المقصود من ذلك ليس إلّا العمل بالامور الواقعيه التى يشتمل عليها أخبارهم عليهم السلام، لا وجوب تصديق الراوى فيما يحكى و لو لم يعلم

ص: ١٨٩

مطابقتها للواقع... و نظيره جميع ما ورد فى بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم... .

الجواب

وأجاب الميرزا: (١) بأنه لما جعل الحجية للإنذار المنذر، فقد جعل الطريقيته لقوله إلى الأحكام الواقعية. فالآية جعلت قوله طريقاً إلى الواقع و أفادت أن إنذاره إنذار بالأحكام الواقعية، فهي حاكمه على أدله النهى عن اتباع غير العلم.

أقول:

والظاهر عدم تمامية هذا الجواب، لأنّ الشيخ يقول بدلاله الآية على تقيّد الحذر بما إذا كان الإنذار بما تفقّه، فالحذر مقيد، و مع احتمال خطأ المنذر أو كذبه فلا يجب. و لو أريد التمسك بالآية _ مع الإحتمال المذكور _ كان من التمسك بالعام فى الشبهه الموضوعية.

و بالجمله، المراد هو الإنذار بالأحكام الواقعية، أى كلّ ما كان حكم الله، سواء كان حكماً ظاهرياً أو واقعياً، و مع احتمال أن لا يكون المنذر به حكماً واقعياً لم يجب الحذر.

و أجاب الخوئى: (٢) بأن الإخبار بوجوب شئ " أو بحرمة شئ " لا- ينفك عن الإنذار بما تفقّه، إذ الإخبار بالوجوب إنذار بالعقاب على الترك بالدلاله الإلزامية، و كذا الإخبار بالحرمة، فإنه إنذار بالعقاب على الفعل. أمّا كون المخبر به مطابقاً

ص: ١٩٠

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٩٥.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٨٦.

للواقع أو لآء فهو خارج عن مدلول الخبر، لما ذكرناه فى مقام الفرق بين الإخبار والإنشاء من أن مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت الشىء أو نفيه.

وبالجملة: الإخبار عن الوجوب والحرمة إخبار بما تفقّه فى الدين، وإن كان المنخبر به غير مطابق للواقع.

أقول:

وفيه ما عرفت، لأن الواجب هو الحذر فيما إذا كان الإنذار بما تفقّه من الدين، فلا بدّ من إحراز كون الإنذار كذلك، و بمجرد احتمال العدم لا يجب، والتمسك بالآيه حينئذٍ تمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيّه، و هو غير جائز.

الثالث:

لو سلّمنا دلالة الآيه على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين، و لو لم يفد العلم، لكن لا يدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخويف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى إلى العمل بمقتضاه فعلاً، و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ فى مقام الإيعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة... و على المجتهدين فى مقام إرشاد الجهّال. و من الواضح أن تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محلّ الكلام، خارج عن الأمرين، فالآيه غير شامله لإخبار الراوى.

ص: ١٩١

وأجاب الميرزا _ وتبعه تلميذه _ بأن الإنذار إن أخذ بما ينصرف إليه إنصرفا بدويًا _ وهو الإنذار الابتدائي الإستقلالي _ فتكون فتوى المجتهد و إرشاد المرشد كإخبار الراوى خارجة عن مدلول الآيه، و إن أخذ بما هو ظاهر فيه _ و لو بمعونه تفرعه على التفقه _ و هو الإنذار التبعية الضمنى الحاصل ببيان الحكم الشرعى، فكما أن فتوى المجتهد تكون مشموله لها، كذلك إخبار الراوى، فالتفكيك بين الفتوى والرّوايه فى مشمولته الآيه غير معقول. (١)

أقول:

وهذا الجواب تام.

رأى الكفايه

وقد وافق صاحب الكفايه الشيخ فيما ذهب إليه فى الآيه، غير أنه خالفه فى معنى كلمه «لعل»، فلم يجعلها منسلخه عن معناها الحقيقى، وقال: ببقاء الكلمه على معناها أخذًا بأصالة الحقيقه فذكر: إن كلمه لعل و إن كانت مستعمله على التحقيق فى معناها الحقيقى و هو الترجى الإيقاعى الإنشائى، إلا أن الداعى إليه حيث يستحيل فى حقه تعالى أن يكون هو الترجى الحقيقى، كان هو محبوبته التحذّر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، وعقلًا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه.

ثم أشكل رحمه الله: بأن التحذّر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى

ص: ١٩٢

محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده، حسن و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل. (1)

النظر فيه

أقول:

يريد رحمه الله: إن الحذر حسن فى جميع الشبهات حتى الشبهات البدويّه مع عدم وجوبه يقينا. فهذا إشكال على الإستدلال بالآيه لحجّيه الخبر، زائدا على ما أورده الشيخ.

ولكنّ الظاهر عدم تماميته، لأنّ عندنا بالنسبه إلى المصالح والمفاسد الواقعيّه براه عقلية و شرعيّه، فقاعده قبح العقاب بلا بيان ترفع الخوف، و كذا البراءه الشرعيّه، و مع وجود البراءه عقلاً و شرعاً لا يبقى خوف الوقوع فى مفسده ترك الواجب أو مفسده الوقوع فى الحرام، و قد عرفنا أن «الحذر» مفهوم متقوم بالخوف، إذن، لا حذر فى الشبهات، فلا يرد الإشكال حتى يتمّ بعدم الفصل.

على أنّه يرد على قوله: «غايته عدم القول بالفصل»: إن الإجماع المركّب معناه كون الأُمّه على قولين ينفيان القول الثالث بالدلاله الإلتزاميه، و الأُمّه فى مسأله خبر الواحد على قولين: الحجّيه و عدم الحجّيه، و كلاهما ينفيان محبوبته ترتيب الأثر على خبر الواحد، فإنه إمّا واجب و إمّا غير واجب.

ص: ١٩٣

وقد قرّب المحقق الإصفهاني (١) دلاله الآيه على حجّيه خبر الواحد بالدقّه في جهات:

الاولى: إن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والتقييد، لكونها فرعاً لذيها والنسبه بينهما نسبه العله والمعلول. ونسبه الإنذار إلى الحذر _ وإن لم يكن من ذلك القبيل _ إلا أنه لا ريب في تبعيته الإنذار للحذر في الإطلاق والتقييد بلحاظ مقام الغرض، فالحذر قد تعلّق به الغرض و كان هو الموجب لوجوب الإنذار، فلو كان الحذر محدوداً بحدّ لم يعقل أن لا يكون الإنذار محدوداً به و يكون مطلقاً.

الثانيه: إنّ التفقّه في الآيه المباركه أعم من الاصول والفروع.

الثالثه: إنّ الإنذار الواجب لا يعقل فيه الإهمال، فإمّا يتقيّد بما إذا أفاد العلم أو يكون مطلقاً، و إذ لا دليل على التقييد فهو مطلق.

الرابعه: إنه قد ترتب الحذر على الإنذار، فهو تمام الموضوع له، فلا دخل لحصول العلم و إلاّ لخرج الموضوع عن الموضوعيّة.

الخامسه: إنه لما كان الإنذار تمام الموضوع للحذر، فلا محاله يكون إنذار المنذر حجّه، سواء حصل العلم منه أولاً، لأنه لولا الحجّيه كان العقاب بلا بيان، فلا معنى لوجوب الحذر لكنّ الحذر واجب، فالإنذار حجّه سواء أفاد العلم أولاً.

هذا هو المستفاد من كلماته في عدّه صفحات.

ص: ١٩٤

والحاصل: لقد كان الإشكال في ثبوت الإطلاق لعدم كون الآية في مقام البيان، وقد ظهر تماميته في «الإنذار» و«الحذر» معا، فلا الإنذار يحتمل تقييده بالعلم ولا الحذر... وقد دلت الآية على حججه الخبر بما هو خبر. وليس يشترط في المخبر أن يكون فقيها حتى تختص الآية بفتوى المفتي، لأن التفقه في زمن الأئمة عليهم السلام كان بمعنى تعلم الأحكام وتفهمها، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمه في زماننا.

الرابع:

و هو الإشكال الباقي بعد التقريبات المزبوره، وذلك أنّ الإمام عليه السلام قد طبّق هذه الآية على ما يعتبر فيه العلم، و هو معرفه الإمام كما في الأخبار الكثيره، منها: صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام و فيها: قلت: أفيصح الناس إذا مات العالم أنّ لا يعرفوا الذى بعده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلده فلا، يعنى أهل المدينه، و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا...» (١).

فإنّ ما ذكره المحقق الإصفهاني و غيره غير وافٍ بالجواب عنه.

فإن قلت: نستفيد من إطلاق الآية حججه خبر الواحد، غير أنه تقييد الآية في مورد معرفه الإمام بإفاده الخبر للعلم.

قلت: التمسك بإطلاق الكلام يختلف، فتارةً: يكون الكلام مطلقاً و حججه

ص: ١٩٥

تأمه، فيجوز التمسك بالإطلاق في كل حصه أو فرد شك في شموله له، وهذا على القاعده. و أخرى: يكون إطلاق الكلام مقيداً بقيد، فهو مطلق لكن سقطت حجته، ففي هذه الحاله لا يتمسك بالإطلاق في مورد الشك، لأن المطلق بعد التقييد _ وكذا العام بعد التخصيص _ يسقط عن الدليليه. فلو تقيّد أكرم العلماء بالعدول، لم يصح التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرام العدول منهم، لأن معناه حينئذٍ وجوب إكرام العلماء و إن لم يكونوا عدولاً، لأن الإطلاق رفض القيد.

و في المقام: إن الآيه إن كانت مطلقه، فكيف استدلّ بها الإمام عليه السلام لموردٍ يعتبر فيه العلم، و إن كانت مقيدة بإفاده العلم، فلا تصلح للاستدلال للأعم ممّا أفاد العلم و ما لم يفده.

فالاستدلال بالآيه ساقط لبقاء هذا الإشكال من الشيخ على حاله.

الإشكال على الشيخ

لكن يرد على الشيخ التهافت في كلماته، وذلك: أنه إذا كانت الآيه مفيدة لاعتبار العلم _ لأن الإمام عليه السلام طبّقها على مسأله معرفه الإمام و هي من اصول الدين _ فلماذا استدلّ بها في مسأله الإجتهد والتقليد؟

لقد استدلّ الشيخ بالآيه على وجوب التقليد، والتقليد _ كما هو معلوم _ هو الأخذ بقول الغير تعبدًا، فهذا يناقض كلامه هنا. هذا أوّلاً.

و ثانياً: إنه في رسالته في مسأله تقليد الميت، (١) قال في ردّ المستدلّين بالآيه

ص: ١٩٦

للجواز: بأن الآيه غير وارده في مورد التفقه، بل إن موردها نفر إلى الجهاد.

و هذا يناقض كلامه في المقام، إذ يقول بأنها داله على التفقه في الدين.

و قال أيضا في ردّ الإستدلال: بأنّ التفقه في عصر نزول الآيه بمعنى الحضور عند المعصوم والأخذ منه، و لذا استدللّ الأعظم بالآيه لحجّيه خبر الواحد.

فكيف يقول هذا هناك، و في المقام ينكر دلالة الآيه على حجّيه خبر الواحد. هذا كلّه نقضا.

و أمّا حلّا، فإن مقتضى التحقيق هو النظر في الروايات المستدلّ فيها بالآيه المباركه، فقد تبين ممّا ذكرناه من أوّل البحث إلى هنا أنّ تلك الأخبار هي سبب الإشكال العمده في الإستدلال بها على حجّيه خبر الواحد.

وقد وجدنا الشيخ في رساله تقليد الميت(١) _ بعد أن استدللّ بالآيه على حجّيه الخبر، و ذكر أنّ التفقه في عصر الأئمّه كان يتحقق بتعلّم الأحكام و أخذ الروايات _ يستشهد بما رواه الشيخ الصدوق في عيون الأخبار من أمر الإمام عليه السلام بالنفر إلى الإمام لتعلّم مسائل الحلال والحرام.(٢)

فكما ورد الإستدلال بالآيه لمعرفة الإمام في الروايات، كذلك ورد في تعلّم الأحكام، فيكون «التفقه» مفهوما عاما يصدق على «معرفة الإمام» المعتبر فيه

ص: ١٩٧

١- ١. مطارح الأنظار: ٢٦١.

٢- ٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ / ١١٩، علل الشرائع ١ / ٢٧٣، وسائل الشيعة ١١ / ١٢، الباب ١ من أبواب وجوب الحج.

العلم، و على «أخذ الأحكام» الذى لا يعتبر فيه العلم، و كذلك يكون مفهوم «الإنذار»، فإنه التخويف، لكنّ المصداق يختلف، فما يعتبر فيه العلم يكون الإنذار حجةً إن أفاد العلم، و ما لا يعتبر فيه العلم فهو حجة. و بهذا يتم الاستدلال بالآية فيما يعتبر فيه العلم و فيما لا يعتبر أيضا.

لا يقال: (١) إنَّ وجوب العمل بما أنذروا شرعياً فى الأحكام و عقلياً فى اصول الدين، فكيف يُجعل هذان الوجوبان بالآية المباركة بجعل واحدٍ؟

لأننا نقول: بأنَّ الوجوب فى كلا البابين شرعياً، و الحكم العقلى غير القابل للتعييد الشرعى منحصر بباب الإطاعة و المعصية، و لذا نقول بشرعيته ماورد فى الكتاب و السننه فى وجوب العدل و حرمة الظلم، و لا نحملها على الإرشاد إلى حكم العقل. و على الجملة، فإنه لا مانع من أن يكون الأمر بمعرفة الإمام _ مثلاً _ أمراً شرعياً مولوياً بعد وجود المقتضى من جهة أن كثيراً من الناس لا تدرك عقولهم وجوب معرفته، بل إنَّ بعض الناس لا ينبعثون من الأحكام العقلية و إنما ينبعثون بأوامر المولى و نواهيته فقط.

لا يقال: إنَّ الأحكام الشرعية منجزه، إمّا لكونها شبهات حكمية قبل الفحص، و إمّا للعلم الإجمالى، و لذا لا يجوز التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان. و إذا كانت منجزه، فلا معنى لأنَّ تفيد الآيه وجوب الحذر بالنسبة إلى الأحكام، لأنَّ المنجز لا يتنجز ثانية.

ص: ١٩٨

١- ١. كما فى أوثق الوسائل: ١٥٧، ثم أمر بالتأمل.

لأننا نقول: بأنَّ صحيحه يعقوب بن شعيب (١) وغيرها صريحه بكون النافرين معذورين ماداموا في حال الفحص، والمتخلفين معذورين كذلك مادام لم يصلهم الإنذار. فالاشكال المذكور اجتهاد في مقابل النص.

وحلَّ المطلوب هو: إنَّ ظاهر الآيه المباركه ترتب الحذر على الإنذار، وتوهم عدم دخل الإنذار في الحذر باطل، وليس دخله بنحو جزء الموضوع ليكون الجزء الآخر هو العلم، لأن الآيه ظاهره في وجوب الحذر عند الإنذار سواء علموا أولا. على أنه لو كان للعلم دخلٌ لكان تمام الموضوع وسقط الإنذار عن الموضوعيه، وهو باطل، فثبت أنَّ الإنذار تمام الموضوع للحذر، وحينئذٍ يستحيل أن لا يكون حجةً.

وبهذا ظهر تماميه الاستدلال بآيه النفر في أبواب اصول الدين، وفي باب الإجتهد والتقليد.

وأما في مطلق خبر الواحد الثقه، فدالتهها على وجوب القبول تعييدا، محلّ تأمل، لمكان أخذ عنوان «التفقه»، وهو غير حاصل في مطلق الخبر الواحد، فيكون أخصّ من المدعى، فلا مناص من تتميم الاستدلال بعدم الفصل.

وأما ما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «التفقه» كان في زمن الأئمه عليهم السلام بمعنى تعلّم الأحكام، بخلاف ما هو المتعارف من معنى الكلمه في زماننا». فلا يدفع الإشكال، لأن «الفقه» ليس في جميع الأزمنه إلاّ - بمعنى واحد، غير أن التفقه في تلك الأزمنه كان سهلاً وهو في زماننا صعب، لطول المدّه ووجود

ص: ١٩٩

التعارضات فى الأدله، وغير ذلك من الأسباب.

هذا، وقد اختلف رأى شيخنا الاستاذ فى جواز الاستدلال بالآيه لحجته خبر الواحد، فاختر فى الدوره السابقه العدم، أما فى اللاحقه فلم يجزم بذلك.

وقد كان تقريننا للمطلب يقوى الإستدلال بها، فهى إن لم تكن أوضح دلالة من آيه النبأ _ كما ادعى فى مصباح الاصول _ فليست ساقطة عن الاستدلال كما ذهب الشيخ وأتباعه.

وهذا تمام الكلام فى آيه النفر.

ص: ٢٠٠

قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
اللَّاغِنُونَ» (١).

والتقريب فيه نظير ما بيناه في آيه النفر، من أن حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

كلام الشيخ:

قال: ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آيه النفر، من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها و يجب إظهاره. قال: و يشهد لما ذكرنا: أن مورد الآيه كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراه، و معلوم أن آيات النبوه لا يكتفى فيها

بالظن.

ص: ٢٠١

قال: نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً، أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم، لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان ما فى الأرحام على النساء(١) على وجوب تصديقهنّ، وبآية وجوب إقامة الشهادة(٢) على وجوب قبولها بعد الإقامه، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدّد المظهرين.(٣)

رأى صاحب الكفايه

وقال فى الكفايه ما حاصله: إنه إن كانت الملازمه العقليه بين حرمة الكتمان و وجوب القبول تامهً _ من جهة لزوم لغويّه تحريم الكتمان إن لم يجب القبول _ لم يكن مجال لإيراد الشيخ على الاستدلال من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم.

فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

أى: إن الملازمه تنافى دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص.

ثم أجاب عن الإستدلال: بمنع الملازمه، وقال: فإن اللّغويه غير لازمه، لعدم

ص: ٢٠٢

١-١. سورة البقره: الآيه ٢٢٨.

٢-٢. سورة البقره: الآيه ٢٨٣.

٣-٣. فرائد الأصول: ٨١.

انحصار الفائده بالقبول تعديداً، وإمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثره من أفشاه وبيّنه، لئلا يكون للناس على الله حجّه، بل كان له عليهم الحجّه البالغه. (١)

آراء المتأخرين

وقد قال الميرزا في هذه الآيه وآيه السؤال: بأن عدم دلالتها على حجّيه خبر الواحد أوضح من أن يخفى (٢)

وتبع الإصفهاني و العراقى (٣) صاحب الكفايه.

وتبعهما في مصباح الاصول (٤) واستفاد منهما في الجواب عن الإستدلال بالآيه، فذكر ما حاصله: عدم الملازمه في المقام، فالآيه معناها حرمه الكتمان على كلّ أحد، فيحتمل أن يكون الوجه فيها أن إخبار الجميع مما يوجب العلم، كما في الخبر المتواتر.

قال: ولا يقاس المقام بحرمه الكتمان على النساء، لأن طريق إحراز ما في الأرحام منحصر في إخبارهن، فالملازمه هناك موجوده وإلا تلزم اللغوويه، بخلاف المقام، حيث حرّم الكتمان على اليهود الذين أخفوا الأدلّه الظاهره على نبوه نبينا

ص: ٢٠٣

١-١. كفايه الأصول: ٣٠٠.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ١٩٦.

٣-٣. نهايه الدرايه ٣ / ٢٤٤، نهايه الأفكار ٣ / ١٣٠.

٤-٤. مصباح الأصول ٢ / ١٨٨ _ ١٨٩.

صلى الله عليه وآله لجميع الناس، كما فى قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ» (١).

والحاصل: إنه لا- ملازمه بين حرمة الكتمان و وجوب القبول هنا، كما لا- إطلاق لحرمة الكتمان ليشمل ما لو علم المخبر بأن إخباره لا- يفيد العلم للسيامع، إذ فى هذه الصوره تدل الآيه على وجوب القبول و إلا تلزم اللغوويه. و وجه عدم الإطلاق هو أن ظهور الحق لعامة الناس هو الحكمه لحرمة الكتمان، والحكمه الداعيه إلى التكليف لا يلزم أن تكون ساريه فى جميع الموارد.

قال: و يدل على ما ذكر: أن مورد الآيه هو النبوه، و هى من اصول الدين، ولا يقبل فيها خبر الواحد.

الإشكالات الواردة على الإستدلال

ويتلخص الإشكال فى الاستدلال بالآيه فى وجوه:

الأول: إنها واردة فى ذم علماء أهل الكتاب، لكنهم ما نزل فى التوراه والإنجيل فى النبى الأكرم ورسالته، فالآيه متعلقه بأصول الدين.

لا يقال: فليكن الاستدلال بها كما استدلل بآيه النفر، وقد تعلقت بحسب الأخبار بالإمامه وهى من اصول الدين.

لأننا نقول: فرق واضح بين الآيتين ومورديهما. فالإمامه يمكن أن تعرف بما قاله الرسول، لما تقدم من أن وجوب معرفتها شرعى، ولكن الرساله والنبوه لاتعرف بكلام الرسول للزوم الدور، فوجوب معرفتها عقلى.

ص: ٢٠٤

والثاني: إنها في مقام بيان حرمه الكتمان لا وجوب قبول ما أظهر، والفرق بينها وبين آيه كتمان ما في الأرحام ممّا لا يخفى.

والثالث: إنه لا- ملازمه بين حرمه الكتمان ووجوب القبول تعييدا، إلا- إذا لزم لغويّه حرمه الكتمان، كما في آيه كتمان ما في الأرحام، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فالملازمه ممنوعه، فالإستدلال ساقط.

والرابع: إنّ موضوع الآيه هو ما أنزله الله من البيّنات والهدى، فإذا أخبر المخبر وعلم بأنّ المخبر به مما أنزله الله كذلك، وجب القبول، أمّا مع الشك، فلا يجوز التمسك للقبول بالآيه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه.

وقد استظهر المحقق الإصفهاني من هذه الآيه معنىً أجنبيًا عن حجّيه الخبر بالمرّه، فذهب إلى أنها ظاهره في حرمه كتمان ما فيه مقتضى الظهور لو لا- الستر، بقرينه قوله «بَعِيدٍ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ». فلا نظر فيها إلى وجوب الإعلام، بل غايه ما تدلّ هو لزوم إظهار ما بيّنه الله، ولا تدلّ على لزوم إعلام ما هو مستور في نفسه لولا الإعلام. (1)

قال سيدنا الاستاذ قدّس سرّه بعد إيراده: وهذا الإستظهار لا بأس به قريب إلى الذهن والذوق. (2)

وعن السيد الصّيدر: إن كلمه «الكتاب» لعلّ المراد منه القرآن الكريم _ لا التوراه والإنجيل _ فيكون المقصود أنه بعد ما بيّنا في الكتاب الكريم أنّ النبيّ قد

ص: ٢٠٥

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٤٤.

٢- ٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٠.

توفرت بشائر نبوته في كتب العهدين، فمن ينكر أو يكتم علمه بذلك من أهل الديانتين عداوة لهذا الدين وتكذيباً للقرآن، فأولئك يلعنهم الله ويلعنهم الألعنون، وبذلك تكون الآية أجنبيته عن مسأله حجيه خير الواحد. (1)

فالآيه المباركه إما أجنبيته عن البحث، وإما لا تدل على المدعى بوجهه.

ص: ٢٠٦

١-١. بحوث في علم الأصول ٤ / ٣٨٢.

قوله تعالى فى سورة الأنبياء «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». (١)

وجه الإستدلال: إن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغا وجوب السؤال. و إذا وجب القبول وجب قبول كَلْمَا يصح أن يسأل عنه و يقع جوابا له، فلا خصوصيته لمسبقته بالسؤال.

إشكالات الشيخ

وأورد عليه الشيخ رحمه الله: بأن مقتضى سياق الآية _ سواء التى فى سورة الأنبياء أو التى فى سورة النحل _ هو إرادته علماء أهل الكتاب.

و أما مع قطع النظر عن السياق ففيه:

أولاً: إنه قد ورد فى المستفيضه أن المراد هم الأئمة الأطهار عليهم السّلام و روايتان منها صحيحتان، و هما عن محمد بن مسلم، والوشاء. (٢)

ص: ٢٠٧

١- ١. سورة النحل: الآية ٤٣.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ٦٣ و ٦٠، الباب ٧ من أبواب صفات القاضى، رقم ٣ و ٩.

وثانيا: إن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً.

و يؤيد ذلك ورود الآيه في اصول الدين التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

و ثالثاً: لو سلّمنا، فإن المراد من أهل الذكر ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الإمام... .

الكلام حول الإشكالات

أمّا السّـيـاق، فإنّه لا يصلح لأنّ يصرف اللفظ العام عن العموم، ولذا كان لفظ «الغنيمه» في آيه الخمس(١) ظاهراً في العموم، مع أنّ مقتضى السّـيـاق إرادته خصوص غنيمه دارالحرب. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ السّـيـاق يسقط عن القريبيّه مع وجود الدليل على خلافه، وفيما نحن فيه روايه معتبره عن محمد بن مسلم، رواها الشيخ الكليني _ في باب أنهم أهل الذكر _ قد ورد فيها النهي عن السؤال من أهل الكتاب، قال عليه السلام: إذن، يدعونكم إلى دينهم.(٢)

وأمّا الإشكالات الثلاثه:

ص: ٢٠٨

١-١. سورة الأنفال: الآيه ٤١.

٢-٢. الكافي ١ / ٢١١.

فقد أورد في الكفايه على الإشكال الثالث بقوله:

إن كثيرا من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والإطلاع على رأى المعصوم، كزراره و محمد بن مسلم، و يصدق على السؤال منهم أنه السؤال من أهل الذكر والعلم... و إذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى الآيه، وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما فى وجوب القبول بين المبتدىء والمسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زراه و غيرهم ممن يكون من أهل الذكر و إنما يروى ما سمعه أو رآه. فافهم. (١)

ويمكن الجواب: بأن موضوع وجوب القبول هو جواب أهل العلم لعلهم كونهم كذلك، و حينئذٍ، كيف يقال بعدم الفصل بين جوابهم و خبر من ليس منهم؟

وأجاب السيد الأستاذ بأن: ما ذكره صاحب الكفايه غير سديد، وذلك، لأن موضوع القبول ليس روايه العالم كى يقال بعدم الفصل بين روايته وغيره، بل عرفت أن موضوع القبول هو جواب أهل العلم، بملاحظه جهه علمهم ومعرفتهم، بحيث يكون لذلك دخلٌ فى القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين ما لا يكون من أهل الذكر، لعدم ثبوت ملاك القبول فى خبره. (٢)

ص: ٢٠٩

١- ١. كفايه الأصول: ٣٠٠.

٢- ٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٢.

وأجيب عن الإشكال الأوّل: بأنّ الروايات هذه من باب ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر عنوان عام.

أقول:

قد وقع الكلام بين الأعلام حول هذه الروايات من جهات:

الأولى: الكلام في أسانيدها:

قال الشيخ: ردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند، بناءً على اشتراك بعض الرواه في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

قال: وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشاء فلاحظ وروايه أبي بكر الحضرمي حسنه أو موثقه. نعم، ثلاث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولا يقدم قطعاً.

والثانيه: هل هي آحاد؟

قال الآشثياني: إنّ الإستشهاد بالأخبار المذكوره لإرادته خصوص الأئمه من أهل الذكر مع عدم قطعيه صدور الأخبار وإنّ بلغت حدّ الاستفاضه لايجوز قطعاً حسبما عرفت مرارا من أنّ الاستعانه في مسأله حجّيه خبر الواحد منعا وإثباتا غير جائز عقلاً. (١)

أقول:

إنّ هذه الأخبار موثوقٌ بصدورها، لاعتضادها بأدلّه من الكتاب والسّنه كما

ص: ٢١٠

سيأتي، ولو لا ذلك لم يستدل بها الشيخ وصاحب الفصول وغيرهما.

الثالثة: هل تدلّ على الإنحصار أوهى بنحو المصداق؟

ظاهر الشيخ وبعض شراح كتابه وصاحب الفصول هو الأخذ بظواهر تلك الأخبار، خاصّة وأنّ بعضها يفيد الحصر كما لا يخفى على من يراجعها، وكان شيخنا الاستاذ دام بقاءه يصرّ على ذلك في دوره السابقه.

وذهب آخرون: إلى أنّ تلك الأخبار غير دالّة على الحصر، وإنما المراد ذكر المصداق الأتم، وأهل الذكر في الآية عنوان عام، واختاره شيخنا في دوره اللاحقه.

وقال سيدنا الاستاذ: إنّ التفسير بمثل ذلك يرجع إلى بيان المصداق لا لبيان المعنى المراد على سبيل الحصر، ففي زمانهم عليهم السلام يكونون هم مصداق الذكر الذي ينبغي السؤال منهم، ومثل ذلك كثير في تفسير الآيات الواردة في النصوص. (١)

وقال السيد الصدر: لاشك في أنهم هم أهل الذكر الحقيقيين، لأنهم ورثه كلّ الرّسالات والشرائع والكتب السماويّه وورثه آدم ونوح... إلّا أن هذا من التفسير بالباطن لا الظاهر، وإلّا، فلا معنى ولا مناسبة في إرجاع المشكّكين في نبوّه محمد إلى الأئمّه _ عليهم الصّلاه والسّلام _ لإثبات حقائمه الرسول ودفع شبهه بشريّته. (٢)

ص: ٢١١

١-١. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٢.

٢-٢. بحوث في علم الأصول ٤ / ٣٨٤.

أقول:

والصحيح ما ذهب إليه الاستاذ في الدورّه السابقه، تبعا للشيخ وغيره، ولتوضيح ذلك نذكر أمورا:

الأول: إنّ «الذكر» في الكتاب والسنة هو «القرآن» أو «التيّ صَلَّى الله عليه وآله» أو «مطلق ذكر الله». وأيّا كان المراد في الآية الكريمه، فالأئمه الأطهار هم أهله على التحقيق لا غيرهم.

والثاني: إنّ الأئمه عليهم السّلام عندهم جميع الكتب المنزله من الله، وهم في نفس الوقت صادقون ومصّدقون عند جميع أصناف الكفّار.

والثالث: قد استشهد الله والرسول أمام الكفّار بأمر المؤمنين عليه السّلام على نبوّه رسول الله صَلَّى الله عليه وآله.

قال تعالى: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسِلاً قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»، (١) فقد روى الفريقان أنّ المراد من «من عنده علم الكتاب» هو «أمير المؤمنين على»، (٢) فإن هذه الآية تدلّ:

أوّلاً: على قبول الكفار شهادته أمير المؤمنين،

وثانيا: على صحّحه إرجاع المشكّكين في نبوّه محمّد إلى الأئمه.

والرّابع: فرق بين التفسير وبيان المراد من اللفظ، كما في تفسير «أهل الذكر» بـ«الأئمه»، وبين التفسير الباطن، كما في تفسير «اهدنا الصّراط المّستقيّم» بـ«على» عليه السّلام. فلا ينبغي الخلط بين المقامين.

ص: ٢١٢

١- ١. سورة الرّعد: الآية ٤٣.

٢- ٢. أنظر: تفسير الثعلبي ٥ / ٣٠٣، تفسير القرطبي ٩ / ٣٣٦، شواهد التنزيل ١ / ١ / ٤٠١.

وعلى الجملة، فإنَّ الحقَّ مع الشيخ وأتباعه في هذا الإشكال، لأنَّه إن كان المراد من «أهل الذكر» هم الأئمة عليهم السلام، فإن إخبارهم يفيد العلم. فالآية أجنبيَّة عن البحث.

حول الإشكال الثاني

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال الثاني بما حاصله: (١) إنَّ متعلِّق العلم في الآية هو العلم بالجواب لا- العلم بالواقع؛ فالإشكال مندفع.

والإنصاف أن ما ذكر خلاف ظاهر الآية، وقد أوضح ذلك سيدنا الاستاذ رحمه الله: بأنَّ مرادنا بالعلم الذي يكون دخيلاً في وجوب القبول ليس النظر والرؤية والدِّقَّة، بل مطلق الرأى والإعتقاد، فقبول رأيه لو كان ناشئاً عن حسِّ ظاهر بلا- أى مقدِّمه حدسيِّه لا يلازم قبول خبره بما هو خبر. وبعبارة اخرى: الآية الكريمة بمنزله أن يقال: الفتوى حجَّة، فهل يتصوَّر دلاله هذا القول على حجِّيِّه الخبر، بملاحظه أن الفتوى تنشأ أحياناً عن غير نظرٍ وإعمال حدس (٢).

هذا، وقد أضاف شيخنا في الردِّ على قول المحقق المذكور: الإستدلال بروايه أخرجها الشيخ الكليني (٣) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه عرض عليه بعض خطب أبيه عليه السلام...

ص: ٢١٣

١-١. نهاية الدرايه ٣ / ٢٤٦.

٢-٢. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٢.

٣-٣. الكافي ١ / ٥٠.

قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْذِيَنَّ بِاللَّهِ وَيُؤْذِيَنَّ لِلْمُؤْمِنِينَ» (١).

و تقريب الإستدلال: إن الله مدح رسوله بتصديقه للمؤمنين، فكان تصديقه لهم فعلاً حسناً، و إذا كان حسناً فهو واجب.

قال الشيخ (٢): و يزيد فى تقريب الإستدلال وضوحاً: ما رواه فى فروع الكافى فى الحسن بابن هاشم إنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير، و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله: يا بنى، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون. فقال يا بنى: إن الله عز وجل يقول «يُؤْذِيَنَّ بِاللَّهِ وَيُؤْذِيَنَّ لِلْمُؤْمِنِينَ». يقول: يصدق الله و يصدق للمؤمنين. فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم. (٣).

ص: ٢١٥

١-١. سورة التوبه: الآيه ٦١.

٢-٢. فرائد الأصول: ٨٣.

٣-٣. الكافى ٥ / ٢٩٩.

وإنما قال «يزيد فى الإستدلال...» لأن الإمام عليه السلام قد طبّق الآيه على إخبار المؤمنين بأن الرجل يشرب الخمر، فيفيد حجّيه إخبارهم، وأنه كان على إسماعيل ترتيب الأثر عليه بعدم إعطاء ماله إليه. وكأنه عليه السلام يشير إلى أن شارب الخمر سفيهٌ والله تعالى يقول «وَلَا تُؤْثِرُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» (١). فالخبر يزيد وضوحاً فى دلالة الآيه على حجّيه خبر المؤمن، ولذا عمّد إلى توجيهه بعد الإيراد على الاستدلال.

هذا تقريب الإستدلال.

إشكال الشيخ

ثم إن الشيخ أورد على الإستدلال بإيرادين:

الأول: إن المراد من «الأذن» هو السّريع التصديق والإعتقاد بكلّ ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه. فالله تعالى مدح نبيّه لحسن ظنّه بالمؤمنين و عدم اتّهامهم.

والثانى: إن المراد من التصديق فى الآيه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده، فقتله النبى أو جلده، لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشرّ له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع.

ص: ٢١٦

بل المراد هو الحمل على الصَّحِّه فقط. وذلك قد يتحقَّق بمجرد حمل الفعل ذى الوجهين على الوجه الصحيح منهما، من دون ترتيب أى أثر، كما لو اغتتاب المؤمن عندك أحدا من المؤمنين، فإنك تحمل اغتيابه على الصَّحِّه، بأن يكون له مجوز للغيبه، ولكن لا ترتب الأثر على قوله فى المغتتاب. وقد يتحقَّق بترتيب الأثر الخاصَّ به، كما لو أُجريت صيغته عقد البيع فشكَّ فى صحَّتها، فإنه يحمل على الصَّحِّه ويرتَّب النقل والانتقال عليه. وقد يتحقَّق بترتيب جميع آثار الواقع عليه عملاً، وهذا ما نسميه بالصَّحِّح فى إخبار الثقات.

ومراد الشيخ هنا هو القسم الأوَّل، فلا يكذب المؤمن فيما قال، ولكن لا يرتب الأثر على قوله، وهو ما تقتضيه أدلَّه حمل فعل المسلم على الصَّحِّح والأحسن،^(١) وهو ظاهر الأخبار الوارده فى أنَّ من حقَّ المؤمن على المؤمن أن يصدِّقه ولا يتَّهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: يا أبا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإنَّ شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً وقال لم أقله، فصدِّقه وكذبهم.^(٢)

قال:

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام من أنه «يصدِّق المؤمنين، لأنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين».^(٣)

ص: ٢١٧

-
- ١- ١. وسائل الشيعة ١٢ / ٣٠٢، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العِشره.
 - ٢- ٢. وسائل الشيعة ١٢ / ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العِشره، الرقم ٤.
 - ٣- ٣. تفسير العياشى ٢ / ٩٥.

فإن تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافه المؤمنين، ينافي إرادته قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه... (١).

و يؤيده أيضا: ما عن القمى فى سبب نزول الآيه: إنه نم منافق على النبى صلى الله عليه وآله فأخبره الله ذلك، فأحضره النبى و سأله، فحلف أنه لم يكن شىء مما ينم عليه، فقبل منه النبى، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى و يقول إنه يقبل كل ما يسمع... فردّه الله بقوله لنبىه «قُلْ أَدُنُّ خَيْرٌ لَكُمْ». (٢).

ومن المعلوم أن تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصّدق عليه مطلقا. وهذا التفسير صريح فى أن المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم.

قال: و يشهد بتغاير معنى الإيمان فى الموضوعين _ مضافا إلى تكرار لفظه _ تعديته فى الأول بالباء و فى الثانى باللام. ثم إنه قدس سرّه جعل يوجّه الروايه فى قضيه إسماعيل... .

رأى الكفايه

أجاب عن الإستدلال بما هو ملخّص كلام الشيخ، فلا حاجه إلى ذكر نصّ كلامه (٣) رحمهما الله.

ص: ٢١٨

١-١. فرائد الأصول: ٨٣.

٢-٢. تفسير القمى ١ / ٣٠٠.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٠١.

نعم، قد لوَّحَ إلى أنّ المراد من التصديق ترتيب خصوص الأثر غير المضرّ بالمخبر.

وقال في حاشية الرسائل: الحمل على الأحسن لا يقتضى الحمل على الصّيدق، بل الصّيدق والكذب كلاهما له وجه حسن ووجه غير حسن، فالحمل على الأحسن هو الحمل على الجبهه المباحه. (١)

لكنّ ظاهر كلمات الشيخ هو الحمل على الصّيدق مع رعايه جانب الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فيترتب الأثر إلى حدّما، فهو تصديق ظاهري من باب الحمل على أحسن الوجوه كما تقدّم.

رأى العراقى

أجاب رحمه الله (٢) بمنع كون المراد من التصديق فى الآيه هو التّعبد بثبوت الخبر به و ترتيب الأثر عليه. و إنما هو بمعنى مجرّد إظهار القبول و عدم المبادره إلى تكذيب المخبر فيما يخبر به والإنكار عليه، كما يشهد له تكرار لفظ الإيمان و تعديته فى الأوّل بالباء و فى الثانى باللام.

قال: كما أنّ المراد بالأذن فيها أيضا هو ما ذكرنا، لأنه هو الذى يكون خيرا لجميع الناس، دون المعنى الأوّل، لا أنّ المراد منه هو سريع الإعتقاد، كيف؟ و إنّ ذلك لا يناسب مقام النبوه فضلاً عن كونه كاملاً له و موجبا لمدح الله إياه.

ص: ٢١٩

١-١. درر الفوائد: ١٢٠.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ١٣١ _ ١٣٢.

فكانت الآيه المباركه فى مقام بيان آداب المعاشره مع الناس، من إظهار القبول فيما يقولون و عدم المبادره إلى تكذيبهم... كما قيل فى سبب نزول الآيه أنه نمّ منافق... فإن من المعلوم بالضروره أن تصديقه لذلك المنافق لم يكن إلا صوريا لا حقيقيا، و إلى ما ذكرنا يشير قوله عليه السلام: يا محمد كذب سمعك و بصرك...

و أما الروايه المتضمنه لقصه إسماعيل... فإنما هو لأجل عدم الأخذ بالإحتياط.

فالمحقق العراقى موافق للشيخ و صاحب الكفايه، إلا فى معنى «الأذن».

رأى السيد الخوئى

و أما السيد الخوئى، فكذلك، إلا فى ما ذكروا من مغايره معنى «الإيمان» بالتعديه بالباء واللام، قال:

و فيه: إن الإيمان بمعنى التصديق القلبى، فإن كان متعلقا بوجوب شىء تكون تعديته بالباء، كما فى قوله تعالى «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ...»^(١) وإن كان متعلقا بقول شخص، كانت تعديته باللام، كما فى قوله: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا»^(٢) وحينئذ تكون التعديه باللام بالإضافه إلى المؤمنين على إرادته تصديق قولهم. فلا شهاده للسباق على ما ذكر.^(٣)

ص: ٢٢٠

١-١. سوره البقره: الآيه ٢٨٥.

٢-٢. سوره يوسف: الآيه ١٧.

٣-٣. مصباح الأصول ٢ / ١٩١.

أقول:

ويتلخص كلام الأعظم في أنّ التصديق للمؤمنين تصديقٌ ظاهري، بخلاف الإيمان بالله فإنه واقعي، وذلك لتكرار «يؤمن» و اختلاف حرف التعديه. هذا أولاً.

وثانياً: إن المراد بالمؤمنين هنا هم المنافقون، فإنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَتَظَاهَرُ مَعَهُمْ بِتَصَدِيقِ قَوْلِهِمْ وَهُوَ غَيْرُ مَصَدَّقٍ لَهُمْ وَاقِعًا، مَعْتَمِدِينَ عَلَى مَا فِي تَفْسِيرِ الْقَمِي.

و بذلك قالوا بعدم صلاحية الآيه للإستدلال.

رأى الاستاذ

قال شيخنا: وللنظر فيما ذكروا مجال.

أمّا الإختلاف في التصديق، فهو موجود على كلّ حال، لأنّ التصديق بالنسبة إلى الله عقلي، لعدم احتمال الخلاف، و بالنسبة إلى المؤمنین تعبدی تشريعی.

و أمّا الإختلاف في حرف التعديه، ففيه: ورود الإيمان بمعنى التصديق الواقعي متعدياً باللام كما في «فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ» (١).

وأمّا أن المراد من «المؤمنين» هم «المنافقون»، لما في تفسير القمي رحمه الله، فإنّ كلام القمي هنا غير مسندٍ إلى الإمام عليه السلام. هذا أولاً.

و ثانياً: إنه ينافي الكتاب، فإنه ينفي بكلّ صراحه كون المنافقين مؤمنين،

ص: ٢٢١

حيث يقول تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (١) و يقول: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (٢).

وثالثا: لقد جاء في ذيل الآيه المباركه «وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ» (٣) ودلالته واضحه على ما ذكرنا.

ويؤيد ذلك: روايه العياشى التى أوردها الشيخ.

هذا، و يوضّح أن المراد من «وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» هو التصديق بمعنى ترتيب الأثر: قوله تعالى على لسان إخوه يوسف لما قالوا ليعقوب «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا» (٤) أى: لست بمصدق لنا ولا ترتب الأثر على قولنا «أَكَلَهُ الذُّبُّ» (٥).

وكذا الخبر فى قضيه إسماعيل، فإنه ظاهر فى التصديق بمعنى ترتيب الأثر.

وفى خبر حماد بن بشير: «أما علمت أنه يشرب الخمر؟ صدقهم، فإن الله عزوجل يقول «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (٦).

ومن هنا، ذهب دام بقاء فى الدورتين إلى أنّ للإستدلال بالآيه لحجّيه خبر الواحد وجها قويا، خلافا للأعلام. والله العالم.

ص: ٢٢٢

١- ١. سورة البقره: الآيه ٨.

٢- ٢. سورة المنافقون: الآيه ٧.

٣- ٣. سورة التوبه: الآيه ٦١.

٤- ٤. سورة يوسف: الآيه ١٧.

٥- ٥. سورة يوسف: الآيه ١٤.

٦- ٦. سورة التوبه: الآيه ٦١.

إشاره

واستدلّ لحجّيه الخبر الواحد بالأخبار، ولا يخفى أنّ الاستدلال بها يتوقّف على أن تكون مقطوعه الصّدور لئلا يكون دوريا. وقد قيل: إنّ أوّل من تمسّك بالأخبار لحجّيه الأخبار هو الفاضل التونى رحمه الله، وكانّ المتقدمين عليه كانوا غافلين أو كانوا يعلمون بعدم تواترها. ولعلّ الثانى هو الظاهر، وكأنّه لذا أهمل المحقق الإصفهاني هذا البحث. وعلى الجملة، فلا كلام فى وجود رواياتٍ يمكن الاستدلال بها لهذا المدعى، ولكنّ المهمّ إثبات تواترها، لئلا يلزم توقف الشئ على نفسه، وقد جعلها الشيخ رحمه الله أربعة طوائف.

الطائفة الاولى

الأخبار العلاجيّه.

فقال ما ملخصه: إنّ هذه الأخبار تدلّ على كون حجّيه الأخبار فى نفسها

مفروغة عنها عند الأئمة عليهم السلام و أصحابهم، غير أنهم كانوا يسألون عن الضابطه الشرعيه فيما إذا وقع التعارض بين الخبرين، بأن كان أحدهما آمرا والآخر ناهيا.

و ذكر رحمه الله مقبوله عمر بن حنظله فقال: بأنها و إن وردت في الحكم حيث أجاب الإمام: بأن الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث،(١) إلا- أن ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.(٢)

ثم ذكر مرفوعه زراره،(٣) و روايه ابن أبي الجهم(٤) عن الرضا عليه السلام.

و قال: روايه ابن المغيره(٥) تدلُّ على اعتبار خبر كلِّ ثقه.

إشكال ودفع

لكن وقع الإشكال من جهة أن الحجّتين المتعارضين أعمّ من أن يكونا مشكوكي الصدور أو مقطوعي الصدور.

فأجاب الميرزا: بأنّ الموضوع في الأخبار العلاجيّه هو الخبران المشكوك صدورهما، لعدم معقولتيه وقوع المعارضه بين الخبرين المقطوع بصدورهما.(٦)

ص: ٢٢٤

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، رقم ١.

٢-٢. فرائد الأصول: ٨٤.

٣-٣. عوالى اللئالى ٤ / ١٣٣.

٤-٤. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٢١ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٠.

٥-٥. المصدر، رقم: ٤١.

٦-٦. أجود التقريرات ٣ / ١٩٨.

و فى مصباح الاصول: من الواضح أنه ليس مورد الأخبار العلاجيّة الخبرين المقطوع بصدورهما، لأنّ المرجحات المذكوره فيها لا تناسب العلم بصدورهما، و أنّ الظاهر من مثل قوله: «يأتى عنكم خبران متعارضان» كون السؤال عن مشكوكى الصدور. مضافا إلى أن وقوع التعارض بين مقطوعى الصدور، بعيد فى نفسه. (١)

لكن قد يقال: بمنع ظهور الزوايه فى الخبرين المشكوك صدورهما، والقول بعدم وقوع المعارضه بين المقطوعى الصّيدور _ فضلا عن الإستبعاد _ ممنوع، لأنه إنما يمتنع فيما لو حصل القطع فى كلّ من الخبرين من جميع الجهات، أعنى السّند والدلاله وجهه الصّيدور، فلو صدر أحدهما لبيان الحكم الواقعى والأخر تقيّه، وقع التعارض، و إنّ كانا مقطوعى الصّيدور... فإذا أمكن وقوع التعارض بينهما، وجب الرجوع إلى المرجحات.

و أمّا أنّ المرجحات لا تناسب العلم بصدورهما، كموافقه الكتاب و مخالفته، إذ لا يعقل أن يكون مقطوع الصدور لكنه مخالف للكتاب.

فالجواب: إنّ المخالفه بالتباين مستحيله، أمّا بالإطلاق والتقييد فلا، إذ يمكن صدور الخبر المقطوع الصّيدور المخالف لعموم الكتاب أو إطلاقه فيكون مخصّصا أو مقيدا.

فلا-ريب فى عموم و إطلاق الأخبار العلاجيّه و عدم اختصاصها بمقطوعى الصّيدور، فالإستدلال بها لحجيّه خبر الواحد المشكوك الصدور تام.

ص: ٢٢٥

لكن يبقى الكلام في صدور الأخبار العلاجيّه، لئلا يلزم الدور بالإستدلال بها. والظاهر: عدم تماميّه الاستدلال بهذه الأخبار بوحدها، و دعوى القطع بصدورها _ كما عن الميرزا رحمه الله (١) _ مردوده، لقلّه هذه الأخبار عددا، مع أن بعضها مراسيل، فكيف يثبت التواتر؟

الطائفة الثانيه

الأخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاصٍ معيّنين في الروايه:

كقوله عليه السلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس. (٢) مشيرا إلى زراره.

وقوله في روايه اخرى: و أما ما رواه زراره عن أبي، فلا يجوز رده. (٣)

وقوله لابن أبي يعفور _ بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسأله _ فما يمنعك عن الثففى _ يعنى: محمّد بن مسلم _ فإنه سمع من أبي أحاديث و كان عنده وجيهاً. (٤)

وقوله _ فى جواب السؤال: أفيونس بن عبدالرحمن ثقّه نأخذ معالم ديننا عنه؟ _ «نعم». (٥)

ص: ٢٢٦

١-١. أجود التقريرات ٣ / ١٩٨.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ١٩.

٣-٣. المصدر، رقم: ١٧.

٤-٤. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٢٣.

٥-٥. المصدر، رقم ٣٣.

و قوله: «عليك بالأسدى»^(١) يعنى أبابصير.

و قوله: عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا.^(٢)

قال الشيخ: فقد أرجع الأئمة عليهم السلام آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية. بل يظهر من الخبر الوارد فى يونس: أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى.

قال: و هذه الطائفة مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

أقول:

ذكر الميرزا أن هذه الطائفة من الأخبار بوحدها متواتره بالتواتر المعنوى. و سيأتى التفصيل.

الطائفة الثالثة

الأخبار الآمره بالرجوع إلى الثقات والعلماء، على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى المقلّدين و روايتهم بالنسبه إلى المجتهدين. مثل: «و أما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجه الله عليهم»^(٣).

ص: ٢٢٧

١- ١. المصدر، رقم ١٥.

٢- ٢. المصدر، رقم ٢٧.

٣- ٣. كمال الدين: ٤٨٤.

ومثل: إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عنّا، فانظروا إلى ما روهه عن علي (١).

ومثل ما فى الإحتجاج عن تفسير العسكرى فى قوله تعالى: «وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ» (٢)...

و مثل: اعتمادا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حبنا كثير القدم فى أمرنا. (٣)

و مثل: لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم... (٤)

و مثل: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (٥)

و مثل: لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقافتنا... (٦)

الطائفة الرابعه

الأخبار التى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد، و إن كان فى دلاله كلّ واحد على ذلك نظر. مثل: «من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة (٧) و أمثال هذا الحديث، مما ورد فى روايه الحديث و

ص: ٢٢٨

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٧.

٢-٢. تفسير العسكرى: ٢٩٩ _ ٣٠١ والآيه فى سوره البقره: آيه ٧٨.

٣-٣. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم ٤٥.

٤-٤. المصدر، رقم: ٤٢.

٥-٥. كتاب الغيبه للشيخ: ٣٨٩.

٦-٦. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى رقم: ٤٠.

٧-٧. وسائل الشيعه ٢٧ / ٩٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى رقم ٥٨ ومابعده.

تعلّمه و تعلّمه و نشره، و هي كثيره جدًا.

قال الشيخ: و ادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة. (١) إلاّ أن القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعتنى به العقلا و يقبّحون التوقف فيه لأجل ذلك الإحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ «الثقة» و «المأمون» و «الصّادق» و غيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة... .

أقول:

هذه هي الأخبار كما صنّفها الشيخ و تبعه على ذلك غيره. و كما ذكرنا من قبل، فإنّ دلالة كثيرٍ منها واحداً واحداً تامّة، ولكنّ المهمّ تواترها، وقد وقع الكلام بين الأعلام في معنى التواتر و أقسامه، وفي تواتر الأخبار المذكوره.

فهنا مطالب:

المطلب الأول في معنى التواتر.

وقد اختلفت كلمات العلماء من الخاصّه و العامّه في تعريف التواتر، فمنهم من اعتبر فيه عدداً معيّناً، ثم اختلفوا في تعيين العدد، و منهم من لم يعتبر، بل قالوا: بأنّ المتواتر هو الخبر الذي رواه جماعه يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب و أفاد العلم. وهذا هو الصّحيح.

المطلب الثاني في أقسام التواتر، فقد قالوا إنه على ثلاثة أقسام:

١ _ التواتر اللفظي، وهو قليل جداً، وقد مثّلوا له بقوله صلّى الله عليه وآله: إنّما الأعمال بالنيات. وقوله: من كنت مولاه فهذا علي مولاه.

ص: ٢٢٩

٢ _ التواتر المعنوى، بأن يروى جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب حديثا بألفاظ مختلفه تشترك فى المعنى الواحد، كالأخبار الوارده فى حروب أمير المؤمنين المشتركه فى الدلاله على شجاعته.

٣ _ التواتر الإجمالى، بأن نعلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الوارده عن جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب، كالأخبار عن القضايا الواقعه فى البلد، فإن بعضها يقينى حتما.

هذا، وقد أنكر الميرزا _ فى دوره الثانيه من بحثه _ وجود التواتر الإجمالى فقال: بأن الأخبار إذا بلغت من الكثره ما بلغت، فإن كان بينها جامع يكون الكل متفقاً على نقله، فهو راجع إلى التواتر المعنوى، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها فى حد نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض.

قال: فالحق هو انحصار التواتر فى القسمين الأولين لا غير. (١)

فأشكل فى مصباح الاصول على استاذة بأن: احتمال الكذب فى كل خبر بخصوصه غير قادح فى التواتر الإجمالى، لأن احتمال الصدق والكذب فى كل خبر بخصوصه لا ينافى العلم الإجمالى بصدور بعضها، وإلا لكان مانعا عن التواتر المعنوى واللفظى أيضاً، إذ كل خبر فى نفسه محتمل للصدق والكذب (قال):

وبالجملة: التواتر الإجمالى مما لا مجال لإنكاره، فإن كثره الأخبار المختلفه ربما تصل إلى حد يقطع بصدور بعضها وإن لم يتميز بعينه، والوجدان أقوى شاهد

ص: ٢٣٠

وأوضح دليل عليه، فإننا نعلم علماً وجدائياً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع...
(١).

والتحقيق عدم تمامية نقضه، وتمامية الاستدلال بالوجدان. فالحق وجود التواتر الإجمالي كبروياً، والعجب أنه لم يتبّه على اختلاف رأى استاذنا لاهنا ولا في أجود التقارير، وستأتى عبارته الميرزا في دوره الأولى.

المطلب الثالث: في التواتر فيما نحن فيه

قال المحقق الخراساني في الكفاية: إنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام. (٢).

وقال في حاشية الرسائل:

لا يقال: وجه الاستدلال بالأخبار مع عدم تواترها لفظاً ومعنى؛ لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها وإن كان بينها قدر مشترك كما لا يخفى، ضروره أن وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الأخبار بالنسبة إليه ما لم يحرز أن المخبرين بصدد الأخبار عن معنى واحد، وإن اختلافهم إنما يكون في خصوصياته، كيف! والأخبار الكثيره المتفرقة يكون بين مضامينها قدر مشترك لا محاله، ولا يفيد كثرتها القطع به أصلاً.

لأننا نقول: وجه الاستدلال إنما هو تواترها على نحو الإجمال، بمعنى أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، وهو كاف حجه على حجته الخبر الواحد

ص: ٢٣١

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٩٣.

٢-٢. كفاية الأصول: ٣٠٢.

فى الجملة فى قبال نفى حجّيته مطلقا. وقضيته الإقتصار على إعتبار خصوص ما دلّ على إعتباره من أنحاء خبر الواحد مثل خبر العدل أو مطلق الثقة أخصّ الطائفة التى علم بصدور واحد بينهما مضمونا. نعم، يمكن التعدى عنه إلى غيره لو وجد مثل هذا الخبر ناهضا على حجّيته غير هذا النحو.

والإنصاف: حصول القطع بصدور واحد ممّا دلّ منها على حجّيته خبر الثقة، ولا- يخفى ظهور هذه الطائفة فى أن إعتبار هذا الوصف فى المخبر إنّما هو لأجل حصول الوثوق بالصّيدور، فى الحقيقة تكون العبرة به لا بها، فلو حصل من غيرها يكون مثله فى الإعتبار، ومن المعلوم عدم إحصار أسباب الوثوق بالصّيدور بوثاقه الرّاوى، بل هى تكون فى الأخبار المدوّنه فى الكتب المعتره سيّما الكتب الأربعة التى عليها المدار فى الأعصار والأمصار، وما يحذو حذوها فى الإعتبار كثيره جدّا:

منها: وجود الخبر فى غير واحد من الأصول المعتره المتداوله فى الأعصار السّابقه.

ومنها: تكرّره ولو فى أصل واحد بطرق مختلفه وأسانيد عديده معتبره.

ومنها: وجوده فى أصل معروف الإنتساب إلى من أجمع على تصديقه، كزراره ونظراءه، وعلى تصحيح ما يصحّ عنه كصفوان بن يحيى وأمثاله.

ومنها: كونه مأخوذا من الكتب التى شاع بين السلف الوثوق بها والإعتماد عليها، ولو لم يكن مؤلّفوها من الإماميه.

إلى غير ذلك مما لا يخلو عن أكثرها الكتب التى ألفت لتكون مرجعا للأنام فى الأحكام.

ويشهد على ذلك _ أى على كون العبره على الوثوق بالصدور مطلقا _ : أنه كان المتعارف بين القدماء على ما صرح به الشيخ بهاء الدين فى «مشرق الشمسين» إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضى الإعتقاد عليه، أو إقترن بما يوجب الوثوق به والزكون إليه، ولم يكن تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهوره معروفًا بينهم وأنه كان من زمان العلامه رحمه الله (١).

وقال المحقق العراقى:

لا- يخفى أن التواتر المدعى فى تلك الأخبار وإن لم يكن لفظيًا إلا- أنه يكون معنويًا، لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد وهو حجيه قول الثقة ووجوب العمل على طبقه، بل وظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمرا مركزا عندهم بحيث كان من المسلمات عند أصحاب الأئمه عليهم السلام... وحينئذٍ فلا ينبغى الإرتياب فى حجّيه خبر الثقة ووجوب الأخذ به. (٢).

وقال الميرزا فى دورته الاولى:

ولا يتوهم أنّ هذه الأخبار من الأخبار الآحاد ولا يصحّ الإستدلال بها لمثل المسأله، فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى، فلا إشكال فى أن مجموعها متواتره إجمالًا، للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم أجمعين. (٣).

ص: ٢٣٣

١- ١. درر الفوائد: ١٢١ _ ١٢٢.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ١٣٤.

٣- ٣. فوائد الأصول ٣ / ١٩١.

وقال في دوره الثانيه:

يمكن أن يقال: إنَّ خصوص الأخبار الدالَّة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيه من جهه اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محاله. (1)

أقول:

أمَّا التواتر اللفظي، فلا ريب في انتفائه.

وأمَّا التواتر المعنوي في خصوص الروايات الوارده في الرجوع إلى الأشخاص _ كما ذكر الميرزا _، وهي الطائفة الثانيه، فالظاهر عدم تماميه، لأنَّها على الأكثر عشر روايات، وهذا العدد لا يورث العلم.

يبقى الكلام في تواتر مجموع الطوائف معني أو إجمالاً، فأقول:

إنه قد اعتبر في التواتر الإستحاله العاديه لتواطؤ المخبرين على الكذب عند الإنسان العادي، دون القطاع والوسواس، وقد اختلف العلماء في العدد المعتبر فيهم على أقوال، لكنَّ المهم بلوغهم عدداً يستحيل معه عادةً تواطؤهم على الكذب، خلافاً لمن أنكر إفاده التواتر القطع مطلقاً _ لأنَّ المجموع ليس إلاّ-الأفراد، وكلّ منهم يحتمل فيه الصِّدق والكذب، والإعتماد على حساب الإحتمالات وأنَّه كلما ازداد العدد قلَّ احتمال الكذب، لا يُفيد للجواب، لأنَّ غايه قلَّه احتمال الكذب تفيد الظن القوي بالصدق، والمدعى هو إفاده التواتر للقطع _ وهذه الإستحاله دليلها الوجدان، ولا طريق لإقامه البرهان عليها.

ص: ٢٣٤

هذا، ولا يخفى اعتبار العدد _ على ما ذكر _ فى كل طبقه من طبقات سند الروايه.

هذه هى كبرى التواتر، سواء كان لفظيًا أو معنويًا أو إجماليًا.

إنما الكلام فى انطباق هذه الكبرى على ما نحن فيه، وذلك: لأن مجموع روايات الطوائف الأربع تبلغ المأتين روايه، وهذا العدد ضخم، ولكن يعتبر فى كل روايه منها تماميه السند والدلاله، ثم أن يكون العدد فى كل طبقه مفيدا للعلم، من جهه امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب.

وقد رأينا بعد التحقيق فى الأخبار: أن بعضها مرسل، وبعضها مرفوع، والمسند منها قد تكرر الراوى الواحد فى عدّه منها، فمثلاً: فى عدّه منها (أحمد بن محمد) وهو لا يخلو عن (ابن عيسى) و(ابن خالد).

فإذا عزل المرسل والمرفوع، وعزل المسند من قبيل ما ذكرنا، ينزل العدد من المأتين إلى الأقل من العشرين هذا.

مضافا إلى وجود التعارض بين نفس الأخبار، فأخبار الطائفة الأولى متعارضه فى نفسها، والأصل الأولى فى الخبرين المتعارضين عندهم هو التساقط، وإنما نرفع اليد عن هذا الأصل بالمرجحات أو القول بالتخيير، لكنّ الترجيح بخبر الواحد مستلزم للدور.

ومضافا إلى أنّ الواسطه بيننا وبين أصحاب الأئمه هم ثلاثه: الكلينى والصّيدوق والشيخ، ونحن وإن حصل لنا القطع بما يخبر به الواحد من هؤلاء، لكنّ هذا القطع يأتى من جهه شأن كل واحد منهم، وكلامنا فى التواتر.

وبما ذكرنا يظهر عدم تحقق التواتر.

ولكنّ الذي يهوّن الخطب هو أنّ المقصود من دعوى التواتر حصول العلم.

ونحن عندنا علمٌ بصدور بعض أخبار الطوائف الأربع وإن لم يثبت التواتر.

والحاصل: إن نتيجة التواتر _ وهو العلم _ حاصلٌ فيما نحن فيه.

المطلب الرابع إنه بناءً على قبول التواتر الإجمالي، كما عليه المحقق الخراساني والميرزا في الدوره السابقه. وغيرهما، فلا بدّ من الأخذ بالمضمون الأخصّ من بين الأخبار وجعله القدر المقطوع به، لأنّ ذلك مقتضى التواتر الإجمالي، وقد نصّ عليه المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل في كلامه المنقول عنه سابقاً، وكذلك السيد الخوئي حيث قال: ومقتضاه الإلتزام بحجّيه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره في هذه الأخبار، فيحكم بحجّيه الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتباره القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالّه على الحجّيه...^(١)

وقد وقع البحث بينهم في تعيين القدر المتيقّن، فذكر المحقق العراقي أنّه الصحيح الأعلائي،^(٢) وذهب الميرزا إلى أنّ القدر المتيقّن دلالتها على حجّيه الخبر الوثوق به صدوراً أو مضموناً.^(٣)

وهذا كلامه في دوره السابقه، وأمّا في اللاحقه، فقد قال ما نصّه:

ص: ٢٣٦

١-١. مصباح الأصول ٢ / ١٩٣.

٢-٢. نهايه الأفكار ٣ / ١٣٦، تعليقه فوائد الأصول ٣ / ١٨٩.

٣-٣. فوائد الأصول ٣ / ١٨٩.

ولا يخفى أن أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة، كما صرّح بذلك في جملة من أخبار الطائفة الثانية وبعض الأخبار من الطائفة الثالثة، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر، مضافا إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعيّة من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعا لا محاله. بل قد عرفت أن تعليق وجوب التبيّن على كون الجائي بالنبأ فاسقا كما في آية النبأ، إنما هو من جهة عدم تحرّز الفاسق عن الكذب، لما عرفت من اقتضاء مناسبه الحكم والموضوع ذلك. وعليه، فخير الثقة الذي يتحرّز عن الكذب _ وإن لم يكن إماميا _ هو القدر المتيقّن من أدلّه حجّيه الخبر.

ثم إن هذه الأخبار وإن كان لا يستفاد منها حجّيه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره، كما كانت تستفاد من آية النبأ، إلا أنّ الخطب في ذلك هيّن، بعد عدم كون هذه الأخبار في مقام إثبات حكم ابتدائي تأسيسى، وإنما هي بصدد إمضاء ما جرت عليه السيرة العقلية. ولا ريب أن سيرتهم قد جرت على العمل بالخبر الموثق الأعم من كون الخبر بنفسه أو كون راويه موثقا به، وبذلك تثبت حجّيه الخبر الصحيح القدمائي مطلقا. واحتمال حجّيه خصوص الخبر الصحيح بين المتأخرين _ كما عليه جماعه من المتأخرين _ ضعيف لا يمكن القول به أصلاً. (1)

ص: ٢٣٧

وقد تناول شيخنا دام بقاءه هذا الكلام بالنقد والرد، فقال بأنه يشتمل على خمس دعاوى كلها مردوده.

أمّا دعوى أنّ أخص الأخبار مضمونها هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة، فيدفعها: أن من بين أخبار الطائفة الثانية ما ورد في زكريا بن آدم من أنه «المأمون على الدين والدنيا»، وهذا أخصّ من الثقة، لأن من يكون كذلك فهو فوق العدالة بمراتب، ولا يمكن رفع اليد عن هذه الخصوصية إلا بالإجماع على عدم دخلها، ولا يرفع إلا العدالة المطلقة، ويبقى اشتراط مطلق العدالة، كما دلّ عليها خبر الإحتجاج: أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...

وأیضا، فإنّ الأخبار التي أُرِجِعَ فيها إلى أشخاص الأصحاب، لا يُعلم أنّ وجه الإرجاع إليهم هو الوثاقه أو العدالة، فهي من هذا الحيث مجمله، فيؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو العدالة.

وأما دعوى احتفاف بعضها بالقرينه القطعيه من جهة اعتماد الأصحاب عليها فيكون جواز العمل به مقطوعا لا محاله. فيدفعها: أنه إن أراد اعتماد كلّ الأصحاب، فهو منتف يقينا. وإنّ أراد اعتماد المشهور، فإنّ مباني الفقهاء في الاعتماد على الرواه وأخبارهم مختلفه، فمنهم من يعتمد على الخبر بمجرد تكرّره في الاصول الأربعمائه، ومنهم من يعتمد على الخبر إذا اتفق المشايخ الثلاثة على روايته، ومنهم من يعتمد على الخبر إنّ كان الحكم موافقا للقاعده، وإذا كُنّا مخالفين مع الفقهاء في جميع هذه المباني كيف نثق بتلك الأخبار؟

وأما دعوى أنّ تعليق وجوب التبين على كون الجائي بالنبأ فاسقا في آيه

النبأ إنما هو من جهة عدم تحرز الفاسق عن الكذب... فيدفعها: أن تعليق وجوب التبين على مجئ " الفاسق بالنبأ، يقتضى _ سواء عن طريق مفهوم الوصف أو مفهوم الشرط _ دخاله العدالة في حجته الخبر، ورفع اليد عن هذا الظهور يحتاج إلى القرينه القويّه أو الحجّه على خلافه، ولذا تمسك الميرزا لرفع اليد عن اعتبار العدالة في المخبر إلى الوثاقه بقرينه مناسبه الحكم والموضوع.

ومن الواضح أنّ مناسبه الحكم والموضوع لا توجب إلغاء الخصوصيّة في كلّ موردٍ، فهي في مثل «إغسل ثوبك إذا لاقى الدم» توجب إلغاء خصوصيّة الثوب، أمّا فيما نحن فيه فلا، لأنّ ملكه العدالة أقوى من الوثاقه، فإن الثقة يحترز من الكذب، والعاقل يحترز منه ومن ساير المعاصي، وهذه الحاله يمكن أنّ تكون سببا لدخاله العدالة في الراوى شرعا من أجل التحفظ على الأحكام الإلهيّة، ومع هذا الإحتمال لا تصلح المناسبه لرفع اليد عن تلك الخصوصيّة إلّا ظنا، وإنّ الظنّ لا يغني عن الحق شيئا.

وأمّا دعوى أنّ هذه الأخبار لما كانت بصدد إمضاء ماجرت عليه السّيره العقلانيه، وأنّها قائمه _ بلا ريب _ على العمل بالخبر الموثّق الأعم من كون الروايه بنفسها أو كون راويها موثوقا به، فهي تثبت حجّيه الخبر الصحيح القدمائي مطلقا. فيدفعها: إنه إن كانت الأخبار إمضاء للسّيره، فإنّ الدليل حينئذٍ هو السيره لا الأخبار، وكلامنا في دلاله الأخبار. ومع التنزّل عن هذا الإشكال، فإنّ عمل المشهور بالخبر الضّعيف لا يفيد الوثوق به بعد علمنا باختلاف مسالكهم كما أشرنا من قبل.

فظهر اندفاع ما ذكره الميرزا من جميع الوجوه.

ثم إنه دام بقاه تعرّض لما ذهب إليه المحقق الخراساني وأتباعه من أنّ مقتضى القاعده هو الأخذ بالأخصّ من الأخبار بناءً على تواترها إجمالاً.

أمّا من حيث الكبرى، فقد انتهى تحقيقه إلى عدم ثبوت التواتر، ثم ذكر أن عدم ثبوته لا يضرّ بالاستدلال، لأن المهمّ حصول العلم بالصدور بالنسبه إلى بعض الأخبار، فلا يلزم الدور.

وأمّا من حيث الصغرى، فذكر عن العلماء اعتبار الصحيح الأعلاني، أي: اعتبار كون الراوي ثقةً عدلاً إمامياً، لكونه أخصّ الروايات، فأشكل عليهم بوجود الأخصّ منه، وهو كون الروايه بالإضافه إلى ذلك مجمعا عليها، للخبر عن الإمام الكاظم عليه السلام في جواب هارون لما سأله أن يلقي إليه كلاماً جامعاً في الدين، وهذا نصّ الخبر: قال عليه السلام: فقال _ يعنى هارون _ أحبّ أن تكتب لي كلاماً موجزاً له أصول وله فروع، ويكون ذلك ممّا علمته من أبي عبد الله _ عليه السلام _ ... فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم، جميع أمور الدنيا والدين أمران: أمرٌ لا - اختلاف فيه وهو اجتماع الأمه على الضروره التي يضطرّون إليها والأخبار المجمع عليها... وأمرٌ يحتمل الشكّ والإفكار... (١).

وهذا الخبر وإنّ لم يكن معلوم الصدور، إلّا أن المفروض ضروره الأخذ بأخصّ ماجاء في الطوائف الأربع من الأخبار.

لكنّ المحقق العراقي تنازل عن اعتبار العدالة فقال: ولكن مع ذلك أمكن أن

ص: ٢٤٠

يقال فى الإنتقال من العداله إلى الوثاقه: ربما يستظهر أن المناط فى الحجّيه هو هذه الجهه، وإن كان الموثق عند الإمام عليه السلام فوق العداله، مؤيدا ذلك بالإرجاع إلى كتب بنى فضال لمحض وثاقتهم، كما لا يخفى. (١)

وفى مصباح الاصول بعد أن قرّر الصحيح الأعلائى: نعم، ذكر صاحب الكفايه رحمه الله أن المتيقّن من هذه الأخبار وإن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه فى جملتها خبر صحيح يدلّ على حجّيه الخبر الموثق، فتثبت به حجّيه خبر الثقه وإن لم يكن عادلا.

قال: و ما ذكره متين، ولعلّ مراده من الخبر الصحيح الدال على حجّيه خبر الثقه قوله عليه السلام: «نعم» بعد ما قال السائل: أفيونس بن عبدالرحمن ثقه نأخذ معالم ديننا عنه؟ (٢) فإنّ ظاهره كون حجّيه خبر الثقه مفروغا عنها بين الإمام

والسائل وأن السؤال ناظر إلى الصغرى فقط (٣)

وقد تعقّب الاستاذ دام بقاء هذه الكلام بالنظر فى سند الزوايه المذكوره ودلالاتها. أمّا سندها فى رجال الكشى: عنه عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن عبدالعزيز ابن المشهدى والحسن بن على بن يقطين جميعا، عن أبيالحسن الرضا عليه السلام.

فقد يقال: بأنّ هؤلاء كلّهم عدول، فالإستدلال بها لحجّيه خبر الثقه غير تام،

ص: ٢٤١

١-١. تعليقه فوائد الأصول ٣ / ١٨٩.

٢-٢. رجال الكشى: ٤٩٠، الرقم ٩٣٥.

٣-٣. مصباح الأصول ٢ / ١٩٤.

الراوى، لأنّ توثيق علماء الرجال للراوى تعديل له.

لكنّه توهم، لأنّ الغرض من توثيق الراوى ليس إلّا- تصحيح روايته من جهه صدورها، ولا- دلاله للتوثيق على احترازه من ساير المعاصى غير الكذب. على أنّ الشيخ والعلّامه وغيرهما من القائلين بفسق العامه يوثقون بعض الرواه منهم كالسكونى وأضرابه، وهذا دليل على أنّ التوثيق ليس بشهاده بالعداله.

وإذا لم يكن التوثيق دليلاً على العداله، فإنّه لم يرد فى حقّ محمد بن نصير إلّا قول الشيخ «ثقه كثير العلم مشهور به»، (١) كما أنّ قول الفضل بن شاذان بحق عبدالعزيز بن المهتدى: «وكان خير قَمِيّ فى مَنْ رأيتُه» (٢) الذى يدلّ على مرتبه فوق العداله، فى سنده على بن محمد بن قتيبه ولم يثبت وثاقته.

وعلى الجملة، فإنّ الإستدلال بهذه الروايه لحجّيه خبر مطلق الثقه تام.

ولكن يرد عليه أنها مطلقه، وتقيدها الأخبار الوارده فى النهى عن الأخذ من غير الشيعة، المعلّله بأنهم خانوا الله ورسوله، (٣) بناءً على الوثوق بصدورها لقوّه مضامينها وغير ذلك. فتأمل.

وتقيدها أيضا الأخبار الوارده فى الأخذ من كلّ مسنّ فى حَبّهم. (٤)

وما ورد فى أنه «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (٥) الظاهر

ص: ٢٤٢

١-١. رجال الشيخ: ٤٤٠.

٢-٢. رجال الكشى: ٥٠٦، الرقم ٩٧٤.

٣-٣. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، وقد تقدّم.

٤-٤. المصدر، رقم ٤٥، وقد تقدّم.

٥-٥. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، رقم ٤٠، وقد تقدّم.

فى اشتراط الإماميّه فى الرواه.

لا يقال: إن الطرفين مثبتان ولا يجمع بين الخبرين المثبتين.

لأننا نقول: إنّ فى المقام خصوصيّه تقتضى رفع اليد بالمقيد عن إطلاق خبر عبدالعزیز، وهى كون المقيد فى مقام التحديد وبيان شرائط الاعتبار، والأصل فى القيود هو الإحترازيّه.

ومن الأدله على حجّيه خبر الواحد من الأخبار: قوله عليه السّلام: العمري ثقتى، وأضاف عليه السّلام «فما أذى إليك فعنّى يؤدى، فاسمع له وأطع» هذا الخبر الذى تمسّك به القائلون بنظريّه جعل المؤدى والقائلون بالطريقيّه معا، وهو وإن كان يدلُّ على شأن كبير، لكنّ مورد الإستدلال هو التعليل إذ قال: «فإنه الثقة المأمون»،^(١) فإنّ عموم هذا التعليل يصلح للإستدلال على المدعى، ولا يضرّ بذلك وجود الجملة السّابقه فى حقّ شخص العمري الداله على ذلك الشأن الخاصّ عند الإمام عليه السلام. لكن يمنع الأخذ به وجود صفه «المأمون»، وحمل الكلمه على التأكيد خلاف الأصل.

وكذا فى الخبر الآخر: «العمري وابنه ثقتان، فما أذيا إليك فعنّى يؤدريان وما قالوا- فعنّى يقولان، فاسمع لها وأطعهما». ^(٢) فالموضوع وإن كان «الثقه» لكنّ الذّيل يمنع من الأخذ بعمومه وإطلاقه.

وبعد، فإنّ خبر السؤال عن يونس بن عبدالرحمن كافٍ للإستدلال على

ص: ٢٤٣

١-١. الكافي ١ / ٣٣٠.

٢-٢. المصدر نفسه.

حجّيه خبر الثقة، لا من جهة مقتضى التواتر الإجمالى، بل من جهة الإطمينان العادى والعلم العرفى والوثوق العقلائى. أمّا من ناحيه السند، فهو خير معتبر، لأن محمد بن نصير ثقة بلا كلام، ومحمد بن عيسى، إنّ كان ابن سعد، فكذلك، وإن كان ابن عبيد اليقطينى، فقد وثقه النجاشى ووصفه بمقام جليل، وأمّا تضعيف الشيخ، فمستند إلى استثناء ابن الوليد من رجال نوادر الحكمه، ولكنّ الشيخ الصدوق قد أخرج عنه فى الفقيه. نعم، يتوقف _ تبعاً لشيخه ابن الوليد _ فيما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن، وهذا الخبر ليس منها، وبذلك يسقط تضعيف الشيخ عن المعارضه لتوثيق النجاشى. وأمّا بقيه رجال الخبر، فلا كلام لأحدٍ فيهم.

وتلخّص: أن الحق حجّيه خبر الثقة، لا لما ذكره الشيخ ولا لما ذكره الميرزا ولا لما ذكره صاحب الكفايه ومن تبعه، بل لما ذكرنا من الإطمينان العقلائى.

وأما ما تقدّم من تقييد روايه عبدالعزيز بما دلّ على اعتبار العدالة.

فالجواب عنه: إن هذه الروايه آبيه عن التقييد، لأنّ السؤال فى فرض عدم التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام، فلو كان يعتبر فى اعتبار الخبر شئ زائداً على الوثاقه لبيّن، وإلّا يلزم الإغراء بالجهل.

فإن قيل: القدر المتيقّن من الأخبار ما يروى عن الإمام بلا واسطه، فالأخبار المرويّه عن الأئمه مع الواسطه خارجه عن القدر المتيقّن.

أو قيل: إنّ الإخبار مع الواسطه إخبارٌ عن الإخبار، وهذا خبر عن الموضوع لا الحكم، فهو خارج عن البحث.

وهذا هو الإشكال العمده فى نظر سيدنا الاستاذ رحمه الله، والذى ذهب على أساسه إلى القول بعدم تماميه الاستدلال بالأخبار لحجيه خبر الواحد. (١)

والجواب:

إنّ المشهور القائلين بعدم حجيه خبر الواحد فى الموضوعات، استثنوا الإخبار عن الإخبار، ورفعوا اليد عن إطلاق خبر مسعده فى هذا المورد، ومما يشهد بذلك قبولهم الجرح والتعديل من الواحد فى الكتب الرجائيه، وعدم اشتراطهم البتّه. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد جاء فى الصحيح (٢) السؤال من الإمام أنّ ابن مهزيار روى عن الإمام الصّيادق خبرين مختلفين فبأيّهما نأخذ؟ ومن الواضح أنّ ابن مهزيار من أصحاب الإمام العسكرى عليه السلام، ولا يمكنه الروايه عن أبى عبدالله عليه السلام، ومع ذلك عبّر عن خبره بالروايه.

هكذا أفاد شيخنا دام بقاءه.

وهذا تمام الكلام فى الإستدلال بالسّنّه على حجيه خبر الواحد الثقه.

ص: ٢٤٥

١-١. منتقى الأصول ٤ / ٢٩٦ _ ٢٩٧.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الرقم: ٤٤.

واستدلوا على حجته خبر الواحد بالإجماع، وتقريره من وجوه:

الإجماع المحصل

ذكر الشيخ (١) أنه يمكن تحصيل الإجماع في المسأله.

قال: إنَّ طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلوة:

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الامام بالحكم أو عن وجود نص معتبر في المسأله.

ثم أجاب عن سؤال مقدّر حول مخالفه السيد ومن تبعه (قال): لا يعتنى بخلافهم، إمّا لكونهم معلومى النسب، كما ذكر الشيخ في العده، وإمّا للإطلاع على أنّ ذلك لشبهه حصلت لهم، كما ذكر العلامه، وإمّا لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ، كما عليه المتأخرون.

ص: ٢٤٧

والثانى: تتبع الإجماعات المنقوله فى ذلك. فأورد كلمات: الشيخ فى العده، والعلامه، والسيد ابن طاووس، والمجلسى.

كلام الشيخ فى العده

فأورد أولاً كلام شيخ الطائفة فى العده، وهو كلام طويل جداً، ونحن نشير إلى المواضع المهمه منه.

ذكر الشيخ فى العده:

ما اخترته من المذهب هو: إنَّ الخبر الواحد، إنَّ كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه، وكان ذلك مروياً عن النبى أو عن أحد الأئمه عليهم الصلاه والسلام، وكان ممن لا يطعن فى روايته ويكون سديداً فى نقله، ولم يكن هناك قرينه تدلّ على صحه تضمّنه الخبر، جاز العمل به.

والذى يدلّ على ذلك إجماع الفرقه المحقّه، فإنى وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصنيفاتهم ودونها فى أصولهم، فلولا أن العمل بهذه الأخبار جائز لما أجمعوا على ذلك، لأنَّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والشهو.

ثم ذكر أنه لو كان العمل بخبر الواحد عند الطائفة محظوراً لعاملوا القائل بحجّيته معامله الآخذ بالقياس. (١)

ص: ٢٤٨

حاصل كلام شيخ الطائفة في العدة إلى هنا هو:

إنه يرى حجته خبر الواحد بشروط:

١. أن يكون الراوي إماميًا (٢) سديدا (٣) ثقة (٤) يروي الخبر عن المعصوم (٥) ولا قرينه موجب للعلم بمضمونه.

ثم يدعى إجماع الطائفة على ذلك.

ويدعى وجدانهم مجتمعين على ذلك. فهو هنا يدعى (الوجدان) وهذا هو الفرق الأساسي بين هذا الإجماع، ودعواه الإجماع في (كتاب الخلاف).

وهذا الإجماع حجة، إذ فيه الإمام المعصوم من الخطأ والسهو.

ثم يؤيد ذلك بالقياس إلى (القياس).

إشكال السيد الخوئي

وأشكل في مصباح الأصول على الشيخ بوجهين:

الأول: حجته الإجماع المنقول عند القائل بها، إنما هي لكونه من أفراد الخبر، فكيف يصح الاستدلال به على حجته الخبر؟

والثاني: إنه لا ملازمه بين حجته خبر الواحد وحجته الإجماع المنقول، لأن أدله حجته الخبر تختص بالخبر الحسي، على ما تقدم

بيانه. (١)

ص: ٢٤٩

أما عن الإشكال الأول، فإنَّ الشَّيخ ذكر أنَّ الخبر الناقل للإجماع محفوظ بالقرائن المفيدة للعلم، وحيثُ لا يكون دور.

وأما عن الإشكال الثاني، فيظهر مما تقدّم في مبحث الإجماع، من أنه تارةً: يقوم الإجماع على السَّبب. واخرى: على المسبَّب. وما نحن فيه من قبيل الأول، فشيخ الطائفة يدّعي إجماع العلماء في جميع الأزمنة على العمل بخبر الواحد، ومثل هذا الإجماع يكشف عن المسبَّب، وهو رأى المعصوم أو الدليل المعتبر.

دعوى صاحب المعالم

وآدعى صاحب المعالم عدم دلالة كلام شيخ الطائفة على حجّيه الأخبار المجرّده عن القرينه. قال: والإنصاف أنه لم يتّضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم السيّد قدّس سرّه، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السّلام، واستفاده الأحكام منهم، وكانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيّد، ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

قال: وتفطّن المحقق من كلام الشيخ ما قلناه، حيث قال في المعارج (١)...

وما فهمه من كلام الشيخ هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه، لا مانسبه العلامه إليه. (٢)

وكذا قال الأمين الإسترابادى والسيّد صدرالدين، كما نقل عنهما الشيخ.

ص: ٢٥٠

١- ١. معارج الأصول: ١٤٧.

٢- ٢. معالم الدين: ١٩٨.

وحاصل كلام صاحب المعالم ومن تبعه أنّ شيخ الطائفة لا يقول بحجّيه الخبر الواحد المجرد عن القرينه، بل يقول رحمه الله بأنّ أخبارنا الآحاد كلّها محفوظه بالقرائن، وهذا ما يقوله السيّد رحمه الله، وبذلك يجمع بين إجماعيهما، فلا تعارض بينهما.

لكنّ الشيخ قدّس سرّه تعجّب من كلام هؤلاء، وذكر أنّ الظاهر بل المعلوم أنّ صاحب المعالم لم يكن عنده كتاب العُدّه، وأنّ ما ذكره في وجه الجمع بين الإجماعين _ من تيسّر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد _ قد صرّح الشيخ في عبارته ببداهه بطلانه.

رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيّد

وذلك، بعد أنّ تقرّر أنّ الإختلاف بينهما ليس لفظياً، وأنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسأله فرعيّه وقع الإختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أنّ المسأله الفرعيّه أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما. فلا بدّ من وجه للجمع، وإلاّ فلا تتمّ دعوى الشيخ، ولا يمكن الاستدلال بالإجماع على حجّيه خبر الواحد، ولذا ذكروا وجوها للجمع، لكنّ الشيخ يقول:

ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن وهو: إنّ مراد السيّد من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الإطمينان، فإنّ المحكى عنه في تعريف العلم أنه ما

اقتضى سكون النفس، وهو الذى ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الإحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن، تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولاً، وهى: موافقه الكتاب أو السنه أو الإجماع أو دليل العقل. ومراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته احتفاف أكثر الأخبار بها هى الامور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه، بمعنى سكون النفس بهما وركونهما إليهما. وحينئذٍ، فيحمل إنكار الإماميه للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس، ولو بمجرد وثاقه الراوى وكونه سديداً فى نقله لم يطعن فى روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد، خصوصاً مع ملاحظه تصريح السيد فى كلامه: بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك. (١)

أقول

إنه لا يخلو ما ذكره قدس سره من نظر وتأمل، فإننا إذا راجعنا كلمات السيد رحمه الله فى كتاب (الذريعه) ودققنا النظر فيها، وجدناها ظاهرة بل صريحه فى خلاف ما نسبته الشيخ إليه:

ص: ٢٥٢

قال: «إعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حاله معقوله يجدها الإنسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرّق فيها بين خبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِأَنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ وَخَيْرٌ غَيْرُهُ».(١)

ومراده: إن العلم يقتضى سكون النفس مع عدم احتمال الخلاف، أى: السكون اليقيني. ويشهد بذلك كلامه فى الظنّ إذ يقول: «وأَمَّا الظنّ، فهو يقوى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ وإنّ جَوَزَ خلافه... وما يحصل عنده الظنّ يسمّى أماره»(٢) فإذا كان يجوّز الخلاف فى الظنّ، كان مراده من سكون النفس فى العلم، هو اليقين الذى لا يجوّز فيه الخلاف.

وعليه، فالجمع الذى اختاره الشيخ ساقط.

ثم إنّ ما ينفى عنه السيد الحجّية شرعا هو الخبر الواحد فى مقابل الخبر المتواتر، كما لا يخفى على من يراجع الجزء الثانى من كتابه، لا- الخبر الذى لا- تسكن إليه النفس، بل إنه ينصّ على أنه ليس بحجّه وإن كان المخبر عدلاً، فهو يقول: «إعلم أن من يذهب إلى العمل بخبر الواحد فى الشريعة... يراعى فى العمل بالخبر صفه المخبر فى العدالة»(٣) ثم يناقش ذلك القول ويقول بأنّ الخبر لا يكون حجّة ما لم يفد العلم، وإنّ كان المخبر عدلاً أميناً، ويصرّح بسقوط جميع البحوث المبيّته على القول بحجّيته خبر الواحد عن الاعتبار فى فصل عقده لذلك بعد الفراغ عن إثبات عدم الحجّية.(٤)

ص: ٢٥٣

- ١- ١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١ / ٢٠.
- ٢- ٢. الذريعة إلى اصول الشريعة
- ٣- ٣. الذريعة إلى اصول الشريعة ٢ / ٧٩.
- ٤- ٤. المصدر ٢ / ٧٨.

وبما ذكرنا يسقط أيضا ما قيل في الجمع بين الإجماعين من أن السيد ينفي حجته الخبر الضعيف في مقابل الموثوق به، لا الواحد في مقابل المتواتر.

وتلخص أن التعارض بين الإجماعين باق.

ما يشهد بصحة دعوى شيخ الطائفة

لكن الحق في دعوى الإجماع في المسألة مع الشيخ، لشهادته أمور عديده بذلك:

منها: كلام السيد ابن طاووس،^(١) حيث أنكر على السيد دعوى الإجماع قائلاً:

ولا يكاد تعجبي ينقضى كيف أشبهه عليه أن الشيعة لاتعمل بأخبار الآحاد في الامور الشرعيه؟

قال: من تتبع الكتب والتواريخ والسير، علم أن العمل بخبر الواحد من الامور المسلّمه عند الشيعة بغير شبهه من العارفين، كما ذكر الشيخ في العده وغيره.

ومنها: كلام ابن ادريس في المواسعه والمضايقه،^(٢) حيث ذكر أسماء جماعه من قدماء الأصحاب وأركان الحديث من السلف، قائلاً: بأنهم كانوا لا يجوزون ترك العمل بالخبر الموثوق به.

ومنها: دعوى الشيخ الكشي إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه من الزواه.^(٣)

ص: ٢٥٤

١-١. فرج المهموم: ٤٢.

٢-٢. أجوبه مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١٧ _ ١٨.

٣-٣. رجال الكشي: ٢٣٨ و ٣٧٥ و ٥٥٦.

فإنها _ بقطع النظر عن البحث والتحقيق فيها _ تكشف عن الإجماع على العمل بخبر الواحد الوارد عن الجماعة، إذ لا شبهه في عدم بلوغ كل ما ورد عنهم حد إفاده العلم.

ومنها: دعوى شيخ الطائفة (١) الإجماع على العمل بخبر السكوني وحفص بن غياث وأمثالهما من الرواه.

ومنها: دعوى المفيد رحمه الله الإجماع على العمل بخبر جماعه من الرواه. ذكرهم في كتاب الإرشاد. (٢)

ومنها: تفحص المحدثين عن حال الرواه من حيث الجرح والتعديل. فإنه يكشف عن حجته خبر الواحد عندهم.

فالحق مع الشيخ.

وأما السيد المرتضى رحمه الله، فإنه إنما ادعى الإجماع على عدم الحجته لشبهه عرضت له، كما ذكر العلامة قدس سره.

ويمكن أن يقال: بأن معقد إجماع السيد رحمه الله هو الكبرى في المسألة، وهي أن علماء الطائفة لا يعملون بما لا يفيد العلم. فإن هذه الكبرى مسلمة، وخبر الواحد لا يفيد العلم كما هو معلوم. ولهذا نظائر عديده في (كتاب الانتصار)، حيث يدعى الإجماع على الكبرى ويطبّقها على المورد، فكانت دعواه الإجماع صحيحة، وهو مشتبه في تطبيق الكبرى على الصغرى.

ص: ٢٥٥

١-١. العده في الأصول ١ / ١٤٩.

٢-٢. أنظر: الإرشاد (من مجموعه مصنّفات الشيخ المفيد) ٢ / ٢١٦ و ٢٤٧.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأصحاب وإن كانوا لا يرون العمل بما لا يفيد العلم، إلا أن خبر الواحد قد خرج عن ذلك العموم بالتخصيص.

وتلخص:

إن إجماع شيخ الطائفة تامّ من حيث المقتضى وعدم المانع، بعد الإجابة عن الإشكالات، وعن دعوى الإجماع من السيّد على خلاف ذلك.

الإشكال الوارد

ولكنّ الكلام كلّه فى الاستدلال بهذا الإجماع على حجّيه خبر الواحد من جهه كاشفيته عن رأى المعصوم أو الدليل المعتمد، كما ذكر الشيخ الأعظم، وذلك:

لأنّ كاشفيته عن رأى المعصوم تتوقّف على دفع احتمال استناد المجمعين إلى السّيره أو إلى الروايات فى المسأله. ولا دافع لهذا الإحتمال.

قال بعض المحققين فى التعليق على «وطريق تحصيله أحد وجهين» لا يخفى ما فى كلا الوجهين.

أمّا فى الأوّل: فلأنّ اتفاق كلمتهم على الحجّيه مع استدلال الجلّ على ذلك لولا الكلّ بما ذكر فى المقام من الآيات والروايات وغيرها، لا يوجب القطع برضا الإمام عليه السلام أو بوجود نصّ معتبر متّبع على تقدير الظفر به، لوضوح ما به استنادهم وعليه اعتمادهم، ومعه كيف يكشف عن مستند آخر.

وأما فى الثانى، فلو هن الإجماع ودعواه، لا لأجل الظفر بالمخالف بل لما

ص: ٢٥٦

ذكرناه الآن من أن الإنفاق في الفتوى مع بيان ما عليه الإستناد فيها، لا يكشف عن مستند آخر أصلاً. (١)

وقال الميرزا: إنه لم يحصل لنا ظنّ من هذين الإجماعين بكون وجوب العمل بالخبر ثابتاً للمجمعين بدليل لم يصل إلينا، إذ يمكن أن يكون مدرّكهم في ذلك هي الأخبار المزبوره، أو يكون فتواهم من جهة قيام السّيره العقلانيه على ذلك، فلا يكون اتّفاقهم على ذلك كاشفاً عن دليل تعبدي. (٢)

وبذلك أشكل السيّد لخوئي على جميع الوجوه _ عدا السّيره _ فقال:

والإنصاف: عدم الاعتبار بشيءٍ من الوجوه، لأنّ شيئاً منها لا يكون واجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السّلام، فإن عمل جملة من المجمعين بهذه الأخبار من جهة كونها مقطوعه الصّيد دور عندهم، وجملة منهم عملوا بما في الكتب الأربعة، لاعتقادهم صحّحه جميع ما فيها، حتى قال بعضهم: إنّ الخدشه بضعف السند في الأخبار الموجوده فيها حرفه العاجز. (٣)

ثم إنه يرد على كاشفيته عن الدليل المعتبر:

إن ذاك الدليل المعتبر: إنّ كان خبراً واحداً فيلزم الدّور، وإن كان متواتراً، فأين ذاك الخبر المتواتر؟ ولماذا لم يصل إلينا؟ وإن كان واحداً محفوفاً بقرينه مفيدٍ للعلم، فلعلّ تلك القرينه المفيده للعلم لهم غير مفيده له عندنا.

ص: ٢٥٧

١-١. أوثق الوسائل: ١٢٣.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ٢٠٠.

٣-٣. دراسات في علم الأصول ٣ / ١٨٧.

الإجماع التقديري

بأن يدعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر غير العلمي في زماننا هذا وشبهه، مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر.

فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله:

فإن قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضروره والإجماع والأخبار العلميّه، وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها إلى التخيير.

وقد اعترف السيد في بعض كلامه _ على ما في المعالم _ ، بل وكذا عن الحلّي في بعض كلمه: بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

إشكالان

وقد أورد عليه:

أولاً: إنه يحتمل أن يقول السيد وأتباعه _ إن كانوا في زماننا _ بحجّيه الظن المطلق، فيكون الخبر الواحد حجّة لكونه من أفراد الظن المطلق، لا لحجّيته بالخصوص، كما هو المدعى.

ص: ٢٥٨

أقول

لكن قد يستظهر من عبارته السيد في الذريعة في الجواب عن الدليل التاسع حيث قال: «وبعد، فهذه الطريقه توجب عليهم أن يكون الفاسق كالعدل...» القول بحججه خبر الواحد العدل، لا من باب الظن المطلق. فتأمل.

ثانياً: إن هذا إجماع مستند إلى الأدلة كتاباً وسنّه، وليس بالإجماع الكاشف، ولا أقل من الإحتمال، فهو ليس بحججه.

وقد عرفت ورود هذا الإشكال على الوجه السابق.

الإجماع العملي

إشاره

وقد ادّعى الشيخ من (الصحابه) و(أصحاب الأئمه) و(العلماء) و(المسلمين) و(العقلاء).

١. من الصحابه

وقد نقل الشيخ هذه الدعوى عن العلامة (١).

وأشكل: بأنه إن أريد منهم من لا يصدر إلا عن رأى الحجّه، فلم يثبت لنا عمل أحدٍ بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام لعمله. وإن أريد الهمج الزّجاج الذين ينعقون مع كلّ ناعق، فمن المقطوع به عدم كشف عملهم عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه.

ص: ٢٥٩

إلا- أن يقال: بأنه لو كان العمل بخبر الواحد منكراً لم يترك الإمام وأتباعه من الصحابه النكير عليهم، إظهاراً للحق ونهياً عن المنكر، وإن لم يظنوا الإرتداع، إذ ليست هذه المسأله بأعظم من مسأله الخلافه، إذ أنكر عليهم الإمام وأتباعه لئلا يتوهم الرضا منه لو سكت.

أقول

لكنّ هذا الإشكال من الشيخ لا يرد، لما سيأتي من تقريره الإجماع على العمل بخبر الواحد من المسلمين طرّاً من زمن الصحابه فما بعد. فالقول بعدم ثبوت ذلك من الصحابه مناقض له.

وقوله: إلا أن يقال...

فيه: أن التنظير بمسأله الخلافه بلا- وجه، لأن الخلافه من المسائل الاصوليه، ومسألتنا من فروع الاصول، وفي مثلها لا يجب النهى إلا مع احتمال تأثيره، فلا يكون تركه كاشفاً عن الرضا.

لكنّ الصحيح في الجواب أن يقال: إن قيام سيرتهم على العمل بخبر الواحد - بما أنّهم أصحاب - غير ثابت، فلعلّ السيره هذه كانت بما هم عقلاء، وسيأتي الكلام على السيره العقلانيه.

٢. من أصحاب الأئمه

وقد أشكل الميرزا(١) بالفرق بين الإجماع القولي والعملي، من جهه أن

ص: ٢٦٠

القولى هو اتفاق الفقهاء على أمر فى مسأله اصوليه أو فقهيه، والعملى يختص بالمسأله الاصوليه ولا ينعقد فى الفرعيه، لأن العمل فى المسأله غير مختص بالفقهاء من حيث هم فقهاء، بل يعمهم والمقلدين.

ولكن المهم فى الإجماع كشفه عن رأى المعصوم أو الدليل المعتبر، فهذا ملاك الحجيه، سواء كان قوليا أو عمليا. نعم، العمل فى المسأله الاصوليه يختص بالمجتهدين، وفى الفرعيه يعمهم والمقلدين.

٣. من العلماء

فإن عمل العلماء فى جميع الأزمنه بالأخبار واستنباطهم للأحكام منها مع كونها آحادا، إجماع عملى منهم على حجيه خبر الواحد.

وأشكل الشيخ بوجهين:

أحدهما: إن شروط العاملين بالأخبار فى حجيتها مختلفه، والقدر الجامع لجميعها نادر فى الأخبار.

والثانى: إن العمل مجمل، إذ لا لسان له حتى يتبين وجه العمل، فلعل السبب فى عمل جماعه منهم قطعيه صدور الأخبار، والآخريين حجيه الظن المطلق.

أقول

هذا، مضافا إلى ما تقدم من احتمال المدركيه.

وأما قول المحقق العراقى: من أن الإختلاف فى المستند وتعدد وجه العمل

ص: ٢٦١

غير ضارّ بتحقيق الإجماع على الحجّية، لأنّ الإتفاق منهم على ذلك حاصلٌ، وإنّ كان كلّ طرفٍ يريد تطبيق الحجّية على الوجه الذى يراه، فتلك الإستنادات عللٌ بعد الوقوع.

ففيه: إنّ الإستناد موجودٌ، ومقتضى الأصل كونه المستند تمام الإستناد.

٤. من المسلمين طرّاً

قال الشيخ: الثالث من وجوه تقرير الإجماع: إستقرار سيره المسلمين طرّاً على استفاده الأحكام الشرعيّة من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام أو المجتهد. أترى أنّ المقلّدين يتوقّفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجه تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد فى مسائل حيضها وما يتعلّق بها، إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمى؟

ثم ذكر الشيخ:

إنّ دعوى الإجماع على العمل فى الموارد المذكوره يلقّن الخصم طريق الإلزام والردّ، بأنّ هذه الموارد للإجماع، فدعوى إستقرار سيره المسلمين على العمل فيها _ وإنّ لم يطلّعوا على كون ذلك إجماعياً عند العلماء _ أبعد عن الردّ. فتأمل. (١)

وقد بيّن المحقّق الخراسانى (٢) وجه الأمر بالتأمّل: بأن معنى كونه أبعد عن

ص: ٢٦٢

١- ١. فرائد الأصول: ٩٩.

٢- ٢. دررالفوائد: ١٢٣.

الإشكال عدم خلّوه عنه، أو أن منشأ عمل المسلمين في هذه الموارد هو السّيره العقلائيّه.

وقال الميرزا: (١) سيره المسلمين دليل مستقلّ عن السّيره العقلائيّه.

أى: إنّ عمل المسلمين في الامور الإعتباريّه المتعارفه عند العقلاء على طبق السّيره العقلائيّه لا يسقط الاستدلال بسيره المسلمين، ولا يخرجها عن الدليليّه في قبال السّيره العقلائيّه، إذا كانت كاشفّه عن رضا المعصوم. وأيضا: فإنّ سيره المسلمين بما هم مسلمون غير قابله للردّع، بخلاف سيرتهم بما هم عقلاء.

إذن، يوجد بينهما التعدّد.

لكنّ الكلام في مقام الإثبات، فإنّه لا- طريق لنا للإحراز كون عملهم بما هم مسلمون، فيحتمل كونه بما هم عقلاء، فلا يثبت التعدّد.

ص: ٢٦٣

١-١. أجود التقريرات ٣ / ٢٠١.

فإنّ العقلاء بما هم عقلاء، وبقطع النظر عن أى شىء آخر، يعملون بخبر الثقة، وهم مجتمعون ومتفقون على ذلك عملاً في جميع شؤونهم.

وهذه السيرة متحققة بين الموالي والعبيد أيضاً.

وكما يعملون بخبر الواحد بحسب فطرتهم العقلية في جميع أمورهم، يعملون كذلك في الامور الشرعية.

والشارع إن كان راضياً بعملهم فهو، وإلاّ وجب عليه الردع، وإلاّ يلزم نقض الغرض، وقد كان بإمكانه الردع، لأن المسأله ليست من المسائل التي يتقى فيها الإمام أعدائه، فكان المقتضى للردع موجوداً والمانع مفقوداً، ولكنه لم يردع، فهو راض.

فكانت السيرة العقلية مع عدم الردع الكاشف عن الرضا، دليلاً على حجيه خبر الواحد.

وأما ما ذكره الميرزا: (١) من أنّ هذا إنما يتم في مسأله حجّيه خبر الواحد ونحوها من الامور غير الإعتباريه، وأما الإعتباريات كالبيع والصلح والإجاره ونحوها، فلا يكفى فيها عدم الردع، بل لابدّ من دليل على الرضا والإمضاء، من عموم أو إطلاق. وتظهر الثمره في عقد التأمين المتعارف لدى العقلاء في هذا الزمان، فإن لم يندرج تحت عام من عمومات العقود، لا يمكن تصحيحه بمجرد عدم الردع.

فقد يقال: إنه لا حاجه في الإعتباريات إلى عموم أو إطلاق، بل اللّازم في جميع الموارد وجود الاعتبار المماثل لاعتبار العقلاء، وهذا الإعتبار من الشارع كما يكشف عنه العام أو المطلق، كذلك يكشف عنه عدم الردع.

وأما مسأله التأمين، فإن تم اندارجها تحت «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناءً على أن اللّام فيها للعموم لا للعهد فهو، وإلا فالأمر مشكل، والسّيره لا تنفع، لتأخّرها عن زمن المعصوم.

وبعد، فالظاهر اتفاهم على وجود السّيره العقلانيه على العمل بخبر الواحد.

أقول

هل يعملون بخبر الواحد ويرتّبون عليه الأثر تعبداً وبلا لحاظ حصول الإطمينان منه، كما هو المدعى؟

أما بين الموالى والعبيد، فالسّيره موجوده بلا ريب، ولكن، ألا توجد هناك قرينه، وهى اقتضاء المولويّه والعبوديّه؟

ص: ٢٦٦

إنه لا بدّ من التأمل في هذه المرحله.

وبعد الفراغ عنها، فإنه لا ريب في كون هذه السيره بمرأى من المعصوم ومسمع، ولا ريب في تمكّنه من الرّدع كما تقدّم، فهل صدر الرّدع أو لا؟

أمّا الرّادع الخاصّ، فإنه غير واصل إلينا، ولو كان لبان.

وأمّا الرّادع العام، فهل تصلح الأدلّه الناهيه عن العمل بغير العلم للرادعيّه عن هذه السيره؟

هل هذه السيره مردوعه؟

قد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام، فنقول:

رأى الشيخ

أمّا الشيخ، فذكر أنّ دليل حرمة العمل بما عدا العلم ينحصر في أمرين، وأنّ الآيات والأخبار راجعه إلى أحدهما:

الأوّل: إن العمل بالظن والتعبد به تشريع محرّم.

والثاني: إن فيه طرحاً لأدلّه الاصول اللفظيّه والعملّيّه التي اعتبرها الشّارع عند عدم العلم.

قال: وشئٌ من هذين الوجهين لا يوجب ردع العقلاء عن العمل بالظنّ، لكون حرمة العمل به من أجلهما مركوزاً في أذهانهم _ لأنّ حرمة التشريع ثابتة عندهم، والاصول العملّيّه واللفظيّه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف _ ومع ذلك، نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان.

ص: ٢٦٧

والسرّ في ذلك: عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيره العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء التشريع، فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته، لا يعدّ مشرعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً، ولذا يعولون به في أوامرهم العرفية من الموالى إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختصّ بالأحكام الشرعية. وأما الاصول المقابلة للخبر، فلا دليل على جريانها في مقابل الخبر، كالبراءة والإحتياط والتخيير. وأمّا الإستصحاب، فإنّ أخذ من العقل _ يعني من باب إفادته الظنّ عند العقلاء _ فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام، وإنّ أخذ من الأخبار، فغايه الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين. وأمّا الاصول اللفظية كالإطلاق والعموم، فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها. فتأمل (١).

أقول

والظاهر أنه تأمل تدقيقى.

إشكال المحقق الخراسانى

وأشكل المحقق الخراسانى: (٢) بأنّ التشريع حاصل، لأنّه مع العمل بخبر الواحد ينسب ما يشكّ في صدوره من الشارع إليه، إذ لا ملازمه بين كون الخبر مورداً للعمل عند العقلاء وكونه حجّة عند الشارع، ومع الشكّ يتحقّق موضوع

ص: ٢٤٨

١-١. فرائد الأصول: ١٠٠ _ ١٠١.

٢-٢. درر الفوائد: ١٢٤ _ ١٢٥.

التشريع، بل إنَّ مجرد احتمال رادعيه الآيات يكفي لتحقّقه.

وأما الاصول العقلائيّه، فعدم تحقق الموضوع عند العقلاء لجريانها لا يلزم عدمه عند الشارع، والمفروض عدم ثبوت خبر الواحد عنده، فموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان _ مثلاً _ موجود، فهي جاريه.

وأما الإستصحاب، فإن كان اعتباره من جهه إفادته الظن النوعي عند العقلاء، فإنّ هذا الظن يعتبر ما لم يثبت الدليل على الخلاف، والمفروض عدم ثبوت حجّيه خبر الواحد بعد، فالظن الحاصل من الإستصحاب معتبر، والعمل بخبر الثقة والحال هذه _ موجبٌ لطرح الإستصحاب، وإن كان دليل اعتباره هو الأخبار، فإنّ تلك الأخبار _ لكثرتها وصحّحه غير واحد منها سنداً _ موجبهٌ لليقين، فيتقدّم الاستصحاب على الخبر.

وأما الاصول اللفظيّه، فالعقلاء إنما يرفعون اليد عن العامّ بالخاصّ، من جهه اعتقادهم بحجّيته، لكنّ حجّيه خبر الواحد عند الشرع موردٌ للشك، للشك في إمضائه للسيره، فلا يمكن رفع اليد به عن الاصول.

الدفاع عن كلام الشيخ

أقول:

قد يمكن تأييد كلام الشيخ: بأن من الأدلّه الزادعه عن العمل بخبر الثقة ما يدلّ على حرمه التشريع، لكنّ رادعيّتها يتوقف على تحقق موضوع التشريع عند المخاطبين، وهو يتوقف على الشك، ومع وجود خبر الثقة لا يبقى الشك، فلا

ص: ٢٦٩

يتحقق التشريع، وحينئذٍ، فلا ردع، ولذا يقول الشيخ: فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمة لا يعدّ مشرعاً، بل لا يشكّون في كونه مطيعاً.

وبهذا التقريب يندفع الإشكال.

ثم إن المحقق الخراساني لا يرى أن الإستصحاب مفيد للظن للنوعى، ولو كان يفيد، فإن خبر الثقة كذلك، وهو أقوى، ولا أقل من المساواه. فالظن النوعى الحاصل من الإستصحاب غير باقٍ مع الإطمينان الشخصى أو الظن النوعى بالخلاف الحاصل من الخبر.

ودعوى إفاده أخبار الإستصحاب لليقين، دون إثباتها خرط القتاد، لأنها سته أخبار فقط، وبعضها غير تام سنداً، فتعدّ مستفيضه لا متواتره، فكيف تفيد اليقين؟

رأى المحقق الخراسانى

قال رحمه الله: لم يردع عنها نبى ولا وصى نبى، ضروره أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به فى الشرعيات أيضاً.

فإن قلت: يكفى فى الردع الآيات الناهيه والروايات المانعه عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».

قلت: لا- يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك. فإنه _ مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفايه الظن فى اصول الدين. ولو سلم، فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها، هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره

حجه _ لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك، لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها. كما لا يخفى.

أقول:

حاصله: إن رادعية الآيات متوقفة على عدم كون السيرة مخصصة لها، لكن عدم كون السيرة مخصصة للآيات يتوقف على كونها _ أى الآيات _ رادعة عن السيرة. فالردع متوقف على عدم التخصيص، وهو متوقف على عدم الردع.

قال:

لا- يقال: على هذا، لا- يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا، إلا على وجه دائر، فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع عنها.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجّيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضروره أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورته المخالفة للواقع، يكون عقلاً- في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباع في الشرعيات. فافهم وتأمل. (١)

ص: ٢٧١

أقول:

حاصل الجواب: إن كون السيرة مخصّصةً للآيات لا- يتوقف على ثبوت عدم الردع، بل على عدم ثبوت الردع، فلا- دور في تخصيصها بالسيرة. بخلاف العكس، فإن كون الآيات رادعةً عن السيرة متوقف على عدم كونها مخصّصةً للآيات واقعا.

الإشكال عليه

إنّ المهم فعلاً من الوجوه التي ذكرها هو: استلزام رادعية الآيات عن السيرة للدور، وأمّا الوجوه الأخرى، فستعترض لها فيما بعد. وقد أشكل على ما ذكره في قضيه الدور بوجهين:

الأول: إنه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً في صحّحه تخصيص الآيات بالسيرة، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً، ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر.

والثاني: إن التحقيق عكس ما ذكره، لأن تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجيتها المتوقفه على الإمضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع على ما أفاده، بل لابدّ من ثبوت عدم الردع، فيكون التخصيص دورياً. بخلاف الردع، فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص، إذ العمومات حجة ببناء العقلاء ما لم يثبت خلافها.

وعليه، فالمتعين هو الإلتزام بكون الآيات رادعةً عن السيرة، لا أنّ السيرة مخصّصة للآيات.

ص: ٢٧٢

وقد أيد المحقق الإصفهاني ما ذكره استاذاه من توقّف مخصّصيه السيره للآيات على عدم ثبوت الردع، فقال: مبني شيخنا الاستاذ قدس سرّه في الإكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو: إنّ الشارع أحد العقلاء، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متّحد المسلك مع العقلاء، فهذا مقتضى لاتّحاد المسلك، وردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في المسلك وأنه بما هو شارع له مسلك آخر. ومن الواضح أنّ ردعه الفعلي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك ليختلّ به الكاشف الطبيعي عن اتّحاد مسلكه مع العقلاء من حيث أنه منهم. فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتّحاد المسلك لعدم المانع عن الحكم بالاتّحاد.

وهذا هو الصحيح. (١)

رأى الحائري اليزدي

وقال المحقق الحائري: بأنّ حجّيه السيره منوطه بالعلم برضا الشارع وإمضائه، فعدم العلم بالحاصل من قبل كاف في عدم حجّيه السيره، وإن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزماً للدور. (٢)

أقول:

ويمكن تأييد مبني المحقق الحائري: بأن لا ملازمه بين حجّيه الشئ عند العقلاء وحجّيته عند الشارع، من جهه العلم بأن للشارع في كلّ واقعه حكماً، قد

ص: ٢٧٣

١-١. نهاية الدرايه ٣ / ٢٤٩ - ٢٥٠.

٢-٢. درر الفوائد: ٣٩٤ - ٣٩٥.

يكون موافقا لمسلك العقلاء وقد لا يكون، ومنها حجته خبر الواحد، فالواجب هو الفحص عن حكمه فيها وإحراز عدم ردعه عن سيره العقلاء القائم فيها، ولا يكفي عدم ثبوت الردع. فتأمل.

رأى العراقي

وقال المحقق العراقي: بأن الآيات تصلح للرادعيه عن السير بتقريبين:

أحدهما: إنه إذا كان عندنا دليلان، وكان المقتضى في أحدهما تنجيزيا وفي الآخر تعليقا، أثر التنجيزي أثره، وارتفعت صلاحية التعليق عن المانع عن تأثيره. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: المفروض عموم قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وتحقق السير العقلائي على العمل بخبر الواحد، إلا أن اقتضاء أصالة العموم للحجته في الآيه تام و تنجيزي، والمخصّص _ إن كان _ يمنع عن الإقتضاء؛ لا أن عدمه متمم لحجته العام. أمّا السير، فمع احتمال وجود الزادع عنها ليس لها اقتضاء الحجته، لوضوح أن تماميه الإقتضاء فيها مشروط بعدم مردوعيتها، فحجيتها معلقه على عدمها، فيتقدم العام على السير، لصلاحيته للرادعيه.

والثاني: إن السير مشروطه حجيتها بعدم الردع، فعدمه شرط لها، والآيات تصلح للرادعيه، ومعها ينتفى شرط حجته السير، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط. (1)

ص: ٢٧٤

ويمكن الجواب:

أما التقريب الأول، ففيه:

إنه لا- كلام في الكبرى، لكن تطبيقها هنا غير تام، لعدم تمامية الحجية الفعلية في كلا الطرفين، لأنه كما أن حجية السير معلقة على عدم الردع، كذلك حجية العام معلقة على عدم المخصّص، فالعام والسيره من هذه الحثية على السواء، وكما يحتمل كون العام رادعا فلا حجية للسيره، كذلك يحتمل كون السيره مخصّصاً له فلا حجية له.

وأما التقريب الثاني، ففيه:

إنه موقوفٌ على وحده المرتبه بين النقيضين، أي كون الردع وعدم الردع في مرتبه واحده، فإن تمّ هذا تقدّم الردع على السيره وسقطت عن الحجية، لكنّ الإلتزام بوحده المرتبه في النقيضين مشكل، لوجود الملاك لتقدّم عدم الردع وهو كونه شرطاً، أما تقدّم الردع فلا ملاك له.

وأما القول: بأنّ المفروض تمامية الإطلاق في الآيات، وأصالة العموم متوقفه على عدم إحراز المخصص لا على عدم المخصّص، ونحن لم نحرز مخصّصيه السيره، لكنّ عموم الآيات محرز، فهي رادعه عن السيره ولا دور.

فالجواب عنه هو: إنه قد تقرّر في محلّه لزوم الفحص عن المخصص حتى حصول الإطمينان بعدمه، سواء كان للأخذ بأصلٍ عملي _ كما في الشبهات

الحكميه _ أو لفظى كما فيما نحن فيه، فلا- يكفى عدم إحراز المخصّص، سواء كان الشك فى أصل التخصيص أو فى مخصّصه الموجود.

إذن، لابدّ من الاطمينان بعدم السّيره، فلا- يصح التمسّك بالعمومات مع احتمالها، كما لا يصح التمسّك بالسّيره مع احتمال رادعيه الآيات عنها.

رأى المحقق الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني(1): إنّ مقتضى فى طرف الآيات تام، لأنه غير متقوم بشئٍ، بخلاف السّيره، فإن اقتضاءها للحجيه متقوم بعدم الردع، ولا ريب فى تقدّم ما هو تام الاقتضاء على غير تام الاقتضاء، فالآيات رادعه.

ثم أجاب رحمه الله عن ذلك:

أولاً: هذه الكبرى مسلّمه فيما إذا لم يكن تماميه اقتضاء أحد الطرفين منوطه بالطرف الآخر، والإناطه فيما نحن فيه موجوده، لأنّ انعقاد العموم فى الآيات منوط بعدم مخصّصه السّيره، واعتبار السّيره منوط بعدم رادعيه الآيات.

وثانياً: إن العقلاء يرتّبون الأثر على خبر الثقة، وحينئذٍ، لا- يعقل أن تكون سيرتهم قائمه على العمل بالعام المخالف للسّيره المذكوره والرداع عنها، وإلا يلزم تحقق البناء العقلاني على المتنافيين. هذا بما هم عقلاء.

وأما بما هم منقادون للشرع، فإن العمومات صالحه للرداعيه كالدليل الخاصّ، لأنه مع الردع يكون مقتضى الإنقياد للشارع هو المتابعه له والارتداع عمّا

ص: ٢٧٦

نهى عنه، وإن كان حججاً عندهم بما هم عقلاء، هذا إذا كانت السيره مقارنه للعام. وأما مع تقدّمها على العام _ كما نحن فيه _ فهي حججه، لأنّه قبل مجئ العام _ المفروض كونه رادعا _ كان مقتضى الأصل التطابق بين رأى الشارع ومسلك العقلاء، فلمّا جاء العام كانت السيره المتقدّمه إمّا خاصاً متقدّماً أو يكون العام المتأخر ناسخاً لها، وإذا دار الأمر تعيّن الأوّل لكون التخصيص أكثر من النسخ، فالنتيجه: حججه السيره، ومع وجودها لا يتم الإقتضاء للآيات، بل السيره مخصّصه لها.

إلا أنه يعتبر في حججه السيره أن تكون بمرأى من الشارع وكون موردها من الامور المرتبطه به وكونه متمكّنا من الردع مع عدم ردعه، وتوفّر هذه الامور غير معلوم... فيرجع الإشكال وتبقى العقده.

أقول:

هذا الذى ذكره المحقق الإصفهاني _ فى وجه تقدّم السيره ونفى الدور _ مذكور فى حاشيه شيخه على الكفايه (1).

ولا- يرد عليه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة أمرٌ و تنجز ظهور العام أمر آخر، ولا منافاه بينهما، بل المنافاه بين عملهم بخبر الثقة ومدلول العمومات وهو النهى عن اتباع غير العلم.

ووجه عدم الورود هو: إن بناء العقلاء على تنجز الظهور فى العام يعنى: العمل بالظهور المانع عن اتباع غير العلم، وهو ينافى البناء على العمل بخبر الثقة.

ص: ٢٧٧

١-١. كفايه الأصول: ٣٠٤.

إلا- أن فيما ذكره في فرض العقلاء بما هم منقادون للشارع تأملاً، ووجه ذلك هو: إن أساس الإلتزام بالتخصيص في الخاص المتقدم هو كون النسبه بينهما نسبه القرينه إلى ذى القرينه، فلا ينعقد الظهور في ذى القرينه مع وجودها، ولم يكن العام ناسخاً من جهة توقّف ذلك على جريان أصاله الظهور، والمفروض عدم جريانه. هذا بتعبير الميرزا تبعاً للشيخ. وبتعبير المحقق الاصفهاني - في مباحث التعادل والتراجيح - النسبه نسبه الظاهر إلى الأظهر، والعقلاء لا يعملون بالظاهر إلا مع عدم وجود الأظهر، فمع وجود الخاص - الأظهر - لا يبقى موضوع حجيه الظاهر وهو العام، ومعه كيف يمكن أن يكون ناسخاً؟

وحيث نقول:

إن السيره قائمه على عدم العمل بالعام مع وجود الخاص - الأظهر أو القرينه - أما في حال التقارن بين السيره والعام، فلا قرينه وأظهره، وعليه، يكون وجود السيره ممنوعاً أو مشكوكاً فيه. وعلى هذا، يتوجه على الاصفهاني أنه إذا كانت السيره مقارنه يكون العام رادعاً ولا- يحتمل التخصيص، فلا قرينه للخاص أو أظهره في مورد عدم التقارن، لكن مورد السيره العقلانيه هو خصوص الأظهره أو القرينه، ومع الشك في قيام السيره على تقدّم الخاص في هذه الحاله، يتم المقتضى لأصاله العموم، وبه يتم ناسخيه العام للسيره.

وهذا هو الإشكال على هذا الوجه.

وأما إشكال الاصفهاني من جهة الشك في جامعيه السيره لشرائط الحجيه، فنقول:

ص: ٢٧٨

إن من الواضح عدم تمكن الشارع من إبلاغ كل الأحكام في أوّل البعثه، ولذا جاءت الأحكام تدريجيّة حتى بالنسبه إلى الموضوع الواحد كالخمر مثلاً. لكنّ هذه الكبرى غير منطبقه هنا، لأنه لا مانع من أن يمنع الشارع عن العمل بغير العلم منعا عاما بخطاب واحد، بل إن عدم العمل بغير العمل من الامور الإرتكازيه ويكفي أن يتبّه على ذلك، والآيات كافيه لهذا الغرض، خصوصا قوله تعالى «وَلَا تَقْفُ» التي هي في سورة الإسراء المكيه. وعليه، فالآيات صالحه للزادعيّه وإشكاله مندفع.

استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب

قال في هامش الكفايه:

إن خبر الثقة متبع، ولو قبل بسقوط كل من السيره والإطلاق من الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها وتقييده بها. وذلك لأجل استصحاب حجّيته الثابته قبل نزول الآيتين. (١)

أقول:

وهل كانت السيره في الزمان السابق على نزول الآيتين حجّه؟

ثم إنه قد أشكل (٢) على هذا الإستصحاب بوجوه:

١. إنه استصحاب في الشبهه الحكميه.

ص: ٢٧٩

١-١. كفايه الأصول: ٣٠٤.

٢-٢. مصباح الأصول ٢ / ١٩٨.

وفيه: إن صاحب الكفايه يقول بجريان الإستصحاب فيها.

٢. إن مدرک هذا الإستصحاب هو الأخبار، فيعود الإشكال.

وفيه: إن صاحب الكفايه يرى وجود ما يتيقن بصدوره بين تلك الأخبار.

٣. إن تماميه هذا الاستدلال يتوقف على ثبوت حجه الإستصحاب، فلعلّ الشارع لم يمكنه الردع عنه.

وفيه: ما تقدّم في الجواب عن إشكال الإصفيهانى.

الإشكالات فى اقتضاء الآيات للرادعيه

وأشكل فى الاستدلال برادعيه الآيات بوجوه:

أحدها: إن موردها اصول الدين. قاله المحقق الخراسانى.

وفيه: إن بعضها مطلق كقوله «وَلَا تَقْفُ» وبعضها معلل فيفيد العموم كقوله: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». وأيضا، ففي ذيل «وَلَا تَقْفُ» جاء «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ» وهو ظاهر فى المسائل الفرعيه.

والثانى: إنها ناظره إلى الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه، وهذا هو القدر المتيقن لولا- أنه المنصرف إليه. قاله المحقق الخراسانى.

وتقريبه: إن الإهمال غير معقول، وإطلاقها بالنسبه إلى الظن الحجه كذلك، فهي مقيدة بالظن غير الحجه.

وفيه: إن الكلام فى السيره العقلانيه غير الممضاه، فإذا كانت من الظنون، فهي مما لم تقم على اعتباره حجه بعد، فتندرج تحت الآيات.

والثالث: لقد كان عمل المشرعه فى زمن الأئمه قائما على العمل بأخبار الآحاد، فلو كانت الآيات رادعه لما كان هذا العمل.

وفيه: إنه لا- دليل على عملهم بخبر الواحد بما هو خبر الواحد، فلعله كان محفوظا بما يوجب الوثوق، أو كانوا لا يعملون منه إلا بما يتقون بصدوره.

خروج الخبر تخصصا

وذكر المحقق الإصفهاني _ بعد القول بتقدم السيره على العمومات من باب التخصيص _ أن خبر الثقة خارج عن العمومات تخصصا.

بيان الإصفهاني

قال ما حاصله: إن الآيات تنهى عن العمل بالظن بما هو ظن، وهى معلله بأمر ارتكازى وهو «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». ولكن عمل العقلاء بخبر الثقة هو من حيث أنه خبر الثقة _ لا- من حيث أنه ظن _ فَحَصَلَ التباين بين موضوع الآيات و موضوع السيره، وكان موضوع السيره خارجا عن موضوع الآيات تخصصا.

الإشكال عليه

وفيه: إن ظواهر الآيات وموردها لا- تساعد هذا الوجه، وذلك: لأن قوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» وإن كان عاما يشمل الفروع أيضا، إلا أن

ص: ٢٨١

مورده هو اصول الدين، ولا يعقل خروج المورد من تحت الآيه، والأخذ بالظن في اصول الدين ممنوع، بخلاف خبر الثقة، فإنه حجّه في اصول الدين. وأما في الفروع، فقد جاء بذيل قوله تعالى «لا تَقْفُ» قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ...»، فهو يدلُّ على أنّ الخروج عن «المسئوليه» لا يكون إلاّ بواسطه «الحجّه». فإذن، لا يجوز العمل بخبر الثقة في الفروع إلاّ مع قيام الحجّه، وهى إمضاء الشارع أو عدم ردعه عن العمل بخبر الثقة، فلا يكفي مجرد خبر الثقة.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنه ليس الدليل الرّادع منحصراً بالمانع عن اتّباع الظن، حتى يتم اختلاف الموضوع، فيخرج خبر الثقة تخصّيصاً، بل هناك أدلّه تدلّ على وجوب التوقف في كلّ ما لا يعلم، كقوله عليه السلام: «من حقّ الله على العباد أن لا يقولوا ما لا يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون»^(١) ومقتضى هذه النصوص هو الرادعيه عن العمل بما لا يعلم مطلقاً ووجوب التوقف عند ما لا يعلم.

بيان الميرزا

وذكر الميرزا الخروج التخصّصى حيث قال: لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم، لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأنّ تكون الآيات

ص: ٢٨٢

١-١. وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٣، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الرقم ٩.

الناهيه عن العمل بما وراء العلم رادعاً... .

وقال: وأمّا السيره العقلائيه، فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصيص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص...

قال: وإن منعت عن ذلك، فلا أقلّ من أن يكون حال السير وسائر الأدله الداله على حجّيه خبر الواحد من كونها حاكمه على الآيات. (١)

بيان الحائري

وقال الحائري اليزدي: نهى الشارع عن العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء محمول على غير صوره الإطمينان والوثوق الذي فرض كونه عندهم بمنزله العلم. (٢)

أقول:

ولا يخفى الفرق بين بيان الميرزا وما ذكره الإصفهاني في تقريب التخصيص.

يقول الميرزا: إن الآيات لمّا كانت ملقاه إلى العرف العام، فالمراد من «العلم» في الآيه هو الأعم من العلم العقلي والعرفي، وخبر الثقة علم عرفا، فهو خارج عن الآيه تخصصا.

ص: ٢٨٣

١-١. فوائد الأصول ٣ / ١٦١ _ ١٦٢.

٢-٢. درر الفوائد: ٣٩٤.

كما أن الفرق بين كلامه وكلام الحائري هو أنه يرى الموضوع عند العقلاء علما حقيقيا، والحائري يراه علما عرفيا.

أقول:

لا يخفى أن «الورود» هو الخروج الموضوعي حقيقةً ووجدانا مع إعمال التعبد من جانب الشرع، ومثاله خبر الواحد وقاعده قبح العقاب. و«الحكومة» هي الخروج التعبدى لا الوجدانى، كالتعبد بأن زيدا ليس بعالم، فيخرج عن أكرم العلماء تعبداً. و«التخصّص» هو الخروج عن الموضوع حقيقةً ووجدانا، فزيد الجاهل خارج عن أكرم العلماء حقيقةً وبلا تعبد.

ثم إنه يردّ على القول بالتخصّص فيما نحن فيه:

إنّ الخطابات الشرعيّة _ من الآيات والروايات _ تفيد جعل الأحكام بنحو القضية الحقيقيّة، فكُلّ فرد من أفراد المكلفين يجب عليه التوقّف عند كلّ موردٍ ليس فيه علمٌ. إلّا أنّ الكلام فى أنّ هذا «العلم» الذى لا يجوز العمل بدونّه، هل هو العلم الشخصى أو النوعى؟

لا- يخفى وقوع الخلاف فى بعض الموضوعات فى الأحكام الشرعيّة هل هى مأخوذة على نحو الشخصيّة أو النوعية، كما فى «الخرج» مثلاً، هل المنفى هو الخرج الشخصى أو النوعى؟

وإذا كان خبر الثقة مفيداً للعلم، فهل يفيد العلم لكلّ شخصٍ من العقلاء أو أنه يفيد لنوع العقلاء؟

ص: ٢٨٤

بيان الميرزا

وذهب الميرزا في دوره اللاحقه إلى التقدّم بالحكومه، قال: إن النهي عن العمل بالظن فرع تحقق الظن خارجا _ كما هو الشأن في كلّ قضيه خارجيه أو حقيقته _ والظن يتقوم باحتمال الخلاف لا محاله، ومع وجود دليل تعييدي على حجيه أماره أو قيام سيره العقلاء على العمل بها، يكون احتمال الخلاف ملغى بالضروره، ولذا تقوم مقام القطع الطريقي أو المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه، ومعها يكون الخبر الموثوق بصدوره خارجا عن موضوع الآيات بالحكومه، كما أنه بدليل الحجيه يكون حاكما على أدله الاصول. فالملاك في تقدّم الأمارات على الاصول بعينه موجود في تقدّم السيره العقلانيه على الآيات الناهيه عن العمل بالظن أيضا، فلا بدّ في مقام الردع من ورود أدله خاصه ناهيه عن العمل بالسيره كما وردت في باب القياس، والمفروض انتفاؤها في المقام. (١)

بيان العراقي

وقال العراقي: والآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم غير صالحه للردع عن بنائهم بعد كون عملهم به من باب تتميم الكشف وكونه من أفراد العلم الموجب لعدم التفاتهم إلى احتمال الخلاف، إذ لا يكاد يرون العمل به حينئذ من

ص: ٢٨٥

باب العمل بغير العلم كى يصلح الآيات للردع عن ذلك، فلا بد حينئذٍ فى فرض عدم رضائه بذلك من ردعهم ببيان آخر. (1)

وفيه

إنه قد تقرّر أن الحكومه تصرّف أحد الدليلين تعبداً فى موضوع أو محمول الدليل الآخر توسعهً أو تضيقاً _ وإن لم يكن بلسان الشارحيه والمفسريه _ كتصرّف «لا ربا بين الوالد والولد» فى أدله حرمه الربا، وكتصرّف: «الطواف بالبيت صلاه» فى «لا صلاه إلا بطهور». هذا أولاً.

وثانياً: يُعتبر فى الحكومه أن يكون الدليلان صادرين من الحاكم الواحد، إذ لا يعقل أن يتصرف حاكم فى خطابات الحاكم الآخر.

وفيما نحن فيه: الحاكم باعتبار خبر الثقة هو «السييره العقلانيه» والحاكم بعدم اعتباره لكونه غير مفيد للعلم هو الشارع بقوله: «ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». وحينئذٍ لا تتم الحكومه بين الدليلين. نعم، لو كانت السيره ممضاه كان الحاكم فيها متحداً. هذا من جهه.

ومن جهه اخرى: السييره العقلانيه ما لم يتم الإمضاء لها ليس لها تعبدية لكونها سيره العقلاء ليس إلا، فكيف يتصرف عمل العقلاء بما هم عقلاء فى حكم الشارع؟

ص: ٢٨٦

وبعد الفراغ عن الطرق التي ذكرها الأكابر لحلّ المشكل والمناقشه فيها، يبقى طريقان:

أحدهما: ما أشار إليه العراقي وصرّح به الميرزا، من أنه لو كان الشارع غير راضٍ بالعمل بخبر الواحد لردع عنه الردع القاطع _ كما فعل بالنسبه إلى القياس _ .

قال الميرزا: «بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لا بدّ من تشديد النكير على العمل به كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه مما استقرّت عليه طريقه العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم».

وتوضيحه:

إنّ هذه الآيات _ بناء على مانعيه القدر المتيقّن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق _ غير مطلقه، بل هي مختصه بالمنع عن الظن في اصول الدين ولا تعمّ خبر الواحد. هذا من جهة. ومن جهة اخرى: إنّ احتفاف هذه الآيات بالإرتكاز العقلاني والسّيره العمليّه من العقلاء بالعمل بخبر الثقة في جميع امورهم، مانع من انعقاد الإطلاق فيها، فتختصّ بأصول الدين كذلك.

فمع وجود هاتين الجهتين المانعتين من انعقاد الإطلاق _ وإنّ كُنّا لا نقول بالاولى _ وقله عدد الآيات، وعدم وضوح دلالتها بالنظر إلى المناقشات المذكوره، كيف تصلح لأنّ تكون رادعه عمّا استقرّت عليه طريقه العقلاء وطبعت عليه جبلّتهم، فلو أراد الشارع الردع عن العمل بخبر الثقة لردع عنه برادع خاصّ قويّ

قاطع، كما فعل بالنسبة إلى القياس، بل إن العمل بالقياس لم يكن على حدّ العمل بخبر الثقة، ومع ذلك قد ورد (٥٠٠) روايه في المنع عن العمل به، ومن عدم ورود النهي كذلك نستكشف عدم الردع.

والثاني: أن يقال بأنّ المراد من «ما ليس لك به حجّه» هو «ما ليس لك به حجّه»، فيكون المراد من الآية: لا تقف ما ليس لك عليه حجّه، وخبر الواحد عند العقلاء حجّه، فهو خارج عن الآيات تخصّصا.

لا يقال: هذا حمل على خلاف ظاهر الآية، ورفع اليد عن أصاله الظهور بلا دليل غير جائز.

لأننا نقول: إنّ في الآيات قرينه على هذا الحمل فليس بلا دليل، وذلك لما تقرر في محلّه من أن الحكم إذا علّل كانت العله تمام الموضوع له، ومن هنا قالوا بأنّ العله قد تعمّم وقد تخصّص، ولذا تعدّى الحكم من الخمر إلى كلّ مسكر في قوله: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، وكان «المسكر» هو الموضوع لـ «الحرمة». وهذه الكبرى منطبقه هنا. وذلك لقوله تعالى _ بعد النهي عن اتباع الظن _ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» فكان المنهى عنه «ما لا يغني من الحق شيئا» ومن الواضح أنّ «الحجّه» تغني من الحق.

وكذلك قوله تعالى «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَةَ...» بعد قوله: «لا تقف...»، فإنّه علّه للمنع عن اقتضاء غير العلم، فكان الممنوع ما فيه «المسئوليه». ومن الواضح أنّ من عنده «الحجّه» يخرج عن عهد «المسئوليه».

فظهر أنّه لا خصوصيّة «للعلم» بل الخصوصيّة للحجّه، فالممنوع هو اتباع ما ليس بحجّه، والحجّه حقٌّ ومخرُجٌ عن المسؤوليّة.

وخبر الواحد وإن لم يكن «علماً» فهو «حجّه»، والآيات تمنع عن اتباع ما ليس بحجّه، فلا ربط لها بخبر الواحد.

أقول

ولعلّ هذا الوجه أولى من الوجه الأوّل، لإمكان توجيه المناقشه فيه: بأنّ قياس خبر الواحد على القياس مع الفارق، فإنّ القياس كاد أن يكون هو الأساس في الدين، قد أفتى الفقهاء على طبقه وحكم القضاء وروجه الولاه والسلطين، فلو لم يمنع عنه كذلك لمحق الدين. أمّا خبر الواحد، فليس بهذه المثابه، ولا تترتب على العمل به تلك المفسده، فلم يحتج الردع عن العمل به إلى تلك الشدّه والمكافحه الأكيده. فتأمل.

الكلام في حدّ السيره

ثم إنه قد وقع الكلام بينهم في حدّ هذه السيره، هل هي قائمه على العمل بخبر الثقة، أو هي قائمه على العمل بالخبر الموثوق به وإن لم يكن راويه ثقّه؟ وعلى الأوّل، فهل هو مشروط بالظنّ أو الوثوق أو عدم الظنّ بالخلاف، أو غير مشروط بشيء؟

قال الشيخ: خبر الثقة المفيد للإطمينان حجّه.

إذن، فالعبره بالوثوق لا بالسيره، والوثوق من أينما حصل فهو حجّه، فسقط

خبر الواحد عن الموضوعية. بل ادعى المحقق الخراساني أن هذا هو الاستفادة من الأخبار المستدل بها على حجيه خبر الثقة.

والمهم هو البحث عن حد السيره، فنقول:

السيره من الأدله اللبئيه، وكل دليل لئبي فالأصل الأولى فيه هو الأخذ بالقدر المتيقن منه، فلا بد من الرجوع إلى العقلاء أنفسهم.

مقتضى طبع المطلب أن لا يرتبوا الأثر إلا إذا حصل الوثوق، وهذا هو القدر المتيقن، وقد قيل: إنهم يرتبوا الأثر مطلقا، حتى لو أن أحدا لم يرتب الأثر معتذرا بعدم حصول الوثوق يُدّم عندهم.

وتفصيل الكلام هو: إن ملاك عملهم بخبر الثقة لا يخلو عن أربعة وجوه:

إفادته الظن الشخصي أو النوعي، أو إفادته الوثوق الشخصي أو النوعي.

أما أن يقال: إنهم لا يعملون به إلا إذا أفاد الظن الشخصي، فهذا خلاف الواقع، وليست سيرتهم كذلك.

وأما أن يقال: باعتبارهم الوثوق النوعي، فهل المراد من ذلك: حصول الظن من الخبر لنوع العقلاء، أو كون نوع خبر الثقة مفيدا للظن؟ ظاهر الشيخ هو الثاني.

لكن الحق عدم دوران عملهم بخبر الثقة مدار حصول الظن مطلقا، بل الملاك لعملهم هو الوثوق والإطمينان النوعي، وسقوط احتمال الخلاف عندهم سقوطا عقلائيا لا فلسفيا، بمعنى أن يكون ترتيب الأثر على احتمال الخلاف مستقبحا عندهم، كما ذكر الشيخ.

وعليه، فملاك حجيه الأمارات ليس إفاده الظن النوعي عند العقلاء.

ثم إنه لو كان الخبر مفيداً للوثوق النوعي وحصل الظن الشخصي على خلافه، فإن العقلاء لا يذمّون العامل بظنه الشخصي التارك للعمل بالخبر المفروض إفادته للوثوق النوعي، نعم، يذمّونه لو احتمل الخلف وأراد ترك العمل بالخبر من أجل الإحتمال. فالسيره قائمه على عدم الإعتناء باحتمال الخلف للخبر المفيد للوثوق النوعي، وغير قائمه على الاعتناء بالظن القائم على خلافه. وأمّا لو شك في الخبر المفيد للوثوق النوعي، فتحقّق السيره على الإعتناء بالشكّ وعدمه مشكوك فيه، إلا أن يكون الشك غير عقلائي، فلا يُعبأ به.

وأمّا الوثوق الشخصي الحاصل من الخبر، فلا ريب في اعتباره، لكنّ الحجّيه حينئذٍ للوثوق، أي العلم العرفي، ولذا لو حصل من خبر غير الثقه، كان حجّه كذلك.

وتلخص:

إن الملاك في حجّيه الخبر بالسيره هو الوثوق النوعي لا الظن النوعي.

والوثوق النوعي مشروط بعدم وجود الظن الشخص العقلائي على خلافه، وإلا فلا يكون حجّه بالنسبه إلى الشخص الظان.

ثم إنه لا سيره عقلائيّه على العمل بخبر الإمامي الممدوح، كما في الإصطلاح المعبر عن خبره بـ«الحسن»، لعدم حصول الوثوق النوعي من خبر من لم ينصّ على وثاقته، بناءً على اعتبار الوثوق المخبري.

ثم إذا كان الملاك هو الوثوق النوعي، فقول صاحب الكفايه _ بعد جعل

الإعتبار من باب الوثوق بالصَّيِّد دور _ : «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادته ظهوره»^(١). ينافى كون الاعتبار من باب الوثوق بالصَّيِّد دور، لأنه مع وجود الظن بالخلاف لا وثوق بالصَّيِّد دور.

ويقع الكلام حينئذٍ في أثر إعراض المشهور، لأنَّ إعراضهم عن الخبر المعتبر يورث الظنَّ بالخلاف، فإذا كان دليل الاعتبار هو الوثوق النوعي بالصَّيِّد دور، فالإعراض رافع له، ولذا كان المشهور بين الأصحاب موهنيَّه إعراض المشهور، ومن هنا يرد على صاحب الكفايه القائل بالإعتبار بالوثوق بالصَّيِّد دور، كيف لا يرى الإعراض مضرًا؟

وهذا التنافي موجود في كلمات الشيخ وغيره أيضًا.

يقول الشيخ في بحث الاستدلال بالسيره: «نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للإطمينان»^(٢).

ويقول في بحث الاستدلال بالأخبار: «إلا أن القدر المتيقن منها خبر الثقة... ويقبَّحون التوقُّف فيه»^(٣).

ومع ذلك يقول: «كما لا إشكال في عدم الوهتيه إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي»^(٤).

ص: ٢٩٢

١-١. كفايه الاصول: ٣٣٣.

٢-٢. فرائد الأصول ١ / ٣٤٦. الطبعة الحديثه.

٣-٣. المصدر ١ / ٣٠٩.

٤-٤. المصدر ١ / ٥٩٦.

ومع ذلك يقول فى باب التعادل والتراجيح: «ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون فى الأدله القطعيه... ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفه الظن الفعلى، لأن اجتماع الظنين بالمتنافيين محال... والمراد بقولهم إن التعارض لا يكون إلا فى الظنين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفاده نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول فى ذلك، لأن أغلب الأمارات بل جميعها عند جل العلماء... معتبره من هذه الحثيه، لا لإفاده الظن الفعلى بحيث يناط الاعتبار به...» (١)

وهل إن عمل الأصحاب بخبر غير معتبر يوجب اعتباره وجبر ضعفه كما ذهب إليه المشهور كذلك؟

لقد تقدم أن المعتبر هو إفاده الخبر للوثوق النوعى، وقد ذكروا أن عمل الأصحاب بخبر يفيد من جهه أنه لولا الدليل المعتبر أو القرينه القويّه بالخبر الضعيف لما عملوا به.

وهذا الكلام له وجه، إلا أن المشكله هى أن لا يكون ذلك الدليل الذى اعتمده ولم يصل إلينا، أو القرينه التى لا نعلم بها، صالحه للاعتماد عندنا.

ومن هنا كان التحقيق هو التفصيل بين الإعراض والعمل، فالإعراض موهن والعمل غير جابر، خلافاً للمشهور القائلين بكليهما، وللسيد الخوئى المنكر لكليهما.

ص: ٢٩٣

١-١. فرائد الأصول ٤ / ١٧ _ ١٨. الطبعة الحديثه.

وعلى الجملة: فإنّ المعتمد هو الخبر المفيد للوثوق، ويكفي في ذلك كون المخبر موثقاً، فالرواية الموثقة معتبرة كالصحيحة، ولا حاجة لأن يكون المخبر عدلاً، وترتيب الأثر على احتمال خلاف ما يفيد خبر الثقة قبيح في ارتكازات العقلاء، وهي القرينة الحافّة بالخطابات الملقاه إلى العرف من الأوامر والنواهي، المانعه من انعقاد الإطلاق فيها. مثلاً: دليل تنجيس النجس بالملاقاه ليس مطلقاً من حيث الرطوبة، من جهة احتفائه بالإرتكاز العقلاني القائم على اشتراط الرطوبة المسريه، فالملاقاه بلا رطوبة مسريه غير موجهة للنجاسه، مع خلوّ الأدلّه الشرعيّه عن هذا الشرط.

ومن هنا نقول أيضاً في حلّ مشكله رادعيّه الآيات عن السيره العقلانيه: بأنّ الإرتكاز العقلاني بقبح التوقف عن قبول خبر الثقة يمنع من انعقاد الإطلاق فيها، بل إنها تنصرف بسببه إلى الظنون غير القائمه عليها السيره العقلانيه.

وهذا طريق آخر لحلّ تلك المشكله.

فإن قلت: الإستقباح المذكور محكوم بإطلاق الأدلّه.

قلنا: إنه يستلزم الدّور، لتوقف انعقاد الإطلاق في الآيه على عدم منع هذا الإرتكاز العقلاني، وعدم منعه يتوقف على حكمومه الإطلاق عليه.

وإلى هنا ظهر حدّ حجّيه خبر الواحد الثقه من باب السيره العقلانيه.

وأما بناءً على حجّيته من باب الروايات، فإنّ كان لقوله: «ثقه آخذ عنه معالم ديني؟» إطلاق يعم ما قام الظنّ على خلافه، كان خبر الثقة حجه على الإطلاق، ولا يكون إعراض المشهور موجبا لسقوطه عن الإعتبار لكنّ التحقيق عدم تماميه

الإطلاق في مثله، بل السؤال والجواب واردان في مورد الإرتكاز العقلاني الذي ذكرناه، فالإطلاق غير منعقد.

وعليه، فالإستدلال على حجتيه خبر الثقة بالسيرة العقلانيه أو بالأخبار ينتهي إلى نتيجته واحده.

وجوه القول باعتبار العدالة

وبقى الكلام في أدله باعتبار العدالة في الراوى، وهى وجوه:

١. إن خبر العدل هو القدر المتيقن في الخروج عن الأدله الناهيه عن العمل بما وراء العلم.

وفيه: قد عرفت خروج خبر الثقة أيضا، والأخذ بالقدر المتيقن موقوف على تماميه الاطلاق فيها.

٢. إن العمل بخبر الثقة غير العادل مخالف لظاهر الآيه المباركه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (١).

وفيه: إن الدليل القائم على حجتيه خبر الثقة دليل على عدم إرادته الإستواء من جميع الجهات.

٣. إن منطوق آيه النبأ وجوب التبين من خبر الفاسق. أى سواء أفاد الوثوق أولا.

وفيه: إن المأمور به فى الآيه هو وجوب التبين، وخبر الثقة بيان بالسيرة

ص: ٢٩٥

العقلانيته، كما أن الأخبار المستدلّ بها على حجّيه خبره بيانٌ بناءً على كون الدليل على حجّيه خبره هو الأخبار.

٤. إن الفاسق ظالم، والأخذ بقول الفاسق ركون إليه، والركون إليه منهى عنه بقوله تعالى: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...» (١).

وفيه: إن الركون لغيره هو السكوت والميل وليس الوثوق. سلّمنا، لكنّ ليس كلّ فاسقٍ بظالم عرفاً. فالدليل أخصّ من المدعى. على أنّ الشبهه في «الركون» مفهوميّه، واندرج «الأخذ بقول الفاسق» تحته مشكوك فيه.

الاستدلال العقلي على حجّيه خبر الواحد

إشاره

واستدلّ من العقل لحجّيه خبر الواحد بوجه:

الوجه الأوّل

إشاره

العلم الإجمالي

العلم الإجمالي، وهو إنه لا شك _ بالنظر في أحوال الرواه ونقله الأخبار عن الأئمه الأطهار _ في صدور أكثرها عنهم عليهم السّلام، فلا مجال لاحتمال كذب جميع ما بأيدينا من الروايات، فلقد كان الرواه والمدوّنون للأخبار يحتاطون في هذا الباب أشدّ الإحتياط، سواء في مرحله الأخذ، فكانوا لا يأخذون من كلّ أحدٍ ولا يكتبون عن كلّ كتابٍ إلاّ بعد الوثوق، وفي مرحله الكتابه كذلك، فكانوا

ص: ٢٩٦

يحتاطون بشدّه حتى لا يقع نقصان أو زياده، كانوا يقرأون الكتاب على الشيخ، وبعد أن كتبوا يقابلون المكتوب على الأصل... وهكذا... بل كان من بينهم من لا يأخذ ممّن هو ثقّه لكنه يروى عن الضعفاء، وكان من بينهم من يُخرج الراوى عن البلد لكونه روى عن الضعفاء.

وعلى الجملة، فإنّنا نعلم علما إجماليا بصدور طائفه هي أكثر رواياتنا الموجوده بين أيدينا عن النبي وآله الأطهار، نقطع بصدور هذه العده منها عنهم، ومقتضى القاعده فى موارد العلم الإجمالى هو الإحتياط بالأخذ بجميع الأطراف، ولو فرض لزوم العسر أو اختلال النظام من الإحتياط، وجب التنزّل إلى الظن والأخذ بكلّ خبر ظن بصدوره.

إشكالات الشيخ

وأشكل الشيخ (١) على هذا الإستدلال:

أولاً: إن هذا العلم الإجمالى يكشف عن الحكم الواقعى، فلا موضوعيه للأخبار بما هي أخبار، فالذى يوجب الإحتياط هو العلم بوجود الأحكام الشرعيّه، ومن المعلوم أن الأحكام ليست فى مورد الأخبار فقط، بل توجد فى موارد الأمارات الاخرى أيضاً، فالدليل أعم من المدعى، لاقتضائه وجوب العمل على طبق جميع الأمارات.

وثانياً: إن نتيجة العلم الإجمالى هذا، هو العمل بالظن بمضامين الأخبار،

ص: ٢٩٧

فكلما ظن بمضمونٍ منها _ ولو من جهة الشهره مثلاً _ يؤخذ به، وكلّ خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله فلا يؤخذ به وإن كان مضمون الصدور. فكانت العبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظن الصدور.

وثالثا: إن مقتضى هذا الوجه وجوب العمل بكلّ خبر مثبت للتكليف للشرعى، لأنه الذى يجب العمل به، وأما الأخبار الصّادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها، وهذا ما لا يلتزم به.

أقول:

وحاصل كلام الشيخ: إنّ هنا علمين إجماليين:

أحدهما: هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه فى دائره الروايات الموجوده بين أيدينا، ويعتبر عنه بالعلم الإجمالى الصغير.

والثانى: هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه فى دائره مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر، كالشهره والإجماع المنقول، وهذا هو العلم الإجمالى الكبير.

وأما العلم الإجمالى بوجود الأحكام الشرعيّه بين الدائره الكبيره مع المشكوكات والموهومات _ بأن يكون هذا العلم الإجمالى هو الكبير ويكون الثانى متوسطا _ فإنه منحلٌ بالمتوسط، فلا يبقى إلا العلمان الإجماليان، ولا ثالث لهما.

ثم إنّ هذين العلمين باقيا على حالهما، ولا ينحلّ الكبير بالصغير، وحينئذٍ لا يتم الاستدلال، لِمَا تقدّم من الإشكال.

ص: ٢٩٨

وقد أوضح الشيخ الإشكال: بأننا لو فرضنا عزل طائفه من الأخبار، وضممنا إلى الباقي منها مجموع الأمارات الأخرى، كان العلم الإجمالي باقيا على حاله.

وتلخص: إن اللأزم مراعاة العلم الإجمالي الكبير وعدم الاقتصار على الصيغير، نظير ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرّمه فى قطع غنم، بحيث تكون نسبته إلى كلّ بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، ثم علمنا بوجود شياه محرّمه بين خصوص طائفه خاصّه من تلك الغنم _ كالشياه السوداء مثلاً _ بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه لعلم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، ففى هذه الصوره، لا بدّ من إجراء حكم العلم الإجمالي فى تمام الغنم، إما بالاحتياط أو العمل بالمظنّه إذا بطل وجوب الاحتياط للعسر والخرج.

رأى الميرزا

وقد أتتده الميرزا وقرب مدّعاه بمثال آخر وهو: إنه لو كان آنيه ثلاثه فى الجانب الشرقى من الدار، وثلاثه اخرى فى الجانب الغربى، ثم علم إجمالاً بإصابه أحد الشرقيه قطره من الدم، وعلم إجمالاً أيضاً بأنه قد وقعت فى نفس الآن قطره اخرى من الدم إمّا فى إناء آخر من الشرقيه أو إناء من الغربيه، ففى هذه الحاله، لا تكون الآنيه الغربيه طرفاً للعلم الإجمالي، لاحتمال سقوط القطره الثانيه فى الشرقيه، لكنّ ضمّ الغربيه إلى الشرقيه يوجب ازدياد أطراف المعلوم بالإجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالي فى الشرقيه، وتكون الآنيه الستّه كلّها موردا للعلم، فإنه لو عزلنا إحدى الشرقيه ينحلّ العلم الإجمالي بنجاسه

إحدى الباقيتين، بسبب وقوع إحدى القطرتين في خصوص إحداهما، لعدم العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، كما لا يعلم بنجاسه أحد الغريبتين، لكنّ العلم الإجمالي بنجاسه إحداهما يتحقّق بضمّ الغريبتين إليهما.

وحال الأمارات الظنّية مع بقيه الأخبار بعد عزل طائفة منها، حال الآنيه بعينه، وعليه، فالأمارات من أطراف العلم وحالها حال الأخبار. (1)

رأى المحقق الخراساني

وذهب المحقق الخراساني إلى انحلال العلم الإجمالي، وسقوط إشكال الشيخ، ولا بدّ من ذكر مقدّمات لفهم كلامه:

الأولى: الإنحلال تارةً: حقيقي، وهو على قسمين: حقيقي وجداني، فلا موضوع له وجدانا. وحقيقي تعبدي، فلا موضوع له بالتعبد الشرعي. واخرى: حكمي، بأن يكون العلم موجودا، فهو موجود موضوعا لكنه بلا أثر.

والثانية: إن العلم الإجمالي يتشكّل دائما من القضية المنفصلة، وانحلاله يكون بارتفاعها، إمّا وجدانا وإمّا تعبدا وإمّا حكما.

والثالثة: إن كان الأمر دائرا بين الأقل والأكثر، فإنّ الأقل هو المتيقّن.

والرابعة: إن كان هناك علمان إجمائيان أحدهما أوسع من الآخر، واحتمل انطباق الأوسع على الأضيق، تحقّق الانحلال بمجرد الاحتمال. فلو تيقّن بحرمة خمسه من الشياه، ثم حصل اليقين بكون ثلاثه من الخمسه في الشياه السود، لم

ص: ٣٠٠

يتحقق الانحلال، لعدم انطباق الخمسه على الثلاثه، بخلاف ما إذا علمنا بحرمة خمسه من السود، فاحتمال الإنطباق موجود والإنحلال حاصل.

ولو علمنا إجمالاً- بوجود حرام في القطيع، وتردد العدد بين الخمسه والثلاثه، ثم علمنا بوجوده في السود وتردد كذلك بين الخمسه والثلاثه، أخذنا بالقدر المتيقن وانحلّ العلم الإجمالي من أجل احتمال الانطباق، لوحده العدد.

ولا يخفى عدم الفرق في سبب الحرمة، كأن يكون الوطى أو الغصب، لإمكان الانطباق، وهذا الإنحلال حكى.

بعد الفراغ من المقدمات:

هناك علم إجمالي بوجود الأحكام في دائره الكتب الأربعة، فبعضها صادر قطعاً، لكنّ عددها مردد بين الأقل والأكثر _ غير الارتباطيين _ . وهناك علم إجمالي آخر أعمّ من الكتب الأربعة من كتبنا ومن الشهره الفتوائيه والإجماعات المنقوله، وهى أيضاً مردده بين الأقل والأكثر.

ولمّا كان الأقل في العلمين هو المتيقن، والانطباق محتمل كما ذكرنا في مثال الشياه، فالعلم الإجمالي الأوسع منحلّ بالأضيق، لأنّه المتيقن واشتغال الذمّه بالأوسع مشكوك فيه... وهذا الإنحلال حكى.

هذا، وبتنى كلام صاحب الكفايه على الامور التاليه:

١. العلمان الإجماليان عرضيان.

٢. إنه لا علم بكون عدد الأحكام أكثر ممّا في الأخبار.

٣. احتمال إنطباق الأحكام على ما حملته الأخبار، فالشبهه فى غيرها بدويّه.

ص: ٣٠١

وبما ذكرنا يظهر عدم انطباق مثال الميرزا على محلّ البحث. على أنه يرد عليه لزوم تنجّز المنجّز وهو محال، لأنّ المفروض فيه تنجّز التكليف بالنسبه إلى الآنيه الشرقيه بوقوع القطره الاولى، فلو أرادت الثانيه تنجيز التكليف بالإجتناى عنها يلزم المحذور المذكور، وحيثذ، يكون التكليف بالنسبه إلى الغريه مشكوكا فيه بالشك البدوى. اللهم إلا أن يقال بعدم تماميه هذا المطلب فى العلم المقارن، فيتم ما ذكره، لكن المحقق فى محله خلافه.

بيان المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني فى تقريب الوجه العقلى: تقريبه على وجه لا- يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصارى هو: إن العلم الإجمالى _ وإن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعيه فى مجموع الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقوله والشهرات وأشباهاها، ضروره أن دعوى عدم العلم بمطابقه بعض الإجماعات المنقوله والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جدًا _ إلا أن مجرد تضمّن بعض الإجماعات المنقوله وبعض الشهرات لتكاليف واقعيه لا يجدى، لاحتمال توافقهام مع ما تضمّنه الأخبار الصّادره واقعا، بحيث لو عزلت الإجماعات المنقوله والشهرات المتوافقه مع جملة من الأخبار، لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعيه فيما عداها بعيدا.

فالإلتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات وسائر الأمارات، لا يقتضى

الإحتياط فى تمام الأَطراف، لمكان احتمال الإنطباق على ما تضمّنه الأخبار، فلا علم إجمالى بتكاليف اخر زياده على ما فى الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الاستاذ هنا وفى تعليقه الأنيقه على الرسائل، ليس مبتدأ على إنكار العلم الإجمالى فى الروايات وغيرها، بل مبنى على عدم تأثيره، لمكان احتمال الإنطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالى عن التأثير فى التنجّز، لا مانعيه العلم الإجمالى فى خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالى الكبير للتنجّز، كما هو كذلك فيما إذا قامت الحججه المعبره على بعض الأَطراف.(1)

أقول:

إن كان المعلوم بالإجمال فى الكبير أكثر منه فى الصغير، فلا شبهه فى عدم الإنحلال، لأنّ المقتضى لتأثير العلم فى الكبير موجود والمانع مفقود، فيتم مسلك الشيخ والميرزا.

وأما على مسلك صاحب الكفايه، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر، فكان القدر المتيقّن من الأحكام فى الشريعة المقدّسه موجودا فى دائره الأخبار المعلوم صدورها عن أهل العصمه وإنّ احتمال وجود شئٍ فيما عداها. لكنّ احتمال انطباق الكبير على الصغير يوجب الإنحلال، لأنّ قوام بقاء العلم الإجمالى هو القضية المنفصله _ أى وجود المعلوم بالإجمال فى كلّ طرف على السواء _ وبمجرّد كون أحدها محتملاً ينحلّ العلم، لكون الشك فيه بدوياً.

ص: ٣٠٣

والحاصل: إنه مع فرض كون المورد من قبيل الأقل والأكثر واحتمال الإنطباق، فلا مناص من الإنحلال، بمعنى أن عدم تأثير العلم الإجمالي ليس على أثر القصور في المقتضى أو وجود المانع، بل إنه لا يوجد العلم الإجمالي أصلاً في طرف الدائرة الكبيرة. فقولته: «ليس مبتدئاً على عدم العلم» فيه: إن القصور فرع الوجود، وقد ظهر أن لا وجود للعلم الإجمالي على مسلك المحقق الخراساني.

على أن لازم تقريبه وجود العلم في طرف الأكثر مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر وعدم تأثيره لقصور المقتضى، والحال أنهم لا يقولون بذلك كبروياً.

وصاحب الكفاية وإن ذكر كلمه «المانع»، لكن ليس مراده مانعيه العلم الإجمالي الصيغير عن الكبير، بل مراده ما ذكرناه، ولا مناص من حمل كلامه عليه لو فرض عدم كونه ظاهراً فيه.

وعلى الجملة، فإن القول بالإنحلال لا يكون إلا عن طريق جعل المورد من الأقل والأكثر، وهذا هو مراده من مجموع كلماته في الكفاية والحاوية.

بقي الكلام في قول الشيخ:

«والحاصل: إن معنى حجته الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفه الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور».

أقول

لابد من تحقيق المطلب في مقامين:

المقام الأول: الأصول العمليّة

ص: ٣٠٤

فنقول:

إن كان عندنا علم إجمالي بتكاليف شرعيته حملتها الأخبار، فالأحكام إما إلزامية أو ترخيصية، والحكم الإلزامي يكون في مقابله: تارة أصل موافق للخبر في إثبات الحكم، وأخرى: أصل نافي له، والأول إما محرز كالإستصحاب، وإما غير محرز كالبراءة.

فإن كان الأصل نافيا للحكم وهو غير محرز، والخبر قائم على حكم إلزامي، فالأصل غير جارٍ عملاً، لأنه مع العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، لا مجال لجريان الأصل.

أمّا بناءً على وجوب العمل بالخبر من جهة العلم الإجمالي، فإنه وإن كان الموضوع للأصل _ وهو الشك _ موجوداً، لكن العلم الإجمالي مانع عن جريانه، لأنه إن جرى في بعض الأطراف دون بعض، لزم الترجيح بلا مرجح، وإن جرى في الجميع، لزم المخالفه العمليه للمعلوم بالإجمال.

وأمّا بناءً على حججه الخبر من غير جهة العلم الإجمالي، فلا موضوع للأصل أصلاً، لفرض وجود الدليل على اعتبار الخبر.

ثم إنه بناءً على حججه الخبر، يجوز إسناد مضمونه إلى الشارع كما هو واضح، بخلاف ما إذا وجب العمل به احتياطاً من باب وجوب العلم الإجمالي، فإنه لا يجوز الإسناد، لعدم العلم بكونه من الشارع، فيكون الإسناد تشريعاً.

لكن بناءً على الحججه، لا بدّ من تعيين المبني:

فإن قلنا: بأن مدلول أدله الإعتبار والحججه هو جعل الطريقيه، أو قلنا: بأنه

ص: ٣٠٥

جعل الحكم المماثل، جاز الإسناد إلى الشارع، لأنه بناءً على الثاني، يكون للشارع حكم في مورد الخبر، وعلى الأول، يوجد علم تعبدى بالحكم الواقعي.

وإن قلنا: بجعل المنجزية والمعذرية، لم يجز الإسناد، لأن الشارع قد جعل الخبر منجزاً لا طريقاً إليه.

فظهر عدم تمامية القول بعدم جواز الإسناد مطلقاً، بل لابد من تعيين المبني والتفصيل بالنظر إليه.

وأيضاً: فبناءً على حجته الخبر، تكون لوازم مضمونه حجةً، لكونه حينئذٍ أماره، ولوازم الأماره حجه. وأما بناءً على وجوب العمل به احتياطاً _ من باب العلم الإجمالي _ فلا، لعدم حجته اللوازم.

فظهرت ثلاثه فوارق _ في هذا الفرض _ بين ما إذا كان ملاك حجته الخبر هو أدله الإعتبار، أو كون الخبر واجب العمل من باب العلم الإجمالي، وأنه لابد على القول الثاني من التفصيل المذكور بين المباني.

وإن كان الأصل نافياً للحكم وهو محرز كالإستصحاب، والخبر مثبت لتكليف إلزامي، فلا مجال لجريانه مع وجود الخبر، بناءً على العمل به من باب العلم الإجمالي، إما لعدم وجود المقتضى لقصور المجعول وعليه الميرزا، وإما للزوم المخالفه العمليه، كما عليه الاستاذ. وكذلك إن كان الأصل غير محرز، إذ لا فرق _ على هذا المبني _ بين الأصل المحرز وغير المحرز.

وأما بناءً على وجوب العمل بالخبر لحجته بأدله الإعتبار، فلا موضوع للأصل، كما لا يخفى.

والكلام فى جواز الإسناد وعدمه، كالكلام فى الصوره السابقه على المباني.

وإن كان الأصل مثبتا للحكم الشرعى كالخبر، فلا يجرى الأصل لعدم الموضوع، سواء كان محرزا أو غير محرز، شرعيا أو عقليا.

هذا إن كان حججه الخبر بأدله الاعتبار.

وأما إن كان الخبر حججه _ أى يجب العمل به _ من باب العلم الإجمالى، ففيه تفصيل، لأنه إن كان الأصل مثبت للتكليف أصلا عقليا كالاشتغال، فالمقتضى لجرىانه _ أى الشك _ موجود، والمانع _ وهو لزوم المخالفه العمليه _ مفقود. وإن كان أصلا شرعيا محرزا كالإستصحاب، فموضوع الجريان موجود كذلك، لكن لا يجرى لقصور المجعول، كما عليه الميرزا. وأما بناء على عدم الجريان لوجود المانع عنه _ وهو لزوم المخالفه العمليه القطعيه _ فالأصل جارٍ، ومع الجريان _ يظهر الأثر بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالى، فإنه من ناحيه الإستصحاب يمكن إسناد المضمون إلى الشارع وإن لم يمكن من ناحيه الخبر، كما أن الملاقى لمستصحب النجاسه محكوم بالنجاسه، مع أن الملاقى لأطراف العلم الإجمالى لا يكون محكوما بحكم الملاقى.

وإن كان الخبر نافيا للتكليف، ولكن الأصل تارة: كذلك، واخرى: مثبت له، وعلى التقديرين يكون الأصل محرزا تارة: واخرى: غير محرز.

فإن كان الأصل نافيا وهو غير محرز، فلا موضوع له حتى يجرى، بناءً على حججه الخبر بأدله الإعتبار، وحينئذٍ، يجوز إسناد مدلول الخبر إلى الشارع، بناءً على الطريقيه أو جعل الحكم المماثل، وتكون لوازمه حججه، لأن مثبتات الأمارات

حجّه. وأما بناءً على وجوب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع للجريان _ أعنى الشك _ موجود والمانع مفقود، لأن المانع إمّا هو لزوم المخالفه القطعيّه، وإما عدم إمكان المحرز التعيّدي على خلاف المحرز الوجداني، وحيث أن الأصل غير محرز، فلا مانع.

وإن كان الأصل النافي للتكليف محرزاً، فإن كان المبني عدم جريان الإستصحابيين مع العلم بالخلاف في أحدهما، لأن الإحراز الوجداني _ لكون أحدهما خلاف الواقع _ لا يجتمع مع المحرزين التعبديين _ فهو، وإن وقع الخلاف في وجه عدم الجريان _ هذا بناءً على وجوب العمل بالخبر من باب العلم الإجمالي. وأما بناءً على حجّيته بالأدله، فلا موضوع للأصل.

وإن كان الأصل مثبتاً للتكليف والخبر نافي له، فإن كان حجّيه الخبر بالأدله، لم يجر الأصل لعدم الشك، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالموضوع موجود، فإن كان الأصل غير محرز، فلا مانع من جريانه والإحتياط لازم، وإن كان محرزاً، لزم ملاحظه المبني _ وعلى القول بالجريان كما هو المختار _ يكون جارياً أيضاً.

تنبيه

هل مع العلم بطهاره أحد الإنائين، يجرى استصحاب النجاسه فيهما، لكونها الحاله السّابقه وجريانه كذلك لا يستلزم مخالفه حكم إلزامي، لكنّ أحدهما خلاف الواقع؟

قال الشيخ والميرزا بالعدم، واختلفا في وجه ذلك.

فقال الميرزا: إن المجعول بدليل الإستصحاب قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، لأن مدلوله التعبد ببقاء الحاله السابقه، إلا أن التعبد بلسان إحراز الواقع في كل من الأطراف، أي: أنت محرز للنجاسه _ مثلاً _ في هذا الإناء وذاك وذاك، لا يجتمع مع العلم وهو الإحراز الوجداني لطهاره أحدها.

هذا في الأصل المحرز.

وأما غير المحرز كالبراءه، فمدلول الدليل هو تعيين الوظيفه عند العمل بلا إحراز للواقع. فالمانع عن جريان البراءه في أطراف العلم الإجمالي إثباتي، كما أن المانع عن جريان الإستصحاب ثبوتي كما تقدم.

وقال الشيخ: المانع إثباتي لا ثبوتي، وهو لزوم التناقض بين صدر دليل الإستصحاب «لا تنقض اليقين بالشك بل انتقضه بيقين أخرى» مع ذيله، لأن مقتضى صدره هو إبقاء النجاسه مثلاً، ومقتضى ذيله عدم إبقائه مع اليقين اللاحق، والمفروض تحقق اليقين وجدانا بالنقض في أحد الأطراف.

وقال الخراساني والعراقي بالجريان ما لم تحصل المخالفه العمليه القطعيه، فإذن يجري الإستصحاب _ في بعض الأطراف _ وإن علمنا بمخالفه بعضها للواقع، ولا مانع من جريانه إلا لزوم المخالفه القطعيه.

والوجه في ذلك هو: إن كل طرف من الأطراف واجدٌ لملاك الإستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاحق، وأما العلم الإجمالي بطهاره أحد الإنائين _ مثلاً _ فقد تعلق بعنوان «الأحد» والعلم إذا تعلق بشئٍ لا يتجاوز عن متعلقه، إذن، لا

يتعلّق العلم بالأطراف، لأن العلم يكون في صقع النفس، ومتعلّقه في ذلك الصقع هو «الأحد»، فإذا أجرينا الإستصحاب في كلّ طرفٍ بخصوصه لم يمنع العلم عن جريانه، إلا إذا حصل المخالفه القطعيّه، فذلك هو المانع عن الجريان.

هذه هي الكبرى.

ولكنّ المحقق العراقي _ القائل بجريان الأصل المحرز كما تقدّم _ يقول فيما نحن فيه بعدم الجريان، للعلم الإجمالي بصدور أخبارٍ عن الأئمة الأطهار عليهم السّلام، وهي تامّه في الظهور والدلاله، ومع تماميتها كذلك، فإنه في كلّ موردٍ يراد إجراء الأصل فيه تتحقّق الحكومه، لأنّ الخبر التام ظهوراً ودلاله يكون حاكماً على الأصل، لأنّ جريان الاستصحاب في جميع الأطراف لا يجتمع مع العلم الإجمالي بصدور بعضها، وجريانه في بعضها دون بعضٍ ترجيح بلا مرجّح. إذن، فهتضى القاعده سقوط الأصل المحرز، وإنّ تمّ جريانه في البحث الكليّ.

وقد ردّ عليه شيخنا دام بقاه

أمّا نقضاً، فبأنّ المحقق المذكور يرى جريان الأصل العقليّ المثبت للتكليف كقاعده الإشتغال، مع أنّ الأصل المثبت العقليّ كذلك محكومٌ بالأماره أو هي وارده عليه، فما الفرق؟

وأمّا حلاًّ فإن صرّف وجود الأماره على خلاف بعض الاصول هو المانع من جريان الأصل أو له ملاك؟ إنّ الاصول اللفظيه تدور حجّيتها مدار كاشفيتها عن المراد، فمثلاً: مع وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّص على خلاف

العمومات، لا-تجرى أصاله العموم فيها لسقوطها عن الكشف عن المراد، وأما الاصول العمليّه، فملاك جريانها هو الشك، ففي الاستصحاب اليقين السّابق والشك اللاحق هو الملاك، والأماره ملاك تقدّمها على الأصل هو رفعها للشك رفعاً تعديداً، إمّا حكومته وإمّا وروداً. وهذا هو الملاك العام. وهنا الأماره معلومه بالإجمال وهي محتمله الإنطباق بالنسبه إلى موارد الاصول، والعلم الإجمالي بوجود الأماره لا-يرفع الشك من كلّ طرفٍ طرفٍ بخصوصه، لا-وجدانا ولا-تعديداً، بل يرفعه في البعض الإجمالي، وحيث أنّ الشكّ موجود فالملاك لجريان الإستصحاب موجود. فالحاصل: عدم مانعيه الأماره المعلومه بالإجمال عن جريان الإستصحاب في كلّ واقعه واقعه من الأ-طراف، وصرف وجود الأماره على خلاف الأصل غير اللفظي ليس مانعاً، وإلاّ لكان اليقين الإجمالي مانعاً بالأولويّه القطعيّه، بخلاف الأصل اللفظي، لأنّ المخصّيّص المعلوم بالإجمال وجوده يضرّ بالكاشفيّه، وهي ملاك الحجّيه للأصل اللفظي، ومع جريان الإستصحاب في جميع الأطراف لا تلزم المخالفه القطعيّه ولا العمليّه، لأنّ الكلام في الأصل المثبت للتكليف.

المقام الثاني: الاصول اللفظيه

ذكر المحقق الإصفهاني أن الاصول اللفظيه تسقط أمام الخبر، إنّ كانت حجّيته من باب أدلّه الاعتبار، ولا تسقط إن وجب العمل به من باب العلم الإجمالي، لأنّ الخبر المخصّيّص أو المقيّد يكون في الصوره الاولى أقوى حجّيه، أمّا في الصوره الثانيه، فليس بحجّه، فلا وجه لسقوط الاصول اللفظيه، فلو كان

العام أو المطلق حاملاً لحكم إلزامي وجب الأخذ به.

وذكر المحقق العراقي أنّ العلم الإجمالي بالمخصص أو المقيد موجبٌ لسقوط الاصول اللفظية كذلك، فالخبر الواجب العمل به من باب العلم الإجمالي يتقدّم على العامّ الكتابي أو العامّ المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرينه.

وقد اختار الاستاذ هذا القول.

وتفصيل المطلب:

إن العام تارةً مثبت للتكليف والخاص نافٍ له، كما في قوله تعالى «حَرَّمَ الرِّبَا» و«لا ربا بين الوالد والولد»، والمفروض وجوب العمل بالخاص من باب العلم الإجمالي، وفي هذه الصورة لما كان الخاص مرخصاً، فإنه لا بدّ من الأخذ بمقتضى العام من باب الإحتياط والإشتغال، لأنّ العامّ أفاد الحكم الإلزامي والخاص الواجب العمل من باب العلم الإجمالي إنما أفاد الترخيص، وهو لا يزاحم الإلزام.

والحاصل: إنه وإن علمنا إجمالاً بسقوط بعض العمومات، لوجود المخصّص لها، لكنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف الإلزامية بين العمومات يقتضى العمل بها كلّها من باب الإحتياط، والمفروض أنّ المخصص في المثال ليس إلزامياً، فمقتضى الإحتياط فيه ترك الربا بين الوالد والولد أيضاً. (1)

ص: ٣١٢

١-١. ولا يخفى أنّ ما ذكر من باب المثال، لأنّ الإحتياط قبل الابتلاء بالربا ممكن، أمّا إذا تحقق البيع الربوي شمله «حَرَّمَ الرِّبَا» ويقتضى حرمه أخذ الزيادة أو بطلان البيع _ على القولين _ فلا يجوز التصرّف، لكنّ «لا ربا بين الوالد والولد» يقتضى الصحه وجواز التصرّف ووجوب تسليم مورد المعامله، فيقع الإشكال عملاً ويكون من أمثله الصورة الثالثه.

واخرى يكون العام ترخيصيًا والخاصّ حكم الزامى، مثل قوله عزّ وجلّ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) و«نهى النبي عن الغرر». فإن كان الخبر حجةً بالأدلة، فلا ريب في تقدّمه، وإن كان يجب العمل به من باب العلم الإجمالي، فالوظيفه هي الإحتياط في جميع الأطراف ومنها البيع الغررى. فالنتيجة إذن واحده.

وثالثه: يكون العام والخاصّ حكمين إلزاميين، فهنا علمان إجماليان يقتضيان الإحتياط بالإمتثال في كلّ طرفٍ، إلا أنه غير ممكن، لأن أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، فيدور الأمر بين المحذورين، والقاعده التخيير عقلاً.

ولا يخفى أنه في دوران الأمر بين المحذورين خمس أحوال، أحدها البراءه، إلا أنه لا بدّ من القول بالتخيير فيما نحن فيه، لأن الحاكم بالدوران هو العقل، وحكم العقل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير.

وهذا تمام الكلام في الوجه الأوّل للدليل العقلى الذى اختاره الشيخ وعدّل عنه.

الوجه الثانى

إشاره

ما ذكره في الوافيه

وحاصله: إنا نعلم بتكاليف شرعيه ونعلم ببقائها لا سيّما الضروريات من الدين، ولا ريب في أن طريق ثبوت أجزاء هذه التكاليف وشرائطها هو الخبر، فإذا لم يكن خبر الواحد حجةً لوقع العمل بتلك التكاليف والضروريات على خلاف

ص: ٣١٣

١-١. لا يخفى أن هذا من باب المثال، لأن الآيه وإن أفادت الترخيص لكنّ المترتب على البيع حكم الزامى، وهو وجوب الوفاء بالعقد وتسليم مورد المعامله.

الشرع. إذن، لا بدّ من القول بحجّيه الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده التى عمل بها من غير ردّ ظاهر لها.

وهذا الوجه يرجع إلى العلم الإجمالى بأنّ طائفه من الأخبار التى دوّنت فى الكتب فى المعتمده حامله لأجزاء الأحكام وشرائطها لاسيما الضروريات من الصلاه والصيام ونحوهما، فلا بدّ من العمل بها.

إشكال الشيخ

وأورد عليه الشيخ (1) بما حاصله: إن هنا علمين إجمالين، أحدهما: ما ذكر، والآخر: العلم الإجمالي بوجود روايات تحمل الأجزاء والشرائط فى خارج الكتب المعتمده، فمقتضى الوجه المذكور وجوب العمل بما فى الكتب المعتمده وغيرها.

الجواب

وقد يجاب: بأنّ تحقّق هذا العلم الإجمالى الكبير الذى ادّعاه الشيخ أول الكلام، ولو سلّم، فإنّه يتوقف إشكال الشيخ على عدم انحلال الكبير بالصغير.

وعلى الجملة، فإنّما ننفى تحقّق العلم الإجمالى زائدا عمّا فى الكتب المعتمده، وإما ننفى شرائط تنجيزه، فيندفع الإشكال.

لكنّ يرد على هذا الوجه:

أولاً: إن هذا الوجه يفيد وجوب العمل بالأخبار المثبتة للتكليف فقط،

ص: ٣١٤

١-١. فرائد الأصول: ١٠٤ _ ١٠٥.

والمدعى حججه الخبر الأعم من المثبت والنافى له.

وثانيا: إن المطلوب إثبات حججه الخبر بحيث يتقدم على الاصول العمليه واللفظيه، وقد عرفت أن فيه تفصيلات واختلافات بحسب المباني.

الوجه الثالث

ما ذكره فى الحاشيه

وملخصه كما ذكر الشيخ: (١)

إن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع بل الضروره من الدين والأخبار المتواتره عن أهل العصمه صلوات الله عليهم أجمعين. وبقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالأدله المذكوره، وحينئذ، فإن أمكن الرجوع إلى الكتاب والسنة على وجه يحصل العلم بها بحكم أو الظن الخاص به، فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

قال الشيخ:

وهذا عبارته اخرى عن دليل الانسداد الآتى.

هذا تمام الكلام فى الظنون الخاصه. والحمد لله

ص: ٣١٥

١-١. فرائد الأصول: ١٠٥.

الظنُّ المطلق

اشاره

ص: ٣١٧

قد ذكرت وجوه عقليه لحجيه مطلق الظن، وهي أربعه:

الوجه الأول

ما فى الرسائل من أنّ فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أمّا الصيغرى، فلأنّ الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل. أو لأنّ الظن بالوجوب ظن بوجود المفسده فى الترك، كما أنّ الظن بالحرمة ظن بالمفسده فى الفعل، بناءً على قول العدلية بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل فى النهايه كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب. (١)

وفى الكفايه (٢) ما حاصله: إنّ الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر فى مخالفته، والعقل مستقلٌ بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح

ص: ٣١٩

١-١. فرائد الأصول: ١٠٦.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٠٨.

العقليين أو لم نقل، لأن التّحرز عن الضرر المظنون بل المحتمل ممّا جبل عليه العقلاء كافّه، بل ممّا فطر عليه كلّ ذى شعور.

الكلام حوله

ويقع الكلام فى «الصغرى» و«الاستلزام» و«الكبرى»، فنقول:

إن «الضرر» هو إمّا «العقاب الاخرى» وإمّا «المفسده الدينويه» وإمّا «النقص فى البدن والعرض والمال».

فإن كان المراد من الضرر هو «العقاب» فالملازمه المذكوره غير تامّه، بل الثابت هو الإحتمال حتّى فى صورته القطع. إلا أن يقال فى صورته القطع بالحكم الشرعى بوجود الظن بالعقاب، لأن المقتضى للعقاب على المخالفه موجود غير أنه يحتمل الشفاعة والعفو، فيبقى الظن بالعقاب، أى: يتنزّل مع الإحتمال المذكور من القطع إلى الظن، وتكون الملازمه تامّه فى هذه الصّوره، خلافا لظاهر كلام بعضهم.

و «الظن بالحكم الشرعى» إن كان ظلّنا مقطوع الاعتبار، فإنه يلازم الظنّ بالعقاب لما ذكرنا، وإن لم يكن معتبرا _ لدليل خاصّ كما فى الظنّ القياسى، أو بالأدله العامه الناهيه عن اتباع الظنّ أو غير العلم _ فمخالفه هذا الظن غير ملازمه لاحتمال العقاب، فضلا عن أن تلازم الظنّ به، بل إنها تلازم القطع بعدم العقاب، لأن المفروض قيام الدليل الخاصّ أو العامّ على سقوط هذا الظن، وهذا يلازم _ عقلا _ عدم مؤاخذه الشارع، فلا تصل النوبه إلى التمسك لعدم استحقاق

ص: ٣٢٠

العقاب بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لكون الدليل القائم على عدم اعتبار هذا الظنّ بيانا لعدم العقاب.

وتلخص: عدم تمامية الصغرى في هذا الفرض.

وإن كان المراد من الضرر هو «المفسده الدينويّه»:

فإنّ هذا الدليل إنما يتم على مذهب العدليّ القائلين بالحسن والقبح العقليين ولا يتم على مذهب الأشاعره. هذا أولاً.

و ثانياً: إنّهُ يتوقّف على تبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، وفيه كلام، فقد ذهب جماعه _ منهم المحقق الخراساني _ إلى أنّها تابعه لمصالح فيها. (1)

وثالثاً: يتوقف على عدم تمامية الإطلاع في أدلّه الاصول العمليّه المرخصه، لأنّه إذا كانت مطلقه، كشف إطلاقها عن تدارك المفسده، ومن هنا قال الشيخ: بأن أخبار الإستصحاب والبراءه إن كانت مقطوعه الصدور، ثبت التدارك، لكن لا بالقطع، لكون دلالتها بالظهور وذلك من الظنون. وإن كانت ظنيّه الصدور، حصل الظن بالتدارك.

و رابعاً: إن مقتضى عدم لزوم متابعه الظن للأدلّه الناهيه _ وإنما قلنا «عدم لزوم المتابعه» لكونه القدر المتيقّن من تلك الأدلّه _ هو أنه لو كان هناك ضرر مترتب على عدم المتابعه، فقد تدارك الشارع ذاك الضرر.

و خامساً: إن هذا الدليل _ مع كلّ ما تقدّم _ أخصّ من المدعى، لأن المصلحه

ص: ٣٢١

١- ١. انظر: فوائد الأصول للمحقق الخراساني، الفائده: ٣٣٧، كفايه الأصول: ٣٠٩.

إنما توجد فى الأحكام الإلزامية، مع أن الكبرى هى: وجوب دفع المفسده، وليس هناك كبرى مفادها وجوب جلب المنفعه والمصلحه. فىكون الدليل مختصاً بالأحكام الإلزامية التحريمية.

وتلخص: عدم تمامية الصغرى فى هذا الفرض أيضا.

ثم الكلام فى الكبرى، فإنه إن كان الضرر مأخوذاً بالمعنى العام، اتحدت المفسده معه، لكن المراد من الضرر فى لسان الأدله هو النقص المالى والبدنى والعرضى، والمفسده أعم من الضرر، لأنها تعم المفسده الشخصيه والنوعيه والدينيه والاخرويّه. وكيف كان، فهل المفسده الشخصيه يلزم دفعها بحكم العقل؟

إن العقل حاكم بلزوم دفع المفسده الشخصيه التى كشف عنها الشارع، ولكن هل مظنون المفسده يجب دفعه عقلاً؟ إن كل من يقول بلزوم دفع الضرر المظنون يقول بلزوم دفع المفسده المظنونه، فلو قلنا بالعدم من جهة العمومات الناهيه عن اتباع الظن، والاصول المرخصه، فلا بد وأن تكون تلك العمومات كاشفه عن تدارك الشارع.

و بعبارة اخرى: إن الأحكام الشرعيه ألطاف فى الواجبات العقلية عند العدلية، فهى تابعه للمصالح والمفاسد، والمصالح والمفاسد تارة: شخصيه، واخرى: نوعيه، فتكون كبرى الاستدلال تامه على مذهب العدلية، فيما إذا كانت المصلحه والمفسده ملزميتين، وكان غرض المولى مترتباً على تلك المصلحه أو المفسده، لكون العقل حاكماً بلزوم حفظ أغراض المولى. لكن هذا كله إنما

يجرى فى الغرض الذى قامت الحججه العقلية أو الشرعية عليه، ففى مثله يحكم العقل بلزوم الحفظ، فإذا لم يكن الظن القائم على مفسده ظنًا معتبرا، والمفروض تماميه أدله النهى عن اتباع الظن، ثبت أن الشارع لا يريد الاتباع، وحينئذٍ، فلا حكم للعقل. بل المفروض قيام الدليل على أنه لا غرض للمولى فيه، فلا تصل النوبه إلى الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

فظهر أن الكبرى أيضا غير تامه.

أما إن كان المراد من «الضرر» هو «النقص فى البدن والمال أو العرض» كان الدليل أخص من المدعى، لأن الضرر بهذا المعنى يتحقق فى بعض الأحكام الشرعية فقط.

الوجه الثانى

إن الأخذ بغير الظن _ وهو الشك والوهم _ ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلاً، فيتعين الأخذ بالظن.

وفيه:

إنه يتوقف على تنجز التكليف ولزوم الأخذ بالظن أو بالشك أو بالوهم، فى مقام الإمتثال، كأن تتردد القبله بين الجهات مع الظن بجهه، وفرض عدم إمكان الإحتياط بالجمع، حتى يدور الأمر بين ترجيح الظن أو الطرف الآخر، لكن الدوران بينهما لا يتحقق إلا بمقدمات الإنسداد.

و عليه، فهذا الوجه يشكّل مقدّمه من مقدمات قانون الإنسداد الآتى.

ص: ٣٢٣

إن العلم إجمالاً. بوجود التكاليف الإلزامية الكثيره بين الشبهات يقتضى الإحتياط فيها، وذلك يكون بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة ولو موهوماً، ولكن مقتضى قاعده نفي العسر والخرج فى الشريعة عدم وجوب الإحتياط على النحو المذكور، فيكون مقتضى الجمع بين دليل نفي العسر و الخرج ودليل وجوب الإحتياط، هو الأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات، وهذا ما يعبر عنه بالتبعض فى الاحتياط. ولو اريد الأخذ بالعكس لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه:

إنه من مقدمات قانون الإنسداد. وهو الوجه الرابع، وهو:

ص: ٣٢٤

اشاره

و يقع الكلام فيه فى مقامات:

المقام الأول

اشاره

فى مقدمات الإسداد

و هى عند الشيخ أربعة، وعند المحقق الخراسانى خمسة:

(الاولى) العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليته.

و (الثانيه) إسداد باب العلم والعلمى بالنسبه إلى كثير من تلك التكاليف.

و (الثالثه) عدم جواز إهمال التكاليف الشرعيه.

و (الرابعه) إن الأخذ بالإحتياط غير جائز أو غير واجب. وإن الاصول ساقطه عن المرجعيه، وكذا القرعه وفتوى الفقيه، فالطرق هذه كلها منسده، لكن العمل بالتكاليف واجب كما تقدم. إذن، لا مناص من الاكتفاء بالإطاعه الشكويه أو الوهميه أو الظننيه، والأمر دائر بين هذه الامور.

و (الخامسه) أن تقديم الشك والوهم فى العمل ترجيح للمرجوح على الراجح وهو الظن. وهو قبيح.

فيتعين الأخذ بالظن.

والشيخ لم يذكر المقدمه الاولى منها.

و ذكر الشيخ _ فى المقدمه الثالثه _ وجوها على عدم جواز الإهمال، هى: (الإجماع) و(لزوم المخالفه القطعيه والخروج من الدين) و(العلم الإجمالى).

فكان العلم الإجمالى بالتكاليف من أدلّه المقدمه الثالثه عند الشيخ، لكنّ صاحب الكفايه جعله المقدمه الأولى.

وقد وقع ذلك موقع الكلام بين الأعلام:

رأى الميرزا

فقال الميرزا: بأنّ الشيخ أسقط هذه المقدمه، نظرا إلى أنّ المراد من العلم بثبوت التكاليف إنّ كان هو العلم بثبوت الشريعه وعدم نسخ أحكامها، فهذا من البديهيّات التى لا ينبغى عدّها من المقدمّات، فإنّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالى بثبوتها فى الوقائع المشتبهه التى لا يجوز إهمالها، فهو أيضا ليس من مقدمّات دليل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثه التى تبتنى عليها المقدمه الثانيه على ما سيأتى بيانه.

فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ قدّس سرّه من المقدمّات الأربع. (1)

ص: ٣٢٦

لكنّ المحقق الإصفهاني قال: بأنّ إسقاطها إنّ كان لأجل عدم المقدمته، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجالاً للمقدمات الأخر إلاّ بنحو السبب بانتفاء الموضوع، وإنّ كان لوضوح هذه المقدمه لدلاله سائر المقدمات عليها، فمن الواضح أنّ وضوحها لا يوجب عدم مقدمتها ولا الإستغناء بذكر الباقي عن ذكرها وإلاّ كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح. (١)

رأى السيد الخوئي

وتبع السيد الخوئي الميرزا فقال:

والصحيح ما صنعه الشيخ، إذ لو كان مراد صاحب الكفايه من المقدمه الاولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حقّ كلّ مكلف ممّن يجرى دليل الإنسداد في حقّه كما هو ظاهر كلامه، فهذه المقدمه هي بعينها المقدمه الثالثه في كلامه، إذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية أنه لا يجوز إهمالها وعدم التعرّض لامتثالها. وإنّ كان مراده هو العلم بأصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف في حقنا، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الإنسداد وإنّ كان صحيحا في نفسه، لأنّ المقصود ذكر المقدمات القريبه التي يتألّف منها دليل الإنسداد لا المقدمات البعيده، وإلاّ لزم أنّ يجعل من المقدمات إثبات الصانع... (٢)

ص: ٣٢٧

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٢٧١ - ٢٧٢.

٢- ٢. مصباح الأصول ٢ / ٢١٩ - ٢٢٠. وانظر: دراسات في علم الأصول ٣ / ٢٠٦ - ٢٠٧.

والمحقق المشكيني (١) ذكر _ بالنظر إلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أن للأحكام أربع مراحل:

إن المقدمه الثالثه جاءت لبيان مرمله التنجز، فلاتكون المقدمه الاولى مغنيه عن الثالثه.

وفيه: إنَّ المحقق الخراساني لايفرق في التنجيز بين العلم الإجمالي والتفصيلي.

رأى السيد الاستاذ

والسيد الاستاذ رحمه الله بعد أن ذكر بعض الكلمات قال: ولا يخفى أن هذا الحديث بين الأعلام أشبه باللفظي، فإن دخاله وجود العلم الإجمالي بالأحكام وتأثيره في تماميه الدليل مما لا- ينكر، إنما البحث في ذكره مقدمه بالاستقلال وعدم ذكره كذلك بل استفادته من طي الكلام، وهذا المعنى ليس بهم. ونستطيع أن نقول إن الشيخ أخذ وجود العلم الإجمالي في جملة المقدمات، إذ فرض وجود الواقعيات التي لايجوز إهمال امثالها وفرض إنسداد باب العلم والعلمى ملازم للعلم الإجمالي، ولولاه لما كان للمقدمات الاخرى موضوع ومجال.

نعم، يختلف الشيخ عن صاحب الكفايه في أن تنبيهه على العلم الإجمالي بالالتزام، بخلاف صاحب الكفايه، فإنه نص عليه مطابقه وصريحا. والأمر سهل. (٢)

ص: ٣٢٨

١-١. كفايه الأصول مع حواشي المشكيني ٣ / ٣٨٤.

٢-٢. منتقى الأصول ٤ / ٣٢٥.

أقول:

لكنّ جعل هذا البحث بين الأساطين أشبه باللفظي بعيد جدًّا، فإنّ الشيخ رحمه الله جعل العلم الإجمالي من أدلّه المقدمه الثالثه لامن المقدمات، وقد فهم السيد الاستاذ نفسه هذا حيث قال:

أمّا المقدمه الثالثه، فهي قطعيه لا تقبل التشكيك. واستدلّ عليها الشيخ بوجوه ثلاثه:

الأول: الإجماع...

الثاني: استلزام الإهمال للمخالفه القطعيه...

الثالث: العلم الإجمالي... (١)

وهذا تهافت. ولعله من المقرّر رحمه الله.

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه

وأقول:

لكنّ شيخنا الاستاذ أجاب في الدوريتين عن إشكال الميرزا وتلميذه المحقّق على الكفايه بما حاصله:

إنّ ما نحن فيه من قبيل العلم الإجمالي المتعلّق بتكاليف مع الإضطرار إلى إرتكاب البعض غير المعين منها، أي: إن ارتكاب هذا البعض رافع للإضطرار والإحتياط الذى هو غير واجب أو غير جائز، وهكذا علم إجمالى غير منجزّ عند صاحب الكفايه، وعلى هذا المبني، لا بدّ من ذكر المقدمه الثالثه للتنبيه على أنّ هذا

ص: ٣٢٩

العلم الإجمالي وإن كان متعلقاً بتكاليف كذائمه إلا أنه يجب ترتيب الأثر عليه ولا يجوز إهماله في هذا المقام لخصوصيته فيه، وهي أنه لو خالفه لزم المخالفه القطعيه والخروج من الدين.

لكن صاحب الكفايه يرى أن الإضطرار من حدود التكليف وأنه مانع من فعليته، ولذا يكون العلم الإجمالي بالبعض غير المعين غير منجز، وهنا قد صرح بأنه متعلق بتكاليف فعليته. فيرد عليه الإشكال من جهة أن معنى جعل التكليف فعليته عدم مانعيه الإضطرار عن فعليتها، فالعلم الإجمالي متعلق بتكاليف فعليته فلا يجوز إهمالها، فلا حاجة إلى المقدمه الثالثه.

لكن الظاهر أن صاحب الكفايه بصدد بيان المطلب وإتمام المسأله على جميع المباني حتى مبنى المحقق الخونسارى القائل بأن العلم الإجمالي بالتكاليف الفعليه غير منجز، بل يعتبر في التنجيز تميز متعلق التكليف. فكان ذكر المقدمه الثالثه لغرض بيان أنه لا يجوز الإهمال حتى على المبنى المذكور.

فالإشكال مندفع.

دفاع العراقي عن الكفايه

هذا، وللمحقق العراقي (1) رحمه الله بيان في توجيه المقدمه الاولى كما صنع في الكفايه، فقال ما حاصله:

تارة نقول: بأن نتيجة المقدمات هو التبويض في الإحتياط لا- حجيه الظن. أى: أن على المكلف الأخذ بالمظنونات في مقام الإمتثال وترك المشكوكات

ص: ٣٣٠

والموهومات، فيكون الظنّ معتبرا في مقام الإطاعة وسقوط التكليف. واخرى نقول: بأنّ النتيجة حجّية الظنّ واعتباره _ في مرحله ثبوت التكليف _ حكومه أو كشافا على الخلاف. فعلى الأوّل يُحتاج إلى المقدّمه الاولى، وذلك، لأنه مع فرض إنسداد باب العلم والعلمى يتحقّق الشكّ وهو موضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان، فيلزم إجراء البراءه في كلّ مسأله مسأله، ولكن لا يجوز الرجوع إلى البراءه، إمّا للعلم الإجمالى، وإمّا للزوم الخروج من الدين، وإمّا للإجماع. ولا يقال: هذا الإجماع ليس بحجّيه، لأنّ المعتر إجماع القدماء والمسأله غير معنونه في كلماتهم. لأننا نقول: لو كانت معنونه في كلماتهم لكانت فتواهم عدم جواز الرجوع إلى البراءه هنا قطعاً، وإنما لم يعنونوها لأنهم كانوا يرون الإنفتاح.

ولكن، إذا كان المدرك لعدم جريان القاعده هو العلم الإجمالى، فإنه لما كان العلم الإجمالى منجزاً، فلامعنى لأن يكون الظنّ منجزاً للتكليف ومثبته له، فلا بدّ من أنّ تكون حجّيه الظنّ لمرحله إسقاط التكليف.

فظهر الفرق بين مقامى الثبوت والسقوط، وظهر أن من يقول بحجّيه الظنّ في مقام السقوط يحتاج إلى المقدّمه، ومن يقول بحجّيه الظنّ في مقام الثبوت، فلا وجه لأنّ يذكرها في المقدّمات.

وبيان آخر: المقدّمه يجب أن تكون محفوظه في ظرف النتيجة وإلّا- لم تحصل، فإن كان مقدّمه الدليل العلم الإجمالى، فعند استنتاج حجّيه الظنّ لإثبات التكليف يجب أن يكون العلم الإجمالى محفوظاً، والحال أنه مع ثبوته ينحل. فإذاً، جعل العلم الإجمالى مقدّمه يستلزم القول بالتبعيض فى الإحتياط بالأخذ

بالمظنونات في مقام الإمتثال والإطاعة وسقوط التكليف، وحينئذٍ يتوجّه على الشيخ القائل بالتبعيض في الإحتياط أنه لماذا لم يجعل العلم الإجمالي مقدّمه؟

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه شيخنا في الدورتين بما حاصله:

إنه لا معنى لقيام الإجماع على التكليف غير المنجز، ولا معنى للزوم الخروج من الدين من مخالفه التكليف غير المنجز، فلا محاله تكون التكليف منجزه بالعلم الإجمالي، إذن، لا يمكن تصوّر الخروج من الدين إلّا مع العلم الإجمالي. هذا نقضا.

وأما حلما، فإن العلم الإجمالي منجز بالنسبه إلى كلّ واحدٍ واحدٍ من الأطراف، ولكن إقامه الطريق إلى الأطراف المنجزه بالعلم لامحدور فيها. نعم، يمكن الإشكال بناءً على أنّ مدلول دليل اعتبار الطرق والأمارات هو المنجزيه، فيلزم تنجز المنجز وهو تحصيلٌ للحاصل. إلّا أن من الممكن دفعه: بأن العلم الإجمالي منجز بالنسبه إلى الجامع بين الأطراف لا بالنسبه إليها، فلا مانع من منجّل المنجز بالنسبه إلى الطرف والمقتضى موجود. إلّا أنّ يقال: بأن العلم الإجمالي يقتضى الموافقه القطعيّه في جميع الأطراف، ولكنّ هذا فيه بحث كما لا يخفى.

وأما أنّ المقدّمه إن كانت العلم الإجمالي فإنّه ينحلّ بقيام الأماره والطريق. فيردّه: ما تقدّم من أنّ القائل بالإجماع ولزوم الخروج من الدين يعترف بالعلم الإجمالي. فإن قيل: القائل بالإجماع لا يجعل العلم الإجمالي من المقدمات، فلا يرد النقض. قلنا: إن كان العلم الإجمالي مقدّمهً بحدوثه وبقائه، كان الإشكال وارداً،

لأنحلالة بقاء، وأما إن كان مقدّمهً بحدوثه فقط فلا ينافى عدم بقاءه بعد ذلك. نظير وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة، فإنه من جهة العلم الإجمالي بالتكليف، فهو مقدّمه للفحص، ومع الظفر بالطريق ينحلّ. نعم، للمحقق العراقي أن يقول: بأنّ هذا العلم قد أفادنا لزوم الفحص والوصول إلى الطريق، وهو ينحلّ بالوصول، وفيما نحن فيه يتحقّق الإنحلال بنفس الوصول، فليس للعلم الإجمالي نتيجته إلا الوصول إلى الظن.

وحاصل الجواب عمّا ذكره رحمه الله هو: أنه لا- دليل على لزوم بقاء المقدّمه بعد الوصول إلى النتيجة، وإذن، يمكن القول بالتبعيض في الإحتياط أو القول بالحكومه أو الكشف على جميع التقادير، أي: سواء قلنا بالإجماع ولزوم الخروج من الدين أو قلنا بالعلم الإجمالي.

وقال الميرزا رحمه الله: إن كان الوجه هو الإجماع والخروج من الدين، فلا مناص من القول بالكشف. وسنتعرّض لكلامه في محلّه إن شاء الله.

المقام الثاني

إشاره

في تماميّة المقدمات وعدمها

المقدمه الاولى

أمّا الاولى، فقد ذكر المحقق الخراساني: (١) إنها وإن كانت بديهيّه إلا- أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصّادره عن الأئمه الطاهرين التي

ص: ٣٣٣

١- ١. كفايه الأصول: ٣١٢.

تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتره، ومعها، لا موجب للإحتياط إلا فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عما يوجب الإختلال.

أقول:

فحاصل الإشكال على المقدمه الاولى كون باب العلمى مفتوحا.

بل يمكن القول بالإنحلال على فرض إنسداد باب العلمى أيضا، بالعلم الإجمالى بوجود أحكام فى أخبار الثقات وفى الأخبار الموثوق بها، ولا علم لنا بوجود الأحكام فى خارج هذه الأخبار، إلا على مبنى الشيخ القائل بوجود علم إجمالى كبير تدخل فى أطرافه الإجماعات والشهرات.

و بالجمله، فالمقدمه الاولى غير تامه عند صاحب الكفایه.

المقدمه الثانيه

و أما المقدمه الثانيه، فلا ريب فى إنسداد باب العلم علينا، لأن حصول العلم يتوقف على القطع بالصدور، وعلى أن يكون الكلام الصادر نصا فى المدلول، ومع انتفاء أحد الأمرين ينتفى العلم.

وأما إنسداد باب العلمى، فيتوقف على عدم حجیه خبر الواحد من الناحیه الكبرى. وأما بناءً على حجیته كذلك، فقد أشرنا إلى وجود الخلاف، فقد ذهب جمع من الأساطین إلى اعتبار خبر الإمامى العدل فقط، وعلى هذا المسلك فباب العلمى منسّد، لعدم القدر الوافى من الأخبار عن الرواه الإمامیین العدول بكلّ الأحكام المعلومه بالإجمال.

ص: ۳۳۴

و أمّا على المسلك المعروف من كفايه وثاقه الراوى _ وإن لم يكن إماميًا ولم يكن عدلاً _ فالوثاقه من أى طريق تثبت؟ إن قلنا: بأنها لا تثبت إلاّ بشهادة العدلين، لخبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه» بناءً على تماميته سندا ودلاله، فالإسناد حاصل، لعدم تحقّق هذا الشرط إلاّ- فى مقدارٍ قليل من الأخبار لا- يفى بالأحكام المعلومه بالإجمال. وإن قلنا: بأنها تثبت بتوثيق الواحد المخبر عن حسّ، إمّا من جهه حجّيه خبر الثقه فى الموضوعات، أو من جهه عدم الإحتياج إلى شهاده العدلين فى الموضوع الذى هو طريق لإثبات الحكم الشرعى، فالإسناد غير حاصل. أمّا لو كان إخباره عن الوثاقه عن اجتهادٍ، فلا عبره به ولا يتمّ الإنفتاح.

هذا كلّه بالنسبه إلى السند.

ثم الكلام بالنسبه إلى ظهور الأخبار المعتبره، فلاريب فى اعتبار ظهورها فى المدلول حتى يتمّ الإنفتاح، وقد وقع الخلاف، فى أنّ الظهورات مختصّه بالمقصودين بالإفهام أو غير مختصّه بهم؟ فعلى الأوّل يتمّ الإسناد.

ثم إنه قد يتحقّق الإنفتاح ببعض الطرق، كما لو حصل الوثوق الشخصى بمضامين الأخبار بواسطه كثره النظر فيها والاستيناس بها، أو بوجود الخبر فى أحد الاصول المعتبره لأصحاب الأئمه عليهم السلام كما قال المحقق الخراسانى، و كما لو قلنا بجبر الشهره لضعف الخبر كما عليه المشهور _ وإن كان خلاف التحقيق _، فإنه بناءً عليه يفتح باب العلمى، لأن مجموعته الأخبار الموثوق بها والضعيفه المنجبره بعمل المشهور تفى بالأحكام المعلومه بالإجمال. و كما لو قلنا

بحجّيه خبر الواحد الثقه فى الموضوعات التى تنتهى إلى الأحكام الشرعيّه، كما عليه السيّد الحكيم، فإن هذه الأخبار بالإضافه إلى الأخبار الآحاد الحامله للأحكام الشرعيّه تفى بالأحكام الشرعيّه المعلومه بالإجماع.

ثم إن صاحب الكفايه ذكر فى الحاشيه: بأنّ ظاهر الخبر الدالّ على حجّيه خبر الثقه هو أنّ الملا-ك للحجّيه هو الوثوق بخبره لا-كون المخبر ثقّه، وإذا كان الخبر الموثوق به حجّه - أعمّ من وثاقه المخبر وعدمها - فالإنفتاح حاصل. وكذا على القول بحجّيه خبر الثقه وكلّ خبر موثوق بصدوره بالوثوق الشخصى، كما هو المختار.

المقدمه الثالثه

إنه لا شبهه فى لزوم التعرّض للأحكام الشرعيّه، وقد ذكر الشيخ لذلك ثلاثه وجوه وتبعه عليها غيره، وهى:

١. الإجماع.

و هذا الإجماع تقديرى لا تحقيقى، لعدم كون المسأله معنونه فى كلمات القدماء، فلو تعرّضوا لها لقالوا جميعا بذلك، ولقالوا بالإنسداد عند تماميّه مقدّماته.

لكنّ هذا الإجماع ليس بالإجماع الحجّه الكاشف عن رأى المعصوم.

٢. لزوم المخالفه القطعيّه بترك التعرّض.

فإنّه إذا ترك، لزم المخالفه القطعيّه لكثير من الأحكام الشرعيّه، والشارع لا-يرضى بذلك بالضروره، بل قيل إنّه يستلزم الخروج من الدين، لا بمعنى الكفر،

بل بمعنى سقوطه عن الصّلاحيّته لتوجيه الخطاب إليه، كما يفهم من كلام شيخ الطائفة، فلا ترد إشكالات المحقق المشكيني.

٣. العلم الإجمالي.

فإننا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف الإلهية المطلوبة من المكلفين من قبل الشارع، وهذا العلم يمنع من الإهمال وترك التعرّض.

قال الميرزا(١): إن كان وجه المنع من الإهمال هو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، فلا بدّ من الإلتزام بالكشف، إذ العقل يستكشف حينئذٍ حجّيه الظن شرعاً، لأن الشارع قد جعل طريقاً إلى التكاليف المطلوبة، فإمّا هو الإحتياط كما جعله في الفروج والدماء، لكن المفروض عدم وجوب الإحتياط، فيتعيّن أن يكون الطريق هو الظن. وأمّا إن كان وجه المنع هو العلم الإجمالي، فللعقل الحكم بلزوم الإحتياط، ومع سقوط الإحتياط _ لعدم وجوبه أو عدم جوازه كما سيأتي _ يلزم التبعض في الأحكام بحكم العقل أو أنه يحكم العقل بمتابعه الظن، وتكون النتيجة هي الحكومه.

المقدمه الرابعه

إنه يجب مراعاة الأحكام ويحرم إهمالها، ولكن كيف تراعى؟ بالأخذ بفتوى الفقيه؟ أو بالقرعه؟ أو بالتمسك بالاصول العمليه؟ أو العمل بالإحتياط؟

إن دليل الإنسداد يتوقف على سقوط كلّ هذه الطرق حتى ينحصر الطريق بالظنّ.

ص: ٣٣٧

قال المحقق الخراساني: الإحتياط إما غير واجب وإما غير جائز.

أقول:

إن كان الإحتياط غير ممكن أو موجبا للعسر المخلّ بالنظام، فلا كلام في عدم وجوبه، وأمّا إن كان عسره غير موجب لاختلال النظام، فلا يرتفع بأدله نفي العسر والخرج. قال في الكفايه (1): وأمّا فيما لا يوجب، فمحلّ نظر بل منع، لعدم حكومه قاعده نفي العسر والخرج على قاعده الإحتياط.

و توضيح كلامه هو: إنه قد وقع الخلاف بين الشيخ والمحقق الخراساني في مفاد أدله نفي الضرر والعسر والخرج، فذهب الشيخ إلى أن مفادها نفي كلّ حكم يكون منشأ للضرر والعسر والخرج، وقال الخراساني: إنها تنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي: إن الموضوع الحرجي _ مثلاً _ ليس له حكم في الشريعة.

فعلى القول الأول: يمكن التمسك بتلك الأدله في محلّ الكلام، لأنه في ظرف الإنسداد تكون الأحكام المعلومه بالإجمال منشأ للعسر والخرج والضرر. أمّا على الثاني فلا، لأن الحرج يتحقق من ناحيه الإحتياط بالجمع بين المحتملات لا من ناحيه متعلّقات الأحكام، فلا تكون تلك القواعد حاكمه على الأحكام الأولى، فلا يرتفع الإحتياط في ظرف الإنسداد بمناط الحرجيه والضرر والعسر.

ص: ٣٣٨

١- ١. كفايه الأصول: ٣١٣.

و قد أشكل على صاحب الكفايه:

أمّا من حيث المبني، فبأنّ أدلّه تلك القواعد ظاهره في رفع الأحكام الموجهه للعسر والضرر والحرّج، لا في رفع متعلّقات الأحكام، وليس مفادها من قبيل رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، لأن العمل الضّرري غير مذكور في لسانها، وإنما المذكور هو لفظ «الضرر» وهو ليس عنوانا للفعل ليكون الرفع عائدا الى الفعل الضّرري ومتعلّقا به، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمه الضّرر، كما هو الحال في «لا ربا بين الوالد والولد» ونحوه، فإن المراد نفي حرمه الزّبا بينهما، ولو كان المراد من «لا ضرر...» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، لكان المعنى نفي حرمه الإضرار بالغير، وهذا باطل.

و أما من حيث البناء، فبأن قاعده نفي الحرّج والعسر والضرر حاكمه على قاعده الإحتياط في المقام حتى على مبناه، حيث تكون أطراف الشبهه من الوقائع التدريجيّه، لأن الحرّج يتحقّق بالأفراد الأخيره من الشبهه. مثلاً: لو فرض تعلق النذر بصوم يوم معين، ثم تردّد ذلك اليوم بين الخميس والجمعه، وفرض كون الصّوم فيهما معا حرجياً على الناذر، فإنه إذا صام يوم الخميس يعلم بعدم وجوب صوم الجمعه عليه، لأن الحرّج يتحقّق بالفرد الأخير من الشبهه، لأن التكليف الحاصل بسبب النذر، إن كان متعلّقا بالخميس فقد امتثل، وإن كان متعلّقا بالجمعه فمتعلّقه حرجي فعلاً، يرفعه قاعده نفي الحرّج.

وما نحن فيه كذلك، لأن الشبهات التي يلزم الحرّج أو الضرر من الإحتياط

فيها طوليه تدريجيّه لا عرضيه، فلا يكون الإحتياط فيها واجبا على كلا المسلكين، فلا ثمره بينهما في مثل المقام.

نعم، تظهر الثمره في الوقائع العرضيه، وفي خيار الغبن، بناءً على أنّ دليل هذا الخيار هو قاعده نفى الضرر، فعلى مبنى الشيخ، يكون الحكم بلزوم العقد ووجوب الوفاء به ضرورياً، أمّا على مبنى المحقق الخراساني، فمتعلق الحكم هو العقد وهو ليس بضرري.

هذا إشكال السيد الخوئي تبعاً للمشكيني.

الجواب عنه

ولكن يمكن دفع الإشكال على المبنى، بأن يقال: إن سبب الوقوع في العسر والحرّج ليس الأطراف المتأخره وحدها، بل هو الجمع بين الأطراف المتقدمه والمتأخره، والقول بأنه المتأخره فقط مسامحه، لكنّ الملاك في موضوعات الأدله هو الدقه العرفيه، فاللّازم أن يكون متعلق الحكم حرّجياً أو ضرورياً، وحينئذ يرتفع الحكم، كما في الضوء في الهواء البارد، _ وإن كانت بروده الهواء هي المنشأ للضرر والحرّج _ فيرتفع الحكم ويجب التيمّم، أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك، بل الحرّج ينشأ من الجمع بين أطراف الشبهه.

و على الجملة، فإنه إن كان الموضوع بنفسه حرّجياً ارتفع حكمه بالأدله كما في مثال الضوء، وأمّا الحرّج اللّازم من الجمع بين المحتملات فلا تشمله الأدله، و مع الشك في الشمول، فالقدر المتيقّن من جريانها ما إذا لم يكن الحرّج ناشئاً من الجمع بين المحتملات.

و أما الشيخ، فمبناه إن أدلّه القواعد إنما ترفع الأحكام الحرجية والضرورية، أى إن نفس الحكم الحرجي المعلوم بالإجمال _ في المقام _ يرفعه دليل نفي العسر والحرج والضّرر، فالمراد من «الدين» في آية نفي الحرج هو الأحكام، كما أنه المراد من «الإسلام» في دليل نفي الضرر.

و لو قيل: ليس الحرج فيما نحن فيه في جعل الحكم، وإنما جاء من جهه الجهل به وحكم العقل بلزوم الإحتياط لوجود العلم الإجمالي.

فالجواب: إن الآيه دلّت على عدم جعل الحكم الحرجي، سواء كان حكماً مجعولاً من الشارع من دون وساطه العقل أو مع وساطته.

لكنّ المهم _ على مسلك الشيخ _ هو أنّ مقتضى العلم الإجمالي أو الإجماع أو لزوم الخروج من الدين، هو مراعاة الأحكام، ويتحقق ذلك بالإحتياط، وأما الحرج، فينتفى برفع بعض الأطراف. وعلى هذا، فالقواعد جارية ولكنها لا تفيد إثبات حجّيه الظنّ بل يلزم التبعيض في الإحتياط، سواء في المظنونات والمشكوكات والموهومات.

فالإحتياط غير ساقط على كلا المسلكين، فالمقدّمه الرابعه غير تامّه.

هذا بالنسبه إلى الإحتياط.

و أما الاصول:

فإن الأصل، إما مثبت للتكليف وإما ناف، والأوّل، إما محرز وإما غير محرز.

أما الأصل غير المحرز، فالمقتضى لجريانه موجودٌ والمانع مفقود، فتجرى قاعده الإشتغال.

ص: ٣٤١

أقول:

هكذا قال شيخنا في الدوره السّابقه، ولكنّ الظاهر وجود المانع، لأنّ إجراء الإشتغال في البعض المعين بلا- مرجّح والمردد لاوجود له، وفي الجميع فيلزم الإحتياط التام وهو باطل. ومن هنا عدل في الدوره اللاحقه واعترض على السيّد الخوئي إذ قال بالجريان بلا مانع. (١)

و أمّا المحرز كالإستصحاب، فإنّ لم يلزم من جريانه العلم بمخالفه الواقع، فالمقتضى لجريانه _ وهو الشكّ اللاحق _ موجود والمانع مفقود، وأمّا إن لزم من جريانه العلم الإجمالي بمخالفه بعضه للواقع، فهل يجرى؟

إن المانع الثبوتى عن الجريان فى نظر الشيخ وصاحب الكفايه هو لزوم المخالفه العمليه، فإذا كان الأصل المحرز للتكليف فهى غير لازمه، فلا مانع من الجريان.

المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه

لكنّ الميرزا (٢) ذكر محذورا ثبوتياً، ولو تمّ برهانه على ذلك، لجرى أيضاً فى الأصل النافى الذى علم بمخالفه بعضه للواقع، وهو: لزوم اجتماع تعيدين، أحدهما على خلاف الواقع المعلوم بالإجمال. مثلاً: لو علم بنجاسه أحد الأثناءين سابقاً، كان نتيجة إجراء الإستصحاب فى كليهما، هو التعبد بنجاستهما، وهذا

ص: ٣٤٢

١- ١. دراسات فى علم الأصول ٣ / ٢١٥.

٢- ٢. أجود التقريرات ٣ / ٢٢٧.

التعبّد لا يجتمع مع العلم بطهاره أحد الإناءين.

و فيه: إنه لا يلزم من ذلك إلاّ المخالفه الإلتزاميه، لأن أركان الإستصحاب في كلّ من الإناءين تامه، ولا تتزلزل بالعلم بطهاره أحدهما، ولا يلزم أيّ محذورٍ عمليّ. و أمّا الموافقه الإلتزاميه فغير واجبه.

المانع الثبوتى عند الإصفهانى

و ذكر المحقق الإصفهانى (١) محذورا ثبوتيا آخر، وهو لزوم اجتماع المثليين، كما لو استصحب وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما، أو النقيضين كما لو استصحب عدم وجوبهما مع العلم بوجوب أحدهما.

و ما ذكره يبتنى على امور:

الأول: إن احتمال اجتماع الضدّين أو المثليين محال مثل القطع بالإجماع.

والثانى: إن الإعتبار يحتاج إلى الملاك وعدمه يحتاج إلى عدم الملاك. هذا فى مرحله الإعتبار، وعندما لا يكون من الشارع اعتبار فى مورد، يكون عدم الإعتبار منه موضوعا عقلا لعدم تقييد المكلف وكونه فى سعه، كما أن الإعتبار الشرعى موضوع لحكم العقل بالتقييد، ولا يجتمع التقييد وعدمه فى حكم العقل.

والثالث: إن حكم العقل بالسعه معلقا على ترخيص الشارع، يجتمع مع حكمه منجزا بالتقييد مع عدم العلم بالترخيص.

ص: ٣٤٣

ويرد عليه: أمّا نقضاً، فلأن لازم كلامه هو عدم جريان الاصول العقلية أيضاً في أطراف العلم الإجمالي، فإنّ الأصل العقلي الجارى في كلّ موردٍ تحقق فيه العلم الإجمالي هو قاعده الإشتغال، وهى تقتضى تقييد المكلف، لكن العلم بعدم وجوب أحد الأطراف يقتضى عدم التقييد، ولا يجتمع التقييد وعدمه في حكم العقل.

فالمحذور الذى ذكره موجود في جريان الأصل العقلي أيضاً ولا يختص بالاستصحاب.

بل المحذور آتٍ في الشبهات البدويّة كذلك، لوجود احتمال التناقض، أللهم إلا أن يقال بعدم احتمال التقييد العقلي فيها بل القطع بعدمه، لقبح العقاب بلا بيان.

وأما حلاً، فنقول:

أمّا من ناحيه الملاك، فلا تمانع، لأن معنى عدم الإعتبار هو عدم الملاك الواقعي.

وأما جريان الأصلين في الطرفين _ مثلاً _ فملاكه التحفّظ على الواقع، فلا تمانع.

وأما من جهه نفس الحكمين، فإن الإعتبار وعدم الإعتبار مختلفان في المرتبه، والتضادّ يشترط فيه الإتحاد الرتبي.

وأما من جهه حكم العقل، فإن الترخيص الناشئ من عدم الإعتبار تعليقي، والتقييد الذى يأتى من ناحيه العقل تنجيزي، ولا منافاه بينهما، إذ الفعلية لعدم

الترخيص معلق عند العقل على عدم الترخيص الشرعي.

و أمّا إشكال لزوم اجتماع المثليين، بالنسبة إلى نفس الحكمين، فالمفروض اختلاف المرتبه، بالنسبة إلى الملا-ك فيتحقّق هناك التأكّد، وأمّا بالنسبة إلى حكم العقل، فإن العقل مقيد من ناحيتين، ولا مانع من التأكّد في التقيّد.

فظهر ممّا ذكرنا أن لا محذور ثبوتى من جريان الأصل المحرز.

هل يلزم محذور إثباتى؟

وهل يلزم محذور إثباتى من جريانه؟

قد ذكرنا سابقا أنّ الشيخ يرى عدم جريان الإستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، للزوم التناقض بين صدر دليله وذيله.

وأمّا الإشكال عليه: بأنّ ظاهر الدليل هو أن لا ينقض اليقين بالشئ بالشك فى نفس ذلك الشئ بل ينقض بيقين آخر متعلّق به، وليس الأمر فى أطراف العلم كذلك، لأن اليقين المتعلّق بأحدهما غير متعلّق بكل واحد منهما، فلا تناقض.

ففيه: إن الشيخ يرى عدم جواز نقض اليقين السابق بشئ بالشك، سواء كان الشك فى نفس ذلك الشئ بخصوصه أو بعنوان منطبق عليه، بل ينقض بيقين آخر، سواء كان اليقين الآخر متعلّقًا به بخصوصه أو بما ينطبق عليه. وعنوان «أحدهما» ينطبق على «كل واحد» فالتناقض موجود.

لكنّ الصحيح فى الإشكال هو المناقشه فى ثبوت الإطلاق فى «بيقين آخر» بحيث يكون أعم من أن يكون بخصوصه أو بعنوان أعم، وهو أوّل الكلام، لأن

كون المراد هو المتعلّق بخصوصه أظهر. ومع التّنزّل يأتي دور مبنى المحقق العراقي من أنّ اليقين لا- يتجاوز عن متعلّقه، فلا يتجاوز عن عنوان «الأحد» إلى الفرد، فلا انطباق، ولكنه مبنائي.

الإشكال على الكفايه

و في مصباح الاصول(1) عن صاحب الكفايه أنه لا- مانع من جريان الإستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ، لأن الإستنباط تدريجي، والمجتهد لا- يكون ملتفتا إلى جميع الأطراف دفعه ليحصل له شك فعلى بالنسبه إلى الجميع، بل يجرى الإستصحاب في كلّ موردٍ غافلاً- عن غيره من الموارد، فلا- يكون جريان الإستصحاب في جميع الأطراف في عرضٍ واحدٍ ليحصل له علم إجمالي بأنّ هذا الإستصحاب أو ذاك مخالف للواقع.

ثم أشكل عليه _ تبعا للإصفهاني _ بأنّ الإستنباط وإن كان تدريجيًا والمجتهد لا يكون ملتفتا إلى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعه، إلا- أنّه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في رساله العمليه، يعلم إجمالاً بانتفاض الحاله السابقه في بعض الموارد التي أجرى فيها الإستصحاب، فليس له الإفتاء بها. فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبنى على مسلكه من أن العلم الإجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الإستصحاب ما لم يلزم منه مخالفه عمليه.

ص: ٣٤٦

و ذكر المحقق الإصفهاني وجها آخر للجريان حتى على مسلك الشيخ رحمه الله، ثم ناقشه.

أمّا الوجه فهو: إن الإستصحاب متقوم بفعليته اليقين والشك، بالإضافة إلى فعليته المتعلق لليقين والتكليف بأن يكون موردا للإبتلاء، ولا فعليته للتكليف في القضايا المتأخره، لعدم كونها موردا للإبتلاء الفعلي. فلا يجرى الإستصحاب فيها، و أمّا عند الإبتلاء بتلك القضايا، فقد انقضى ظرف فعليته القضايا السابقه.

و بالجملة، فعليته الإستصحاب متقومه بفعليته اليقين والشك، وفعليته المتيقن والمشكوك فيه، وهما غير متحققين في الامور التدريجيّه بالنسبه إلى القضايا اللاحقه، لعدم فعليته المتعلق فيها.

و أمّا المناقشه فهي: إن عدم الإبتلاء لا يستلزم أن يكون اليقين المتعلق به بلا أثر، فالمعتبر في الإستصحاب كون اليقين ذا أثر وإن لم يكن متعلقه كذلك، لكنّ اليقين هنا له أثر، لحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، سواء كان الغرض فعلينا أو ستحقق له فعليته فيما بعد. وعليه، فالمجتهد على يقين الآن بمخالفه بعض الإستصحابات التي يجريها في الأطراف فعليته للواقع، فليقين أثر، فلا تجرى كلّ الإستصحابات.

الإشكال عليه

ويمكن أن يناقش: بأننا وإن كنا نقول بمؤثرية العلم الإجمالي في الامور التدريجيّه وعليه نقول بحكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، لكنّ اليقين

والشكّ المعترين في الإستصحاب يتعلّقان بالتكليف، فيكون المنقوض هو اليقين بالتكليف والناقض هو اليقين بالتكليف كذلك، ولهذا، فالواقعه غير المبتلى بها ليست تكليفاً. والكلام فعلاً- هو بحسب أدلّه الإستصحاب لا- بحسب حكم العقل. والحاصل: وقوع الخلط بين حكم العقل ومفاد أدلّه الإستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا- ريب في تقوّم الإستصحاب باليقين والشكّ، ولكن جميع التكاليف فعليّه للمجتهد حتى مثل أحكام الحيض، فإنه مبتلى بها من حيث الفتوى. نعم، فعليّه الإستنباط تدريجيّه، وبحثنا _ في الإنسداد _ هو بالنسبه إلى المجتهد، وقد وقع الخلط بين تكليفه وتكليف المقلّد. نعم، إنما يتمّ ما ذكر في المجتهد الذي تحصل له قوّه الإستنباط بالتدريج، مثل تحقّق الموضوعات والتكاليف.

وتلخص: جريان الأصل المثبت للتكليف المحرز وغير المحرز، بلا محذور ثبوتى أو إثباتى.

و أمّا الاصول النافيه للتكليف، فلا- تجرى مع العلم الإجمالى بوجود التكليف، غايه الأمر أنه من جهه الإنتهاء إلى المخالفه العمليه، فالاصول النافيه لا تجرى على جميع المباني. وإن كان الأصل النافى محرزاً وقد علم بمخالفه بعض الأطراف للواقع، جاء المحذور الثبوتى أو الإثباتى بالإضافة إلى لزوم المخالفه العمليه.

وأمّا القرعه

فلا مجال لها هنا، لأن مجراها هو الشبهات الموضوعيّة، وأمّا الحكميّة، فإن المرجع فيها هو الأدلّه الشرعيّه.

ص: ٣٤٨

فلا يرجع إليها، لأن الفقيه الإنفتاحى مخطىء فى نظر الإنسدادى، فىكون من رجوع العالم إلى الجاهل، غايته أنه جاهل معذور.

حاصل الكلام

إن المقدمه هذه تامه من حيث عدم جواز الرجوع إلى القرعه وفتوى الفقيه، لكن الإحتياط ساقط، والاصول المثبتة جاريه، فإذا ضمّ الإحتياط إلى الموارد المعلومه بالإجمال وانحلّ العلم الإجمالى، لم تصل النوبه إلى الظن. ولو أن الاصول المثبتة ضمت إلى الموارد المعلومه ولم يحصل الإنحلال، كان المرجع هو الإحتياط دون الظن، وليس الإحتياط حينئذٍ حرجياً.

هذا كله بناءً على عدم حجتيه خبر الواحد أو عدم انحلال العلم الكبير بالصغير.

الكشف أو الحكومه؟

لقد ثبت أن المقدمات عقيمه، لأنّ باب العلمى منفتح، وعندنا علم بصدور أخبار كثيره حامله للأحكام، والإحتياط فى مواردنا ممكن، ويضاف إلى ذلك موارد الاصول المثبتة، فإنّ انحلّ العلم الإجمالى بذلك فهو، وإلاّ، فالإحتياط فى البقيّه ممكن.

ثم إنّه قد وقع الكلام بينهم فى نتيجة المقدمات _ بناءً على تماميتها _ واختلفوا على قولين: فقيل: بأنها حجّيه الظن بحكم العقل، وقيل: بأنها كاشفه عن حكم الشرع بالعمل بالظن.

والحكومه _ بمعنى درك العقل وحكمه بحجّيه الظن _ يحتمل أن تكون بمعنى كون الظن واسطهً فى إثبات الحكم الشرعى، وأن تكون بمعنى كونه واسطهً فى إسقاط الحكم الشرعى.

ففى الحكومه احتمالان. وفى الثانى احتمالان، أحدهما: الإتيان بالمظنونات، والثانى: الإمتثال الظنى، وبين الإحتمالين عموم وخصوص مطلق، إذ

الثانى يتحقق بالإتيان بالتكاليف المظنونه والمشكوكه، والأول معناه الإكتفاء بالتكاليف المظنونه، والمشكوكات خارجه.

و هناك احتمال ثالث، وهو عباره عن التبعض فى الإحتياط، بمعنى أنه مع العلم بالتكاليف وعدم إمكان الإتيان بجميعها، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالقدر الميسور.

ثم إنَّ العراقى قال بالحكومته، بمعنى وساطه الظنِّ فى مقام ثبوت التكليف. أى: إنَّ العقل يحكم بأنَّ الظنَّ فى هذه الحاله مثبت للتكليف.

و المحقق الخراسانى قال بالحكومته، بمعنى إكتفاء العقل فى مقام الإمتثال بالإطاعه الظنيّه، أى: إنَّ الظنَّ بحكم العقل حجّه فى مقام إسقاط التكليف.

والميرزا، قال بالكشف ببيان لم يسبق إليه.

رأى العراقى

أمّا المحقق العراقى فحاصل كلامه: إنَّ العلم الإجمالى ليس من مقدّمات دليل الإنسداد، بل الإجماع التقديرى القائم على لزوم مراعاة الأحكام فى ظرف الإنسداد هو المقدمه، وإذ ليس العلم الإجمالى من المقدّمات، فلا موجب للتبعض فى الإحتياط، بل مع وجود الإجماع تسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثم إن هذا الإجماع يفيد إهتمام الشارع بتكاليفه، وهى بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، لكنّ القدر المتيقن هو التكاليف المظنونه، أمّا فى الأكثر من ذلك فتجرى أصاله البراءه.

فظهر أن العقل يدرك كون الظنّ مثبتا للتكاليف المظنونه.

ص: ٣٥٢

وقد أورد عليه شيخنا بعد التسليم بما ذكره من سقوط العلم الإجمالي وغير ذلك: بأن الإجماع يكشف عن اهتمام الشارع بتكاليفه كما ذكر، وإلا- لزم الخروج من الدين، وهو يكون منشأً لحكم العقل بالإحتياط، لكنّ المانع منه لزوم العسر والخرج واختلال النظام. إذن، يلزم الإحتياط بقدر الإمكان، فأين وسطه الظنّ بحكم العقل لثبوت الأحكام؟

لقد كانت النتيجة لزوم الإحتياط بقدر الإمكان، فكان الإجماع مفيداً لما يفيد العلم الإجمالي، فلماذا إسقاط العلم الإجمالي من المقدمته والنتيجة هي التبعض في الإحتياط؟

رأى الميرزا

وقال الميرزا ما ملخصه:

أولاً: إن المقدمات لا تنتج الإنسداد إلا بناءً على القول بقيام الإجماع على لزوم رعايه التكاليف الشرعيه بعناوينها، وإلا فلا تتم المقدمات.

و توضيح ذلك هو: إن الموجب لسقوط الإحتياط عن المرجعيه، إما لزوم إختلال النظام والعسر والخرج، وإما الإجماع على أن الشارع يريد الإتيان بتكاليفه بعناوينها لا بالإحتياط. وإذا كان حصول النتيجة متوقفاً على القول بالإجماع المذكور، كانت النتيجة الحاصله من المقدمات مستندهً إلى الشارع بالضرورة، لأن

الطريق إلى الإتيان بالتكاليف بعناوينها قائم من قبل الشارع نفسه، و هو كون الظنّ حجّةً، وأن الشك والوهم ليسا طريقين قطعاً.

و ثانياً: إن الحكمه عباره عن درك العقل فى مقام الإمتثال، فالعقل يقول بلزوم الإمتثال الظنى عند امتناع الإمتثال العلمى بسبب الإنسداد، والإمتثال الظنى غير الإتيان بالمظنون، إذ المتحقّق عندنا هو الظن بالتكاليف، ولا يوجد عندنا ظن بانحصارها فى دائره المظنونات، والإمتثال الظنى يتحقق بالإتيان بالمظنونات والمشكوكات معاً، إذ بذلك يحصل الإمتثال وفراغ الذمّه.

فلو لم نقل بالكشف، فلا مناص من القول بلزوم الإتيان بالمشكوكات مع المظنونات، بحكم العقل.

أقول:

حاصل كلامه قدّس سرّه الإستدلال للكشف من جهه، والردّ على الحكومه من جهه اخرى.

وقد كان العمده فى الجهه الأولى دعوى قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها، وأمّا إذا كان معقده عدم جواز الرجوع إلى البراءه، فلا يتم مسلكه، لأنه حينئذٍ يمكن تماميه القول بالحكومه، لأن الحاكم بمرجعيه الظن _ بعد سقوط البراءه بالإجماع، وعدم إمكان الإحتياط، وقبح ترجيح المرجوح أى الشك على الراجح وهو الظن _ هو العقل، وحينئذٍ، للشارع أن يكتفى بهذا الحكم العقلى ولا حاجه إلى الجعل الشرعى.

لكنّ الكلام كلّه فى ثبوت الإجماع المدعى، والحقّ أنّ لا إجماع على

وجوب الإتيان بالتكاليف بعناوينها.

وأما في الجبهه الثانيه، فإنّ واقع القضيّه هو أنا نعلم بثبوت تكاليف، وهى إمّا فى المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإذا نظرنا فى دائره المظنونات حصل الظنّ بوجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره المشكوكات حصل الشكّ فى وجودها فيها، وإذا نظرنا فى دائره الموهومات، نتوهم وجودها فيها، وعلى هذا يظهر أنّ الإتيان بالمظنونات يلازم حصول الإمتثال الظنى، وقد عرفت تحقّق الظنّ بوجود التكاليف كلّها فى دائره المظنونات، وأن مقتضى درك العقل فى ظرف الإنسداد هو الإمتثال الظنى.

وتحصّل: أنّ الحق ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من أنّ النتيجة كون الظنّ بحكم العقل حجّة فى مقام إسقاط التكاليف.

هل الحجية مطلقة أو مهملة؟

إن أسباب حصول الظنّ مختلفه، منها: الإجماع والشهره والأولويّه الظنيّه، وموارد الظنّ مختلفه، من النفوس والأموال والأعراض، والظنّ ذو مراتب من حيث القوّه والضعف. فهل حجّيه الظنّ مطلقه بالنسبه إلى الأسباب والموارد والمراتب أو لا، بل فيه تفصيل؟

الكلام فى الأسباب

قد يقال: بأن السبب الموجب للظنّ إن وجد مانع شرعى عن اتّباعه

ص: ٣٥٥

كالقياس، فلا شبهه في خروج الظن الحاصل من هكذا سبب عن إطلاق المقدمات، للقطع بعدم حجّيه هذا الظن. وأمّا بالنسبه إلى ما لم يقيم دليل شرعى على المنع منه، فإنّ نتيجة المقدمات هو الإطلاق من حيث الأسباب، سواء على القول بالحكومه أو الكشف. إذ على الأول: لا فرق في نظر العقل بين الظن الحاصل من هذا السبب أو من ذاك. وعلى الثانى: فقد قام الإجماع على رعايه التكليف بعناوينها. فالظن الحاصل حجّه بلا فرق بين الأسباب الموجهه لحصوله.

أقول

قد عرفت أن الإجماع المدعى على لزوم الإتيان بالتكليف بعنوانه، يلزم جعل الشارع الظنّ حجّه في ظرف الإنسداد، وأن هذا هو الأساس للقول بالكشف.

فالكشف عن اعتبار الظن _ بناء على الكشف _ هو الدليل اللبى وهو الإجماع، و الظن له أسباب عديده، قد أصبح بعضها متيقنا من حيث الإعتبار دون البعض الآخر في ظرف الإنسداد، فيكون الأقل قطعى الإعتبار والباقي مشكوك فيه، فمقتضى القاعده هو الأخذ بالقدر المتيقن من الإجماع، والقول بعدم اعتبار الظن في الزائد عنه، لعمومات النهى عن اتباع الظن، ومع التنزل عن العمومات، يستصحب عدم اعتبار الظن المشكوك في اعتباره، ومع التنزل عن الإستصحاب يكون الشك في جعل الحجّيه للظنّ المشكوك في حجّيته كافيا لعدمها فيه، لأن الشك في الحجّيه مساوق للقطع بعدمها.

ص: ٣٥٦

و إذا كان الواجب هو الأخذ بالقدر المتيقن من أسباب الظن، فلا ريب أنه الظن الحاصل من خبر الثقة، لأنه الذي له اعتبار عقلائي، وليس الإجماع المنقول والشهره الفتوائيه بهذه المثابه...

على أنه إذا كان لا يفرق بين الأسباب، فلماذا لا يؤخذ بالظن الحاصل من الجفر والاسطرلاب ويؤخذ بالحاصل من الإجماع؟ ولو قيل: بأن الفارق هو القطع بعدم رضا الشارع بالعمل طبق الظن الحاصل من الجفر ونحوه. قلنا: هذا يكون في ظرف الإنفتاح، وكلامنا في الإنسداد.

فظهر مما ذكرنا: أن الأمر ليس كما قيل، بل يختلف الحال على اختلاف المباني.

فأمّا على القول بالكشف، فإن مقتضى القاعده هو الأخذ بالقدر المتيقن من الأسباب، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة، لما ذكرنا، ولأنه يوجد بالنسبه إلى خبر الثقة ظنّان في ظرف الإنسداد، أحدهما: الظن بالحكم من جهه المقدمات، والآخر: هو الظن بالطريق من جهه كونه ثقّه. أمّا في غير الظن الحاصل من خبر الثقة، فلا يوجد إلا ظن واحد، وهو الظن بالحكم، وهذا وجه آخر لكون خبر الثقة هو القدر المتيقن.

و أمّا على القول بالحكومه، فأما بناءً على حجيه الظن في مقام الإمتثال وسقوط التكليف _ كما عليه صاحب الكفايه رحمه الله وهو المختار _ فالظاهر عدم الفرق بين الأسباب، إذ لا يوجد دليل لبي ليؤخذ منه بالمتيقن، بل الدليل هو درك العقل بوصول النوبه إلى الإمتثال الظني عند انسداد باب العلم والعلمي، والعقل لا يفرق حينئذ بين الأسباب، نعم، يكون دركه أو حكمه معلقاً على عدم

المنع الشرعى عن اتباع ظن كالظن القياسى.

و أما بناءً على حجيه الظن في مقام إثبات التكليف _ كما عليه المحقق العراقى _ فلا فرق كذلك، لكون المنجز للتكليف _ كما ذكر _ هو الإجماع القائم على عدم جواز الرجوع إلى البراءة، لاهتمام الشارع بتكاليهه، والإهتمام ذو مراتب، وحيث أن باب العلم والعلمى منسّد، فالمرتبه الظئيه هى الباقية وتجرى البراءة فى غيرها. وحيثئذ، لا يفرّق العقل بين الأسباب الموجبه للظن، فمن أين ما حصل ثبت التكليف.

هذا كلّ بالنسبه إلى الأسباب.

الكلام فى الموارد

وأما بالنسبه إلى الموارد: فأما ما علمنا باهتمام الشارع به من الموارد، كالدماء والفروج، فلا معنى لأن تكون النتيجة مهملة، بل الواجب هو الإحتياط، سواء على مسلك الكشف والحكوم.

و أما ما لا نعلم باهتمامه بل نظنّ، فبناءً على الكشف، لا إشكال فى عدم اعتبار الظن، لوجود الظنّ بالإحتياط والحكم، وقد كان دليلنا على لزوم الإمتثال هو الإجماع، وقد عرفت لزوم الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو المورد الذى لم يجب فيه الإحتياط.

و بناءً على الحكومه، أمّا على مبنى الخراسانى، فإن العقل يدرك بكون الظن عذراً، لكن مع الظن باهتمام الشارع يظنّ بالإحتياط، فتكون النتيجة مقيدة بالمورد

الذى لا-ظن فيه باهتمام الشارع فيه. وبناءً على مبنى العراقي، فحيث أن الدليل هو الإجماع والإحتياط يقتضى خلاف الإجماع، فالقدر المتيقن هو الظن بالأحكام الواقعيه، لكن في صورته احتياط الشارع في مورد، يكون حكم العقل سقوط المشكوكات والموهومات، ويكون الظن مثبتاً للواقع وحجته وعذرا في غير مورد احتياط الشارع، لأن الإحتياط الشرعى حكمٌ يجب الإمتثال له.

و بما ذكرنا ظهر الإشكال في قول العراقي هنا على مسلكه بكون النتيجة مطلقه بحسب الموارد.

الكلام في المراتب

وأما بالنسبه إلى مراتب الظن، فعلى القول بالكشف، يكون القدر المتيقن هو الظن الأقوى فالأقوى فقط، و في غيره تجرى الاصول العمليه.

و على الحكومه، فأما على مسلك العراقي، فكالكشف بعينه. وأما على مسلك الخراسانى _ وهو المختار _ فالنتيجه لزوم مراعاة الظن بجميع المراتب، لأن الحكومه على هذا المسلك مبناها العلم الإجمالى بالتكاليف، وهذا يقتضى الإحتياط التام، لكن لما كانت المقدمات قد أفادت عدم إمكانه أو عدم لزومه _ كما هو المفروض _ تصل النوبه إلى الأخذ بالإحتياط الناقص، فالعقل يحكم بلزوم الإمتثال الظنى، ويلزم الإتيان بجميع أطراف المظنونات قوياً وضعيفاً.

إن الظن في الأحكام الشرعيّه معتبر، الظن الخاصّ (١) أو الإسدادي، أمّا في المسائل الإعتقاديّه، فأقوال ستّه كما في الرسائل:

١. لا يعتبر، بل يعتبر العلم، ويعتبر كونه حاصلًا من الإستدلال.

٢. لا يعتبر إلاّ العلم، ويكفي كونه تقليديًا.

٣. يكفي الظن الحاصل من الإستدلال.

٤. يكفي الظن مطلقًا.

٥. يكفي الظن إن كان حاصلًا من خبر الواحد.

٦. يكفي الظن ولو تقليديًا، والاستدلال واجب لكنّه معفو عنه.

خلاصه كلام الشيخ

إنّ مسائل اصول الدين _ وهي التي لا يطلب فيها أوّلاً وبالذات إلاّ الإعتقاد باطنا والتدين ظاهرا _ على قسمين:

ص: ٣٦١

١ - ١. هذا التعبير _ كما في غير واحدٍ من الكتب _ غير دقيق، لأن الأدلّه القائمّه على اعتبار بعض الظنون بالخصوص، إنما قامت على اعتبار خبر الثقة مثلًا لا على اعتبار الظنّ الحاصل منه، فالتفت.

أحدهما: ما وجب على المكلف الإعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف. فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب.

الثاني: ما يجب الإعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

وأما الثانى، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميه، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله، ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم والأمره بالتوقف...

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب، فى غايه الإشكال، وقد ذكر العلامة قدس سره فى الباب الحادى عشر فيما تجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربه الإسلام مستحق للعذاب الدائم. وهو فى غايه الإشكال.

نعم، يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١) أى ليعرفون، وقوله صلوات الله عليه وآله: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس (٢)... هو وجوب معرفه الله جلّ ذكره ومعرفه النبى ومعرفه الإمام ومعرفه ما جاء به النبى على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم

ص: ٣٦٢

١- ١. سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٢- ٢. الكافي ٣ / ٢٦٤.

بشيءٍ من هذه التفاصيل اعتقد وتدبّر، وإلا توقف ولم يتدبّر بالظن لو حصل له.

ومن هنا، قد يقال: إنّ الإشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم أهم من الإشتغال بعلم المسائل العمليّة، بل هو المتعيّن... لكنّ الإنصاف يقتضى عدم التمكن من ذلك إلا للأوحدى من الناس... (1).

خلاصه كلام صاحب الكفايه

وكلام صاحب الكفايه فى هذا المقام على قسمين، ففى الأول: ذكر رأيه فى المسأله، وفى الثانى: تعرّض للرد على الشيخ. وهذا ملخص كلامه:

هل الظنّ ويتبع فى الاصول الاعتقاديّه المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والإنياد له، أو لا؟
الظاهر: لا. فإن الأمر الاعتقادى وإن انسدّ باب القطع به إلا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقع، والإنياد له وتحمله، غير مسند، بخلاف العمل بالجوارح، ...

وبالجملة، لا موجب _ مع انسداد باب العلم فى الاعتقاديّات _ لترتيب الأعمال الجوانحيّه على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمّل إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له لا لما هو مضمونه. وهذا بخلاف العمليّات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدّمات الإنسداد.

هذا هو القسم الأوّل من كلامه.

وقد وافقه الميرزا والعراقى.

ص: ٣٦٣

١-١. فرائد الأصول: ١٧٠ _ ١٧١.

و كذا الإصفيهاني، لكن بيان آخر، لعدم تعقل الاعتقاد بالواقع على إجماله، فقال ما حاصله: (١)

إن الواجب في باب الامور الاعتقاديه إمّا تحصيل العلم والمعرفه، أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط، أو عقد القلب على الواقع.

فإن كان الواجب هو المعرفة، وجب تحصيلها، ولا يكفي الظن.

و إن كان الواجب هو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الواجب المشروط، أى: يجب الاعتقاد إذا علم، أو الاعتقاد بما هو معلوم بنحو الوجوب المطلق، بأن يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيّداً بكونه معلوماً، فلا تصل النوبه إلى الظن كذلك، لأن المفروض أخذ «العلم» في الاعتقاد، فإن كان باب العلم منسداً سقط التكليف عنه، ولا يكون الظن حجةً له لا الخاص منه ولا المطلق.

و إن كان الواجب هو الاعتقاد بالواقع، صحّ الاعتقاد الظنّي في ظرف الإنسداد، لأن العلم غير دخيل في الواجب بل يكون طريقاً إليه، ومع فقدّه، يمكن للشّارع اعتبار الظنّ في مرحله الإمتثال.

فالحاصل: إنه إن اخذ «العلم» في متعلّق الوجوب، كان مقوماً للحكم، فإذا لم يتحقق العلم لم يقيم مقامه شيء، وإن لم يؤخذ كذلك، كان طريقاً، فيمكن حينئذٍ أن يقوم الظن مقامه في الطريقية.

ص: ٣٦٤

و حيث يكون الواجب هو الاعتقاد بالواقع، فلا- يخلو: إمّا أن يكون بنحو الإحتياط، فإن الاعتقاد بكلا الطرفين غير معقول، لأنه يلزم منه الاعتقاد بالنقيضين. و إمّا أن يكون بنحو التخيير الشرعي، فكذلك، لأنّ الواجب هو الاعتقاد بأمرٍ معيّن. و إمّا أن يكون بنحو التخيير العقلي، فهو في المتزاحمين، وليس المقام منه. وإمّا أن يكون بنحو الفرد المرّدّد، ولا- ذات للمرّدّد ولا- وجود. وإذا بطلت جميع الشقوق تعيّن وجوب الاعتقاد بوجهه جامع، وهذه الوجهه موجوده في المظنون وغيره، فلا تصل النوبه إلى المظنون، لأنه باطل، من جهه أنا مكلفون بالاعتقاد بالواقع كما عرفت، ومن الممكن كونه في خلاف المظنون. فيتعيّن الاعتقاد بالوجهه الجامعه، لأنها القدر الميسور من الاعتقاد.

النظر في كلام الإصفهاني

ولأجل أن يتّضح كلام المحقق الخراساني، ويظهر النظر فيما أفاده المحقق الإصفهاني نقول:

إنّ ما يمكن تعقله من العناوين خمسة:

أحدها: العنوان الجامع القابل للصدّق على جميع الأفراد _ أي على الواحد والكثير على السواء _ مثل عنوان «الخبر»، وهذا العنوان مشترك ولاحكايه له عن خصوصيّته ولو إجمالاً.

والثاني: العنوان الجامع كأول مع الحكايه عن خصوصيّته، مثل: «مصدق الخبر»، فإنه غير الخبر، وهو عنوان مشترك لا بشرط في الصدق بالنسبه إلى الوحده والتعدّد، لكنه حاكٍ عن «الخبر».

ص: ٣٦٥

والثالث: العنوان الجامع المشترك المقيّد بالوحده فيالصّدق، مثل: «أحد هذه الأخبار»، فإنّ كلّ واحدٍ واحدٍ من هذه الأخبار _ وليس كلّها مجتمعةً _ مصداق لهذا العنوان.

والرابع: العنوان الخاصّ الحاكي عن الخصوصيّة الخاصّة الشّخصيّة، مثل: «الخبر الحاكي عن حال زيد في مكان كذا وفي زمان كذا».

والخامس: عنوان: «ما أخبر به زيد»، فإنه عنوان لا يصدق على غير خبر زيد، غير أنّه غير متشخّص، لعدم حكايته عن خصوصيّة، فليس فيه جهه مشتركة بالمعنى الأوّل ولا- الثاني، ولا الثالث وهو العنوان الإنتزاعي. فليس فيه جهه مشتركة وهو في نفس الوقت لا يحكى عن الخصوصيّة كما في الرابع.

وما نحن فيه من قبيل الخامس.

فيجب أن يعتقد المكلف بما جاءت به الشريعة من الامور الاعتقاديّة، لكنّ ليس في هذا جهه مشتركة أو إجمال.

وهذا هو مراد المحقق صاحب الكفايه.

إشكال الكفايه على الشيخ

وتعرّض صاحب الكفايه في القسم الثاني من كلامه لمناقشه كلمات الشيخ، فقال ما ملخصه:

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الإعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته، أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفة

ص: ٣٦٦

أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفه الإمام على وجه صحيح، فالعقل يستقلّ بوجود معرفه النبي ووصيه لذلك
ولاحتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفه غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفه الإمام على وجه آخر غير صحيح
أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته.

وما لا- دلالة على وجوب معرفته بالخصوص _ لا- من العقل ولا من النقل _ كان أصاله البراءه من وجوب معرفته محكمه، ولا
دلالة لمثل قوله تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ» الآية، ولا لقوله: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس»،
ولا لما دلّ على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات، على وجوب معرفته بالعموم...

ثم إنه لا يجوز الإكتفاء بالظن فيما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث أنه ليس بمعرفه قطعاً، بل لابدّ من تحصيل العلم لو أمكن،
ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصورٍ لغفله أو لغموضه المطلب مع قله الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء
بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير...

والمراد من المجاهده في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^(١) هو المجاهده مع النفس...

ثم لا استقلال للعقل بوجود تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله
بعدم وجوبه بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه...

ص: ٣٦٧

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما تجب معرفته مع الإمكان شرعا، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضا... (١)

النظر في الإشكالات

وتكلم شيخنا دام بقاءه على إشكالات المحقق الخراساني على الشيخ فقال ما حاصله:

أما الآية المباركة، فقد فسّر الشيخ «ليعبدون» بقوله: «أى ليعرفون»، وقال في الكفاية أن المراد هو خصوص عبادة الله ومعرفته.

لكنّ هذا التفسير الذي توافقا عليه لا مستند له في التفاسير _ كالصافي (٢) وغيره _ إلا روايه مرسله، وحينئذٍ فإن مقتضى القاعده الأخذ بظاهر الآية المباركة وأن الغايه من الخلقه هي العباده لله وحده لا شريك له. نعم، العباده فرع المعرفة له، وهي إنما تتحقق بمعرفه رسوله وأوصياء رسوله عليهم السلام، فهي تدلّ على وجوب معرفتهم بالدّلاله الإلتراميّه.

وأما إشكاله على الإستدلال بالحديث النبوي، بأنه بصدد بيان فضيله الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا اطلاق فيه، فوارد.

وأما إشكاله على الاستدلال بآيه النفر، بأنها بصدد بيان الطريق المتوسّل به إلى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته. ففيه: إذا كانت دالة على وجوب

ص: ٣٦٨

١-١. كفاية الأصول: ٣٢٩ _ ٣٣١.

٢-٢. تفسير الصافي ٥ / ٧٥.

التّفَرُّ، فهى دالّة على وجوب الغايه من النفر. وأيضاً، فقد رتّب على المعرفة والتّفقّه إنذار القوم، ولا يعقل وجوب الإنذار وعدم وجوب مقدّمته وهو المعرفة والتّفقّه، كما أنّ وجوب الحذر يستلزم وجوب الإنذار. وعلى الجملة، فالآيه فى مقام البيان من جميع الجهات المذكوره.

وأما إشكاله على الاستدلال بما دلّ على وجوب طلب العلم بأنه بصدد الحثّ على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به. ففيه: إنّ العلم من الامور ذات الإضافه، فلما أمر بطلب العلم ولم يذكر المتعلّق دلّ على الإطلاق لا محاله. لا يقال:

حمل هذه الأدلّه على الإطلاق يستلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب تعلّم أكثر العلوم. لأننا نقول: إنه بالنظر إلى صدور هذه الروايات من الشّارع، يكون مقام الشارعيه، وكذا ما ورد عنه من أنّ العلوم ثلاثه: آيه محكمه وفريضه عادله وسنّه قائمه (1) قرينه على أنّ ما عدا ذلك من العلوم خارج تخصّصاً.

إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم

ثم إنّ المحقق الإصفهاني (2) أشكل على استدلال صاحب الكفايه بحكم العقل بلزوم شكر المنعم لوجوب المعرفة بوجوه ثلاثه، وقد أفاد قبل ذكرها فائدة جليله وهى: إنّ الشكر وسائر مقامات الدين لها مراتب ثلاثه: علّم وحالّ وعملّ، فمعرفة المنعم من الأوّل، والتخضع له قلباً من الثانى، وصرف النعمه فيما خلقت

ص: ٣٦٩

١-١. وسائل الشيعه ١٧ / ٣٢٧، الباب ١٠٥ من أبواب ما يكتسب به الرقم ٦.

٢-٢. نهايه الدرايه ٣ / ٤٠٨.

لأجله بأداء ما هو وظيفه السمع والبصر واللسان من الثالث. فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

وأما الإشكالات، فهي:

الأول: إن هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر، بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأنّ الحيثية التعليلية _ وهي المنعمية لوجوب الشكر _ حيثية تقيديّة له، كما في جميع الأحكام العقلية، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفسا، بل مرجعه إلى معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية، مع أنّ المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

توضيحه:

إنّ الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية _ سواء النظرية، مثل قولنا: توقّف الشيء " على نفسه محال، والعملية، مثل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح _ حيثيات تقيديّة، ومعنى ذلك: كون العله موضوعا للحكم، فتوقّف الشيء " على نفسه محال، لماذا؟ لأنه دور، فترجع القضية إلى: الدور محال. وضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، لماذا؟ لأنه ظلم، فترجع القضية إلى: الظلم قبيح. فكانت العله هي الموضوع للحكم العقلي. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: يقول هذا المحقق: إنّ حكم العقل بوجوب شكر المنعم من الأحكام العقلية العملية، فهو في الحقيقة: شكر المنعم واجب لإنعامه، فالحكم وهو الشكر مترتب على المنعمية، أي: شكر المنعم من حيث أنه منعم واجب، لكنّ المدعى في المقام وجوب معرفة ذات البارئ تعالى.

ص: ٣٧٠

لا يقال: هذا إنما يتم في غير الباري، حيث أن الصفات فيه زائده على الذات، لا في الباري الذي صفاته عين ذاته.

قلت: هذه غفلة، لأن الصفات الذاتية عين الذات المقدسه، والمنعميه من صفات الفعل لا الذات.

والثاني: إن أصل وجوب الشكر عقلاً بحيث يستحق العقاب على تركه، لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعده التحسين والتقبيح العقلين، ومن البين عند التأمل أن شكر المنعم _ علماً وحالاً وعملاً _ وإن كان تعظيماً للمنعم وإحساناً إليه، إلا أنه لا يثبت به إلا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه، وليس ترك كل تعظيم وإحسانٍ قبيحاً إلا إذا كان ظلماً من حيث كونه كفراناً، وليس ترك كل إحسانٍ ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلماً عليه.

توضيحه:

إن العدل حسنٌ والظلم قبيح، ولكن ليس ترك العدل قبيحاً وترك الظلم حسناً، فالإستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب معرفه الباري عقيماً، إلا إذا انتهى ترك الشكر إلى الكفران.

والثالث: إن الإستناد في تحصيل معرفه إلى وجوب شكر المنعم عقلاً، إنما يجدي بعد الفراغ عن انتهاء النعمه إلى مبدأ موجود، ليتحقق موضوع شكر المنعم ليجب عقلاً، فهو إنما يفيد في معرفته من حيث كفيته وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده.

توضيحه:

قد تقرّر أن القضية _ سواء العقلية أو الشرعية _ لا تتكفل وجود الموضوع،

ص: ٣٧١

بل لابد من وجوده وثبوته ثم ترتب الحكم عليه في القضية، فلمّا نقول: شكر المنعم واجب، يتوقف ترتب الحكم _ وهو الوجوب _ على وجود البارى عزوجل وثبوت منعميته، ولولا ذلك لما ترتب الحكم.

هذه هي إشكالات المحقق الإصفهاني على كلام الكفايه.

النظر في الإشكالات

وللنظر فيما أفاده هذا المحقق مجال كبير، ولنقدم لذلك مقدّمه قد توافق عليها الكل، وهي: إنّ جميع الأحكام العقلية النظرية ترجع إلى قضيه: استحاله اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وحتى قضيه استحاله اجتماع الضدين وارتفاعهما ترجع إليها، لأنّ وجود كلّ ضد ملازم لعدم الضد الآخر. وإنّ جميع الأحكام العقلية العمليه ترجع إلى قضيه: العدل حسن والظلم قبيح، ولذا لما يقال: شكر المنعم واجب يقع السؤال: لم؟ الجواب: لأنه عدل. وكذا لما يقال: كفر المنعم قبيح. ويكون الجواب: لأنه ظلم،

فما لم يكن شكر المنعم مصداقاً للعدل لم يحكم عليه بالحسن، وما لم يكن كفر المنعم ظلماً لم يحكم عليه بالقبح، لأنّ كلّ ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وعلى هذا، فإنّ شكر المنعم من حيث أنه منعم مرتبه من العدل، وإن كان شكره لذاته مرتبه أعلى، لأنه في هذه الصوره لا يرى إلا ذات المنعم، بخلاف الصوره الاولى فإنه يرى نفسه أيضاً، ومن هنا ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام:

ص: ٣٧٢

إِنَّ قوما عبدوا الله رغبةً فتلك عباده التجار، وإن قوما عبدوا الله دهباً فتلك عباده العبيد، وإن قوما عبدوا الله شكراً فتلك عباده الأحرار. (١) وعنه أيضاً أنه قال: ما عبدتك شوقاً إلى ثوابك ولا خوفاً من عقابك، بل وجدتكم أهلاً للعبادة فعبدتكم. (٢) إن العبد إذا عبد الله وذكره وشكره من دون لحاظ نفسه، فإن ذلك يكون أعلى مرتبة مما إذا لحظ نفسه أيضاً، ومن هنا كان سيدنا الجد رحمة الله يقول: إن أفضل الأذكار هو «لا إله إلا الله» لعدم لحاظ شيءٍ فيه بخلاف «الحمد لله» و«أستغفر الله» ونحو ذلك، فإن هناك حامداً ومستغفراً... ولكن لا ينكر أن هذه الأذكار أيضاً لها مرتبة من العدل، ولذا تكون مورداً للمدح ويحكم عليها بالحسن.

وهذا جواب الإشكال الأول.

ومنه يظهر جواب الشانى، لأن العدل هو: إعطاء كل ذي حق حقه، _ كما أن الحكمة: وضع كل شيء في موضعه _، فيكون الظلم منع ذي الحق حقه، وعليه، فإن ترك العدل ظلم، وإذا كان ظلماً، فإن كل ظلم قبيح.

وعلى ما ذكر، لا مجال لأن يقال بأنه وإن كان شكر النعم واجباً، فإن ترك الشكر ليس بكفر.

على أن للنعمه وشكر النعمه درجات، والذي يقصده الأعظم المحققون كالأخراسانى والعراقى وغيرهما من هذا الإستدلال هو شكر المنعم بالذات على الممكن الفقير المحتاج بالذات، إذن، لابد من لحاظ المنعم والمنعم والنعمه،

ص: ٣٧٣

١-١. نهج البلاغه: ٤٤٩، باب المختار من حكمه عليه السلام ومواعظه، الرقم: ٢٢٩.

٢-٢. عوالى اللئالى ١ / ٤٠٤: الرقم ٦٣.

وبذلك لا يبقى أدنى ريب في وجوب الشكر، ويشهد بذلك كثرة التأكيد على الشكر في الكتاب والسنة والإهتمام به والذم الشديد على تركه فيهما.

ويزداد المطلب وضوحاً بما إذا فرضنا إنساناً فاقداً لكل شيء، فلا ملبس ولا مأكل ولا مسكن له، بل يعيش في مزبله تنته، وقد ابتلى بأنواع الأسقام، فجاء رجل وأخرجه من ذلك المكان، وأخذه إلى الطبيب المعالج، وألبسه أوفر الثياب، وقدم له أطيب الأَطعمه، وأجلسه على كرسي السلطنة، فهل يجوز العقل أن لا يسأل هذا الشخص عن الرجل الذي أحسن إليه هذا الإحسان وأن لا يشكره على ذلك؟

إن الذي فعله الله سبحانه بالإنسان أعلى وأعظم من ذلك، يقول عزوجل «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ...» (١) ويقول: «قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ...» (٢)

فهكذا خلق الله العلي العظيم السبوح القدوس هذا الإنسان، ثم خاطبه بقوله عز من قائل: «سَيَخْرُ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (٣)...

فالقول بوجوب شكر المنعم هذا معناه، وهل الشكر في قوله سبحانه «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (٤) هو الشكر المستحب؟

ص: ٣٧٤

١-١. سورة الطارق: الآية ٦.

٢-٢. سورة عبس: الآية ١٨ _ ١٩.

٣-٣. سورة الجاثية: الآية ١٣.

٤-٤. سورة الإنسان: الآية ٢.

هذا، وقد ذكر المحقق الإصفهاني برهانا لوجوب المعرفة فقال:

لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، وهو أن كل عاقلٍ بالفطره السليمه يعلم بأنه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان والحدوث، والشرايع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدء والعلّة، بل لنفى الشرك في المعبود، ولذا كان أوّل كلمه أمر بها النبي صلى الله عليه وآله شهادة أن لا إله إلا الله، وهى أنه لا معبود إلا الله، مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين، حيث قال عزّ اسمه: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^(١) إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البين بعد التصديق بوجود المبدء، أن النفس فى حدّ ذاتها قوّه محضه على إدراك المعقولات التى هى كمالها، وأشرف الكمالات النفسانية معرفه المبدء بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن، فإن شرف كل علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله، وأفضل موجود وأكمله المبدء.

فمعرفة المبدء أشرف كمال وفضيله للنفس، وبها نورانيّتها وبها حياتها، كما أنه بعدم المعرفة أو بها يضادّها ظلماتيها وموتها، والقرب الحاصل للجوهر النفساني من المبدء صيرورته وجودا إضافيا نوريا للمبدء، خصوصا إذا كان بنحو الشهود الرّوحى، وبالأخص إذا فنى فى مقام الإستغراق فى الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

ص: ٣٧٥

فهذه المرتبه عين السَّعاده والابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والتَّخلد في عالم الطَّبيع والحرمان عن ينبوع الحياه. وبقية الكلام في محلّه. (١)

المناقشه فيه

ولكنَّ هذا البرهان يفيد وجوب تحصيل جميع العلوم الاديئيه على المكلفين، وهذا يستلزم اختلال النظام، هذا نقضا. وأما حلاً، فإنه لا دليل على وجوب تحصيل الأشرف.

والإشكال الثالث أيضا مندفع، لأنَّ التصديق بوجود المنعم من مراتب شكر المنعم، وقد تقدّم نصّ كلام المحقق الإصفهاني في ذلك.

وهذا تمام الكلام على الاستدلال بوجوب شكر المنعم لوجوب معرفه.

الإستدلال لوجوب معرفه باحتمال الضّرر في الترك

وقال في الكفايه:

ولاحتمال الضّرر في تركه (٢)

وتوضيحه:

أنا نحتمل وجود المبدأ، ونفى هذا الإحتمال غير ممكن، لأنه يتوقّف على

ص: ٣٧٤

١- ١. نهايه الدرايه ٣ / ٤١٤ _ ٤١٥.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٣٣٠.

الإحاطه بالوجود بتمامه والوصول إلى عدم وجود المبدء، والإحاطه غير ممكنه أولاً. وغير واقعته ثانياً. على أنه لو فرض، فليس له أن ينفي وإنما يقول لا أعلم.

ثم إن احتمال وجود المبدء، يستتبع احتمال المؤاخذة على عدم العلم بأحكامه والإمتثال لها، ودفع هذا العقاب المحتمل لازم عقلاً، فتجب معرفته عقلاً.

لكن وجوب معرفته عقلاً بهذا البرهان ليس نفسياً، وإنما لدفع العقاب المحتمل.

إشكال المحقق الإصفهاني

فقال المحقق الإصفهاني في الشرح: إما عطف على قوله: «لذلك» فيكون تعليلاً لخصوص معرفه النبي والوصى عليهما السلام، كما هو أقرب الوجهين. أو عطف على قوله: «أداءً لشكر بعض نعمائه...» فيكون تعليلاً لتحصيل المعرفة مطلقاً، كما هو أبعد الوجهين، وإن كان صريح تعليقه الأنيقه على الرسائل هو الثاني.

والمراد بالضرر، إن كان زوال النعمه وشبهه، كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم، فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب، بل غايه الضرر المترقب منه زوال النعمه وشبهه.

وإن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفة هو العقاب، فالعقل يستقل بدفعه.

لكنك عرفت في هذا المبحث وفي المباحث المتقدمه: أن لا- بعث من العقل نحو تركه ودفعه، ولا يندرج مثله تحت قاعده التحسين والتقيح العقليين.

نعم، كلّ ذى شعور بالجبلّه والطبع لا- يقدم على العقاب _ مقطوعا كان أو محتملاً- _ ومثله يكفى فى دعوته نحو تحصيل المعرفة. (١)

الجواب عنه

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: إنّ الغرض إثبات وجوب تحصيل المعرفة، فليكن عن طريق الجبلّيّه، فإنه إن لم يكن أقوى من طريق العقل فليس بأضعف منه.

وثانياً: إنه لا منافاه بين الجبلّيّه وحكم العقل، أمّا كون المعرفة فطريّه، فلا كلام فيه، قال تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (٢) وأمّا عقلاً، فقد ذكر المحقق الإصفهاني برهانا عقلياً، وقد تقدّم نصّ كلامه.

وليت هذا المحقق استحضر كلام الإمام عليه السّلام مع الزنديق حول وجود الصّانع، إذ قال له: إنّ كان الحكم قولنا نجونا وهلكتم... (٣)

وعلى الجملة، فإنّ الضّرر المحتمل هنا هو العقاب الشّديد، وما من عاقل إلّا ويقول بلزوم دفع هذا الضّرر.

فهذا البرهان تام إلّا أنه لا يفيد الوجوب النفسى للمعرفة.

ص: ٣٧٨

١- ١. نهاية الدرايه ٣ / ٤١٢.

٢- ٢. سوره الروم: الآيه ٣٠.

٣- ٣. الكافي ١ / ٧٨، باب حدوث العالم من كتاب التوحيد.

وأما قول صاحب الكفايه: «... ومعرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجود معرفة النبى ووصيه لذلك... ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام على وجه آخر غير صحيح...»

فقد أوضحه فى الحاشيه، إذ كتب على «على وجه صحيح»: وهو كون الإمامه كالنبوه منصباً إلهياً يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الآخر.

أقول:

قد ذكرنا فى بحثنا فى الإمامه: أن الذى عليه أصحابنا هو كون الإمامه كالنبوه منصباً إلهياً، وأن جماعه من أكابر العامه كالقاضى البيضاوى قد تبعونا على ذلك، وأوردنا هناك الأدله عليه من العقل والنقل بالتفصيل، وأبطلنا الوجه الآخر الذى عليه جمهور العامه القائلين بأن نصب الإمام بيد الناس وأن الإمامه من الفروع لا من الاصول.

إلا أن الكلام هنا فى وجه القول بوجود معرفتهم، والذى نصّ عليه شيخنا دام بقاءه أن كون النبى والوصى عليهما السلام وسائط النعم الإلهيه لا يكفى للإستدلال على وجوب معرفتهم بقاعده وجوب شكر المنعم، لأن المنعم الحقيقى هو الله عزوجل، ومعرفة النعمه تصوراً وتصديقاً تلازم معرفه المنعم كذلك، لأن «النعمه» حقيقه ذات إضافه، ولا يتحقق هذا المفهوم تصوراً وتصديقاً إلا بالمنعم

والمنعم، وهذا بديهي بالنسبة إلى معرفه الله عند كل إنسان وإن كان في أدنى مراتب التمييز والإلتفات إلى وجود الكمالات الموجوده عنده، والتي يعلم بالقطع واليقين أنها مَمَّن هو ليس مثله في الإمكان، وحينئذ يكون بصدد الشكر له بحكم عقله.

أمّا بالنسبة إلى النبي والوصي، فليس الأمر كذلك، لأنهم وسائط، فيحتاج إلى إثبات كونهم وسائط، وأنه كما يجب معرفه المنعم كذلك يجب معرفه الواسطه، وقاعده وجوب شكر المنعم غير وافيه بذلك.

أقول:

صحيح أن النبي والوصي مخلوقان للمنعم الحقيقي، وكل ما عندهم من نعمه فمن الله، لكننا قد استظهرنا من الأدله أنهم ليسوا مجرد وسائط، بل إن الله يعطيهم النعم على وجه التمليك، وما يعطونه للغير ويوصلونه إليه فهو من ملكهم. ولكن لا مجال لتفصيل المطلب هنا.

ثم ذكر الاستاذ تماميه الإستدلال لوجوب معرفتهم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ لا ريب في دخاله معرفتهم في معرفه غرض الباري من الخلقه، على ما تقدم.

وكذلك يتم الإستدلال على ذلك بكونهم عليهم السلام العله الغائيه من الخلقه، فيصدق عليهم عنوان «المنعم» من هذا الحيث، وهذا معنى «يمنه رزق الوري و بوجوده ثبتت الأرض والسماء»^(١) فيجب الشكر لهم بحكم العقل بوجوب شكر النعم.

ص: ٣٨٠

وقد وقع الكلام بين الأعلام فى معنى «العلم» و«الاعتقاد».

قال المحقق الخراسانى فى المراد من اصول الدين: المراد بها ما يقابل الفروع، وهى التى لا يطالب فيها أولاً وبالذات إلا العمل وإنّ وجب الإعتقاد بها باطنا... ثم اعلم: إن المطلوب فى تلك المسائل الاصولية باطنا أو المرغوب فيها قلبا، ليس هو مجرد العلم بها، بل لابدّ من عقد القلب عليها والالتزام بها والتسليم لها، غير جاحدٍ إيّاها بعد استيقانها، وإلا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم، كما قال الله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»، بناءً على أنّ الظاهر أنه ليس المراد الجحد والإنكار باللسان بل عن إنكار قلبى وعناد باطنى، أو خصوص ذلك ولو لم يكن باللسان. هذا ما يعتبر فيها من فعل القلب... (١)

والظاهر من كلام الكفايه أيضا، هو التغير، وانفكاك أحدهما عن الآخر. واستدلّ لذلك بوجه:

ص: ٣٨١

الأول: الوجدان. استدل به جماعه منهم المشكيني.

و الثاني: إنه إن كان الاعتقاد علما يلزم أن يكون الكفار والمعاندون معتقدين، لأنهم علماء، مع أنهم كفار وليسوا بمؤمنين.

والثالث: قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ».

وقيل: العلم هو الاعتقاد.

وقيل: العلم صفة، والاعتقاد فعل نوري وجودي لا يقبل الإنفكاك عن العلم بل هما متلازمان.

والعلم عند بعضهم من مقوله الإضافه، وعند آخرين من مقوله الكيف، وعند ثالث من مقوله الإنفعال، وعند أصحاب الحكمة المتعاليه هو «الوجود» مصداقا، فيكون الاختلاف بين العلم والوجود مفهوميًا. واختاره المحقق الإصفهاني، ففي الوجود العلمى يكون العلم صورةً للنفس، والاعتقاد أمر وجودي صادر من النفس، وقد عبّر عنه الإصفهاني بأنه فعل نوري وجودي للنفس.

قال شيخنا: وهذا الرأى الأخير أدقّ الأنظار، وتوضيحه:

إنّ حقيقه العلم هو الحضور، وهو ينقسم إلى الحضور المقيّد وهو التصديق والحضور الساذج وهو تصوّر، قال رحمه الله: «فإن صورته هذا ذلك فقط تصوّر محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها». وحاصله: إن العلم التصديقي لا ينفكّ عن الاعتقاد بل منهما تلازم: «فما من علم تصديقي إلّا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك».

والعلم تاره: فعلى، وأخرى: إنفعالى — بمعنى تأثر النفس من الخارج —

والأول مطابق دائما مع وجوه الخارجى، بخلاف الثانى. قال: «فَعقد القلب وإن كان ربط الشئ بالقلب بربط وجود نورى زياده على الربط العلمى الذى بلحاظه يطلق الإعتقاد على العلم الإنفعالى، بل هذا علم فعلى من منشآت النفس، ووجوده الواقعى عين وجوده العلمى، دون المعلوم بالعلم الإنفعالى، فإن وجوده الواقعى غير وجوده العلمى، إلا إن الإشكال فيه من حيث هذا المعنى من الإقرار النفسانى والعقد القلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصوّر، فكّل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى، فما معنى اعتباره زياده على العلم التصديقى؟ وقد بيّنا ملازمته فى مبحث الطلب والإرادة.

وإذ ظهر الفرق بين العلم التصوّر والعلم التصديقى، فإذا أردنا أن نجعل «الإيمان» فى مقابل «الإعتقاد» فلا بد من كون الاول أسما اعتباريا تشريعيًا، لكنّ كلّ امر اعتبارى فلا بدّ من رجوعه إلى الذاتى، لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات، وقد وجدنا أنّ التصديق ذاتا لا ينفكّ عن الإعتقاد. نعم، ليس هو بل يلازمه.

ثمّ إنه أجب عن شبهه أنّه: كيف يكون الكافر كافرا مع أنه معتقد ومتيقن؟ بوجهين:

أحدهما: أنّ الوهم لسلطنه على العقل يزيل الإعتقاد وآثاره، وهذا معنى الآيه المباركه.

والثانى: أن الجحود كان باللّسان، والإستيقان كان فى النفس، والذى دعاهم إلى الجحود هو العناد، ولا أثر لهذا الإستيقان لكونه مقارنا مع العناد، فهم كفره.

وقد سبق أن «الإيمان» هيئه نورانيه راسخه فى النفس، بحيث تكون نسبه النفس إليها نسبه الهيولى إلى الصوره الماديّه، وإذا تحقّق هذا المعنى

استحق الإنسان الثواب والجنه، وفي مقابلها الهيئه الظلمانيه التي يستحق بها العقاب والنار.

وتلك «الهيئه» تاره: تحصيل من التقليد، وحينئذ ليس الصدر منشرحاً للإسلام، فهذه مرتبه من الإيمان، واخرى: تحصيل من التحقيق والبرهان، وهذه مرتبه ثانيه، ولذا لا يطلق «العارف» على «المقلد». وثالثه: تحصيل بمكاشفات ومشاهدات بالإضافة إلى المرتبه الثانيه. ورابعه: يستغرق الشخص في عظمه من آمن به. وهذه المرتبه أيضا لها مراتب، فالمرتبه الثانيه «علم اليقين» وبعدها «عين اليقين» ومرتبه الفناء «حق اليقين».

هذه خلاصه مطالب المحقق الإصفهاني قدس سره.

وأقول:

إنه تعرّض إلى هذه المطالب في ثلاثه مواضع: في هذا المقام، وفي مبحث الموافقه الإلزاميه، وفي مبحث الطلب والإرادته. وقد وجدنا كلماته متناقضه بأشدّ التناقض، فقال هنا: «فإن صورته هذا ذاك فقط تصور محض، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها بوجوب كون تلك الصوره الإدراكيه الملزومه له علما تصديقيًا. وعليه، فما من علم تصديقي إلاّ ومعه إقرار النفس بأنّ هذا ذاك، فالإلتزام بعقد القلب والإلتزام النفساني زياده على العلم واليقين في باب الإيمان، لئلاّ يلزم محذور الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم لايجدى شيئًا...». فإذن، يوجد يقين ملازم مع الإقرار حتى عند الكفار «لما مرّ من أنّ الإرتباط بالربط العلمى يصحح صدق عقد

ص: ٣٨٤

القلب عليه» قال: «ويمكن أن يقال في دفع الشبهه أيضا: بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا، لكنه باعتبار انبعائه إلى رذيله باطنيه، وهي معاندته للحق ومعاداته للرسول صلى الله عليه وآله وسلم تحفظا على الجاه واستكبارا على الله وعلى الرسول، ومن الواضح أن المعاند للحق باطنا والمعادي للرسول قلبا، محتجب عن الحق وعن نور الإيمان، فإن الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق، فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جنانا، لمامر من ملازمته للعلم واليقين، ولا لعدم عقد القلب فرضا وبناء لعدم الإهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقة وربطه واقعا بما اعتقد به، بل لمعاندته قلبا مع الحق ومعاداته باطنا مع الرسول، وهما موجبان للكفر والإحتجاب عن الحق وعن الرسول. هذا قليل من كثير مما ينبغي بيانه. والله المستعان». (١)

وقال في الطلب والإيراده بعد نقل كلام عن صدر المتألهين «فإن عقد القلب على شيء غير اليقين. قال تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» بالإقرار والجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان، وإلا لزم الإلتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد والنبوه، أو جعل الإيمان الذي هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان». (٢)

وقال في الموافقه الإلتزاميه: «إن الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في قبال المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قياما صدوريا، فهو من

ص: ٣٨٥

١- ١. نهاية الدرايه ٣ / ١٥٤.

٢- ٢. المصدر ١ / ١١٢.

العلوم الفعلية دون الإنفعالية، ونسبه النفس إليه بالتأثير والإيجاد. وبالجملة، الأفعال القلبية أمور يساعدها الوجدان، فإن الإنسان كثيرا ما يعلم بأهليته المنصوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبا ولا يقرب به باطنا، لخباثة نفسه أو لجهه اخرى، وإن كان فى مقام العمل يتحرك بحركته خوفا من سوطه وسطوته. وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله، حيث أنهم كانوا عالمين بحقيته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلبا ولا مقرين به باطنا، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقه، أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللسانى. وكلاهما ممّا لا يمكن الإلتزام به فافهم جيدا». (1)

وأما جوابه قدس سرّه عن الشبهه فغير واف.

قال: الوهم يزيل أثر اليقين بل اليقين،

قلت: الوهم لا يزيل اليقين، فإن صاحب الوهم الغالب الجالس عند الميت يخاف منه لغبه سلطان الوهم، ولكن إذا سئل أظهر يقينه بموته، وأنه لا يعود حيا عادة، فاليقين لا يزيله الوهم، نعم يزيل أثره كما ذكر، فالكفار مؤمنون لكن غلبه الوهم ونحو ذلك أزال أثر الإيمان وهو الإقرار باللسان، وحيث لم يقروا ولم يرتبوا الأثر على إيمانهم فهم كفرون، قال الله تعالى: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» فهم مع معرفتهم كفرون، بل هم بحسب الآيه المباركه _ كفره حتى قبل غلبه الوهم على معرفتهم ويقينهم.

ص: ٣٨٦

فالصحيح في فهم المطلب _ وهو هل الإيمان نفس المعرفة أو بينهما مغايره _ هو النظر في الآيات والزوايات، فإنها تدل على أن الإيمان متقوم بالإضافة إلى المعرفة بشئ آخر. قال تعالى: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (١) وقال: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (٢) قال: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (٣) وقال: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (٤)

و يعتبر في الإيمان الطاعة والتسليم للرسول. قال تعالى: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (٥)

فظهر: إن الإيمان هو الاعتقاد مع الإطاعة والإخلاص والتسليم لله ورسوله.

و في الخبر: سألته عن قول الله عز وجل «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» قال: هو الإيمان.

ص: ٣٨٧

١-١. سورة آل عمران: الآية ٦٨.

٢-٢. سورة النساء: الآية ١٤٦.

٣-٣. سورة التوبة: الآية ٧١.

٤-٤. سورة الحديد: الآية ١٩.

٥-٥. سورة النساء: الآية ٦٥.

قال الرّواى: سألته عن قول الله عزّوجلّ «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ». قال:

قال: هو الإيمان. (١)

فليس المعرفة وحدها سكينه وروحا من الله.

و تلخص:

إن الإيمان مركب من المعرفة والتصديق والتسليم.

والعلم غير الاعتقاد، وأحدهما ينفك عن الآخر كما قال المحقق الخراسانى.

والحاصل:

إنّ «الإيمان» هو «المعرفة» التى «عقد القلب» عليها، ويدلّ على اعتبار عقد القلب على المعرفة قوله تعالى «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...» بناءً على قولهم بأنّ «الجحد» فيها هو الجحد القلبى. لكنّ الجحود فى اللغة: إثبات ما فى القلب نفيه ونفى ما فى القلب إثباته. (٢)

وفى الكافى فى روايه، قسّم الكفر فيها إلى وجوه، ومنها: الكفر الجحودى، وهو على قسمين: كفر الذين هم فى ريبٍ وشك، ينفون وجود الصانع. وكفر آخر استدللّ له الإمام بالآيه.

ولا دلالة فى الخبر على قولهم: بأنّ المراد من الجحد فيها هو الجحود القلبى، ففى الاستدلال بالآيه لما ذكر نظر.

ص: ٣٨٨

١-١. الكافى ٢ / ١٥، باب فى أنّ السكينه هياالإيمان، الرقم ١.

٢-٢. مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٧.

١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟

إن كان جهله عن تقصير فهو معاقب، وإن كان عن قصور _ والمفروض وجود الجاهل القصورى بالمبدء والمعاد والنبوه _ فلا يستحق العقاب، كما لا يخفى.

و هل يجوز للجاهل إنكار ما يجهله؟

قد يقال بالجواز، لعدم قيام الدليل على المنع من إنكار ما لم يقد دليل على ثبوته.

لكنّ الصحيح هو العدم، فكما لا- يجوز الإقرار لا يجوز الإنكار، لأنّ كلّاً منهما يتوقف على العلم وقد قال تعالى «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

٢. هل أدلّه الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقادية؟

إنه مع عدم العلم وحصول الظنّ الإنسدادي، فإنّ مقدّمات الظنّ الإنسدادي قائمه على الأحكام العمليه لا الاعتقاديّه، والنتيجه على الحكومه هي الإحتياط. ولو جرت المقدمات في الاعتقادات أيضا لكانت النتيجة الإحتياط، وهو يتحقق بالاعتقاد بالواقع على ما هو عليه، ولا يجوز الأخذ بالظنّ. وأما على الكشف، فالنتيجه هي اعتبار الظنّ في الأحكام العمليّه.

٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيّه

هل للظنّ اعتبار في القضايا التكوينيّه والتاريخيّه وسائر القضايا التي لا أثر شرعيّ لها؟

أمّا إن كان للقضيّه أثر شرعي، فإنّ الظنّ الخاصّ أو الإنسدادي معتبر

بلا كلام، أما حيث لا أثر شرعيّ، فإنّ الظنّ الإنسدادي غير معتبر، وليس للعالم الإنسدادي الإخبار عن شيءٍ من الوقائع التاريخيه وغيرها.

وأما الظنّ الخاصّ:

فعلى القول بالمنجزيه والمعدريه، فلا، لأنّه لا تنجز وتعدير في القضايا والحوادث التاريخيه.

وعلى القول بجعل الحكم المماثل، كذلك، إذ لا يعقل جعل الحكم المماثل في القضايا التاريخيه، لعدم كونها ذات أحكام.

وعلى القول بجعل المؤدى، فإنّ مفاد الأدلّه هو واقعته ما أخبر عنه الثقة، لكنّ المجوّز للإخبار _ بناءً على هذا المبنى _ ليس الواقع بل هو إحراز الواقع، فقول الإمام عليه السّلام: ما أدّى فعنّى يؤدى، معناه أن ما أخبر به زواره واقع، لكنّ الإخبار عن ذلك يتوقف على إحرازه. ألّهم إلّا- أن يدعى الملازمه العرفيه بين جعل المؤدى بمنزله الواقع وجعل ما يقوله زواره _ مثلاً _ بمنزله الواقع، بأنّ يقال: بأنّ أهل العرف يفهمون من تنزيل كلام الراوى بمنزله كلام الإمام أنّ المؤدى علم وهو مطابق للواقع.

وعلى القول بالطريقيه وأنّ الشارع جعل خبر الثقة كاشفاً عن الواقع، يجوز الإخبار عن القضايا التاريخيه، ولما كان الدليل العمده على حجّيه خبر الثقة هو السيره العقلائيه الممضاه من قبل الشارع، فإنّ العقلاء لا يفرقون بين موارد إخبار الثقة.

ص: ٣٩٠

وهذا البحث مهمٌ جدًّا، وبترتّب عليه الأثر الكبير علما وعملاً، فنقول:

لا يخفى أنّ كلّ خبرٍ يراد الاستدلال به واستنباط الحكم منه لابدّ وأنّ تتوفّر فيه ثلاث جهات:

١. أنّ يكون السند معتبراً.

٢. أنّ تكون الدلاله تامّةً.

٣. أنّ لا يكون الخبر صادراً عن التقيّه.

فإنّ لم يكن الخبر معتبراً سنداً، فهل يجبر ضعفه بعمل المشهور من قدماء الأصحاب، والمفروض عدم اعتبار الشهره الفتوائيه، أوّلاً؟ ولو كان معتبراً، فأعرضوا عنه لسببٍ في الأسباب وأفتوا على خلافه، هل يسقط عن الاعتبار أوّلاً؟

وإنّ كانت الدلاله مخدوشةً، فهل عمل المشهور بها يوجب تماميه الدلاله؟ ولو كانت تامّةً، فهل قيام الشهره الفتوائيه على خلافها يوجب الوهن في دالّتها؟

ولو وقع التعارض بين خبرين معتبرين سنداً ودلالهً ولا مرجّح لأحدهما على الآخر بحسب المرجّحات المنصوصه، فهل قيام الظنّ على طبق أحدهما يوجب ترجّحه على الآخر أوّلاً، ولا يخفى أنّ المراد من «الظن» ليس الظنّ

الممنوع كالقياس، بل الظن الذى قام الدليل على اعتباره، وإلا، فإن الأصل فى الظنون عدم الإعتبار، كما لا يخفى أن ذكر الشهره الفتوائيه هو من باب المثال، وإلا فإن المقصود هو الظن.

ولذا قال فى الكفايه فى عنوان البحث: الظن الذى لم يقم على حجتيه دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلاله بحيث صار حجه ما لولاه لما كان بحجه، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجه، أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟ ومجمل القول فى ذلك: إن العبره فى حصول الجبران أو الرجحان بموافقتة هو الدخول بذلك تحت دليل الحجتيه أو المرجحيه الراجعه إلى دليل الحجتيه، كما أن العبره فى الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دليل الحجتيه...⁽¹⁾

مختار صاحب الكفايه

ثم إنه اختار جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، وعدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وعدم وهن الدلاله إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينه.

قال: وأمّا الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به، وإن ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته من

ص: ٣٩٢

الأخبار الداله على الترجيح بالمرجّحات الخاصّه.

قال: ومقدّمات الإنسداد فى الأحكام إنما توجب حجّيه الظن بالحكم أو بالحجّه لا- الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدّماته فى خصوص الترجيح لوجرت إنما توجب حجّيه الظنّ فى تعيين المرجّح لا أنه مرجّح إلاّ إذا ظنّ أنه أيضا مرجّح.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كالقياس، فلا- يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، وذلك لدلاله دليل المنع على إلغاءه الشارع رأسا وعدم جواز استعماله فى الشرعيّات قطعا.

هذا، وظاهر قوله فى حاشيه الرسائل: الملا-ك عباره عن الوثوق بالخبر ولا- عبره بوثاقه المخبر، هو أنّ المراد من «الظن» هو «الوثوق». ولكنّ لم يبيّن هل المقصود هو الوثوق الشخصى أو النوعى.

النظر فى كلامه

ويناقش فيما ذهب إليه رحمه الله فى الكفايه:

أولاً: إنّه قال بأنّ الظنّ يوجب الجبر، وإنّ نفى ذلك فى أربعه مواضع. فيرد عليه: إنّ الظنّ الذى لم يقد دليل على اعتباره بالخصوص ليس له اعتبار كالظنّ الذى قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس، فلماذا التفريق بينهما؟

وثانيا: إنّ ضمّ الظن بما هو ظنّ إلى الخبر غير المشمول لدليل الاعتبار، كيف يفيد له الاعتبار؟

ص: ٣٩٣

وثالثاً: إنّه لا فرق بين مقامى الجبر والوهن، فالقول بأنّ الظنّ بالصّيدور وبالضمون يوجب اندراج الخبر تحت ما يوثق بصدوره، أمّا الظنّ بالخلاف فلا يخرج من تحت ما يوثق بصدوره، بلا وجه.

مختار المبرزا

وأما المحقق النائنى، فملخص كلامه (١) هو:

١. هل حجّيه الظواهر من حيث الدلالة وحجّيه الخبر يشبان بالظنّ غير الثابت حجّيته، كقول اللغوى أو الرجالى أم لا؟ فقال: الحق هو التفصيل. لأنّ الحجّيه من حيث السند ليس إلّا الخبر الموثوق بصدوره، ومن التعديلات الرجاليّه يحصل ذلك، فيدخل الخبر فى موضوع الحجّيه وجدانا، فالعمل به ليس من جهه حجّيه قول الرجالى، إذ المفروض عدم ثبوت حجّيته، بل من جهه اندراج الخبر به فى موضوع الحجّيه.

وأما الحجّيه من حيث الدلالة، فموضوعها كون اللفظ ظاهراً فى المعنى، وقول اللغوى المفروض عدم حجّيته لا يوجب ظهوراً فى اللفظ.

٢. هل الشهرة يجبر بها ضعف الدلالة أو السند؟ قال: الحق هو التفصيل. وذلك: لأنّ الشهرة إمّا روائيه أو عمليّه استناديّة أو فتوائيه مطابقه.

أمّا الشهرة الروائيه، فلا ريب أن كثره روايه أصحاب الأئمه لروايه معيّنه ولو كان فى سندها من لا يوثق به، توجب الظنّ الإطمينانى باحتفافها بقرينه أوجبت

ص: ٣٩٤

الشَّهره بينهم _ لقرب عهده من زمان صدورها _ وذلك يوجب الوثوق بصدورها فتكون بذلك حجةً.

وأما الشهره الإستنادية بين القدماء مع كون الرّوايه ضعيفه في نفسها، فتكشف بحسب العاده عن إطلاعهم على قرائن أوجبت اطمينانهم بصدورها حتى أصبحت مدركا لفتواهم. فلا محاله تكون الروايه بذلك داخله فيما يوثق بصدوره فيشملها دليل الحجية.

وأما الشهره الفتوائيه المطابقه، حيث اشتهرت الفتوى على طبق روايه من دون استنادٍ لهم إليها في الفتوى، فلا- تكشف عن ذلك، فلا توجب الوثوق بالصدور فالحجيه.

هذا كله بحسب السند.

وأما بحسب الدلاله، فحيث إن موضوع الحجية من هذه الحيشه هو كون اللفظ بنفسه ظاهرا في المعنى فيستحيل تحقّق ذلك بالشهره الخارجيه.

لا يقال: الشهره الإستناديه لا تعلم إلا من كتب الإستدلال، ولكنّ الإستدلال في كتب القدماء نادر جدّا، فما هو الجابر غير متحقّق، وما هو متحقّق _ وهو الاستدلال في كتب المتأخرين _ غير جابر.

لأنه إذا علم فتوى القدماء من كتبهم ولم تكن الفتوى موافقه لأصل أو قاعده، ولم يكن عليها دليل واضح في كتب الأخبار غير الروايه التي يحتمل إستنادهم إليها، فلا محاله تطمئن النفس باستنادهم فيها إليها.

٣. هل أن اشتهار الفتوى بخلاف ما هو حجه في نفسه، يوجب وهنا في السند أو الدلاله أم لا؟

ص: ٣٩٥

أما بحسب السيّد، فلا ريب في أنّ إعراض المشهور عن روايته صحيحه وفتواهم بخلافها، يوجب الوثوق بأطلاعهم على خلل في الرواية من حيث الصدور أو جهه، فتخرج بذلك عمّا يوثق بصدوره لبيان الحكم الواقعي، فلا تكون حجّة. لكنّ ذلك مشروط: بكون الشهرة قدمائيّة، وبكون الرواية بمرأى ومسمع حيث يثبت إعراضهم عنها، وبأنّ لا تكون فتواهم على الخلاف من جهه عدم وثاقه الرواية عندهم.

وأما من حيث الدلالة، فالذي اخترناه سابقا هو عدم موهنيّة اشتهاار الخلاف للظهور، ولكنّ الإنصاف عدم استقامه ذلك، إذ كون الظهور بمرأى ومسمع من القدماء وعدم اعتمادهم عليه بل فتواهم بخلافه، يوجب الظن الإطميناني بأطلاعهم على قرينه توجب إرادته خلاف الظاهر.

النظر في كلامه

ويتوجّه على كلامه وجوه:

الأول: إنّ صريح كلامه عدم حجّيته تعديلات الرجالين، وحيث أنّ، كيف يكون تعديلهم موجبا للوثوق بصدور الرواية؟ إذا كان تعديل الرجال مع عدم حجّيته لكونه إخبارا عن الموضوع _ و خبر الواحد الثقة في الموضوعات ليس بحجّة _ يستلزم الوثوق بالصّيدور، فتخصيص ذلك بهذا المورد بلاوجه، وهذا يكشف عن عدم الملازمه. فالحق: دوران الأمر مدار الوثوق بصدور الرواية حتى تشملها أدلّه الاعتبار. فإطلاق القول بأنّ تعديلاتهم مع عدم حجّيتها توجب الوثوق بالصدور، غير صحيح.

ص: ٣٩٦

والثانى: إن ما ذكره من أن الشهره الروائيه للروايه توجب الظن الإطمينانى باحتفافها بقرينه، لا يختص بإخبار أصحاب الأئمه عنهم عليهم السلام، فهو منقوضٌ بمالو أخبر جماعه ضعفاء عن خبر أو قضيه، فيلزم الوثوق بذلك، وهذا مما لا يلتزم به. هذا أولاً.

وثانياً: سلمنا، لكن الروايه الضعيفه المعينه التى رواها الكلينى والصّيدوق والشيخ فكانت مشهّره بين العلماء، فإنّ هذه الشهره لا تكشف عن وجود القرينه الموجهه للوثوق، إذ من المحتمل قريباً أنهم إنما أوردوا الروايه فى كتبهم لغرض جمع روايات الأئمه وضبطها وحفظها من الضياع، ومع هذا الإحتمال، لا يحصل الوثوق بالصّدور.

وثالثاً: سلمنا، ولكن من أين يثبت أن القرينه تلك لو وصلت إلينا أفادت الوثوق بالصّدور لنا؟

والثالث: إن ما ذكره فى الشهره الإستناديه، يرد عليه ما ورد على ما ذكره فى الشهره الفتوائيه، وخاصّه ما ذكرناه من أن من المحتمل قوياً أن تلك القرينه المزعومه لو وصلت إلينا ما كانت مقبوله عندنا.

محتملات الحجّيه

وبعد، فلنذكر أولاً محتملات الحجّيه فى مقام الثبوت، ثم ننظر فيها بلحاظ مقام الإثبات. وهى تسعه:

١. أن يكون الظن الشخصى حجّه، والخبر حجّه لكونه مفيداً للظن الشخصى.

٢. أن يكون الظن النوعى حججه، وخبر الثقة حججه لإفادته الظن النوعى.

٣. أن يكون موضوع الحججه هو «الوثوق الشخصى»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حججه.

٤. أن يكون موضوع الحججه هو «الوثوق النوعى»، ومتى أفاد الخبر ذلك فهو حججه.

٥. خبر الثقة المفيد للظن الشخصى حججه.

٦. خبر الثقة المفيد للوثوق الشخصى حججه.

٧. الخبر المفيد للظن النوعى حججه.

٨. خبر الثقة حججه مطلقاً، بقطع النظر عن الظن والوثوق.

٩. الخبر المفيد للوثوق النوعى حججه.

أما فى مقام الإثبات:

فالأوّل باطل.

و أما الثانى _ وهو أن يكون المعبر هو «الظن النوعى» وكلّما أفاده فهو حججه _ فهو الوجه المذكور فى أغلب الكلمات، ويستدلّ له بالسّيره العقلائيّه، بل يمكن دعوى إنصراف أدلّه النهى عن اتباع الظن عن مثله.

لكنّ قيام السّيره عليه أوّل الكلام، والإنصراف غير تام...

فلا دليل على اعتبار الظن النوعى.

و أما الثالث، ففيه: إنه وإن كان الوثوق الشخصى حججه، لكونه علماً عرفياً عند العقلاء، وسيرتهم على ذلك غير مردوعه، لكنّ البحث فى الخبر،

والظن والوثوق الشخصيتان خارجان عن البحث. على أنّ الظنّ لا اعتبار به للأدلة الناهية.

و أمّا الرابع، فقد ذهب إليه بعضهم، لكن فيه: أنه لا- دليل على لزوم متابعه الشخص للنوع في الوثوق الحاصل لهم مع عدم حصوله للشخص، بل إن أدلّه النهى عن العمل بغير علم تمنعه عن المتابعه. اللهم إلا- إذا كان الوثوق بحيث يحتج به العقلاء ويستغربون من عدم حصوله للشخص.

و أمّا الخامس _ وهو أن يكون الموضوع للحجّيه نفس الخبر لكن بقيد إفادته للظن الشخصي _ فلا دليل عليه في مقام الإثبات، لا من الأدلّه اللفظيه ولا من السيره العقلانيه.

و أمّا السادس، فلا كلام في صحّته، لكن الوثوق الشخصي علم عرفي وهو حجّه للسيره العقلانيه، فيعمل بالخبر من هذا الباب لا من جهه أدلّه الإعتبار، ومع قطع النظر عن السيره، فإنّ الخبر المفيد للعلم العرفي هو القدر المتيقن من الأدلّه.

و أمّا السابع، ففيه: إن الظن النوعي لا دليل على اعتباره، وأمّا نفس الخبر، فلا دليل على حجّيه الخبر المفيد للظن النوعي، لا من السيره ولا من الأخبار.

و أمّا الثامن _ وهو أن يكون موضوع الحجّيه خبر الثقة بمقتضى الروايات من «العمري وابنه...» و«لا عذر لأحد...» ونحوهما، وهي غير مقّيده بإفاده الظن أو الوثوق مطلقا. وحينئذٍ، لا- يكون للعمل والإعراض أثر، لأنّ موضوع دليل الإعتبار هو خبر الثقة بحسب الفرض.

لكنّ هذا الإحتمال يتوقف تماميته على كون الأخبار هي دليل الإعتبار، وعلى كونها تأسيسيةً. وأما بناءً على كونها إمضائيةً، فاللازم إثبات السيّره على حجّيه خبر الثقة مطلقاً. لكنّها قائمه على اعتبار خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي، بحيث أن العقلاء لا يعتنون معه باحتمال الخلاف. فثبت:

الإحتمال التاسع. وهو حجّيه خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي.

الأقوال في المسأله

الأول: الجبر والكسر معا

هذا، وقد ذهب المشهور إلى أن عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر جابر له وإعراضهم عن الخبر المعتبر كاسر، والأصل في ذلك هو احتمال القرينه الموجهه للجبر أو الوهن، كما يظهر من كلمات كثير من الأساطين، كالمحقّق في المعتبر، والشهيد في الدروس، والسيد ابن طاووس في فلاح السائل، والبهائي في مشرق الشمسين، والوحيد البهبهاني في تعليقه الرجال الكبير، والفيض الكاشاني في الوافي، وصاحب المعالم في المنتقى وغيرهم.

الثاني: لاجبر ولاكسر

وذهب السيّد الخوئي إلى أنّ عمل المشهور بالخبر غيرالمعتبر لايجبره، وإعراضهم عن الخبر المعتبر لايكسره.

وقد تبعه غير واحدٍ من تلامذته.

ص: ٤٠٠

والثالث: الجبر نعم والكسر لا

وذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى أنّ عملهم جابر، وأمّا إعراضهم فغير كاسر.

التحقيق: عكس الثالث

وإليه ذهب شيخنا الاستاذ والشهيد الصدر، وهو المختار. وبيان ذلك في ثلاث جهات:

الجهه الأولى: في جبر السند وكسره

وللتحقيق في المقام ننظر:

أولاً في كلمات شيخ الطائفة قدس سرّه في كتبه:

أمّا في كتاب العده، (1) فذكر أنّ الخبر إنّ كان موافقاً لأصلٍ عقليّ، فإنّه يؤخذ به للوثوق به حينئذٍ.

والأصل العقليّ في الأشياء عند القدماء، إمّا أصاله الحظر كما عليه جماعه، وإمّا أصاله الإباحه كما عليه آخرون، وإمّا الوقف، وعليه الشيخ نفسه.

وإذا كانوا يثقون بالروايه من جهه كونها موافقه للأصل، ونحن نخالفهم في ذلك الأصل العقليّ، فكيف يكون عملهم بالروايه جابراً لضعفها لنا؟

ص: ٤٠١

وأما في الإستبصار،^(١) فقد جعل ممّا يفيد العلم بصدور الروايه كونها موافقهً لدليل الكتاب أى لظاهره، وكذا إذا كان موافقا لفحوى الخطاب، أو كان موافقا لظاهر السنّه القطعيّه.

ولكنّ غايه ما يفيد ذلك هو الظنّ بالصدور أو الوثوق، أما العلم، فمن أين؟

على أنّ الخبر الذى ليس بحجّه كيف ينقلب حجّه بالموافقه لظاهر الكتاب أو السنّه؟ أليس فى الأخبار المكذوبه ما هو موافق لظاهر أحدهما؟

ثم يقع الكلام فى صغرى الموافقه، ومع الخلاف بيننا وبين الشيخ فى ذلك كيف يتحقّق الجبر؟ مثلاً: الشيخ يرى صيغه الأمر حقيقهً فى الوجوب لغهً وشرعا، ويرى دلالتة على الفور، ودلاله النهى على الفساد، ونحن مخالفون له فى هذه وفى غيرها، فكيف يكون عمل الشيخ جابرا للضعف لنا؟

وذهب الفيض الكاشانى^(٢) إلى أنّ تكرر الروايه فى الاصول الأربعمائه يوجب إندراجها فى الأخبار المعتره، وقد اعتمد المحقق الخراسانى أيضا هذا الوجه.^(٣)

وهذا الوجه أضعف من سابقه كما لا يخفى.

وذكر الشهيد فى الذكري^(٤) وجها آخر، قال: بأنّ قدماء الأصحاب كانوا إذا

ص: ٤٠٢

١- ١. الاستبصار ١ / ٣ - ٤، خطبه المؤلّف.

٢- ٢. الوافى ١ / ٢٢.

٣- ٣. درر الفرائد: ١٢٢.

٤- ٤. ذكرى الشيعة ١ / ٥١: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرائع الشيخ أبيالحسن بن بابويه _ رحمه الله عليه _ عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنّهم به وإنّ فتواه كروايته».

أعوزوا النصّ في المسأله يأخذون بفتوى الصدوق الأوّل ويجعلونها بمثابة النصّ.

ولكنّ احتمال اعتماد الصّيدوق الأوّل على الأخبار الضعيفه الموافقه للاصول والقواعد العقلية _ كما ذكر الشيخ في العده _ موجود ولا دافع له. وهذا يكفي لسقوط هذا الوجه.

وتلخص:

إنه لا وجه صحيح لجابرية عمل الأصحاب لضعف الخبر.

ولكنّ الحق أنه لا يعتبر في الوثوق بصدور الخبر والعمل به صحّحه سنده بحسب الإصطلاح، فلا يتوقف العمل بالخبر على توثيق النجاشي والشيخ لروايه _ كما عليه السيد الخوئي ومن تبعه _ وإنما يحصل الوثوق بالصّيدوق من قرائن وامور اخرى. فمثلاً: قد أكثر الكليني في اصول الكافي _ الذي ألفه في زمن سفراء الإمام عليه السّلام ووضعهُ ليكون مرجعاً للشيعة في عقائدهم ومعارفهم _ من الروايه عن المعلى بن محمد، فروى عنه في أبواب التوحيد وصفات الباري والنبوه والإمامه، فنحن نثق برواياته هذه للخصوصيات المذكوره، من غير احتياجٍ إلى توثيق النجاشي وغيره.

وأيضاً، كم من خبرٍ ضعيفٍ سنداً بحسب الإصطلاح ولكنّ الوثوق بصدوره حاصل لمن له أنسٌ بكلمات أهل البيت ومعارفهم، فحديث اللوح عن جابر بن عبدالله الأنصاري _ مثلاً _ ضعيف بـ «بكر بن حبيب»، ولكننا نقطع بصدور هذا الخبر، لاشتماله على دقائق وحقائق لا يبقى معها مجالٌ للتأمل في قطعته صدوره.

ص: ٤٠٣

ولما ذكرنا نظائر كثيره جدًا.

هذا كله بالنسبه إلى الجبر.

وأما بالنسبه إلى الوهن بالإعراض، فنقول:

إن كان المدرك لحجّيه الخبر هو الأخبار، فمقتضى القاعده هو عدم كسر إعراض المشهور للخبر الصحيح، إلا أن يكون كاشفاً عن الجرح العملي، فيتعارض الجرح حينئذٍ مع التوثيق الرجالي، فإما يتساقطان، وإما يتقدّم جرح المشهور على توثيق النجاشي مثلاً.

و إن كان المدرك لحجّيه الخبر ودليل اعتباره هو السيّره والأخبار إمضائيه، أو قلنا بأن الإعراض ليس جرحاً عملياً، فلا يوهن إعراض المشهور الخبر الصحيح.

و التحقيق: إن الأخبار إمضائيه، والمرجع هو السيّره العقلائيّه العمليّه، والعقلاء إذا حصل الظنّ على خلاف الخبر يتركون العمل به ولا يذمّون التارك له إن كان الرواه له ثقاه... هذه هي سيرتهم، ولو شك في ثبوتها، فالقدر المتيقّن من عملهم بالخبر هو حيث لا يكون الظن على خلافه.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل بين الجبر والكسر، وهو مبنيّ على كون السيّره هي دليل الإعتبار للخبر.

هذا كله بالنسبه إلى السند جبراً أو كسراً.

وأما بالنسبه إلى الدلاله.

فالمشهور هو العدم من الطرفين، لأنّ الموضوع للحجّيه عباره عن «الظهور»، وهو قاليّه اللفظ للمعنى عند العرف، وعمل المشهور لا- يجعل غير الظاهر ظاهراً، ولا- إعراضهم يجعل الظاهر غير ظاهر، إلاّ إذا أفاد العمل أو الإعراض الوثوق بقرينيه حافّه بالكلام ظهرت لهم وخفيت علينا.

والتحقيق هو التفصيل كذلك، لأن العمل لا يجبر الدلاله كما ذكر، لكنّ الإعراض إن أفاد الظن بالخلاف يؤثر، لأن الدليل على اعتبار الظهورات وحجّيتها هو السيّره العقلائيّه، والظاهر الذى قام الظن على خلافه غير معتبر عندهم.

وقيل: بالتفصيل بين ما إذا اريد من الظاهر الكشف عن المراد، فمع الظنّ بالخلاف لا- ينكشف، وارييد الإحتجاج والإعتذار بالظاهر، فإنّه يحتجّ ويعتذر به حتى مع الظنّ بالخلاف.

وفيه: إنه إذا كان المولى يعلم بوجود المظنه على الخلاف عند العقلاء، لزم عليه الإفهام وإلاّ لم يجز له المؤاخذه على المخالفه. نعم، على العبد إثبات وجود المظنه على الخلاف. فإذن، لا فرق بين مقامى الكشف عن المراد والإحتجاج والاعتذار.

الجهه الثالثه: فى الترجيح بالشهره مثلاً وعدمه

و هذا البحث يرتبط بمباحث التعادل والتراجيح. وخلاصه الكلام هنا هو:

إنّ الشهره الفتوائيه ونحوها ظنّ لم يقيم الدليل على اعتباره، وإذا سقط

الدليلان عن الإعتبار بالتعارض _ لعدم شمول الأدله لكليهما، وشمولها لأحدهما ترجيح بلا مرجح _ وجب الرجوع إلى ما عينه الشارع، ولا مرجعيه لما لا اعتبار به، بل الدليل قائم على عدم اعتباره.

هذا بناءً على القول بسقوط المتعارضين.

و أمّا على القول بأنّ الخبرين إذا تعارضا فأحدهما لا على التعيين هو الحجّه، كما عليه الخراساني أو القول بالتخير، فلا موضوع للترجيح، حتّى يبحث عن صلاحية الشهره مثلاً لذلك وعدمها.

هذا تمام الكلام فى مباحث الظنّ.

و يقع الكلام فى الاصول العمليه إن شاء الله.

ص: ٤٠٦

الفهرس

الأمارات ٧٠٠٠

حجّيه الظهورات ٩٠٠٠

الظهور ١١٠٠٠

المقام الأول فى مطلق الظواهر ١٢٠٠٠

الجهه الأولى ١٢٠٠٠

الجهه الثانيه ١٤٠٠٠

الجهه الثالثه ١٥٠٠٠

المقام الثانى فى تفصيل الميرزا القمى ٢١٠٠٠

توجيه الشيخ ٢٢٠٠٠

جواب الشيخ ٢٤٠٠٠

ص: ٤٠٧

النظر في ذلك ... ٢٥

أجوبه المتأخرين عن التفصيل ... ٢٦

كلام المحقق الخراساني ... ٢٦

كلام المحقق الهمداني ... ٢٧

كلام المحقق النائيني ... ٢٧

كلام المحقق الإصفهاني ... ٢٩

النظر في أجوبه المتأخرين ... ٣٢

كلام السيد الاستاذ ... ٣٧

المقام الثالث في تفصيل الأخباريين ... ٣٨

ما يستدل لهذا التفصيل ... ٣٩

تكميل ... ٤٩

حججه قول اللغوي ... ٥٣

كلام المحقق الخراساني ... ٥٥

ما يستدل به لحججه قول اللغوي ... ٥٦

وجوه أخرى للحججه ... ٥٨

الكلام عليه ... ٥٩

ص: ٤٠٨

الوجه الثاني ... ٦١

الكلام عليه ... ٦١

تنبيه ... ٦٤

والتحقيق: ... ٦٦

تعارض قول اللغويين ... ٦٧

فائده الرجوع إلى اللغة ... ٦٨

الإجماع ... ٧١

الإجماع المحض ... ٧٤

دليل الحجية عند العامة ... ٧٥

دليل الحجية عند الإمامية: الكاشف ... ٧٧

وجوه كاشفيه الإجماع عن رأى المعصوم ... ٧٧

الوجه الأول ... ٧٧

الوجه الثاني ... ٧٧

الوجه الثالث ... ٧٨

الوجه الرابع ... ٧٩

كشف الاجماع عن الدليل المعتبر؟ ... ٨٠

الكلام عليه ... ٨٠

ص: ٤٠٩

الاجماع المنقول ٨٣٠٠٠

تنبيهات ٨٩٠٠٠

التنبيه الأول فى ندره الإجماع ٨٩٠٠٠

التنبيه الثانى فى الكلام فى إجماعات السيد والشيخ قدس سرهما. ٩٠٠٠٠

التنبيه الثالث فى الإجماع البسيط والمركب ٩٦٠٠٠

التنبيه الرابع فى تعارض الإجماعين ٩٧٠٠٠

التنبيه الخامس فى نقل التواتر ٩٩٠٠٠

الشهره الفتوائيه ١٠٥٠٠٠

ما يستدلُّ به لحجّيه الشهره الفتوائيه ١٠٧٠٠٠

الأول ١٠٧٠٠٠

والثانى ١٠٨٠٠٠

والثالث ١٠٨٠٠٠

والرابع ١٠٩٠٠٠

والخامس ١٠٩٠٠٠

والسادس ١١٠٠٠٠

ص: ٤١٠

خبر الواحد ... ١١٣

تمهيدٌ ... ١١٥

أدله المانعين ... ١١٧

الكتاب ... ١١٧

الجواب: ... ١١٨

في مرحله الاقتضاء ... ١١٩

في مرحله المنع ... ١٢٢

السنة ... ١٢٧

أجوبه الأعلام ... ١٢٨

توضيحه: ... ١٢٨

الإجماع ... ١٣٦

أدله حججه خبر الواحد ... ١٣٩

آيه التبا ... ١٣٩

المقام الأول: في المقتضى ... ١٣٩

ما يعتبر في مفهوم الشرط ... ١٤٥

ص: ٤١١

الخلاف فى ثبوت المفهوم بين الشيخ والكفايه ... ١٤٦

رأى المحقق الإصفهاني ... ١٤٨

الإشكال عليه ... ١٤٨

كلام الكفايه وإيضاح الاصفهاني ... ١٤٩

النظر فيه ... ١٥٠

كلام الشيخ و جواب الإصفهاني ... ١٥٢

المقام الثاني: فى المانع ... ١٥٣

المانع الأول ... ١٥٣

المانع الثاني ... ١٥٤

الثاني: إن لفظ «الجهالة» يعمّ خبر العادل أيضا. ... ١٥٤

تقدّم المفهوم حكومه عند الميرزا ... ١٥٥

إشكال العراقى عليه ... ١٥٥

جواب السيد الخوئى ... ١٥٦

الإشكال عليه ... ١٥٦

إشكال آخر على الحكومه ... ١٥٧

وجوه الجواب عنه ... ١٥٧

النظر فى الأول ... ١٥٨

النظر فى الثاني ... ١٥٩

ص: ٤١٢

النظر في الثالث ... ١٦٠

تقريب الحكومه ببيان آخر ... ١٦٠

الإشكال ... ١٦١

إشكال و جواب ذكرهما الشيخ ... ١٦١

تكميل ... ١٦٢

الإستدلال بدلاله الإيماء والافتضاء ... ١٦٢

الإشكال عليه ... ١٦٣

الاستدلال بحكمه الردع ... ١٦٤

الإشكال عليه ... ١٦٤

وفيه ... ١٦٤

الإستدلال بوجه عقلى ... ١٦٥

الإشكال عليه ... ١٦٥

الاستدلال بمنطوق آيه النبأ ... ١٦٥

إشكال المحقق الخراسانى ... ١٦٦

الردّ عليه ... ١٦٧

إشكالات على الإستدلال بآيه النبأ ... ١٦٨

ذكرها الشيخ وأجاب عنها ... ١٦٨

ص: ٤١٣

١. إشكال المعارضه ... ١٦٨

٢. الإشكال بلزوم حجيه خبر السيد ... ١٦٩

طريق العراقي لدفع الإشكال ... ١٧٠

إشكال السيد الخوئي ... ١٧١

الجواب عنه ... ١٧١

إشكال السيد الخوئي ... ١٧٢

الجواب عنه ... ١٧٢

إشكال طرحة الشيخ ... ١٧٤

جواب الشيخ ... ١٧٤

إشكال المحقق الخراساني ... ١٧٧

نظر شيخنا الاستاذ ... ١٧٨

طريق صاحب الكفايه ... ١٨٠

الإشكال عليه ... ١٨٠

طريق الميرزا والإصفهاني ... ١٨١

الإشكال عليه ... ١٨٢

الجواب ... ١٨٣

الإشكال عليه ... ١٨٣

التحقيق ... ١٨٤

ص: ٤١٣

آيه النفر ... ١٨٥

تقريب الإستدلال ... ١٨٥

إشكالات الشيخ والكلام حولها ... ١٨٦

الجواب: ... ١٨٧

الثاني: ... ١٨٩

الجواب ... ١٩٠

الثالث: ... ١٩١

الجواب ... ١٩٢

رأى الكفايه ... ١٩٢

النظر فيه ... ١٩٣

طريق الإصفهاني ... ١٩٤

الرابع: ... ١٩٥

الإشكال على الشيخ ... ١٩٦

آيه الكتمان ... ٢٠١

كلام الشيخ: ... ٢٠١

رأى صاحب الكفايه ... ٢٠٢

آراء المتأخرين ... ٢٠٣

ص: ٤١٤

الإشكالات الواردة على الإستدلال ... ٢٠٤

آيه الذكر ... ٢٠٧

إشكالات الشيخ ... ٢٠٧

الكلام حول الإشكالات ... ٢٠٨

حول الاشكال الثالث ... ٢٠٩

حول الإشكال الأول ... ٢١٠

حول الإشكال الثاني ... ٢١٣

آيه الأذن ... ٢١٥

إشكال الشيخ ... ٢١٦

رأى الكفايه ... ٢١٨

رأى العراقي ... ٢١٩

رأى السيد الخوئي ... ٢٢٠

رأى الاستاذ ... ٢٢١

الاستدلال بالأخبار لحجتيه خبر الواحد ... ٢٢٣

الطائفه الاولى ... ٢٢٣

ص: ٤١٥

إشكالٌ ودفع ... ٢٢٤

الطائفه الثانيه ... ٢٢٦

الطائفه الثالثه ... ٢٢٧

الطائفه الرابعه ... ٢٢٨

المطلب الثالث: فى التواتر فيما نحن فيه ... ٢٣١

ردّ الاستاذ على الميرزا ... ٢٣٨

التحقيق فى المقام بالنظر إلى كلمات الأعلام ... ٢٤٠

الإستدلال بالإجماع لحجّيه خبر الواحد ... ٢٤٧

الإجماع المحصّل ... ٢٤٧

الإجماع المنقول ... ٢٤٨

كلام الشيخ فى العدّه ... ٢٤٨

إشكال السيد الخوئى ... ٢٤٩

دعوى صاحب المعالم ... ٢٥٠

الجواب ... ٢٥١

رفع إشكال المعارضه بين إجماع الشيخ وإجماع السيد ... ٢٥١

أقول ... ٢٥٢

ما يشهد بصحّه دعوى شيخ الطائفه ... ٢٥٤

ص: ٤١٧

الإشكال الوارد ... ٢٥٦

الإجماع التقديرى ... ٢٥٨

إشكالان ... ٢٥٨

الإجماع العملى ... ٢٥٩

١. من الصّحابه ... ٢٥٩

٢. من أصحاب الأئمه ... ٢٦٠

٣. من العلماء ... ٢٦١

٤. من المسلمين طرّا ... ٢٦٢

الإستدلال بالسّيره العقلائيه على حجّيه خبر الواحد ... ٢٦٥

هل هذه السّيره مردوعه؟ ... ٢٦٧

إشكال المحقق الخراسانى ... ٢٦٨

الدفاع عن كلام الشيخ ... ٢٦٩

رأى المحقق الخراسانى ... ٢٧٠

الإشكال عليه ... ٢٧٢

تأييد الإصفهانى ... ٢٧٣

رأى الحائرى اليزدى ... ٢٧٣

رأى العراقى ... ٢٧٤

ص: ٤١٨

الجواب ... ٢٧٥

رأى المحقق الإصفهاني ... ٢٧٦

استدلال صاحب الكفايه بالإستصحاب ... ٢٧٩

الإشكالات فى اقتضاء الآيات للرادعيه ... ٢٨٠

بيان الإصفهاني ... ٢٨١

الإشكال عليه ... ٢٨١

بيان الميرزا ... ٢٨٢

بيان الحائرى ... ٢٨٣

تقدّم الخبر بالحكومته ... ٢٨٥

بيان الميرزا ... ٢٨٥

بيان العراقى ... ٢٨٥

الكلام فى حدّ السيره ... ٢٨٩

وجوه القول باعتبار العدالة ... ٢٩٥

الاستدلال العقلى على حجيه خبر الواحد ... ٢٩٦

الوجه الأول ... ٢٩٦

إشكالات الشيخ ... ٢٩٧

رأى الميرزا ... ٢٩٩

ص: ٤١٩

رأى المحقق الخراسانى ٣٠٠ ...

بيان المحقق الإصفهاني ٣٠٢ ...

تنبيه ٣٠٨ ...

المقام الثاني: الاصول اللفظية ٣١١ ...

الوجه الثاني ٣١٣ ...

إشكال الشيخ ٣١٤ ...

الجواب ٣١٤ ...

الوجه الثالث ٣١٥ ...

الظنُّ المطلق ٣١٧ ...

الوجه الأول ٣١٩ ...

الوجه الثاني ٣٢٣ ...

الوجه الثالث ٣٢٤ ...

قانون الإنسداد ٣٢٥ ...

المقام الأول ٣٢٥ ...

رأى الميرزا ٣٢٦ ...

رأى الإصفهاني ٣٢٧ ...

ص: ٤٢٠

رأى السيد الخوئي ... ٣٢٧

رأى السيد الاستاذ ... ٣٢٨

دفاع شيخنا الاستاذ عن الكفايه ... ٣٢٩

دفاع العراقي عن الكفايه ... ٣٣٠

الإشكال عليه ... ٣٣٢

المقام الثاني ... ٣٣٣

المقدمه الاولى ... ٣٣٣

المقدمه الثانيه ... ٣٣٤

المقدمه الثالثه ... ٣٣٦

المقدمه الرابعه ... ٣٣٧

إشكال المحقق الخوئي ... ٣٣٩

الجواب عنه ... ٣٤٠

المانع الثبوتى عند الميرزا والجواب عنه ... ٣٤٢

المانع الثبوتى عند الإصفهاني ... ٣٤٣

الجواب عنه ... ٣٤٤

هل يلزم محذور إثباتى؟ ... ٣٤٥

الإشكال على الكفايه ... ٣٤٦

ما أفاده المحقق الإصفهاني ... ٣٤٧

ص: ٤٢١

الإشكال عليه ٣٤٧ ...

نتيجة المقدمات ٣٥١ ...

الإشكال عليه ٣٥٣ ...

رأى الميرزا ٣٥٣ ...

هل الحجية مطلقه أو مهمله؟ ٣٥٥ ...

الكلام فى الأسباب ٣٥٥ ...

الكلام فى الموارد ٣٥٨ ...

الكلام فى المراتب ٣٥٩ ...

النظر فى الاعتقادات ٣٦١ ...

خلاصه كلام الشيخ ٣٦١ ...

خلاصه كلام صاحب الكفايه ٣٦٣ ...

خلاصه كلام الإصفهاني ٣٦٤ ...

النظر فى كلام الإصفهاني ٣٦٥ ...

إشكال الكفايه على الشيخ ٣٦٦ ...

النظر فى الإشكالات ٣٦٨ ...

إشكال المحقق الإصفهاني على الاستدلال بوجوب شكر المنعم ٣٦٩ ...

النظر فى الإشكالات ٣٧٢ ...

ص: ٤٢٢

برهانٌ للمحقّق الإصفهاني على وجوب المعرفة ... ٣٧٥

المناقشه فيه ... ٣٧٦

الإستدلال لوجوب المعرفة باحتمال الضّرر في الترك ... ٣٧٦

إشكال المحقق الاصفهاني ... ٣٧٧

الجواب عنه ... ٣٧٨

كلام الكفايه في معرفه النبي والوصي ... ٣٧٩

بين «العلم» و«الاعتقاد» ... ٣٨١

بقيت بحوث ... ٣٨٩

١. حكم الجاهل بما يجب معرفته؟ ... ٣٨٩

و هل يجوز للجاهل إنكار ما يجهله؟ ... ٣٨٩

٢. هل أدلّه الظنّ الخاصّ تفيد اعتباره في المسائل الاعتقاديّه؟ ... ٣٨٩

٣. حكم الظنّ في القضايا التاريخيّه ... ٣٨٩

جبر الخبر الضّعيف بالعمل وكسر المعبر بالإعراض ... ٣٩١

مختار صاحب الكفايه ... ٣٩٢

النظر في كلامه ... ٣٩٣

مختار الميرزا ... ٣٩٤

النظر في كلامه ... ٣٩٦

ص: ٤٢٣

محتملات الحجّيه ٣٩٧ ...

الأقوال في المسأله ٤٠٠ ...

الأول: الجبر والكسر معا ٤٠٠ ...

الثاني: لاجبر ولاكسر ٤٠٠ ...

والثالث: الجبر نعم والكسر لا ٤٠١ ...

التحقيق: عكس الثالث ٤٠١ ...

الجهه الأولى: في جبر السند وكسره ٤٠١ ...

الجهه الثانيه: في جبر وكسر الدلاله ٤٠٥ ...

ص: ٤٢٤

المجلد ٧

اشاره

ص: ١

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف برئته محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السابع من كتابنا (تحقيق الاصول) على نسق الأجزاء السابقة، نقدمه للأساتذة الأجلاء والفضلاء الأعزاء في الحوزات العلمية، راجيا منهم الدعاء، ومن الله القبول والثواب بمحمد وآله الأطهار الأطياب.

على الحسيني الميلاني

١٤٣٥

ص: ٥

الأصول العمليه: المقدمات

اشاره

الأصول العمليه

ص: ٧

المقدمات

ص: ٩

كلام الشيخ فى الاصول العلميه

الاصول العمليه عند الشيخ أدله على الأحكام الظاهريه فى ظرف الشك فى الحكم الواقعي. وقد يطلق على هذا الحكم الظاهري عنوان الحكم الواقعي الثانوي، لأنه حكم واقعي لواقعه المشكوك فى حكمها وثانوي بالنسبه إلى ذلك الحكم المشكوك فيه.

(قال) ويسمى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري «أصلاً» (١).

مثلاً: شرب التتن له حكم من الأحكام، فإذا فرضنا شك المكلف فى ذلك الحكم، وفرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك الحكم المشكوك فيه. فذلك الحكم حكم واقعي بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به فى الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه.

ص: ١١

وقد أورد على كلام الشيخ هنا بوجهين:

(الأول) إن البراه العقليّة ليست من الأحكام الظاهريّة، والحال إنها من الاصول العمليّة.

(الثاني) إن ما ذكره يشمل الأمارات، لأنه يقول بجعل الحكم الظاهري في مواردّها. على أن موضوع الأماره مقيّد بالشك _ كالأصل _ برهاناً، غير أن تقيّده به ثبوتى فقط _ بخلاف الأصل، فهو ثبوتى وإثباتى _ لأن أدلّه اعتبار الأماره غير مقيّده بالشك إلا قوله تعالى «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١). لكنّ الصحيح عدم تماميّه الاستدلال بالآيه على حجّيه خبر الواحد كما تقدّم فى محلّه.

ولعلّه من هنا ذهب الميرزا إلى أن الأماره فى مورد الشك لا أن الشك مأخوذ فى موضوعها.

ولكنّ التحقيق تقيّد موضوع الأماره بالشك ثبوتاً بالبرهان، وذلك لعدم تعقّل الإهمال فى موضوع الحكم، فإمّا هو مطلق أو مقيّد، فاعتبار خبر الثقة لا يمكن أن يكون مهملاً، وجعله حجّة حتّى بالنسبه إلى المتيقّن غير معقول، فالإطلاق غير معقول، وبقى التقيّد، فهو حجّه بالنسبه إلى غير ذى اليقين، فكان موضوع الأماره أيضاً مقيّداً بالشك، غير أن الكاشف عن تقيّده به هو العقل، ولا ينحصر مقام الإثبات بالكاشف اللفظى.

ص: ١٢

فظهر أن الشك مأخوذ في موضوع الأماره كالأصل، فالإشكال على الشيخ وارد.

نعم، يفرّق بينهما من جهة أنّ الأماره تحكى وتكشف عن الواقع، وليس قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ _ فِي حَدِيثٍ _ : «رَفَعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» (١) كذلك، ولذا تكون للأماره الوسطيه في إثبات الواقع، بخلاف الأصل، فإنه هو الحكم في ظرف الشك للخروج عن التحير.

وهذا المايز ذكره الشيخ وأخذه عنه من تأخر.

ويمكن أن يقال أيضا: بأنّ الأماره طريق إلى الواقع المشكوك فيه للشاك، والأصل يعين ما يعمله الشاك حينما لا طريق له إلى المشكوك. وبعبارة اخرى: الاصول العمليه _ العقليه والشرعيه _ وظائف عمليه والأماره طريق عليها.

وأما الإستصحاب، فبناءً على القول بحجّيته من باب السيره العمليه أو الأخبار وكون اليقين السابق أماره على الحكم في الزمان اللّاحق، يكون ذا كشفٍ عن الواقع، فهو بناءً على هذا من الأمارات لا الاصول.

كلام الكفايه

وأما المحقق الخراساني (٢)، فقد ذكر أن الاصول العمليه هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.

ص: ١٣

١- ١. كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩.

٢- ٢. كفايه الاصول: ٣٣٧.

فقال المحقق الإصفهاني: (١) إنه أراد بهذا إدراج الاصول العمليه وإخراج القواعد الفقهيّه.

أمّا إدراج الاصول العمليه، فإن الأصل العملي _ على جميع المباني _ لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فلذا كان ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل.

وأمّا إخراج القواعد الفقهيّه، فإن القاعده الفقهيّه حكم للعمل ابتداءً، لا أن الفقيه ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل. مثلاً: قاعده: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» حكم شرعي يطبق في مورده على موضوعه، فقوله: «ينتهي...» إخراج للقاعده الفقهيّه.

وبهذا يظهر الفرق بين «الأصل» و«القاعده»، حيث أن الأصل يجري حالكون الحكم مشكوكا فيه، وأمّا الأماره، فهي بنفسها حكم شرعي يتصف به الموضوع بما هو.

وأيضاً: فإن الأصل إنما يطبق بواسطه الفقيه، لأنّه الذي يبحث ويفحص عن الدليل حتى اليأس فينتهي أمره إلى الأصل، أمّا الأماره، فيمكن لغير الفقيه أيضاً تطبيقها في موردها.

ثم أشكل الإصفهاني، (٢) أمّا في مرحله إدراج الاصول العمليه، فبأن مسلك

صاحب الكفاية هو تعدّد العلم بتعدّد الغرض، فلا بدّ حينئذٍ من الغرض الجامع بين الغرضين المذكورين في كلامه في تعريف الاصول، فيجمع بين القواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعى والتي ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس.

فلا بدّ من تصوير الجامع حتى يكون علم الاصول علما واحدا.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حجّيه الأخبار سنداً ودلالةً ليس ممّا ينتهى إليه المجتهد، فلا بدّ من إخراج هذه المباحث من علم الاصول، مع كونها من أهم مباحثه.

ثم قال المحقق الإصفهاني ما محصّيه له: إن عمل المجتهد في علم الاصول هو التحقيق في الواسطه في التنجيز والتعذير للأحكام الشرعيه. مثلاً: يتحقّق عن أنّ خبر الثقة منجّز للحكم الواقعي أوّلاً؟ هل الإستصحاب منجّز أوّلاً؟ فعمله في الاصول إثبات الواسطه في التنجيز والتعذير، وفي الفقه إقامه الواسطه وتطبيقها على الفروع.

وعلى هذا، يكون احتمال المنجّز من مباحث الاصول.

وإذا كان هذا شأن علم الاصول، كان تحصيل الواسطه هو الغرض الجامع بين الغرضين. نعم، يلزم خروج قاعده الطهاره والحلّ والبراءه الشرعيه، لأن مفاد قوله عليه السّلام: «كلّ شئٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»^(١) ليس هو التعذير بالنسبه إلى الواقع، فلذا يكون من القواعد الفقهيّه. وكذا «رفع ما لا يعلمون». نعم، لا بأس بالبحث عنها في علم الاصول استطراداً مع كونها خارجةً موضوعاً.

ص: ١٥

١- ١. وسائل الشّيعه ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

وأما في مرحلة إخراج القواعد، فبأنّ وزان القاعده الفقهيّه وزان الأصل، لأنّ جعل الحكم المماثل في ظرف الشك على طبق اليقين السّابق في الإستصحاب، يعمّ المجتهد والمقلّد كما هو الحال في القاعده. نعم، شرط جريان الإستصحاب في الشبهه الحكميّه هو الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وهذا عمل الفقيه دون العامي، لكنّ الفقيه يقوم بهذا العمل نيابته عن المقلّد، كما يقوم مقامه في تطبيق القاعده الفقهيّه على موردها.

لكنّ الفرق بين القاعده والأصل هو: أن كلّما يكون فيه جهه التنجيز والتعذير فهو أصل، وما ليس فيه تلك الجهه فهو من المسائل الفقهيّه، وهي إمّا خاصّه كوجوب الصّلاه، وإمّا عامّه كقاعده ما لا يضمن...

النظر في الإشكال

ويمكن الدفاع عن صاحب الكفايه. فأما الإشكال الثاني في مرحله الإدراج، فغير وارد، لأنّ البحث عن الأماره سندا ودلاله واقع في طريق الإستنباط، وأما القاعده الفقهيّه فهي حكم فقهي مستنبط.

وأما الإشكال الأوّل، فيندفع بالنظر إلى كلام صاحب الكفايه في حاشيته على الرسائل في التعليق على قول الشيخ: «إعلم أن المكلف إذا التفت»^(١)، حيث ذكر أن المهمّ للاصولي هو تحصيل المستند العقلي أو الشرعي للاقتحام أو الامتناع، وهذا هو الغرض الجامع.^(٢)

ص: ١٦

١-١. فرائد الاصول: ٢.

٢-٢. درر الفوائد في حاشيه الفرائد: ٢١.

وأما فيما نحن فيه، فهو بصدد بيان محلّ كلّ من القواعد الممهّده والاصول العمليّه من هذا المهم، فالفقيه يلحظ أولاً القواعد الممهّده، وأما الاصول، فهي التي ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن القواعد.

ثم إن المحقق الخراساني ذكر في الحاشيه أن الاصول العمليّه يمكن تعميمها للمجتهد والمقلّد، غير أن المجتهد ينوب عن المقلّد في ذلك. فالإشكال عليه غفله عن كلامه هناك.

ويبقى الكلام في وجه إخراج الإصفيهانى البراءة عن الاصول وإدراجها _ مع قاعده الحلّ _ في القواعد الفقهيّه. وقد فرّق بين البراءة والإستصحاب: بأنّ الشّارع يحكم في الإستصحاب ببقاء الحكم السّابق المتيقّن به في ظرف اليقين، فهو باقٍ في ظرف الشكّ اعتباراً أو أثراً، فيكون اليقين السّابق حجّةً، ويكون مدلول أدلّه الإستصحاب جعل الحجّه في ظرف الشكّ. وأمّا حديث الرفع، فمدلوله عدم التكليف، وعدم التكليف جعلاً مثل ثبوت التكليف جعلاً في عدم كونه من مسائل الاصول. فمدلول حديث الرفع مثل مدلول قاعده الحلّ والإباحه.

أقول:

لا مجال للاستدلال بالنصوص _ مثل: «ما حجب الله...» (١) و«كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر...» (٢) وغيرهما _ للجواب عمّا ذكره، لأنّه لا يرى هذه النصوص من أدلّه البراءة، بل التحقيق في الجواب عمّا ذكره هو الإستناد إلى كلامه

ص: ١٧

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٣٣.

٢-٢. وسائل الشيعه ١٠ / ٢٢٧، باب عدم صحّه صوم المغمى عليه.

حيث جعل قاعده الإحتياط منجزه للواقع، ثم جعل مدلول حديث الرفع فعليته عدم التكليف. أى إنه موصل لعدم التكليف، وفائده هذا الإيصال عبارته عن عدم كون الإحتياط منجزاً للواقع، فيكون مدلوله التعذير، فتندرج البراءة فى المسائل الاصوليه، وهذا نصّ كلامه:

«... يكون إيجاب الإحتياط بداعى تنجيز الواقع، فإنه إيصال للواقع المحتمل بأثره،^(١) فيرجع إلى جعل احتمالته منجزاً له على تقدير ثبوته، فيصير فعلياً منجزاً على تقدير المصادفه كما فى الأماره المعبره بهذا الوجه...

فإذا كان قوله عليه السلام «رفع...» على حدّ قوله: «كلّ شئ لك حلال» جعلاً لعدم التكليف كالجعل للإباحه، فلا محاله يكون إيصالاً لعدم التكليف فى موارد الجهل بعبارته جامعاً لها، فيكون مفاده فعليته عدم التكليف ظاهراً لا عدم فعليته التكليف، ... وحينئذٍ، ففائده إيصال عدم التكليف وجعل عدمه فعلياً بإيصاله: دلالتة على عدم وجوب الإحتياط المبلّغ للحكم الواقعى إلى مرتبه الفعليته والتنجز...»^(٢).

وتلخص: إندفاع إشكالاته على صاحب الكفايه.

نعم، يرد عليه جعله الإستصحاب فى أول الكفايه من «القواعد الممهده» وقد جعله هنا من «الاصول العمليه».

ص: ١٨

١ - ١. المراد من الأثر هو «التنجيز»، لكن التنجيز هو أثر الواقع الواصل الذى قامت عليه الحجّه العقلية أو الشرعية لا- الواقع المحتمل.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٢ / ١٧٦.

وقال الميرزا(1): تارة يؤخذ الشك موضوعا للحكم الواقعي، كالشك في عدد الركعات، فإنه الموضوع لوجوب الركعه المنفصله وهو حكم الله الواقعي، سواء كشف الخلاف أو لا. واخرى، يؤخذ موضوعا للحكم الظاهري، وهو الذي في الاصول العمليه.

فالاصول العمليه هي التي أخذ فيها الشك موضوعا للحكم الظاهري.

وهي على قسمين، فمنها ما يختص بالشبهات الموضوعيه، كأصالة الصّحّه وقاعده الفراغ، ومنها ما يعمّ الموضوعيه والحكميه، وهو الاصول الأربعة.

أقول:

هذا الذي ذكره في تعريف الأصل العملي لا- ينطبق إلا- على أصالة البراءة الشرعيه، لأنه الأصل الذي جعل الشارع في مورده الحكم الظاهري. وبيان ذلك:

إن البراءة العقلية المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان _ وكذا الاصول العمليه العقلية _ ليس فيها جعل من طرف الشارع، فانتفاء الحكم الظاهري فيها واضح، وأما الاصول العمليه الشرعيه كالاستصحاب، فقد ذهب الميرزا إلى أن المجعول فيها هو الطريقيه، وأنها منزله بمنزله العلم تعبيدا في مقام العمل. وقد اختار في الأصل المحرز أنه يقوم مقام القطع الطريقي كالأماره _ وإن فرّق بينهما من جهه أنّ الأماره قد ألغى فيها احتمال الخلاف من جميع الجهات، بخلاف

ص: ١٩

الأصل المحرز، فقد ألغى فيه من جهة الجرى العملى _ وعلى هذا المبني، لا يوجد فى الاصول المحرزه حكم ظاهرى.

وأما أصاله الإحتياط الشرعى، فهو حكم طريقي، لأنه قد جعل وسيله من أجل التحفظ على مصلحه الواقع، وحينئذٍ، فلا حكم فى مورده إلا- الواقع، سواء طابقه الإحتياط أو خالفه. أمّا فى صوره المطابقه له، فواضح، لأن الحكم هو الواقع والإحتياط مجعول لحفظه، وأمّا فى صوره المخالفه، فلا واقع، فلا معنى للجعل تحفظاً عليه. وعلى الجملة، فلا يوجد حكم ظاهرى فى مورد أصاله الإحتياط.

فظهر أن لا مورد لتعريفه إلا أصاله البراءه الشرعيه، حيث جعل فيها الترخيص وهو حكم ظاهرى، فإذا كان منافياً للواقع أو مماثلاً له لزم الجمع، وقد جمع الميرزا باختلاف المرتبه.

كلام المحقق الخوئى

وأما السيد الخوئى، فقد ذكر أن المسأله الاصوليه ما يمكن أن تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الكلى الفرعى، بحيث تكون نسبتها إلى الإستنباط نسبه الجزء الأخير من العله التامه إلى المعلول.

ثم قسم المسأله الاصوليه إلى أقسام. (١).

ص: ٢٠

أقول:

فى كلامه مواقع للنظر، وىكفى أن نقول: بأن الاصول العمليه الشرعيه منها والعقليه لا تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى.

وتلخص:

إن الحق مع صاحب الكفايه. وقد ذكرنا ما له نفع فى المقام بشرح كلامه فى أول الكتاب. فراجع.

* * *

ص: ٢١

إشاره

قد اختلفت كلمات الأصحاب فى تعريف المباح والمحظور.

كلام السيد

فقال السيد قدس سرّه:

إعلم أنّ حدّ المباح يتضمّن إثباتا ونفيا وتعلّقا بالغير: فالإثبات هو حسنه، والنّفى هو أنّ لا مدح فيه ولا ذمّ ولا ضرر، والتّعليق هو أن يعلم المكلف أو يدلّ على ذلك من حاله، وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الأفعال الباقية. لأنّه بكونه حسنا ينفصل من القبيح، ومما ليس بحسن ولا قبيح، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذمّ ينفصل من الندب والواجب، وبالتّعلق ينفصل من الحسن الذى يقع من الله _ تعالى _ ولا صفه له زائده على حسنه، كاستيفاء العقاب، لأنّه _ تعالى _ لا يجوز أن يعلم ولا يدلّ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها.

وأما حدّ المحذور، فهو القبيح الذي قد أعلم المكلف أو دُلَّ على ذلك من حاله، لأنه بما ذكرناه يبين من كلِّ ما يخالفه. (١)

كلام شيخ الطائفة

وقال شيخ الطائفة قدس سرّه:

إعلم أنّ معنى قولنا في الشّيء إنّهُ محذورٌ: «أنّه قبيحٌ لا يجوز له فعله»، إلّا أنّه لا يُسمّى بذلك إلّا بعد أن يكون فاعله أعلمَ حظره، أو دُلَّ عليه، ولأجل هذا لا يقال في أفعال الله تعالى أنّها محظورة، لما لم يكن أعلم قبحها، ولا دُلَّ عليه، وإن كان في أفعاله ما لو كان فعله لكان قبيحا.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم والمجانين أنّها محظورة، لما لم يكن هذه الأشياء أعلم قبحها ولا دُلَّ عليه.

ومعنى قولنا: «أنّه مباح» أنّه حسن وليس له صفة زائده على حسنه، ولا يوصف بذلك إلّا بالشرطين اللذين ذكرناهما من إعلام فاعله ذلك أو دلّالته عليه، ولذلك لا يقال أنّ فعل الله تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم يكن أعلمه ولا دُلَّ عليه، وإن لم يكن لفعله العقاب صفة زائده على حسنه وهي كونه مستحقا.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم أنّها مباحه، لعدم هذين الشرطين.

قال: أفعال المكلف لا تخلو من أنّ تكون حسنة أو قبيحة، والحسنه لا تخلو من أنّ تكون واجبة أو ندبا أو مباحا... (٢)

ص: ٢٣

١-١. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٣٢١ و ٣٢٤.

٢-٢. العدة في أصول الفقه ٢ / ٧٣٩ - ٧٤١.

كلام الميرزا

ثم إنّ المحقق النائبي ذكر في الأمر السّياس من مقدّمات مبحث البراءة أنه: قد يتوهم أن البحث عن مسأله كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحه يغني عن البحث عن مسأله البراءة والإشغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث في إحداهما عن الحظر والإباحه، وفي الاخرى عن البراءة والإشغال.

ولكن التحقيق: إن البحث عن إحداهما لا يغني عن الاخرى، لأنّ جهه البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحه تغيّر جهه البحث عن أصاله البراءة والإشغال من وجهين:

أحدهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّليه بحسب ما يستفاد من الأدله الإجتهاديه، والبحث عن البراءة والإشغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعيه المترتبه على الأشياء بعناوينها الأوّليه، فللقائل بالإباحه في تلك المسأله أن يختار الإشغال في هذه المسأله وبالعكس.

ثانيهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحه راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجيه من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءة والإشغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجيه كالتغني؛ فتأمل.

وقد يقال: إنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشياء قبل

ورود البيان من الشارح، والبحث عن البرائه والإشتغال بعد ورود البيان. وهذا بظاهره فاسد، إن أُريد من القبليه والبعديه الزمانيه، إلا- أن يكون المراد أن البحث عن مسأله الحظر والإباحه إنما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارح في حكم الأشياء، والبحث عن البرائه والإشتغال إنما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارح في حكم الأشياء؛ وعلى كل تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلاً عن عييته إحداهما للآخرى.

نعم، من قال في مسأله الحظر والإباحه بالحظر، عليه إقامه الدليل على انقلاب الأصل إلى البرائه؛ ومن قال في تلك المسأله بالإباحه، فهو في فسحه عن إقامه الدليل على البرائه، بل على الطرف إقامه الدليل على الإشتغال؛ فالذى اختار في مسأله الحظر والإباحه أحد الطرفين قد يستغنى عن إقامه الدليل على ما يختاره في مسأله البرائه والإشتغال، ويكون على الخصم إقامه الدليل على مدعاه، وقد لا يستغنى ذلك، فتأمل جيداً. (١)

هذا، ولا- يخفى ما فى قوله: من أن البحث عن الحظر والإباحه يرجع إلى جواز الانتفاع بالأعيان من حيث كونه... فإنه منقوض بتصرّف المكلّف فى جوارحه وهو تصرّف فى ملك الله، اللهم إلا أن يعدّها من الأعيان، فتأمل.

الأقوال فى الأشياء

وكيف كان، فالأقوال فى الأشياء ثلاثه، قال شيخ الطائفه:

ص: ٢٥

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٢٨ _ ٣٢٩، وانظر: أجود التقريرات ٣ / ٢٨٨ _ ٢٨٩.

وذهب كثير من البغداديين، وطائفه من أصحابنا الإمامية إلى أنها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء.

وذهب أكثر المتكلمين من البصريين، وهو المحكى عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء، إلى أنها على الإباحة، وهو الذى يختاره سيدنا المرتضى رحمه الله.

وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما. وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبدالله رحمه الله، وهو الذى يقوى فى نفسى. (١)

الأول: الحظر

والعمده فى وجهه هو: إن التصرف فى مال الغير بدون الإذن منه ظلم عليه، والكائنات كلها لله، ففى المورد الذى لم يعلم الإذن والإباحة فيه منه يكون التصرف ظلماً.

وقد أُجيب عن ذلك بوجوه كلها مخدوشة:

منها: إن عدم جواز التصرف هو بملاك توجه الضرر على المالك، ولا ضرر على الله.

وفيه: ليس المنع بملاك الضرر، بل بملاك المزاحمة مع المالك فى سلطانه، والموارد التى يذكرونها، إما ليست من التصرف حقيقة كالإستئذان بمصباح الغير، وإما أن الجواز ثابت بالسيرة وغيرها.

ص: ٢٦

ومنها: إن حكمه الخلق تقتضى الانتفاع بالمخلوقات، فالأصل هو الإباحه.

وفيه: لعل الحكمه شئ " آخر غير ما ذكر ولا نعلم به.

فالتحقيق فى الجواب:

ما أشرنا إليه من أن ملاك الحكم العقلى بقبح التصرف فى مال الغير هو المزاحمه فى السلطان، وهذا المعنى غير صادق بالنسبه إلى المالك الحقيقى وهو الله عزوجل، الذى لا- يزاحم فى سلطانه أبدا، بل المتصرف أيضا داخل فى ملكه تعالى. فالملاك مفقود، فالحكم العقلى المذكور منتف.

القول الثانى: الإباحه

قال السيد ما ملخصه: والصحيح قول من ذهب إلى أنه فى العقل على الإباحه.

والذى يدل على صحته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضره عاجله أو آجله له صفه المباح وأنه يحسن الإقدام عليه، كالعلم بأن ما فيه ضرر خالص عن كل منفعه قبيح محذور الإقدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضرورى، كالعلم بقبح ماله صفه الظلم وحسن ماله صفه الإحسان والإنعام...

ولم يبق إلا أن يقولوا: دلوا على أنه لا مضره فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف.

قلنا: المضره على ضريين، عاجله وآجله.

فالعاجله يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن بها، وللعلم أدله وطرق

وللظن أيضا أمارات وطرق، فإذا فقد كل وجوه العلم والظن، قطع على انتفاء المضرة العاجله...

وأما المضرة الآجله فهى العقاب، وإنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذى يجب أن يرد به لو كان ثابتا، لأن الله تعالى لا بد أن يُعلمنا ما علينا من المضار الآجله التى هى العقاب الذى يقتضيه قبح العقل، وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرة الآجله أيضا. (١)

القول الثالث: التوقف

واستدل له بما ملخصه: إنه لا فرق بين ما هو معلوم القبح وما هو غير مأمون من قبحه، فما لم تطمئن النفس بكونه غير قبيح فلا بد من التوقف فيه.

فإن قيل: عدم الإعلام بالقبح يقتضى الإباحه.

فالجواب: يمكن وجود المفسده فى الإعلام أو المصلحه فى عدمه.

أقول:

دعوى عدم الفرق، أول الكلام، فإنه قياس مع الفارق.

ثم إنه ما المراد من الشئ "غير المأمون قبحه؟" إن كان المراد احتمال الضرر أو المفسده، فلا حكم عقلى بلزوم دفع الضرر المحتمل أو المفسده المحتمله. وإن كان العقاب، فإنه محتمل والعقل حاكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

ففيه: إن قاعده قبح العقاب بلا بيان مؤمنه.

ص: ٢٨

فإن قيل: هذه القاعده غير جاريه لوجود البيان، وهو حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير، وحكمه بحق الطاعة للمولى الحقيقي في موارد الشك.

وإذا سقطت القاعده، بقي احتمال العقاب بلا رافع، فلا بد من التوقف.

قلنا: أمّا الأول ففيه: إن المنع من التصرف فيما للغير إلا بإذنه يقتضى لزوم تحصيل المؤمن حيث لا إذن، لأنّ الكلام في مورد الشك في الإباحه والحظر بالنسبه إلى الفرد المشكوك جواز التصرف فيه بنحو الشبهه الموضوعيّه، وعليه، فليست القاعده بمحرزه للموضوع بل إنها تنطبق على الموضوع المعلوم، فهي تقول: لا- تتصرف فيما ليس لك إذن في التصرف فيه، ولا تفيد وجود الإذن أو عدمه في الموارد المشكوكه.

لكنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تفيد الإذن في التصرف.

وأمّا الثاني ففيه: إن موضوع قانون حق الطاعه هو «الطاعه»، فإن علم بكون المورد طاعه واجب، وأمّا مع الشك في كونه طاعه أو لا، يكون التمسك بهذا القانون من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيّه.

فإن قيل: فالعقل يحكم حينئذٍ بالإحتياط.

قلنا: وجود هذا الحكم من العقل أوّل الكلام.

فتلخص:

إن الحق هو القول بالإباحه، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٢٩

اشاره

ونسبه الاصول بعضها إلى بعض

مقدمات

(الأولى) إن خروج الشئ عن موضوع الدليل، تارةً: يكون تعبدياً، واخرى: وجدانياً. والثانى تارةً: يكون بواسطه التعبد، واخرى: يكون تكويتياً.

وأما الخروج عن المحمول، فهو عبارته عن «التخصيص» كخروج زيد عن أكرم العلماء، مع كونه عالماً.

والخروج الموضوعى التعبدى هو «الحكوم»، كما لو قال: العالم الفاسق ليس بعالم، فإنه سلب لعنوان «العالم» عن هذه الحصه _ وهو الفاسق _ سلبياً تعبدياً، لكونه من أفراد العالم وجدانا.

والخروج الموضوعى الوجدانى ببركه التعبد هو «الورود»، كما لو جعل الشارع الإحتياط فى مورد، فإنه يكون وارداً على قاعده قبح العقاب بلا بيان،

لكون الإحتياط بيانا، فينتفى موضوع القاعده وجدانا إلا أنه بجعل من الشارح، فإنه الذى أعطى البياتيه للإحتياط.

وأما الخروج الوجدانى لا بالتعبد فهو «التخصّص».

(الثانيه) إنّ الاصول تنقسم إلى شرعيّه وعقليّه، والشرعيّه على قسمين: محرزّه أو تنزيليّه، وغير محرزّه أو غير تنزيليّه.

(الثالثه) إن المسالك المهمّه فى مدلول أدلّه الأمارات ثلاثه:

أحدها: جعل الطريقيّه للأماره إلى الواقع، كما فى قوله عليه السّلام: «لا- عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا».(١)

والثانى: جعل المؤدّى بمنزله الواقع، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «العمرى وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنى فعنّى يؤديان».(٢)

والثالث: جعل المنجزيه والمعذريّه. وهو المعروف عن صاحب الكفايه.

تقدّم الأماره على الأصل

وبعد الفراغ عن المقدمات نقول:

إنّ الأمارات متقدّمه على الاصول، ولكنّ بأى وجه؟

فذهب الشيخ إلى أن الأماره رافعه لموضوع الأصل. وحاصل كلامه(٣) هو:

ص: ٣١

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٠، باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعه...

٢-٢. المصدر ٢٧ / ١٣٨، باب وجوب الرجوع...

٣-٣. فرائد الاصول: ١٩١.

إن الأماره متقدمه على الأصل فى المرتبه، لأنّ المأخوذ فى موضوع الأصل هو الشك فى الواقع، فالمجوعول فى الأصل متأخر رتبه عن الشك فى الواقع تأخر الحكم عن موضوعه، والشك فى الواقع متأخر طبعا عن الواقع. لكنّ الأماره رافعه للشك، فهى متقدمه على الأصل بالحكومه.

وهذا ما استقرّ عليه رأيه وإنّ احتمال التخصيص.

التقدم على الطريقيه

أقول:

لا- ريب فى كون الشك مأخوذا فى موضوع الأصل، وفى الأماره، ذهب الشيخ والميرزا والعراقى - كلّ بطريق - إلى الطريقيه والكاشفيه، وأن تنزيل المؤدى أو كونه منجزا ومعدّرا من آثار الطريقيه، يرشدك إلى ذلك أن الإمام يعطى الطريقيه ثم يقول: «فما أذيا فعنى يؤديان».

وعلى هذا، فإذا قام خبر الثقه مثلاً، فقد حصل العثور على الواقع وتحقق الوصول إليه من جهه حصول العلم التنزيلي بحسب التعبد العقلاني الممضى شرعا، فتكون الأماره حاكمه على الأصل كحكومه: «لاربا بين الوالد والولد»^(١) على أدله حرمه الرّبا.

فهذا بيان وجه تقديم الأماره على الأصل عند الشيخ على مبنى الطريقيه.

ص: ٣٢

١- ١. مستدرک الوسائل ١٣ / ٣٣٩ وفى الوسائل ١٨ / ١٣٥: ليس بين الرجل وولده ربا.

وأما ما ذكره الميرزا(1) من أن الشيخ قد جمع بين أدلّه الاصول والأمارات بنفس المناط في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فلا يمكن مساعدته عليه.

وبالجملة، فقد قدّم الشيخ الأماره على الأصل من باب الحكومه، لكنّه مبنّى على مسلكه في الأمارات، وهو الطريقيه وإلغاء احتمال الخلاف.

ويتوجّه على ما ذكر: أن الشك مأخوذ في موضوع الأماره أيضا كالأصل، غير أنّ أخذه في الأصل ثبوتى وإثباتى، وفي الأماره ثبوتى فقط، والكاشف عن أخذه فيه هو العقل، لاستحاله الإهمال في موضوع دليل اعتبار الأماره، وإطلاقه _ ليكون معتبرا حتى بالنسبه إلى العالم _ كذلك، فهو مقيّد بالجهل لا محاله. ومع أخذ الشك في كليهما لا وجه لتقدّم الأماره رتبه. نعم، الأصل متأخر رتبه عن الواقع.

إلاّ أنه يمكن دفع الإشكال: بأن الحكومه تتم حتى مع عدم التقدّم والتأخر رتبه، لوجود ملاك الحكومه، لأن أحد الدليلين بمحموله يتصرّف في موضوع الدليل الآخر، لأن المجعول في باب الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف، فهو يتصرّف في موضوع الأصل _ أعني الشك _ برفعه.

ولا يندفع الإشكال بما قيل: من أنّ الشك موضوع في الأصل وفي الأماره مورد.

لأنّ كونه موردا يعنى أنّ الأماره محدوده به _ أى بالشك _ وإذا كانت محدوده رجعت إلى التقيّد الذي ذكرناه.

ص: ٣٣

والحاصل: إن الشك مأخوذ في الطرفين، غير أنه في الأماره بالبرهان العقلي وفي الأصل بالدليل اللفظي، كحديث: رفع ما لا يعلمون (١) الآتي ونحوه.

التقدم على المسلكين الآخرين

وأما على المسلكين الآخرين في الأمارات، فالموضوع وهو الشك غير ملغى، فهو موجود غير مرفوع لا تكويننا ولا اعتبارا، وحينئذ يترتب عليه الحكم، ويقع التعارض بين دليلى الأصل والأماره.

وقد تفضيى المحقق العراقي عن هذا الإشكال (٢) بما حاصله: إنه يكفى في الحكمه كون أحد الدليلين ناظرا إلى المحمول في الدليل الآخر، ولا حاجه لأن يكون ناظرا إلى الموضوع برفعه أو وضعه.

وقد أورد عليه: بأن النظر إلى المحمول يتم فيما إذا كان لأحد الدليلين تعرض لمحمول الآخر بحيث لولا هذا لكان ذاك لغوا، ومن هنا نقول بحكمه «لاضرر» على أدله الأحكام الأولى، لكونه رافعا لها على مبنى الشيخ فى تلك القاعده. أمّا فيما نحن فيه، فليس دليل اعتبار خبر زراره واقعا متعرضا للحلثه المجعوله فى قوله عليه السلام «كلّ شئّ فيه حلال وحرام فهو لك حلال»، (٣) وإذ لا تعرض فلا حكمه.

ص: ٣٤

١-١. وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩.

٢-٢. نهايه الأفكار ٣ / ١٩٧.

٣-٣. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩.

والتحقيق فى وجه تقدّم الأماره على الأصل على المسلكين الآخرين أن يقال:

إن اعتبار خبر زراره علما يستلزم إلغاء الشك بالملازمه العرفيه، وإذا تمّت هذه الدلاله الإلتراميه تمّ تقدّم الأماره بالحكوميه وإلاّ لكان تقدّمها بالورود.

بيان ذلك: إن الموضوع فى أدلّه الاصول هو عدم العلم، ودليل الأماره لا يفيد العلم بل مدلوله هو الأعم من العلم، لكنّ الإرتكازات العرفيه الحافّه بالدليل قد تكون معّمه له، ويكون بالنظر إليها أعم، هذا من جهه. ومن جهه اخرى: العلم له جهه ذاتيه هى الحكايه عن الواقع، وجهه اخرى هى الحجّيه، وهى أعمّ من الحكايه عن الواقع، فالعلم قد يؤخذ بلحاظ كونه كاشفاً، وقد يؤخذ بلحاظ كونه حجّه. وعدم العلم كذلك. ومقتضى الأصل كون العلم مأخوذاً بما هو كاشف وكون عدم العلم مأخوذاً بما هو غير كاشف.

لكن عدم العلم المأخوذ فى موضوع الأصل قد أخذ بما هو غير حجّه، أى: على خلاف مقتضى الأصل الذى ذكرناه، لوجود خصوصيه فى هذا المقام، وهى أن الإرتكاز العقلائي يقتضى جعل الأصل لمن ليس له حجّه لالخصوص من لا علم له، وهذا ما قدّمناه من أن الإرتكاز قد يعّم الدليل. ومن هنا، فلا إطلاق لقوله مثلاً: «كلّ شئّ نظيف»^(١) بالنسبه إلى من عنده حجّه وإن لم يكن عنده علم.

ص: ٣٥

وعلى ما ذكر، فإن معنى «رفع ما لا يعلمون» هو: ما لا حججه عليه فهو مرفوع. ولما كانت الأماره حججه فإنها تتقدم على الأصل، لكن هذا التقدم هو بالورود لا بالحكمه، لأن حججه الأماره وجدانيه ببركه التبعده.

ولو أنكرنا الإرتكاز العقلاني المزبور كما أنكرنا الدلاله الالتزاميه المذكوره قبله، فإن التقدم سوف يكون بالتخصيص، وذلك، لكون النسبه بين دليل الأماره وأدله الاصول الأربعة كلها نسبه الخاص إلى العام، لأنه مع الأخذ بأدله الاصول كلها يلزم لغويته دليل الأماره، وكذا لو أخذ بأى واحد من أدلتها _ للإجماع على أنه مع أخذ الواحد منها يجوز أخذ غيرها _ وإذا لزم للغويه، فلا مناص من أن يكون دليل الأماره مخصصا.

هذا ما أفاده المحقق العراقي.

لكن التحقيق أن النسبه هي العموم من وجه، فإن أخذنا بالأصل في مورد الإجماع لزم لغويه الأماره، فيتعين الأخذ بها.

تقدم الأماره على الأصل المحرز

إلا- أن الكلام كله في تقدم الأماره _ بناءً على الطريقيه _ على الأصل المحرز كالإستصحاب، لأن كليهما مجعولان لإحراز الواقع، فيكونان في العرض، فلم تتقدم الأماره؟

ذكر الميرزا وتلميذه المحقق أن الشك في الأصل موضوع وفي الأماره مورد، ودليل اعتبار الأماره يرفع موضوع الأصل.

وفيه: إن موضوع الأصل هو عدم العلم، فلو كان ورود الأماره فى مورد عدم العلم بالواقع غير موجبٍ لتقييدها لتّم ما ذكر، لكنّ التقييد بالمورد لا بدّ منه، وإلاّ لتجاوزت الأماره عن المورد ولم يكن مورداً.

بل التحقيق هو النظر فى دليل الإستصحاب، وهو إما السيره وإما الأخبار.

فإنّ كان السيره _ والأخبار الوارده فيه هى الدليل على الإمضاء _ فإنّ دليل اعتبار الأماره هو السيره كذلك، فالسيره على العمل بالإستصحاب معلّقه على عدم السيره على العمل بخبر الثقه، وحيث أنّ السيره الثانيه قائمه بلاريب، فالأولى منتفيه، فلا موضوع للإستصحاب مع خبر الثقه.

وإنّ كان دليل الإستصحاب هو الأخبار، فإنّ كانت الإرتكازات العقلائيه صالحهً للتقييد، فلا كلام فى تقدّم الأماره، لكون المرتكز عند العقلاء عدم الاعتناء باليقين السابق مع وجود خبر الثقه على خلاف مقتضاه، فكان الإرتكاز مانعا عن انعقاد الإطلاق فى «لا تنقض اليقين بالشك»، بل يتقيّد بالشكوك التى لا رافع لها عقلاء، فلا يقع التعارض بين دليلى الأماره والإستصحاب، بل دليل الثانى مقيّد من أوّل الأمر.

وإنّ لم تكن الإرتكازات صالحهً لتقييد دليل الإستصحاب، فالأماره مقدّمه كذلك، لأنّ دليل حجّيه الإستصحاب من حيث الكبرى أمر ارتكازى، وذلك قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين... ولا ينقض اليقين بالشك أبداً»، والعقلاء لا يرفعون اليد عن الأماره المخالفه لليقين السابق، بل الأمر بالعكس، وأنّ عدم رفع اليد عنه بالأماره غير عقلائى.

وعليه، فلا إطلاق لدليل الإستصحاب، لأن حقيقه الإستصحاب ليس إلا تطبيق الكبرى المذكوره، فالشكّ مع وجود خبر الثقة غير عقلائي.

ولو تنزلنا عن الإرتكاز، نقول: إن مدلول «لا-تنقض...» هو عدم النقض عملاً ومعنى ذلك هو إلغاء الشّارع الشكّ في مورد الإستصحاب من حيث العمل فقط. لكنّ دليل الأماره يفيد إلغاء الشك اعتباراً وعملاً واعتقاداً، كما هو مفاد قوله عليه السّلام: «فما أدى فعنّي يؤدّي» و«لا عذر لأحدٍ في التشكيك...»

فالأماره مقدّمه على الإستصحاب على كلّ تقدير.

وأما تقدّم الإستصحاب على البراهه وتقدّم الاصول بعضها على بعض، فسيأتى البحث عن ذلك في الإستصحاب إن شاء الله.

وأما تقدّم الأماره على الاصول العقلية، فبالورود، فهي تتقدّم على الإحتياط العقلي والبراهه العقلية والتخيير العقلي، لأنّ الأصل العقلي معلق على عدم مجيء البيان من الشّارع، والأماره بيان.

* * *

إنّ الاصول العمليّة محصوره في الأربعة حصرا استقرائيا، ومجاريها محصوره في الأربعة بالحصر العقلي.

وقد ذكر الشيخ وجه الحصر في أوّل البراءة، ثم دفع الإشكال الوارد عليه بقوله: «وبعبارة اخرى...» في أوّل الرسائل.

وقسم الميرزا الاصول تقسيما يرتفع به الإشكال، وهو ما ذكره الشيخ بقوله: بعبارة اخرى... .

وموضوع التقسيم هو «الشك»، فيرد حينئذ الإشكال من جهة اخرى وهي:

إنّ البحث في «الإحتياط العقلي» يقع في وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة. والوجوب والحرمة يكونان في مورد العلم لا الشك.

والبحث في «التخير» يكون عن العلم بالتكليف مع عدم قدره على الإمتثال تكوينيا، فالموضوع فيه هو العلم.

والبحت فى «البراءه العقليّه» يقع عن «اللابيان» وهو الموضوع لقبح العقاب، وليس الموضوع هناك هو «الشك».

والبحت فى الإحتياط الشرعى يقع عن «الشبهه» بالنسبّه إلى الحكم الواقعى فقط _ ولو كان هناك حكم ظاهرى فلا إحتياط _
بقرينه قوله: «القرعه لكل أمرٍ مشتبّه».(١) و«الشبهه» بهذا المعنى الخاص غير «الشك».

فظهر أن «الشك» ليس هو الموضوع فى كثيرٍ من الاصول. نعم هو الموضوع فى «الإستصحاب» و«البراءه الشرعيّه».

* * *

ص: ٤٠

١- ١. لم نعثر عليه بهذا اللفظ. أنظر: وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٥٩.

إن الشك بالنسبة إلى الحكم الواقعي ينشأ:

تارة: من الأمر الخارجى، كما لو شك فى الذبيحه هل ذبحت بالحديد أو لا؟ فهذه شبهه موضوعيه مصداقيه، ويلازم ذلك كونها جزئيه.

واخرى: لا من الأمر الخارجى:

فتارة: نحتمل وجود النص، مثل مسأله شرب التتن. فالشبهه حكميه.

واخرى: يكون النص الموجود مجملأ.

فتارة: الإجمال يكون من ناحيه الحكم، كالدليل على الدعاء عند رؤيه الهلال، حيث لا يعلم كونه دالاً على الوجوب أو الحرمة.

واخرى: الإجمال يكون من ناحيه الموضوع، كالغروب حيث يجهل مفهومه.

وثالثه: يكون هناك نصان متعارضان، فالمنشأ للشبهه هو تعارضهما وهما:

تارة: مطلقان.

واخرى: عامان.

فتاره: يوجد المرجح.

واخرى: لا يوجد. فإما التخيير وإما التساقت. على القولين.

ثم إنَّ الشبهه:

إمّا وجوبيه.

وإمّا تحريميه.

وكلُّ منهما:

تارة: نفسى.

واخرى: غيرى.

وقد بحث الشيخ عن التحريميه والوجوبيه كلُّ على حده.

بخلاف صاحب الكفايه.

فإنَّ كان لمجرّد الوجوب والحرمة دخل فالتعدّد، وإلّا- فما صنعه صاحب الكفايه هو الصحيح. وأمّا الاختلاف بين الاصوليين والأخباريين فى الشبهه التحريميه، فلا يكون منشأً للتعدّد.

هذا، وإنَّ العقل يحكم بالفحص عن حكم الشارع فى جميع الموارد، فإنَّ حَصِيل اليأس لفقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصيين، وَصَل الأمر إلى الحكم العقلى.

نعم، فى الشبهه الموضوعيه ليس التطبيق بيد الفقيه، بل للمقلّد التمسك بقاعده الفراغ وأصالة البراءه.

ص: ٤٢

البراءه

اشاره

ص: ٤٣

وقبل الورود فى الأدله نذكر مقتضى الأصل:

ذكر الميرزا(1) أنه ربما يقال بكون قول الأخبارى هو الموافق للأصل، وأن على الاصولى إقامة الدليل على البراءة، لأن الوظيفة قبل الفحص هى الإحتياط، فلو شك فى بقاء الوظيفة السابقه استصحب الإحتياط.

فأجاب: بأن الملاك الكائن قبل الفحص غير باق بعده، فلا يجرى الإستصحاب، فيكون على كل من الطرفين إقامة الدليل على مدّعا.

وتوضيح المطلب:

إن الشبهه الحكميه قبل الفحص مجرى الإحتياط بلا ريب، لأمرين:

أحدهما: العلم الإجمالى بوجود الحكم الشرعى بين الأطراف، فإنه يقتضى الإشتغال، فإما يحتاط المكلف، وإما يفحص عن الحكم حتى ينحلّ العلم الإجمالى حقيقه أو حكما.

ص: ٤٥

والثاني: لزوم حفظ المكلف أحكام المولى، وعلى المولى البيان بحيث إذا فحص العبد عنه عثر عليه، فما دام لم يفحص كان حكم العقل هو الإحتياط.

هذا فى الشبهه الحكميّه قبل الفحص.

وأما بعد الفحص، فإن العلم الإجمالى ينحلّ بالعثور على العلم أو العلمى بالنسبه إلى الحكم الشرعى، فلا إحتياط بعدئذٍ.

وأما بعد الفحص واليأس، فلا حكم للعقل بالإحتياط، وعليه، فلا أصل يقتضى الإحتياط بعد الفحص عن الدليل. فقول الأخبارى بالإحتياط يحتاج إلى دليل كقول الاصولى بعدم الإحتياط.

أقول:

أما بناءً على مسلك حق الطّاعه، فالأصل مع الأخبارى، لكونه محكّمًا قبل الفحص وبعده.

وأما بناءً على نفيه، فكذلك، لأن من يحتمل وجود الحكم من المولى يحتاج إلى المؤمّن، وبعد الفحص ينحلّ العلم الإجمالى الموجب للتنجيز، لكن لا يرتفع معه احتمال التكليف، والاحتمال منجز حتى يجئ " المؤمّن، والمؤمّن إما قاعده قبح العقاب بلا بيان وإما حديث الرفع.

فظهر أنّ على الاصولى إقامه الدليل على المؤمّن، وإلا فالأصل مع الأخبارى، ولا يلزمه إقامه الدليل على الإحتياط، لكفايه نفس احتمال التكليف، لأنه يساوق احتمال العقاب.

ص: ٤٦

نعم، لو أنكر مساوقه احتمال التكليف لاحتمال العقاب، كان الأصل مع الاصولي. ويسقط حينئذ ما ذكره الميرزا من لزوم إقامه الدليل على كلا الطرفين.

إلا أن إنكار المساوقه باطل، لأن إقامه الدليل على البراءه فرع كون احتمال التكليف مساوقا لاحتمال العقاب.

وهذا هو التحقيق في مقتضى الأصل في المقام، ولننظر في الأدله:

أدلة الأصوليين على البراءه

اشاره

لقد استدلوا على البراءه بالأدله الأربعة:

الإستدلال بالكتاب

آية الاولى:

اشاره

قوله تعالى «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

تقريب الاستدلال:

إنه وإن كان الموضوع له لفظ «الرسول» هو النبي المرسل، لكن مناسبه الحكم والموضوع تقتضى رفع اليد عن هذه الخصوصيه، وأن المراد هو البيان وبلوغ الأحكام. ويكون حاصل معنى الآية: إن الله لا يعذب إلا بعد البيان وإبلاغ

ص: ٤٧

الأحكام، وعليه، فالرسول طريقٌ وليس له موضوعيته، فالآية دالّة على أمرٍ كبرويّ هو: عدم التعذيب إلى أن يأتي البيان.

فلو فحص عن البيان في الشبهه الحكميه وحصل اليأس عنه، تحقّق عنوان «اللّايان»، وحينئذٍ تنطبق الكبرى والنتيجه هي البراءه.

النظر في التقريب المذكور

وقد أورد على هذا الإستدلال:

بأنّ الآيه تنفي العذاب ولا تنفي الإستحقاق.

وأجيب: (١)

أولاً: إن المطلوب عدم العذاب سواء كان استحقاقاً أولاً، وإن لم يكن بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق ملازمه.

وفيه: إن غرض الاصولي تحصيل المؤمن، لا-الخلاص من المؤاخذه حتى مع المعصيه وهتك حرمة المولى. وبعبارة اخرى: الغرض هو نفي الإستحقاق مع عدم البيان بحيث يكون العقاب قبيحاً.

وسياتى نظير هذا في حديث الرفع.

وثانياً: إن قوله «وما كنّا» ظاهر في عدم كون هذا الفعل لائقاً بالباري تعالى، مثل «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (٢) ونحوه. فالمراد: إن التعذيب

ص: ٤٨

١-١. مصباح الاصول: ٢٥٦.

٢-٢. سورة الأنفال، الآية ٣٣.

قبل البيان لا يليق به ولا يناسب عدله، فهو يدلّ على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، لأنه لو كان مستحقاً له لكان لائقاً بالله، فعدم اللّياقه لعدم الإستحقاق. فالمدلول المطابق للآيه وإن كان نفي العذاب إلا أنها تدلّ على نفي الاستحقاق بالالتزام.

وفيه:

إن عدم اللّياقه ليس المعنى الحقيقي للآيه، بل معناها: عدم تحقق الصّيدور، وعدم اللّياقه أعم من الحقيقه، ولذا نرى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» قد استعمل فيه «وما كان» مع وضوح كونهم مستحقّين للعذاب، فيكون لائقاً به.

وقال الشيخ (١) بتماميه الاستدلال بالآيه، لأنّ الخصم _ أى الأخبارى _ يقبل الملازمه بين عدم العقاب وعدم الإستحقاق، فالإشكال مندفع.

وفيما أفاده إشكالان ذكرهما المحقق الخراساني: (٢)

أحدهما: إنه يكون الاستدلال حينئذٍ جدلياً.

والآخر: إنّ الخصم لا- يسلم بالملازمه، لأنّ الشبهات الحكميه ليست بأعظم من الأحكام المعلومه، وهذه الأحكام ليس فيها الملازمه بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق، إذ مع التوبه والشفاعه ينتفى العقاب مع بقاء الإستحقاق.

ص: ٤٩

١-١. فرائد الاصول: ١٩٤.

٢-٢. كفايه الاصول: ٣٣٩.

وذكر المحقق الإصفهاني (١) تقريبا آخر، وله مقدمتان:

الأولى: إن أجزاء العلم المركبه هي: المقتضى والشرط وعدم المانع. وقد ذكر أهل التحقيق أن «عدم المانع» شرط لتأثير المقتضى، _ لأن الشرط تاره: وجودى، واخرى: عدمى _ والمراد منه هنا عدم الملكه، ولعدم الملكه حظ من الوجود فله أثر. فالعلمه فى الحقيقه مركبه من المقتضى والشرط، والشرط إما متمم لفاعليه الفاعل، كالمجرد، فإنه لا مادّه له ولا مدّه، فالفاعليه فيه تامّه ولا ينفك عن المعلول، أو لقابليته القابل، كرفع الرطوبه من الخشب حتى يقبل الإحتراق.

والثانيه: كلّ علم لم يتحقق معلولها، فهو إما لنقص فى العلم أو لنقص فى المعلول، ولو كان الفاعل تام الفاعليه فالشرط يرجع لا محاله إلى متمم قابليته القابل، فإذا وجد المانع فهو مانع عن قابليته.

وبعد المقدمتين:

إن العقاب إما يكون لازماً تكويتاً للمعصيه، بمعنى أن يكون العمل متصوّراً فى الآخره بصوره العذاب، بأن تكون الأعمال مواداً للصور البرزخيه والاخرويّه، أو هو لازم جعلى من العقلاء للمعصيه، أو لازم جعلى شرعى لها، كجعل الشارع الوعيد الخاص للعمل الخاص. فالوعيد من العقلاء هو الذمّ ومن الشارع هو العذاب.

ص: ٥٠

وعلى هذا، ففي كلِّ موردٍ لا يوجد العذاب إلاَّ إلهي فلا يوجد الإستحقاق له. وذلك لأنه مع ارتفاع العذاب:

إنَّ كانت النسبه تكويته، رجع عدم العذاب إمَّا إلى عدم تماميِّه الفاعل وإمَّا إلى عدم تماميِّه القابل، لكنَّ عدم تماميِّه الفاعل هنا باطل، لأنَّ الفاعل هو الله وفاعليته تامه، فتعيَّن أنه لعدم قابليته القابل. وهذا _ أي عدم قابليته القابل _ على نحوين، إمَّا يكون القابل مقارنا للمانع، كعدم البيان، فإنه يمنع من تصوُّر العمل بصوره، وإمَّا لتحقق المانع، كما إذا كانت القابليته لتصوُّر مادّه العمل بصوره برزخيِّه قبيحه موجودهً لكنَّ حصل المانع لها بقاءً كالتوبه أو الشفاعه.

وإنَّ كانت النسبه بجعلٍ من العقلاء، من جهه أنَّ استحقاق الذم على مخالفه المولى في أمرٍ من الامور التي اتَّفقت العقلاء عليها، فمتى انتفت المذمّه لوجود مانع عنها فلا إستحقاق لها، إذ مع وجود المانع لم يتحقق شرط الإستحقاق، وقد قلنا بأنَّ عدم المانع شرط.

فإن قلت: انتفاء العذاب إنَّ كان بفضل الله لم يناف ثبوت الإستحقاق، وإنَّ كان بعدله انتفى الإستحقاق.

قلت: ليست إرادته الله جزافيته، فإنَّ أراد عدم العذاب كان لسببٍ، أمَّا من جهه كونه رحيمًا فالعذاب قبيح، وأمَّا من جهه كونه رئيس العقلاء _ مع المسامحه في التعبير _ فلا قبح، وإذا كان التعذيب منافيا للوجود والمرحمه، رجعت المنافاه إلى جهه الفاعليته لا القابليته، فإذا انتفى التعذيب انتفى الإستحقاق.

وإن كانت النسبه بجعل الشارح، فإن انتفاء فعلية العذاب يعود إلى انتفاء الوعيد، لحصول المانع عنه، إما مقارنا كعدم البيان، وإما بقاء كالتوبه، فانتفاء الوعيد إلا لاهى يكون على أثر وجود المانع عنه، وقد تقدّم أن الشرط له هو عدم المانع، ومع وجود المانع فلا إستحقاق.

فتحصّل: أنه مع انتفاء التعذيب لعدم تماميه شرطه، ينتفى الإستحقاق على الوجوه الثلاثه كلها.

النظر فى التقريب المذكور

قال شيخنا: هنا بحثان:

الأول مبناى، وهو فى قوله بكون النسبه بين عدم العذاب وعدم المعصيه جعليه من العقلاء.

ففيه: إن إستحقاق المؤاخذه على الظلم والمدح على العدل ليس من القضايا العقلانيه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام، لأنّ العله الغائيه عله لفاعليه الفاعل ومقدمه بالوجود العلمى على العمل _ بل قال صاحب الأسفار(1) باتّحاد العله الغائيه مع الفاعليه، فمن يتخيّل كونه شعبانا يأكل، والغرض من الأكل هو الشبع، فالفاعل الشبعان والغايه هو الشبعان _ فيكون حفظ النظام هو الغايه فهو الفاعل، وإذا انتفت الغايه، لزم أن لا يكون الظلم قبيحا، والحال أن قبح الظلم غير

ص: ٥٢

معلّم بشئٍ عَقْلًا - فمخالفة المولى الحقيقى - وهى ظلم حقيقى - قبيحه سواء اختلّ النظام أو لا، بل سواء كان هناك نظام أو لا.

والثانى: بنائى. وهو فى قوله بأنّ الإرادة إنّ تعلّقت بعدم العذاب فلا بدّ من مرجّح لذلك، لكون إرادته تعالى غير جزائيه، والمرجّح لعدم العذاب هو جهه رحيمته الله سبحانه، لأنّ العذاب من الجواد بما هو جواد غير حسن، وإنّ كان حسنا منه بما هو عادل، فلاستحقاق منتف.

وهذا جوابه على «إن قلت» ثم أمر بالفهم.

وفيه: إنّ «الحسن» و«عدم الحُسن» متقابلان إمّا بالسلب والإيجاب، وإمّا بالعدم والملكه، ولا يتّصف الفعل الواحد بالحسن وعدمه بتعدّد الجهه فى الفاعل، فلا يعقل كون العقاب حسنا بما أنّ المعاقب عادل، وأن يكون غير حسن بما أنّ المعاقب جواد.

على أنّ الآيه المباركه فى مورد عذاب «الله» بما هو «الله» لا- بما هو عادل حتى تجعل الملازمه عقلايته، بل «الله» فى مرتبه الألوهيه جواد عادل، وكلا الفعلين منه حسن.

والتحقيق:

إنّ الآيه تدلّ على الملازمه، لقرينه داخلية هى: أنّ التعذيب قبل البيان قبيح عقلاء وعقلا، ولقرينه خارجيه هى قوله تعالى فى سورة الشعراء: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ * ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ».(١)

ص: ٥٣

وإذا دلت على الملازمه حصل غرض الاصولي، لأن عدم البيان عذر للعبد، فالإشكال المذكور على الاستدلال بالآيه للبراءه مندفع.

الإشكالات على الاستدلال بالآيه

وأشكل على الإستدلال بالآيه: بأنها تنفي العذاب الدنيوي لا الأخرى.

والجواب: فتدل حينئذ على عدم استحقاق الأخرى بالأولويه القطعيه.

وبإنها تتعلق بالأمم الماضيه.

أجاب المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل (١): الأفعال المضافه إلى الباري منسلخه عن الزمان.

فأورد عليه المحقق الإصفهاني (٢): بأن الأفعال الإلهيه كأفعال غيره غير منسلخه عن الزمان.

ومحصّل كلامه قدس سرّه: إن الفعل المسند إليه ماضيا أو مستقبلاً، إن كان مرتبطا بالذات أو الصّيفات الذاتيه أو الأفعال الإبداعيه، فهو منسلخ عن الزمان، مثل علم الله، كان الله، خلق الله... وما لم يكن كذلك فلا انسلاخ، والتعذيب من القسم الثاني.

أقول:

لا برهان على كون جميع أفعاله عزّ وجلّ منسلخه عن الزمان، وقول

ص: ٥٤

١-١. درر الفوائد في حاشيه الفوائد: ١٨٨.

٢-٢. نهايه الدرايه ٤ / ٢٩.

الخراساني «غالبا» لا- يفيد، لأننا نريد المعنى الحقيقي، والأفعال الزمانية الإلهية إن كانت لنسبه تحقيقه أو توقعيه، فإن أصله الحقيقي تقتضى حمل الفعل الماضى على الزمان السابق والمضارع على الحال أو المستقبل.

فالصحيح ما ذكره المحقق العراقي(١) من أن المراد هو المضى بالنسبه إلى بعث «الرسول» لا المضى بالنسبه إلى زمان الخطاب إلى نبينا صلى الله عليه وآله بالآيه. فالمعنى: إنا قبل بعث الرسول لا نعذب، سواء فى الامم الماضيه أو هذه الامه.

فالإشكال مندفع بهذا البيان.

وقال المحقق الميرزا(٢): إن مدلول الآيه المباركه نفى التعذيب قبل بعث الرسول، ومورد الإستدلال بها هو الحكم الشرعى للموضوع المشتبه حكمه، ولا علاقته للدليل بالمدعى، وهو البراءه فى الشبهه الحكميه قبل الفحص.

وفيه:

إن أراد نفى الارتباط بين الآيه والشبهه الحكميه، فكلامه منقوض باستدلاله بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لعدم ارتباطها بالشبهه الحكميه كذلك. وإن أراد أن الآيه إرشاد إلى القاعده العقلية المذكوره، فالإشكال وارد.

فالحق: سقوط الاستدلال بالآيه المباركه على البراءه، لكونها إرشادا إلى قاعده قبح العقاب العقلية، وقد أشرنا إلى ذلك سابقا.

هكذا أفاد شيخنا ووافقناه عليه.

ص: ٥٥

١- ١. نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٥.

٢- ٢. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

وأما سيدنا الأستاذ رحمه الله، فلم يتضح لنا رأيه في المقام، لأنه بعد أن ذكر ما أورد به على الإستدلال _ من أن الآيه تختص بالعذاب الدينى، وأنها تتكفل الحكاياه عن عذاب الامم السابقه، وأن غايه ما تتكفله هو نفي العذاب الفعلى، وهولا يلزم عدم الإستحقاق _ قال:

والذى نراه: إن الآيه الشريفه وافيه بالمدعى، وأنه لا وقع لجميع هذه الإيرادات، وذلك، لأن ما قبل الآيه هو قوله تعالى: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتَابِيكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدَىٰ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا...»(١)

ومن الواضح أن ظاهر هذه الفقرات المتعدده أنها لبيان أن الطريقه المشروعه فى مقام العذاب والثواب، وأن العذاب لا يكون إلا طبق الموازين العقلانيه، ولذا لاتزر وازره وزر أخرى، والهدايه للنفس والضلال عليها، فتكون ظاهره فى نفي العقاب عند عدم الحجه، لأنه على خلاف الموازين... فتكون الآيه لبيان عدم استحقاق العبد للعقاب قبل قيام الحجه، وأنه ليس من شأن الله سبحانه أن يعذب قبل قيام الحجه. وعليه، فلا اختصاص لها بالعذاب الدينى، ولا نظر لها إلى خصوص الامم السابقه، كما أنها تتكفل نفي الإستحقاق لا نفي الفعليه فقط.

ص: ٥٦

وعلى الجملة، فإنه قد أجاب عن الإيرادات بما يشبه ما ذكرناه في الجواب عنها، ولكنه قال بعد ذلك: «إنَّ عمده ما يستدلُّ به الأخباريون على مدَّعاهم الروايات الأمره بالوقوف عند الشَّبهه تورَّعا عن الإقتحام في الهلكه وتجنُّبا عن الوقوع فيها...» فقَدَّم الآيه على تلك الروايات إن كانت الآيه أخصَّ منها، أو طرحها إن كانت النسبه هي العموم من وجهٍ، لأنها روايات مخالفة الكتاب.

لكنه رجع عن ذلك بناءً على أن يكون استدلالهم بدعوى ظهور النصوص في وجوب الإحتياط والتوقف، فجعلها واردهً على الآيه، لأنها تتكفَّل بيان الحكم الواقعي وإقامه الحجَّه عليه. (١)

التأمل في كلام الاستاذ

أقول:

إنَّ ما تقدَّم نقله هو ملخَّص ما أفاده بلفظه، فليتدبَّر!

ثم لنا أن نقول: إنه لم تكن حاجه للإستدلال بالآيات التي قبل هذه الآيه _ وكأنه يريد الإستفاده من وحده السِّياق _ مع ظهورها بوحدها في المعنى الذي ذكره. (٢)

ولنا أن نتساءل عن وجه التعرُّض لما يستدلُّ به الأخباريون من الروايات وهو في مقام الاستدلال بالآيه، وأنه سيأتي الكلام على تلك الروايات بعد الفراغ عن الإستدلال بالكتاب من الجانبين!

ص: ٥٧

١-١. منتقى الاصول ٤ / ٣٧٢ _ ٣٧٧.

٢-٢. سورة الإسراء، الآيه: ١٣ _ ١٥.

إستدلّ الأخباريون بالآية على بطلان قاعده الملازمه، أى جمله «ما حكم به العقل حكم به الشرع». وذلك بوجود حكم العقل قبل الشرع، مع أنّ الآية تقول «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا».

وأجاب الأصوليون: بأنّ الآية لاتنفي الإستحقاق حتى يلازم عدم الحكم الشرعى، بل تنفي فعلية التعذيب، لإحتمال العفو من الله عزّ وجلّ، كما أنه قد عفا عن الصغائر مع إجتناّب الكبائر مع وجود إستحقاق العقاب، وكذا فى الظّهار، حيث الحرمة موجوده والإستحقاق لكن الله عفا، وكذا العزم على المعصيه، حيث عفا عنه تفضّلاً.

وأشكل الميرزا القمى على هذا الجواب: بأنّه يناقض استدلال الاصوليين بالآيه على البراءه، حيث قالوا بأنها تدلّ على عدم الإستحقاق.

وأشكل الميرزا النائينى(1) على الجواب: بأنّه لا يعقل وجود الإستحقاق والعفو قبل بعث الرّسول، وقياس ما نحن فيه على الموارد المذكوره مع الفارق، فهناك العفو معقول _ على تأمّل فى الظّهار _ وهنا غير معقول، لأنّ جعل العفو إلى جنب جعل الحكم يوجب التجزى على المخالفه ولغوّه الحكم.

أقول:

لكن قوله: بأنّ التّيه على الحرام حرام معفو عنه ما لم يتعقّب العمل، منظور فيه:

ص: ٥٨

أمّا أوّلاً، فلأنّ التّيه على الحرام ليس حراماً، والأخبار الواردة فيه لا تدلّ على أكثر من الكراهه، ولو تنزّلنا، فإنّ حملها على ذلك هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

وأما الصّغائر، فإنها ذنوب محرّمه، لكن اجتناب الكبائر مكفّر لها.

وأما ثانياً، فلأنّ مورد العفو مطلق التّيه، لا خصوص التّيه لم يتعقّبها العمل، وحينئذٍ يعود إشكال التجزّي على ما ذكره أيضاً.

والحق: إنّ تيه المعصيه ليست معصيه، وملاك الحرمة قاصر بالنسبه إليها.

والصّحيح فى الجواب عمّا ذكره الأخباريون هو: أنّ المراد من «الرسول» الأعمّ من الداخلى وهو العقل ومن الخارجى. وهو كناية عن «البيان» كما تقدّم.

هذا تمام الكلام على هذه الآيه، وقد عرفت سقوط الإستدلال بها، لأنها إرشاد إلى القاعده العقليه.

اشاره

واستدل أيضا بقوله تعالى:

«قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ

إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» (١)

وقد جاءت هذه الآيه ردًا على اليهود، حيث حرّموا على أنفسهم بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه، فأبطل عزوجلّ تشريعهم، إذ أمر نبيّه الأكرم بأن يردّ عليهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه...

تقريب الإستدل والكلام حوله

فالآيه تشير إلى أمر ارتكازى هو الترخيص فى الإرتكاب بعد الفحص وعدم الوجدان، وهذا أمر جارٍ بين الموالى والعييد، فيكون وزان الآيه وزان

ص: ٦٠

حديث الرفع الآتي، وهي نصّ في الرخصه، وبها ترفع اليد عمّا يكون ظاهرًا في الإحتياط من الأدلّه.

وهذا تقريب الاستدلال بها كما عليه المحقق العراقي (١) تبعًا للشيخ (٢) وخلافا لصاحب الكفايه.

لكنّ الشيخ قال:

الإنصاف: إن غايه الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلاله فلا. ولذا قال في الوافيه: في الآيه إشعار بأنّ إباحه الأشياء مركزه في العقل قبل الشرع.

(قال): مع أنه لو سلّم دلالته، فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله من الأحكام، يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا.

وحاصل الإشكال: إن عدم الوجدان من النبيّ صلّى الله عليه وآله يدلّ على عدم الوجود، أمّا عدم وجداننا نحن فلا يدلّ.

أجاب العراقي عن الإشكال:

بأنّ الآيه «لا أجد» ولم يقل: لا يوجد. فتغيير التعبير للإشاره إلى الأمر الإرتكازي المذكور، فيتم الإستدلال.

ص: ٦١

١-١. نهايه الأفكار: ٣ / ٢٠٧.

١-٢. فرائد الاصول: ١٩٤.

وأجاب صاحب الكفايه (١) عن الإستدلال:

بأن تغيير البيان هو لأجل تماميه المناظره مع اليهود وأدائها بأحسن وجهٍ بحيث يُخضمون بكلامه. فالإشكال موجود.

أجاب المحقق العراقي (٢):

بأنه لما قال: «لا أجد» أراد مؤاخذه الخصم بالأمر الإرتكازي، بأنكم قد خالفتم الإرتكاز، وليس المقصود هو المناظره.

التحقيق عدم الدلاله

التحقيق:

عدم دلاله الآيه، لأن اليهود قد منعوا عن تلك الأشياء في التوراه، ولذا جاء في ذيل الآيه «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا...». فكان عدم الحليته بالنسبه إليهم موجودا في التوراه وليس من باب الإحتياط.

وعلى الجملة، ليس الحكم بالحرمة على أثر عدم الوجدان حتى يحاججهم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْأَمْرِ الْإِرْتِكَازِي. فالآيه معناها: إِنَّ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ فِي كِتَابِكُمْ لَمْ يُحَرِّمَ عَلَيَّ فِيمَا أَوْحَى إِلَيَّ.

فالإستدلال بالآيه ساقط.

ص: ٦٢

١- ١. درر الفوائد في حاشيه الفوائد: ١٨٩.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٠٧.

إشاره

الإستدلال بالسنة

واستدلّوا من السنة بأحاديث...

منها:

١- حديث الرفع

إشاره

وهو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعَةَ: الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ... (١)

والبحت في خصوص «ما لا يعلمون».

تقريب الإستدلال

ومن أجل تقريب الإستدلال نذكر المحتملات في المرفوع:

إنَّ المحتملات الثبوتية في المرفوع بهذا الحديث هي:

أن يكون «المؤاخذه»

ص: ٦٣

وأن يكون «إستحقاق المؤاخذه»

وأن يكون «إيجاب الإحتياط»

وأن يكون «فعلته التكليف»

وأن يكون «الحكم فى مرتبه الظاهر».

المرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظاهر

وليس المرفوع «المؤاخذه»، لأن رفعها لا ينفع غرض الاصولى وهو تحصيل المؤمن والعذر. هذا أولاً.

وثانياً: إن كمال الإمتنان هو رفع الإستحقاق لا عدم العقاب.

وثالثاً: إنه يستلزم المجاز، وارتكابه يتوقف على وجود قرينه وهى مفقوده.

وليس المرفوع «إستحقاق المؤاخذه» وإن كان يحصل به غرض الاصولى، وذلك:

أولاً: لأن رفع الإستحقاق غير معقول، لأن الإستحقاق لازم تكوينى للفعل، والشّارع لا يرفع اللّوازم التكوينيّة، كما لا يمكنه رفع الزوجيّة عن الأربعة.

وثانياً: لأنّ الإستحقاق أمر عقلى ليس وضعه بيد الشّارع حتى يكون رفعه بيده.

وليس المرفوع «إيجاب الإحتياط» وإن قال به الشيخ _ وإن كان للشّارع رفعه، لكون وضعه بيده، كما أنه يحصل غرض الاصولى _ وذلك:

لأنّه خلاف ظاهر الحديث، فلا بدّ من قرينه، لأنّ ظاهره كون المرفوع نفس

ما لا يعلم، وهو الحكم الواقعي، وأين هذا من إيجاب الإحتياط؟ نعم، لو كان الذي لا يعلم هو وجوب الإحتياط صحّ هذا الوجه.

وليس المرفوع «الحكم الواقعي واقعا». لأنه يستلزم التصويب. على أن الحديث ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي، لأن الجهل بالشئ " فرع ثبوت الشئ " .

فثبت: إن المرفوع هو:

«الحكم الواقعي ظاهرا».

وهذا هو المطلوب، لأن معناه الترخيص في الشبهة الحكمية.

هذا، ولا- ينافي رفع الحكم الواقعي في ظرف الجهل به وجوده واقعا، لما تقدّم في محله من عدم التنافي بينه والحكم الظاهري المجعول في هذا الظرف. لا- في مرحله الملا-ك، لأن الملا-ك في الظاهري في الترخيص وفي الواقعي في نفس متعلق الحكم. ولا في مرحله الإمتثال، لأنه مادام الحكم الواقعي مجهولاً، فالموضوع للظاهري موجود. فهو حين يمتثل الواقعي لاجهله، وحين يوجد الجهل يتحقّق الموضوع للحكم الظاهري.

وإذ لا تنافي لا- في الملا-ك ولا- في مقام الإمتثال، فلا محذور في جعل الحكم الظاهري، إذ لو كان محذورا لكان في إحدى المرحلتين. اللهم إلا على مسلك صاحب الكفاية من التضاد بين الحكمين، فيشكل الأمر.

فتلخص: إن مدلول حديث الرفع اعتبار عدم الحكم ظاهرا.

وأما القول: بأن المرفوع هو «التكليف»، كما عليه المحقق الإصفهاني، فيتوقف بيان ما فيه على البحث في مراحل الحكم.

الأقوال فى مراتب الحكم

واختلفت أنظار الأكابر فى مراتب الحكم على ثلاثة أقوال:

الأول: إن للحكم مرتبتين. ذهب إليه الشيخ والميرزا.

والثانى: ثلاث مراتب. ذهب إليه الإصفهاني.

والثالث: أربع مراتب: اقتضاء الملاك، الإنشاء، الفعلية، الوصول. ذهب إليه صاحب الكفاية.

الصحيح هو قول الشيخ:

ويرد على القول الأخير: إن مرحله الملاك ليست من مراتب الحكم، لأن الملاك عله الحكم، فكيف يكون من مراتبه؟
والوصول من معلومات الحكم، فكيف يكون من مراتبه.

فللحكم مرتبتان فقط.

لكن المحقق الإصفهاني، جعل مرتبه الوصول من مراتب الحكم أيضا، فما لم يصل الحكم لم تتحقق المصادقيه للإنشاء بداعى
البعث والتحريك، ففعلية الحكم متوقفه على الوصول.

وعلى هذا المبني:

فإن مفاد حديث الرفع رفع الحكم فى مورد الشبهه، لأن المكلف قد فحص ويأس من الدليل عليه، فهو غير واصل إليه،
والمفروض كون الوصول من مراتبه، فهو مرفوع عنه.

ويرد عليه:

إن وجود الشيء "يساوق فعليته، فلا- معنى للوجود بلا- فعلية، سواء في أفق التكوين أو الإعتبار، وكذا العكس، فهما مفهومان والمصداق واحد، فكما أنّ الإنسان بالقوّه ليس بإنسان، كذلك الحكم، فإنّ وجد الحكم في وعاء الإعتبار كان حكماً فعلياً، وكذلك المصداقيه، فإنها مساوقه للوجود والفعلية. هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن الحكم من الامور الإعتباريه العقلانيه، فلا- مناص للوقوف على حقيقه الحكم من لحاظ كيفيه اعتبار العقلاء، وكذلك الشارح، بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه.

ومطلب ثالث: المنجزيه والمؤمّنيه يكونان فيما يعدّ حكماً ويكون مصداقاً للحكم، فإنّ تحقق الحكم كان منجزاً، وعلى العبد تحصيل المؤمّن من المؤاخذه على مخالفته، إلا أنّ من الممكن تحقق الحكم مع عدم تنجزه، فبين الحكم والتنجز تقدّم وتأخر طبعي.

إذا عرفت هذه المطالب:

ظهر عدم تقوّم الحكم بالوصول، وعدم توقف المصداقيه للبعث عليه.

فالحق ما عليه الشيخ من أنّ للحكم مرحلتين فقط، وهما: مرحله الإنشاء و مرحله فعلية الموضوع بجميع قيوده وأجزائه، فإذا تحقق «المستطيع» أصبح الحكم بوجوب «الحج» فعلياً، سواء علم المكلف بالحكم أو لم يعلم، فإنّ وصل إليه كان منجزاً وإلا- قام المؤمّن وهو البراءه عنه.

ص: ٦٧

فإن قيل: لو لا الوصول فلا إمكان للداعويّه فلا حكم.

قلنا: يكفي مطلق الإمكان ولا يلزم الإمكان القريب من الفعلية.

فظهر _ حتى الآن _ أن الصّحيح كون المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر، وفاقا لصاحب الكفايه.

براهين العراقي على كون المرفوع وجوب الإحتياط

وأما كون المرفوع هو «وجوب الإحتياط» كما اختاره الشيخ، فقد تبعه عليه المحقق العراقي وشيّدته بثلاثة براهين: (١).

الأول: إنّ حديث الرفع امتناني، فيلزم أن يكون رافعا لما يكون وضعه خلاف الإمتنان، ولكنّ الأحكام الواقعيّه ليس في وضعها خلاف الإمتنان، لأنّ الذي يوقع المكلف في الكلفه هو وصول الحكم الواقعي لا نفس الحكم الواقعي، فليس المرفوع هو الحكم الواقعي. لكنّ إيجاب الإحتياط بالنسبه إليه موجب للكلفه، فوضعه خلاف الإمتنان، فهو المرفوع.

وهذا البرهان يمنع من جريان البراءه العقلية بالنسبه إلى الحكم الواقعي.

الثاني: إنّ إسناد «الرفع» إلى ما عدا «ما لا يعلمون» هو بالعنايه _ لأنّ «النسيان» مثلاً لا يرفع، وإنما يرفع أثره _ ومقتضى وحده السياق أن يكون الرفع في هذه

ص: ٦٨

الجملة أيضا بالعناية، وحينئذٍ، فالمرفوع «وجوب الإحتياط» لا نفس «ما لا يعلمون».

الثالث: إن النقيضين في مرتبه واحده، وأمّا «عدم الشيء» في مرتبه» فإنه يجتمع مع «وجوده في مرتبه اخرى». ثم إن الحكم بالنسبه إلى العلم والجهل ليس مطلقا، لأن مرتبه الجهل بالشيء متأخره عن الشيء، والمتكفل للوجود في المرتبه السابقه لا يتكفله في المرتبه المتأخره، والحكم _ سواء كان رفعا أو وضعيا _ متأخر عن موضوعه تأخر المعلول عن علته.

وعليه، فموضوع الرفع «ما لا يعلمون»، فالجهل بالحكم الواقعي علّه لرفعه، فالرفع متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعي، فلا يمكن للرفع أن يتعلّق بالحكم الواقعي، لأن عدم الحكم الواقعي يلزم أن يكون في رتبه وجوده، مع أن العدم متأخر بمرتبتين. فالمرفوع يلزم أن يكون «وجوب الإحتياط» وكونه «الحكم الواقعي» أو «المؤاخذة» يستلزم المجاز.

نقد براهين المحقق العراقي

أقول:

إن لموضوعات الأحكام انقسامات قبل الحكم وبعده.

أمّا انقسام الموضوع قبل الحكم، فهو ثابت، سواء كان الحكم موجودا أو لا، مثلاً: الصّلاه تنقسم إلى صلاه العارى وصلاه غير العارى. وأمّا انقسام

ص: ٦٩

الموضوع بعد الحكم، فهو انقسامه إلى العلم بحكمه والجهل به.

فما كان من النحو الأوّل، يمكن تقييد الحكم به كما يمكن كونه مطلقاً بالنسبة إليه، وما كان من النحو الثاني، فلا يعقل تقييد الحكم بالعلم ولا بالجهل، لأنّ القيد يصير موضوعاً للمقيّد فيلزم أن يكون قبله _ لتقدّم كلّ موضوع على حكمه _ والمفروض تأخّره عنه، فيلزم الدّور أو اجتماع المتقابلين. فيقع الكلام حينئذٍ أنه إذا لم يمكن التقييد في هذا القسم فهل يمكن الإطلاق؟

إنّ قلنا: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه _ مع اعتبار القابليته الشخصيّة _ كما عليه الميرزا، فالإطلاق محال كذلك.

وإنّ قلنا: بأنّ الإطلاق عبارته عن الجمع بين القيود، فهو محال كذلك، لأنّ المحذور الموجود من أخذ كلّ قيدٍ موجود في الجامع.

وإنّ قلنا: بأنّ الإطلاق رفض القيود وعدم دخلها في الحكم، صحّ الإطلاق، لأنّ المقصود عدم أخذ الجهل في الحكم، ولا مانع من عدم اعتبار القيد _ إذ كان محذور التقدّم والتأخر في صورته اعتبار القيد _ فيكون إطلاق الحكم الواقعي بالنسبة إلى مرتبه الجهل ممكناً.

ومع عدم موافقه على المبني الأخير في المطلق نقول:

إنّ نسبة الأحكام إلى الملاكات نسبة المعلولات إلى العلل، والتخلّف غير معقول، وعليه، فالغرض الواقعي إمّا يترتب على المطلق أو على المقيّد، ولو سلّمنا جواز الإهمال في مقام الحكم، فلا ريب في عدم جوازه في مقام

الملا-ك، فإن كان الغرض مقيّداً فالحكم مقيّد وإن كان مطلقاً فمطلق، فإن لم يمكن إطلاق الحكم فلا بدّ من متمّم للجعل ويكون المتمّم جعلاً واقعياً لا ظاهرياً.

فنعول في جواب العراقي القائل بعدم الحكم في مرتبه الجهل بل الحكم هو وجوب الإحتياط:

سلمنا أنه المجمعول، فهل الغرض والملاك موجود أو غير موجود؟

إن قال: لا، لزم التصويب، وإن قال: نعم، لكن لا- يكون مطلقاً فلا- حكم في ظرف الجهل. قلنا: يمكن الإطلاق للحكم بالجعل الثانوي المعبر عنه بتمّم الجعل، فالحكم ثابت في مرتبه الجهل والرفع يكون في هذه المرتبه، فالرتبه واحده. وإنما قلنا بثبوت الحكم في ظرف الجهل، لأن الحكم تابع للملا-ك، وهو موجود في مرتبه الجهل، أو لأن الأحكام مشتركه بين العالمين والجاهلين _ بنفس الأدله الأوليه أو بتمّم الجعل... .

فظهر أن وجود الحكم في مرتبه الجهل لا ريب فيه، وعدم الحكم يكون بحديث الرفع في نفس المرتبه.

فسقط برهانان من براهين العراقي.

بيان دفع البرهان الثاني: إن الحكم الواقعي موجود في مرتبه الجهل، فالكلفه موجوده، وفي رفعها المنه.

وبيان دفع البرهان الثالث: إنه لما ثبت كون النظر إلى عالم التشريع والتقنين _ لا عالم التكوين، فإنه لو كان النظر إليه، كان إسناد الرفع إلى ما اضطرّوا إليه

ص: ٧١

بالمجاز والعناية _ فقد رفع ما استكرهوا إليه وما اضطروا إليه وما لا يعلمون... فى عالم التشريع حقيقةً، ورفع كلّ موضوع فى عالم التشريع هو برفع حكمه.

وعلى الجملة، لقد أُسند الرفع إلى «ما لا- يعلمون» وظاهره رفع نفس الحكم، فإنّ ثبت ما ذكره العراقى رفعنا اليد عن ظاهر الحديث، وحيث لم يتم فهو على ظاهره، لكنّ ظاهر الرفع هو الرفع فى جميع المراتب حتى الواقع، إلا أن الدليل القطعى يمنع من الأخذ بإطلاق الرفع، فيكون الرفع بمقتضى الدليل فى مرحله الظاهر فقط، والمرفوع هو نفس الحكم الواقعى المجهول، ورفع الإحتياط من آثاره.

وأما البرهان الأوّل، فجوابه من وجهين:

أحدهما: إن وجوب الإحتياط هو مقتضى الحكم الواقعى، لأنّ الغرض من جعله هو التحفّظ على الحكم الواقعى، فإذا رفع وجوب الإحتياط منه فإنّ الحكم أيضا يرتفع، لأن رفع المقتضى يستلزم رفع المقتضى، فالحكم هو المرفوع.

والثانى: إن هذا الحديث يرفع الخلاف العظيم الموجود فى معنى قاعده العقاب بلا بيان. ورفع هذا الخلاف منه.

رأى السيّد الاستاذ

وبقى رأى سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه الذى لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم، وهذه نصوص عبارات تقرير بحثه ملخّصه فى بيان المرفوع بحديث الرفع:

ص: ٧٢

«إنه يمكن الإلتزام بأنّ الرفع فى: «ما لا- يعلمون» رفع واقعى، بمعنى أن الحديث يكون متكفلاً- لبيان ارتفاع الحكم الفعلى عند عدم العلم، فلا محذور فى الإلتزام بأنّ الرفع واقعى، فالحكم مرتفع واقعا عند الجهل به، ولا موجب للإلتزام بأنّ الرفع ظاهرى كما عليه الأعلام رحمهم الله».

ثم عدل عن ذلك، فقال: «نعم، الذى يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أنّ المتيقن من الحديث هو إرادته الشّبّهه الموضوعيّة، وقد عرفت أن النصوص كثيره على بقاء الحكم الواقعى وثبوته فيها، فلا يسعنا الإلتزام بأنّ الرفع واقعى فى المقام».

فقال: «ثم إنه لو لم نلتزم بذلك، فهل يتكفل حديث الرفع جدّا حكما وجوديا، أم أن المراد الجدّى هو الرفع تمسّكا بالتعبير على حدّه؟ الذى نستظهره هو أنّ المقصود الجدّى من الكلام هو جعل الحليّه الظاهريّه، ولكن كنى عنها برفع الحكم، لأنه إستعمال شائع عرفا، فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّى بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّى بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه الظاهريّه لا رفع الحكم نظير قوله عليه السّلام: كلّ شىء لك حلال. لكنّه يؤدّى الحليّه مطابقه، وحديث الرفع يؤدّيها كناية. وهذا المعنى إلتزم به الشيخ وإن لم يصرح به لكنّه إلتزم بلازمه».

قال: ولو لم يلتزم بما استظهرناه من أن المنشأ فى الحديث هو الحليّه

الظاهريّ به بمدلوله المطابقى الصّريح، وهو رفع الحكم ظاهرا عند عدم العلم، فيقع البحث فى متعلّق الرفع الظاهرى وأنّه هو الحكم الواقعى نفسه أو وجوب الإحتياط.

قال: يمكن أن يقرب تعلّقه بنفس الواقع ظاهرا، فلا- ملزم للإلتزام بأنّ المرفوع رأسا وحقيقه هو إيجاب الإحتياط، كما هو ظاهر الشيخ...^(١)

أقول

قد تكون على هذا الكلام ملاحظات عديده. ولكنّ يكفى إذعانه بأنّ القول برفع هذا الحديث الحكم الواقعى واقعا، يخالف ما هو ظاهر فيه.

ص: ٧٤

اشاره

ولابد من ذكر أمورٍ يتم بها الاستدلال بالحديث:

الأول: هل لفظ الرفع يناسب الاستدلال؟

اشاره

الأمر الأول

هل لفظ «الرفع» يناسب الاستدلال؟

لقد جاء في الحديث لفظ «الرفع»، وهو ظاهرٌ في عدم الشيء بعد وجوده، بخلاف «الدفع» فإنه ظاهر في عدم الشيء قبل وجوده. فكلاهما يدل على العدم مع اقتضاء الوجود، لكنهما يختلفان في جهه هي أن الرفع عدم بعد الوجود والدفع عدم قبل الوجود.

والحال أن المرفوع بالحديث غير موجود قبل الرفع.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

ص: ٧٥

جواب الميرزا

قال المحقق النائيني ما ملخصه (١): إن «الرفع» عين «الدفع»، فمعنى: رفع عن أمتي... هو دفع عن أمتي... فالإطلاق حقيقي.

وذلك: لأن التحقيق في الممكن إحتياجه إلى المؤثر بقاءً كاحتياجه إليه حدوثاً، فإذا انعدم الشيء " و زال عن صفحه الوجود فقد ارتفع لعدم وجود المقتضى لبقائه.

أقول:

أمّا ما ذكره من احتياج الممكن بقاءً إلى المؤثر فهو الحق، لكنّ البحث ليس عقلياً بل هو لفظي، ولا- ريب في الاختلاف بين الرفع والدفع مفهوماً، ومفهوم الأول متقوم بوجود الشيء "، لكنّ الامور لم تكن موضوعاً في هذه الأئمّه حتى يصدق عنوان «الرفع» فيها.

جواب العراقي

وقال المحقق العراقي (٢): بأنّ إطلاق «الرفع» في الحديث حقيقي، لأنّ كلّ شيء " كان له اقتضاء الوجود يُعتبر عند العقلاء موجوداً، وحينئذٍ يصحّ عنوان «الرفع» بالنسبه إليه حقيقةً. فهو نظير إسقاط الخيار في المعامله،

ص: ٧٦

١-١. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٧.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٩.

مع أنّ السّيّ قوط والإسقاط فرع الثبوت، لكنّ العقلاء يعتبرون خيار العيب _ مثلاً _ موجودا لكون العقد مقتضيا له، فيسقطونه في ضمن العقد، ويكون إطلاق الإسقاط حقيقيا.

أقول:

إنّ العقلاء لا يعتبرون الشيء " موجودا بمجرد وجود المقتضى لوجوده، فكم من شيء " وجد المقتضى لوجوده ووجد المانع عنه، فهم لا- يرون الإحتراق لوجود النار مع وجود الرطوبة في الحطب، ولو قالوا بوجود الإحتراق حينئذٍ كان مسامحةً منهم، ويكون الإطلاق مجازيا.

جواب المحقق الخوئي ونقده

جواب الخوئي

وقال المحقق الخوئي (1): بأنّ هذه الأشياء التسعة كانت موجودة _ ولو بنحو الموجه الجزئي _ في الأمم السابقة، فصحّ إطلاق الرفع حقيقةً على عدمها في هذه الأمّة.

أقول:

أولاً: قوله بوجودها بنحو الموجه الجزئي مبطل لما ذكره، لأنّ الحديث يدلّ على العدم بنحو الموجه الكلّي، فيكون مجازا لاحقيقةً، لأنّ المفروض وجود بعضها سابقا، فرفع كلّها مجاز.

ص: ٧٧

وثانياً: إنّ الأحكام الشرعيّة موضوعه بنحو القضايا الحقيقيّة، فما وضع للأُمم السّابقه كان خاصّاً بها ورفعها بالنسبه إلى غيرها مجازاً، ولو كان موضوعاً لجميع الأُمم السّابقه واللاحقه صحّ «الرفع»، لكنّ الأمر ليس كذلك.

وبعد:

التحقيق في المقام

فالتحقيق أنّ إطلاق «الرفع» في هذا الحديث إطلاق مجازي، ولا سبيل لحمله على الحقيقه.

هذا، وما كان لهذا الأمر تلك الأهميّة، بعد وضوح المعنى المراد من الحديث الشريف.

ص: ٧٨

الثانى: هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيّه؟

اشاره

الأمر الثانى

هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيّه؟

إنه لا بدّ من دفع شبهه إختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيّه وذلك:

لأن الإستدلال به للمقام _ أى البراءه فى الشبهه الحكميّه _ يتوقف على أن يكون المراد من «ما» هو الحكم المجهول أو الأعم من الحكم والموضوع المجهول، فلو اختصّ بالموضوع المجهول، لكان الحديث دليل البراءه فى الشبهه الموضوعيّه فقط.

فلنذكر ما قيل فى وجه منع شمول الحديث للشبهه الحكميّه وما قيل فى الجواب:

الوجه الأول فى الدلاله على ذلك

اشاره

الوجه الأول

إن مقتضى وحده السّياق هو الإختصاص المذكور، لأن المراد بالوصول فى بقيّه الفقرات هو «الفعل» الذى لا يطيقون، وهو الذى يكون عليه الإكراه، والذى يضطرّون إليه. إذ لا معنى لتعلّق الإكراه والإضطرار بالحكم. فيكون المراد من الوصول فى «ما» لا يعلمون» أيضا هو «الفعل» حفظا لوحد السّياق.

ص: ٧٩

جواب الميرزا

أجاب المحقق الميرزا(١): بأن المرفوع في التسعه كلها إنما هو عبارته عن الحكم، فقال ما ملخصه:

إن متعلق الرفع في ما لا يعلمون إنما هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، وهذا ضد لوضعه بإيجاب الإحتياط، لا أن المرفوع هو إيجاب الإحتياط كما يوهمه ظاهر عبارته العلامة الأنصاري. كما أتضح أن صدق الرفع في الجميع بملاك واحد وهو وجود المقتضى للجعل. وكون الرفع ظاهرياً تارة أو واقعيّاً اخرى، وكونه مقترباً بوجود عموم أو إطلاق في البعض وغير مقترب به في البعض الآخر، أجنبي مما هو الملاك في صدق الرفع المشترك في الجميع.

وفيه:

إن هذا التزاماً بالإشكال، لأن مقتضى وحده السياق هو وحده كفيته الرفع. فتأمل.

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي(٢): بأن لا- مناص من رفع اليد عن السياق والأخذ بالطرف الأظهر عرفاً، لأن الظاهر فيما اضطروا واستكروهوا هو رفع

ص: ٨٠

١-١. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ٢١٦.

نفس المضطرّ إليه والمستكره عليه، فيلزم أن يكون المرفوع فيما لا- يعلمون هو نفس ما تعلّق به الجهل وهو الحكم دون الموضوع، لأن الموضوع لا يتعلّق به الجهل. فالمجهول في الشبهه الموضوعيّة ليس الفعل بل هو الحكم، وهذا هو الأظهر عرفاً.

وبيانٍ آخر: هنا سياقان، يقتضى أحدهما اختصاص ما لا يعلمون بالموضوع كما يقول المستشكل، والآخر في مقابله وهو: إن المضطرّ إليه والمستكره عليه هو حكم الشيء، فيلزم أن يكون ما لا- يعلمون كذلك، لأن المجهول بنفسه فيه هو الحكم والموضوع مجهول عنواناً، أي الشرب معلوم لكن لا نعلم هل هو شربٌ للماء فحلال أو للخمر فحرام.

والسياق الثاني مقدّم على الأوّل عند العرف. فالرفوع في ما لا يعلمون هو الحكم.

وفيه:

إن تقديم أحد السّيّاقين على الآخر موقوف على أظهريّة عند العرف أو كسره له، ولاشئٍ " من الأمرين متحقق ههنا، فالسّيّاقان قائمان، و«ما» الموصولة مجمله.

وبعبارة أخرى: يعتبر في تقدّم أحد السّيّاقين على الآخر الوثوق والإطمينان، ولا يكفي الظن.

ص: ٨١

جواب السيد الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي (١): بأن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو المعنى الحقيقي المبهم المرادف لـ «الشيء». فكأنه قال: دفع الشيء الذي لا يعلم... غير أن «الشيء» المضطر إليه أو المستكره عليه لا ينطبق في الخارج إلا على الفعل، بخلاف «الشيء» المجهول، فإنه ينطبق على «الحكم» أيضا. وهذا الاختلاف في المنطبق عليه غير مضرّ بوحده السياق.

وفيه:

إن اختلاف السياق ليس في المراد الإستعمالي بل هو في المراد الجدّي، وهذا حاصلٌ بناءً على ما ذكر أيضا. وبعبارة أخرى: المراد الجدّي في الفقرتين هو «الفعل»، وفي ما لا يعلمون هو «الحكم»، وهذا ينافي وحده السياق.

جواب شيخنا الاستاذ

وقال شيخنا دام بقاءه: إن التحقيق أن يقال:

إنه متى شكك في إرادته المتكلم المعنى الحقيقي للفظ أو المجازي، فإن مقتضى أصاله الحقيقيه هو حمل الكلام على المعنى الحقيقي.

ومتى شكك في أنه هل المعنى الظاهر من اللفظ هو المراد الجدّي أو لا، كان

ص: ٨٢

مقتضى أصاله التطابق بين الإراده الإستعماليه والإراده الجدیه أن ينسب المعنى إلى المتكلم جدًا.

ولو أنّ لفظاً وقع فى سياق لفظٍ حمل على معناه المجازى أو رفعت اليد عن الإراده الجدیه فيه لقرينه، فإنّ مجرد وقوعه فى ذلك السياق لا يوجب رفع اليد فيه عن أصاله الحقيقه أو أصاله التطابق بين الإرادتين الإستعماليه والجدیه، إلاّ إذا قامت القرينه عليه.

جواب سيدنا الاستاذ

وهذا ما أفاده سيدنا الاستاذ _ رحمه الله _ ببيانٍ وافٍ، فذكر أنّ السبب فى أخذ الموصول فى سائر الفقرات بمعنى الموضوع والفعل هو إضافه الإضطرار ونحوه إليه، والفرض أن الإضطرار وغيره مما ذكر فى الحديث لا يقبل العروض على الحكم. فمن ظهور فقره فى عروض الإضطرار ونحوه على المراد بالموصول وكون المراد به هو معروض الإضطرار، التزم بأن المراد بالموصول هو الموضوع.

قال: ومن الواضح أن مقتضى ظهور الوصف فى تعلّقه _ فى نفسه وبلحاظ وحده السياق _ بما هو المراد من الموصول وعروضه عليه بنفسه، هو إرادته الحكم من الموصول فى ما لا يعملون، لا- الموضوع، لأنّه لا يعرض عليه الجهل بنفسه. فنفس القرينه التى بمقتضاها حملنا الموصول على الموضوع فى سائر الفقرات،

هى تقتضى إرادته الحكم من الموصول فى: ما لا يعلمون. فلا مخالفه لوحده السّياق، بل هو أخذ بظاهر السّياق. (1).

الوجه الثانى ونقده

الوجه الثانى

إن إسناد الرفع إلى الامور التسعه واحد، والإسناد أمر بسيط، فلا يكون فى بعض التسعه حقيقيا وفى البعض الآخر مجازيا، بل إن كان الإسناد إلى ما هو له فهو حقيقى، وإن كان إلى غير ما هو له فمجازى. ولما كان الإسناد فى غير «ما لا يعلمون» مجازيا _ لأنه قد أسند الرفع إلى الفعل، وليس المرفوع فى ما لا يعلمون إلا الحكم _ فإن جعلنا المرفوع فى هذه الجملة هو «الفعل» أيضا تّمت وحده الإسناد، لكنّ يكون على وجه المجاز، وإنّ جعلناه «الحكم» ليكون على وجه الحقيقه، لزم اختلال وحده السّياق.

وفيه:

أولاً: إن الإسناد فى الجميع حقيقى، لأن ظرف الرفع هو عالم التشريع.

وثانيا: إنه لا مانع من الإلتزام بالمجاز فى إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، بأن يكون المرفوع هو الحكم ولكنّ الإسناد مجازى.

الوجه الثالث

إشاره

الوجه الثالث

إن كان الرفع مسندا إلى الموضوع فهو مجاز لأنه بالنظر إلى الحكم، وإن كان

ص: ٨٤

إلى الحكم فهو حقيقه، فيلزم الإشكال في الإسناد إلى «ما لا يعلمون» بأنه مجازى بلحاظٍ وحقيقى بلحاظ. هذا من جهه.

ومن جههٍ اخرى: إن كان المراد من الموصول «ما» هو الحكم، فإن صفة الجهل متعلقه بالحكم، وإن كان متعلق الصيغه هو الموضوع فهو وصف بحال الحكم من حيث الحرمة وعدمها، أو بحال العنوان حيث لا يعلم أن هذا المائع معنون بعنوان الماء أو الخمر، فليس متعلق الصيغه نفس الموضوع، لأن نفس الشرب ليس بمجهول بل كون المشروب خمرا أو ماءً، وأنه هل الشرب شرب للماء أو للخمر؟ لكن هذه العناية غير موجوده في الشبهه الحكميه، لأن المجهول هناك هو الشئ نفسه، وقد ظهر أن الإسناد في الشبهه الموضوعيه ليس بنفسه بل بعنوانه.

أجيب بوجه:

الجواب الأول ونقده

الأول: إن الإستعمال هو في معنى عام، والمنطبق عليه مختلف، فتارةً هو الموضوع، واخرى هو الحكم.

وفيه

إنه ليس مورد الكلام والإشكال إستعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يقال بأن المستعمل فيه هو الجامع، بل في الإسناد، وأنه كيف يكون الإسناد الواحد إلى الحكم والموضوع معا، وأنه يكون المرفوع في الشبهه الحكميه هو الحكم بنفسه وفي الموضوعيه بعنوانه؟ فليس المرفوع هو الأعم من الموضوع والحكم.

ص: ٨٥

الثانى: صحيح أن المرفوع هو الموضوع، لكن هو الموضوع بما هو حرام مثلاً، أى أن المجهول هو الموضوع بما هو ذو حكم.

أجاب عنه المحقق الإصفهاني(1): بأنّ العناوين الإنتزاعية لا وجود لها خارجاً، بل الوجود إنّما هو للذات والصفة، ومن المعلوم أن الجهل إنّما يتعلّق بما له وجود كالعلم، فليس عندنا موضوع بما هو حرام أو واجب، بل عندنا الموضوع وعندنا الحرمة، والموضوع خارجي والحرمة أمر إعتباري لا خارجي.

وهذا الجواب لا إشكال فيه عند مشايخنا.

الثالث: إن المرفوع هو الحكم، وإسناد الرفع إلى الحكم حقيقى، وقد تعلّق الجهل بنفس الحكم، غير أنّ الحكم مقسم والجهل بالحكم له مناشئ". ففى الشبهه الحكمية الإلاهيه الكليه الحكم كلى، وفى الجزئية جزئى. فنحن نجعل الأعم من الكلى والجزئى هو المرفوع، فإن كان كلياً فالشبهه حكمية، وإن كان جزئياً فالشبهه موضوعية، فلا يدخل الموضوع فى المطلب من أوّل الأمر حتى يقع الإشكال.

والحاصل: إنّ إختلاف المنشأ للجهل بالحكم لا يوجب الإختلاف فى الناشئ"، فالحكم هو المتعلّق للجهل فى الشبهتين، وليس أحدهما بنفسه والآخر بعنوانه، كما أن إسناد الرفع يكون إلى ما هو له وليس مجازياً.

ص: ٨٦

وهذا الجواب لصاحب الكفايه، (١) وقد وافقه عليه المحققان الميرزا (٢) والعراقي، (٣) وهو الصحيح.

الوجه الرابع ونقده

الوجه الرابع

إن عنوان «الرفع» إنما يصدق في مورد «الثقل» وهو في «الفعل» لا في «الحكم» لعدم كونه ثقیلاً.

وأيضاً: فإنّ هذا الحديث وارد في مورد الإمتنان، ولو لا الثقل فلا امتنان.

فالحديث خاصّ بالشبهه الموضوعيّة.

وفيه:

إنّ الرفع يتعلّق بالشئ الخفيف كما يتعلّق بالثقل.

ويكفي في صحّحه إسناد الرفع كونه متضمناً للثقل أو منشأً له، كما في قوله تعالى «وَيَذَرُونَ وراءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلاً». (٤) وكما في حديث رفع القلم، (٥) لأنّ الذي له ثقل هو المؤاخذه أو التكليف، والقلم سبب.

الوجه الخامس

إشاره

الوجه الخامس

إن «الرفع» و«الوضع» متقابلان، ولا يصح ورود الوضع على شئٍ والرفع

ص: ٨٧

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤٠.

٢- ٢. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

٣- ٣. نهايه الأفكار ٣ / ٢١٧.

٤- ٤. سوره الانسان، الآيه: ٢٧.

٥- ٥. وسائل الشيعه ٢٨ / ٢٣، باب أنه لا حدّ على مجنونٍ ولا صبي.

على شئٍ آخر، ولمّا كان الموضوع دائماً هو الفعل كالصِّ إله لا وجوب الصِّ إله، فالمرفوع هو وليس الحكم. فالحديث خاصٌّ بالشبهه الموضوعيّة.

جواب المحقق الخوئي ونقده:

جواب السيّد الخوئي: (١).

بأن هذا الإشكال يتوجّه إذا كان ظرف الوضع هو الذمّه، وأمّا إذا كان عالم التشريع، فإنّ الموضوع فيه هو الحكم فهو المرفوع. وفيه:

إنّ الحديث «عن أمتي»، وهو ظاهر في الذمّه لا التشريع.

جواب المحقق الإصفهاني ونقده:

جواب المحقق الإصفهاني: (٢).

أجاب: بأنّ المتعلّق موجود بعين وجود الحكم، والموضوع للحكم ليس الصِّ إله الخارجيّة، فرفع الموضوع يكون بعين رفع الحكم.

وفيه:

إنّ المبني المذكور أمر عقلي دقيق _ كما صرّح هو بذلك _ وبحثنا عرفي، إذ المقصود إثبات الإطلاق في «ما»، لكنّ تماميّة الإطلاق موقوفه على عدم وجود الصِّ إله أو ما يحتمل الصِّ إله. وما ذكر في الإشكال من أنّ الرفع متوجّه إلى الوضع وأنّ المرفوع لا بدّ وأنّ يكون نفس الموضوع، يكفي للمنع عن انعقاد الإطلاق، إذ لا أقلّ من كونه محتمل الصِّ إله، وقد وجدنا في النصوص كتاباً وسنّه

ص: ٨٨

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٦٣.

٢- ٢. نهاية الدرايه ٤ / ٥١.

تعلق الجعل والفرض والإيجاب بالموضوع مثل «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...»^(١) وقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^(٢) وهكذا. فالإشكال باق.

والتحقيق:

أن يقال: بأنَّ إسناده الجعل والوضع إلى الحكم أيضا صحيح، وهو غير مستنكر عند العرف، فيصح أن يقال: قد جعل المولى على عبده الحكم الكذائي...

وفى تفسير القمي^(٣) فى قوله تعالى «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...»^(٤) أن الأمانة هى الإمامه والأمر والنهى. وهذا الكلام إن لم يكن رواية، فلا أقل من إفادته صحه الإطلاق العرفى.

وقال تعالى «ما جعلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٥) وقد جعل الشيخ المرفوع هو «الحكم الحرجى» كما فى «لا ضرر». وقد ورد فى حديث لا ضرر: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»^(٦).

والحاصل: إن المنفى على مبنى الشيخ فى القاعدتين هو «الحكم»، وما ذهب إليه هو الصَّحيح، خلافا لصاحب الكفايه حيث جعله الموضوع.

ص: ٨٩

- ١-١. سورة آل عمران، الآية: ٩٧.
- ٢-٢. سورة البقره، الآية: ١٨٣.
- ٣-٣. تفسير القمي ٢ / ١٩٨.
- ٤-٤. سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.
- ٥-٥. سورة الحج، الآية: ٧٨.
- ٦-٦. وسائل الشيعه ٢٦ / ١٤، باب أن الكافر لا يرث المسلم.

ويؤيد صحّحه الإطلاق والإسناد: إن الحكم فى غير باب القضاء يساوق «القانون». وفى البحار عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: حكمى على الواحد حكمى على الجماعة. (١)

وأيضاً: مقتضى قوله تعالى «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ» (٢) قابليته أحكام القرآن للوضع، لمكان التعديده بـ«على»، وما يقبل الوضع يقبل الرفع.

فالإشكال مندفع.

الوجه السادس وجوابه

الوجه السادس

إن غرض الاصولى رفع المؤاخذه أو استحقاقها _ على الخلاف، والصحيح هو الثانى _ . ولمّا كانت المؤاخذه من الامور التكوينيّه يلزم أن يكون رافعها تكوينياً كذلك، وحديث الرفع رافع تشريعى. كما أن الإستحقاق من الآثار العقليّه، لا الشرعيّه، وما يرفع التكليف الشرعى لا يمكنه رفع الأثر العقلى.

ذكره المحقق الخراسانى فى الكفايه: (٣)

وقرّبه فى الحاشيه عليها: بأن الاصول العمليّه إنما ترفع الآثار الشرعيّه فقط دون العقليّه والعاديّه، فلا يمكن للبراءه رفع المؤاخذه أو استحقاقها.

ثم أجاب فى المتن بما حاصله:

إن كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذه أو استحقاقها، فالإشكال وارد، لكنّ

ص: ٩٠

١-١. بحار الأنوار: ٢ / ٢٧٢.

٢-٢. سوره آل عمران، الآيه: ٣.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٣٩.

المرفوع هو الموضوع المترتب عليه المؤاخذة أو الإستحقاق لها، والموضوع أمر تشريعي، سواء كان هو «الحكم» أو «وجوب الإحتياط» على الخلاف.

وأجاب في الحاشية:

بأنّ اللّوازم العقليّة للحكم الواقعي لا تقبل الرفع بالأصل العملي لكونه حينئذٍ من الأصل المثبت، لكنّ عدم الإستحقاق للعقاب من لوازم الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهري، فيجوز رفعه بالأصل العملي ولا يلزم الإشكال.

الوجه السابع وجوابه

الوجه السابع

إنّ الغرض رفع الإستحقاق بالنسبة إلى الواقع، وأمّا رفع وجوب الإحتياط فيرتفع بتبعه إستحقاق المؤاخذة على مخالفه وجوب الإحتياط.

ذكره صاحب الكفاية.

وأجاب عنه: (١) بأنه إنما يرد لو كان الإحتياط واجبا نفسياً، لكنّه هنا طريقي، لأنه قد أنشأ لمصلحه حفظ الواقع وتنجزه، فإذا وضع وجوب الإحتياط ترتّب إستحقاق العقاب على مخالفه الواقع، وإنّ رفعه فقد رفعه بالنسبة إلى الحكم الواقعي كذلك.

أقول:

هذا على مبناه قدّس سرّه.

ص: ٩١

وذهب المحقق الإصفهاني (١) إلى أن الإنشاء بداعي تنجز الواقع محال، بل الإنشاء في باب الإحتياط ناشئ^{٢٢} عن مصلحة الواقع،
أى أن مصلحة الواقع ينشأ منها إنشاء، أولى وهو قوله: صلّ، وثانوى وهو قوله: إحتفظ بالنسبه إلى الصلاه.

وسياتى تفصيل المطلب فى محلّه إن شاء الله.

ص: ٩٢

١ - ١. نهاية الدرايه ٤ / ٤٤.

الأمر الثالث

ما هو اللفظ المقدّر في الحديث؟

رأى المحقق الخراساني

إن حديث الرفع إمّا قضيه خبريه أو إنشائيه. وعلى كلا التقديرين _ والأوجه الثاني _ فإنّ الامور المذكوره فيه عدا «ما لا يعلمون» لا تقبل الرفع، فلا بدّ من تقدير في لفظ الحديث، ويكون المقدّر هو المرفوع، وهو «المؤاخذه» أو «جميع الآثار» أو «أظهر الآثار في كلّ واحد منها». وقد ذهب إلى كلّ وجهٍ ذاهب من المحققين:

فصاحب الكفايه (١) على أن المقدّر إمّا «جميع الآثار» أو خصوص «الأثر الظاهر في كلّ واحد» من الامور، ويشهد بذلك إستشهاد الإمام عليه السلام (٢) بحديث الرفع لرفع لزوم الحلف على الطلاق. وأمّا في «ما لا يعلمون»، فإن

ص: ٩٣

١-١. كفايه الاصول: ٣٤٠.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٣ / ٢٣٧، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان.

المرفوع هو المجهول وهو الحكم، فالرفع فى هذه الجملة حقيقى، ولا موجب للمجاز فى الإسناد ولا حاجة إلى التقدير.

ويشكل عليه: بأنّ المسند إليه الرفع هو «التسع»، فكيف يكون الإسناد فى احدى الفقر حقيقيا وفى البقية مجازيا؟ وما هو وجه هذا التفكيك؟

رأى المحقق النابىنى

والميرزا وبعضهم (1) على أنّ هذا الرفع تشريعى، أى هو فى عالم التشريع، غير أنّ متعلّق الرفع فى «ما لا يعلمون» هو الحكم وفى البقية هو الموضوع، ولا يلزم حينئذٍ إشكال التفكيك، لأنّ الرفع إذا كان تشريعى كان الإسناد حقيقيا على حدّ سواء، فالفعل المضطرّ إليه _ مثلا _ مرفوع حقيقه فى عالم التشريع، وإنّ كان الإسناد فى عالم التكوين مجازيا، لعدم ارتفاعه فيه حقيقه فيحتاج إلى التقدير.

إذن، ليس المرفوع أحد الامور الثلاثة المذكوره، بل هو الحكم أو الموضوع، ورفّع الموضوع تشريعا عين عدم الأثر، فلا يلزم المجاز أصلا فى الإسناد ولا يحتاج إلى تقدير.

أقول:

لكنّ يبقى أنه لَمّا كان المرفوع فى البقية هو الموضوع من أجل رفع آثاره، فهل المرفوع جميع الآثار أو خصوص الظاهر منها؟ وسيأتى التعرّض لهذا.

ص: ٩٤

الأمر الرابع

هل «ما لا يعلمون» يقبل الرفع؟

لقد أسند الرفع في الحديث إلى جميع الأمور التسعة، ومقتضى القاعدة في إطلاق الرفع كون المرفوع مرفوعاً بالكليّة، فلو أُريد رفع قسمٍ أو طرفٍ توقف على قيام القرينه على ذلك.

إلا أن «ما لا يعلمون» منها غير مرفوع بالكليّة لأمرين:

أحدهما: إن خلّو الواقع عن الحكم يستلزم التصويب.

والثاني: إن ذلك خلاف الظاهر، لأن معنى قولنا: ما لا يعلمون مرفوع، هو اجتماع «ما لا يعلمون» مع «الرفع» في الوجود، أي: إنَّ الحكم موجود في الواقع وقد تحقّق الجهل بالنسبة إليه، فهو مرفوع ظاهراً، وهذا هو الظاهر من الكلام، وأمّا الرفع واقعا، فخلاف الواقع، لأن معناه حينئذٍ أن يكون العلم بعدم الحكم بعدم الحكم بالمرّة بمجرد تحقّق الجهل به.

فالحاصل: إن الرفع في «ما لا يعلمون» ظاهري وفي سائر الجمل واقعي،

والمراد من الرفع الظاهري تأثير الحكم الواقعي أثره بمجرد ارتفاع الجهل. وعلى هذا، فإذا جرت البراءة عن جزئيه شيء أو شرطيته وجب إعادته الفاقد له بمجرد ارتفاع الجهل، فيكون الحاصل عدم الإجزاء، بخلاف الأمر في البقية، فإن النتيجة فيها هو الإجزاء.

ولا يخفى أن الدليلين المذكورين يمنعان من كون الرفع واقعيًا في ما يعلمون في الشبهه الحكمية، وأما في الموضوعية، فالدليل الأول - وهو لزوم التصويب - غير آت.

واعلم أنه إذا قام الدليل على الإجزاء في ما لا يعلمون، كان على خلاف القاعده، كما لو قام على عدم الإجزاء في غيره من الامور التسعه.

وأيضاً: كون الرفع في ما لا يعلمون ظاهرياً وفي البقية واقعيًا، ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن الظاهري يكون رفعه في مرتبه الظاهر، فالرفع الظاهري رفع مقيّد، والواقعي مطلق، أي أنه في الظاهري ترفع اليد عن الإطلاق بمقتضى الدليل القائم.

وملخص الكلام في هذا التنبيه: إن حديث الرفع مقيّد للأدله الواقعيه أو مخصّص لها، فيتقدّم عليها بلا كلام.

وقد يقال: بأن النسبه بين دليل الحكم الواقعي وحديث الرفع هي العموم والخصوص من وجه، فما هو الوجه لتقدّم حديث الرفع؟

هنا مسلكان:

أحدهما: إن الحديث حاكم على الأدله، فالتقدم بالحكمه ولا تلحظ النسبه المذكوره.

والثانى: إنه إن خصي ص حديث الرفع بالأدله وتقدمت عليه، لزم لغويّه الحديث، بخلاف العكس. فالحديث متقدم فى مورد الاجتماع المفروض لغويته لولا التقدم، لكونه فى هذه الحاله نصًا وتلك الأدله ظاهره، والنصّ متقدم على الظاهر.

ولا يخفى الفرق بين المسلكين، إذ لا تصل النوبه على الأول إلى التعارض، وأمّا الثانى، فهو مع الغضّ عن الحكمه المذكوره.

ص: ٩٧

الأمر الخامس

أى الأحكام هو المرفوع؟

إنه بناءً على أن المرفوع هو الآثار والأحكام _ كما هو الحق _ لا المؤاخذه وغيرها، فإن مقتضى إطلاق الرفع بالنسبه إلى كل فقره رفع جميع الآثار والأحكام، فإن لم يشمل شيئاً منها كان لمانع ثبوتى أو إثباتى. وعليه:

فإن الأحكام تنقسم إلى التكليفيه _ وهى الإعتبارات الشرعيه التى فيها جهه الإقتضاء مع المنع من النقيض أى الوجوب والحرمة، أو مع عدم المنع أى الإستحباب والكراهه، أو جهه التخيير وهو الإباحه _ والوضعيه، كالملكيه والطهاره والنجاسه والزوجيه والشرطيّه والجزئيه، وغيرها من الإعتبارات الشرعيه التى ليس فيها جهه الإقتضاء والتخيير.

فهل يرفع الحديث كلا القسمين أو التكليفيه فقط؟

والأحكام منها: النفسيه والغيريه، فهل يرفع كلا القسمين أو النفسيه فقط؟

ومنها: الإستقلاليه والضمّتيه _ مثل وجوب الجزء _ فهل يرفع كليهما أو الأوّل فقط؟

الأحكام التكليفية

نذكر أولاً الأحكام التكليفية فنقول:

كلام المحقق النائيني ونقده

كلام الميرزا

ذكر المحقق الميرزا أنه تارة: يتوجه الحكم إلى مطلق الوجود، واخرى: إلى صرف الوجود. فإن كان الأول مثل حرمه شرب الخمر _ الذى ينحل إلى كل فرد فرد _ فالإكراه أو الإضطرار إذا تعلق بفرد رفع ذاك الفرد. وإن كان الثانى، فإن تعلق بجميع الوجودات، سقط الحكم، كما لو استوعب الإكراه جميع وقت الصلاه، وإلا فإن متعلق الإكراه ليس متعلق الحكم، فلو تعلق الإكراه بالصلاه فى أول الوقت لم يسقط الحكم بوجود الصلاه، بل يجب الإتيان بها فى وقت زوال الإكراه مادام الوقت باقياً، لأن الصلاه التى تعلق بها الإكراه ليس الواجب بل مصداق الواجب.

وإن كان فعل شخصى موضوعاً للحكم المتعلق بشخص آخر، لم يتحقق الحكم بالنسبه إلى الثانى إن وقع الفعل من الأول عن إكراه، فلو قال: إن شرب زيد الخمر وجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه، فشربه عن إكراه، فإنه لا يجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه.

ويشترط فى جريان حديث الرفع:

١. أن يكون الرفع امتنائياً.

٢. أن لا يلزم من رفع الحكم خلاف الإمتنان.

٣. أن يكون مفاد الحديث تنزيل الموجود بمنزله المعدوم، فلو كان العكس لم يجر الحديث.

وعليه، ففيما إذا كان متعلق الحكم صرف الوجود مثل أن ينذر إكرام عالم:

فتارةً: يكره على إكرام نفس ذاك العالم، فلا يجرى الحديث، لأن رفع حكم الإكرام معناه تنزيله بمنزله المعدوم، أي: ليس هذا الإكرام بإكرام، فيجب الإتيان بالإكرام مره أخرى، لكن يلزم من الإتيان به ثانيةً خلاف الإمتنان.

واخرى: ينذر عدم الإكرام فيكره على الإكرام، فهنا يجرى الحديث، لأن من رفع هذا الإكرام يلزم الإمتنان، لعدم تحقق مخالفه النذر، فنزل الموجود بمنزله المعدوم، وكان الرفع امتنائياً.

وثالثه: ينذر الإكراه ثم يكره على تركه، فهنا لا يجرى الحديث، لأن الرفع لا ينزل المعدوم بمنزله الموجود. فحديث الرفع لا يجعل عدم الإكراه إكراماً، فالحكم بوجوب الوفاء بالنذر باقٍ على حاله، فإن لم يكرم عند زوال الإكراه فقد عصى ووجب الكفاره.

هذا ما ذكره الميرزا. (١)

أقول:

أمّا من الناحية الكبرويّة، فلا كلام في أنّ مجرى الحديث لا بدّ وأن يكون امتنائياً، وأمّا أن مدلوله تنزيل الموجود بمنزله المعدوم _ فلو كان بالعكس فلا يجرى _ ففيه تأمل.

ص: ١٠١

وذلك، لأنّ مدلول الحديث بحسب خصوصيّة المقام وكون الرفع من الشّارع بالنسبه إلى الأحكام، هو رفع مقتضى الحكم فى ظرف الجهل أو عدم أخذ الموضوع فى عالم التشريع، فإذا عرض الإكراه _ مثلاً _ فالشئ " ليس متعلّقاً لحكمه. هذا حقيقة الرفع التشريعى. فعدم الأخذ مطلق، سواء كان الأمر الإعتبارى عدمياً أو وجودياً، فلا ملزم شرعاً وعقلاً لأن يكون المدلول تنزيل الموجود منزله المعدوم.

وبعبارة اخرى: مفهوم لفظ «الرفع» هو «الإعدام» المتفرّع على الوجود، والإعدام _ إن كان من الشّارع وفى ظرف التشريع _ يتحقّق بعدم جعل الشئ " وعدم أخذه موضوعاً، سواء كان الشئ " وجودياً أو عدمياً.

هذا حالاً.

وينتقض كلامه: بأنّ لايتم ما ذكره عدم جريان الحديث _ أى قصوره عن الجريان _ فى تروك الإحرام مع طرؤ الإكراه أو الإضطرار، لأنّ الموضوع هناك عدم الفعل. والظاهر أنه لا يلتزم بهذا.

وأما صغروياً، حيث طبق ما ذهب إليه على باب النذر فقال: لو أكره على ترك الإكرام لا يجرى الحديث، لأنّ الحديث لا ينزل المعدوم بمنزله الموجود، فعليه الكفاره، نقول:

إن ما ذكره يخالف ظواهر النصوص التى أخذ فيها الموضوع، فإنّ موضوع الكفاره هو عدم الوفاء بالنذر، وهو عنوان انتزاعى، فإن كان متعلّق النذر هو الفعل فعدم الوفاء يتحقّق بالترك، وإن كان عدم الفعل فعدم الوفاء يكون بالفعل. إذن،

ص: ١٠٢

عدم الإكرام يكون موضوعاً لوجوب الكفارة، كما أنّ الإكرام يكون كذلك. ومن النصوص:

سألته عن رجل عاهد الله في غير معصية، ما عليه إن لم يف لله بعهده؟

قال: «يعتق...» (١).

فموضوع «وجوب العتق» هو «عدم الوفاء».

سألت أبا جعفر عن الأيمان والندور واليمين التي هي لله طاعة.

فقال: ما جعل لله عليه في طاعه فليقضه، فإن جعل لله شيئاً من ذلك ثم لم يفعل فليكفر عن يمينه...» (٢).

فموضوع «وجوب الكفارة» هو «لم يفعل». فلو لم يفعل عن «إكراه» فلا كفارة، لحديث الرفع.

اللهم إلا أن يقال: بأن حديث الرفع لا يجري في الموضوعات العدمية، لعدم قابليته لتنزيل المعدوم بمنزله الموجود.

لكن يرد عليه حينئذٍ: لماذا الكفارة؟

فالتحقيق أن يقال:

إن كل ما كان موضوعاً للإكراه — مثلاً — فإن حديث الرفع يرفعه، سواء كان وجودياً أو عدمياً، وقد رأينا في النصوص أن عدم الفعل موضوع للحكم.

ص: ١٠٣

١- ١. وسائل الشيعه ٢٢ / ٣٩٥، باب وجوب الكفارة المخيره...

٢- ٢. المصدر ٢٣ / ٢٤٨، باب انعقاد اليمين على فعل الواجب.

سَلَمْنَا كُونَ الْمَدْلُول تَنْزِيل الْمَوْجُود بِمَنْزَلِهِ الْمَعْدُوم فَقَطْ.

لَكُنْ نَقُول: إِنْ حَقِيقَةُ الْإِكْرَاهِ هُوَ حَمْلُ الْغَيْرِ عَلَى تَرْكِ مَا يَرِيدُ فَعَلَهُ أَوْ فَعَلَ مَا يَرِيدُ تَرْكَهُ بِالتَّهْدِيدِ، فَإِذَا أُكْرِهَ عَلَى التَّرْكِ تَوَجَّهَ الضَّرَرُ إِنْ فَعَلَ وَكَذَا الْعَكْسُ. وَعَلَيْهِ، فَمَتَى أُكْرِهَ عَلَى التَّرْكِ، كَانَ التَّوَعِيدُ عَلَى الْفِعْلِ، فَالْفِعْلُ ضَرَرِي، وَحَيْثُذُ يُكُونُ رَافِعُ الْفِعْلِ هُوَ حَدِيثُ «لَا ضَرَرَ» فَلَا تَجِبُ الْكُفَّارَةُ.

ثُمَّ إِنَّ الْمِيرْزَا فَصَّلَ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَاطِ وَبَيْنَ الْمَوَانِعِ، فِيمَا إِذَا حَصَلَ النِّسْيَانُ، فَلَا يَصَحُّ الْحَدِيثُ الْعِبَادَةُ الْفَاقِدَةُ لِلْجُزْءِ أَوْ الشَّرْطِ الْمُنْسَى، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ. وَخِلَافَهُ الْوَجْهَ فِي ذَلِكَ هُوَ: إِنَّ الصَّيْحَةَ وَالْأَجْزَاءَ أَمْرٌ عَقْلِي لَا يَتِمَّكُنُ الْحَدِيثُ مِنْ وَضْعِهِ، وَإِنَّ حَدِيثَ الرَّفْعِ لَا يَنْزِلُ الْمَعْدُومَ بِمَنْزَلِهِ الْمَوْجُودِ، وَأَنْ لَا مَنَّهُ فِي هَذَا الرَّفْعِ.

وَيَصَحُّ الْحَدِيثُ الْعِبَادَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَى الْمَانِعِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ يَجْعَلُ الْمَانِعَ كَأَنْ لَمْ يَكُنْ، وَيَنْزَلُ الْمَوْجُودَ بِمَنْزَلِهِ الْمَعْدُومِ.

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال:

إِنْ كَلَّ مَرْكَبٌ يَرَادُ الْأَمْرُ بِهِ، كَالصَّيْءِ لِأَنَّ مَثَلًا لَا- يَعْقِلُ أَنْ يَكُونَ مَهْمَلًا- بِالْإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ، بَلْ إِنَّ الْحَاكِمَ يَلْحِظُ النِّسْبَةَ بَيْنَ الْمَرْكَبِ وَذَلِكَ الشَّيْءِ، فِيمَا يَكُونُ الْمَرْكَبُ مَطْلَقًا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، كَأَنَّ تَكُونَ الصَّيْءِ لِأَنَّ لَابَشْرَاطَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَاطِ وَالْمَوَانِعِ، فَلَا مَوْضُوعِيَّةَ لِلشَّرْطِيَّةِ وَالْجَزْئِيَّةِ وَالْمَانِعِيَّةِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بِشْرَاطَ، وَالشَّرْطُ إِمَّا وَجُودِي أَوْ عَدْمِي، فَإِنْ كَانَ وَجُودَ الشَّيْءِ دَخِيلًا فِي الْمَرْكَبِ، كَدَخَلَ

ص: ١٠٤

الرُّكُوعُ فِي الصَّلَاةِ، كَانَ الرُّكُوعُ وَالتَّقْيِيدُ بِهِ جُزْءًا لِلصَّلَاةِ، وَإِنْ كَانَ التَّقْيِيدُ بِالشَّيْءِ -- دُونَ نَفْسِ الشَّيْءِ -- دَخِيلًا فَهُوَ شَرْطٌ، كَالطَّهَارَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ، وَإِنْ كَانَ عَدَمُ الشَّيْءِ دَخِيلًا فِي المَرْكَبِ، كَالضَّحِكِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ، فَهُوَ مَانِعٌ، فَالْمَانِعِيَّةُ عَتَبَارُ عَدَمِ الشَّيْءِ فِي المَرْكَبِ، أَيْ تَقْيِيدَهُ بِعَدَمِهِ.

ثُمَّ إِنَّ الأوامر والنواهي المتوجهة إلى المركبات بالنسبة إلى هذه الخصوصيات كلها إرشادية، فإن قال: «إرْكَع» كان إرشادًا إلى «الجزئية» وإن قال: لا تضحك، كان إرشادًا إلى «المانعية». وذلك: لأن الأمر لما توجه إلى الصلاة مع الركوع والسجود... انتزع منه جزئية الركوع والسجود...، ولما توجه إليها مع عدم الضحك مثلاً، ينتزع مانعية الضحك عن الصلاة.

فظهر أن لا مانعية ولا جزئية إلا ببركة وجوب استقلالها متوجهة إلى خصوصيات وجودية أو عدمية.

وظهر أنه لا نهى مستقل بالنسبة إلى المانع، بل النهى المتوجه إلى المانع إرشاد إلى دخل عدم ذلك الشيء في صحة المركب ومطلوبيته.

وعليه، فرفع المانعية ليس إلا رفع الوجوب المقيّد بعدم الضحك مثلاً، ورفع الجزئية ليس إلا رفع الوجوب المقيّد بعدم الركوع مثلاً، فليس المرفوع قطعاً من الوجوب بل هو نفس الوجوب وأصله، كما أنه هو الموضوع، إذ الوجوب بسيط والبسيط لا يتبعّض، وإن كان متعلقاً بهذا الوجوب ذا أجزاء.

وتلخص:

أنه إذا رفع أصل الوجوب فلا مصحح للصلاة، وحديث الرفع لا يمكنه أن يصحح الصلاة الواجده للمانع، كما لا يمكنه تصحيح الصلاة الفاقده للجزء أو الشرط.

فالتفصيل بين عدم الجزء أو الشرط فالبطالان، وبين وجود المانع فالصحة، باطل.

وعليه، فلا طريق لتصحيح الصلاة _ سواء الواجده للمانع أو الفاقده للشرط أو الجزء _ إلا الرجوع إلى قاعده لا تعاد.

هذا كله في الأحكام التكليفيه.

٢_ الأحكام الوضعيه

اشاره

الأحكام الوضعيه

كلام المحقق النائيني في السبب وتوضيحه ثم نقده

وأما الوضعيات:

فتارة: يتعلّق النسيان بالسبب، كالعقد ينسى فيه العربيّه أو يكره على تركها أو يضطرّ إلى غيرها، ففي مثل ذلك قال الميرزا(١) بعدم جريان حديث الرفع، لأن جريانه إن كان لرفع الشرطيّه، فإن النسيان لم يتعلّق بالشرطيّه، وإن كان بلحاظ رفع العقد الفارسي، فلا أثر للعقد الفارسي، وإن كان بلحاظ تنزيل الفارسي بمنزله العربي وتنزيل ترك العربيّه بمنزله وجودها، فإنّ الحديث ينزل الموجود بمنزله المعدوم لا العكس.

ص: ١٠٦

واخرى: يتعلّق بالمسبّب الإعتبارى كالملكيه والزوجيه. ولمّا كانت هذه الامور اعتبارات شرعيّه وضعيّه أمكن وضعها ورفعها، لكنّ الإكراه على الملكيه ونحوها من المسيّات غير معقول.

وثالثه: يتعلّق بالمسبّب الواقعي، كالطّهارة والنجاسه _ بناءً على كونهما واقعيين كشف عنهما الشّارع _ وهنا لا يجرى الحديث، لأنّ الأمر الواقعي التكويني لا يقبل الرفع. نعم، يقبله _ كالوضع _ بلحاظ حكمه وأثره، فإذا أُكّره على الجنابه جرى الحديث من جهه الأثر.

فإن قلت: إذا كان جارياً، فالمكروه لا يجب عليه الغسل، لأنّه مرفوع بلحاظ أثره وهو وجوب الغسل.

فالجواب: إن وجوب الغسل من آثار الجنابه مطلقاً. فتأمّل.

وهذا توضيح كلام الميرزا فى المقام.

أقول:

(أمّا السّبب) فما ذكره فيه تام، لأن معنى جريانه هنا ترتب الأثر على العقد الفارسى، مع أنّ الأثر للعقد العربى، والحديث لا يجعل الفاقد لشرط العربيه واجداً له.

لا يقال: حديث الرفع حاكم على أدلّه الأجزاء والشرائط، فشرطيّه العربيه ترتفع بالحديث فى حال النسيان فيصح بالفارسى.

ص: ١٠٧

أمّا على مبنى الميرزا، فإنّ حديث الرفع ينزّل الموجود بمنزله المعدوم، وهنا لا موجود حتى ينزّل بمنزله المعدوم. وأمّا على ما اخترناه، فإنّ كلّ ما صدر عن الإكراه أو الإضطرار أو النسيان وكان ذا أثر شرعي، فإنه يرتفع بالحديث، ولكنّ ترك العريّه ليس ذا أثر شرعيّ حتى يجرى فيه الحديث ويتقدّم من باب الحكومه، كما أن الحديث لا يجرى فيما إذا ترك الطّهارة، لأن تركها ليس له أثر شرعي. بل يترتب عليه بطلان الصلاه عقلاً لفقدان الشرط.

إذن، لا مصحح للعقد الفارسي بناءً على اعتبار العريّه.

على أن متعلّق الحكم هو الطبيعه، والمنسّى حصّه، وهو غير متعلّق بالحكم، ومتعلّق بالحكم غير المنسّى. وهذا وجه آخر لعدم جريان الحديث.

كلام المحقق العراقي ونقده

كلام العراقي

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق العراقي. (1) فإنه يرى جريان الحديث بلحاظ ترك الشرط والجزء، بمعنى: إن ترك الشرط هو المرفوع وأن فاقد الشرط صحيح. وحاصل كلامه هو:

إن العباده الفاقده للشرط لا تجزى، لأن الحديث إنما يرفع الترك للشرط مادام المكلف ناسياً، فدائره مصلحه المأمور به ليست محدده، بل يرتفع التكليف بمقدار النسيان، وأمّا بعده، فإن إطلاق مصلحه الطبيعه يقتضى عدم الإجزاء ووجوب الإتيان بالعباده الواجده للشرط. هذا في التكليفيّات.

ص: ١٠٨

وأما في الوضعيات، فالحديث يجرى، لأنه إذا ترك العربي نسيانا، فقد رفع الشارع هذا الترك بلحاظ أثره، أى: العقد ليس فاسداً، إلا أن المانع من جريان الحديث هو أمر آخر، وهو أنه مع رفع الفساد الذى هو ترك العربي يتحقق وجوب الإعادة، كما لو كان مندورا فيجب، وفاءً للنذر، وهو تكليف وفيه كلفه، والحديث رافع للكلفه منه.

إذن، لا يجرى الحديث في التكاليفيات من جهة عدم الإجزاء.

وهو لا يجرى في الوضعيات من جهة لزوم الكلفه.

أقول:

صحيح أن الترك يرتفع بالحديث، لكن إذا كان موضوعا لأثر شرعى لا عقلى، والصحة والفساد من الامور العقلية، ينتزعان من موافقه المأتى به للمأمور به ومخالفته، فلا معنى لإجراء الحديث لرفع الفساد.

ثم إن ما ذكره من عدم الجريان في الوضعيات لاستلزامه الكلفه، مخدوش، بأن غرض صاحب المعامله مختلف، فإن كان غرضه فى تحققها فلا كلفه، وإن كان فى عدم تحققها، ففى وضع لزوم الوفاء كلفه. فالصحيح هو التفصيل.

ولو تعلق النسيان أو الإكراه أو الإضرار بنفس العقد لابطوره، فلا يجرى الحديث، لأنه مع النسيان لا عقد، لأن العقد من الامور القصدية، وحديث الرفع لا يجرى فى الموضوع المتقوم بالقصد كما فى محل الكلام، إذ مع عدم القصد لا موضوع، أى لا عقد أصلاً.

ص: ١٠٩

أما بالنسبة إلى الإكراه، فيجرى الحديث ويكون العقد باطلاً.

وأما الإضطرار، فلا يجرى، للزوم خلاف الإمتنان، لأن رفع أثر بيع المضطرّ إلى البيع وجعله باطلاً خلاف الإمتنان بالنسبة إلى هذا المضطر.

هذا كلّه في السبب.

(أما المسبب)

ففي الإعتبارى كالملكية والزوجيه، قال الميرزا بجريان الحديث، لأنّ المسبب مجعول شرعى فللشارع رفعه، وليس المرفوع هو الملكيه بلحاظ الأثر أى التصرف، بل هو نفس الملكيه. لكنّ المسبب لا يتعلّق به الإكراه.

كلام المحقق النائيني في المسبب ونقده

أقول:

قد ذكرنا في محلّه (١) أنّ في حقيقه الإنشاء مسالك:

أحدها: إنه إيجاد المعنى بوجوده اللفظى الجعلى الوضعى، أى بالجعل والمواضعه. فالملكيه توجد بالعقد وجودا جعليا، فهى مثل الشمس _ مثلاً _ لها وجود خارجى ووجود لفظى، فإذا قال ملكت فقد أوجد الملكيه بوجودها اللفظى. قاله المحقق الإصفهاني.

والثانى: إنه الإعتبار والإبراز. أى يعتبر المعبر ملكيه زيد للدار ويبرز اعتبار ذلك بقوله ملكتك. قاله السيد الخوئى.

ص: ١١٠

والثالث: السبب. وهو قول المشهور.

والكلام الآن حسب هذا المسلك الأخير فنقول:

صيغ العقود أسباب، فلما يقول «بعت» تتحقق ملكية الدار لزيد في اعتبار المتعاملين، ولذا يعتبر في الصيغة قصد الإنشاء. ثم إن هذا الأمر الموجود بالصيغة في اعتبارهما، قد يقع موقع الموافقة من العقلاء وقد لا يقع، فإن وافق عليه العقلاء أصبح البيع عقلائيًا، وحينئذ ينظر إلى اعتبار الشارع، فإن وافق حصل منه الإعتبار المماثل. وإذا تمت هذه المراحل الثلاث تصل النوبة إلى المرحلة الرابعة، وهي مرحلة ترتب الآثار مثل جواز التصرف في الثمن والمثمن.

فالمسبب هي من قبل المتعاقدين، ثم يكون موضوعا لاعتبار العقلاء والشارع.

هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن حقيقته الإضاء جعل المسبب موضوعا للإعتبار المماثل، وحقيقته الردع عدم الإعتبار المماثل.

ومطلب ثالث: إن العناوين الإنشائية كلها أفعال المتعاقدين، وقد تكون موضوعا للإعتبار الشرعي، فليست العناوين فعل الشارع، ولما كانت من أفعال المتعاقدين فهي قابلة للإكراه.

وقد وقع الخلط بين «آجرتك» و«تحقق الإجاره»، لأن السبب هو الأؤل، والثاني هو المسبب، أي كون الدار موردا للإجاره المقصوده في العقد، فعدم تعلق

ص: ١١١

الإكراه يكون بالنسبة إلى فعل العقلاء والشارع، لأن اعتبار العقلاء والشارع ليس إنشائيًا، بل هو إمضاء لما فعله المجرى للعقد، ولذا يصدق عنوان البائع عليه ولا يصدق على العقلاء والشارع.

وأما في الخارجى، فقد ذكر الميرزا أن الأمر الواقعى لا يقبل الوضع والرفع، بل المرفوع بحديث الرفع هو الأثر والحكم رفعًا تشريعيًا.

ثم أورد الميرزا على نفسه: بأنه إذا تعلّق الإكراه بالنجاسه وكان الرفع بلحاظ الأثر، فلا يلزم تطهير المتنّجس، ولا يجب غسل الجنابه المكره عليها.

فأجاب: بأنّ الغسل والغسل أمران وجوديان يترتبان على النجاسه والجنابه سواء كانت اختياريتين أو لا. ثم أمر بالتأمّل.

أقول:

فى ما ذكره فى الجواب نظر، لأنّ حديث الرفع حاكم على الأدلّه الأولىه _ حكمه ظاهريه فى «ما لا يعلمون» وواقعته فى البقيّه _ والحكومه متوقفه على الإطلاق ثم رفع الحديث الحكم فى حال الإكراه والإضطرار... فلا يعقل التقيّد بالإكراه أو عدمه، بل إن الموضوع فى الحديث عبارته عمّا توجه إليه الحكم بنحو اللابشرط عن الإكراه وعدمه والإضطرار وعدمه... وهكذا.

وعليه، فلمّا ورد وجوب الغسل على الجنابه مطلقًا، فإنّ حديث الرفع يرفع الحكم بوجوب الغسل فى حال الإكراه _ مثلًا _ فلا وجوب للغسل فى الحصّه المكره عليها من الجنابه. ولعلّ هذا وجه التأمّل الذى أمر به.

ص: ١١٢

فالتحقيق فى الجواب:

هو إعادة النظر فى حقيقه النجاسه والحَدَث، فهل هما أمران واقعيان أو اعتباريان أو انتزاعيان؟

والإيراد المذكور إنما يتوجه بناءً على كونهما أمرين واقعيين. وأما بناءً على كونهما اعتباريين من الشارع وأهل العرف، وأنهما حكمان شرعيان مسببان، والأحكام الشرعيه لا يعقل تعلق الإكراه بهما، فالبحث منتف من الأصل.

وتفصيل المطلب هو إنه:

ذهب الشيخ وجماعه: إلى أن النجاسه والحدث أمران واقعيان كشف عنهما الشارع.

وقال آخرون منهم الميرزا(1): هما أمران اعتباريان.

وقد استدلل هؤلاء بأن مقتضى الأدله عبارته عن المجمعوليه الشرعيه، لأن لسان «كلّ شئ لك طاهر» لا يختلف عن لسان «الماء طاهر»، ووحده اللسان فى الطهاره الواقعيه كما فى الماء، والظاهرية كما فى القاعده، وهى اعتبارية، تكشف عن كون الطهاره والنجاسه من الاعتبارات الشرعيه.

وقد أقام المحقق الإصفهاني البرهان على عدم إمكان كونهما من الامور الواقعيه، وأن كونهما من الإنتزاعيات والتكليفيات غير معقول، فهما اعتباريان.

ص: ١١٣

أقول:

إن اللّغه والعرف يساعداً على كونهما من الامور الواقعيه، ففي (١) اللّغه: القذاره والنجاسه واحداً، وهو ما يستقذره الطبع. ولا ينافى ذلك وحده اللسان بين «كلّ شئ لك طاهر» و«الماء طاهر»، فإنّ الشّارع يكشف فى عالم التشريع عن الطّهاره والنجاسه الواقعيّتين، ويجعل المنكشف موضوعاً للأثر الشرعى.

وأما الإستدلال لاعتباريّتهما: بأنه إذا أسلم الكافر يطهر ويكون ولده طاهراً بمقتضى قانون التبعيه، وكيف يمكن التصديق بتبدل أمر واقعى _ وهو النجاسه _ إلى أمر واقعى آخر _ وهو الطّهاره _ فى لحظات. فهما اعتباريّان.

ففيه: إنّنا لا نقول بالواقعيه مطلقاً، بل بنحو الموجهه الجزئيه كما سيّتضح، والقائل بالاعتباريه مطلقاً لا يفيد هذا الإستدلال، لأنّ الدليل أخصّ من المدعى.

وبالجملة، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ من كون الطّهاره والنجاسه أمرين واقعيين كشف عنهما الشّارع تام، عند شيخنا الاستاذ دام بقاءه.

ثم إنه فضّل المطلب فأفاد:

إنّ من الموارد ما يكون أمراً واقعيّاً كشف عنه الشّارع، والعرف لا يدرك فيه النجاسه مثل الكلب، إذ قال عليه السّلام: رجس نجس لا تتوضأ بفضله. (٢) ومن الموارد ما هو أمر واقعى أمضاه الشّارع، مثل البول، فإنّه يتنّفّر منه الطبع واقعا،

ص: ١١٤

١-١. مجمع البحرين ٣ / ٤٥٣.

٢-٢. وسائل الشّيعه ٣ / ٥١٦، باب وجوب تعفير الإناء بالتراب.

فالعرف واللغة على أنه نجس والشارع قد أمضى ذلك. ومن الموارد ما هو أمر اعتبارى مثل الطهارة الظاهرية، حيث اعتبر الشارع في مورد الشك الطهارة بقوله عليه السلام: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر،^(١) ففي مثله لا يمكن القول بالواقعية.

وأما الكافر، فقد يقال: بأن بدنه إن كان نظيفا لا يتنفر منه الطبع، فليست نجاسته حقيقية.

ولكن العلقه القويّة الموجوده بين الروح والبدن، توجب تأثر البدن من الروح الخبيثه تأثرا لا يدركه الإنسان، لكنّ الشارع بحكمه بنجاسته قد كشف عن تلك الخباثه والقذاره، وعليه، فلا مانع من القول بكونها فيه حقيقية.

لكنّ ولد الكافر إذا أسلم يكون طاهرا بالتبعيه بالإجماع، وهذه الطهارة ظاهريه لا واقعيه.

فظهر أن الصحيح هو التفصيل بين موارد النجاسات.

وأما الحدث، فالمشهور على أنه أمر نفساني، لكنّ لا مثبت لذلك، بل الظاهر من النصوص كونه كفيته جسمانيه، كالخبر عن النبي صلى الله عليه وآله: «تحت كل شعره جنابه»^(٢) وكالخبر عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في كلام له لأبي حنيفة: «الجنابه تخرج من سائر الجسد».^(٣)

ص: ١١٥

١-١. وسائل الشيعة ٣ / ٤٦٧، باب أنّ كل شيء طاهر.

٢-٢. بحار الأنوار ٧٨ / ٥١.

٣-٣. تعليقه دعائم الاسلام ١ / ٩١.

بقى حلّ الإشكال الذى ذكره الميرزا وأجاب عنه بأن الغسل يترتب على مطلق الجنابه فلا يتعلّق بها الإكراه، فقد أفاد شيخنا أنه قد أوضح كلامه بعض الأعلام (1) من تلامذته بأنّ الأثر إن كان مترتباً على الشئ بما هو فعل للمكلف فيرتفع بالإكراه، وإن كان مترتباً لا بما هو فعل له فلا يرتفع. والجنابه من قبيل الثانى. وهذا مراد الميرزا من «مطلق الجنابه»، لكن الشيخ الكاظمى لم يضبط كلام الميرزا. فلا مجال للإيراد المذكور، ولا يرتفع أثر الجنابه وهو الغسل بالإكراه.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

ص: ١١٦

١-١. الشيخ حسين الحلى، أو الميرزا باقر الزنجانى قدّس سرّهما.

السادس: هل يجرى الحديث الرفع فى المستحبات؟

اشاره

الأمر السادس

هل يجرى الحديث فى المستحبات؟

أما البراءة العقلية، فلا موضوع لها فى المستحبات، كما هو واضح.

وأما البراءة الشرعية، فإنَّ كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذة، فكذلك، كما هو واضح.

وإن كان مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم فى مرحله الظاهر أو هو إيجاب الإحتياط، فلبحث مجال.

ثم إنَّ المستحب إما إستقلالى وإما إرتباطى.

كلام المحقق الخوئى

كلام السيد الخوئى

قال فى مصباح الاصول: والتحقيق أن يفصل بين موارد الشك فى التكاليف الإستقلالية، وموارد الشك فى التكاليف الضميمة، ويلتزم بجريانها فى الثانية دون الأولى. والوجه فى ذلك: إن المراد من الرفع فى الحديث الشريف هو الرفع فى

ص: ١١٧

مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الإحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحلة الظاهر، وهذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكليف الإستقلاليه، إذ لو شكنا في استحباب شيء لا إشكال في استحباب الإحتياط، فانكشف أن التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

الصحيح هو الجريان مطلقاً

وأما التكليف الضمّني، فالأمر بالإحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً فيستحب الإحتياط بإتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع والحكم بعدم الإشتراط في مرحلة الظاهر. (١)

أقول:

أما في المستحبات الضمّنيه، كأن يشك بنحو الشبهه الحكميه في اعتبار القيام في نافله الليل، فإن «رفع ما لا يعلمون» يرفع اعتبار القيام واشتراط النافله به ويكون المكلف في سعه.

وأما في المستحبات الإستقلاليه فقولان. وحاصل وجه عدم الجريان هو:

إنه لا ريب في استحباب الإحتياط، ومعه لا أثر لجريان حديث الرفع.

لكن ينتقض: بأن الأمر في الضمّنيات أيضاً كذلك، فإنه إذا شك في جزئيه شيء لمستحب من المستحبات، فلا ريب في استحباب الإحتياط بالإتيان به، فلا

ص: ١١٨

منافاه بين جريان الحديث واستحباب الإحتياط. وعلى هذا، ففي المستحبات الإستقلاليه لا مانع من جريان الحديث.

وبعبارة اخرى: إنه لا يجتمع رفع التكليف مع الإحتياط الوجوبى، أمّا رفعه مع حسن الإحتياط فممكّن.

لكنّ المهمّ هو وجود الأثر لجريان حديث الرفع _ أمّا مع عدم الأثر فلا- يجرى للزوم اللغوِيه _ ولو بنحو الموجه الجزئيه، فالمقتضى للجريان حينئذٍ _ وهو الإطلاق _ محفوظ، والمانع مفقود. وعليه، فلو كان المكلف بصدد امثال أوامر المولى الواقعيه النفسِيه، سواء الواجبه والمستحبّه، من أجل القيام بوظائف العبودِيه، كان رفع التكليف الإستقلالى عنه بحديث الرفع توسعاً له ومنه عليه، وإذا كان هذا الأثر مترتباً على جريان الحديث، فلا مانع من التمسك به فى موارد الشك فى الإستحباب النفسى لعملٍ من الأعمال.

فالصّحيح هو القول بجريان الحديث فى المستحبات مطلقاً.

ص: ١١٩

الأمر السابع

هل المنه شخصيه أو نوعيه؟

إنه وقع الكلام فى أن المنه فى حديث الرفع شخصيه أو نوعيه، فلو أتلّف مال الغير، فإن كانت المنه شخصيه فالحديث جارٍ فإلزامان، وإن كانت نوعيه فالضمان ثابت، فنقول:

إنّ الحرج المنفّى فى الشريعة هو الحرج الشخصى، وفيما نحن فيه قال بعضهم كالمشكيني: بأنّ المنه وإن كانت شخصيه لكنّ رفع الضمان يستلزم الضرر على صاحب المال، وقاعده نفي الضرر توجب الضمان، وحينئذ يقع التراحم بين الحديث والقاعده، فإن تساوى «المنه» و«الضرر» سقط الطرفان والمرجع: «من أتلّف مال الغير فهو له ضامن»^(١) وإن كان أحدهما أهمّ تقدّم.

أقول: هنا امور:

التحقيق هو الثانى

الأول: قد تقرر أن جميع الأدله التى لسانها لسان الرفع مثل حديث «لا

ص: ١٢١

١- ١. نسبة فى جواهر الكلام ٣١ / ٩١ إلى قوله عليه السلام.

ضرر»(١) و«ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ»(٢) وحديث «الرفع» كلها رافعه للحكم، وليس شيءٌ منها بجاعلٍ ومشرّع. وعليه، فإنّ قاعده لا ضرر لا تثبت الضمان.

والثاني: قد تقرّر أن التساقط يكون في مورد التعارض مع عدم المرجح، وحينئذٍ يرجع إلى العام الفوق، وأمّا في التزاحم فالتخير لا التساقط.

والثالث: قد تقرّر أنّ ملاك التعارض هو التمانع في مرحله الجعل، وملاك التزاحم هو عدم التمانع في تلك المرحلة، ووجوده في مرحله الإمتثال، إذ لا قدره على امتثال كلا الحكمين.

فظهر ما في الكلام المذكور.

وأنّ الحق هو: إن الإمتنان نوعي، فلو لزم من الإمتنان على شخصٍ ضرر على آخر لم يجر الحديث. وعليه، فالضمان _ في المثال المذكور _ على أثرالحاصل بالإكراه والإضطار ثابت.

ص: ١٢٢

١-١. بحار الأنوار ٢٢ / ١٣٥، وهو في عدّه أبواب من وسائل الشيعة.

٢-٢. سورة الحج، الآية: ٧٨.

اشاره

الأمر الثامن

إن حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط

كلام الشيخ

من العناوين المذكوره فيه

وقد تعرّض الشيخ قدّس سرّه لهذا المطلب فقال(١) بعد ذكر بعض الإيرادات:

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث أنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما.

(قال): وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الروايه كما هو حقّه، فاعلم:

إنه إن بنينا على عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار الشرعيه المترتبّه على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبّه على الخطأ والشّهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّاره المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي الشّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضا

ص: ١٢٣

رفع الآثار المترتبة على الشيء^{٢٢} بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعيّد الإفطار فعليه كذا، لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ.

بل المراد: إن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن الخطأ.

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ

وقد أوضح المحقق الخراساني في حاشيته(١) مرام الشيخ وبين وجه عدم المعقولية لرفع الآثار الشرعية بقوله:

وذلك: لأنّ الظاهر بل المتيقّن أن سبب رفع الآثار منته في الخطأ والنسيان وهكذا إلى ما لا يعلمون هو: نفس هذه الامور، لمناسبتها للتسهيل كما لا يخفى، ومعه، كيف يمكن أن يكون موضوعا لما رفع من الآثار، وليس موضوع الأثر إلا مقتضيا لوضعه.

لا يقال: لكنه يوجب التفكيك بين ما ذكر وغيرهما من التسعة، بداهه أنّ الحسد والطيره والوسوسة قد رفع ما يترتب عليها بعناوينها من الآثار الشرعية.

فإنه لا ضير فيه بعد ما كان بصدد بيان جميع ما رفع آثاره، سواء كانت له بما هو معنون بعنوان خاص، كالحسد وأخواته، أو كانت له بأي عنوان كان معنونا من العناوين المختلفه، من دون اندراج تحت أمر أو اشتراك في شيء^{٢٣}، إلا فيما هو سبب

ص: ١٢٤

رفعها في الجميع من الخطأ والنسيان وأخواتهما، ولذا ذكرها بهذه العناوين ليجمع شتاتها بما هو ملاك الرفع فيها حيث لا جامع غيره.

وليكن مراده قدس سرّه من عدم المعقولية ما ذكرناه، وإن كان خلاف ما يتراءى من ظاهر العبارة...

أقول:

ومع التأمل في كلام الشيخ والمحقق المذكور يظهر الخلل في كلمات المحقق الإصفهاني والمشكيني حيث نسبنا إلى الشيخ انصراف الحديث عمّا ذكر، مع أنه لا عين ولا أثر للانصراف في كلامه.

وما ذكره الشيخ مع التوضيح المزبور له في غاية المتانة.

وحاصل الكلام في المقام هو:

إنّ الحديث رافع للأحكام التي لا يقتضى العنوان ثبوتها، وهي أحكام الفعل الذي تعلق به الإكراه والإضطرار... ولا يرفع الحديث حكم الفعل المقيّد بالعمد، إذ لا يوجد في الخطأ والنسيان عمد. فهو يرفع الفعل اللابشرط عن الخطأ والنسيان.

وبعبارة أخرى: إن موضوع الرفع هو الفعل المخطئ والمنسى اللابشرط عن الخطأ والنسيان، لأن الموضوع، إمّا لا بشرط عن الخطأ والنسيان، وإمّا مقيّد بهما كالقتل الخطأى، وإمّا أنّ السهو والنسيان موضوع. فالحديث يشمل اللابشرط، وأمّا المقيّد بالخطأ والنسيان، فخارج تخصّصاً.

ص: ١٢٥

هذا ما ذكره الشيخ والمحقق الخراساني _ وقد أيده العراقي (١) بروايه البنظلي «رفع ما أخطأوا وما نسوا» (٢) أى: المخطئ والمنسى... فما ذكره هو الصحيح، كما أفاد شيخنا الاستاذ دام بقاءه.

كلام المحقق الاصفهاني وتوضيحه

كلام المحقق الاصفهاني

وتعرض المحقق الاصفهاني رحمه الله لما أفاده الشيخ وحمله على معنى آخر، ثم أجاب عن الإشكال بوجه غير ما تقدم، فلنورد نص كلامه بقدر الحاجة، ثم نوضحه... قال:

قد أورد على حديث الرفع كما في الرسائل بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار، للزوم التخصيص الكثير فيه، لأن آثار الخطأ والنسيان غير مرتفعه.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بما هما.

بل الآثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط العمد والخطأ مرفوعه بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلًا: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين.

ولعله بملاحظه أن رفع ما فرض ثبوته في هذه الشريعه تناقض، فإن معناه

ص: ١٢٦

١-١. نهايه الأفكار ٣ / ٢١١.

٢-٢. وسائل الشيعه ١٦ / ٢١٧ عن العياشي في حديث: ما أخطأوا وما نسوا.

حينئذ أن الآثار الثابتة لهذه العناوين في هذه الشريعة غير ثابتة في هذه الشريعة، وهو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقي، كانت هذه المناقضة ثابتة فيما إذا رفعت آثار الفعل لذاته في حال الخطأ، فإن الرفع الحقيقي يقتضى ثبوتها في هذه الشريعة للفعل في حال الخطأ، فرفعها في حال الخطأ مناقضه، ورفع الآثار الثابتة في الشرائع السابقة صحيح في كلا المقامين.

وأما إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول في كلا المقامين، فكما يكفي ثبوت المقتضى للأثر حتى في حال الخطأ، كذلك يكفي بثبوت المقتضى له في نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضه.

نعم يكون معارضا للأدلة المتكفلة لآثار الخطأ والنسيان بما هما، وهذا غير عدم المعقولية.

وبالجملة: الإشكال في الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان في الموضوع كونه عنواناً، ومقتضياً له حقيقة، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضاً للدليل المتكفل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الإمتنان يقتضى أن الجهات الموجبه للمنه _

برفع الأحكام والآثار _ هي هذه العناوين المأخوذه فى الخبر، من الجهل و الخطأ والنسيان والإكراه والإضطرار.

فإذا كانت هذه الجهات مقتضيه لرفع تلك الأحكام، فلا- محاله ليست بما هي مقتضيه لثبوتها، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفى النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعيه لها ذات المجهول و ذات ما أكره عليه وهكذا.

وعليه، فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بما هما، حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه.

ثم ذكر الجواب الثانى و أورد عليه بإيراد فقال:

فالأولى الإقتصار على الجواب الأول، باستظهار رافعيه هذه العناوين الطاريه فى نفس ورود رفعها مورد الامتنان.(1)

أقول:

يريد رحمه الله أن مراد الشيخ قدس سرّه هو أنه إذا كان الحديث رافعاً للأحكام المترتب على نفس الخطأ فى الشريعه يلزم التناقض، لأن تلك الأحكام موضوعه شرعاً مثل حكم القتل عن خطأ. إذن، عدم المعقوليه يرجع إلى لزوم التناقض، و هو اجتماع الوضع والرفع فى الشريعه.

ثم أشكل على الشيخ: بأنه إذا كان المراد هو الرفع الحقيقى، فالتناقض

ص: ١٢٨

بالنسبة إلى الفعل اللابشرط يتحقق في حال الخطأ والنسيان، لأنّ اللا بشرط في ظرف الخطأ له حكم في الشريعة، وإن كان الرفع بمعناه الحقيقي، فالفعل له حكم في الشريعة و قد ارتفع بالحديث، و إذ يكون بمعناه الحقيقي، لا يختص الأشكال بالآثار المترتبة على الفعل، بل يلزم بالنسبة إلى نفس الفعل المقيد أيضاً.

وإن كان الرفع بالنسبة إلى الشريعة السابقة، فلا يلزم التناقض، لا في اللا بشرط و لا في المقيد، إذ لا مانع من رفع هذه الشريعة لما وضع في الشريعة السابقة.

وإن كان الرفع بمعنى الدفع، فلا يلزم إشكال التناقض أيضاً مطلقاً، لوجود المقتضى للفعل اللابشرط في الشرائع السابقة، و كذا لنفس الخطأ و النسيان وفي هذه الشريعة: للفعل اللابشرط في حال الخطأ المقتضى لثبوت الحكم، لكن قد منع الشارع من تأثير المقتضى إمتناناً، و كذا نفس الخطأ والنسيان.

على أنّ الموضوع الذي يلزم منه التناقض و عدم المعقولية يرجع إلى التعارض، والتعارض هو تنافي الدليلين في مقام الإثبات وليس بغير معقول.

ثم إنه رحمه الله حاول رفع التعارض: بأن عناوين الخطأ والنسيان... أوجبت الرفع للآثار منه، هذا ظاهر الحديث، فالإكراه مثلاً _ رافع، فلا- محاله يكون رافعاً لأحكام ليس موضوعها نفس الخطأ والإكراه والنسيان، لأن الحكم المرفوع لا يكون حكم نفس الموضوع، وإلا يلزم أن يكون الشيء رافعاً و مثبتاً،

و هذا الذى ذكر يكون موجباً لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللأبشرط عن الخطأ...

فتلخص: إن الإشكال هو فى الحقيقة تعارض الدليلين، وعدم المعقولية المذكوره يكون قرينه عقليه لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللأبشرط، و من هنا لا يعمّ الموضوع المقيد. و هكذا يندفع الإشكال عن الخبر.

رأى شيخنا الاستاذ

نظر الاستاذ

ولكنّ إشكال المحقق المذكور غير وارد، لأنّ التعارض فرع تمامية السند والدلاله والجهه فى كلا الدليلين، والشيخ يرى عدم تمامية حديث الرفع فى مرحله الإقتضاء بالنسبه إلى آثار نفس الخطأ والنسيان. و وجه ذلك هو إشتراط أن يكون لحديث الرفع إطلاق يعمّ آثار نفس الخطأ حتى يتحقق التعارض، و هذا الإطلاق محال، لأنّ الحديث مدلوله الدفع كما تقدّم، فالحديث معناه دافعيه الإكراه... فهذه العناوين مانعه عن استحقاق العقاب، و معنى ذلك أن يكون المقتضى للممنوع أمر آخر غير العنوان، فالمقتضى هو الفعل اللأبشرط، والإكراه... مانعه، لأنّ نفس العنوان لا يعقل أن يكون مقتضياً و مانعاً معاً، و هذا ما يقوله الشيخ.

ثم إنه لا مانعيه لنفس الحسد و الطيره والوسوسه، كما أفاد هذا المحقق، بل الرافع والمانع إبتلاء أكثر الناس بهذه الأمور.

ص: ١٣٠

الأمر التاسع

هل الإمتنان حكمه أو عله؟

وتظهر الفائده فيما إذا وجد العنوان، كأن يقع الأمر عن خطأ وله حكم شرعى ولا منته فى رفعه على الشخص، فإنه إن كان الإمتنان عله، فلا يرتفع الحكم لعدم الإمتنان كما هو الفرض، وإن كان حكمه رفع.

والحق: إن المنه هنا عله، فإنه وإن لم يكن فى الحديث تعليل، لكن ملاك العله موجود فيه، وهو دوران رفع الحكم مدار المنه. وذلك، لأن المقام مقام الإمتنان، واللسان لسانه. والشاهد على ذلك الآيات الكريمة فى آخر سورة البقره، وكذا بعض ألفاظ الحديث نفسه، إذ قال صلى الله عليه وآله: «وضع عن أمتى...» (١).

وعلى الجملة، فإن السياق والمقام يمنعان من انعقاد الإطلاق فى الحديث ليشمل المورد الذى لا منته فيه فى الرفع، ولا أقل من الشك فى انعقاده.

ص: ١٣١

الأمر العاشر

فى سند حديث الرفع

إنه لا مجال للجدشه فى سند حديث الرفع.

وأما روايته عن: أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام...

فقد تلقى جمهور العلماء هذا السند بالقبول، لكنّ «أحمد بن محمد بن يحيى العطار» فيه كلام.

وقد استدللّ للقول بوثاقته بوجه:

الأول: إنه من مشايخ الإجازة، ولا حاجة إلى التوثيق فيهم.

ولكنّ هذا بوحده لا يفيد.

الثانى: توثيق الشهيد الثانى والسماهىجى والبهاى، واعتمده صاحب المعالم.

ص: ١٣٢

وقد أشكل: بأن توثيقاته هؤلاء اجتهاديّه.

وأجيب: بأنهم أدق نظراً من المتقدمين.

وفيه: إن هذا صحيح، لكن توثيقهم مستند إلى الحدس، والمعتبر في التوثيق كونه عن الحسن.

الثالث: تصحيح العلامة طريق الشيخ الصدوق إلى عبدالرحمن بن الحجاج وإلى ابن أبي يعفور، وهما مشتملان على هذا الرجل.

وأشكل عليه: بأن هذا التصحيح مبنى على مسلكه، وهو القول بأصالة العدالة، والمبنى باطل.

وفيه: إن تصحيحات العلامة غير مبنيّة على المبنى المذكور، وإن منشأ هذا التوهّم كلامه بترجمه «أحمد بن إسماعيل بن سمكه» و«إبراهيم بن هاشم». لكن التأمل فيما قاله يفيد أنه لخصوصيه في الموردين قال ذلك الكلام، فليس مسلكه أصالة العدالة، بل هو مخالف للشيخ القائل بذلك، وللتفصيل محل آخر. وملخص الكلام:

إن العدالة عند العلامة ملكه تتحقّق بترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وهو بترجمه «زيد الزراد» و«زيد النرسی» توقف عن قبول روايتهما لعدم التوثيق وطعن الأصحاب فيهما، ولو كان قائلاً بأصالة العدالة لما توقف.

وأما احتمال استناد توثيقه إلى كونه من مشايخ الإجازة.

ففيه: عدم تماميه ذلك، لكونه قد توقف عن قبول روايات بعض المشايخ.

والحاصل: إن تصحيح العلامة معتبر.

الرابع: كلام أحمد بن علي بن نوح السيرافي، المذكور في رجال النجاشي بترجمه «الحسين بن سعيد».

والإشكال: بأن الطريق الأول تامّ وهو المقصود بقوله «المعول عليه».

مندفع: بأنه خلاف ظاهر العبارة، بل كلا الطريقين معول عليه.

وتلخص

تماميّة سند حديث الرفع.

وقال في البحار: (١)

فضاله، عن سيف بن عميره، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الامور ستة... .

وقد وقع الكلام في «إسماعيل الجعفي» فإنه مشترك بين (ابن جابر الثقه) و(ابن عبدالرحمن) الذي لم يوثقه غير العلامة. وفي النجاشي في «بسّطام بن حسيّم»: كان أوجههم إسماعيل. لكنّ دلاله «الوجه» على الوثاقه محلّ خلاف.

وأما تعيين كونه (ابن جابر) لكونه الأشهر وأنه صاحب كتاب، فهو المنصرف إليه.

ففيه: إن الأشهرية لا توجب الإنصراف. هذا أولاً.

وثانياً: إن المراد في بعض الأسانيد هو ابن عبدالرحمن، غايه الأمر أن يكون ذاك أشهر من هذا، وهذا لا يكفي للإنصراف.

لكنّ المختار هو اعتبار تصحيحات العلامة، فهذا السند أيضاً معتبر.

ص: ١٣٤

اشاره

ومن الأخبار التي استدلت بها للبراءه فيالشبهه الحكميّه قوله عليه السّلام:

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

تقريب الاستدلال

إنه يدلّ على أن الحكم الإلهي المجهول موضوع عن العباد، فكلّ حكم احتمال صدوره وخفى عنهم بحيث لو أطلعوا عليه لكان واجبا عليهم امتثاله فهو موضوع عنهم، فحرمه شرب التتن مثلاً _ محجوبه، فهي موضوعه عن العباد.

وقال المحقق العراقي وغيره: لعلّ هذا الخبر أظهر في الدلاله على المطلوب من حديث الرفع، إذ لا يتوجه عليه إشكال الإختصاص بالشبهات الموضوعيّه. (٢)

ص: ١٣٥

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى.

٢- ٢. نهاية الأفكار ٣ / ٢٢٦.

إشكال الشيخ ومن تبعه

قال الشيخ:

وفيه: إن الظاهر ممّا حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا- ما بيّنه واختفى عليهم من معصيه من عصى الله في كتمان الحق أو ستره. فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تعالى حدّ حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمه من الله لكم. (١)

أقول:

قد ذكر الشيخ وجه الإستدلال بالرواية، ثم أشكل بما حاصله أنها ظاهره في معنى آخر، والوجه المذكور مخالف لظاهرها، فالرواية أجيبه عن حكم الشبهه الحكميه وخارجه عن البحث.

وقد وافقه صاحب الكفايه، قال: (٢)

ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتليغه، حيث أنه بدونه لما صحّ إسناد الحجج إليه تعالى.

وقد أضاف _ كما ترى _ ظهور إسناد الحجج إلى الله في أنّ المراد ما تعلقت

ص: ١٣٦

١- ١. نهج البلاغه، الكلمات القصار، رقم: ١٠٢. مع اختلافٍ.

٢- ٢. كفايه الاصول: ٣٤١.

إرادته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه، وليس شرب التتن من هذا القبيل، فإنَّ حكم هذا الفعل مبين في الشريعة غير أنه أخفى علينا بفعل الظالمين.

ووافقه المحقق الميرزا(١) ولم يصف إليه شيئاً.

وكذا المحقق الإصفهاني(٢) في كلام مطول.

وأما المحقق الحائري، فلم يذكر هذه الرواية لعدم دلالتها على المدعى.

وجوه الجواب عنه

إشاره

وجوه الجواب

وذهب جماعه إلى تماميه الإستدلال بالزوايه فى المقام، وأجابوا عن إشكال الشيخ وصاحب الكفايه، وتتلخص أجوبتهم فى وجوه:

١_ جواب المحقق الهمداني

إشاره

جواب الهمداني

الأول: ما ذكره المحقق الهمداني حيث قال فى حاشيته على الرسائل(٣):

إن أريد بما لم يبيته للعباد ما لم يبيته رأساً حتى للنبي والوصى _ عليهم السلام _ فلا واقعته له كى يعقل أن يصير علمه محجوباً عن العباد، إذ ما من حكم إلا ويبيته الله لنبيه والنبي للوصى، بل كيف يعقل أن يأمر الله عباده بشيٍ أو ينهاهم عن شيءٍ ولم يبيته لهم أصلاً. فالمراد بما حجب الله علمه عن العباد ليس إلا

ص: ١٣٧

١-١. أجود التقريرات ٣ / ٣١٤.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ٥٩.

٣-٣. الحاشيه على الفرائد: ١٥٦.

الأحكام المبيّنه المعلومه لدى أهل العلم. فأريد بالروايه بيان كونها موضوعه عمن لم يقدر على معرفتها كما هو المطلوب. فنسبه الحجب إلى الله كنسبه سائر الأشياء إليه، نظير قوله: كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر... (١)

مناقشه المحقق الاصفهاني

مناقشه الاصفهاني

وأجاب عنه المحقق الإصفهاني (٢) بما حاصله:

إن المسببات _ بما هي موجودات محدوده، وبما هي موجودات بقصر النظر على طبيعه الوجود المطلق _ تنسب إلى الموجود المطلق، لأن الفاعل الذي منه الوجود منحصر في واجب الوجود، دون فاعل ما به الوجود، فإنه غير منحصر في شيء، فالمسببات الصّادره عن الأسباب الطبيعيه بلحاظ الإطلاق ينسب إليه تعالى، فهو المحيي والمميت والضارّ والنافع.

بخلاف ما إذا صدرت عن أشخاص غلبت الجبهه التي تلى الماهية فيهم، فإنها تنفى عنه تعالى بهذا النظر. وما اختفى بإخفاء الظالمين من هذا القبيل، فلذا ورد في كلامه تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...» (٣) فنسب الكتمان إليهم لغلبيه الجبهه التي تلى الماهية.

فكذا ما نحن فيه، فإن الحكم الذي أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد، فقد عرفه لهم وإنما حجبه غيره.

ص: ١٣٨

١-١. وسائل الشيعة ١٠ / ٢٢٧.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ٦٠ _ ٦٢.

٣-٣. سوره البقره، الآية: ١٥٩.

جواب العراقي

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي، (١) وحاصل كلامه:

إنَّ ما سكت الله عنه هو ما لم يصل إلى مرحله الفعلية، بأنَّ لم يبيِّن حتى للنبي صَلَّى اللهُ عليه وآله. وأمَّا ما أوحى به إلى النبيِّ فهو فعليٌّ، فلو حُجِبَ عن العباد بأىِّ سببٍ من الأسباب شمله الحديث، لأنَّ كلَّ حكمٍ فعليٍّ فهو قابلٌ للوضع عن العباد. فظهر الفرق بين الحديثين، واندفاع إشكال الشيخ.

ثم أضاف: أنه بعد كفايه هذا المقدار في فعلية التكليف نقول: إن روايه الحجب وإن لم تشمل التكليف المجهوله التي كان السبب في خفائها معصيه من عصي الله، ولكن بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد _ بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه _ يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهوله التي كان سبب خفائها الامور الخارجيه، بمقتضى عدم الفصل بينهما، بعد صدق التكليف الفعلى على مضامين الخطابات المنزله إلى النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله ولو مع عدم الأمر بإبلاغها...

(قال) مع إمكان دعوى شمول الوصول فيما حجب للأحكام المبينه عن النبي أو الوصى المجهوله بسبب الامور الخارجيه، وأنَّ نسبه حجب علمها إليه سبحانه كنسبه ساير الأشياء إليه تعالى، نظير قوله عليه السلام: ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعدر... .

ص: ١٣٩

أقول:

أمّا ما ذكره أخيراً، فهو جواب المحقق الهمداني المتقدّم.

وأمّا ما ذكره من كون الأحكام بمجرد نزولها على النبيّ فعليّة. ففيه: إنّ فعليّة الحكم دائماً بفعليّة موضوعه بجميع قيوده وشروطه الوجوديّة والعدميّة، والوحي بوحده غير كافٍ للفعليّة، ولذا كانت جملة من الأحكام مودعه عند الإمام المهدي عجل الله فرجه فيظهرها إذا ظهر، فهي ليست بفعليّة مع تحقّق الوحي بها.

وأمّا ما ذكره من التمسّك بعدم الفصل. ففيه ما لا- يخفى، لأنّ اعتبار عدم الفصل بانتهائه إلى الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم، لكنّ القول بالبراءة مستند إلى الأدلّة، ومواردها مختلفه؛ إذ المستند في الشّبّهات الحكميّة التي خفي الحكم فيها على أثر إجمال النصّ أو فقده ونحو ذلك، هو حديث الرفع، وفي التي خفي فيها الحكم لعدم البيان الشرعي هو حديث الحجب. وحينئذٍ كيف يدعى الإجماع الكاشف؟

وتلخّص: عدم تماميّة ما أفاده المحقق العراقي جواباً عن إشكال الشيخ.

٣_ جواب المحقق الخوئي ونقده

جواب الخوئي

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئي، (١) وهذا نصّ كلامه:

ص: ١٤٠

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٧١.

إن الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله وأوصيائه عليهم السّلام وإن كان هو الظالمين، إلا أنه تعالى قادر على بيانها، بأن يأمر المهدي عليه السّلام بالظهور وبيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا يعلمها إلا هو، صحّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشّبّهات الحكميّة. وكذا الحال في الشّبّهات الموضوعيّة، فإنّ الله قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.

فصحّ الإستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشّبّهات الحكميّة والموضوعيّة، كحديث الرفع.

أقول:

لا يخفى أنّ مفهوم الحجب هو المنع، وقد سلّم بأنّ سبب الخفاء هم الظالمون، فهل قدره الله على رفع المنع تصحّح إسناد المنع إلى الله؟

كيف يجوز نسبه الفعل الصّادر من أحد إلى شخصٍ آخر بمجرد قدره الآخر على رفع ذلك الفعل؟ فلو آذى زيد عمرا وكان بإمكان بكرٍ أن يرفع الأذى ولم يفعل، فهل ينسب الأذى إلى بكرٍ؟

هذا أوّلاً.

وثانياً: لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير: والله ما من شيءٍ يقربكم من الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقربكم من

ص: ١٤١

النار وياعدكم من الجنه إلا وقد نهيتكم عنه،(١) وعليه، فقد بين الله تعالى الأحكام وأبلغها رسوله إلى العباد، إلا أن الظالمين _ بسدّهم باب بيته الذى جعل لأن تنتشر عنه الأحكام _ حالوا دون وصولها إلى الناس، فالله تعالى قد أظهر الأحكام، والذين حجبوها هم الظالمون، ولا تصحّ نسبتة إلى الله، لا عقلاً ولا لغه ولا عقلاً.

وعلى الجملة، فإنّ الخير كلّ من الله، وينسب إليه على وجه الحقيقة. والشرّ كلّ من غيره ولا- ينسب إليه ولا- ذرّه منه، وحتّى فى مثل قوله تعالى «وَيُضِلُّ اللَّهُ ٱلظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ ۞ مَا يَشَاءُ»(٢) ليس الإضلال منه، بل الظالمون هم السبب فى ضلال أنفسهم، فلمّا ضلّوا تركهم على ضلالهم، كما هو مقتضى العدل، ومن كان أهلاً للهداية هداه كما هو مقتضى الفضل.

٤_ جواب المحقق الإيروانى ونقده

إشاره

جواب الإيروانى

الرابع: ما ذكره المحقق الإيروانى،(٣) ومحصّله هو:

إنه لا- يمكن الأخذ بظاهر الخبر، وذلك لأن الحكم إنما يترتب على الموضوع بعد إحرازه، والموضوع فى الخبر هو الواقع المستور، لكنّ إحراز هذا الموضوع إنما يكون بالكشف عن الواقع، فإذا انكشف لزم لغويّه الخبر. إذن، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهره.

ص: ١٤٢

١- ١. بحار الأنوار ٦٧ / ٩٦.

٢- ٢. سورة إبراهيم، الآية: ٢٧.

٣- ٣. نهايه النهايه فى الحاشيه على الكفايه: ٣ / ٢٥ _ ٢٦.

وحيثُ، يكون المراد من «الحجب» في الخبر: عدم البيان من قبل الشارع، ويكون حاصل المعنى: إن كَلِّمًا لم يبيِّن من قبل الشارع للعباد فهو موضوع عنهم. ولَمَّا وقع الشكُّ في حكم التَّن بنحو الشبهه الحكميَّة في تحقق البيان من الشارع، فلا ريب في أنَّ الحالَّة السَّابِقَة هي العدم، لكون الأحكام تدرجيَّة، خصوصًا في المثال، لعدم كونه موردًا للإبتلاء في صدر الإسلام، وحيثُ، يستصحب عدم البيان للعباد، فقد أحرز بذلك الموضوع في الخبر، ويترتب عليه الحكم وهو: وضع التكليف عنهم.

وبهذا التقريب يندفع إشكال الشيخ بأنَّ الخبر لا يشمل ما حجب وستر بسبب إخفاء الظالمين؛ لكون الخبر مطلقًا يشمل جميع موارد الشبهه الحكميَّة، ويكون دليلًا على البراءة.

أقول:

إن ما أفاده _ وإن كان دقيقا _ ينافي أصاله الظهور المحكمه في كل كلام ما لم تقم قرينه عقليه أو لفظيه تقتضى رفع اليد عنها. وذلك: لأنَّ ظاهر الخبر أنَّ في الشريعة أحكامًا واقعيَّة هي محجوبه عن العباد، أي لم يتعلَّق بها العلم لا تفصيلًا ولا إجمالًا، وأنَّ تلك الأحكام مرفوعه عن العباد، وعلى هذا، ففي كلِّ شبهه احتمالان، احتمال أنَّ يكون الحكم الواقعي فيها مسكوتا عنه وغير مبين للعباد، كما هو الحال بالنسبه إلى الأحكام المودعه عند الإمام المهدي حتى يُظهرها إذا ظهر، فهو موضوع عن العباد، واحتمال أنَّ يكون مبينًا غير أنه أخفى عن العباد

ص: ١٤٣

بسبب ظلم الظالمين، ومع وجود الإحتمالين، يكون استصحاب عدم البيان بالنسبه إلى الواقع من الأصل المثبت.

وبما ذكرنا ظهر أن ليس ظاهر الحديث ما أفاده حتى ترفع اليد عنه بالقرينه العقلية ثم يتمسك بالاستصحاب ليتم الاستدلال به على البراءة.

هذا تمام الكلام على ما ذكره الأعلام فى جواب إشكال الشيخ.

التأمل فى أفاظ الحديث

التأمل فى أفاظ الحديث

ولكن ينبغى التأمل فى أفاظ الحديث على ضوء إفادات استادنا المرحوم (١) وشيخنا دام بقاءه، وهى:

١. الحجب. قال الراغب: (٢) الحجب والحجاب: المنع من الوصول... وقوله تعالى: «حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» يعنى الشمس إذا استترت بالمغيب، والحاجب: المانع عن السلطان...

فمعنى الحجب فى الحديث: ما ستره الله ومنع العباد من الوصول إليه.

٢. العلم، هو إداك الشئ " والوصول إليه، فهو فى العرف مبين وكاشف عنه، ولذا لا يطلق على الجهل المركب ولا على الصوره الذهنيه التى ليس لها مطابق فى الخارج.

ص: ١٤٤

١- ١. منتقى الاصول ٤ / ٤٢٣.

٢- ٢. المفردات فى غريب القرآن: ١٠٨.

فیدلّ قوله عليه السّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» على وجود الأحكام فى الواقع، لكنّ الله سترها ومنع العباد عن الوصول إليها.

٣. قوله: «فهو موضوع عنهم». ولفظ «الوضع» مشترك بين «الجعل» و«الرفع» وبحرف التعديه يتعيّن، فموضوع عنهم، أى مرفوع. لكنّ هذه الجملة فى الحديث تفيد أنّ تلك الأحكام قد بلغت حدّ الوضع على العباد فوضعت عنهم، فهى ذات اقتضاء للجعل إلاّ أنّها لم تُجعل، فيكون وزانها وزان حديث الرفع، بخلاف قوله: «وسكت لكم عن أشياء...» فإنه ظاهرٌ فى كون تلك الأشياء موضوعه عن العباد لعدم اقتضاء الجعل والتكليف فيها.

وما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «الوضع» مرادف «للجعل» فإذا تعدّى ب «عن» كان بمعنى «الصّيرف» فيكون على وزان «السّكوت» فى الحديث الآخر.

ففيه: إن الوضع لا يرادف الجعل، بل الجعل أعم من الوضع والخلق.

وتحصّل مما ذكرنا فى تحقيق الحديث النظر فى إشكال الشيخ، وأنّضح الفرق بين حديث الحجب وحديث ما سكت الله عنه. فيكون الحديث من أدلّة البراءة.

ولكنّ يقوى الإشكال بورود «وضع عنهم» فى موردٍ ليس فيه اقتضاء «الوضع عليهم». كقول أبى عبد الله عليه السّلام _ فى حديث _ : «إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاَ- وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى... وكذلك إذا نظرت فى جميع الأشياء لم تجد أحدا فى ضيق، ولم

تجد أحدا إلا ولله عليه الحجة... إن الله يهدي ويضل، وما أمروا إلا بدون سعتهم وكل شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم...»(١)

ففي هذا الخبر أطلق لفظ «موضوع عنهم» في مورد «لا يسعون له» ولا مقتضى ل «الوضع عليهم».

وهذا الخبر موثوق الصدور وإن كان في سنده «حمزه بن الطيار».

وعلى هذا، فالجملة لا تختص بمورد وجود المقتضى للوضع والإحتياط.

فيكون إشكال الشيخ في محله.

وقد يؤيد ذلك: بأن الشيخ الكليني رحمه الله أورد الحديث المذكور وحديث الحجب كليهما في باب حجج الله على خلقه. والله العالم.

سند حديث الحجب

سند حديث الحجب

رواه صاحب الوسائل، عن الشيخ الصّيدوق، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(٢)

ص: ١٤٦

١-١. الكافي ١ / ١٦٤.

٢-٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى، رقم: ٣٣.

قال: ورواه الكليني عن محمد بن يحيى. (١)

أقول:

رواه عنه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى...

وليس فيه لفظ «علمه» فتأمل.

والشيخ لما ذكر الحديث قال: قوله عليه السلام... وهو ظاهر في اعتبار سنده عنده، وكأنه قد تبع الفصول في ذلك.

قال شيخنا: والحق عدم تمامية سنده، لا من جهة «أحمد بن محمد بن يحيى» فإنه موثق، على أنه ليس في سند الكافي، بل من جهة «زكريا بن يحيى» فإنه مشترك بين عشرة أشخاص، ولا دليل على كونه «الواسطي» الثقة، كما زعم جامع الزواه.

ص: ١٤٧

١-١. الكافي ١/١٢٦.

اشاره

ومما يستدلّ به على البراءه روايه: كلّ شيء لك حلال...

فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء في حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وعن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك».

وعن معاويه بن عمّار مثله.

وعن مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله سرقه، أو المملوك يكون عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهرا، أو امرأه تحتك ولعلها أختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به اليّنه. (١)

هذه هي ألفاظ الخبر، فبعضها يشتمل على «فيه» وبعضها لا يشتمل عليه.

ص: ١٤٩

١-١. بحار الانوار ٦٥/١٥٣ _ ١٥٥. وفي «حتى...» في الأخيره احتمالات، والظاهر أنه قيد للموضوع أو الحكم لا غايه للحكم المجعول ليكون مفاده الإستصحاب. والمراد الحليّه الظاهريّه لا الواقعيّه.

قد يستدل على المطلب _ أخذاً من الشهيد في الذكري _ بقوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

قال: وتقريب الاستدلال _ كما في شرح الوافية _ إن معنى الحديث: إن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرمه، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمه، إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمه فهو حلال... فصار الحاصل: إن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً - لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلى فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أم لا.

وبعبارة أخرى: إن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنك تقسيمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا - تدري المعين منهما، فهو لك حلال. فيقال حينئذ: الروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من الشوق المحتمل للمذكي والميته، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير، إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه، لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول هو إما حلال وإما حرام، وأنه يكون من

ص: ١٥٠

جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم. ثم إن الشيخ ناقش هذا التقريب، وانهى إلى أن الرواية مختصة بالشبه الموضوعية.

كلام صاحب الكفاية وتوضيحه

كلام صاحب الكفاية

وأما صاحب الكفاية، فقد استدلل (١) بروايه مسعده، قال:

ومنها: قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه. الحديث.

حيث دل على حليته ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم على حرمة، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط في الشبه الوجوبية، يتم المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال. تأمل.

أقول:

توضيح إستدلال الكفاية هو: إن الموضوع في الخبر هو «الشيء» المشكوك في حليته وحرمة، والشك له مناشئ مختلفة، فقد يكون الأمر الخارجي، كاللحم

ص: ١٥١

المشكوك في تذكّيته، وقد يكون فقدان النص، وإجمال النص، وتعارض النصين، فالموضوع أعمّ من الشبهه الموضوعيّة والحكميّة.

ثم تمسّك بعدم الفصل، ليدلّ الخبر على البراءة في الشبهه الوجوبيّة.

وذكر وجهها آخر _ بلا حاجة إلى عدم الفصل _ وأمر فيه بالتأمّل.

ووجه التأمّل واضح، لعدم وجوب الترك في الشبهه الوجوبيّة، وإلا يلزم أن يكون حكمان: تحريمي، وهو الترك. ووجوبي، وهو الفعل. هذا، مع أن الترك أمر عدمي قد لا يشمل لفظ «شيء».

هذا، وقد عدل عن الإستدلال بالخبرين، لظهورهما في الشبهه الموضوعيّة، كما ذكر الشيخ.

وجوه الإشكال على الإستدلال: الأوّل ونقده

وجوه الإشكال على الإستدلال

لكنّ يرد على الإستدلال بالأخبار الأربعة، وبيعضها دون بعض، وجوه من الإشكال:

الأوّل

ما أورد به على جميع الأخبار، وهو وجود كلمه «بعينه»، فإنها قيد احترازي _ على حسب الأصل في القيود _ عن اللابعيه، والحال أنه لا يوجد لا بعينه في الشبهات الحكميّة، وإنما يوجد في الموضوعيّة، فهي مختصّه بها، ولا تصلح للإستدلال في كلتا الشبهتين. نعم، يوجد اللابعيه في الشبهه الحكميّة المقرونة بالعلم الإجمالي، ولا كلام في عدم جريان البراءة والحلّ هناك.

ص: ١٥٢

أقول:

إن العمده في هذا الإشكال دعوى ظهور كلمه «بعينه» في الإحترازيه، لكنّ من الممكن أن تكون الكلمه تأكيداً للعلم لا احترازا، والتأكيد ليس على خلاف الظاهر. ولو فرض كونه خلاف الظاهر، فإنّ حملها على ما ذكر أولى من الحمل على الإحترازيه وجعل القضية مختصّه بمورد الاقتران بالعلم غير المنجّز أو الخارج بعض الأطراف عن الابتلاء. هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا ريب في جريان قاعده الحلّ في الشبهه الموضوعيّه، وليس جريانها فيه منوطاً بالاقتران بالعلم الإجمالي غير المنجّز، بل الأصل في قاعده الحلّ جريانها في الشبهه الموضوعيّه البدويّه. وعليه، فليس «بعينه» إحترازا عن اللّا بعينه.

وثالثاً: يوجد في خبر مسعده «لعلّها...»، وهي شبهه مقرونه بالعلم الإجمالي.

نعم، يرد الإشكال على الروايه المشتمله على «فيه حلال وحرام»، لوجود التقسيم فيها، بخلاف روايه مسعده فليس فيها «فيه».

كلام المحقق الخوئي ونقده

كلام السيّد الخوئي

وقال في مصباح الاصول: (١) وأما الشبهه الموضوعيّه، فلا ينفك الشكّ فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فإنّا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لا بعينه، إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل

ص: ١٥٣

انطباقه على هذا المانع، فيكون الحرام معلوما لا بعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز، لعدم حصر أطرافه، وعدم كون جميعها في محلّ الإبتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّة ما لم يعلم أنه حرام بعينه.

أقول:

حصر الشبهه الموضوعيّة بغير المحصوره وغير المبتلى ببعض أطرافها، غير صحيح، بل هي تعمّ الشبهه البدويّه أيضا، ويشهد بذلك التقسيم الذي ذكره الشيخ _ وتبعه السيّد الخوئي نفسه _ حيث قال: لأنه إمّا يعلم... وعلى الثاني، فإمّا لا يعلم أن ذلك المحرّم أو شيئا منه... وعلى الثاني: فإمّا أن يعلم تفصيلاً وإمّا أن يعلم إجمالاً، فالصّور أربع. وأمّا الثانيه، فإن كانت الشّبهه غير محصوره فحكمها كالصّوره الأولى، وكذا إذا كانت محصوره بين ما لا يتلى المكلف وبين ما من شأنه أن يتلى به... .

فدعوى انحصار الشبهه الموضوعيّة بما لا ينفك عن العلم، في غير محلّها، بل إنّها تعمّ الشبهه البدويّه أيضا.

الوجه الثاني ونقده

الثاني

إنّ الموثقه مختصّه بالشبهه الموضوعيّة، لأنّ الإمام عليه السّلام طبق «كلّ شيء لك حلال» عليها، ولا أقل من أن تكون هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق. قاله المحقق العراقي. (١)

ص: ١٥٤

وفيه:

أولاً: إن هذا الإشكال إنما يتوجه على صاحب الكفايه، لأنه القائل بمانعيه القدر المتيقن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق، وهو المستدل بالموثقه.

وثانياً: إن القدر المتيقن إنما يمنع عن انعقاد الإطلاق على المبنى، ولكن الموجود في المقام هو العموم الوضعي، ولا يمنع القدر المتيقن من انعقاد العموم.

فالإشكال خلط بين أصاله العموم وأصاله الإطلاق.

الوجه الثالث

الثالث

إن الجملة المذكوره في صدر الخبر لا تناسبها الأمثله المطروحه في ذيله، ولذا لا يكون مدلول الصدر قاعده الحلّ، وذلك:

لأن الثوب، يجرى فيه قاعده اليد، وهي أماره تزيل الشك فلا يبقى الموضوع لقاعده الحلّ.

والمملوك، مورد لقاعده الإقرار المزيله للشك كذلك.

والمراه، يجرى فيها بالنسبه إلى الرضاع أصاله العدم النعتي، فلا مجال لجريان قاعده الحلّ، وبالنسبه إلى الأختيه، يجرى أصاله العدم الأزلي، فلا مجال للقاعده كذلك.

فظهر أن مدلول الخبر ليس قاعده الحلّ أصلاً.

ص: ١٥٥

جواب العراقي

وأجاب (١) المحقق العراقي عن هذا الإشكال بأنه: إن كان قوله «كلّ شيء...» إنشاءً، فالإشكال وارد. وأمّا إن كان إخباراً عن أن الحليّه قد أنشأت بعناوين، ففي مورد اليد بعنوان اليد، وفي مورد السّوق بعنوان السّوق، وفي مورد وجود الحاله السّابقه بعنوان الإستصحاب، وفي مورد الإقرار بالإقرار... فالإيراد غير وارد، إذ الخبر يفيد أنّ الشّارع قد جعل الحليّه في مورد الشك في الحليّه والحرمه، إلّا أنه تارةً بعنوان السّوق، واخرى بعنوان اليد. وهكذا...

وفيه:

إنّه ليس في الخبر حكاية عن عنوان «مشكوك الحليّه» حتى يكون إخباراً عن جعل الحليّه لمشكوك الحليّه والحرمه، بل الخبر حاكي عن مورد السّوق واليد...

على أنّ عنوان «مشكوك الحليّه والحرمه» لا موضوعيّ له بالنسبه إلى الموارد المذكوره في الخبر، لأن الموضوع في الإستصحاب _ مثلاً _ هو اليقين المتعقّب بالشك لا المشكوك في حليّته وحرمته.

الجواب الصحيح

الجواب الصحيح

فالصّحيح _ كما قال شيخنا _ أن يقال في الجواب:

إن ما جاء في ذيل الخبر من «والأشياء كلّها...» عامّ، فلا يختصّ بالموارد

ص: ١٥٦

المذكوره فيه، ومن هذا الذيل ينكشف أن المخبر به يشمل قاعده الحلّ، لأنها عنوانٌ كسائر العناوين، وله مصاديق مثلها.

الوجه الرابع

الرابع

إنّ ذيل الخبر «والأشياء كلّها...» قرينه على الصّدر، لأنّ قيام البيّنه إنّما يختصّ بالشبهه الموضوعيّة، فالخبر يختصّ بها.

جواب المحقق الخوئي ونقده

جواب السيّد الخوئي

وأجيب (١): بأنّ المراد من «البيّنه» معناها اللّغوي، فهي في الخبر كما في قوله تعالى: «... حَيَّتِي تَأْتِيهِمُ الْجَيْنَةُ * رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ ...» (٢). وليس المراد شهاده العدلين، إذ ليست الكلمه بحقيقه شرعيه أو متشرعيه في هذا المعنى.

مناقشه الجواب

وهذا الجواب غير تام. وبيان ذلك يتوقف على مقدّمتين:

الأولى: إن من القواعد في المشتقّ، أنّ تدلّ المادّه على معناها الموضوعه له في مختلف الهيئات، بأنّ لا توجب الهيئه اختلافا في المادّه، لأنّ كلّ مادّه من المواد

ص: ١٥٧

١-١. مصباح الاصول ٢ / ٢٧٤.

٢-٢. سوره البيّنه، الآيه: ١ - ٢.

فهى موضوعه لمفهومها الخاصّ بها، والهيئه معنىً حرفى، وليس للمشتقّ _ وهو مجموع الماده والهيئه _ وضع مستقلّ.

والثانيه: إنّ «أو» إنّ كانت للتقسيم أو التريده تدلّ على التفصيل، والتفصيل قاطع للشركه، فلا يكون ما قبلها قسما ممّا بعدها.

وعلى ما ذكر:

فإنّ مادّه «البيان» موجوده فى «تستين» و«البينه»، فإن كان المراد من «البينه» هو المعنى اللغوى، لزم أن يكون المعنى فى الكلمتين واحداً، وذلك ينافى التقسيم بـ «أو». إذن، لابدّ وأن يختلف المعنى فى الكلمتين، فإن كان «يستين» بمعنى «العلم»، و«البينه» بمعنى «الحجّه الشرعيّه» صحّ التقسيم، لكنّ ليس «الحجّه الشرعيّه» معنى لفظ «البينه» لغه، بل معناها فى اللغه: الدلاله الواضحه عقلاً أو حساً.

وإذ لم يمكن حمل «البينه» على المعنى المذكور، ولم يمكن أخذ «العلم» فى مفهوم «البينه»، لأن المفروض كونه مأخوذاً فى «تستين» والتقسيم قاطع للشركه، تعين أن يكون المراد منها خصوص «شهاده العدلين».

بل إنّ المراد من «البينه» فى جميع الروايات عن النبى والأئمّه عليهم السلام ليس إلّا «شهاده العدلين».

ولو فرض احتمال كون «البينه» فى الخبر بمعنى «الحجّه الشرعيّه» كان الخبر مجملاً.

ص: ١٥٨

وكيف كان، فالإشكال وارد، والاستدلال ساقط، لظهور الخبر في الشبهات الموضوعية.

هذا في خبر مسعده بن صدقه.

الكلام في الروايات الاخرى

الكلام في الروايات الاخرى

وأما الروايات الاخرى:

فقد أشكل على ما يشتمل منها على «المعرفه»، بأن: المعرفه إنما تكون في الامور الجزئية، ولا تطلق مادّه «العرفان» في موارد الامور الكلية، وبحثنا في الأحكام الكلية الإلهية.

ويندفع: بأنه لا دليل على اختصاص هذه المادّه بالجزئيات، لا من اللغه ولا العرف، بل قد ورد في مورد الكليات كما في مقبوله عمر بن حنظله: «... وعرف أحكامنا...»^(١) والمراد الكليات، لأن ذلك شأن الفقيه.

إشكال الشيخ

وأشكل الشيخ^(٢): بأن «فيه» ظاهر في التقسيم، لاسيما مع وجود «بعينه» و«منه». فالحديث إنما جاء للتقسيم لا للترديد، والذي في الشبهات البدوية هو

ص: ١٥٩

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

٢-٢. فرائد الاصول: ٢٠١.

«الترديد» لا- «التقسيم»، فلا- معنى ل «فيه حلال وحرام» في مثل شرب التتن. نعم، له معنى في اللحم، إذ فيه الحلال كلحم الغنم والحرام كلحم الخنزير.

قال الشيخ: فسواء قلنا بالإستخدام أو لا، يختصُّ الحديث بالشبهه الموضوعيّه. أما على عدم القول به، فإنّ مفهوم «الشيء» هو الكلّي القابل للتقسيم، وأما على القول به، بأن يكون «الشيء» جزئياً _ فالضمير في «فيه» راجع إلى النوع والجنس حتى يصحّ التقسيم إلى الحلال والحرام.

جواب المحقق العراقي ونقده

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي(1): بأنّ اللحم _ مثلاً _ فيه حلال كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير، ومن الحلال ما تقع فيه الشبهه كلحم الحمار. وأما ما لا ينقسم إلى الحلال والحرام كشرب التتن، فيتمّ المطلب فيه بعدم الفصل، فيتمّ استدلال الشّهيد رحمه الله بالروايات.

مناقشته

وفيه: إن منشأ الشبهه ليس وجود القسمين بل هو فقد الدليل، وإن كان عدم القسمين منشأ لعدم الشك. توضيحه: إن كان اللحم كلّه حلالاً أو كان كلّه حراماً، فإنّه لا شك في حليّه أو حرمة لحم الحمار، فعدم القسمين ليس رافعا للشك، لكن

ص: ١٦٠

وجودهما ليس منشأ للشك في حكم لحم الحمار، بل المنشأ هو قصور الدليل من جهة الفقد أو الإجمال أو التعارض.

فالحق مع الشيخ، لأن ظاهر الروايات كون المنشأ للشك وجود القسمين، وذلك يكون في الشبهه الموضوعية، أما الشك في الشبهه الحكمية فينشأ عن قصور الأدلة، كما عرفت.

وأما تمسك العراقي بعدم الفصل لما ليس فيه قسمان كشرب التتن، فقد ذكر الشيخ أنه إذا كان «كلّ شيء» فيه حلال وحرام» شاملاً للمورد الذي ليس فيه تقسيم، فلا حاجة إلى الإجماع المركّب، لأنه كما أنّ اللحم فيه قسمين، كذلك الشرب، فإنه ينقسم إلى الحلال كشرب الماء، وحرام كشرب البنك، ومشكوك فيه كشرب التتن.

فإن قيل: الشرب جنس بعيد بالنسبه إلى شرب التتن.

قلنا: يكفي الجنس البعيد.

أقول:

إذا كان الجنس البعيد كافياً، فليكن الجنس هنا هو «الأكل»، فإنّ فيه الحلال والحرام، ويشمل اللحم والجبن، ويكون «كلّ شيء...» أعمّ من الأكل والشرب. ولكنّ الظاهر عدم التزام الشيخ بذلك.

لا يقال: في المورد الذي يوجد العنوان الأخصّ نأخذ به، وفي المورد الذي لا يوجد، نأخذ بالعنوان الأعم.

ص: ١٦١

لأننا نقول: لا فرق، مع صدق عنوان «الشيء» على الأخص والأعم.

ثم إن ظاهر الروايات كون الموضوع الواقعي الذي له الحكم، فيه الحلال والحرام، كالدم ولحم الخنزير فإنهما محرمان، لكن العلماء لَمَّا رأوا أن نفس العنوان غير قابل للحرمه التكليفية، قَدَرُوا «الشرب» في الأوّل، و«الأكل» في الثاني، مع أنّ المتّخذ موضوعاً للحلّ والحرمه في الأدلّه هو العين. فكان معنى: كلّ شيء فيه...: كلّ ما كان موضوعاً للحكم الشرعي من العناوين المنطبقة كاللحم والسّيمن... فالعنوان نفس الذات، وكلّ واحده منها فيها القسم الحلال والقسم الحرام، والإرجاع إلى الأكل والشرب خلاف الظاهر.

وعلى هذا، يخرج التتن من البحث، لأنّه ليس من العناوين، بل هو مشكوك الحلّ والحرمه، وقد عرفت أن مفاد الروايات: كلّ فردٍ وقع الشك فيه وكان منقسماً إلى الحلال والحرام فهو لك حلال.

فما ذكره الشيخ غير تام.

وأما إجماع العراقي، فغير حجّه، لكونه مدرّكياً، وقد قصد منه: إن الأخبارى يقول بالحرمه في الحكميه مطلقاً، والاصولى بالجواز مطلقاً، فالقول بالجواز فيما له قسمان كاللحم، وبالحرمه فيما ليس له قسمان كالتتن، خلاف الإجماع المركّب.

وتلخص:

إنّ ما يشتمل من النصوص على «فيه» لا يدلّ على الحلّ في الشبهه الحكميه كالذى لا يشتمل عليه. والله العالم.

ص: ١٦٢

أما خبر مسعده، فموتق. ومسعده من رجال تفسير القمى، وتضعيف العلامه سببه بطلان عقيدته.

وأما خبر عبد الله بن سليمان، فإن الرجل لا توثق له، وكونه صاحب أصل لا يكفى للوثاقه، إلا إنه من رجال ابن أبي عمير.

وأما خبر ابن سنان، ففى الكافى والتهذيب بسند صحيح، وهو فى الفقيه أيضا، لكن إسناد الصيّدوق إلى ابن محبوب فيه «ابن المتوكل»، وقد وقع فيه الكلام المشهور.

هذا تمام الكلام فى أخبار «كلّ شئ لك حلال».

اشاره

قال عليه السلام: الناس في سعه ما لا يعلمون.

ويقرء هذا الحديث بوجهين:

١. أن تكون «ما» موصوله.

٢. أن تكون ظرفيه زمانيه.

وقد استدلل به على كلا الوجهين لكلتا الشبهتين.

أمّا على الأوّل: فالناس في سعه، سواء كان الحكم كلياً وجُهل به من جهة إجمال النصّ أو فقده أو تعارضه. أو جزئياً، وذلك يكون في الشبهه الموضوعيه.

وأما على الثاني، فالناس في سعه ما دام عدم العلم، سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه.

الإختلاف في النسبه بينه وأخبار الإحتياط

وعلى الجملة، فإن الحديث جاء لجعل السعه والمؤمّتيه، وأخبار الإحتياط تجعل الضيق. فهل النسبه بينهما التعارض أو الورود؟

قال الشيخ بالثاني، فأخبار الإحتياط وارده على هذا الحديث، لكونها مفيدةً للعلم، فيكون مثل قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

وقال صاحب الكفايه وتبعه العراقي: بالتعارض بين الطرفين.

وأجاب في الكفايه (٢): بأن ورود أخبار الإحتياط يتوقف على دلالتها على وجوب الإحتياط وجوبا نفسيًا، لكنها تفيد الوجوب الطريقي، فلا مصلحه في نفس الإحتياط، وإنما جاءت بداعي تنجيز الواقع. وحينئذٍ، لما كان حديث السَّيِّعِ معذراً بالنسبه إلى الواقع، فيقع التعارض بين الطرفين.

وفصل في مصباح الاصول، (٣) بأن «ما» إن كانت موصوله، فالحديث يدلّ على البراءه كما عليه صاحب الكفايه، وإن كانت ظرفيه، فهو مورود بأخبار الإحتياط كما عليه الشيخ. ولكن «ما» الظرفيه لا ترد على الفعل المضارع إلا نادرا. فهي موصوله. فالحق مع الكفايه.

أقول:

والظاهر عدم تماميه هذا التفصيل، لأنّ نهايه الظرف وآخره هو العلم، وهو مقيد حتما بالشئ الذي جعل موضوعا في القضيه، إذ لا يكون ارتفاع الجهل بشئ آخر غايةً للتوسعه ولا العلم بالشئ مهملًا، فالغايه للتوسعه هو العلم بالشئ الذي كان مجهولًا، فلا فرق بين الموصوله والظرفيه.

ص: ١٦٦

١-١. سورة الإسراء، الآية: ١٥.

٢-٢. كفايه الاصول: ٣٤٢.

٣-٣. مصباح الاصول ٢ / ٢٧٨.

نعم، فى الموصوله يتقدّر الضمير فى «يعلمون» الراجع إلى «ما» أى: يعلمونه، وهو غير موجود إذا كانت ظرفيته، ولا مرجع، إلا أنّ البرهان العقلى المذكور يقتضى تقيّد العلم بالشئ "المجهول نفسه لا بشئ" آخر.

المختار رأى الكفايه

وتلخص: دوران الأمر بين رأى الشيخ ورأى صاحب الكفايه.

والمختار هو الثانى، وتوضيح ذلك هو:

إنّ المحتملات _ ثبوتاً _ فى حديث السعه ثلاثه:

١. أن يكون «ما لا يعلمون» نفس «المجهول».

٢. أن يكون «ما لا يعلمون» مطلقاً، أى سواء كان المجهول أو الوظيفه الفعلية.

٣. أن يكون «ما لا يعلمون» بمعنى: ليس عندهم حجّه، بأن يكون «العلم» كناية عن «الحجّه».

والمحتملات كذلك فى أخبار الإحتياط هى:

١. أن يكون مدلولها عبارة عن إنشاء الحكم، ويكون المنشأ للإنشاء هو الواقع بعنوان المحتمل، فتكون أخبار الإحتياط موصله للواقع، لأنّ الشّارع تاره: ينشئ "الحكم للواقع بعنوانه كقولك: لحم الخنزير حرام. وتاره: ينشئ "الحكم الواقعى بعنوان المشكوكيه.

ص: ١٦٧

٢. أن يكون إنشاء الإحتياط إنشاءً نفسيًا ناشئًا عن المصلحه القائمه بنفس الإحتياط لا القائمه بالواقع.

٣. أن تكون الأوامر الإحتياطيه طريقيه، فلا هي ناشئه عن مصلحه الواقع ولا عن مصلحه الإحتياط نفسه، بل بداعي تنجيز الواقع والتحفّظ عليه.

هذا كلّه بحسب الثبوت.

وفى مقام الإثبات نقول: إنّ الظاهر من حديث السّبعه: عدم العلم بنفس الشئ^١، لأنّ إطلاق «العلم» وإرادته «الحجّه» خلاف الظاهر، كما أن جعل «العلم» أعمّ من الشئ^٢ المجهول والوظيفه الفعلية، خلاف الظاهر كذلك.

كما أن الظاهر من أخبار الإحتياط أنها ليست للإيصال إلى الواقع. وكون المصلحه فى نفس الإحتياط خلاف الظاهر. فيتعيّن الوجه الثالث، وهو كونها مفيدة لجعل التنجّز على الواقع حفظًا له وإتمامًا للحجّه.

وعلى هذا، فإذا جهل حكم شرب التتن فالمكلّف فى سعه، لكن أوامر الإحتياط تعارضه. وهذا وجه ما أفاده فى الكفايه، وهو الصّحيح.

النظر فى رأى الشيخ

وأما مسلك الشيخ _ وهو الورود _ فيبتنى على أحد الإحتمالات التاليه:

الأول: إن متعلّق «العلم» فى الحديث هو «الشئ^١»، لكن أخبار الإحتياط تدلّ على تضيّق العلم بالشئ^٢، فهو يكون عالما بالشئ^١، سواء كان علمه به بعنوانه الأوّلى

مثل: أكرم زيدا، أو بعنوانه الثانوى مثل: أكرم هذا القاعد. وعلى هذا، تتقدّم أخبار الإحتياط بالورود.

لكن هذا الإحتمال فى أدلّه الإحتياط خلاف الظاهر.

والثانى: إنّ متعلّق «العلم» هو الأعمّ من الشئّ والوظيفه الفعلية فى ظرف الجهل، وأدلّه الإحتياط تعيّن الوظيفه فى ظرف الجهل، فهى متقدّمه بالورود، لأنها ترفع الجهل فلا سعه.

وهذا ما اعتمده الشيخ قدّس سرّه. لكنه خلاف الظاهر.

والثالث: أن يكون «العلم» هنا بمعنى «الحجّه». فهم فى سعه ما لم يكن عندهم حجّه منجزه للواقع، لكنّ أخبار الإحتياط حجّه، لكونها منجزه له، فتقدّم على الحديث بالورود.

وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الإصفهانى. (١)

وقد عرفت أن جعل «العلم» بمعنى «الحجّه» خلاف الظاهر.

قال المحقق الإصفهانى:

لا يقال: إنّ أخذنا «العلم» بمعنى «الحجّه» وأوامر الإحتياط على الطريقيه، تمتّ المعارضه كما قال صاحب الكفايه، لا الورود. لأنّ مفاد أدلّه الإحتياط هو وجوب الإحتياط ما دام لا يوجد المعدّر، فهى حينئذٍ منجزه، لكنّ حديث السعه معدّر. وهذا هو التعارض.

ص: ١٦٩

لأننا نقول: لا شكّ في تنافى المنجّز والمعذّر بالنسبة إلى الشئ الواحد، لكنّ لسان دليل السّيعه ودليل الإحتياط لسان الورود لا التعارض، لأنّ موضوع أدلّه الإحتياط هو احتمال ثبوت التكليف، لأنها جاءت لحفظ الغرض الإلآهى والتكليف الواقعى، فليس الموضوع عدم المعذّر، وحديث السّيعه يوسّع لمن ليس له منجّز، لأنّ موضوعه عدم المنجّز، فإذا لوحظ الموضوع فى الدليلين كانت النسبه هى «الورود».

أقول:

إنّ ما ذكره منقوض بحديث الرفع، فإنّ الذى أفاده لا يختصّ بحديث السّيعه، لأنّ حديث الرفع أيضا فى مقام التوسعه، فلماذا لا يكون مورودا؟ لا سيّما مع تعبير الإصفهانى ب«دليل البراءه» الشامل لحديث الرفع؟

وحلّ المطلب هو: ما ذكرناه، من أنّ حمل «العلم» على «الحجّه» خلاف الظاهر، لأنّه مغاير له مفهوما، وكذا كون الحجّه أعمّ من العلم مصداقا. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ حديث السّيعه هو الوارد لا-المورود، لكون أخبار الإحتياط قد جاءت للتحفّظ على الواقع، لأنّ الموضوع المأخوذ فى لسانها هو «الشبهه» كقوله: «قف عند الشبهه» أو «المشكل»، ووزان هذا المرفوع وزان موضوع أدلّه القرعه: «القرعه لكلّ أمر مشكل» أو «مشتبه»، وقد ثبت أنه لا قرعه مع العلم بالوظيفه الظاهريّه فضلاً عن الواقعيّه، لأنّ «المشتبه» لا حجّه فيه ظاهرا وواقعا. وعلى هذا، يكون الأمر فى أدلّه الإحتياط كذلك، لأنّ دليل البراءه يفيد الحكم الظاهرى وينفى

ص: ١٧٠

الشبهه، فـدليل البراءه هو الوارد لا- العكس. نعم، لو كان موضوع أخبار الإحتياط احتمال التكليف كان لما ذكره المحقق المذكور وجه.

ثم إنه إن كان الإحتياط واجبا بالوجوب النفسى، وكان مدلول الحديث هو العلم الأعمّ من الشئّ المجهول والوظيفه الفعلية الظاهرية، فقد أشكل الإصفهاني بأنه لا يبقى حينئذٍ مورد للبراءه وتلزم اللغوية فى أدلتها، لأن أخبار الإحتياط تفيد الوظيفة، فتقدّم دائما على البراءه ولا يبقى مورد لها أصلاً.

إلا أن هذا الإشكال يتوجه بناءً على كون الإحتياط طريقيًا وكون العلم بمعنى الحجّـه أيضا.

لكنّ اللغوية إنّما تلزم فى صورته اختصاص دليل السّـعه بالشبهات الحكمية، لأنّ المفروض وجود الإحتياط فى جميع تلك الشّبهات، ولكنّ، إذا كان دليل السّـعه مثل حديث الرفع شاملاً للشبهتين، والإحتياط غير لازم فى الموضوعية، فلا لغوية لدليل السّـعه. ودعوى ظهوره فى الحكمية غير مسموعه، فإنّ أحدا لم يقل باختصاص «ما لا يعلمون» بالحكمية، ولا فرق بين حديث الرفع وحديث السّـعه، لأن «ما» فى كليهما أعمّ. هذا أوّلاً.

وثانيا: إن المنجزية والمعدريه متقوّمان بالوصول، ووجوب الإحتياط إذا لم يصل فى مورد يكون لحديث السّـعه موضوع فى ذلك المورد، فلا لغوية.

هذا، وقد يجاب عن دعوى الورود الذى ذكره الإصفهاني: بأن معنى العلم هنا هو الحجّـه، والمراد من الحجّـه هو الطرق الشرعية، والإحتياط ليس من الطرق الشرعية، فليس بحجّـه، فلا تتقدّم أدلّه الإحتياط على حديث السّـعه بالورود.

وفيه:

إن الحجّه ما يصلح للاحتجاج به، والإحتياط الذى قام عليه الدليل يصلح للاحتجاج، ولذا كان للفقيه أن يفتى بالإحتياط فى الشبهه الحكميّه مع عدم تماميّه أدلّه البراءه. ويؤيد ما ذكرناه، إطلاق «الحجّه» فى بعض الأخبار على الإحتياط وعلى الإستصحاب أيضا.

والحاصل: إن فى الحديث ثلاثه احتمالات، وهو ظاهر فى العلم بنفس الشئ "المجهول، وليس بمعنى الحجّه، وقد قال بذلك الإصفهاني هنا ثم رجع عنه فى المباحث الآتيه، بل هو بمعنى الإنكشاف، فيقع التعارض بينه وبين أدلّه الإحتياط، كما عليه صاحب الكفايه. وهو الحق.

سند حديث الشعه

ولفظه فى الكتب مختلف. ففى بعضها «ما لم يعلموا». وهو على كلّ حال مرسل، ولا يوجد فى كتب الحديث. والذى نجده فيها ما رواه الكليني، عن على ابن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلى، عن السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام: إن أميرالمؤمنين سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكين. فقال أميرالمؤمنين: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل: يا أميرالمؤمنين: لا يدرى سفره

ص: ١٧٢

مسلم أو سفره مجوسى؟ فقال: هم فى سعه حتى يعلموا».(١)

وفى المستدرک عن الراوندى: هم فى سعه ما لم يعلموا.(٢)

وعن الجعفریات: هم فى سعه من أكلها ما لم يعلموا حتى يعلموا.(٣)

والمهم لفظ الكلينى الخالى من «أكلوا». والظاهر أخذ الاصوليين بهذه الروايه مع تصرّفهم فيها بجعل «الناس» بدلاً عن «هم».

ولكنّ الكلام فى سند الكلينى، من جهة «النوفلى»، فى مرآه العقول(٤) ضعيف على المشهور، وذكر الأردبيلى الروايه فى الأطحمه والأشربه من مجمع الفائده(٥) وقال: ضعيفه لكنّ ضعفها لا يضر لموافقته للعقل. ولكنّ الرجل من رجال تفسير القمى وكتاب كامل الزيارات. والله العالم.

ص: ١٧٣

١-١. الكافى ٦ / ٢٩٧.

٢-٢. مستدرک الوسائل ٢ / ٥٨٨.

٣-٣. المصدر ٢ / ٥٨٨.

٤-٤. مرآه العقول ١ / ٣٦.

٥-٥. مجمع الفائده والبرهان ١١ / ٣٠٠.

٥_ حديث كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى

اشاره

حديث كلّ شيء مطلق

وهو قوله عليه السلام: كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى (١)

الاختلاف في دلالة الحديث على البراءة

اختلاف الأصحاب في الاستدلال به

واختلف الأصحاب في دلالة على البراءة:

فالشيخ والإصفيهاني استدلاً به.

وصاحب الكفاية لا يرى صحه الاستدلال. وتبعه الميرزا والعراقي.

كلام الشيخ

قال الشيخ (٢):

ومنها: قوله في مرسله الفقيه: كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى. استدلاً به

ص: ١٧٥

١-١. وسائل الشّيعه ٢٧ / ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٦٧.

٢-٢. فرائد الاصول: ١٩٩.

الصّدوق على جواز القنوت بالفارسيّه، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه.

ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ. وظاهره عدم وجوب الإحتياط، لأن الظاهر إرادته ورود النهى من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ ما سيأتى من أدلّه الإحتياط دلالة وسندا، وجب ملاحظه التعارض بينها وبين هذه الروايه وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الإحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعده التعارض.

محتملات الحديث

أقول:

إنّ الإستدلال بهذا الخبر يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن تكون النسبه بينه وبين أخبار الإحتياط التعارض لا الورود.

والآخر: تعيين المراد من «الإطلاق»، و«الورود»، و«النهى».

أمّا الإطلاق، فالظاهر أن المراد منه هو عدم التقييد، ويعبّر عنه ب«الإرسال» و«الحلّيه». وهو المعنى اللّغوى.

وأمّا الورود، فيحتمل: الصّدور، ويحتمل: الوصول.

وأمّا النهى، فيحتمل النهى عن الشئ " بعنوانه الأولى، ويحتمل النهى عنه بالأعم من العنوان الأولى والثانوى، أى: عنوان مجهول الحكم، كما أن أخبار

ص: ١٧٦

الأحتياط تنهى عن الإرتكاب بالعنوان الثانوى، لأن موضوعها هو الشئ " المشتبه.

وبما ذكرنا يظهر أنّ فى الخبر أربعة احتمالات:

الأول: الورود هو الصدور، والنهى عن الشئ " أعم من أن يكون بعنوانه أو بعنوان المشتبه.

وحينئذٍ، تكون أخبار الإحتياط وارده على الخبر.

الثانى: الورود هو الوصول، والنهى أعم كذلك.

وعليه، فالورود كذلك.

الثالث: الورود بمعنى الصدور، والنهى عن الشئ " بعنوانه الواقعى.

وعليه، يسقط الإستدلال، لأنّ البحث ليس فى صدور النهى وعدم صدوره. بل فى وصوله وعدم وصوله، فيكون وزان الحديث وزان اسكتواعمًا سكت الله.

الرابع: الورود بمعنى الوصول والنهى بعنوانه الواقعى.

وعليه، يتم الإستدلال ويقع التعارض.

والعلماء الأعلام أسقطوا الإحتمالين الأول والثانى، لأن «الشئ "» عنوان مشير إلى العناوين الأولى للأشياء، وضمير النهى يرجع إلى نفس العنوان الأولى، وأما النهى عن الشئ " بعنوان أنه مجهول الحكم، فليس نهيا عن الشئ "، بل هو عنوان كليينطبق عليه «الشئ "».

فالإحتمالان اللذان كان النهى فيهما عن الشئ " بالمعنى الأعم ساقطان، وينحصر البحث فى الإحتمالين الباقيين.

وحينئذٍ، يقع الكلام في أن «الورود» في الخبر هو بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟

هل «الورود» بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

قال الشيخ بالأول. وعليه، فكلّ شبهه حكميّه تحريميّه كشرّب التتن «شيءٌ» لم يصل فيه «نهى» عن الشّارع بعنوانه، فهو «مطلق». وفي الشبهه الوجوبيّه قال الشيخ: بأن الأقوى البراءه، للأدله الأربعة بضميمه الإجماع المركّب. فالحديث دليل على البراءه في الشبهتين.

كلام الكفايه ونقده

وقال صاحب الكفايه: (١) ليس الورود بمعنى الوصول، فإنه يصدق على الصدور وإن وصل إلى البعض لا الكلّ، بل يصدق وإن لم يصل أصلاً. فالحديث دليل على أنّ كلّ شيءٍ محكوم بالإطلاق والإباحه ما دام لم يصدر فيه نهى، فيكون مورد البحث شبهه مصداقيّه للحديث، لأننا نشكّ في صدور النهى في شرب التتن وعدم صدوره.

ثم قال:

لا يقال: نحن نحرز الموضوع ببركه الأصل، فيستصحب عدم ورود النهى عن شرب التتن.

لأننا نقول: هذا تمسك بالاستصحاب، وبحثنا في الخبر والاستدلال به على البراءه.

ص: ١٧٨

على أن هذا الأصل لا يجرى في بعض الموارد، كمورد توارد الحاليتين، كأن صدر نهى وصدرت إباحه ولم يعلم المتقدم منهما، وحينئذٍ، لا يجرى استصحاب عدم صدور النهى، لعدم المقتضى للدليل الإستصحاب، إذ يعتبر اتصال زمان المسكوك فيه بزمان المتيقن، ومع العلم بعدم الإتصال لا يجرى الإستصحاب، كما أنه مع احتمال عدم الإتصال يكون التمسك بدليله من التمسك بالدليل في الشبهه المصادقيه، وهنا يحتمل أن تكون الإباحه متأخره عن الحرمة، وهذا الإستصحاب غير جارٍ على مسلك الشيخ للتعارض بين الحاليتين.

فأجاب بتماميه الإستصحاب في مورد توارد الحاليتين.

وأشكل على عدم الفصل: بأنه إنما يدعى حيث يكون المستند في أحد الطرفين هو الدليل، وأما لو كان المستند أصلاً فلا يتمسك بعدم الفصل، لأن معنى عدم الفصل هو التلازم بين الموردین في الحكم، فإن كان على أحدهما دليل تم حكم الملازم الآخر بذلك الدليل، لحجیه مثبتات الأدله، بخلاف الأصل، لأن مثبته ليس بحججه.

أقول:

فكيف تمسك صاحب الكفايه نفسه بعدم الفصل فيما تقدم، إذ كان المستمسك في الشبهه التّحريميه أصاله البراءه، فقال بالبراءه في الوجوبيه كذلك لعدم الفصل؟

وأجاب المحقق الإصفهاني: بأن الأصل هناك كان من سنخ واحدٍ _ وهو

ص: ١٧٩

الحلّ _ في الطرفين، والملاك واحد، وهنا يوجد الإستصحاب في طرفٍ والبراءة في الآخر.

فأشكل شيخنا: بأنّ صاحب الكفاية قال: إنّ كان دليلٌ فكذا وإنّ كان أصلٌ فكذا، ولم يقل: إنّ كانا من سنخٍ واحدٍ فكذا وإنّ كانا من سنخين فكذا!!

وتلخّص:

إنه إنّ كان «الورود» بمعنى «الوصول» فالإستدلال تام، وإنّ كان بمعنى «الصدور» فلا. وقد قال الشيخ بالأوّل وتبعه المحقق الإصفهاني وبرهن عليه، فقال: (١)

كلام المحقق الإصفهاني

كلام المحقق الإصفهاني

إنّ الورود لا يمكن أن يكون هنا بمعنى الصّدور، لأنّ الإباحة إمّا عقليّة وإمّا شرعيّة، والشرعيّة إمّا واقعيّة وإمّا ظاهريّة. والشقوق كلّها باطله، فالورود ليس بمعنى الصّدور بل هو بمعنى الوصول. توضيحه:

أمّا إن كانت واقعيّة، فلا يمكن أن يكون الورود بمعنى الصّدور، لأنّ هذه الإباحة إمّا هي مغياة بورود النهي، وإمّا هي غير مغياة به بل موضوعها مقيد بعدم ورود النهي، وفي هذه الصّوره إمّا هو مقيد بعنوان المشير أو مقيد حقيقه. وكلّها غير معقول، لأنّ الإباحة إن كانت واقعيّة شرعيّة مغياة بصدور النهي، فإنّها تنشأ عن

ص: ١٨٠

عدم اقتضاء الموضوع بالنسبه إلى الوجوب والحرمة، فإن كانت مغتياه بصدور النهي، فإن صدوره لا يمكن إلا مع تحقق الإقتضاء في الموضوع بالنسبه إلى الحرمة، والمفروض عدم الإقتضاء لا إلى الحرمة ولا إلى الوجوب، فيلزم انقلاب الموضوع أو اقتضاؤه للحرمة مع عدم الإقتضاء إلى أحد الطرفين، وكلاهما محال.

وإن كان هنا قيد، بمعنى أن الموضوع مقيد بورود النهي، فإما هو عنوان مشير إلى ما هو في الخارج، أي: كل ما كان فيه نهى فهو حرام، وما لا- نهى فيه فهو حلال، وهذا غير معقول، لأنه توضيح للواضح، وإما هو قيد حقيقه للموضوع، أي يقيد بعض الأشياء بعدم ورود النهي ثم يأتي بالإباحه عليه، وهذا محال كذلك، للزوم تقيد الشيء "بعدم شيء" حتى يطرأ عليه ضد ذلك الشيء "أي: تقيد الشيء" بعدم النهي حتى يأتي ضد النهي وهو الإباحه، وقد بين استحاله هذا في مبحث الضد.

وتلخص: أن الإباحه ليست إباحه واقعته شرعيه.

وإن كانت ظاهريه، فلا يعقل أيضا لوجوه ثلاثه:

الأول: إن كانت الإباحه ظاهريه، فإن غايتها العلم _ لكون موضوع الإباحه الظاهريه هو الجهل _ لا الحرمة الواقعيه، لأن الحكم الواقعي لا يكون غايه للحكم الظاهري، فلا يكون الورود بمعنى الصي دور، لأن الصي دور يعني وجود الحرمة الواقعيه، وقد قلنا بأنه ليس رافعا للحكم الظاهري.

الثاني: إن الإباحه الظاهريه هي في مورد وجود الشك في وجود الحرمة الواقعيه، فإذا أردنا إثبات الإباحه الظاهريه باستصحاب عدم صدور النهي، يكون

تمسكاً بالإستصحاب لا بالحديث، والتمسك حينئذٍ بالحديث من قبيل التمسك بالدليل في الشبهه الموضوعيه.

الثالث: إن كانت الإباحه الظاهريه، والغايه صدور النهي، فإنه لا نهى إلا بقاء، أى ما دام لم يصدر نهى فالإباحه موجوده. فإذا، يوجد فى أول الأمر علم بعدم النهى، فلا شك حتى تثبت الإباحه الظاهريه.

فظهر أن «الإطلاق» ليس بمعنى الإباحه الشرعيه الظاهريه.

وأما الإباحه العقليه، فغير ممكنه أيضاً، لأنها عباره عن الأخرجيه بحكم العقل قبل الشرع، وهذا المعنى يستقل به عقل كل عاقل. مع أنه لا وجه لأن يبين الإمام الصادق فى هذا الحديث الوظيفه قبل ورود الشرع.

وإذا بطل كل هذه الشقوق المبيته على كون الورد بمعنى الصدور، تعين كونه بمعنى الوصول إذ لا احتمال ثالث.

هذا مضافاً إلى:

١. إن «الورد» من المفاهيم المتعديه، والنسبه بين الوارد والمورود هى الإضافه، فالمورود هو «المكلف» والوارد هو «الحكم». فيكون معنى الحديث: كل شئ " مطلق حتى يرد عليك فيه نهى، وليس معناه إلا «الوصول».

٢. إن «الورد» بمعنى الصدور غير موجود فى اللغه والعرف.

فالحق مع الشيخ فى أن المراد هو «الوصول».

ص: ١٨٢

أقول:

أولاً: إنّ البحث عن الإباحة واللاّـحرجية العقلية، إنّ كان عن حكم العقل بغضّ النظر عن الشرع _ كما يبحث عن حكم العقل في مجهول الحكم ومقتضى الأصل العقلي فيه بقطع النظر عن الدليل النقلى _ فإنّه لا لغويّه في البيان.

نعم، لو كان البحث حول حكم العقل قبل الشرع بالقبليّه الزمانيّه، لم يكن للبيان أثر، لكن البحث ليس في ذلك.

وثانياً: إنّ دعوى استقلال عقل كلّ عاقل بالإباحة. مندفعه، لأنّ الأقوال في تلك المسأله مختلفه.

فظهر إلى الآن أنّ الحديث ناظر _ كما ذكر الميرزا(1) _ إلى الإباحة العقلية بقطع النظر عن البيان الشرعي.

وأما ما ذكره، من نفي الإباحة مطلقاً.

ففيه: أنه منقوض بالأحكام الإلزامية التدريجيّة، كمسأله حرمة الخمر، فقبل النهي الإلزامي يستحيل وجود الإباحة الظاهريّة، بل هي واقعيّة، وليس منشأ الإباحة الواقعيّة منحصرًا باللاّإقتضائيّه، بل يمكن أنّ يكون التراحم بين مصلحه التدرّج والتسهيل والمفاسد الواقعيّة منشأً لتأخير بيان الحكم التحريمي، فيكون معنى الحديث: كلّ شيء لم يصدر فيه نهى فهو مطلق واقعا.

ص: ١٨٣

فيصح أن يكون الورد بمعنى الصدور.

ثم إن «الورود» يستعمل على أنحاء، فتارةً: يتعدى بنفسه، كما في ورد الماء. وأخرى: بـ«على» كقولك: ورد عليّ. وثالثه بـ«في» مثل: ورد في البلد.

والتضائف متقوم بالطرفين، ولكن لا يقتضى أن يكون حرف التعدية «على» فقط، فلا حاجة برهانا إلى وجود «مورود عليه» زائدا على مدخول «في» كما جاء الحديث كذلك.

فإن قيل: كل حكم فهو يحتاج إلى الموضوع والمورد، مثل حرمة الشرب، فمورده هو الشرب وموضوعه المكلف.

قلت: هذا لا ربط له بالتضائف، مع أن الحكم يتوقف على الموضوع ولا يتوقف تحققه على الوصول.

هذا، وفي الأماليلشيخ مسندا: والأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر ونهى. (1)

وهذه الرواية ظاهره في أن المراد هو الوصول، فتدلّ على البراءة في الشبهتين التحريمية والوجوبية.

لكنّ سندها غير تام.

كما أن روايه الفقيه مرسله.

ص: ١٨٤

١-١. أمالي الشيخ: ٦٦٩.

إنَّ حقيقه قاعده الملازمه عبارته عن كشف الملا-ك، بحيث يحرز المقتضى وفقد المانع، فإذا أُحرز أصل وجود المصلحه والإقتضاء، وأُحرز تماميّه الإقتضاء، وأُحرز عدم المانع، فإنه ينكشف الملا-ك للحكم الشرعي، ويستحيل _ بمقتضى تبعيّه الأحكام للملاكات _ تخلف الحكم عن الملاك.

هذا معنى قاعده الملازمه، وعليه، فلو أُحرز المقتضى ولم يحرز عدم المانع بل أُحتمل المفسده المزاحمه، لم يكن للقاعده موضوع.

وبما ذكرنا يظهر عدم ورود إشكال المحقق العراقي(1) _ القائل بكون «الورود» بمعنى «الصِّدور» _ على قول المحقق الإصفهاني بأنه توضيح للواضحات، بأنَّ هذا البيان لدفع قاعده الملازمه، فليس بتوضيح للواضحات.

ووجه عدم الورد هو: إنه إذا لم يحرز عدم المانع لم يكن للقاعده موضوع، وإنَّ أُحرز، فالملاك تام والحكم مترتب، فلا معنى لدفع القاعده حينئذٍ.

هذا تمام الكلام في أخبار البراءه.

أشاره

الإجماع على البراءة

لقد ادعى الإجماع على البراءة، كما ادعى الإجماع المحض القولى على البراءة فى الشبهات التى لم يتعين فيها الحكم بالعنوان الأولى، وادعى المنقول منه على البراءة فى تلك الشبهات. كما ادعى الإجماع العملى وسيره المسلمين، ومن أهل الشرائع كافة بل من جميع العقلاء.

فالإجماع المدعى فى المسأله تقريبات ستّه، ذكرها الشيخ (١).

كلام الشيخ

أمّا الإجماع على الكبرى، فقد ذكر الشيخ سقوطه بأخبار الإحتياط، لأن وزان هذا الإجماع وزان البراءة العقلية، فتتقدم عليه أخبار الإحتياط بالورود.

وظاهر الشيخ: تمامية هذا الإجماع إقتضاءً.

ص: ١٨٧

وفيه نظر، لأن قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١) إرشاد إلى قبح العقاب بلا بيان، فليست بدليل شرعي حتى يرد عليها أخبار الإحتياط، وليس الإجماع بأهم من الآيه. لكن الإشكال هو كونه مدرّكيا، ومستنده قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهى وارده على أخبار الإحتياط.

وأما الإجماع القولى المحصّل الذى يريد الشيخ تحصيله من كلمات الأعلام من المحدثين والمجتهدين على حكم الواقعه بالعنوان الأوّل، فإنه إن تمّ يكون معارضا لأخبار الإحتياط لا- مورودا. وقد أورد الشيخ كلام الكلينى والصّيدوق، وذكر أن المستفاد منهما أن ذلك اعتقاد الطائفه، ولا أقل من دلاله قول الصّدوق «إعتقادنا» على كونه اعتقاده واعتقاد مشايخه المحدثين.

ونقل أيضا كلمات المجتهدين: السيدين والمفيد والشيخ.

نعم، الأخباريون المتأخرون كصاحبى الحدائق والوسائل مخالفون، لكن العبره بالمتقدّمين.

النّظر فى كلمات المتقدّمين

أقول:

قال الشيخ الكلينى رحمه الله فى ديباجه الكافى: بأنّ من قال بعدم التوقف فى الخبرين المتعارضين مع وجود النصّ على التوقف، فهو قائل بعدمه فيما لا نصّ فيه على التوقف.

ص: ١٨٨

وفى دلاله هذا الكلام على الإجماع تأمل، لوجود الدليل فى باب التعارض على التخيير بين الخيرين، فلا توقف. لكن إذا لم يكن عندنا نص فى موردٍ _ كما فى الشبهات الحكميّه _ فما هو الدليل على عدم وجوب الإحتياط؟ وكيف ينسب هذا إلى الكلينى؟
وأما كلام الصّيدوق، فظاهر قوله «إعتقادنا» هو عقيدته الطائفه، لكنّ يمكن أن يكون المستند ما رواه هو من حديث: كلّ شىء مطلق...

فهذا ما يتعلّق بإجماع المحدثين.

وأما المجتهدون، فالسيّدان على القول بالإباحه العقليّه، إلّا أنه لا يستفاد من كلامهما الرأى فى النسبه بين هذه الإباحه والأدله الشرعيّه القائمه على الإحتياط، وبحثنا فى الإباحه والبراءه الشرعيّه. ألّهم إلّا أن يقولوا بالبراءه الشرعيّه حيث لا إباحه عقليّه، وهذا إجماع تقديرى وهو ليس بحجّه.

وأما شيخ الطائفه، فقد نقل فى العده(1) أدلّه البراءه أوّلاً ثم أشكل عليها بأنها أدلّه سمعيّه، ونحن بالنظر إليها نقول بالإباحه، إلّا أن البحث فى الدليل العقلى، لكنه يتميّك للإباحه بالأدله السمعيّه المشار إليها. فلا نعلم ما هو دليله على الإباحه، وبحثنا فى الإباحه هو من حيث كونها أصلاً لا من حيث كونها دليلاً، وكلّ دليل أفاد الحليّه مثل «أجلّ لكم الطّيبات»(2) فتلك حليّه واقعيّه لا ظاهريّه.

وهذا تمام الكلام فى الإجماع.

ص: ١٨٩

١-١. العده فى أصول الفقه ٢ / ٧٥٠.

٢-٢. سوره المائده، الآيه: ٥.

إشاره

الدليل العقلي على البراءة

وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى أن هذا البحث إنما يطرح بعد التنزل عمّا تقدّم من الأدلّه الشرعيّه على البراءة، أو على فرض عدم تماميّه شئٍ من ذلك، وإلا فلا موضوع للبراءة العقليّه بعد جعل الشّارع البراءة بعنوان الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالحكم الواقعي. وكذا لو تمت أدلّه وجوب الإحتياط في الشبهه، فإنه لاموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

كلماتهم في أساس قاعده قبح العقاب بلا بيان

كلماتهم في أساس هذه القاعده

وقد تسالم الأكابر على هذه القاعده، واختلفت كلماتهم في الأساس لها:

رأى الشيخ

قال الشيخ (1): العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، والعقلاء يحكمون.

فهى قاعده عقليّه وعقلائيّه.

ص: ١٩١

وقال صاحب الكفايه: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبه والمؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجّة عليه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبيحان بشهاده الوجدان. (١)

فأرجع القاعده إلى الوجدان.

رأى المحقق النائنى

وقال الميرزا: وأمّا العقل، فحكمه بالبراءه ممّا لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهه واليأس عن الظفر به فى مظانّ وجوده، ولا يكفى فى صحّه المؤاخذه واستحقاق العقوبه مجرد البيان الواقعى مع عدم وصوله الى المكلف، فإن وجود البيان الواقعى كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادته العبد ما لم يصل إليه و يكون له وجود علمى. فتوهم: أن البيان فى موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواقعى سواء وصل إلى العبد أو لم يصل. فاسد. فإن العقل _ وإن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعى _ إلا أن استقلاله بذلك لمكان أن مبادئ الإراده الامرّيه بعد لم تتم، فلا إرادته فى الواقع، ومع عدم الإراده لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً،

ص: ١٩٢

بخلاف البيان غير الواصل، فإنه و إن لم يحصل مراد المولى و فات مطلوبه واقعاً، إلا أنّ فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادةً، وإمّا أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف. و على كلّ تقدير، لا يستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقلّ العبد بقبح مؤاخذته. فمناطق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناطق حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف.

هذا ما أفاده في دوره الأولى. (١)

وقال في دوره الثانيه:

إنّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، إنما هو لأجل أنّ الأحكام الواقعيه _ بعد وضوح أنها لا تكون محرّكه للعبد إلاّ بالإرادته _ لا يعقل محرّكتها إلاّ بعد الوصول، ضروره عدم إمكان الإنبعاث إلاّ عن البعث بوجوده العلمى دون الخارجى، فكما أنّ الأسد الخارجى لا يوجب التحرّز والفرار عنه إلاّ بعد محرزيه وجوده، فكذلك الحرمة المجعوله من الشارع لا يترتب عليها الإنزجار إلاّ بعد وصولها، و قبله لا- اقتضاء لها للمحرّكيه أبداً، وإنما تتمّ محرّكتها بالإرادته و فى فرض الإنقياد بالوصول و إحرازها.

ص: ١٩٣

وأما الحكم المحتمل، فهو بنفسه غير قابل للمحرّكه أيضاً، لتساوى احتمال الوجود مع احتمال عدمه. نعم، يصحّ كونه محرّكاً بضميمه خارجيه مثل كون العبد في مقام الاحتياط و نحو ذلك. وإذا كان الحكم بوجوده الواقعي غير قابل للمحرّكه أصلاً، و وجوده الإحتمالي غير قابل لها بنفسه، فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفه حكم لا اقتضاء له للمحرّكه، ولا ريب في قبح ذلك، كما يظهر ذلك بأدنى تأمل في أحوال العبيد مع مواليتهم العرفيه. (١)

رأى المحقق الإصفهاني

رأى المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني: (٢)

نحن وإن ذكرنا مراراً أن مدار الإطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقوليته تأثير الإنشاء الواقعي في انقداح الداعي، وحينئذٍ، فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفه للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفه التكليف الحقيقي، إلا أنّ عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول.

ص: ١٩٤

١-١. أجود التقريرات ٣/٣٢٣ _ ٣٢٤.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤/٨٣ _ ٨٤.

أقول:

بل إنَّ التَّقْوَمَ المذكور غير تام، لأنَّ الوصول متعلِّق بالتكليف لا أن التكليف متقوّم بالوصول. و بعبارة اخرى: لا يعقل الإنكشاف بلا منكشف، فالواصل هو التكليف، أى يتحقق ثم يصل أو لا يصل.

قال رحمه الله:

فالأولى تقريب القاعده بوجهٍ عام مناسب للمقام.

فنقول: فى توضيح المقام: إن هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاك التحسين والتقيح العقليين، وقد بيّنا فى مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الأحكام العقلانيّة التى حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهى المسماة بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصّناعات الخمس من علم الميزان.

ومن الواضح أن حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقليّة العمليّة، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أن مخالفه ما قامت عليه الحجّة خروج عن زى الرقيّه ورسم العبوديّة، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم والعقاب.

كما أن مخالفه ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زى الرقيّه أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الأمر، فليس مخالفه ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زى الرقيّه حتى يكون ظلماً.

ص: ١٩٥

وحيثُذ، فالعقوبه عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، والعقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدى إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كل أحد بالإضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده.

لكن لا- يخفى أن المهم هو دفع إستحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً- ما لم تقم عليه حجه منجزه لها، و حيث أنّ موضوع الإستحقاق بالأ-خره هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا- استحقاق قطعاً، و ضمّ قبح العقاب إلى المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا وإن كان صحيحاً فى نفسه.

رأى المحقق الخوئى

رأى المحقق الخوئى

وجاء فى مصباح الاصول فى مقام الإستدلال للقاعده:

لاينبغى الشك فى تماميه قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقيح العقليين كما عليه العدليه والمعتزله، فإنه من الواضح أنّ الإنبعاث نحو عملٍ أو الإنزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل، و ما يكون محرّكاً للعبد نحو عملٍ أو زاجراً له عنه إنما هو العلم بالتكليف لا- وجوده الواقعى، فإذا لم يكن التكليف واصلاً إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصيرٍ من العبد، بل إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى. فنفس قاعده قبح العقاب بلا بيان تامه بلا شبهه وإشكال، ومسلّمه عند الأصولى والأخبارى.(1)

ص: ١٩٦

و يتخلص كلام الأعاظم فى ثبوت قاعده قبح العقاب بلا بيان فى وجوه:

الأول: الإحاله إلى الوجدان.

والثانى: إنه يقبح العقاب مع عدم البيان الواصل، لأن فوات غرض المولى فى هذه الحاله غير مستند إلى المكلف المفروض فحصره عن الدليل على الحكم ويأسه عن العثور عليه، بل هو مستند إما إلى المولى أو إلى الظالمين الذين أخفوا الأحكام.

والثالث: إنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد نحو العمل أو الترك.

والرابع: إن العقاب بلا- بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّه على المكلف، حتى تكون مخالفته خروجاً عن زى العبوديه فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى و هو قبيح.

مناقشه السيد الاستاذ

وقد ناقش السيد الأستاذ الوجوه المذكوره فى منتقى الاصول،(1) وفى الدوره التى حضرناها، وانتهى إلى القول بأن لا أساس لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وقد قدّم لذلك مقدّمه مفيده و خلاصتها:

أن هنا مسلكين، أحدهما: أنه لا حكم للعقل بالحسن و القبح بل هو مدرك،

ص: ١٩٧

والحكم بالحسن والقبح حكم عقلاني من أجل حفظ النظام. والآخر: إن العقل يحكم بالحسن والقبح، بمعنى أنه يحكم بحسن ما هو ملائم للقوة العاقله وقبح ما هو منافر لها _ كما هو الحال بالنسبة إلى الحواس الخمس _ سواء كان هناك نظامٌ أو لا.

قال: ويقع البحث حينئذٍ في حكم العقل أو العقلاء _ على المسلكين _ تارة: بين الموالى و العبيد العرفيه. واخرى: بين المولى الحقيقى والمكلفين. وفي الثانى: تارة: فى عالم الدنيا، واخرى: فى العالم الأخرى.

فذكر أنّ القاعده محكمه بين المولى والعبد العرفى فى مورد غفله العبد.

وأما بين المولى الحقيقى والمكلف فى دار الدنيا، فهذا خارج عن البحث.

إنما الكلام فى صحه مؤاخذه المولى الحقيقى العبد المكلف فى عالم الآخره مع عدم البيان على التكليف. وقد أفاد هنا أن العذاب الأخرى ليس من باب التشفى _ كما قد يقع بين المولى والعبد العرفى فى دار الدنيا _ و ليس من باب التأديب، إذ لا تأديب فى عالم الآخره، و أنه قد اختلف الناس فى العقاب _ و كذا الثواب _ فى الآخره على أربعة آراء:

الأول: أنه من باب تجسم الأعمال.

والثانى: أنه من قبيل الأثر الوضعى.

والثالث: أنه من أجل التهذيب والوصول إلى الكمال.

والرابع: أنه وفاء بالوعد.

ص: ١٩٨

فعلى القولين الأوّل والثاني، لا- يوجد هناك فعل حتى يتّصف بالحسن أو القبح، فلا مجال لحكم العقل. و على الثالث، فإننا لا ندرى هل الفعل الصّادر قبيح فيلزم تهذيب النفس منه أو ليس بقبيح.

فالعمده هو الرأى الرابع الذى عليه المتشرّعه، فهل لو عاقب البارى تعالى العبد على التكليف المحتمل ورتّب الأثر على وعيده، يكون ظلماً؟

أمّا الوجدان، فأوّل الكلام.

وأما أنّ التكليف غير واصلٍ، فليس العقاب على عدم الوصول حتى يقال بأنه عقاب على أمرٍ خارج عن اختيار المكلف، بل هو على مخالفته التكليف المحتمل، والمخالفة فعل اختياري له. وأمّا أنّ اختفاء الأحكام مستند إلى فعل الظالمين، فهذا لا ربط له بالبحث.

وأما أنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد، فإن كان المراد من ذلك تقوّم فعلية التكليف بالوصول _ كما عليه المحقق الإصفهاني _ فالمفروض أنه خلاف مبناه. وإن كان المراد أن الوجود العلمى هو المحرّك، فهذا هو أوّل الكلام.

وأما أنّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّج على المكلف حتى تكون مخالفته خروجاً عن زىّ العبودية فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلّم من المولى، وهو قبيح، ففيه:

أوّلاً: إنه لا يتمشى على مسلك قائله _ وهو المحقق الإصفهاني _ من أن مبنى الحسن والقبح هو بناء العقلاء حفظاً للنظام، لأن ذلك يتعلّق بعالم الدنيا، وكلامنا فى العقاب فى النشأ الأخرى.

وثانياً: إن مورد الكلام ما إذا احتمل المكلف التكليف فخالف. وكون العقوبه في هذه الحاله ظلماً _ و خاصه في الامور المهمه _ أول الكلام.

أقول:

وهكذا ناقش رحمه الله الوجوه التي أقامها المحققون لإثبات قاعده قبح العقاب بلا بيان، و قال بالتالي: إنا لا نفهم هذه القاعده المشهوره حسب تعبيره... و لم نجد في كلامه دليلاً على جواز عقاب المولى الحقيقي للعبد على التكليف المحتمل... اللهم إلا أنه مالك له، و للمالك أن يتصرف في مملوكه كيفما شاء، ولا حق للعبد على مولاه أصلاً، بل عليه بطيعه حتى في تكاليفه المحتمل.

رأى السيد الصدر

وهذا ما عتبر عند السيد الشهيد الصّيدر بقانون حقّ الطاعه، قال: لأن المولويّه عباره عن حق الطاعه، و حق الطاعه يدركه العقل بملاك في الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقيه أو المالكيه، ولكن حق الطاعه له مراتب، وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعه أوسع... و مرجع البحث في قاعده قبح العقاب بلا- بيان إلى البحث عن أن مولويّه المولى هل تشمل التكاليف المحتمل أم لا، ولاشك أنه في التكاليف العقلانيه عادة تكون المولويّه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف. وأمّا في المولى الحقيقي، فسعه المولويّه وضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، و مظنونى أنه بعد الإلتفات إلى ما بيناه لا يبقى

ص: ٢٠٠

من لا يقول بسعه مولويّه المولى الحقيقى بنحوٍ تشمل حتى التكليف الموهوم، و من هنا نحن لا نرى جريان البراءه العقلية. (1)

أقول:

ولكن بين الكلامين تفاوتٌ كبير من جهةٍ أُخرى، وذلك أن السيد الاستاذ حاول دفع شبهه صدور الظلم من المولى الحقيقى فى عقابه للعبد على مخالفه التكليف المشكوك فيه، والشهيد الصّيدى يحاول توسعه دائره مولويّه المولى الحقيقى لتشمل حتى التكليف الموهوم، و حينئذٍ يتوجه إليه السّؤال عن أنه هل يلتزم بصّحه مؤاخذه المولى الحقيقى العبد على التكليف الموهوم وأنه لا يكون ظالماً بذلك؟

النظر فى كلام السيد الاستاذ والسيد الصدر

لا يخفى إن مورد الكلام:

١. العبد المكلف العادى، لا- مثل الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام الذى قال: إلهى ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنتك بل وجدتك أهلاً للعباده فعبدتك.

٢. العبد المكلف الذى هو بصدد القيام بوظيفه العبودية، لا العبد الذى يقصّر فى الوظيفة ولا يهتم إلا بالأحكام الواصلة إليه بلا تحمّل مشقّه.

٣. العبد المكلف الذى فحص عن حكم المولى حتى حصل له الإطمينان بعدمه، و لم يكن فوت غرض المولى من الحكم مستنداً إليه.

ص: ٢٠١

فهل مجرد احتمال التكليف منجز؟

إن من أغراض المولى ما لا- يرضى بفواته حتى في صورته الجهل، وحتى بعد الفحص واليأس، وحينئذٍ، لا مناص من أن يجعل المولى الإحتياط لكي تحفظ أغراضه، وأمّا حيث لم يجعل الإحتياط ينكشف عدم وصول غرضه إلى ذلك الحدّ من الفعلية، وإنما يريد تحقّقه في صورته العثور على حكمه بالفحص.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى يبيّن أحكامه ويوصلها إلى المكلف بالطرق المتعارفه، ووظيفه العبد أن يفحص عنها حتى العلم أو الإطمينان بالعدم _ فلا يكفي الظن بعدم الحكم، لأنه ليس بحجّه شرعا وعقلاء _ فإذا حصل له العلم أو الإطمينان بعدم البيان القابل للوصول، لم يكن للمولى أن يعاقبه، لعدم استناد فوت الغرض إليه، لأنّ المفروض أداءه حق المولى بالفحص عن حكمه وبيانه القابل للوصول إليه وعدم عثوره عليه، ففي هذه الحالة، يعدّ العقل العبد ويقول بأنّ احتمال ثبوت حق الطّاعة في هذه الحالة ليس بيانا ليكون رافعا لموضوع القاعده.

هذا كلّ، مضافا إلى السّيره العقلانيه والإرتكاز العقلاني على معذوريّه العبد في ما إذا فحص عن الحكم واطمأنّ بعدم تكليف المولى. ومن الواضح أن التكاليف الشرعيه ملقاه إلى الناس على طبق سيرتهم فيما بينهم، ولو كان الإحتمال بوحده منجزا للزم على الشّارع الرّدع عن هذه السّيره، حتّى لا يطبقها المكلفون بحسب ارتكازهم تجاه الأحكام المولويه الشرعيه.

فالحق: تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان وفاقا لشيخنا الاستاذ دام بقاه.

ص: ٢٠٢

ووقع الكلام حول النسبه بين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وقاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل»

كلام المحقق الخراساني

فقال صاحب الكفايه: (١)

إن كان المراد من «الضرر» هو «العقاب»، فإما العقل مستقلاً بقبح العقاب، وإما لا، فعلى الأول: لا موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر تكويناً.

ولا يخفى أنه قال هنا بالورود، وهو مسامحه، لأن انتفاء الموضوع في الورد يكون تعديداً لا تكويناً، وهو هنا تكويني يقيناً. والأمر سهل.

وعلى الثاني، قال: لا حاجه إلى قاعده وجوب دفع الضرر، إذ يتحقق الإستحقاق في صورته المصادفه.

يعنى: يكفى في هذه الحاله انتفاء موضوع القاعده وهو «العقاب المحتمل» ولا حاجه إلى محمولها وهو «الوجوب».

فظهر أنّ احتمال العقاب لا- يبقى مع قبح العقاب بلا- بيان. أى: ينتفى المحمول وهو «الوجوب» بانتفاء الموضوع وهو «احتمال العقاب»، ولا يمكن أن تكون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل «بيانا»، لأن احتمال العقاب متأخر رتبةً

ص: ٢٠٣

عن «البيان»، فلا يمكن أن تكون قاعده «وجوب دفع الضرر» بيانا، لتوقفها على البيانيه، والبيانيه متوقفه على مجيء "المحمول" _ وهو «الوجوب» _ على الموضوع، وهو «احتمال العقاب». فيلزم الدور.

محتملات الوجوب

وتفصيل الكلام في هذا المقام يتم بالنظر في محتملات «الوجوب» في هذه القاعده، فنقول:

إن هذا الوجوب إما شرعى وإما عقلى.

لكنه ليس بشرعى، فلا هو حكم شرعى ظاهرى، ولا غيرى، ولا نفسى، حتى يكون موردا لقاعده الملازمه.

وليس هو حكما عقليا نفسيا، ولا غيريا.

ولا يعقل أن يكون حكما عقليا طريقيًا، لأن الحكم الطريقي يترتب عليه استحقاق العقاب، والاستحقاق لا يفيد القطع بالعقاب بل يفيد احتمالاه، لأن العفو والشفاة محتملان كذلك، بل القطع باستحقاق العقاب يوجب احتمال العقاب، وهذا القطع يحصل إن كان الوجوب طريقيًا، أى كان بداعى تنجيز الواقع.

فظهر أن احتمال العقاب متأخر عن الوجوب الطريقي، لكن موضوع القاعده هو احتمال العقاب، فلو كان حكما عقليا طريقيًا لزم الدور، لأن احتمال العقاب موضوع وجوب الدفع، فلولا الإحتمال فلا وجوب. هذا من جهه. ومن

جبهه اخرى: لا يبد من تحقق الوجوب حتى يتم الاحتمال، لأن الوجوب يفيد القطع باستحقاق العقاب فاحتماله، فتوقف الاحتمال على الوجوب والوجوب على الاحتمال. وهذا دور.

هل هو حكم عقلي إرشادي؟

قال الشيخ وصاحب الكفايه (١): نعم.

وقال المحقق الإصفهاني (٢): لا، لأن الإرشاديّه تقابل المولويّه، وكلاهما من شئون الأمر، ولا يعقل الأمر للقوّه العاقله، لأن شأن القوّه العاقله هو الإدراك، فلا أمر ولا بعث للعقل، فلا إرشاديّه.

ويمكن الجواب: بأن الإرشاديّه من شئون الإخبار والإنشاء معا على السواء، وليست من شئون الأمر فقط، فلو أخبر الطيب حقيقة بأن الدواء الفلاني نافع للداء الفلاني، أتصف كلامه بالإرشاديه مع كونه إخبارا، فالعقل له الإرشاديّه وإن لم يكن له إلاّ الدرك، فله الإرشاد وإن لم يكن له المولويّه، ولا- برهان على عدم اتصاف إدراكاته بالإرشاديّه، والإرشاد يكون بالداعي، وهو تارة الإنشاء، واخرى الإخبار، وفي الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله: «استرشدوا العقل ترشدوا» (٣).

فالعقل مرشد، وما ذكره مندفع.

ص: ٢٠٥

١-١. فرائد الاصول: ٢١٤، كفايه الاصول: ٣٤٣.

٢-٢. نهايه الدرايه ٤ / ٩٠.

٣-٣. كنز الفوائد ٢ / ٣١، بحار الأنوار ١ / ٩٦.

إلا- أن الحكم الإرشادي للعقل - الذى هو عبارته عن وجوب دفع العقاب المحتمل - ليس بياناً، لأنه فى موضوع العقاب المحتمل، فلا يمكنه أن يحقّق احتمال العقاب وإلا يلزم الدور المذكور سابقاً، فإحتمال الإرشاديه ساقط.

ويبقى احتمالان:

أحدهما: أن يكون حكماً عقلياً بملاك الحسن والقبح العقليين.

والثانى: أن يكون حكماً فطرياً جبلياً.

رأى المحقق الإصفهاني

وأنكر الإصفهاني (١) الأول: بأن العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، وإليهما تنتهى الأحكام العقلية فى باب الحسن والقبح، والحكمان المذكوران ناشئان من تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل حكماً عقلياً، لأن العقلاء يمدحون ويذمّون والشارع يعاقب ويثيب، والإقدام على الأمر الممدوح عليه ليس مورداً للمدح، وعلى المذموم عليه ليس مورداً للذم، والإقدام على الأمر المثاب عليه يقينا ليس عليه ثواب، كما أن الإقدام على الأمر المعاقب عليه يقينا ليس بمورد للعقاب، فضلاً عن محتمل الثواب والعقاب، وذلك، لعدم القبح فى هذا الإقدام أو عدم الحسن فيه، بل الحسن هو العدل والقبيح هو الظلم.

ص: ٢٠٦

فتلخص: أن الإقدام على المحتمل ليس مورداً لحكم العقل.

هذا أولاً.

وثانياً: الحكم العقلي بالحسن والقبح بملاك حفظ النظام، وأما العقاب، فأمر يرتبط بعالم الآخرة، فموضوع قاعده احتمال العقاب هو العقاب الأخرى، وحكم العقل بالحسن والقبح هو بملاك حفظ النظام العام الدنيوي. إذن، لا يلزم اختلال النظام من الإقدام على القبح حتى يكون دفع الإقدام حسناً.

أقول:

أما ما ذكره في الوجه الثاني من أن الحكم بحسن العدل وقبح الظلم من الاعتبارات العقلية من أجل حفظ النظام.

ففيه: إن الأمر ليس كذلك، بل إن العقل يدرك الحسن والقبح المذكورين، سواء كان هناك نظام أو لا. لكن هذا الإشكال مبنائي.

وأما ما ذكره أولاً فمتمين.

ويبقى قوله:

وليس وجوب دفع الضرر المحتمل عند العقلاء من قبيل التزامهم بالعمل بخبر الثقة والبيّنة والأخذ بالظاهر ونحو ذلك من البناءات العقلية التي أمضاها الشارع، لأنّ البناءات العقلية مترتبة على مصالح نوعيّة علاوةً على مصلحة الواقع، وليس وراء الثواب أو العقاب الواقعي مصلحة نوعيّة توجب بناء العقلاء على الإلتزام بدفع العقاب المحتمل.

ص: ٢٠٧

وفيه نظر:

لأنه يستلزم القول باستحقاق العقاب لمن تخلف عن العمل بخبر الثقة فيما إذا طابق الواقع، لتحقق مفسده الواقع وفوت المصلحه النوعيه الموجه لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة. وهذا المحقق لا يلتزم بتعدد العقاب. كما أنه إن لم يطابق الخبر الواقع، كان لازم ما ذكره استحقاق العقاب أيضا، لفوت المصلحه النوعيه. وهو لا يلتزم بذلك أيضا.

هذا كله إن كان «الضرر» بمعنى «العقاب».

إن كان الضرر بالمعنى المادى

إن كان «الضرر» بالمعنى المادى

وإن كان المراد من «الضرر» هو المعنى المعروف.

فهل تكون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا، فتكون مانعه عن قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

إن كان المراد من الضرر هو الأعم من الضرر المادى _ النقص فى البدن والمال والعرض _ ومن الضرر المعنوى، كان «الضرر» متحدًا مصداقًا مع «المفسده». وإن كان الضرر خصوص الضرر المادى، كانت النسبه بينه وبين المفسده العموم والخصوص من وجه، لأنّ دفع الزكاه مثلاً ضرر _ بناءً على القول بخروج النصاب عن الملك. وأما بناءً على أن المكلف لا يملك النصاب من الأول، فلا يصدق عنوان الضرر _ لكنّ ليس فيه مفسده بل مصلحه،

ص: ٢٠٨

والمال المغصوب ليس ضرراً بل نفع لكن فيه مفسده، وقد يجتمع الأمران كما فى شرب المسكر.

وبعد: فإنه لا بد:

من تمامية الصغرى، وهى الضرر.

ومن تمامية الكبرى، وهى كون وجوب الدفع لا بالفطره بل بحكم العقل.

أما من ناحيه الصغرى، فإنه لا ضرر فى الشبهات الوجوبية، وكذا فى أكثر الشبهات التحريمية، وإن كانت المفسده موجوده فيها. نعم، قد يوجد الضرر كما فى الإضرار بالنفس بناءً على حرمة. هذا أولاً.

وثانياً: إنه مع احتمال الضرر تعود الشبهه موضوعية، إذ ليس الضرر من الأحكام بل هو من الامور الخارجيه، والبراءه جاريه فى الشبهه الموضوعيه بالإتفاق. نعم، الإتفاق هو فى الشبهه الموضوعيه التى ليس على الشارع بيانها بل المرجع فيها العرف، وأما التى يكون المرجع فيها هو الشارع كالطهاره والنجاسه على مسلك الشيخ والموضوعات المستنبطه، فلا تجرى فيها البراءه.

وعليه، ففى الضرر الذى لا يكون المرجع فيه هو الشارع، تجرى البراءه، وفى قسم من الضرر المخفى علينا _ مثل الجهل بضرر لحم الحيوان الكذائى الذى منع الشارع من أكله _ يكون المرجع هو الشارع ولا تجرى البراءه.

فالحق هو التفصيل، وأنه ليس المرجع هو الشارع مطلقاً، كما قال به بعضهم (1) مستشكلاً على صاحب الكفايه.

ص: ٢٠٩

هذا كله في الصغرى.

وأما في الكبرى، فيقع الكلام في الدليل على وجوب دفع الضرر المحتمل _ بالمعنى المذكور _ حتى يكون بيانا؟

إن الحكم العقلي تارة: يكون بصورة درك الملاك، وحينئذٍ يستكشف منه الحكم الشرعي. واخرى: يكون بصورة درك الحسن والقبح. وهذا تارة: يكون في طول الحكم الشرعي، مثل دركه حسن طاعه المولى وقبح معصيته، سواء انطبق عنوان العدل على الطاعة والظلم على المعصية أو لا، فحسن الطاعة يتفرع على وجود الحكم الشرعي من قبل أمرا أو نهيا. واخرى: ليس في طول الحكم الشرعي، مثل دركه حسن العدل وقبح الظلم، سواء كان هناك شرع أو لا.

والذى فى الطول لا يمكن أن يكون موردا لقاعده الملازمه، لبرهان اللغويّه وبرهان التسلسل.

والذى ليس فى الطول _ وهو ما كان من قبيل الحسن والقبح _ يمكن، إذ يمكن أن يكون للشارع حكم بعد درك العقل، لعدم اللغويه، وذلك إن قلنا بأن العقل يدرك حسن العدل فقط، ولا حكم له باستحقاق العذاب على مخالفه العدل، وأن موضوع استحقاقه هو حكم الشرع. فالملازمه فى هذه الصوره تامه. كما أنّ لها مجالا على مبنى استحقاق العذاب بحكم العقل، لأن حكم الشارع هنا يؤثر بالنسبه إلى من ينبعث من حكمه ولا ينبعث من درك العقل للاستحقاق، فلا لغويّه.

لكن المبنى باطل.

ص: ٢١٠

وأما الحكم العقلي الكائن بصوره درك الملاكات، فمورد للقاعده كذلك، وللعقل أن يحيط بملا-ك من جميع الجهات فيحكم، فإن هذا ممكن وإن كان قليلاً.

فظهر أنّ الملازمه تكون في قسمين _ ولا- تكون في الحكم العقلي الذي في طول الحكم الشرعي _ ، والفرق بينهما هو: إن الذي بصوره درك الملاك يضم إليه قاعده «إن الأحكام الشرعيه أطفاف في الواجبات العقليه» وهو بمعنى أن الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات، ولا دخل ههنا للحسن والقبح، وإن كانت المفسده ملازمه للقبح والمصلحه ملازمه للحسن، لكن الملاك هو المصلحه أو المفسده غير المزاحمه، فالعقل يستكشف الحكم الشرعي بضميمه القاعده المذكوره.

وتلخص: إن وجوب دفع الضرر المحتمل ليس حكماً عقلياً في طول الحكم الشرعي، فهو مورد لقاعده الملازمه، بخلاف وجوب دفع العقاب المحتمل، فإنه في الطول ولا يكون مورداً للقاعده.

هل يجب دفع الضرر المادّي؟

وهل الضرر، بمعنى النقص المادّي يجب دفعه عقلاً؟

إن كان الضرر متداركاً أو مقدّمه لحصول منفعه، فليس بموردٍ لحكم العقل، وإن كان للشرع هناك حكم فذاك أمر آخر.

وإن لم يكن متداركاً ولا مقدّمه لمنفعه ولا يترتب عليه مفسده:

فربما يقال: بكونه موردا للحكم المذكور، لأنّ هذا الضّرر يقتضى القبح، فهو كالكذب، فإنه إذا خلا عن المصلحه كان قبيحا، وإذا حكم العقل بذلك حكم الشرع باستحقاق العقاب.

لكنه مشكل، بل المساعدة على ما ذكر في الكذب _ بقطع النظر عن الحكم الشرعى _ مشكله أيضا، إذ لا قبح عقلى فى كذب لا يترتب عليه مفسده ولا مصلحه بحيث يستتبع حكما شرعيا، والعقل يفرّق بين تضييع الإنسان لمالٍ يخصّه بلا مصلحه ومفسده وبين ضرب اليتيم تشفيا، ولا يجعل كليهما ظلما، بل الثانى عنده ظلم دون الأوّل.

نعم، لا- مناص من تصديق حكم العقل فى كلّ موردٍ صدق فيه عنوان «الظلم بالنفس»، كما لو أوجد فى بدنه نقصا غير قابل للارتفاع، فإنه يحكم العقل فيه بالقبح، بل لا فرق بين النفس والغير، ويشهد بعدم الفرق قوله تعالى: «وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (١) ونحوه غيره. وهذا القبح العقلى ملازم لاستحقاق العقاب.

فالحق هو التفصيل بين القول بأنه قبيح لاقتضائه القبح كالكذب، وبين القول بعدم القبح فى الضّرر الدنيوى مطلقا، وإنّما هو مجرد عمل سفهى لغو وقبيح عقلاء ولا يستلزم عقابا.

هذا كلّه بالنسبه إلى الضّرر الدنيوى الواقعى.

ص: ٢١٢

وأما الضرر الدنيوي المحتمل، ففي حكم العقل بوجوب دفعه كلام. فأما الذي لا يحكم العقل بوجوب دفعه مع كونه واقعياً، فلا كلام في عدمه في محتمله، وأما الذي للعقل فيه حكم بوجوب الدفع، مثل الظلم الكبير بالنفس فإشكال:
من أنه يحتمل الضرر وترتب المفسده.

ومن أنه يحتمل أن تكون فيه مصلحة التوسعه والتسهيل من الشارع، فتكون تلك المصلحه مزاحمه للمفسده المحتمله.

ومثل هذا الضرر المحتمل المزاحم لا يكون موضوعاً لقاعده وجوب الدفع عقلاً، لأن موضوعها هو الضرر المحتمل بلا مزاحمه مصلحه محتمله. نعم، لا يبعد الحكم العقلي فيما إذا كان الضرر المحتمل كبيراً، مثل احتمال وقوع النفس في خطر الموت، وهل يكون الحكم العقلي حينئذٍ بياناً لتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

إن حكم العقل في هكذا موردٍ أثره الوقوع في الخطر إذا خالف على تقدير المصادفه، ولكن لا يكون بياناً مستتبعا لاستحقاق العقاب حتى تسقط به القاعده.

ووجه عدم البيانيه هو: إن هذا الحكم العقلي لحفظ الإنسان من الوقوع في الدنيوي، فإذا خالف وقع فيه، ولا أثر أخروي لهذا الحكم إلا إذا صار مورد قاعده الملازمه، فيكون الأثر الأخروي للحكم الشرعي الملازم.

وذهب المحقق الإصفهاني (١) إلى عدم قبح الإضرار بالنفس، واستدلّ بوجهين:

الأول:

إنّ حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم إنما هو لأجل حفظ المصالح العامّة وتحصيلها لأجل حفظ النظام وحمل الناس على حفظ حقوق الآخرين. وأمّا الضّرر والنفع الشخصيين فلا- حاجه إلى الحسن والقبح بالإضافة إليهما، لوجود الداعى الجبلى للإنسان إلى جرّ النفع إلى نفسه ودفع الضّرر عنها، فلا موضوع للتحسين والتقييح من العقل مع وجود الداعى المذكور.

الثانى:

إنه لو كان الإضرار بالنفس من باب الظلم لكان القبح موجودا حتى مع ترتّب المنفعه والمصلحه كما هو الشأن فى الإضرار بالغير، فإنه ظلم قبيح حتى مع ترتّب المنفعه. لكنّ الإضرار بالنفس ينتفى قبحه _ لو كان قبيحا _ فى صورته ترتّب النفع عليه.

أقول:

إنّ الظلم هو التعدى على الحق والتجاوز عن الحدّ، سواء كان على النفس أو الغير، إذ لا- دخل للغير والنفس فى مفهوم الظلم. وإنّ لنفس الإنسان وما يتعلّق به

ص: ٢١٤

حقًا على الإنسان، فإذا لم يؤدّ الحقّ كان ظلماً، ويشهد بذلك الكتاب والسنة والعقل واللغة والعرف.

فالظلم بالنسبة إلى النفس موجود.

فإن قيل: هو ظلم وليس قبيحاً.

قلنا: قبح الظلم ذاتي.

وأما قوله:

إن التحسين والتقيح العقليين يكونان في مورد عدم الدّاعي، وفي الإضرار بالنفس يوجد الدّاعي إلى الترك.

ففيه:

إنه لا- برهان على ذلك، بل من الناس من يوجد عندهم الدّاعي إلى الإنزجار عن الإضرار بالغير أكثر وأقوى من الإضرار بالنفس، فيلزم أن لا يوجد التحسين والتقيح العقليين بالنسبة إليهم في الإضرار بالغير، وكذا الأمر بالنسبة إلى الأفراد الذين يوجد عندهم الدّاعي إلى إيجاد المصلحه والمنفعة لغيرهم أكثر من أنفسهم... والإصفاهاى لا يلتزم بهذا.

وأما ما ذكره ثانياً من تبدل العنوان بترتب المنفعة.

ففيه: إن التصرف في مال الغير سلطنه على ذلك المال، وهو ظلم وإن ترتب على ذلك التصرف منفعه، ويشهد بذلك ارتفاع عنوان الظلم بمجرد الرضا والإذن

ص: ٢١٥

فى التصرف وإن لم تكن المصلحه، وبقاء عنوان الظلم مع عدم الإذن والرّضا وإن حصل النفع.
وأما بالنسبه إلى النفس، فبما أنه لا يحتاج إلى الإذن، فإنه بترتب المنفعه يتبدل العنوان ويخرج عن الظلميه.
وإن كان «الظلم» بمعنى «المفسده».

ففى المفسده القطعيه، لا ريب فى حكم العقل، لانطباق عنوان الظلم، والظلم قبيح. هذا من جهه.
ومن جهه اخرى: تكشف المفسده إنّا عن الحكم الشرعى بقانون الملازمه.

وفى المفسده المحتمله، يختصّ وجوب الدّفْع بالمحرّمات، وقاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه فى الواجبات والمحرّمات، فالدليل
أخصّ من المدّعى، فلا تكون قاعده وجوب دفع الضّرر بيانا لقاعده قبح العقاب.

ولكنّ دعوى حكم العقل بوجوب دفع المفسده المحتمله مع وجود المصلحه المزاحمه، مشكله جدّا. نعم، لا مانع منها مع عدم
احتمال المصلحه المزاحمه، لكنّ إقامه البرهان العقلى على ذلك فى غايه الإشكال، لأن عنوان «الظلم» متقوم بالقصد والإلتفات،
فاحتمال الظلم محال، وكذا العدل. ولذا لا يعقل الشبهه الموضوعيه فى موضوعات الأحكام العقليه، لأن الموضوع العقلى متقوم
بالوجدان العقلى، ولا يعقل الشك فيه حتى يتمسك بدليل قبح الظلم.

لا يمكن إقامة البرهان عليه. نعم، السيرة العقلانيه قائمه على الإجتناى من المفسده المحتمل، وحيث لا يكون ردع تكون السيره بيانا فتقدم على قاعده قبح العقاب.

وتلخص: إنه لولا- تماميه أدله البراءه، لكانت السيره غير المردوعه القائمه على الإحتياط بيانا، لكنّها لما تمت تكون رادعه عن السيره.

وصاحب الكفايه (1) جعل مطلق محتمل المفسده غير واجب الدفع عقلاً وشرعاً، والشاهد على ذلك إقدام العقلاء، وأنّ الشارع قد جوّز ذلك، ولو كان قبيحا لما جوّزه، فيظهر عدم قبحه قطعاً.

لكنّ هذه الدعوى على إطلاقها ممنوعه. نعم، ليس بناء العقلاء على الإجتناى عن مطلق المفسده، فالحق هو التفصيل.

وأما التجويز الشرعى، فيكشف عن مزاحمه المصلحه الأقوى، وهى مصلحه التسهيل، للمفسده المحتمل، وهذا التجويز لا يدلّ على عدم وجوب دفع تلك المفسده لولا المزاحمه، وبحثنا فى مطلق احتمال المفسده، سواء أحرز المزاحم أو لا.

ص: ٢١٧

تلخيص:

إن قاعده قبح العقاب تامه. ولا بيان لا من جهة حق الطاعه ولا من قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن في هذه القاعده تفصيلاً.

فالبراءه العقلية تامه.

كما أن البراءه الشرعيه تامه بحديث الرفع.

وهذا تمام الكلام في البراءه.

والحمد لله.

ص: ٢١٨

الإحتياط

أشاره

ص: ٢١٩

استدلّ المحدّثون لوجوب الإحتياط بالأدله الثلاثه.

١. الكتاب، وهى آيات.

٢. السنّه، وهى فى الكفايه ومصباح الاصول طائفتان، وعند الميرزا ثلاثه، وعند العراقي خمسّه.

٣. العقل.

الكتاب

الاستدلال بالكتاب للإحتياط

إشاره

استدلّ من الكتاب العزيز بطائفتين من الآيات:

الأولى: الآيات الناهيه عن القول بغير علمٍ وأنه افتراء على الله:

كقوله تعالى: «إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (١)

وقوله: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» (٢)

ص: ٢٢١

١-١. سوره يونس، الآيه: ٦٨.

٢-٢. سوره النحل، الآيه: ١١٦.

وقوله: «قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١)

والثانية: الآيات الأمره بالتقوى. وسيأتى ذكر بعضها فى كلام الشيخ.

كلام الشيخ

قال الشيخ:

فمن الكتاب طائفتان:

إحداهما: ما دلّ على النهى عن القول بغير علم. فإن الحكم بترخيص الشارع المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث أنه لم يؤذن فيه. ولا يرد ذلك على أهل الإحتياط لأنهم لا يحكمون بالحرمة وإنما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الإرتكاب، فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالترخصه والعمل على الإباحه.

والاخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الإحتياط والإتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد فى الذكرى (٢) فى خاتمه قضاء الفوائت... وهى قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تُقَاتِهِ» (٣) و «جاهدوا فى الله - حَقَّ جِهَادِهِ» (٤) ... «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ» (٥) و

ص: ٢٢٢

١- ١. سورة يونس، الآية: ٥٩.

٢- ٢. ذكرى الشيعة ٢ / ٤٤٤.

٣- ٣. سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

٤- ٤. سورة الحج، الآية: ٧٨.

٥- ٥. سورة التغابن، الآية: ١٦.

«لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (١) و «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (٢).

أجاب الشيخ:

أمّا من الآيات الناهية من القول بغير علم _ مضافاً إلى النقص بشبهه الوجوب والشبهه فى الموضوع _ فبأن فعل الشئ المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ليس من ذلك.

وأمّا عمّا عدا آيه التهلكه، فبمنع منافاه الإرتكاب للتقوى والمجاهده، مع أن غايتها الدلاله على الرجحان على ما استشهد به الشهيد.

وأمّا عن آيه التهلكه، فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون شبهه موضوعيه لا- يجب فيها الإجتنب بالإتفاق. (٣)

كلام صاحب الكفايه

وقد أشار صاحب الكفايه إلى الآيات، وأجاب عن الإستدلال بها، وهذه عبارته:

أمّا الكتاب، فبالآيات الناهية عن القول بغير علم، وعن الإلقاء فى التهلكه، والآمره بالتقوى.

ص: ٢٢٣

١- ١. سورة البقره، الآيه: ١٩٥.

٢- ٢. سورة النساء، الآيه: ٥٩.

٣- ٣. فرائد الاصول: ٢٠٥.

والجواب: إنّ القول بالإباحه شرعا وبالأمن من العقوبه عقلاً، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحه من النقل وعلى البراءه من حكم العقل، ومعهما لا مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلاً، ولا فيه مخالفه للتقوى، كما لا يخفى. (١)

أقول:

ولاحاجه بعد هذا إلى التطويل والإسهاب فى بيان الإستدلال والجواب.

السُّنّه

الاستدلال بالسُّنّه للاحتياط

إشاره

وتعرّض الشيخ للأخبار المستدل بها على الإحتياط وأجاب عنها بالتفصيل، وتبعه المتأخرون عنه فى ذلك، ونحن نطرح أهمّ البحوث وننظر فى الكلمات و نتأمل فيها.

١. الأخبار الآمره بالتوقّف عند الشبهه

إشاره

وهى لا- تحصى كثره - كما ذكر الشيخ - كقوله عليه السّلام فى مقبوله عمر ابن حنظله: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشّبهات خير من الإقتحام فى الهلكات. (٢)

وقوله - فى روايات عدّه - : الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه. (٣)

ص: ٢٢٤

١-١. كفايه الاصول: ٣٤٤.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، رقم: ١.

٣-٣. المصدر ٢٧ / ١٥٤. باب وجوب التوقف والاحتياط...

وفى موثقه مسعده بن زياد عن أبى عبد الله عن أبيه عن آباءه عن النبى صلى الله عليه وآله: لا تجمعا فى النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه... فإن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه. (١)

وفى روايه جميل عن الصادق عليه السلام عن آباءه أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الامور ثلاثه، أمر بين رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيئه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجلّ. (٢)

جواب الشيخ

ثم إنّ الشيخ رحمه الله أجاب عن الإستدلال بهذه الطائفه من الأخبار بما ملخصه:

إن بعضها مختصّ بما إذا كان المضىّ فى الشبهه اقتحاما فى الهلكه، ولا يكون ذلك إلاّ مع عدم معذوريّه الفاعل، لأجل قدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام أو إلى الطرق المنصوبه عنه.

وبعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك، لا تكاله فى الامور العمليه على الإستنباطات العقليه الظنيه.

أو لكون المسأله من الاعتقاديّات.

ص: ٢٢٥

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٩.

٢-٢. المصدر ٢٧ / ١٦٢.

وبعضها ظاهر في الإستحباب.

قال الشيخ: وملخص الجواب عن تلك الأخبار: إنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار، إذ قد تبين فيها حكمه طلب التوقف...[\(١\)](#)

جواب الكفايه

وأجاب صاحب الكفايه بقوله: إنه لا-مهلكه في الشبهه البدويّه مع دلاله النقل على الإباحه وحكم العقل بالبراءه على ما عرفت.[\(٢\)](#)

أقول:

إنّ الجواب عن أخبار التوقّف: بأنّ الموضوع في بعضها هو «الهلكه» وإن جاء بصورة العله، ولا هلكه مع أدله البراءه.

التحقيق في المقام

وفي بعضها «الشبهه»، وهي أيضا منتفيه بتعيين الشارع والعقل الوظيفه وهي الإباحه والبراءه، وأنه مع ذلك لا تبقى «شبهه».

ويشهد بذلك عدم الرجوع إلى أخبار القرعه مع وجود الحكم الظاهري من الإستصحاب أو البراءه، لأن موضوعها هو «الشبهه»، ومع الحكم الظاهري لا تبقى «شبهه».

ص: ٢٢٦

١-١. فرائد الاصول: ٢٠٦ _ ٢٠٧.

٢-٢. كفايه الاصول: ٣٤٥.

وهذا الجواب متينٌ على القاعده.

إلا- أن روايه مسعده بن زياد - وهى معتبره - لا- تساعد على ذلك، لأنه قد أمر فيها بالتوقف، معللاً بأنه خير من الإقتحام فى الهلكه، مع وجود الإستصحاب فى المورد، لجريان استصحاب عدم الرضاع واستصحاب عدم تحقق النسب.

فالجواب المذكور مخدوش.

وأما الجواب بالحمل على الإستحباب، فقد استقره الميرزا(1) أيضاً، لأنه على أثر الوقوف عند الشبهه تحصل فى النفس حاله معنويّه تحمل الإنسان على الإحتياط وتحفظه عن الإقتحام فى الهلكات، كما أن ترك المكروهات يسهل الإحتراز عن المحرّمات، وترك الصغائر يسهل الإحتراز عن الكبائر. وحاصل ذلك: كون الأوامر استحبابيّه، فلا تفيد وجوب الإحتياط فى الشبهات البدويّه بعد الفحص. وقد ادعى الإستفاضه أو التواتر للأخبار المستفاد منها هذا المعنى.

ولكنّ دعوى التواتر بل الإستفاضه لتلك الأخبار لا يخفى ما فيها.

ثم إنّ الحمل على الإستحباب لا تساعد عليه مقبوله عمر بن حنظله: «أرجه حتى تلقى أمامك» وذلك:

لأنه لا- يخلو أن يكون موردها هو «الحاكم» أو «المفتى»، لكونها تدلّ على الإحتياط عند تعارض الخبرين. أمّا «المجتهد»، فإنه حينئذٍ لا حجّه عنده، فيجب عليه الإحتياط وتحرم الفتوى لأنها بغير علم، ولذا نقول بالتعارض - على تقدير

ص: ٢٢٧

كون موردها «المفتى» _ بين المقبوله وما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضين، لأن مورد هذه الأخبار هو المفتى بلا كلام. وأما «الحاكم» فلا يجوز له القطع فى الحكم.

فالمقبوله على كلّ حال دالّه على وجوب الإحتياط، ولا تحمل على الإستحباب.

نعم، لا مانع من حمل خبر مسعده بن زياد(1) المتقدم على ذلك.

هذا أوّلاً.

وثانياً: لا ريب فى كون أخبار الوقوف نصّاً فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى والبدويّه قبل الفحص، لأن هاتين الشبهتين هى القدر المتيقّن، وحمل الأمر بالوقوف فيهما على الاستحباب غير تام، بل هو _ أى التوقف _ فيهما واجب يقينا.

جواب المحقق الإصفهاني

وقرب المحقق الإصفهاني(2) الإستدلال بأخبار الوقوف: بأنّ وجوب الوقوف إمّا نفسى وإمّا ارشادى وإمّا طريقى. وعلى الأخير: إمّا تكون «فإن الوقوف» تفرّيعاً وإمّا تكون تعليلاً.

ص: ٢٢٨

١-١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٩.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ١٠١.

(قال): أما الوجوب النفسى، فغير معقول، بوجهين.

الأول: إنه إن كان نفسياً، يلزم أن يكون المشتبه أسوأ حالاً من الحرام، لأن في ارتكاب الحرام عقاباً واحداً، أما في ارتكاب المشتبه فعقابان، أحدهما لمخالفة الأمر بالوقوف، والآخر لارتكاب الحرام الواقعى.

والثانى: إن عنوان «الوقوف» و«الإحتياط» لا يقبلان النفسى بحسب الظهور اللفظى، لأن ملاك التوقف والإحتياط فى مورد الشبهه هو التحفظ على المصالح وعدم إلقاء النفس فى المفاسد الواقعيه.

وأما الوجوب الإرشادى، فهو ممكن، ولكن لا يكون دليلاً على وجوب التوقف فى الشبهه البدويّه، لأن «الهلكه» لابد وأن تكون مفروضه الوجود حتى يكون الأمر بالتوقف إرشادياً من أجل عدم الوقوع فيها، ومن هنا يتضح عدم تحقق الهلكه من ناحيه الأمر بالتوقف. وعلى هذا، لا يكون الأمر بالتوقف بناءً على الإرشاديه قابلاً للتنجيز والوجوب واللزوم.

وأما الوجوب الطريقي، وهو كون الأمر بالوقوف مجعولاً بداعى تنجيز الواقع، لكن ظاهر الأخبار هو كون وجوب التوقف منبعثاً من الهلكه والعقاب، مع أنه لابد من وجود الهلكه من قبل، فيلزم البيان بنحو يتم المطلب على الطريقيه، وذلك يكون:

إمّا بجعل «فإن الوقوف...» متفرعاً، بمعنى تفرع العقاب على الوقوف فيكون الأصل: قف. والفرع: إن الوقوف، فالهلكه متفرعه على وجوب الوقوف.

وعلى هذا التفسير، يتم الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الإحتياط، لأنّ «الشبهه» حينئذٍ تختصّ بالبدويّه، لأن فيها فقط يتفرّع العقاب على وجوب الوقوف. أى: بالمخالفه للأمر بالوقوف يقع الإنسان فى الهلكه والعذاب... وبناءً على هذا، لا تعمّ «الشبهه» للمقرونه بالعلم الإجمالى، لأن العقاب غير متفرّع فيها على مخالفه الأمر بالوقوف، بل على مخالفه العلم الإجمالى. وكذا البدويّه قبل الفحص، لأن الحاكم بالإستحقاق فيها هو العقل. ويكون حاصل ذلك عدم صلاحيّه هذه الأخبار للإستدلال فى الشبهتين.

وإمّا بجعل: «فإن الوقوف...» تعليلاً فتكون «الهلكه» عله لوجوب التوقف. وفى «البدويّه» لا- «هلكه» قبل «الأمر بالوقوف»، فالاستدلال حينئذٍ لا يتم إلاّ بجعل «الهلكه» بمعنى «العقاب» وأن المراد من الشبهه جميع الشبهات لا خصوص «البدويّه». وحينئذٍ يثبت العقاب فى البدويّه ويتم الإستدلال.

لكنّ ما هو الملاك لوجود «العقاب» فى البدويّه مع «عدم البيان»؟

لابدّ من أجل حفظ الكلام عن اللغويه أن يقال: باستكشاف الإنسان من هذه الأوامر أن الشّارع قد جعل وجوب الإحتياط من قبل، بداعى تنجيز الواقع. ولو قيل: هذا المنكشف غير واصل فكيف يكون منجزاً؟ قلنا: وجوب الإحتياط المشار اليه ينجزّ الواقع بمعلوله وهو الأمر بالوقوف، فإذا وصل كذلك، كان الإحتياط فى الشبهه البدويّه واصلًا.

هذا ملخّص ما ذكره فى تقريب الإستدلال.

ثم أجب بما ملخصه:

إنَّ شمول عنوان «الشبهه» في النصوص للشبهه البدويّه غير واضح. نعم مقتضى الجمع المحلّي باللام في مقبوله عمر بن حنظله هو الشمول، و«الهلكه» فيها هو «العقاب»، سواء كانت في مورد «الحاكم» أو «الفقيه»، لأن الإحتياط في الخبرين المتعارضين واجب والتخلف يوجب العقاب، فالهلكه بمعنى العقاب والشبهه عامه، لكنّ خصوصيّه المورد في المقبوله هي التي اقتضت أن تكون الهلكه بمعنى العقاب.

وأما خبر مسعده، فإن جريان قاعده الحلّ في مورده واضح، فالهلكه فيه بمعنى المفسده لا العقاب، وعليه، يكون قوله: «فإن الوقوف...» في المقبوله وخبر مسعده بوزانٍ واحدٍ وهو «الإرشاد»، فإنّ كان منجزاً فالعقاب وإلاّ فالمفسده.

وتحصّل: إن الأمر بالوقوف إرشادي لا طريقي، فلا يتنجز في الشبهه البدويّه، والهلكه أعم من العقاب، خلافا لصاحب الكفايه والميرزا، إذ جعلها بمعنى العقاب فقط.

الكلام حوله

أقول:

أولاً: إنّ حمل الأمر بالوقوف على الوجوب النفسيّ، لا يستلزم أن تكون الشبهه أسوء حالاً من الحرام الواقعي، لأن معنى النفسيه نشوء الوجوب من

ص: ٢٣١

المصلحة في نفس الإحتياط، وعليه، فلا يبيّنه لوجوب الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، وحيث لا بيان، فلا عقاب على المخالفه، لقبح العقاب بلا- بيان، فلو خالف لم يترتب إلعقاب واحد من أجل مخالفه الأمر بالوقوف. فالمخالفه واحده والعقاب واحد ولا أسوئيه.

وثانيا: إن القول بتماميه الإستدلال بناءً على حمل الأمر على الوجوب الطريقي، لإطلاق «الشبهه» وكون الهلكه بمعنى العقوبه.

فيه: إنه مستلزم للدور، وقد تفتّن له المحقق العراقي،^(١) لأن تماميه الاستدلال المذكور تتوقف على إطلاق «الشبهه»، وإطلاقها يتوقف على تحقق البيان بالنسبه إلى الشبهه البدويه، وتماميه البيان تتوقف على الإطلاق، لأن المفروض عدم البيان إلا من جهه الإطلاق.

ولكنّ التحقيق: إن هذا الدور يقع فيما إذا كان التنجيز بالوصول، وأمّا بناءً على تحقّقه بالمعرضيه للوصول وعدم اشتراط الوصول، فلا لأن الإحتياط المعقول بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه له قابليه الوصول بقوله «قف»، والمفروض كفايه القابليه، وبذلك يتم الاستدلال، لأننا نقول بكاشفيه أخبار الإحتياط حينئذٍ عن وجود المنجز القابل للوصول. ويشهد بذلك كفايه مجرد قابليه الأخبار الإحتياطيّه في الشبهه قبل الفحص للمنجزيه، ومع كفايه القابليه لذلك لا يلزم الدور.

وثالثا: إن ما ذكره من دلالة الجمع المحلي باللام على العموم، أوّل الكلام، فإن المحقق الإصفهاني نفسه لا يقول بذلك كما هو التحقيق.

ص: ٢٣٢

قال الشيخ: بدوران أمر أخبار الوقوف بين الحمل على الإرشاد والتخصيص (قال) والأول أولى.

أقول:

إنّ المدعى هو الصحيح كما سيظهر، لكنّ الكلام في وجه الأولويّه، لأنه:

إنّ كان الوجه إباء الأخبار عن التخصيص، فقد جاء الترخيص في الإقتحام في الشبهه الموضوعيّه والشبهه الوجوبيّه، والترخيص لا ينافي كون الوقوف خيراً من الإقتحام. إذن، ليس في المقام تخصيص يأبى عنه لسان الأخبار، بل لا مانع عقلاً وشرعاً عن أن ينصّ على الترخيص مع أمره بالوقوف، بأن يقول مثلاً: قف عند الشبهه الوجوبيّه فإن الوقوف عندها خير من الإقتحام، لكنك مرخص. وعلى هذا المنوال جاء خبر مسعده، حيث اشتمل على قوله: «فإن...» مع وجود الإذن في الإقتحام، وإذا لم يكن مانع من الجمع بين التعليل والإذن في الإقتحام بالتخصيص، فكيف يكون المانع مع التعليل الإطلاقي؟

وإنّ كان الوجه لزوم تخصيص الأكثر، ففيه:

أولاً: إن محذور تخصيص الأكثر يكون في القضايا الخارجيه، لأن الحكم فيها يأتي على الأفراد، وأمّا في القضايا الحقيقيه، ففيه بحث وكلام، لأن الحكم يأتي على العنوان.

وثانياً: سلّمنا، لكن الشيخ يرى عدم المحذور، ومن قال في قاعده لا ضرر

بأن تخصيص الأ-كثر إن كان بعنوان واحدٍ فلا مانع منه. ينتقض عليه: بأن الشبهه الوجوبيه والشبهه الموضوعيه خارجان بعنوان واحد من تحت: قف عند الشبهه، والعنوان هو: ماله مؤمن.

وأما الحمل على الإرشاد من جهه عدم ترتب العقاب على مخالفه هذا الأمر.

ففيه: إن عدم ترتب العقاب عليه لا يستلزم كونه إرشاديا، فإن الأمر المولوى الطريقي أيضا لا يترتب على مخالفته العقاب، فعدم الترتب لازم أعم.

هذا ما يتعلّق بكلمات الشيخ.

الحمل على الإرشاديه هو الصحيح

قال شيخنا: والحق: إن مدّعه هو الصحيح وإن لم يتم استدلاله، وذلك:

لأين «التهلكه» أعم من العقاب والمفسده، خلافا للكفايه، لأنها طبقت على المفسده فى خبر مسعده، وفى المقبوله أُطلقت على المخالفه العمليه المحرّمه، وهى أعم من المنجزه وغيرالمنجزه.

ثم إن أخبار الوقوف على ثلاثه أقسام، منها: ما اشتمل على العله فقط. ومنها ما اشتمل على المعلول فقط. ومنها ما اشتمل على كليهما.

قالوا: إن مقتضى مقام الشارعيه هو الحمل على المولويه إلا لقرينه تقتضى الحمل على الإرشاديه. هذا من حيث الكبرى.

ثم إنَّ قوله عليه السَّلام: «من ترك الشَّبهات فهو للحرام أترك»^(١) يحتمل المولويَّه، من جهه دلالتة على أن للوقوف ملا-كا ومصلحةً نفسيَّةً وهو حصول الأتركيه للإثم. ويحتمل الإرشاديَّه، من جهه كون الأتركيه لحفظ الواقع.

لكن السَّند غير معتبر.

وأما المقبوله، فقد طبَّق فيها «الهلكه» على «العقوبه» خاصَّةً، لكنَّ يمكن الاستدلال بقوله فيها: «... وهلك من حيث لا يعلم»، لأنَّه ظاهر في الوقوع في الحرام واستحقاق العقاب من حيث لا يعلم، فكان الغرض من المنع عن ارتكاب الشبهه هو عدم الوقوع في الحرام، وحيث أنَّ «الشَّبهات» تعمُّ البدويَّه، و«الهلا-ك» من حيث لا-يعلم» يكون في ارتكاب المحرَّمات غير المنجَّزه، فالمقبوله مطلقه تعمُّ العقاب والمفسده معا. وهذا الإطلاق محكَّم، ولا وجه للتقييد بالعقوبه، فأصبحت المقبوله مثل روايه مسعده. ولما لم تكن «الهلكه» بمعنى «العقوبه» خاصَّةً، فالأمر ليس مولويًا، لأنَّ المولويَّه والإرشاديَّه متقابلان، فلا يجتمعان في كلام واحد. هذا من جهه. ومن جهه اخرى، فإنه ليس للهيئه في مقام الإثبات إلا مدلول واحد، فلا يمكن إرادته المعنيين من «قف»، فأما الحمل على المولويَّه فلم يتم، والمولويه والإرشاديَّه لا يجتمعان كما تقدَّم، فالأمر إرشادي.

فالحق مع الشيخ، وقد ظهر ما في كلام الكفايه والإصفهاني.

هذا تمام الكلام في أخبار الوقوف.

ص: ٢٣٥

أشاره

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط

وهي كثيره كذلك.

منها: صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد. قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالإحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا. (١)

جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيحه عبدالرحمن

جواب الشيخ عن صحيحه عبدالرحمن

أجاب الشيخ عن الصحيحه بقوله:

أمّا عن الصحيحه، فبعدم الدلاله، لأن المشار إليه في قوله عليه السلام «بمثل هذا» إمّا نفس واقعه الصّيد، وإمّا أن يكون السؤال عن حكمها. وعلى الأول:

فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقّن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المرّد بين الأقل والأكثر، وقضاء الفوائت المرّدّه، والإحتياط في مثل هذا غير لازم بالإتفاق، لأنه شك في الوجوب. وعلى تقدير

ص: ٢٣٦

قولنا بوجوب الإحتياط فى مورد الروايه وأمثاله ممّا ثبت التكليف فى الجملة لأجل هذه الصحيحه وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهه مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك فى متعلّق التكليف، وهو المكلف به، لكون الأقل على تقدير وجوب الأ-كثر غير واجب بالإستقلال، نظير وجوب التسليم فى الصلاه، فالإحتياط فيها وإن كان مذهب جماعه من المجتهدين أيضاً، إلا أن ما نحن فيه من الشبهه الحكميه التحريميه ليس مثلاً لمورد الروايه، لأن الشك فى أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الروايه التمكن من استعلام حكم الواقعه بالسؤال والتعليم فيما بعد. ولا مضايقه عن القول بوجوب الإحتياط فى هذه الواقعه الشخصيه حتى يتعلّم المسأله لما تستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعه _ كما هو الثانى من شقى الترييد _ فإن أريد من الإحتياط فيه الإفتاء، لم ينفع فيما نحن فيه. وإن أريد من الإحتياط الإحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالإحتياط، فكذلك. (1)

ص: ٢٣٧

جواب الميرزا

وتبع الميرزا(1) الشيخ في الجواب، فقال:

أمّا الصحيحه الأولى: فلعدم العمل بها في موردها، فإنّ الشك في وجوب الجزاء على كلّ من اللذين اصطادا، إمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ في صورته اشتراك الشخصين في الصيد، إمّا أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنه، وإمّا أن نقول بوجوب إعطاء قيمه البدنه.

فإن قلنا: بوجوب إعطاء قيمه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ اشتغال ذمّه كلّ منهما بنصف قيمه البدنه متيقن ويشك في اشتغال الذمه بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنّه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنه على كلّ منهما أو نصفها؛ وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنه لا يجزى الأقل ولا يسقط به التكليف، نظير تردد أجزاء الصلاه بين الأقل والأكثر.

وعلى كلا- التقديرين: الشبهه في مورد السؤال إنّما تكون وجوبيه ولا- يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحه في موردها لم يعمل بها.

ص: ٢٣٨

مضافا إلى أنّ مورد البحث هو الشبهه البدويه التي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحه هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط في مورد الصحيحه وعدم وجوب الإحتياط في مورد البحث؛ مع أنّ ظاهر الصحيحه هو كون المكلف متمكّنا من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعه؛ ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعه، فلا يصح التمسك بالصحيحه لمورد البحث.

النظر في جواب المحقق النائيني

النظر في جواب الميرزا

لقد ادّعى الميرزا رحمه الله الإتفاق على عدم لزوم الإحتياط في الإرتباطيين، مع أن الشيخ صرّح بذهاب جمع من الأصوليين إليه.

لكن عن السيّد المجاهد الطباطبائي أنه نقل عن المعارج وجود الخلاف بين الاصوليين في غير الإرتباطيين أيضا. فدعواه الإتفاق مخدوشه.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إن ما ذكره من الفرق بين مورد الصحيحه ومحلّ الكلام، لكون موردها مقترنا بالعلم الإجمالي _ لأن المفروض وجوب شيء على كلّ واحدٍ من الرجلين، غير أنه يشك في أنّ الواجب جزء كامل أو نصف جزء _ وما نحن فيه هو الشبهه البدويه. مخدوش كذلك بأنه:

ص: ٢٣٩

إن أراد تنجيز العلم لأطراف الشبهه في موردها، ولا منجز هنا، ففيه:

أنّ المتيقن في موردها هو الأقل ولا منجز للأكثر.

وإنّ أراد وجود الإقتران بالعلم هناك دون ما نحن فيه. ففيه:

أنّ كلّ مكلف ملتفت إلى الأحكام، يحصل له العلم الإجمالي بالتكليف المرّدد بين الأقل والأكثر، وهذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالأقل قبل الفحص وينحلّ بعده، فالتفريق بلا وجه.

موثقه ابن وضّاح

موثقه ابن وضّاح

ومنها: موثقه عبدالله بن وضّاح، قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتواري عنّا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً، وتستترعنا الشمس، وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤدّن عندنا المؤدّنون، فأصلّي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتب عليه السّلام: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل، وتأخذ بالحائطه لدينك. (١)

بتقريب أن قول الإمام عليه السّلام: «تأخذ بالحائطه لدينك» بمنزله التعليل لقوله: «أرى لك...»، فتدلّ الروايه على وجوب الإحتياط مطلقاً.

ص: ٢٤٠

جواب الشيخ عن الموثقه

وأجاب الشيخ عنها: بأن ظاهرها الإستحباب. والظاهر أن مراده بالإحتياط من حيث الشبهه الموضوعيه، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعه أماره عليها، لأن إرادته الإحتياط فى الحكميه بعيده عن منصب الإمام عليه السلام، لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله، ولاريب أن الإنتظار مع الشك فى الاستتار واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم وقاعده الاشتغال بالصلاه. فالمخاطب بالأخذ بالحائظه هو الشاك فى براءه ذمته عن الصوم والصلاه، ويتعدى منه إلى كل شاك فى براءه ذمته عمّا يجب عليه يقينا، لا مطلق الشاك، لأن الشاك فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الإحتياط باتفاق من الأخباريين أيضا. هذا كلمه على تقدير القول بكفايه إستتار القرص فى الغروب، وكون الحمرة غيرالحمرة المشرقيه.

ويحتمل بعيدا أن يراد من الحمرة المشرقيه التى لا بدّ من زوالها فى تحقق الغروب، وتعليله حينئذٍ بالإحتياط وإن كان بعيدا عن منصب الإمام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيه، لإيهام أن الوجه فى التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لأن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار.

كما أن قوله: «أرى لك» يستشّم منه رائحه الإستحباب، فلعلّ التعبير به

مع وجوب التأخير من جهة التقية، وحينئذٍ، فتوجيه الحكم بالإحتياط لا يدلّ إلاّ على رجحانه (١).

النظر في الجواب

النظر في هذا الجواب

ولا يخفى الإضطراب في كلامه، لأنه جعل كلمه «أرى» ظاهرة في الإستحباب، ثم قال: يستشّم منها الإستحباب. على أنه لا معنى للإستحباب في الشبهه الموضوعيّة.

هذا، ومقتضى الدقّه في الموثقه ظهورها في الشبهه الحكميّة، ولا أقلّ من عدم تماميّة دعوى ظهورها في الموضوعيّة، فتصبح مجمله.

نعم، الأمر بالإحتياط في الشبهه الحكميّة لا يناسب مقام الإمامه، ولكنّ ذلك يسوغ في حال التقية، إلاّ أنه لو كان في حال التقية لما كان لكلمه «أرى» حاجه، وإنّ كان في مقام بيان الحكم الواقعي، فلماذا قال: «أرى»؟

ثم إن استحباب الإنتظار لا- يوافق فتوى الأصحاب، لأنّ دخول الوقت إن كان باستتار القرص، فأوّل الوقت أفضل، وإنّ كان بذهاب الحمرة، فالإنتظار واجب.

على أن استحباب الإنتظار ليس من مذهب العامّة حتى تحمل الروايه على التقية، ففي الترمذى (٢): قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله

ص: ٢٤٢

١-١. فرائد الاصول: ٢١٠.

٢-٢. سنن الترمذى ١ / ١٠٨.

ومن بعدهم من التابعين على استحباب التعجيل في صلاة المغرب بمجرد إستتار القرص، وقد رواه عن جابر وغيره أن النبي كان يصلي المغرب بغيوبه القرص.

ومن هنا، يمكن القول بحمل «أرى لك» على الوجوب، بأن يكون الإمام قد أمر بالانتظار، ثم ذكر كبرى طبقها على المورد وهي الإحتياط، فتكون الزوايه على بعض التقادير دالّة على وجوب الإحتياط. والله العالم.

وأما سندا، فقال الشيخ: موثقه على الأقوى، وقد أشار بذلك إلى تضعيف ابن الغضائري _ وتبعه العلامة (١) _ «سليمان بن داود» وهو المنقري بالقرينه، ولكنّ النجاشي وثّقه، (٢) وهو مقدّم على تضعيف ابن الغضائري لكونه متسرّعا في تضعيف الزواه، ومن هنا أسقط الوحيد البهبهاني تجريحاته كما صرّح بترجمه إبراهيم بن عمر اليماني. (٣)

روايه كميل

ومنها: روايه كميل، فعن الإمام الرضا عليه السّلام قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. (٤)

ص: ٢٤٣

١-١. خلاصه الأقوال: ٣٥٢.

٢-٢. رجال النجاشي: ١٨٤.

٣-٣. أنظر تعليقه الوحيد البهبهاني: ١٢٠.

٤-٤. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤٦.

جواب الشيخ

أجاب عنها الشيخ بما حاصله: الحمل على الإرشاد أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب. أمّا عدم الحمل على الوجوب، فللزوم تخصيص الأكثر. وأمّا عدم الحمل على الإستحباب، فلأنه يلزم تخصيص موارد الإقتران بالعلم، مع أن القدر المتيقن من موارد الإحتياط هو مورد الإقتران به.

ثم اختار الإستحباب، لأن معنى الروايه مطلوبه غايه الإحتياط، كما هو ظاهر تنزيل الدين بمنزله الأخ، فيكون وزانها وزان قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ». (١) فالإستدلال للوجوب ساقط.

أقول:

ظاهر عبارته صلاحية الحمل على الوجوب لولا لزوم تخصيص الأكثر، وكذا على الجامع بينه وبين الإستحباب. وكلاهما ممنوع. وذلك:

لأن «الشبهات» يأبى التخصيص، ولسان أخبار الإحتياط هو لزومه في جميع شئون الدين، فأما الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والبدويّه قبل الفحص، فلا يمكن إخراجها، بل هذه هي القدر المتيقن من الإحتياط في الدين، وإنّ موارد الشبهات البدويّه بعد الفحص وارده في أخبار الإحتياط، لكونها من الدين كذلك، وحينئذ:

إمّا أن يكون الطلب مولويًا مقدّمه للإحتياط.

ص: ٢٤٤

وهذا غير معقول، لأنه لا مقدّمه لتعلّق التكليف في موارد الإحتياط.

وإمّا أن يكون الطلب مولويًا نفسيًا.

وهذا يحتاج إلى القرينه. على أنه يستلزم تعدّد العقاب في صورته المخالفه.

وإمّا أن يكون مولويًا طريقيًا:

فإن كان بداعي إيصال الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فهذا يتوقف على صلاحية الإحتياط للطريقيه والموصليه إلى الواقع، وليس للإحتياط هذه الصّلاحيه الثابته للأمارات.

وإن كان بداعي تنجيز الواقع، فكذلك، لأن الواقع في موارد الإقتران منجز بالعلم، فلا يعقل تنجزه بالإحتياط أيضا.

وتلخص: عدم صحّ الحمل على المولويّه.

والحمل على الإرشاد في موارد الإقتران بالعلم، وعلى المولويّه في موارد عدم الإقتران به، غير تام، لأنّ مدلول الهيئه بسيط ولا يقبل التبعض.

فثبت كون الطلب إرشاديًا بالبرهان، وهو نفس ما ذكر في أخبار الوقوف.

وتلخص: عدم صلاحية أخبار الإحتياط للحمل على المولويّه، لا أنها تصلح إلا أن تخصص الأكثر هو المانع، بل الحمل على الإرشاد هو المتعيّن.

وإذا بطل الحمل على المولويّه بطل حملة على الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والإستحباب. على أن الطلب الجامع في موارد الإقتران غير معقول.

أما الإستحبابي، فلضروره أن الإستحباب يجمع الترخيص في الترك، فيجوز عقلاً ترك الإحتياط في موارد العلم، مع أنّ العقل حاكم بوجوبه فيها.

وأما الوجوبى، فلأن العقل حاكم بوجوبه قبل الشرع، فلا يكون الطلب الشرعى فى مورد مولويًا.

وتلخص:

ضروره حمل أخبار الإحتياط على الإرشاديّه.

وأما خصوص خبر كميل، فقد حمّله الشيخ على أعلى مراتب الإحتياط، وهو فى الشبهه الوجوبيّه والموضوعيّة _ فيكون مستحبًا.

لكنّ فيه: إنّ المورد من مفهوم الموافقه، لأنه إذا كان أعلى المراتب موردا للطلب، فبالأولويّه تكون جميع المراتب مطلوبه، إذ لا معنى لحمل الطلب فى موارد الإقتران على الإستحباب.

هذا، وقد قال الشيخ فى سنده: ليس فى السند إلاّ على بن محمد الكاتب الذى يروى عنه المفيد.

فإنّ أراد الإعتماد عليه بسبب روايه المفيد عنه، فإنّ مجرّد الروايه لا يكفى للإعتماد.

طريقان آخران للحمل على الإرشاديّه ذكرهما السيد الخوئي ونقدهما

طريقان آخران للحمل على الإرشاديّه

وبقى طريقان آخران للحمل على الإرشاد. (١)

أولهما: إن أخبار الإحتياط تحمل على الإرشاد، من جهه أنّ حسن الإحتياط عقلى، فأوامر الشارع به إرشاد إلى ما يدركه العقل.

ص: ٢٤٦

وفيه: إن لازمه عدم كون النهى عن الظلم والكذب مولويًا، لحكم العقل بفتح الظلم والكذب. هذا نقضًا.

وأما حلاً فإنه إنما يحمل الخطاب على الإرشاديّه إن لم يمكن حمله على المولويّه، كما هو الحال في باب الإطاعه والمعصيه، وإلا فلا وجه للحمل على الإرشاديّه.

والثاني: إن حمل أخبار الإحتياط على الوجوب محذوره لزوم تخصيص ما هو آب عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال بلزوم الإحتياط إلا في المورد الفلاني، أخوك دينك فاحتط لدينك إلا في كذا.

وفيه: إن هذا مبني على أن تكون صيغته «إفعل» ظاهره في الوجوب وضعًا، فيلزم ما ذكر. لكن الصحيح أن الدال على الوجوب هو العقل، وهو مبني القائل بهذا الوجه. وعليه، فلا- تدل الهيئه إلا- على الطلب، ولا- ينافيه ترخيص الشارع في الشبهه الموضوعيه والوجوبيه، لأن أدله الإحتياط حينئذ لا تكون آبيه عن الترخيص في الترك، ويشهد بذلك حمل القائل الأدله على الإرشاد أو الإستحباب، وأما الموارد التي ليس فيها ترخيص فالعقل حاكم باللابديّه.

ومما ذكرنا ظهر النظر في كلمات المحقق الإصفهاني،^(١) حيث حمل أخبار (الوقوف) على الإرشاد. أما أخبار (الإحتياط) فعلى المولويّه.

ص: ٢٤٧

والتحقيق عدم الفرق. وتوضيح ذلك:

إنه قال بتعين حمل الأمر بالإحتياط على المولوى النفسى، لأن العناوين على قسمين، منها ما له موضوعيه عنوانا مثل: صلاه الجمعه، فإنه بعنوانه موضوع للوجوب. ومنها ما ليس له موضوعيه مثل: عنوان الإحتياط، فإنه الطريقيه إلى الواقعيات ذاتا. هذا من جهه.

ومن جهه اخرى: الطلب النفسى يدور مدار قيام الغرض بذاته، سواء كان بعنوانه أو بعنوان معرفه وطريقه، وحينئذ يمكن أن يكون عنوان الإحتياط المعرف موردا للطلب النفسى. أى: إن المعرفيه لاتنافى نفسيه الطلب المتعلق به.

وعلى هذا، إذا تعلق غرض الشارع بصلاه الجمعه، فتارة: نفس هذا الغرض يقتضى إيجاب صلاه الجمعه لكن بعنوان معرفه فيقول: احتط بالنسبه إلى صلاه الجمعه، فيكون الإحتياط واجبا بالوجوب المولوى النفسى لغرض حفظ الواقع.

قال: لكن التعليل الموجود فى أخبار الوقوف: «فإن الوقوف...» يمنع من حملها على المولويه.

أقول:

لكن الأمر بالإحتياط موجود فى موارد الإقتران بالعلم الإجمالى أيضا، وحملها على المولويه محال.

تلخص:

إن أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف إرشاديّه، ولا يؤثر اشتمال الثانيه على التعليل، لا سيما بناءً على ما هو الأظهر من أن «الهلكه» فيها أعم من العقاب

ص: ٢٤٨

والمفسده. وحملها على الطريقيه لتنجز الواقع محال، لتنجز العلم في مورد الإقتران. كما ظهر عدم تماميه الحمل على المولويه.

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه

ثم ما هي النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه بناءً على مولويه أخبار الإحتياط؟

لقد أجاب المحقق الإصفهاني _ القائل بالمولويه في أخبار الإحتياط _ عن استدلال الأخباريين بها لوجوب الإحتياط في الشبهات البدويه، فقال ما حاصله: (١).

إن حديث الرفع وارد على أخبار الإحتياط، لأن مدلوله جعل عدم فعليته التكليف الواقعي في مرتبه الظاهر، فهو ناف للتكليف، فلا يبقى معه موضوع لأخبار الإحتياط.

مناقشه كلام المحقق الإصفهاني

مناقشه كلام الإصفهاني

وفيه: إنه إذا كان مدلول حديث الرفع اعتبار عدم التكليف في مرتبه الظاهر، وأن أخبار الإحتياط وردت لحفظ الواقع في مرتبه الواقع، بمعنى عدم سقوط الواقع لا واقعا ولا ظاهرا، فإن موضوع الأخبار هو الجهل بالواقع لا الجهل به في

ص: ٢٤٩

مرتبہ الظاهر، وحينئذٍ لا يرد عليها حديث الرفع، وإنما لا نحتمل أن لا يقول الإصفيهاني بمطووبيه الإحتياط لدرك الواقع، ولذا يكون الإحتياط بالنسبه إلى الواقع مطلوباً حتى مع وجود الحجّه الظاهريّه _ إلا_ أنها مطووبيه ندييه _ كما أنه لا- ريب بجهل المجتهد بالواقع مع وجود حديث الرفع عنده، فالواقع _ وهو موضوع أخبار الإحتياط محفوظ _ فلا ورود.

وأما «كلّ شيء لك حلال...»

فإنّه نصّ في الترخيص، وأخبار الإحتياط ظاهره في وجوب الإحتياط، والنصّ مقدّم.

وأيضاً: فإنّه يختصّ بالشبهه الموضوعيه، فهو مختلفٌ مورداً مع أخبار الإحتياط.

أقول:

لكنّ مقتضى دقّه النظر أن تكون النسبه هي العموم والخصوص، ومع هذه النسبه لا- تصل النوبه إلى الجمع الدلالي بالنصّ والظاهر. وذلك، لأنّ قاعده الحلّ لا تجرى في أطراف الشبهه المقرونه بالعلم والبدويّه قبل الفحص، بل هي مختصّه بالشبهه التحريميه بعد الفحص، لكنّ أخبار الإحتياط أعمّ، فالنسبه العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد. فما دلّ على القاعده مقدّم من هذا الباب.

نعم، لو كانت أخبار الإحتياط مختصّه بالشبهه الحكميّه التحريميه لوقع التعارض وحمل الظاهر على النصّ.

ص: ٢٥٠

وعدم شمول قاعده الحلّ للشبهه الوجوبيه هو وجه التأمل الذي أمر به في الكفايه،⁽¹⁾ بل هي مختصه بمورد الحرمة كما تقدّم.

هذا، ولو تنزلنا عمّا ذكرنا _ من حمل أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف على الإرشاد، لأن الحكم الشرعي بعد الحكم العقلي الكائن بعد الشرعي غير معقول، وأنّ المتنبّز لا يتنبّز ثانياً، ومع الإلتفات إلى أنّ موارد الإقتران بالعلم لاتقبل الخروج عن أخبار الإحتياط و«الشبهه» _ وسلمنا كونها مولويه...

فإن أخبار البراءه تكون مخصصه لأخبار الإحتياط.

وتوضيحه بعد ظهور عدم وصول النوبه إلى الجمع بالنص والظاهر:

إنّ موضوع حديث الرفع ونحوه «ما» ومحمولها «الرفع».

وموضوع أخبار الإحتياط هو «التكليف المجهول»، الأعمّ من المقرون بالعلم وغيره. وبعبارة اخرى هو: «الشبهه» الأعمّ من المقرونه والبدويه مطلقاً.

فدائره موضوع أخبار البراءه أضيق من دائره موضوع أخبار الإحتياط، لأنها لا تعمّ المقرونه والبدويه قبل الفحص. هذا من جهه الموضوع.

وأما من جهه المحمول، فإن محمول أخبار الإحتياط ظاهر في الوجوب، ومحمول أخبار البراءه نصّ في الترخيص أو أظهر.

وحينئذٍ، فإنه على القول بأنّ تقدّم الخاصّ على العام هو بملاك الأظهرية كما عليه صاحب الكفايه، يتقدّم الخاصّ على العام هنا بهذا الملاك أيضاً، فكان

ص: ٢٥١

تقدّم أخبار البراءه بملاكين: كونها أظهر من أخبار الإحتياط، وحكومته أصاله الظهور فى طرفها على أصاله الظهور فى طرف أخبار الإحتياط. وهذا هو مراد الكفايه من عطف «الأخص» على «الأظهر» فى عبارته وإن لم يلتفت شراحه.

وتلخص: أن لا مجال للجمع الدلالى، إذ الموضوع فى أدله البراءه أضحى دائرة، فيتّم التخصيص. ولا وجه لحمل أخبار الإحتياط على الإستحباب أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب.

والحاصل: تقدّم أخبار البراءه بالتخصيص.

فإن قيل: لسان أخبار الإحتياط _ خاصه مثل «أخوك دينك» _ آبٍ عن التخصيص، فىأتى دور الجمع الدلالى.

قلنا:

أولاً: ليس كلّها آبيا عنه.

وثانيا: إن هذا كّر على ما فّر، لأنه مع الجمع الدلالى أيضا لابدّ من رفع اليد عن ظهور «احتط لدينك» فى الوجوب، وهذا يوجب خروج المقرونه والبدويّه قبل الفحص، لوجوب الإحتياط فيها.

ثمّ إنه قد توهم كون النسبه بين الطرفين _ أخبار البراءه والإحتياط _ هى العموم من وجه. وهو فاسد، بل النسبه العموم والخصوص المطلق.

نعم، النسبه بين أخبار الوقوف والبراءه هى العموم من وجه، لكون أخبار الوقوف فى موارد الشبهه التحريميه، لكونها مورد التوقف.

ص: ٢٥٢

ومن ذلك مقبوله عمر بن حنظله الوارده فى الخبرين المتعارضين عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به عن حكمننا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لاريب فيه. وإنما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم. ثم قال فى آخر الحديث: فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات. (١)

قال الشيخ:

وجه الدلاله: إن الامام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً بأن المجمع عليه لاريب فيه، والمراد: إن الشاذ فيه الريب لا- أن الشهره تجعل الشاذ ممّا لاريب فى بطلانه وإلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليه والأصديقه والأورعيّه، ولا لفرض الراوى الشهره فى كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبى صلى الله عليه وآله. والحاصل: إن الناظر فى الروايه يقطع بأن الشاذ ممّا فيه الريب فيجب طرحه وهو الأمر المشكل الذى

ص: ٢٥٣

أوجب الإمام ردّه إلى الله ورسوله. فيعلم من ذلك كلّه أن الإستشهاد بقول رسول الله في التثليث لا- يستقيم إلّا- مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات.

مضافاً إلى دلالته قوله: «نجا من المحرّمات» - بناءً على أنّ تخليص النفس من المحرّمات واجب - وقوله: «وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

جواب الشيخ

ثم أجاب رحمه الله عن هذا الإستدلال: بأن الأمر بالإجتناّب عن الشبهه إرشادى، للتحرز عن المضرّه المحتمله فيها... في كلامٍ طويل، فليراجعه من أراد الوقوف عليه. (١)

جواب المحقق النائيني

وأجاب المحقق النائيني: بأنّ دلاله هذه الأخبار تتوقف على أن يكون المراد من الوقوع في المحرّمات هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهه، و الظاهر منها هو الوقوع في المحرّمات المعلومه لأجل أنّ ارتكاب الشبهات يوجب وهن المحرّمات و عدم الإعتناء بها، فيقع الإنسان فيها من حيث لا يعلم. و أما إذا كان المراد منه هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهه، فهو ليس من حيث لا يعلم، بل من حيث العلم بوجوب الإحتياط.

ص: ٢٥٤

و على ذلك، فيكون مفاد تلك الروايات أجنبياً عن محلّ الكلام بالكليّة، ويكون مفادها مفاد قوله عليه السّلام: من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وغيره من الأخبار الواردة بهذا المضمون. (١)

جواب المحقق الخوئي

و أجاب السيّد الخوئي: بأن ما ثبت فيه الرخيص ظاهراً من قبل الشّارع داخل في ما هو بيّن رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. وبالجملة: المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، و كما أنّ الثاني غير مشمولٍ لهذه الأخبار كذلك الأول، والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقه، و إن صحّ إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردّد في حكمه الواقعي. (٢)

هذا، و لعلّ وضوح الجواب عن هذه الروايات، أو كونها أجنبياً عن محلّ الكلام، هو السّبب في عدم ذكر صاحب الكفاية لها في أدله الأخباريين.

تنبيه

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقاً؟

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقاً؟

ص: ٢٥٥

١-١ . أجود التقريرات ٣/٣٣٣.

٢-٢ . مصباح الاصول ٢/٣٠١.

قيل: بأنه إنشاءٌ بداعى تنجيز الواقع.

و خالف المحقق الإصفهاني.

و توضيح كلامه هو: إن قولنا «صلّ» مركّب من ماده و هيئته، فمدلول الهيئه هو البعث النسبى، و هو قد يلحظ بالنحو الاسمى، كأن يقال: مدلول صيغه إفعال هو البعث، و قد يلحظ بالنحو النسبى. و هذا تاره: بعث حقيقى، و هو التحريك، أى النسبه المتحقّقه بين المحرّك و المتحرّك، فهذا بعث نسبى و نسبه بعثيه تتحقّق بالتحريك الخارجى، و لا- يلحظ فيه نفس التحريك و البعث بل الملاحظ و الملتفت إليه إستقلالاً و تفصيلاً هو المحرّك و المحرّك إليه، و هذا البعث الخارجى التكوينى له وجود جعلى، و هو الوجود الإنشائى، و ذلك يكون عند ما يوجد ضمن هيئه «إفعل»، فيكون معنى «إفعل» معنى حرفياً، و هو نفس البعث النسبى الذى لا يلحظ باللحاظ الإستقلالى، و بهذه الصيغه يوجد الإنسان النسبه البعثيه بوجودها الإعتبارى الإنشائى.

و الأنشاء فعلٌ من الأفعال، و هو إختيارى لا إضطرارى، و يستحيل أن يكون بلا داع، فإن كان الإنشاء للنسبه البعثيه ناشئاً من التحريك و البعث، كان الإنشاء مصداقاً للبعث، و إن كان ناشئاً من داع آخر غير البعث كالتعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز مثل: «كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ»، و كالإمتحان، فيكون مصداقاً للإمتحان، و كلّ هذه الإنشاءات بهذه الدواعى معقول. و يشترط فى جميعها قابليه المادّه لذلك الدّاعى، فإن كانت المادّه قابله للتنجيز كان الإنشاء بداعى التنجيز، و هل مادّه «إحتط» قابله؟

ص: ٢٥٦

إن «خبر الثقة» منجز للواقع، و «الإحتمال» فى الشهاده قبل الفحص كذلك، و كذا «اليقين السابق» فى الإستصحاب، ولكن «الإحتياط» لا يصلح لأن يكون منجزاً للواقع، وعلى هذا، لا يعقل كون الأمر به بداعى التنجيز. ووجه العدم هو: إن مادّة الإحتياط لا- تقبل المنجزية للواقع، لأن القابل للمنجزية هو إحتمال وجود الواقع، و إحتمال وجود الواقع لا يدخل تحت الهيئه. إذن، المادّه الوارده تحت الهيئه و هى «الإحتياط» لا- تنجز الواقع. والمنجز له _ و هو الإحتمال المذكور _ لا- يدخل تحت الهيئه. إذن، لا يمكن أن يكون «إحتط» أمراً بداعى تنجيز الواقع.

أقول:

ذكر شيخنا أنّ ظاهر كلامه أن «المنجزية» قابله للجعل، لأنه قال بأن الإحتمال لا يمكن أن يدخل تحت النسبه البعثيه، وإلاّ أمكن أن يكون منجزاً و تمّ الإنشاء بداعى التنجيز، فنقول بناءً على ذلك:

إنّ المنجزية هى المصححه للعقاب، و فى مقابلها: المعذريه. وهما تاره: ذاتيان كالعلم، فإنه منجز أو معذّر بذاته، و أخرى: غير ذاتيين لكنهما قابلان للجعل والإعتبار، و ذلك فى غير العلم، مثلاً: خبر الواحد إن اعتبر فهو مصحح أو معذّر، و كذا إحتمال التكليف... غير أن اعتبار التنجيز لشيء يقتضى أمرين يتحقق بهما:

أحدهما: تحقّق الإعتبار من المعتمر.

و الثانى: وجود المبرز لهذا الاعتبار، و يكفى للمبرز القالبى العرفيه، فإذا قال «صدّق العادل»، فقد اعتبر المنجزيه للخبر أو المعذريه له تشريعاً، وقد أبرزه

ص: ٢٥٧

بهذا اللفظ المبرز عند العرف والعقلاء، حيث يرى العرف الملازمه العرفيه بين «إعتبار خبر الثقة» و بين قول المعبر «صدق العادل»، فكأن قوله «صدق العادل» جاء لإعطاء المنجزيه لخبر الثقة، وهذا ما يستفيدة أهل العرف فى نظر المحقق الخراسانى رحمه الله.

و على هذا الأساس: لما قال «احتط»، فقد أورد الهيئه على مادّه الإحتياط لجعل المنجزيه لملزومها و هو «الإحتمال»، و هذا التلازم موجود عقلاء، إذ لولا اعتبار الإحتمال منجراً لم يكن معنى لطلب الإحتياط.

فما ذكره المحقق الإصفهانى قدّس سرّه مندفع، و حاصل الدفع كفايه الملازمه العرفيه بين مدخول الهيئه و ما أريد جعل المنجزيه له.

وهذا كله بناءً على قابليته المنجزيه للجعل والإعتبار.

ولكن الحق عدم معقوليه جعل المنجزيه، لأن المنجزيه والمعدريه أمران عقليتان، يراهما العقل دائرتين مدار البيان، فما كان بياناً كان صالحاً لهما و إلا فلا.

وبعبارة اخرى، البيان موضوع المنجزيه والمعدريه، والذى بيد الشارع هو البيان لا جعل المعدر والمنجز، و صلاحية الشىء للبيانيه تارة ذاتيه كالعلم، واخرى: الصّلاحيه ناقصه والشارع يتممها، كأن يجعل خبر الواحد طريقاً إلى الواقع بإلغاء إحتمال الخلاف فيتم البيان، و يكون موضوعاً لحكم العقل بالمعدريه والمنجزيه، و كذلك قوله: «إحتط» يكون بياناً، وإذا كان بياناً صار منجزاً بحكم العقل.

وهذا مبنى الشيخ و قد شيده الميرزا، و نحن ندعى أنّه مراد صاحب الكفايه لكن لم يتّضح لبعضهم مراده، والله العالم.

إشاره

العقل

واستدلّ الأخباريون من العقل بوجهين:

الوجه الأول: العلم الإجمالي

تقريب الكفايه

تقريب الاستدلال كما فى الكفايه

أما صاحب الكفايه، فمحصّل كلامه فى تقريب هذا الوجه هو: (1)

إنه عندنا علم إجمالى بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ فى الشريعة، وبهذا العلم تنتجّ الواجبات والمحرمات كلّها، و يتحقّق الإشتغال اليقينيّ المقتضى للفراغ اليقينيّ، ومع الفحص عن الأمارات والاصول المثبتة للتكاليف، والعمل بتلك الاصول والأمارات لا يحصل الفراغ، لاحتمال وجود تكاليف

ص: ٢٥٩

شرعيه في غير موارد تلك الأمارات والاصول. وحينئذٍ يجب الإحتياط حتى حصول الفراغ اليقيني.

تقريب الشيخ

وقربه الشيخ بما حاصله: (١)

إنه عندنا علم بوجود محرّمات في الشريعة، وهذا العلم يقتضى الإمتثال وترتيب الأثر عليه، لقوله تعالى «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، (٢) لكنّ الإمتثال لا يتحقّق إلا إذا حصل اليقين ببراءة الذمّه، وحصول البراءة اليقينيّه لا يكون إلا بترك جميع احتمالات الحرمة أو بقيام الحجّج على عدم العقاب بالنسبه إلى طائفه من الأطراف، كما إذا دلّ دليل على عدم وجود المحرّم فيها، فإنه يدلّ بالملازمه على عدم العقاب على ارتكاب تلك الأطراف.

الفرق بين التقريبين

ولا يخفى الفرق بين التقريبين، لأنّ الشيخ لم يتعرّض للواجبات، وصاحب الكفايه تعرّض للواجبات والمحرّمات معا. ثم إنه على تقريب الكفايه يلزم على الأخباريين الإحتياط في الشّبّهات الحكميّه الوجوبيّه الكلّيّه، مع أنهم يقولون فيها

ص: ٢٦٠

١-١. فرائد الاصول: ٢١٢.

٢-٢. سورة الحشر، الآية: ٧.

بالبراءه. فكان تقريب الكفايه غير موافقٍ لمسلك الأخباريين، وتقريب الشيخ يوافق مسلكهم.

إلا أنّ في تقريب الشيخ نقصاً من جههٍ اخرى، وذلك لاشتماله على الاستدلال بالآيه المباركه، وهو في غير محلّه، لأن الأمر فيها إرشاد إلى النواهي التحريميه والتنزيهيه، والحاكم بوجوب إطاعه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هُوَ الْعَقْل، وحملها على المولويه _ كما لعلّه ظاهر عبارته _ يستلزم تخصيصها بالنواهي التحريميه، وهو تخصيص بلا مخصّص.

جواب الشيخ بوجهين

جواب الشيخ

ثم إن الشيخ أجاب عن الإستدلال بوجهين: (١)

الوجه الأول

إن التكليف بالواقعيات هو للقادر، لكن المكلف به هنا لا يخلو عن أن يكون هو الواقع بما هو واقع، أو المؤدّى للطريق بما هو، أو الواقع بما هو مؤدّى.

أمّا الأول، فغير مقدور.

وأمّا الثاني، فغير متعلّق للتكليف وإلا يلزم التصويب.

ص: ٢٦١

يعنى: إنّ كون المكلف به هو الواقع بما هو مؤدى الطريق يستلزم تقييد الواقع بقيد كونه مؤدى الطريق، وهذا يستلزم التصويب.

على أن الطريق كاشف والواقع هو المنكشف، وتقييد المنكشف بالكاشف غير معقول.

فتعين أن يكون التكليف متعلقاً بالواقع بما هو مؤدى الطريق، فهو متعلق العلم الإجمالى.

الوجه الثانى

إنّ الطرق القائم على التكاليف توجب انحلال العلم الإجمالى.

إشكال الكفايه على الوجه الثانى

إشكال الخراسانى على الوجه الثانى

وأشكل المحقق الخراسانى (1) على الجواب الثانى: بأنّ هنا علمين إجمالين، أحدهما كبير، والآخر صغير وهو فى دائره الطرق، والكبير دائمه ينحلّ بالصغير. أمّا الكبير فهو العلم بالواقعيّات، وأمّا الصغير فهو العلم بكون تلك الواقعيّات موجوده فى دائره الطرق، فلا- يوجد من أوّل الأمر علم إجمالى فى غير دائره الطرق حتى ينحلّ ذلك العلم الإجمالى الكبير بهذا العلم الإجمالى انحلالاً حقيقياً.

ص: ٢٦٢

ولو سلّم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير موارد قيام الطرق، فإنّ المعلوم بالإجمال يحتمل انطباقه على تلك الموارد، وقيامها _ وإن كان بعد العلم _ إلا _ أنّ متعلّق الأمارات موجود سابقاً من أوّل الأمر، فالتكاليف التي تعلّق بها العلم الإجمالي قد قامت عليها الأمارات، ومع احتمال هذا الإنطباق ينحلّ العلم.

فإن قلت: إنا لا - نقول بثبوت التكاليف بالأمارات، لبطلان القول بالسببيّة، بل مقتضى أدلّه اعتبارات الأمارات جعل المنجزية والمعذرية لها، فالعلم بالتكاليف غير منحلّ، لأن الأماره لم تثبت التكليف الواقعي بل أفادت وجوب ترتيب آثار التكليف.

قلت: إنه وإن كان كذلك، إلا - أنه بمقتضى أدلّه الإعتبار تنصرف المنجزية إلى الأماره، فالتنجز منحصر بموارد قيام الطرق والأمارات، وحينئذٍ ينحلّ العلم انحلالاً حكماً، لعدم التنجز في غير دائره الطرق، والعقل ملاك حكمه هو التنجز لا الواقع، وعليه، فإنّ ما سوى موارد الأمارات _ وإن لم يخرج عن طرفيه العلم _ خارج عن طرفيه العلم المنجز والمؤثر، وهذا هو الإنحلال الحكمي.

فهذان طريقان لصاحب الكفايه في الجواب، والثاني يكون بعد التنزّل عن الأوّل.

ويمكن أن يقال بالتفصيل، ففي البعض الذي قامت عليه الأماره، بجعل البدل. وفي البعض الآخر بالإنحلال الحكمي.

طريق العراقي

وقال المحقق العراقي (١) بالإنحلال الحكمي، ولكن على وجهٍ خاصٍّ، وقد عيّن قبل ذلك موقع الإنحلال وعدمه، فذكر أن العلم الإجمالي بالتكليف يكون على أنحاء:

فتاره: يعلم بالتكليف علماً إجمالياً، ثم يخرج عن الإجمال. وهذه الصورة خارجة عن الإنحلال موضوعاً، بل قد تبدّلت الصورة الإجماليّة إلى التفصيليّة.

وأخرى: يعلم بالتكليف إجمالاً، ثم تقوم الأماره على التكليف في طرفٍ. وهذه الصورة أيضاً لا ربط لها بالإنحلال، بل هي من باب جعل البدل. أي: إن المولى يتصرّف في مرحله الفراغ ولا يتصرّف في مرحله الإشتغال _ والإنحلال معناه حصول المانع من تأثير العلم في الإشتغال _ حتى يتحقّق الإنحلال، لأنّ قوام الإنحلال كون العلم التفصيلي مقارناً للعلم الإجمالي، فلو كان متأخراً عنه لم يتحقّق الإنحلال الحقيقي للعلم الإجمالي. مثلاً: إذا علم بخمريّه أحد الإناءين، وقامت الأماره على أحدهما، فإن الشّارع يجعل في مقام الإمتثال مورد الأماره بدلاً عن الخمر الواقعي، ويكون الإجتنب عنه مفرّغاً للذمه المشغوله بالخمر الواقعي المعلوم بالإجمال، نظير قاعده الفراغ.

وثالثه: وهي صورته الإنحلال، بأن يكون تحقّق العلم التفصيلي بالنسبه إلى بعض الأطراف مقارناً للعلم الإجمالي، فإذا حصل العلم التفصيلي المقارن تحقّق الإنحلال.

ص: ٢٦٤

فظهر مورد جعل البدل، ومورد تبدل الصوره، ومورد الإنحلال.

قال رحمه الله، إن الإنحلال هنا حكى وليس بحقيقى...

أما أنه ليس بحقيقى، فلأن دليل القول به إما الوجدان أو البرهان.

أمّا الأول فتوضيحه هو: إنه تارة يكون للمعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال عنوان، كأن يعلم إجمالاً بحرمه إناء زيد الموجود بين الآنيه، ثم يحصل العلم التفصيلى بأن هذا المعين هو إناء زيد، فالعنوان هو إناء زيد. واخرى: لا يكون ذا عنوان، كأن يعلم إجمالاً بحرمه أحد الإناءين، ثم يعلم تفصيلاً بحرمه هذا الإناء المعين. والثانى هو مورد الإنحلال، لكن مع وجود هذا العلم التفصيلى المقارن للإجمالى لا يتحقق الإنحلال أصلاً بالوجدان، لأن المكلف يقول: هذا هو الحرام وذاك مشكوك الحرمه.

وأمّا الثانى، فلأنه إذا لم ينحل هذا العلم، يلزم تعلق العلمين _ التفصيلى والإجمالى _ بالشئ الواحد وهو حرمه الإناء، وتعلق العلمين بمعلوم واحد محال.

فهذا دليل القول بالإنحلال الحقيقى.

وقد أجاب عنه العراقى:

أما نقضاً، فبسقوط هذا الاستدلال فى مورد قيام الأصل المثبت للتكليف كالإستصحاب وقاعده الإستغال فى طرف معين، فإنه لا علم تفصيلى هنا حتى يتحقق تعلق العلمين بمعلوم واحد.

وأمّا حلاً، فلأننا لا نوافق على أن هنا متعلقاً واحداً لعلمين، لأن متعلق العلم

الإجمالي هو الصّوره الإجماليّه، ومتعلّق العلم التفصيلي هو الصّوره المفصّله، فذات المعلوم في الموردین مختلف، فلا محذور.

وأما أن الإنحلال حكمي، فلأنه:

إذا قام العلم الإجمالي بالتكليف وقامت الأماره بلا- عنوان في بعض الأطراف، سقط العلم الإجمالي عن التأثير، وسقوطه عن ذلك هو الإنحلال الحكمي.

وتفصيل المطلب هو:

إن الأماره إما مقارنه مع العلم الإجمالي، وإما متأخره عنه، وإما متقدّمه عليه.

أمّا في الصّوره الأولى، كما إذا علم بسقوط قطره بول في أحد الإناءين وقامت البيّنه مقارنه للعلم الإجمالي على سقوطها في الإناء الأيمن، فلا- يكون للعلم الإجمالي أثر، لعدم كونه مؤثرا بالنسبه إلى متعلّق العلم الإجمالي، وهو الجامع بين الإناءين، لأن القطره إن كانت في الأيمن لم يؤثر العلم، إذ لا- يعقل التنجيز بالعلم الإجمالي والتفصيلي معا، لعدم تحمّل التكليف الواحد للتنجيزين، ولا يقبل ورود المنجيزين عليه، وإن كانت في خصوص الأيسر، فذاك شك بدويّ.

فظهر أن العلم الإجمالي المقارن للأماره القائم على بعض الأطراف غير مؤثر، بالرغم من وجوده وعدم زواله، وهذا هو الإنحلال الحكمي.

ومثل الأماره فيما ذكر: العلم التفصيلي أو الإستصحاب أو قاعده الإشتغال العقليه.

ص: ٢٦٦

وأما في الصّوره الثانيه، حيث يكون العلم الإجمالي متأخرا عن الأماره، فهنا صورتان:

إحدهما: أن يكون العلم التفصيلي _ أو الأماره أو قاعده الإشتغال أو الإستصحاب المثبت للتكليف _ موجودا من قبل، ولكنه غيرباقٍ حين حدوث العلم الإجمالي، فهنا لا تنجيز للتفصيلي، والإجمالي مؤثر بلا مزاحم.

والثانيه: أن يكون التفصيلي باقيا حتى زمان حدوث الإجمالي، فيكون مزاحما للإجمالي في أثره بوجوده البقائي _ لا بوجوده السابق _ فيسقط الإجمالي عن التأثير.

وأما في الصّوره الثالثه، حيث يكون العلم الإجمالي متقدّما وقيام الأماره أو العلم التفصيلي متأخرا، فتفصيل:

فإنه إن كان العلم الإجمالي عرضيّا ودفعيّا، انحلّ بالأماره المتأخّره، وإن كان طوليا تدريجيّا لم ينحل. وتوضيحه هو:

إنه لما يتحقّق التكليف بالإجتناّب عن الخمر، فإنه يتعدّد التكليف بعدد الآنات، فإن حصل العلم الإجمالي بوجود التكليف مرّدا بين هذا الإناء وذاك، كان في كلّ آنٍ علم بوجود الإجتناّب عن أحد الإناءين. فهذا علم، وهناك علم آخر، وهو العلم بوجود الإجتناّب عن هذا الإناء في هذا الآن أو عن ذاك الإناء في الآن اللاحق.

فالعلم الأوّل هو الذي ينحلّ، لأن المفروض في الصّوره الثالثه وجود العلم

الإجمالي من قبل، فيكون مؤثراً حتى آن قيام الأماره، فيقع التمانع فى هذا الآن بين العلمين، لتحقق التقارن، وقد تقدم أنه مع قيام الأماره وحصول العلم التفصيلى يسقط الإجمالي عن التأثير.

فهذا وجه سقوط العلم الإجمالي الدفعى.

ولكن العلم الثانى لا ينحلّ، فلو علم إجمالاً فى أول النهار بوجوب الإجتناى عن أحد الإناءين فى ذلك الوقت أو عند الزوال _ بناءً على تنجيز العلم الإجمالي فى التدريجيات _ فقد تنجز التكليف بالنسبه إلى كل من الطرفين حتى الأبد بلا تمانع وتزاحم، فيبقى هذا العلم الإجمالي بلا إنحلال.

وتلخص:

إنه فى صوره الإقتران بين العلمين، يسقط الإجمالي عن التنجيز، وكذا فى صوره تقدم التفصيلى، لحصول التقارن الموجب لسقوط الإجمالي بقاءً.

وفى صوره تأخر التفصيلى عن الإجمالي، يسقط الدفعى من الإجمالي، للتقارن المذكور، ولا يسقط التدريجى.

ثم إنه فى موارد تلف أحد الطرفين أو الإضطرار إليه، يكون التأثير للعلم الإجمالي التدريجى. كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ثم تلف أحدهما، فإنه لا علم فعلاً بوجوب الإجتناى عن «أحدهما»، لكن الطرف الباقى منجز بالعلم الإجمالي التدريجى الحاصل فى أول النهار المرّد بين التالف والباقى.

ص: ٢٦٨

وعلى هذا، يكون الحق مع الأخباريين في صورته تأخر التفصيلي وكون العلم الإجمالي تدريجياً، وذلك:

لأننا نعلم إجمالاً بوجود التكليف، ثم بعد الفحص ظفرنا بعدّه من الأمارات التفصيلية القائمة على عدّه من الأحكام، فمع تأخر الأماره عن العلم الإجمالي التدريجي، يكون العلم الإجمالي على حاله، فيؤثر في الأطراف التي لم تقم عليها الأماره، ويكون منجزاً بالنسبه إليها، فيجب الإحتياط ولا تجرى البراءه في الشبهه بعد الفحص.

فأجاب العراقي:

صحيح أن الأماره قد قامت بعد تحقق العلم الإجمالي، لكنّها كانت قابلهً لأن يقع الظفر بها قبله، فتكون منجزه قبل الظفر بها، لكفايه قابليتها للتنجيز، وحينئذ يقع التقارن. وقد ذكرنا أنّ التقارن هو ملاك سقوط الإجمالي عن التأثير الذي هو معنى الإنحلال الحكمي.

وتبقى الشبهات بعد الفحص بلا دليل على تنجزها وتجرى فيها البراءه.

طريق المحقق الإصفهاني

طريق الإصفهاني

والمحقق الإصفهاني (1) أشكل على صاحب الكفايه ما أفاده من احتمال انطباق العلم الإجمالي الكبير على العلم الإجمالي الصغير، وقال بأنه غير معقول،

ص: ٢٦٩

كالإنطباق القهري _ ووجه استحاله القهري هو أن الأماره كشفها ظني، ومعه لا يمكن زوال احتمال انطباق المعلوم بالإجمال _ على غير مورد الأماره القائمه. والوجه في ذلك هو:

إنّ الإنطباق الإجمالي:

إن كان مع غصّ النظر عن دليل اعتبار الأماره، فإنّ الأماره لما تقوم على موردٍ يتحقّق احتمال انطباق الواقع بلا إشكال، لكن احتمال وجود التكليف الواقعي في الطرف الآخر موجود كذلك، فالعلم الإجمالي باق على تأثيره حتى يحصل الإطمينان بوجود الواقع في أحد الطرفين دون الآخر.

وإن كان مع النظر إلى دليل الإعتبار، فإنّ مدلوله:

إمّا جعل الحكم المماثل للواقع بعنوان أنه الواقع.

وإمّا اعتبار المؤدّي هو الواقع.

وإمّا جعل أثر الواقع على المؤدّي.

وإمّا اعتبار الشّارع خير الثقه علما وكشفا، وكذا غيره من الأمارات.

وعلى جميع المباني، لا يعقل احتمال الإنطباق.

أمّا على الأوّل، فإن الحكم مماثل للواقع، ومماثل الشئ " غيره.

وأمّا على الثاني، فيتحقّق الواقع الإعتباري، وهو غير الواقع الواقعي.

وأمّا على الثالث، فإنطباق أثر الواقع على الواقع نفسه غير معقول.

وأمّا على الرابع، فالعلم بالواقع لا يقبل الإنطباق على الواقع.

ص: ٢٧٠

هذا إشكاله على الكفايه.

ثم إنه حلّ المشكله بطريقتين:

الأول:

وهو يتشكل من مقدمات:

الأولى: إن الأماره وإن كانت قائمه وواصله مع التأخر عن العلم الإجمالي، فإنّ منكشفها موجود من ذى قبل.

والثانيه: إن المعرضيه للوصول كافيّه للمنجزيه، وليست منجزيه الأماره متقومه بالوصول. هذا فى الشبهه الحكميه. أما فى الموضوعيه فلا- تكفى، وإنما الوصول هو المانع من جريان الأصل. والوجه فى ذلك: وجوب الفحص فى الحكميه عقلاً وشرعاً دون الموضوعيه.

والثالثه: إنه لا- ريب فى عدم قابليته المتعلق الواحد للحكمين الفعليين _ ولا- يخفى أن صاحب الكفايه يرى تضادّ الأحكام وتمائلها بأنفسها، والإصفيهانى يرى التضادّ والتماثل فى مرحله الفعلية لا فى أنفسها _ فإنه غير معقول، لأنه مع وصول الحكمين إلى حدّ الفعلية، يقتضى كلّ واحدٍ منهما الإمثال، فإن كانا متمائلين لزم اجتماع المتماثلين، وإن كانا ضدّين لزم اجتماع الضدّين، وكلاهما محال.

وكما لا- يقبل المتعلق الواحد للحكمين الفعليين، كذلك لا- يقبل الباعثين الفعليين، فلو جعل الشارع مفاد قول زواره واقعا اعتبارياً، لم يعقل اعتبار خبرين

ص: ٢٧١

كذلك بالنسبة إلى المتعلّق الواحد، لأن هذين الباعثين الفعليين يقتضيان _ بحكم العقل _ الإنبعاثين الفعليين، فيلزم المحذور المذكور في الحكمين الفعليين.

إذا عرفت هذه الامور: فإنّه إذا قامت الأماره، يكون المنكشف بها موجودا من حين العلم الإجمالى، بمقتضى المقدمه الأولى، وهى حجّه من ذلك الوقت، لكفايه معرضيتها للوصول بمقتضى المقدمه الثانيه، فإن كان المجعول هو الحكم المماثل فهو فعلى من أوّل الأمر، وكذلك بناءً على الطريقيّته أو جعل المؤدّى واقعا فى اعتبار الشّارع. إذن، يوجد حكم أو باعث فعلى _ على المسلكين _ مقارنة للعلم الإجمالى، وحينئذٍ، يتحقق ملاك الإنحلال، وإلّا لزم احتمال اجتماع الحكمين الفعليين _ المثليين أو النقيضين _ فى الطرف الذى قامت الأماره عليه، لاحتمال كونه هو المعلوم بالإجمال، وهو محال بمقتضى المقدمه الثالثه، واحتمال اجتماعهما محال كاليقين به.

فظهر الفرق بين طريق الكفايه وطريق الإصفهانى.

كما أن طريقه يختلف عن طريق العراقى، لأن ذاك قال بلزوم اجتماع المنجزين هنا وهو ممتنع، وهذا يقول بلزوم اجتماع الفعليين _ حكمين أو بعثين _ وهو ممتنع.

الثانى:

وهو طريق المحقق العراقى. وحاصله:

إنّ الأمارات التى هى فى معرض الوصول منجزه مع الخصوصيّه، وبه يسقط العلم الإجمالى القائم على تنجيز التكليف عن التأثير بالنسبه إلى الجامع.

ص: ٢٧٢

يقول المحقق الإصفهاني: إن هذا يتم في الشبهه الحكميه، أما في الموضوعيه، فإن المعرضيه غير كافيه، بل الأماره منجزه هناك من حين قيامها، فيكون العلم الإجمالي الموجود من قبل منجزا بلا مزاحم.

فالإشكال باق في الشبهه الموضوعيه، وما ذكره العراقي عن طريق تقسيم العلم إلى الدفعي والتدرجي فلا يوافق عليه، بل الجواب عن الإشكال هو:

أولاً: صحيح أن الأماره قد قامت متأخره عن العلم، لكن الأثر يترتب على مفادها من ذي قبل، ولذا لو قامت على النجاسه الآن لحكمنا بنجاسه الملاقى لها وإن كانت الملاقاه من قبل، فتكون الأماره منجزه من قبل.

وثانياً: إن المنجز إنما ينجز بمقدار قيامه، ولا يمكن التنجز بما زاد على ما قام عليه. وهذا أمر مسلّم به بالنسبه إلى كل منجز. فهذه مقدمه.

والتنجز بالنسبه إلى المراد غير معقول، لأن المردد لا ذات له ولا وجود، فلا بد من كون المنجز معيناً. وهذه مقدمه ثانيه.

وعلى ما ذكر، فإن العلم الإجمالي لا ينجز الأطراف، لأنه قد قام على الجامع، فلا يؤثر بالنسبه إلى الخصوصيه بحكم المقدمه الأولى _ خلافاً للمعروف بينهم من منجزيه العلم الإجمالي للأطراف _ بل المنجز هو الفطره الإنسانيه من جهه احتمال الإنسان وجود المنجز في كل طرف.

وبحكم المقدمه الثانيه: ليس المنجز قائماً على الأحد المردد، لكون العلم صفه حقيقيه، ولا يعقل تعلقها بما لا وجود له.

إذن، فالعلم الإجمالي غير مؤثر بالنسبة إلى الأطراف، والأماره القائمه على المنجزيه تنجز بلامعارض، ولو فرض تنجز العلم للأطراف لزم أن يكون الشيء "الواحد محلاً لتنجيزين ولو احتمالاً، وهذا محال.

فتلخص سقوط العلم الإجمالي أثراً وحكماً بقيام الأماره مثل البيئه، وإن قلنا بعدم تأثير البيئه المتأخره فى الزمان المتقدم على قيامها.

طريق المحقق النائنى

طريق الميرزا

وقال المحقق الميرزا: (١) ما هذا توضيحه: تاره: يكون المثبت للتكليف من العلم التفصيلى والأماره والإستصحاب والإشتغال قبل العلم أو مقارنة له. وأخرى: يكون بعده. فإن كان قبله أو مقارنة له، فالعلم الإجمالى غير متحقق، وإن كان بعده، فالإنحلال الحقيقى، وما به الإنحلال إمّا العلم الوجدانى وإمّا العلم التعبدى. وتفصيل ذلك:

إنه إن كانت الأماره وغيرها مما ذكر، قبل العلم الإجمالى، لم يتحقق العلم الإجمالى المنجز. نعم، قد يفيد الأثر الزائد للعلم الإجمالى، كما لو قامت البيئه على تنجس الإناء بالدم، ثم علم إجمالاً بوقوع البول إمّا فى هذا الإناء أو فى الطرف الآخر، فإن الأثر الزائد للعلم الإجمالى هو لزوم الغسله الثانيه للإناء.

والبرهان على عدم تأثير العلم الإجمالى فى صورته تقدم الأماره عليه أمران:

ص: ٢٧٤

أحدهما: إنه إذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل مع أحد الطرفين، انحلّ العلم، لكون أحدهما مقطوعاً به، فيكون في الطرف الآخر شك بدويّ.

والثاني: إنه لا- شك في الطرف الذي قامت عليه الأماره حتى تجرى فيه أصاله الطّهاره، وحينئذٍ، تجرى في الطرف الآخر بلا معارض، فلا تنجيز للعلم الإجمالي، لأنه متقوم بتعارض الاصول في الأطراف.

وإن كانت الأماره... متأخره عن العلم الإجمالي _ ولا أثر زائد للعلم _ فالعلم منحلٌّ، لأنه وإن تأخرت الأماره إلا أنّ مؤدّاه موجود قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له، ببركه دليل اعتبارها، وحينئذٍ، يستحيل بقاء العلم الإجمالي، لأن الأماره القائمه على النجاسه أفادت وجودها يقينا من قبل في الطرف الذي قامت عليه، فينكشف الآن عدم العلم الإجمالي وعدم التردد من أوّل الأمر، فالعلم منحلٌّ حقيقهً لاحكما، غير أن ما به الإنحلال قد يكون تعبدياً كالأماره والإستصحاب، وقد يكون وجدانياً كالعلم التفصيلي.

التحقيق في المقام

وبعد الفراغ من ذكر كلمات الأعلام نقول:

قد أفاد شيخنا دام بقاءه: إنه إن كان الدليل على التفصيل وتعيين المعلوم بالإجمال هو العلم، فلا إشكال فيما ذكروا من الإنحلال، وإن كان هو الأماره، فقد قال المحقق العراقي: هذا من جعل البدل مثل قاعده الفراغ. وفيه تأمل، لأن جعل

البدل إنما يكون في مقام الفراغ من التكليف، وهذا مفاد قاعده الفراغ، حيث جاء في دليلها: «بلى قد ركعت» (١) أى: إن ما جئت به مع الشك مجعول بدلاً عن الواقع. لكنّ كلامنا هنا في مقام الإشتغال بالتكليف لا- الفراغ منه، فلمّا يعلم إجمالاً- بوجود التكليف الشرعيّ، وتقوم الأمارات على بعض منها، لا يكون مدلول تلك الأمارات هو البدليّ عن الواقع، بل إن الأمارات توجب اشتغال الذمّه بالأحكام الشرعيّ في تلك الأطراف التي قامت عليها من بين أطراف العلم الإجمالي، فلسانها لسان تعيين التكليف الواقعي في مقام الإشتغال لا- جعل البدليّ في مقام الإمتثال. نعم، عندما أتى المكلف بما دلّت الأماره عليه من الحكم، يحكم العقل بكون ما أتى به بدلاً عن الواقع إن لم يكن نفس الواقع.

ثم إنّ تحقيق الكلام في الإنحلال أن يقال:

إنّ كان عندنا علم إجمالي بالتكليف، ثم قام المنجز للتكليف في طرف _ وهو إمّا العلم، وهو ذو الكاشفيّه التامه، أو الأماره وهو ذو الكاشفيّه الناقصه، أو الأصل ولا كاشفيّه له أصلاً، وهو إمّا شرعي كالإستصحاب، وإمّا عقلي كالإشتغال _ فإمّا يكون قبل العلم الإجمالي وإما بعده وإما مقارنا له، وحيث يكون بعده، فإمّا يكون مفاده سابقاً على قيامه، بمعنى كشفه عن ثبوت التكليف من قبل زمان العلم الإجمالي، وإمّا يكون مدلوله هو التكليف من زمان العلم.

فإنّ كان المفصل المنجز للحكم سابقاً على العلم الإجمالي أو مقارنا له، فلا

ص: ٢٧٦

١-١. وسائل الشيعه ٦ / ٣١٧، باب عدم بطلان الصلاه بالشك في الركوع بعد السجود.

ريب في منعه من تحقق العلم الإجمالي، فإنه لا يعقل تحققه مع وجود العلم التفصيلي _ مثلاً _ قبله أو مقارنا له.

وإن كان متأخرا عن العلم الإجمالي، فهو مورد البحث، فهل يبقى العلم الإجمالي مع قيام المفصيل بعده أو ينحل؟ حقيقة أو حكما؟ أو يفصل بين ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من قبل، وما إذا كان منذ العلم الإجمالي؟ وجوه.

والأقرب هو الوجه الأخير، فإنه إن كان المعلوم بالتفصيل سابقا فالإنحلال يتحقق حقيقة، وليس من تبدل الصورة، وإن كان متأخرا فلا- انحلال، لأن وجوب الإجتنا ب عن أحد الإناءين كان من أول النهار إلى الآن، والتيقن بوقوع النجاسه عند الزوال في الإناء الشرقي _ مثلاً _ لا يرفع التكليف السابق بوجوب الإجتنا ب عنه أو عن الغربي، ويكون وزان هذه الصورة وزان الإضطرار إلى طرف أو تلفه، حيث يبقى العلم الإجمالي على قوته ومؤثرا أثره.

هذا بالنسبه إلى العلم التفصيلي، وبما ذكرناه تعرف ما في بعض كلمات المحقق العراقي.

وأما بالنسبه إلى الأماره، فإن ملخص كلام المحقق الإصفهاني هو: أنه يكون المنكشف بالأماره المتأخره سابقا، وإن كونها في معرض الوصول يكفي لمنجزيتها من قبل، فلا- علم إجمالي بالتكليف على كل تقدير، فلو لم يسقط عن التأثير يلزم اجتماع الحكمين الفعليين في مورد، وهو محال. خلافا للعراقي القائل بالإنحلال الحكمي ولصاحب الكفايه القائل باحتمال الإنطباق.

ولكنّ الفعلية إمّا من قبل المولى وإمّا من قبل المكلف، لأنّ الحكم إذا تمّ الملاك له ووجدت قدره على الامتثال، بناءً على كونها شرطاً للحكم، أنشأه المولى بداعى جعل الداعى، فإذا صدر الحكم وكان الموضوع محققاً ووصل إلى المكلف إجمالاً أو تفصيلاً، تنجز من قبل المولى وترتب عليه استحقاق العقاب أو الثواب. هذا على مبنى المشهور.

وذهب الإصفهاني إلى أن الفعلية من قبل المكلف تكون بالوصول، ومن قبل المولى بالإنشاء بداعى جعل الداعى، ولا فرق في الوصول بين الإجمالي والتفصيلي.

والحاصل: إن علم المكلف سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، لا دخل له _ عند القوم _ في فعلية الحكم من قبل المولى، أى الإنشاء بداعى جعل الداعى، إلاّ إذا كان له دخل في نفس الملاك، كموضوعيته في «الشهادة» على المبنى، إلاّ أنّ الإصفهاني يرى دخله في الفعلية. وعلى هذا، فبمحرّد حصول العلم الإجمالي تتحقّق الفعلية للحكم، _ ألهم إلاّ إذا كان الدخيل خصوص العلم التفصيلي _ فعدم تأثير العلم الإجمالي في الفعلية من قبل العبد غير معقول على مسلك الإصفهاني.

وأما الميرزا، فكلامه يرجع إلى ما أفاده صاحب الكفاية أولاً من احتمال انطباق مؤدّى الأماره على مورد العلم الإجمالي.

فإن قلت: إذا قامت الأماره على طرف، فقد تحقق التكليف بوجوب الإجتنب، وقد كان هذا التكليف موجوداً من أول الأمر، فلا يمكن دعوى العلم

بتكليف غير هذا التكليف، فلا علم إجمالي بعد قيام الأماره، لاحتمال كون هذا نفس المعلوم من أول النهار.

قلت: مذهب الميرزا هو أن للعلم ثلاث جهات:

الأولى: جهه الصفتيه، إذ «العلم» عباره عن الصوره النفسائيه التي لها حكاية عن الخارج بالذات.

والثانيه: جهه الطريقيه إلى الواقع والفناء في الخارج، وفي هذه الجهه لا تُرى الجهه الأولى.

والثالثه: جهه الجرى العملى والحركه على طبق العلم، وهذه الحركه عمليه فطريه ناشئه من الجهه الصفتيه.

وفي الأماره، اعتبر الشارح الجهه الثانيه من جهات العلم وجعلها قائمه مقامه فيها، وهى جهه إراءه الخارج، وفي الاصول المحرزه التنزيليه، كالإستصحاب وقاعده الفراغ _ على المبنى _ اعتبر الجهه الثالثه، فقوله عليه السلام: «ابن على الأ-كثر» يعنى اجعل عملك على كذا وتحرك على طبقه، لكن لا- بعنوان أنه الواقع، وتكون الا-صول هذه فرش الأمارات، لعدم إراءه الواقع، ومن جهه لزوم الجرى العملى _ بخلاف الاصول غيرالتنزيليه _ تكون عرش الاصول غيرالتنزيليه.

وحيث أن الأماره تكشف عن الواقع وتكون طريقا إليه، فهى فى طول الواقع.

وعلى هذا نقول: إنه يستحيل الإنحلال الحقيقي، وذلك:

أمّا على مبنى جعل الطريقيّ، فإنّ الميرزا حلّ مشكله الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بأنّ المعبر في الأماره جهه الإرائه للواقع، فليس المجعول فيها إلاّ أمرا وضعيّا لا علاقه له بالتكليف، فالأماره لا تفيد تكليفا ولا هي متزعه من التكليف، كما قال الشيخ في الأحكام الوضعيه، وإذ لا تأتي الأماره بوجوب الإجتناّب مثلاً، كيف يقول الميرزا بالإنحلال الحقيقي بقيامها؟

وكذلك الكلام في الاصول المحرزه، حيث ذهب إلى أن المجعول فيها هو الجرى العملي _ وبذلك رفع التنافي بينها وبين الحكم الواقعي _ وإذ لا يفيد دليل الإستصحاب إلاّ عدم النقض عملاً ولا ربط له بوجوب الإجتناّب، كيف يتقدّم على العلم الإجمالي لاحتمال الإنطباق وينحلّ حقيقة؟ هذا في الإستصحاب.

وفي الإحتياط، قال: بأن المجعول فيه بأدلّته هو الحكم الطريقي في طول الحكم الواقعي، وحينئذٍ، يستحيل احتمال الإنطباق، لوجهين: أحدهما: كون هذا الحكم طريقيًا والحكم الواقعي نفسى. والثانى: كونه في طول الواقعي، فلا يعقل الإنطباق عليه.

ثم إنه ينقض على الميرزا هنا بما ذكره في جعل البدل، فإنّه في مورد جعل البدل لا تصرّف في نفس العلم بالتكليف، فالعلم محفوظ ولا تعبد في إلغائه، بل

الشَّارِعُ يَجْتَزِي فِي مَقَامِ الْإِمْتِثَالِ بِمَا أَتَى بِهِ الْمَكْلُوفُ، وَحَيْثُ يَكُونُ الْعِلْمُ بَاقِيًا فَلَا يَبْدُ مِنْ تَأْثِيرِهِ. فَمَا يَقُولُهُ هُنَاكَ نَقُولُهُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ.

وَحَلَّ الْمَطْلَبُ هُوَ: تَأْثِيرُ الْأَمَارَةِ شَرْعًا، حَيْثُ تَلْغَى الْإِحْتِمَالُ فِي الطَّرْفِ الْمَقَابِلِ، وَبِذَلِكَ تَرْتَفِعُ الْقَضِيَّةُ الْمُنْفَصَلَةُ، وَيَكُونُ الْعِلْمُ مَنْحَلًّا انْحِلَالًا شَرْعِيًّا تَعْبُدِيًّا. وَنَفْسُ هَذَا الْحَلِّ يَأْتِي فِي صُورِهِ جَعْلَ الْبَدَلِ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ الْأَوَّلِ لِلْأَخْبَارِيِّينَ.

الوجه الثاني

إشاره

وهذا الوجه مرَّكَّبٌ من صغرى وكبرى.

الصَّغْرَى: إِنَّ الشَّبَهَاتِ الْبَدْوِيَّةَ بَعْدَ الْفَحْصِ لَا حُكْمَ شَرْعِيٍّ فِيهَا. وَلَوْ سَلَّمَ فَإِنَّ مَا وَرَدَ فِي الرَّخْصَةِ فِيهَا مَعَارِضٌ بِمَا دَلَّ عَلَى لُزُومِ الْإِحْتِيَاظِ. فَيَتَسَاقَطَانِ، وَتَخْلُو الشَّبَهَةُ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

وَالْكُبْرَى هِيَ: إِنْ كَلَّ مَا لَمْ يَثْبِتْ فِيهِ حُكْمَ شَرْعِيٍّ، فَالْأَصْلُ فِيهِ هُوَ الْحُظْرُ.

وَمَعَ التَّنَزُّلِ عَنِ الْقَوْلِ بِالْحُظْرِ، فَلَا أَقْلَ مِنَ الْقَوْلِ بِالتَّوَقُّفِ، لِأَنَّ مَا لَمْ يَعْلَمْ خُلُوهَ عَنِ الْمَفْسَدَةِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا عَلِمَ مَفْسَدَتَهُ.

وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ (١) مِنَ الْقَوْلِ بِالْأَبَاحَةِ مِنْ جِهَةِ أَنْ مَقْتَضَى قَاعِدَةُ اللَّطْفِ هُوَ إِعْلَامُ الشَّارِعِ عَنِ الْمَفْسَدَةِ، وَحَيْثُ لَا إِعْلَامَ فَلَا مَفْسَدَةَ.

ص: ٢٨١

أجاب عنه شيخ الطائفة^(١): باحتمال كون المفسده فى نفس الإعلام، أو كون المصلحه فى التوقف.

جواب الشيخ والنظر فيه

جواب الشيخ

أجاب الشيخ قدس سرّه: (٢) بأننا لو سلمنا الضرر، فإنّ الضرر إنّ كان هو العقاب الاخرى، فإنّ قاعده قبح العقاب مؤمنه. وإن كان غيره، فلا دليل على وجوب دفعه.

هذا أولاً.

وثانياً: إن المحرّم هو الإضرار، وفى الشبهات الحكميّة تحقّقه مشكوك فيه، ومع الشك تكون الشبهه موضوعيّة، والبراءه جاريه فيها بالإتفاق.

النظر فيه

وهذا الجواب مخدوش، لأنه بعد التسليم بوجوب دفع الضرر، لا معنى للتشقيق والترديد. والصحيح عدم التسليم.

هذا أولاً.

وثانياً: إن الإستدلال لأصالة الحظر مبنى على قاعده عدم جواز التصرف فى

ص: ٢٨٢

١-١. العده فى اصول الفقه ٢ / ٧٤٢.

٢-٢. فرائد الاصول: ٢١٤.

مال الغير بدون إذنه، ولأصالة التوقف على أن مشكوك المفسده ارتكابه بمنزله معلوم المفسده. وما ذكره الشيخ لا ربط له بهذين الأصلين.

على أنه ما المراد من الضّرر غير العقاب؟

هل هو خصوص النفس والعرض والمال أو الأعم منها ومن سائر المفاسد؟

إن أراد الشيخ الأعم، فلا ريب في لزوم دفع المفسده، ولا كلام لأحدٍ أصلاً، بل هو من الضروريات، والكلام في وجوب دفع الضّرر بعنوان المفسده المشكوك فيها.

وإن أراد الأخصّ، فلا أثر لهذه الامور في استدلال شيخ الطائفة.

جواب الكفايه، وهو الصحيح

جواب الكفايه

وأجاب المحقق الخراساني (1) بوجه:

الأول: إنه لا يصح الاستدلال بما فيه الإختلاف، لأن الكبرى مختلف فيها جدًا.

الثاني: لو سلّمنا أصالة الحظر، فإن هذا الأصل جارٍ فيما لا مرخص فيه، والمرخص هنا موجود ومعارضه مندفع.

الثالث: إنه فرق بين الموردين، فهناك لا تكليف، فالعقل يحكم بالحظر أو الوقف، وهنا التكليف موجود، لعدم خلوّ الواقعه من الحكم إلاّ لآهى إلاّ أنه غير

ص: ٢٨٣

واصل، فيحتمل الإباحه كما يحتمل غيرها، ومع هذا، فالمؤمن موجود وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أقول:

والحق تماميه هذه الأجوبه. وما ذكره الإصفيهانى (١) على الأؤل والثالث منها غير وارد.

هذا تمام الكلام فى استدلال الأخباريين بالعقل.

وبه يتم البحث عن أدله القول بالإحتياط.

ويقع البحث فى استدلال الاصوليين بالإستصحاب للبراءه.

ص: ٢٨٤

١-١. نهايه الدرايه ٤ / ١٣٠.

استدلال الأصوليين بالإستصحاب

وتمسك الأصوليون القائلون بالبراءة فيالشبهات الحكمية التحريمية باستصحاب البراءة اليقينية في حال الصغر والجنون. فالمكلف فيحال صغره لم يكن مكلفا بالإجتنا عميا يشك في حرمة شرعا، وبعد البلوغ يشك في توجه الخطاب إليه بالإحتياط، ومقتضى الإستصحاب بقاء عدم تكليفه به وبراءة ذمته عنه.

جواب الشيخ

وأجاب عنه الشيخ (1) بوجهين:

الأول: إن هذا الإستدلال مبني على اعتبار الإستصحاب من باب الظن، فيكون الإستصحاب من الأمارات، ومثبتات الأمارات حجة. فإذا جرى الإستصحاب حصل منه اليقين بعدم العقاب، وهو ملازم للرخصه في الإرتكاب،

ص: ٢٨٥

والترخيص هو الإباحه التي هي من الأحكام الخمسه المعلومه التي لا تخلو الواقعه من أحد تلك الأحكام.

إشكال و دفع

لكن فيه: إن الإستصحاب من الاصول العمليه، ومثبتات الاصول ليست بحجّه، وحينئذٍ، يبقى احتمال العقاب بعد البلوغ على حاله ولا دافع له إلا قاعده قبح العقاب بلا بيان. فيكون الاستدلال بالإستصحاب لغوا.

وقد دفع صاحب الكفايه(١) هذا الإشكال: بأن أركان هذا الإستصحاب تامّه، وهو يفيد عدم التكليف المستلزم للقطع بعدم استحقاق العقاب، وعدم التكليف بنفسه كافٍ سواء كان واقعياً أو ظاهرياً حاصلًا بالإستصحاب مثلاً، من دون حاجه إلى اللّازم وهو الترخيص حتى يقال بأنه أصل مثبت لا نقول به.

على أنّ الترخيص لازم الإستصحاب _ لا لازم المستصحب _ ولازم الإستصحاب حجه. فاندفع الإشكال.

وقد ذكر في مصباح الاصول(٢) جوابا آخر هو: إنه يمكن جريان الإستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته قبل البلوغ لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شيء آخر.

ص: ٢٨٦

١- ١. درر الفوائد: ٢٠٧.

٢- ٢. مصباح الاصول ٢ / ٢٩٤.

وفيه نظر:

لأننا لم نعثر على نص يدل بالمطابقه على جعل الشارع الترخيص للصبي، وأما حديث رفع القلم فيدل على عدم جعل التكليف، فدلالته على الترخيص تكون بالملازمه، فكان الترخيص لازماً عقلياً للحديث وليس مجعولاً شرعياً.

الثاني: ما ذكره بقوله: مع أنه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيحى من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فى الإستصحاب، وموضوع البراءه فى السابق ومناطقها هو الصغير غير القابل للتكليف، فانسحابها فى القابل أشبه بالقياس من الإستصحاب. فتأمل.

قيل فى وجه التأمل: إنه إشاره إلى المسامحه العرفيه فى موضوع الإستصحاب، ولأجل ذلك يكون هذا الإستصحاب سالماً عن إشكال تبدل الموضوع.

وفيه: إن هذا الكلام غير صحيح، لأن بقاء الموضوع ووحدته _ وإن لم يكن مبتياً على الدقه العقلية _ مبنى على الدقه العرفيه.

وبعبارة اخرى: إنه _ وإن لم نعتبر الدقه العقلية _ نعتبر الدقه العرفيه، ولا شك فى أن أهل العرف يفرقون بين الصبى والبالغ.

فالصحيح _ كما ذكر المحقق الخراسانى(1) _ أن وجه التأمل هو تفريق الشيخ

ص: ٢٨٧

بين حكم العقل المستند إلى عدم المقتضى فيجری الإستصحاب، وحكم العقل المستند إلى مقتضى العدم فلا يجرى. وذلك:

لأنّ حكم العقل بعدم تكليف الصبيّ إن كان مستندا إلى عدم المقتضى للتكليف _ أمّا قبل الولاده، فلعدم الموضوع. وأمّا بعدها، فلعدم البلوغ _ جرى استصحاب هذا العدم. وإن كان مستندا إلى مقتضى العدم وهو الصبيّ، فلا يستصحب هذا الحكم بعد زواله، لتغيّر الموضوع وتبدّله.

فظهر أن تفصيل الشيخ في الأحكام العقلية من حيث جريان الإستصحاب وعدمه، فهو يقول هنا بجريان استصحاب العدم الأزليّ، وعدم جريان العدم المستند إلى مقتضى العدم.

رأى المحقق النائيني

رأى الميرزا

وقال المحقق الميرزا(1): إن الشك في حدوث الحكم، إمّا أن يكون من جهة الشك في حدوث موضوعه وشرطه، وإمّا أن يكون من جهة الشك في أصل الجعل الشرعيّ.

أمّا القسم الأول، فلا إشكال في جريان استصحاب العدم في ناحيه الشرط والموضوع، ويترتب عليه عدم الحكم فيما إذا كان عدم الشرط معلوما سابقا.

وأمّا القسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك من جهة الشك في أصل الجعل

ص: ٢٨٨

الشرعي، فربما يقال بعدم جريان الإستصحاب مطلقا، نظرا إلى أنّ المستصحب لا يبدّ وأنّ يكون حكما مجعولا أو موضوعا ذا حكم مجعول أيضا، وعدم الحكم من جهة كون الأعدام أزيله يستحيل أن يكون مجعولا، وليس له أثر مجعول، فلا يمكن أن يقع موردا للتعبد الاستصحابي.

والجواب عن ذلك هو: أنّ الأعدام وإن لم تكن مقدوره في الأزل، إلا أنها مقدوره بقاء واستمرارا، فكما أن التحريم بيد الشارع، فكذلك عدمه بيده، فلا ريب في صحه جريان الإستصحاب في الأعدام في الجملة.

ثم إنه أشكل على التمسك بالإستصحاب في المقام بوجهين:

أحدهما: إن العدم الثابت في حال الصّ غير ليس إلا- بمعنى اللا- حرجيه العقليه، وهذا قد ارتفع يقينا بجعل أحد الحكمين من الترخيص والحرمة بعد البلوغ، فهو غير محتمل البقاء حتى يمكن استصحابه.

والثاني: إن عدم الحرمة إذا كان باقيا بعد البلوغ أيضا، فهو حينئذ عدم مستند إلى الشارع و مضاف إليه، لما ذكرناه من أن عدم الحكم - كنفس الحكم - بيده وبتصرّفه، وهذا بخلاف العدم السابق فإنه أجنبي عن الشارع بالكلية. فاستصحاب العدم السابق وإثبات إضافته إلى الشارع داخل في الأصول المثبته الممنوع جريانها بناء على كون الإستصحاب حجة من باب الأخبار، كما هو كذلك.

والجواب:

أمّا عن الوجه الأوّل: فإنّ اللا حرجيه الشرعيه، ليست من لوازم اللا حرجيه العقليه لا واقعا ولا ظاهرا.

ص: ٢٨٩

وأيضاً، فإن عدم التكليف في الصبّي غير المميز ثابت، بمعنى أنه غير قابل لجعل التكليف له، وليس كذلك المميّز، فاللأحرجية العقلية مختصّه بغير المميّز، والمميّز يصح وضع التكليف له لأنه قابل له فيصح رفعه عنه.

وأما عن الثاني، فبأن الإنتساب أثر لنفس الإستصحاب وليس بمثبت.

رأى المحقق العراقي

رأى العراقي

وذكر المحقق العراقي(١): أن المستصحب إمّا عدم التكليف وإمّا عدم الإشتغال العقلي وإمّا عدم استحقاق العقاب.

قال:

ولا يجرى الإستصحاب في الثاني والثالث، وذلك: لأنه إن كان هناك بيان على التكليف، فلا شك في الإشتغال والإستحقاق، وإن لم يكن بيان عليه، فلا شك في عدمه، ومع عدم الشك لا إستصحاب.

على أنه لو شك في الإشتغال والإستحقاق، فإن ذلك سيكون موضوعاً لقاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل» العقلية، وحينئذٍ، يلزم الإحتياط والتوقف ولا يجرى الإستصحاب.

قال:

ومع الإغماض عمّا ذكر، لا يرد عليه الإشكال بكون المستصحب من

ص: ٢٩٠

الأحكام العقليّة، لاندفاعه بما تقدّم في حديث الرفع من كفايه كونه بمنشأه شرعيًا في شمول دليل التعيّد لمثله، من جهة أنّ للشارع حينئذٍ رفع الاستحقاق المزبور بتوسط منشأه وهو الإذن والترخيص في الارتكاب وعدم إيجابه للإحتياط _ إنتهى.

أقول:

إنّ التعليل بالأمر الخارجى متأخّر دائماً عن التعليل بالأمر الداخلى، فمع وجوده لا تصل النوبه إلى التعليل بالخارجى. وعليه: إذا كان الحكمان عقليين، فإنّ العقل يستحيل أن يكون شاكًا في حكمه، بل إمّا يحكم وإمّا لا يحكم، ومع وجود هذه العلّه لا تصل النوبه إلى التعليل بأنه إنّ كان بيان فلا شك، وإنّ لم يكن فلا شك كذلك. فما ذكره مخالف للصناعه العلميه.

ثم إنّ الإستصحاب هنا غير جارٍ، لأنّ المفروض حصول التبدّل في الموضوع، وإلاّ لما وقع البحث عن جريانه وعدم جريانه، وقد تقرّر أنّ جميع الخصوصيات الدخيله في موضوعات الأحكام العقليّه هي من قبيل المقومات، فمع تبدّل شئٍ منها يتغيّر الموضوع فلا يجرى الإستصحاب، والتبدّل هنا حاصلٌ، لأنّه لم يكن بالغاً فبلغ.

وأما جوابه عن الإشكال الذى ذكره. ففيه: إنه مع وجود المنشأ الشرعى يكون الإستصحاب جارياً في نفس المنشأ، ولا معنى لجريانه في الحكم الشرعى.

هذا، ويبقى استصحاب عدم التكليف، وقد اختار جريانه.

ص: ٢٩١

رأى المحقق الخوئي

وقال السيد الخوئي رحمه الله: بأن الأحكام الشرعيّة لها مرتبتان، مرتبه الجعل والتشريع و مرتبه الفعلية.

قال: أمّا تقريب الإستدلال باعتبار المرتبه الأولى فهو: إن الأحكام الشرعيّة لما كانت في جعلها تدريجيّة، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمان قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وأورد على هذا التقريب بإيرادين:

أحدهما: أن عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، و عدم المشكوك فيه هو عدم النعتي المنتسب إلى الشارع، ولا يمكن إثبات عدم النعتي باستصحاب عدم المحمولي إلا على القول بالأصل المثبت. و بعبارة أخرى: عدم المتيقن هو عدم قبل الشرع و الشرعيه، و هو غير منتسب إلى الشارع. و عدم المشكوك فيه هو عدم المنسوب إلى الشارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً.

وفيه:

إن المستصحب إمّا هو عدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع، لما عرفت من أن جعل الأحكام كان تدريجيّاً، فقد مضى من الشرعيه زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً يقيناً، فيستصحب ذلك.

مع أن الإنتساب يثبت بنفس الإستصحاب.

ثانيهما: إن المحرّك للعبد _ أعنى الباعث أو الزاجر له _ إنما هو التكليف الفعلى لا الإنشائي، فالحكم الإنشائي، مما لا يترتب عليه أثر، و من الواضح إنه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل، إلا على القول بالأصل المثبت.

و فيه:

أولاً: النقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه، فلو كان نفى الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضاً كذلك.

ثانياً: إن الإنشاء هو إبراز أمر اعتبارى على ما ذكرناه غير مرّه، و الإعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيود، فليس جعل الحكم وإنشائه إلاّ- عبارته عن اعتبار شىء على ذمّه المكلف فى ظرف خاص. و يتحقق المعبر بمجرد الإعتبار، بل هما أمر واحد حقيقه، والفرق بينهما اعتبارى كالوجود والإيجاد. فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه. و عليه، فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم فى عالم الإعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعه بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج، و ليس ذلك إلاّ من جهه أن الإعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضيّه الحقيقه من أول الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا- يكون حكم و تكليف على المكلف. و بعد تحقق

ص: ٢٩٣

الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرّك إلا نفس الإعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلى.

فتحصّل بما ذكرناه: أن الإستدلال بالإستصحاب على هذا التقريب ممّا لا- بأس به. و عليه، فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيّة أو العقلية. (١)

مناقشه الاستاذ في النقض والحلّ

وقد ناقشه شيخنا الاستاذ دام بقاءه: أمّا فى نقضه، فبأنه لا ملزم لاستصحاب بقاء الجعل فى النسخ، بل نستصحب عدم المجعول، لأن النسخ إمّا إنتهاء أمد الحكم المجعول _ كما هو الحق _ وإمّا رفع الحكم المجعول. فتاره: يكون النسخ قبل حضور وقت العمل، فلا- ربط لهذا بالمجعول، والنقض تام، ولكنّ النسخ قبل حضور وقت العمل باطل. و تارة: يكون بعده، فهو بعد تحقق الموضوع بقيوده و شروطه، فلا محاله يرجع الشكّ إلى أنه هل المجعول الذى جاء على هذا الموضوع أمدّه إلى هذا الحدّ من الزمان أو لا؟ فيستصحب بقاء الحكم المجعول و عدم انتهاء أمدّه. نعم، الأمر ينتهى إلى الشكّ فى المقتضى، مثل الشكّ فى بقاء الزوجيّة فى العقد المنقطع، فهناك يستصحب بقاء المجعول _ و هو الزوجيّة _ و يقال بعدم انتهاء الأمد، فمن يقول بجريان الإستصحاب مع الشكّ فى وجود المقتضى أمكنه الإجراء هنا، وإلاّ- فلا- إلاّ على القول بأنّ النسخ رفع الحكم، فهو شكّ فى الرافع، فيتمّ له الإستصحاب.

ص: ٢٩٤

وأما في حله، فبأنه لا يعقل الإتحاد بين الإعتبار والمعتبر، فالإعتبار من الامور الواقعيه التكوينيّه، والمعتبر من الامور الإعتباريه، كالحرمه والوجوب والزوجيه والملكيه. إذن، وزان الإعتبار والمعتبر غير وزان الإيجاد والوجود، والمعتبر بلحاظ صدورّه من الإعتبار التكويني جعل، وبالنظر إلى نفسه مجعول، فالحرمه أمر وجوده إعتباري، ولكن إذا لوحظ تحقيقه فهو مصدر، وإذا لوحظ تحقّقه فهو اسم مصدر.

وبعبارة اخرى: الإعتبار فرض، والفرض موجود واقعي تكويني، والمعتبر فرضي و هو اعتبار.

فقد وقع الخلط بين الإعتبار والإعتباري، والفرض والفرضي، والمتّحد هو الفرضي والإعتباري، فإنه بالنظر إلى الفاعل جعل و إيجاد، وبالنظر إلى القابل مجعول و موجود.

والإعتبار من مقوله التخيّل، والمعتبر هو المتخيّل. وهذا هو الإشكال الأوّل.

والثاني: إذا كان الجعل والمجعول واحداً، لم يمكن الإشكال في الشبهات الحكميه بالمعارضه بين إستصحاب عدم الجعل و بقاء المجعول، لأن المعارضه متقومه بالتغاير، والحال أنه قائل بالمعارضه.

و على الجملة، فإن جواب المصباح غير تام نقضاً وحلاً.

وقد أوضح مقرّر بحث الميرزا هذا المبنى في مبحث الإستصحاب: (١) بأن

ص: ٢٩٥

ظرف قبل وجود الموضوع خارجاً بجميع قيوده و شروطه ظرف للجعل وعدمه، و إذا وجد الموضوع كذلك كان ظرف المجعول و عدمه. فوجود الحكم الفعلى متقوم بوجود موضوعه، و كذلك عدم الحكم الفعلى متقوم به، لأن الوجود والعدم فى مرتبه واحده، و إذا لا مجعول فى الزمان السابق فلا حاله سابقه لهذا الإستصحاب، وإن أريد إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل _ الكائن قبل تحقق الموضوع _ فهذا أصل مثبت.

ثم إنه رحمه الله طبق هذا المبنى على مسأله الشك فى الزوال، فمن شك فى تحقق الزوال كان له استصحاب العدم، أى عدم وجوب الصيلاه الذى كان قبل الزوال، لأنه عدم المجعول «لا عدم الجعل» من جهه وجود الموضوع و تحققه، غير أنه عدم سابق على حضور وقت العمل بذلك الحكم المجعول.

و التحقيق فى الجواب:

أولاً: إن العدم نقيض الوجود، و إذا لم يكن قبل وجود الموضوع لا- مجعول ولا عدم المجعول، لزم خلؤ الواقع عن النقيضين، وارتفاع النقيضين محال.

وثانياً: إن وجود الحكم متقوم بوجود الموضوع، و هذا التقوم ملاك التأخر، لكن عدم الحكم غير متقوم بوجود الموضوع، فلا ملاك للتأخر. وحينئذٍ، لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الحكم الثابت فى الأزل وقبل الموضوع...

وأما تطبيقه ما ذكره على مسأله الشك فى الزوال.

ففيه: أنه قد تفرّر لدى الميرزا أن كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط، و

ص: ٢٩٦

قد بنى على ذلك فى مواضع متعدده، و عليه، فإن وجوب الصّلاه لَمّا اشترط بالزوال، فإنه قبل تحقق الزوال لا وجوب فلا عدم وجوب، فلا مجعول و لا عدم مجعول، حتى يستصحب.

قال:

وأما تقريب الإستدلال بالإستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعلية، فهو إستصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ.

و قد أورد على هذا التقريب بوجه.

فأورد إشكالات الشيخ والمحقق النائى، وتكلم عليها، وذكر الخامس قائلاً:

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ و هو: إنه يعتبر فى جريان الإستصحاب إتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من إسرائ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و ذلك داخل فى القياس لا فى الإستصحاب، و فى المقام لا اتحاد للقضيه المتيقنه والمشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبى... و هو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو للبالغ، فلا مجال لجريان الإستصحاب.

والإنصاف: أن هذا الإشكال وارد على الإستدلال بالإستصحاب فى المقام.

ص: ٢٩٧

أقول:

و هذا هو الصّحيح كما علم مما تقدّم.

شبهه التعارض بين الاستصحابين

بقى الكلام فى شبهه التعارض بين الاستصحابين

إنه إذا كان عدم الجعل غير عدم المجمعول، فإنه تقع المعارضه بين إستصحاب عدم جعل الحرمة وإستصحاب عدم جعل الترخيص سابقا، والواقع غير خالٍ عن أحدهما، وإذا جريا تعارضا وتساقطا، وتصل النوبه إلى البراءه.

وعلى الجملة، فإنه بناءً على جريان إستصحاب عدم الحرمة، لوجود المقتضى له بعد إندفاع الإشكالات، فإنّ المانع عن جريانه هو إستصحاب عدم جعل الترخيص سابقا.

وهذا الإشكال يتوجّه على بعض المباني دون بعض.

فهو وارد على مبنى المحقق النائنى القائل بأنّ التعيدين لا يجتمعان مع اليقين والوجدان بمخالفه أحد التعبدين للواقع، فالمانع من الجريان على مسلكه ثبوتى.

وهو وارد على مبنى الشيخ القائل بأنّ منشأ المعارضه عباره عن التعارض فى أخبار الإستصحاب صدرا وذيلاً، فإن فى صدرها «لا-تنقض اليقين بالشك» ومقتضاه هو القول بالحرمة للإستصحاب وبالترخيص للإستصحاب، لكنّ فى ذيلها: «بل انقضه بيقينٍ آخر» فهو أمر بالنقض باليقين، والمفروض وجوده، فأحد

ص: ٢٩٨

الحكمين منقوض يقينا، فتقع المعارضة بين الإستصحاب، للتعارض بين صدر وذيل دليل التعبد.

وهو غير وارد على مبنى من يقول بعدم التنافي بين اليقينين التعبديين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما، فالإستصحابان جاريان. نعم، التنافي موجود بين اليقينين الوجدانيين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما.

وهو غير وارد على مبنى من أجاب على مسلك الشيخ المتقدم، بأنه إن كان المراد من «اليقين» في الذيل هو اليقين الأعم من الإجمالي والتفصيلي، فالمعارضه موجوده، وأما إن كان المراد هو اليقين التفصيلي، فلا، لأن اليقين هنا إجمالي.

فعلى هذين المسلكين يجرى الإستصحابان، إلا إذا لزم المخالفه العمليه، وههنا غير لازمه.

فظهر اختلاف الحال باختلاف المباني، وظهر عدم جريان عدم الجعل عند الشيخ _ ومن نسب إليه الجريان فقد غفل عن مسلكه _ بل لا يجرى إستصحاب عدم المجعول عنده كذلك، للمعارضه بين الحكمين.

هذا تمام الكلام في هذا المقام. وبعد:

التحقيق

فإن التحقيق _ كما عليه شيخنا _ عدم جريان كلا الإستصحابين، لأنه مع وجود هذا الإستصحاب وجريانه في الشبهات الحكميه تلزم لغويّه أدلّه البراه

الشَّرعيَّة من حديث الرفع وغيره، وقد تقرَّر أنه إذا لُزمت اللُّغويَّة في دليلٍ بإجراء الدليل الآخِر، سقط ذاك الدليل الآخِر عن الجريان. وهذه القاعده منطبقه هنا، لأنَّه إذا جرى هذا الإستصحاب، كان حاكماً على حديث الرفع مثلاً، فلا يبقى له موردٌ أو تنضيِّق دائرته جدًّا.

فإن قيل: يفيد حديث الرفع في الشُّبهات الموضوعيَّة.

قلنا: هناك أيضاً يجرى الأصل الموضوعي، فيتقدَّم على البراءة، ولا يبقى له مورد.

على أنَّ تخصيص أدلَّة البراءة الشرعيَّة بموارد الشُّبهات الموضوعيَّة باطل. بل إذا وجد مورد فلا ريب في جريان إستصحاب العدم الأزلي فيه ولا تجرى البراءة.

فالإستصحاب لا يجرى مطلقاً، لما ذكرناه، لا لما ذكرنا من وجوه الإشكال، فقد عرفت إندفاعها جميعاً.

والحمد لله ربِّ العالمين.

ص: ٣٠٠

تنبیہات

اشارہ

ص: ۳۰۱

إشاره

التنبیه الأول

فى أنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعى وإلا لا تجرى البراءه

إنه يعتبر فى جريان البراءه الشرعيه والعقليه _ وكذا فى الإباحه الشرعيه المستفاده من قاعده الحل _ عدم وجود أصل موضوعى مقدم عليها، وإلا لم تجر مطلقا.

والمراد من الأصل الموضوعى هو الأصل الجارى فى موضوع البراءه، سواء كان ذاك الأصل مخالفا لها أو موافقا، فلو وجد الأصل كان رافعا لموضوع البراءه _ وهو الشك _ ومتقدما عليه بالورود أو الحكومه على الخلاف فى ذلك.

مثلاً: لو شك فى جواز وطئ المرأه إذا انقطع دم الحيض ولم تغتسل بعد، كان الأصل الجارى استصحاب عدم الجواز الثابت قبل الإنقطاع. وبهذا الإستصحاب يرتفع الشك فى الحكم ولا يبقى الموضوع للبراءه أو قاعده الحل، كما أنه يكون بياناً، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

قال رحمه الله: فلا تجرى _ مثلاً _ أصاله الإباحه فى حيوان شكّ فى حليته مع الشك فى قبوله التذكيه، فأصاله، عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذكّ، وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه... (١)

أى: إنه مع هذا الإستصحاب لا موضوع لأصاله البراءه حتى تجرى.

والملاك فى عدم الجريان عند هذا المحقق هو «ورود» هذا الأصل الموضوعى على البراءه.

ثم إنه رحمه الله قسّم الشبهه فى مورد اللّحم إلى: الشبهه الحكميّه والشبهه الموضوعيّه، فذكر للحكميّه ثلاث صور، وللموضوعيّه صورتين.

فذكر فى الشبهه الحكميّه، كما لو شك فى حليته لحم وحرمة كلحم الإرنب، إنه:

تارة: نعلم بوقوع التذكيه بشرائطها ونشك فى حليته والحرمة من جهه قصور الدليل. ففى هذه الصوره تجرى أصاله الحلّ، لتمايّه أركانها، لأن الموضوع _ وهو الشك فى الحكم _ موجود، والتذكيه حاصله بحسب الفرض.

واخرى: يقع الشك فى نفس التذكيه، وهذا على نحوين:

الأول: أن يكون الشك فى وقوع التذكيه من جهه الشك فى قابليته الحيوان لها، والشك فى القابليته قد ينشأ من عروض ما يحتمل رفعه للقابليته كالجلل. وفى

ص: ٣٠٤

هذه الصوره يوجد _ عند هذا المحقق _ أصل مثبت للقابليته، إذ الأصل بقاء القابليته التي كانت موجوده قبل عروض الجلل، وهذا الإستصحاب تنجيزى. ويمكن إجراء الإستصحاب التعليقى أيضا، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل بحيث لو وقعت التذكيه عليه لأثرت فى الحلته والطهاره، وبعد الجلل يستصحب بقاء تأثير التذكيه.

وكيف كان، فإنه فى هذه الصوره يوجد الأصل الموضوعى المحرز وهو الإستصحاب، ومعه لا مجال للبراءه، لعدم الموضوع لها، وإن كان الأصلان _ الإستصحاب والبراءه _ متوافقين فى النتيجة.

والثانى: أن يكون الشك فى القابليته لا من جهه عروض ما يحتمل المانع، بل من جهه الشك فى تحقق خصوصيه معتبره فى التذكيه، لأن التذكيه عباره عن الذبح مع الشرائط الخاصه فى المورد القابل، وليست مجرد فرى الأوداج. وفى هذه الصوره يرجع الشك إلى تحقق التذكيه، والأصل عدمها، ومعه لا موضوع للبراءه.

ومثاله: الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما كلب والآخر شاه، فإذا ذبح هذا الحيوان مع جميع الشرائط المعتبره، مع الشك فى أصل قابليته للتذكيه _ وقد عرفت أن القابليته من جمله الخصوصيات المعتبره _ كان الشك فى أصل تحقق التذكيه، والأصل عدمها.

وهذه صور الشبهه الحكيمه.

إحداهما: أن لا يكون الشك من جهه قصور الدليل، بل من جهه أمر خارجي، كالشك في وقوع التذكيه على هذا اللحم المطروح بشروطها، وحينئذٍ، لا تجرى البراءه، لتقدّم اصاله عدم وقوع التذكيه الشرعيّه على أصاله البراءه.

والثانيه: أن يكون الشك في وجود مانع فيه كالجلل مع وقوع التذكيه عليه، والأصل هنا عدم الجلل، وهو يتقدّم على البراءه فلا تجرى كذلك.

هذا، والوجه في إجراء استصحاب عدم التذكيه في صوره الشك في قابليّه الحيوان لها هو: إن الحرمة مترتبه على عنوان «الميته» وهو أمر وجودي، واستصحاب عدم التذكيه لا يثبت كون اللحم ميتة إلا على القول بالأصل المثبت.

لكن في كون «الميته» عنواناً وجودياً خلاف، فالشيخ على أن الميته شرعاً عبارته عما لم يذك، والإستصحاب يفيد نفس هذا العنوان، فليس بمثبت.

وأجاب صاحب الكفايه: بأن الميته خصوص ما مات حتف أنفه لا الأعم منه وما لم يذك، فهو عنوان وجودي. وكما أن الأثر من الحرمة والنجاسه مترتب على هذا العنوان الوجودي، كذلك هو مترتب على عنوان ما لم يذك، لأن ما لم يذك عنوان يترتب عليه حكم الميته بالإجماع. فليس الميته عين ما لم يذك بل ما لم يذك عنوان آخر له حكم الميته من الحرمة والنجاسه.

أقول:

هنا بحوث:

١_ هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومه؟

الأول: هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومه؟

صاحب الكفايه على الأول، وظاهر الشيخ هو الثانى وعليه المتأخرون.

ولا يخفى أن الورود عبارته عن انتفاء الموضوع وجدانا لكنّ بسبب التعبد الشرعى، كتقدّم دليل حجّيه خبر الثقة على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع الدليل على حجّيه خبر الثقة يرتفع موضوع القاعده _ وهو عدم البيان، والمراد من البيان هو الأعم من البيان العقلى والشرعى _ لكون الدليل بيانا، وبه ينتفى اللّايان بالوجدان، إلّا أن منشأ الإنتفاء هو تعبد الشّارع بخبر الثقة.

والحكومه: إنتفاء الموضوع تعبدا لا وجدانا، كما فى: لاربا بين الوالد والولد.

والتخصّص: إنتفاء الموضوع وجدانا.

والتخصيص: حفظ الموضوع تعبدا ووجدانا إلّا أن التعبد يكون فى الحكم.

وبما ذكرنا يظهر أن التحقيق هو التفصيل، وذلك:

لأنّ موضوع البراءة العقليه هو مطلق عدم البيان، ودليل الإستصحاب يجعل عدم التذكيه رافعا لموضوع القاعده بالوجدان، لكن بسبب التعبد بـ «لا تنقض اليقين...»

فالحق مع صاحب الكفايه فى البراءة العقليه.

ص: ٣٠٧

أما في البراءة الشرعيّة، فتقريب الورود هو: أن الموضوع عند صاحب الكفاية في حديث الرفع الدالّ على البراءة الشرعيّة هو عدم العلم، لكنّ دليل اعتبار الإستصحاب يفيد اليقين، فينتفى «ما لا يعلمون».

أو يقال _ وهو أمتن من سابقه _ بأن: «رفع ما لا يعلمون» قد خرج عنه من كان عنده الحجّة، لأن الرفع يدور في الحقيقة مدار «الحجّة» لا خصوص «العلم» كما ذكرنا في تقريب الإستدلال بحديث الرفع على البراءة، ولما كان الإستصحاب حجّة، فإنّه يرتفع به موضوع الحديث، لكنّ حجّيته هي ببركه التعبد الشرعي، وهذا هو الورود.

إلا أن القائل بالتقدّم بالحكومة على البراءة الشرعيّة يذهب إلى أنّ الذي يدلّ عليه: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام، هو وجود الحليّة الظاهريّة حتى يحصل العلم بالحرمة الواقعيّة، فكان العلم المأخوذ في لسان الدليل غايةً ونهاية للحكم الظاهري هو العلم بالحرمة الواقعيّة، ولكنّ الإستصحاب يفيد التعبد بالحرمة الظاهريّة ولا يرفع الشك وجدانا، فإذا أفاد التعبد بالحكم الظاهري فقد ضيق دائره دليل البراءة، وهذه هي الحكومة.

هذا بالنسبة إلى قاعده الحلّ.

وأما ما ذكر في تقريب الورود في معنى حديث الرفع، فهو وإن كان لا يخلو عن دقّة، لكنّ النظر في الحديث صدرا وذيلاّ يفيد كون الامور التسعة أعدارا بالنسبة إلى الواقع، وقد جعل الشّارع منها: الجهل بالأحكام، وصاحب الحجّة لا

يكون عالماً، فالمراد من عدم العلم هو عدم العلم بالواقع، والإستصحاب غير رافع لهذا العدم وجدانا بل يرفعه تعبداً. وهذه هي الحكومه.

إذن، لابد من التفصيل: بأن يقال بالورود في البراءة العقلية والحكومته في الاصول الشرعيه.

٢_ ما هي حقيقه التذكيه؟

البحث الثاني: ما هي حقيقه التذكيه؟ وما النسبه بينها وبين الميته؟

إن المحتملات في التذكيه أربعة امور:

الأول: أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً عن الذبح المقيد بالقيود المعينه. أو تكون اعتباراً شرعياً مسبباً عن الذبح المعين. وتكون التذكيه حينئذٍ موضوعاً للأحكام من الحلته والطهاره. أو تكون التذكيه اعتباراً شرعياً بسيطاً اعتبره الشارع عندما يتحقق الذبح مع الخصوصيات.

والثاني: إنها عبارته عن الذبح الخاص.

والثالث: إنها عبارته عن الذبح مع الخصوصيات. والشرط في تأثير هذا الذبح للحليه والطهاره هو قابليه الحيوان

والرابع: إنها مركبه من الذبح والخصوصيات والقابليه.

واختلفت أنظار الأعلام في المقام:

رأى الشيخ

وحاصل كلام الشيخ هو: إن موضوع الحرمة والنجاسه عبارته عن «ما لم يذكَّ»، وإن ما لم يذكَّ هو الميته، وليس الميته عبارته عن: مامات حنف أنفه.

ص: ٣٠٩

هذا حاصل الاستفادة من كلامه فى جواب الفاضل التونى فى تتمه بحث استصحاب القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّى، إذ قال: بأنّ كلام التونى إنما يتمّ لو كان الميتة مامات حتف أنفه، لكن الموضوع للحكم بالنجاسه والحرمة هو ما لم يذكّ، وإنما ترتب الحكم على عنوان الميتة لكونها ما لم يذكّ، لا مامات حتف أنفه.

وتعرّض لذلك أيضا فى مبحث الإستصحاب فى الشك السببى والمسببى حيث نقل عن العلامة فى بعض كتبه الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرمئى لم يعلم استناد موته إلى الرمى، لكنّه اختار فى غير واحد من كتبه الحكم بنجاسه الماء، وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما، وهو المختار، بناءً على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصّيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التى منها انفعال الماء القليل.

وبالجمله، فإنّ الشيخ قال: المشهور نجاسه الجلد المطروح مستندين إلى أصالة عدم المذبوحية. ثم نقل عن الفاضل التونى: عدم المذبوحية أعمّ من الميتة، فاستصحابها لا يثبت الميتة. فقال الشيخ: لا حاجة إلى إثباتها، بل يستصحب عدم التذكية وهو نفس الميتة. فكان الشيخ موافقا على أن التذكية هى المذبوحية.

وفى مبحث الشك السببى والمسببى، نقل عن العلامة أنه الرمى الخاصّ، ثم قوله بأصالة عدم التذكية. ولم يرد على كلام العلامة بشيء^{٢٢}، فنسبه القول بكون التذكية نفس الذبح إلى الشيخ غير بعيدة، وإنّ لم يجزم الاستاذ بذلك.

رأى صاحب الكفايه

ويرى المحقق الخراسانى(1): أن «ما لم يذك» غير «الميته»، وأن النسبه بينهما العموم والخصوص المطلق، لكون الأول أعم من الثانى.

والتذكيه عنده هى فرى الأوداج مع خصوصيّه فى الحيوان، فهى عبارته عن الذبح الخاصّ المشروط بقابليته الحيوان لها، ومع الشك فى القابليته من جهه احتمال عروض المانع يستصحب بقاؤها، فالإستصحاب يجرى فى التذكيه من قبيل إستصحاب العدم الأزلى، فإذا وجد الحيوان و شك فى وجود القابليته للتذكيه معه، يستصحب عدمها أزلاً.

وتحصّل: الفرق بين «ما لم يذك» و «الميته»

وقد وافقه المحقق العراقى على هذا، خلافاً للشيخ.

رأى المحقق النائينى

وذكر الميرزا:(2) أنه يحتمل أن تكون التذكيه أمراً بسيطاً محصياً من الامور المعهوده شرعاً. وبناءً عليه: تجرى أصاله عدم التذكيه، إلا أن يقوم الدليل العام على أنّ كلّ حيوان فهو قابل للتذكيه.

ص: ٣١١

١-١. كفايه الاصول: ٣٤٩.

٢-٢. فوائد الاصول ٣ / ٣٨١ _ ٣٨٢.

ويحتمل أيضا: أن تكون التذكية هي الذبح الخاص والقابلية شرط التأثير، كما عليه المحقق الخراساني. قال: وعليه: فلو شك في تحقق الذبح مع الخصوصيات المعتره يستصحب عدمه، وأما لو شك في القابلية، فلا يستصحب عدمها، لكون القابلية للتذكية تكون مع الحيوان وجودا وعدمًا، فلا حاله سابقه لها حتى تستصحب.

وما ذكره قدس سره مبنى على مختاره من عدم جريان الإستصحاب في العدم الأنزلي، وأنّ وزان ما نحن فيه وزان المرأه والقرشيّه، فقبل وجود المرأه لا قرشيّه ولا عدم القرشيّه.

وأما التذكية، فهي عنده عباره عن فرى الأوداج وكون القابلية شرطا للتأثير، بدليل إسنادها إلى المخاطبين في قوله «إلا ما ذكّيتُمْ» (١).

واحتمال كون التذكية مركبه ساقط عنده.

رأى المحقق العراقي

رأى العراقي

والمحقق العراقي (٢) احتمل أن تكون التذكية أمرا بسيطا مسببا ومحضاً من الامور المعتره فيها، ومع الشك في تحققها فالأصل هو العدم. وهذا إستصحاب لا كلام فيه لأحد. (قال) وإذا جرى هذا الأصل ترتب الأثر عليه، ولا

ص: ٣١٢

١- ١. سورة المائده، الآية: ٣.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٥٧ _ ٢٥٨.

حاجه إلى إثبات الميته، لكون إجرائه في العنوان الأعم منها _ وهو «ما لم يذك» _ يُغنى عن ذلك، خلافاً للشيخ القائل بأن الميته نفس ما لم يذك.

واحتمل رحمه الله أن تكون فرى الأوداج على النحو الخاص والقابلية شرط للتأثير كما قال المحقق الخراساني، فلو شك في تحقق التذكية المعتبره شرعاً، كان مقتضى الأصل عدم التذكية. ولو شك في القابلية _ مع تحقق الذبح بقيوده _ استصحب عدمها، لا من جهة عدم جريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية كما عليه الميرزا _ ، لأن العراقي يقول بالجريان _ بل لأن القابلية من خصوصيات الذات، واستصحب العدم الأزلي إنما يجرى في الخصوصيات الرجعة إلى الوجود، كالبياض والسواد، والقرشيه منها، ولا يجرى في خصوصيات الذات مثل كلبه الكلب.

وقد جعل تلميذه السيد الحكيم (١) «الكريه» من هذا القسم، ولذا لم يجر استصحاب العدم الأزلي فيها عند الشك في بلوغ الماء حد الكريه.

واحتمل: أن تكون التذكية مركبه من الذبح والقابلية والخصوصيات.

وبعد، فإنه اختار الثاني واستدل له:

بالآيه المباركه: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٢).

وبموثقه ابن بكير: «ذكاه الذبح» (٣).

ص: ٣١٣

١- ١. حقائق الاصول ٢ / ٢٥٧.

٢- ٢. سوره المائده، الآيه: ٣.

٣- ٣. وسائل الشيعه ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصلاه في الفراء.

وبخبر على بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد»؟ فقال: بلى... (١)

النظر في كلام المحقق النائيني

النظر في كلام الميرزا

أقول:

هنا ملاحظه على ما ذكره الميرزا والعراقي في إستصحاب عدم القابليته.

أما الميرزا، فذكر أنه لا حاله سابقه للقابليته حتى تستصحب.

نقول: هذا مبني على ما ذهب إليه من أن وجود الأحكام والعوارض و عدمها في مرتبه واحده، فقبل وجود الموضوع لا وجود ولا- عدم لحكمه، كما في المرأه، فإنه قبل وجودها لا قرشيته ولا عدم القرشيته، والقابليته مثل القرشيته، و إذ لا حاله سابقه فلا إستصحاب.

وفيه نظر.

لأنّ الوجود المحمولى في الإصطلاح هو الوجود الذي يقع محمولاً للموضوع و ينظر إليه بالنظر الإستقلالى كسائر المحمولات. مثل: زيد موجود، وهذا الوجود يحمل على العرض كما يحمل على الجوهر، فيقال: وجود البياض للجدار _ وليس للجوهر وجود نعتي، فلا- يقال زيد موجود لفلان _ ، فلا- يتوهم أن للعرض وجودين نعتي و محمولي، بل وجوده النعتي عين وجوده المحمولى،

ص: ٣١٤

غير أنّ العقل تاره ينظر إلى البياض بما هو موجود فيقال: البياض موجود، واخرى ينظر إليه بما هو موجود للجدار فيقال: الجدار أبيض.

والقابليته من الأ-عراض، ولها وجود محمولي فيقال: القابليته موجوده، لكنّ وجودها يكون للحيوان، ووجودها المحمولي عين وجودها النعتي.

وأما عدم القابليته، فليس عدما لقابليته الحيوان، لأن عدم القابليته ليس وصفا للحيوان، فليس عدما نعتيا، بل هو عدم محمولي، وعلى هذا، يكون لعدم القابليته حاله سابقه فتستصحب.

وما ذكره الميرزا، من كون الوجود والعدم في مرتبه واحده. باطل، لأن الوجود يعقل أن يكون وصفا لموضوع، وأما العدم فلا، إلا إذا أخذه الشارع وصفا بعنايه.

وفي عدم الملكة: عدم البصر في الموضوع القابل للبصر، معقول قبل وجود الموضوع، لأنه موجود قبل وجود المبصر كالإنسان مثلاً، لكن «عدم البصر» غير «العمى»، ولذا يصح نفى البصر عن الجدار ولا يصح إثبات العمى له، فعدم الملكة هو العمى لا عدم البصر، ولذا يصح أن يقال: لا بصر ولا عمى قبل الإنسان _ بأن يُرفع الطرفان، لأن النقيضين إذا كانا عدم وملكه يرتفعان _ ولا يصح أن يقال: لا بصر ولا عدم البصر قبل الإنسان، لأنهما متناقضان و رفعهما غير ممكن.

إذن، لا يستصحب العمى أو البصر قبل وجود زيد، لعدم الحاله السابقه.

ويستصحب عدم البصر، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وفى المقام: إن كان الأثر مترتباً فى الدليل على القابليته وعدمها بمعنى الوجود المحمولى، فمع ثبوتها يترتب الأثر، لتحقق العدم قبل وجود الموضوع وهو الحيوان. فالموضوع هو: الحيوان مع عدم القابليته، لا الحيوان المتّصف بعدم القابليته.

إلا إذا كان الموضوع فى لسان الدليل هو الحيوان المتّصف بعدم القابليته، فلا يمكن الإستصحاب.

هذا بالنسبة إلى كلام المحقق الميرزا النائنى.

النظر فى كلام المحقق العراقى

النظر فى كلام العراقى

وأما المحقق العراقى، فذهب إلى عدم جريان الإستصحاب، من جهة أنّ القابليته من العوارض الذاتيه.

وفيه نظر.

أولاً: هذه دعوى بلا برهان، ولو كان له عليها برهان لذكره.

وثانياً: لا يمكن أن تكون القابليته من العوارض الذاتيه، لعدم انطباق المعيار.

وذلك: لأن عوارض الماهيه هى ما يعرضها لا- بشرط عن الوجود، فالعارض ما تتّصف الماهيه به فى جميع حالاتها حتى مع

فرض عدمها، و عوارض الوجود ما يعرض الماهيه بشرط الوجود، إمّا بالوجود الذهنى مثل

ص: ٣١٦

النوعيه، و إما بالوجود الخارجى مثل البياض. وعلى هذا، فالحيوان المعدوم أو الموجود الذهني لا يتصف بالتذكيه، بل الموجود بالوجود الخارجى.

فعدم انطباق معيار عوارض الماهيه دليل عدم كونها منها.

وثالثا: كيف يجمع بين القول بأن القابليه للتذكيه من عوارض الذات ولوازمها، والقول بأنه مع الشك فى بقائها _ لعروض مانع كالجلل _ بعد تحققها، يستصحب عدم الزوال؟ كيف يتصور انفكاك لازم الماهيه عن الماهيه؟

ولو كان مراده من القابليه الإستعداد للقابليه.

ففيه: إن القابليه لا شدّه ولا ضعف فيها.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إذا كانت القابليه من الإمكان الإستعدادى، كانت من لوازم الوجود لا الذات.

فالحق: عدم المانع من جريان الإستصحاب فى القابليه، لا من جهه ما ذكره الميرزا، ولا من جهه ما ذكره العراقى.

حقيقه التذكيه

وأما حقيقه التذكيه، فإنّ التذكيه هى الذبح الخاصّ فى المورد القابل، فالقابليه قيد، لا شرط كما قال العراقى. و من هنا قال الإصفهانى: لا يعقل أن تكون التذكيه هى الذبح مع الشرائط، بأن تكون القابليه شرطا لتأثير التذكيه فى الطّهاره

ص: ٣١٧

والحليّة، لأن الطّهارة والحليّة من خصوصيّات المذكّي، فلا معنى لتحقق التذكيه مع عدم تحقق الحليّة والطّهارة لعدم الشرط. والذى ذكرناه في حقيقه التذكيه هو المستفاد من مجموع الأدلّه.

وعليه، فلو شككنا في القابليّة، جرى إستصحاب عدم الذبح الخاصّ المؤثر في الحليّة والطّهارة، فهذا الإستصحاب جارٍ لو سلّمنا بعدم جريان الإستصحاب في نفس القابليّة، لكونها من خصوصيّات الذات كما ذكر العراقي.

وأما إستدلال العراقي بالآيه. فمنقوض بقوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبْنًا فَأَظْهَرُوا»^(١) من جهه أنّ الطّهارة مسببه مع أنها أُسندت إلى المكلفين، فلا منافاه بين كونها أمرا بسيطا مسببا من أفعال المكلفين، وإسنادها إلى المكلفين.

وأما استدلاله بالخبرين. ففيه: إنهما يدلّان على خلاف ما ذهب إليه، فالموثقه فيها أنّ الذبح هو الموجب للذكاه لا التذكيه. وفي الآخر: ذكر الإمام عليه السّلام تحقّق التذكيه بالحديد. نعم، يحتمل كون الذبح هو التذكيه، لكن ليس ظاهرا فيه كي يتمّ الإستدلال به.

رأى المحقق الإصفهاني ونقده

رأى الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني^(٢) إلى أن التذكيه اعتبار شرعيّ بسيط، وضعي لا تكليفي، وهي مسببه من الذبح مع الخصوصيّات، وذلك لوجهين:

ص: ٣١٨

١-١. سورة المائده، الآيه: ٦.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ١٥٢.

أولاً: لأن التذكية عرفا وشرعا هي النزاهة والطيب، والذبح لا يتصف بذلك، بل المتّصف به هو اللحم، فليس التذكية الذبح لا الخاصّ ولا المطلق.

وثانيا: إنّ التذكية إن كانت الذبح، لزم الإنفكاك بين المدكّي وبين الحليّة والطّهارة، وهذا ما أورده العراقي وقد تقدّم. وفي كلّ موردٍ أطلق فيه التذكية على الذبح، فهو من باب إطلاق المسبّب على السبب.

أقول:

إنه قد وقع الخلط بين «التركيه» و«التذكية». والذي بمعنى الطيب والطّهارة والنموّ كتابا وسنّه ولغّه وعرفا هو الأوّل، (١) أما الثاني، فهو الذبح كما في المفردات والقاموس والتاج (٢) وغيرها.

والمستفاد من بعض الأخبار في كتاب الصّيد والذباحه وكتاب الأّطعمه والأشربه _ كعباره الراغب في المفردات _ كون التذكية أعم من الذبح، فهو يتحقق بالذبح و بإخراج السمك من الماء حتيا وغير ذلك. كما لا يخفى على من راجع.

هذا في الوجه الأوّل.

وأما الوجه الثاني، فيظهر جوابه ممّا سنذكره حول موثقه ابن بكير.

ص: ٣١٩

١-١. المفردات: ٢١٣.

٢-٢. المفردات: ١٨٠، تاج العروس ١٩ / ٤٢٩.

اشاره

تفصيل الكلام و تنقيح المرام

يتم بأمور

الأمر الأول: فى موثقه ابن بكير

الأمر الأول

فى موثقه ابن بكير

قد تقدم أن «التذكيه» هى «الذبح»، وفاقا للقائلين بذلك، وخلافا للإصْفهاني حيث قال بأنّ التذكيه مسببه عن الذبح. ويبقى الكلام حول موثقه ابن بكير، لكن:

١. ذكر الشيخ المجلسى فى مرآه العقول (١) والفيض الكاشانى فى الوافى (٢): أن هذا الخبر مشوّش، والتشويش فى لفظه يدلّ على أنه مروى بالمعنى، وليس اللفظ لفظ الإمام عليه السلام. فيسقط الاستدلال بلفظ هذا الخبر.

٢. و مع التنزل، فإنّ الإشكال هو عدم صحه كون فاعل الفعل مادّه الفعل،

ص: ٣٢٠

١-١. مرآه العقول ١٥ / ٣٠٩.

٢-٢. الوافى ٧ / ٤٠١.

فلا يصح أن يقال: ذبحه الذبح. فليس «زكاه» بمعنى «ذبحه»، فليست التذكية هي الذبح.

لكنّ هذا إنما يصح لو لم تكن التذكية أعم من الذبح، وقد عرفت كونها أعم كما هو صريح كلام الراغب وبعض الأخبار.

٣. سلّمنا، وعليه يكون الخبر ظاهراً في ذلك، إلا أنه يوجد في المقابل ما هو الأظهر والنص، كقوله عليه السلام: لا تذكّ إلاّ بحديده،^(١) فإنه يدلّ على أنّ التذكية ليست مسببةً، إذ لا يصح النهي عنها حينئذٍ لخروجها عن قدره والاختيار، بل المراد هو السبب وهو الذبح.

٤. سلّمنا التساوى في الظهور ثم التعارض والتساقط. لكنّ الغرض هو إجراء أصاله عدم التذكية عند الشك، وهي جاريه على كلا الوجهين. فيكون الحاصل عدم تمامية كون التذكية خصوص المسبب. أمّا لغه وعرفاً، فهي الذبح بالخصوص، وأمّا شرعاً، فقد وردت الأخبار على كلا المعنيين.

ص: ٣٢١

١-١. وسائل الشيعة ٢٤ / ٨، باب أنه لا يجوز تذكية الذبيحة بغير الحديد.

الأمر الثاني

في إجراء الأصل في القابليه

وجريان الأصل فيها يتوقف على أمرين:

الأول: أن تكون أمرا وجوديًا، بأن تكون من عوارض الوجود لا الماهية. فعلى القول بالاستصحاب في الأعدام الأزلي كما هو المختار، وأن القابليه من عوارض الوجود، وهو المختار كذلك، يجرى الأصل. غير أن الميرزا ينكر الشرط الأول والعراقي ينكر الثاني.

الثاني: أن تكون القابليه جزءاً أو قيدا للموضوع في لسان الأدله، وقد حقق الإصفهاني هذا الأمر فأجاد، ونحن نكتفي بذكر حاصل ما أفاد،^(١) وهو أنه:

ليس قابليه بعض الحيوان للطهاره والحليه، وعدم قابليه البعض الآخر للأمرين، وقابليه البعض الثالث للطهاره دون الحليه، أمرا جزائيا، بل هناك في كل قسم خصوصيه، وتلك الخصوصيه إما في ذات الحيوان، مثل اقتضاء شاتيه الشاه

ص: ٣٢٢

للقابليّيه لكلا- الأمرين، واقتضاء كليّيه الكلب لعدم القابليّيه لهما، وإما هي المصلحه المقتضيه في الأوّل والمفسده المقتضيه في الثاني، وإما هي خصوصيّه من عوارض وجود الحيوان.

قال: وكلّ ذلك ممكن، فإن أخذت القابليّيه في لسان الدليل جزءاً أو قيّداً، جرى الأصل، ولكن لا دليل من الشرع على أخذها كذلك في التذكيه _ كما يوجد الدليل على أخذ الحديد والتسميه والقبله وفري الأوداج. والدليل على اعتبار الإسلام في الذابح هو الإجماع _ فظهر عدم جريان أصاله عدم القابليّيه.

لكن لا مانع من جريان الأصل في نفس التذكيه.

فظهر أنّ وجه عدم جريان أصاله عدم القابليّيه هو ما ذكرناه، وليس عدم جريان الأصل في الأعدام الأزليّيه، فإنه جار، ولا عدم كون القابليّيه من لوازم الوجود، فإنها منها كما عرفت.

ص: ٣٢٣

الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليته كل حيوان للتذكية؟

الأمر الثالث

هل يوجد دليل على قابليته كل حيوان للتذكية؟

قد يقال: باختصاص القابليته بالحيوان المأكول اللحم. للخبر: عن علي بن أبي حمزة. قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الفراء والصلاه فيها. فقال: لا تصلّ فيها، إلا فيما كان منه ذكيا. قال قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه...» (١).

ولو تمّ الدليل على العموم لخصّصه هذا الخبر.

وفيه نظر، لاحتمال كون الجواب ناظرا إلى الصلاه فيه. هذا دلالة.

وأما سندا، ففيه «محمد بن سليمان الديلمي»، وهو ضعيف جدًا.

وما يمكن استظهار العموم منه أخبار:

١. علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود. قال: لا بأس بذلك» (٢).

ص: ٣٢٤

١-١. وسائل الشيعة ٢ / ٢١١.

١-٢. المصدر ٢ / ٢١١.

والسند صحيح.

وفيه نظر، إذ لا تعرّض فيه للصّلاه، وإنما السؤال عن لبس الميته، وقد دلّت الأدلّه _ ومنها هذا الخبر _ على عدم المنع من لبس الميته.

٢. محمد بن عبد الجبار: قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السّلام أسأله هل يصلّي في قلنسوه عليها و برما لا يؤكل لحمه أو تكّه حرير محض أو تكّه من وبر الأرناب.

فكتب: لا تحلّ الصّلاه في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيا حلّت الصّلاه فيه. (١)

أقول: إن كانت التذكيه مسببه، فلا دلالة للخبر على العموم، لعدم الدلالة على موضع اعتبار الشارح للتذكيه، مع أنّه يوجد له معارض.

٣. ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السّلام: إن الصّلاه في وبر كلّ شىء حرام، فالصّلاه في وبره وشعره وجلده وبولده وروثه وكلّ شىء منه فاسد، لا تقبل تلك الصّلاه حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله... (٢)

السند تام. وكذا الدلالة، واضطراب المتن لا يضرّ.

وعليه، فكلّ حيوان قابل للتذكيه. نعم، لاريب في خروج الكلب والخنزير، وكذا الحشرات، لعدم الخلاف بيننا في عدم قابليتها للتذكيه.

ص: ٣٢٥

١-١. وسائل الشيعه ٤ / ٣٧٧، باب حكم ما لا تتم فيه الصّلاه منفردا...

٢-٢. المصدر ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصّلاه في الفراء...

ونتيجه ذلك:

أمّا فى الشّبّهات الحكميّه، كما فى الحيوان المتولّد من حيوانين أحدهما طاهر والآخر نجس ولا يلحق فى الاسم بأحدهما، لا تصل النوبه إلى استصحاب عدم التذكيه، لوجود الدليل، وهو مقدّم على الأصل. وكذا لا تصل النوبه إلى أصاله الحلّ، لوجود الدليل القائم على الحلّيه.

نعم، لو نوقش فى الدليل سندا أو دلالة، كان المرجع هو الأصل، فإنّ كانت التذكيه مسببه، جرت أصاله عدم التذكيه، وإن كانت السبب، فأصاله الحلّ هى الجاريه.

وأما فى الشّبّهات الموضوعيّه، فعلى القول بجريان استصحاب العدم الأزلى والقول بجريانه فى العناوين الذاتيه، جرى استصحاب عدم الكلبيّه، واندرج اللحم المطروح تحت العام، وكان قابلاً للتذكيه. وعلى القول بعدم الجريان، فلا أثر للعام، لأن الشبهه موضوعيه فلا يتمسك به فيها، إلا إذا جرى استصحاب عدم كلبيّه هذا اللحم، فإذا جرى وأحرز حاله قلنا: كلّ حيوان ليس بكلب فهو قابل للتذكيه، وهذا ليس بكلب، فيندرج تحت العام.

ص: ٣٢٦

إشاره

الأمر الرابع

فى معنى غير المذكى والنسبه بينه وبين المذكى

مقام الثبوت

مقام الثبوت

فى مقام الثبوت احتمالات:

الأول: أن يكونا أمرين وجوديين و بينهما تضاد.

وبناءً عليه: لا تجرى أصاله عدم التذكيه، لكون هذا الأصل معارضا دائما باستصحاب التذكيه، بل هذا مسامحه فى التعبير، لأن المفروض كونهما وجوديين.

وقد يوجه هذا الإحتمال بأنه: كما ينشأ الطهاره والحليه من الخصوصيه، كذلك النجاسه والحرمة.

وأجاب المحقق الإصفهاني(1): بأنه لا وجه لأن تكون النجاسه والحرمة ناشئتين من خصوصيه وجوديه، بل هما ينشآن من زهاق النفس، غير أن التسميه

ص: ٣٢٧

وغيرها من الشروط تمنع عن تأثير زهاق النفس فى النجاسه والحرمه، فلا خصوصيّه حتى يكون أصل معارض من الطرف الآخر.

الثانى: أن يكون بينهما تقابل العدم والملكه، فالحيّ ليس بمذكى ولا غير مذكى، فإذا زهقت الروح تحقّق الموضوع.

وعلى هذا، لا معنى لاستصحاب عدم التذكيه، لعدم الحاله السّابقه، إذ لا يوجد «غير مذكى» قبل زهاق الرّوح، فلو أُريد استصحاب عدم التذكيه _ أى العدم قبل زهاق النفس _ بعنوان السّلب المقابل للإيجاب، كما فى الجدار حيث يتّصف بعدم البصر ولا يتّصف بالعمى، كان من الأصل المثبت.

الثالث: أن يكون بينهما تقابل السّلب والإيجاب. ويتحقّق السّلب فى مقابل الإيجاب تارةً: بانتفاء العنوان بانتفاء المعنون، كما ينتفى المجتهد بانتفاء زيد. واخرى: بانتفاء المبدأ بانتفاء الموضوع، كانتفاء الإجتهد بانتفاء زيد. وثالثه: بانتفاء الإضافه، _ أعنى النسبه _ بانتفاء طرفيها وهما الإجتهد وزيد.

وهذا السّلب يلحظ على نحوين:

أحدهما: السّلب مقابل الإيجاب، بانتفاء الموضوع، مثل: لا إجتهد فى زيد، لعدم زيد. والآخر: السّلب فى مقابل الإيجاب بانتفاء المحمول، مثل: لا إجتهد فى زيد، مع وجود زيد. وهنا: تاره: يلحظ عدم التذكيه الذى يجتمع مع زهاق الروح. واخرى: يلحظ معه فيقال: ليس الذى زهق روحه بمذكى. فعلى السّلب بانتفاء المحمول، لا يمكن إجراء الإستصحاب، لأن عدم التذكيه فى موضوع ما زهق

روحه لا حاله سابقه له. وعلى السبيل بانتفاء الموضوع، يجرى، لوجود الحاله السابقه، فيستصحب بقاء العلم الذي كان منذ انتفاء الموضوع حتى زمان تحقق الموضوع.

هذا كله في مقام الثبوت.

مقام الإثبات

مقام الإثبات

وفي مقام الإثبات:

ذكر المحقق الإصفهاني (1): إنه لَمَّا كان الموضوع في النصوص مختلفا، وقد تقرّر اشتراط وحده الموضوع في القضيتين حتى تستصحب، فلا يجرى إستصحاب عدم التذكيه، وذلك:

لأن الموضوع في بعض النصوص هو «الميته».

وفي آخر: «غير المذكي».

وفي ثالث: «ما لم يذك».

وفي رابع: «العلم بكونها ميته».

وفي خامس: «العلم بكونها مذكاه».

ومع احتمال دخل العلم في الموضوع جزءاً أو قيدها، لا ينفع استصحاب عدم التذكيه، لأنّ اللازم هو العلم بعدم التذكيه. نعم، لو كان الموضوع هو «المالم

ص: ٣٢٩

يذك» أى عدم التذكيه بنحو السلب فى مقابل الإيجاب، بنحو يجتمع مع السالبه بانتفاء الموضوع، أمكن الإستصحاب.

وعلى الجملة، فإن أمر موضوع الإستصحاب بحسب مقام الإثبات مردّد بين ما تمّت أركانه وما لم تتم، وحينئذٍ، لا- يجرى الإستصحاب، لعدم تعيّن الموضوع.

قال:

فإن قلت: فرضنا عدم وضوح الموضوع فى لسان الأدلّه، إلّا أن موضوع الطّهارة والحليّه معلوم وهو «المذكى»، فتنفى الطّهارة والحليّه بانتفاء الموضوع لهما، ولا حاجه إلى إحراز موضوع الحرمة والنجاسه. وبعباره اخرى: المشكله هى عدم العلم بموضوع النجاسه والحرمة _ وهو الموضوع المقابل للمذكى _ لكن موضوع الطّهارة والحليّه معلوم، وهو المذكى، وبالإستصحاب ترتفع الحليّه والطّهارة، ولا حاجه إلى شىء آخر.

قلت: إن موضوع الطّهارة والحليّه أيضا غير معلوم، لأنه:

إن كان زهاق الروح الحاصل من الذبح الخاصّ، ونقيضه عدم زهاق الروح عن الذبح الخاصّ، فهذا له حاله سابقه، لكن يجتمع مع حياه الحيوان كذلك، لكن ليس الموضوع هو ذلك، لوجود الأثر _ أى الحليّه والطّهارة _ فى النقيض، وهو حال حياه الحيوان.

ص: ٣٣٠

وإن كان الموضوع هو الذبح الخاصّ في مورد زهاق الروح، ونقيضه عدم تحقق الذبح في المورد الخاصّ، فهذا لا حاله سابقه له.

فظهر أن إستصحاب عدم التذكية لا يجرى لرفع موضوع الطهاره والحليه.

المستفاد من النصوص

أقول:

إن تمّ ما ذكره، لم يكن الإستصحاب جارياً حتّى على القول بأن التذكية مسببه، فكيف بناءً على أنها سبب، وذلك، لأنه لا بدّ من إحراز موضوع أصله عدم التذكية في مقام الإثبات حتى يتم بناءً على أنه مسبب. فلننظر في النصوص:

١. عن سماعه: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا. (١)

فيه المقابله بين «المذكي» و «الميته».

٢. مرسله الصدوق: «لا تأكل الجري...» (٢)

وفيه المقابله بين «الذكي» و «غير الذكي». وهو من العدم والملكه.

٣. عن السكوني عن أبي عبدالله «إن عليّاً كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكى يكون في الثوب فيصلّى فيه الرجل: يعنى دم السمك». (٣)

ص: ٣٣١

١-١. وسائل الشيعه ٣ / ٤٨٩، باب أنه لا يستعمل من الجلود...

٢-٢. المصدر ٢٤ / ١٣٢، باب تحريم أكل الجري...

٣-٣. المصدر ٣ / ٤٣٦، باب طهاره دم السمك...

والموضوع فيه للحرمة والنجاسة هو «الم يذك».

٤. عن الحلبي: «عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال: اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة».(١)

والموضوع: العلم بكونه ميتة.

٥. موثقه ابن بكير عن أبي عبد الله: «... فالصلاه في وبره... إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله... فالصلاه في كل شيء منه فاسد...»(٢)

والموضوع هو العلم بكونه ذكيا.

الجواب عن إيراد الإصفهاني

وبعد:

فإن إشكال المحقق الإصفهاني في مقام الإثبات يرجع إلى ثلاث جهات نذكرها وننظر فيها:

الأولى: إن العلم بالميتة مأخوذ في الموضوع جزءاً أو قيدا، و معه لا يجرى استصحاب عدم التذكية.

والجواب: أخذ العلم لأجل عدم جواز الصلاه لأجل الحرمة والنجاسة،

ص: ٣٣٢

١-١. وسائل الشيعة ٣ / ٤٩٠، باب طهاره ما يشتري من مسلم...

٢-٢. المصدر ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصلاه في الفراء...

لأن جواز الصَّلاه وعدمه يدور مدار العلم بكون اللباس من الميته أو لا. تجد هذا في موثقه ابن بكير و معتبره الحلبي. فالعلم دخيل جزءاً أو قيذا بالنسبه إلى حكم الصَّلاه لا بالنسبه إلى الحرمة والنجاسه.

الثانيه: إن «غير المذكى» إن كان مقابلاً للمذكى، فهو عدم في مقابل الملكه. و هذا العدم لا حاله سابقه له.

والجواب: هذه المقابله وقعت في مرسله الصدوق. وهي غير معتبره.

والثالثه: إنه قد وقعت المقابله بين المذكى والमितه. ولكن الميته عنوان وجودى، واستصحاب عدمه معارض بالإستصحاب فى مقابله.

كما أن مختار المحقق النراقى _ على ما نقل _ أن الميته عنوان وجودى، وفصل بين النجاسه والحرمة فى مشكوك التذكيه.

والجواب: إن هذا الإشكال مبنى على ثبوت كون الميته عنوانا وجودياً فيكون استصحاب عدم التذكيه أصلاً مثبتاً. والمستفاد من كلام اللغويين المتأخرين هو ذلك، لأنهم يقولون: ما زهق روحه بغير وجه شرعى. لكن المتقدمين منهم يرونه عدمياً، إذ يقولون هو: غير المذكى، وما لم يذك. واختلاف كلماتهم توجب الشك، و المرجع حينئذ الأخبار المبيئه التى جعلت الموضوع «غير المذكى». بل يمكن دعوى أن «الميته» فى خبر سماعه مصداق لمفهوم: إذا رميت. فيكون المقابل للمذكى هو غير المذكى، وهذا قول الشيخ.

ومن الأخبار الصريحه أو الظاهره فى أن الموضوع هو عدم التذكيه بنحو السلب المقابل للإيجاب:

خبر أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عن صيد البزاه والصقوره... فقال: لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكّتموه... (١)

ووزانه وزان: المرأه ترى الحمره إلى خمسين إلا القرشيّه.

وقوله عليه السلام: ...أما ما قتله الطير فلا تأكل منه إلا أن تذكيه. (٢)

وما اشتمل على قوله عليه السلام: «إلا أن تدرك ذكاته» ونحوه (٣)

وتلخص: عدم الإشكال في استصحاب عدم التذكيه.

نتائج الامور

اشاره

إن الشبهه إما حكميه، لفقد الدليل أو قصوره أو إجماله أو ابتلائه بالمعارض. وإما موضوعيه، من جهه الامور الخارجيه.

صور الشبهه الموضوعيه

صور الشبهه الموضوعيه

والموضوعيه لها صور:

الأولى

أن يشك في حليّه اللحم وحرمته من جهه الشك في كونه من الحيوان الحلال أكله أو المحرّم. كأن يجهل أنه لحم شاه أو لحم إرنب في مكانٍ مظلم، لكن يعلم بوقوع الذبح بشروطه وبالقابليّه للتذكيه.

ص: ٣٣٤

١-١. وسائل الشيعه ٢٣ / ٣٣٢، باب إباحه ما يصيد الكلب المعلم...

٢-٢. المصدر ٢٣ / ٣٤٩، باب أنه لا يحلّ أكل ما صاده غير الكلب...

٣-٣. المصدر ٢٣ / ٣٤٣، باب أنّ الصيد إذا اشترك في قتله...

والمرجع فى هذه الصوره هو قاعده الحلّ، لأنّ المفروض تحقق التذكيه، فلا مجال لأصاله عدم التذكيه، فالمحكّم: كلّ شىء لكّ حلال. وبناءً على أصاله الحرمة والطهاره فى المطعومات _ كما عن الشهيد(١) _ فإنّ هذا الأصل يتقدّم على قاعده الحلّ. لكنّ أصاله الحرمة فيها غير ثابتة. وكذا لو تمّ الدليل على حرمة أكل الحيوان الحيّ، فإنّ الحرمة تستصحب، و يكون الإستصحاب مقدّمًا على قاعده الحلّ. ولكن قيل: بجواز بلع السمك الصّغير حيًا، إلا أنّ الدليل قائم على الحرمة، وهو خبر أبيبكر الحضرمي _ من رجال كامل الزيارات _ فى عدم جواز أكل ما لم يذبح بحديده(٢). بدعوى أنه بإطلاقه يشمل الحيوان الحيّ، فتأمل. إلا أنّ يشكّل فى استصحاب الحرمة بتبدّل الموضوع. لكن يمكن دفعه: بأن الموضوع ما لم يذبح بحديده، والحيّ كذلك، فيحرم أكله، ومع الشكّ فى بقاء هذا الحكم يستصحب.

الثانيه

أن يشكّ فى الحليّيه والحرمة من جهة عروض ما يمنع كالجلل. والمرجع فى هذه الصوره استصحاب عدم الجلل، فهو حينئذٍ حلال، لأنّ المفروض تحقق التذكيه ووجود القابليّيه. فالدليل على الحليّيه هو الإستصحاب، ولا- تصل النوبه إلى قاعده الحلّ لحكومته عليها.

ص: ٣٣٥

١- ١. انظر: أجود التقريرات ٣ / ٣٤٠.

٢- ٢. وسائل الشيعه ٢٤ / ٨، باب أنه لا يجوز تذكيه الذبيحه بغير الحديد.

أن يشك في الحليته من جهة الشك في القابليته. كأن لا يعلم هل هو لحم كلب فلا يقبل التذكية أو لحم شاه فيقبل.

وفي هذه الصورة:

إن قلنا بوجود الدليل العام المقتضى لقابليته كل حيوانٍ للتذكية _ كما هو المختار، لموثقه ابن بكير، خلافا لصاحب الجواهر، حيث جعل أظهر الأدلة على ذلك صحيحة ابن يقطين _ وقلنا بجريان استصحاب عدم الأزلى في العناوين الذاتية، لكي يندرج هذا اللحم تحت العام، تمّ الحكم بحليته اللحم المطروح، ولا تصل النوبة إلى قاعده الحلّ، كما لا تصل إلى أصاله عدم التذكية.

وأيضاً: يحكم بحليته بعد القول بوجود العام، بناءً على جواز التمسك بالعام في الشبهه الموضوعية للمخضّص، ولا حاجة حينئذٍ إلى الإستصحاب.

وإن قلنا: بعدم وجود العام الدالّ على قابليته كل حيوانٍ للتذكية، وبأنّ الإستصحاب لا يجرى في العناوين الذاتية، وقع البحث في حقيقه التذكية:

فإن كانت التذكية عنواناً بسيطاً مسبباً عن الذبح، وأن موضوع الحرمة هو «الم يذك» بنحو السلب المقابل للإيجاب، رجع الشك إلى تحقق التذكية، وجرى استصحاب عدمها، والحكم حرمة هذا اللحم.

وإن كانت عنواناً بسيطاً، لكن موضوع الحرمة غير معلوم _ كما ذهب إليه الإصفهاني، لاختلاف النصوص _ لم يجر الإستصحاب المذكور، لعدم معلوميته الموضوع.

وإن كانت عنوانا مسيِّبا ومركِّبا، فعلى القول بكون القابليَّة جزءً من التذكيه _ أى أن التذكيه وإن كانت مسيِّبه، لكن القابليَّة جزء منها _ جرى استصحاب عدم التذكيه، لأن الأصل عدم تحقق الذبح في المحلِّ القابل. وعلى القول بأنَّ القابليَّة خصوصيَّة قد اعتبرت في الذبح الخاصِّ، جرى استصحاب عدم القابليَّة، ويكون الحاصل عدم تحقق الذبح المؤثر. إلَّا أنه لا بدَّ من إثبات كون القابليَّة من عوارض الوجود.

وإن كانت التذكيه نفس الذبح، لكن بشرط القابليَّة، لم يجر استصحاب عدم الذبح، وتصل النوبه إلى قاعده الحلِّ وقاعده الطَّهاره.

الرابعه

أن يشك في الحلِّيّه والحرمه من جهه الشك في تحقق سائر ما يشترط في التذكيه، مع العلم بوجود القابليَّة. والمرجع هنا أصاله عدم التذكيه، سواء كانت التذكيه سببا أو مسيِّبا، ولا تصل النوبه إلى قاعده الحلِّ على كلِّ حال.

صور الشبهه الحكميّه

صور الشبهه الحكميّه

والشبهه الحكميّه لها صور كذلك:

الأولى

أن يكون الشك ناشئا من الشك في القابليَّة للتذكيه، كالحيوان المتولّد من حيوانين لا يلحق بأحدهما في الاسم.

ص: ٣٣٧

فإن قلنا: بوجود العام المقتضى لقبائيه كل حيوان للتذكيه _ كما هو المختار _ فإنه ينطبق على المورد، ولا يحتاج إلى أصل محرز للموضوع، إذ المفروض إحرازه والشبهه حكميه.

وإن قلنا بعدمه:

فإن كانت التذكيه أمرا بسيطا مسببا، فبناءً على وضوح الموضوع _ وهو السلب في مقابل الإيجاب _ لا يجرى أصاله عدم التذكيه، وبناءً على عدم وضوحه لا يجرى كذلك.

وإن كانت سببا، فإن كانت التذكيه هي الذبح الخاص، استصحاب عدمه، وإن كانت الذبح والقبائيه شرط التأثير، لم يستصحاب عدم التذكيه، لإحراز الموضوع بالوجدان، وحينئذ يرجع إلى قاعده الحل.

الثانيه

أن يكون الشك ناشئا من الشك في تحقق المانع كالجلل. وهنا يستصحاب عدم المانع بلا كلام، وهذا الإستصحاب متقدم على قاعده الحل.

الثالثه

أن يكون الشك ناشئا من الشك في تحقق الشرائط الاخرى غير القبائيه، كأن يشك في اعتبار التسميه في التذكيه.

فعلى القول بأن التذكيه أمر بسيط شرعي مسبب، فلا إطلاق يدفع شرطيه

ص: ٣٣٨

التسميه. وعلى القول بأنها حقيقه شرعيه، فكذلك. وعلى القول بأنها أمر عرفى لكنّ الشارح أضاف إليه قيودا، يتمسك بإطلاق دليل التذكيه من أجل إلغاء الشرط المشكوك فيه. وقد ذكرنا أن الشارح لم يستعمل التذكيه فى معنى غير معناها العرفى وهو الذبح.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الأول.

ص: ٣٣٩

التنبيه الثانى

فى بيان الإحتياط وكيفية تعلق الأمر به

لا كلام فى حسن الإحتياط عقلاً فى الواجبات:

أمراً فى التوصليات، فهو ممكن و حسن بلا-شبهه وبلا كلام، لأن المقصود فيها تحقق الغرض، وهو يتحقق بنفس الإتيان بمتعلق الأمر بلا إضافه إلى المولى وقصد الأمر المتعلق بالواجب التوصلى.

وأما فى التعبديّات المعلوم فيها الأمر تفصيلاً أو إجمالاً، فلا كلام بين المحققين فى إمكان الإحتياط فيها وحسنه، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب والندب. نعم، بناءً على اعتبار قصد وجه التكليف فى صحه الإمتثال، لا يمكن الإحتياط، لعدم معلوميّه وجه الأمر والمفروض اعتباره.

ومورد البحث فى هذا التنبيه هو: التعبديّات غير المعلوم فيها الأمر لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب التعبدى والإباحه، فإما لا أمر أصلاً، وإما هو الإيجاب تعبداً.

وجه الإشكال

ووجه البحث والإشكال هو: إن العبادة تتحقق بقصد الأمر، وإذا جهل الأمر لم يتمش من المكلف قصد الأمر إلا تشريعاً، ومع عدم تمشيئه منه لم تتحقق العبادة، ومع عدم تحققها لم يتحقق الإحتياط في العبادة، فلا يمكن الإحتياط في العبادة.

الجواب

أجيب عن الإشكال

إن الأمر موجود وقصده ممكن، وإن الأمر يكشف عنه لِمَا بواسطه الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وإنَّ عن طريق ترتب الثواب على الإمتثال، وهو فرع الأمر.

وهذا الجواب مبني على مذهب صاحب الجواهر من أن عباديَّه العباده متوقفه على قصد الأمر.

إشكال صاحب الكفايه

أشكل عليه (١) باستحاله الكشف مطلقاً، لأنَّ الأمر بالإحتياط يتوقف على الإحتياط توقف العارض على معروضه، والإحتياط يتوقف تحقُّقه على الأمر بالإحتياط الثابت من طريق الملازمه. وهذا دور.

ص: ٣٤١

وقد اعترض المحقق الإصفهاني على كلام صاحب الكفاية: بأنّ المحذور ليس هو الدور، بل هو لزوم اجتماع المتقابلين و تقدّم المتأخر الطبيعي على المتقدّم الطبيعي.

توضيح دعوى لزوم اجتماع المتقابلين: إنّ الأمر ليس عارضاً على متعلقه حتى يكون متأخراً عنه تأخر العارض عن معروضه، ليتمّ ما ذكره، بل إنّ هذا العروض ما هو. (1) فيكون وزن الحكم بالنسبة إلى موضوعه وزان الماهية بالنسبة إلى الوجود. والبرهان على ذلك هو: إنّ الحكم لا يخلو عن أحد أمرين. فإن كان حقيقه الحكم هو الإرادة والكراهة التشريعية، فإن الإرادة والكراهة يوجدان بوجود المراد والمكروه، فلا يوجدان إلاّ بوجود المتعلق، وإلاّ يلزم وجود الإرادة والكراهة المطلقتين، أي الإرادة بلا مراد والكراهة بلا مكروه. و حيث لا وجود لهما منحاز عن وجود المتعلّق فلا تعلق فلا دور، إذ يكون الإحتياط متعلّق الإرادة و وجوده بنفس وجود الإرادة التشريعية، لأن الوجود أولاً وبالذات للإرادة و للاحتياط ثانياً وبالعرض.

وإن كان حقيقه الحكم هو البعث والزجر الاعتباريين، فإن البعث والزجر

ص: ٣٤٢

١ - ١ . العارض على قسمين: عارض الوجود خارجاً أو ذهنياً، مثل البياض بالنسبة الى الجدار والنوعيه العارضه على الانسان الذهني، و عارض الماهيه، فالوجود يعرض على الماهيه وهي توجد بالوجود و ليس متأخراً عنها، بخلاف الجدار، حيث أنّ البياض متأخر وجوداً عن الجدار و ليس وجوده بالبياض.

أمران إضافيان، و هما متقومان ذاتاً بالمتعلق، فمتعلق البعث يوجد بوجود البعث كسائر عوارض الماهيه، و لا تقدّم للمتعلق على البعث فى الوجود.

و توضيح دعوى لزوم تقدّم المتأخر: إنّ متعلق الحكم متقدّم طبعاً على الحكم، و إن التقدم والتأخر الطبعى يجتمع مع الاتحاد الوجودى، فإذا وجد الحكم استحالة عدم المتعلق بخلاف العكس، و على هذا، فإذا توقف تحقق الاحتياط فى العباده على الامر بالاحتياط، لزم تأخر المتقدّم طبعاً، فصار المتقدّم متأخراً والمتأخر متقدماً، و هذا محال استحاله اجتماع المتقابلين.

دفاع الاستاذ

مناقشه الاستاذ

وأفاد شيخنا الاستاذ اندفاع الاعتراض المذكور بوجه:

الأول: صحيح أن ذات الإراده تعلقه، ولكن قيام المراد بالإرادته وجوداً أمر آخر، بل البرهان على خلافه. و توضيح ذلك هو: إن الماهيه التعلقه وجودها تعلقه أينما كان، و ما ليس بتعلقه فهو كذلك دائماً. و ذات المراد ماهيه استقلاله، فإذا وجدت ماهيه المراد بعين وجود الإراده لزم وجودها بالوجود التعلقه وهذا محال. و بعبارة اخرى: إن وجود المتعلق للإرادته بغير الإراده خلف، و وجوده بعين وجود الإراده يستلزم كون الوجود الاستقلالى موجوداً بالوجود التعلقه، و هذا محال.

والثانى: إنّ مختاره رحمه الله عليه هو: أن البعث نسبه بين الباعث

ص: ٣٤٣

والمبعوث إليه، و عليه، يلزم تأخره لكون كل نسبه متأخره وجوداً عن طرفيها، ويستحيل وجودها في مرتبتهما، و إذا كانت متأخره كيف يعقل وجود طرف النسبه بنفس وجود النسبه؟ اللهم إلا في الاضافه الاشراقية.

والثالث: إذا كان وجود البعث وجوداً رابطاً و معنىً حرفياً، وأنه يلحظ نسبه بين الباعث والمبعوث إليه، ينظر التحريك و البعث الواقعي الخارجى ولا يلحظ باللحاظ الاستقلالى والمعنى الاسمى كما فى بعث زيد عمراً(1).

كان من المستحيل أن يكون بالنسبه الى طرفه من عوارض الماهيه، لأن عارض الماهيه حينئذٍ وجود الماهيه بوجود عارضها، ولا يعقل أن يكون العارض رابطاً غير استقلالى.

فظهر، أن ما ذكره فى الاشكال على الكفايه مخدوش.

بل الصحيح، أن طرف التحريك والبعث _ سواء الاعتبارى والواقعى _ ليس موجوداً بوجود البعث، لعدم الدليل على ذلك، فالدور الذى ذكره صاحب الكفايه تام. نعم، المحذور الذى ذكره المحقق الاصفهاني من تأخر المتقدم والمتأخر موجود كذلك، و قد أشار إليه المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل.

ص: ٣٤٤

١ - ١ . ذكر المحقق الاصفهاني أن البعث تارة: اعتبارى، ولا فرق بين البعث نحو الصلاه والبعث نحو السوق، غير أن الاول فى عالم الاعتبار والثانى خارجى واقعى. و هذا بعث بالمعنى الاسمى. وأخرى: يكون البعث نسبه بين الباعث والمبعوث إليه، فهو بعث نسبه و وجوده وجود الرابط و متقوم بالطرفين كالمعانى الحرفيه. و على هذا، ذهب فى الواجب المشروط _ حيث يشكل بأنه إذا كانت الهيئه معنىً حرفياً فمعناها جزئى، والجزئى لا يقبل الاطلاق والاشتراط _ الى أن البعث فيه معنىً حرفى، ولكن ليس جزئيه المعانى الحرفيه بحيث لا تقبل التقييد.

إشكال الشيخ

وأما الشيخ، فذهب (1) إلى أنّ الأمر المستكشف بقاعده الملازمه إرشادى وليس بمولوى، والأمر الإرشادى لا يصحّ قصد الأمر الذى هو الملاك لعبادته العباد.

توضيحه:

إن الإحتياط يتضمّن امورا:

منها: إنه يحفظ الإنسان من الوقوع فى المفسد الواقعيه، ويحقق له الوصول إلى المصالح، كما هو الحال فى أوامر الطبيب.

ومنها: إنه ممّا يستقلّ العقل بحسنه من جهه كونه انقيادا.

ومنها: إنه يوجب حصول قوه النفس وتحصيل الملكه الراسخه.

ومنها: إنه يوجب حفظ الأحكام الواقعيه، كما هو الحال فى الطرق والاصول المثبتة للتكليف.

إذن، يحتمل أن تكون فى أوامر الإحتياط جهه من هذه الجهات المخرجه لها عن المولويّه. و يحتمل أيضا أن تكون إرشادا إلى حكم العقل بحسن الإنقياد للمولى.

وعلى الجملة، فالشيخ يرى أن الأمر بالإحتياط إرشاد إلى المصلحه والمفسده، نظرا إلى أخبار الوقوف، حيث أخذ فى موضوعها «الهلكه». والمراد منها هو «العقاب» إن وجد المنجز، و«المفسده الواقعيه» إن لم يوجد.

ص: ٣٤٥

وقال المتأخرون: بأن هذه الأوامر مولويّه، ثم اختلفوا:

فالميرزا المحقق (١) على أنها أوامر مولويّه نفسيّه، للمصلحه المترتبه على نفس الإحتياط.

والمحقق العراقي (٢) على أنها مولويّه طريقيّه، بأن يكون متعلّق الأمر طريقا إلى المصلحه الواقعيّه، مثل الأمر في باب الطرق كقوله: صدق العادل.

والمحقق الإصفهاني (٣) مال إلى كونها مردده بين الإرشاديّه والمولويّه، فالأمر بالإحتياط لئلا هو الأمر بالفعل، ولكن قد جاء بعنوان الإحتياط من أجل التحفظ على الواقع.

وقد أوضح العراقي مسلكه بالنظر في الأخبار، إذ قسّمها إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: «أخوك دينك فاحط لدينك». فقال: بأن هذا الأمر طريق إلى حسن الإحتياط عقلاً.

والثاني: «قف عند الشبهه». فقال: بأنه طريق إلى المفاسد الواقعيّه.

والثالث: «من ترك الشبهات فهو لما استبان له أترك». فقال: بأنه وإن كان ظاهرا في المولويّه، من جهة إفادته كون المصلحه في نفس الإحتياط، مثل حصول الملكه به، لكن يحمل على الطريقيّه إلى المفاسد الواقعيّه مثل أوامر

ص: ٣٤٦

١-١. فوائد الاصول ٣ / ٣٩٨.

٢-٢. نهايه الافكار ٣ / ٢٦٠ - ٢٦١.

٣-٣. نهايه الدرايه ٤ / ١٦٤.

الطبيب، من جهه أن مصلحه الواقع يجب أن تحفظ في ظرف الجهل. فيظهر أنّ الأمر بالإحتياط جاء لحفظ الواقع.

أقول:

التحقيق في المقام

والتحقيق هو: أنه إن كان البحث في الشبهه البدويّه حيث يحتمل الوجوب، فإنّ ظاهر الأمر بالإحتياط هو الموضوعيّة للإحتياط، فيكون الأمر مولويًا فيه، لكن بملا-ك حفظ الواقع. لكن قوله عليه السّلام: «أخوك دينك» غير مختصّ بالشبهه البدويّه بعد الفحص، بل يعمّ المقرونه بالعلم الإجمالي.

وبعبارة اخرى: متعلّق الأمر هو الإحتياط، وهو متحقّق في الشّبّهات قبل الفحص وبعده وفي المقرونه، و تخصيص الحكم به بحصّه دون اخرى يحتاج إلى المخصّص، وعليه، فإنّ الأمر في الشبهه المقرونه واصل، ومعه يلغو جعل أمر آخر مولوي، لأنّه يكون متعلّقًا حينئذٍ بالإطاعه، وتعلّق الأمر المولوي بالطّاعه غلط، وحيث لا يعقل كون هذا الأمر مولويًا، كما لا يعقل كونه مولويًا وإرشاديا معًا، فهو إرشادي. وحينئذٍ، فجميع أوامر الإحتياط بشتّى ألفاظها إرشاديّه، لأن الحمل على المولويّه يستلزم التخصيص بالبدويّه ولا مخصّص.

وجعل ظهور الأمر في المولويّه قرينه على التخصيص. بلاوجه، لأنّ هذا الظهور مقامى لا لفظى، فلا يصلح للمخصّصيه.

نعم، لو ورد الأمر به في خصوص الشبهه البدويّه، حمل على المولويّه ولو بعنوان الطريقيه. هذا أوّلاً.

ص: ٣٤٧

وثانياً: كون أوامر الإحتياط بالنسبه إلى الشبهات قبل الفحص والمقرونه بالعلم استحبابيّه. غير معقول، لأن الترخيص في الترك في تلك الشبهات غير جائز، وإن كانت وجوبه لزم الإلتزام بأمرين وعقابين في الشبهه المقرونه. وهذا ما لا يلتزم به.

وأما الوجوب الطريقي، فإن كان بمعنى الإرشاد إلى الطريقيه والإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فهذا الوجوب ليس مولويًا، بل يكون مثل صدق العادل. مع أنه لا معنى للإرشاد إلى الطريقيه، لأن المرشد يلزم أن يكون صالحاً لإرائه الواقع، والإحتياط ليس فيه تلك الصلاحيه، بخلاف صدق العادل.

وإن كان وجوباً مولويًا غير أن ملاكه هو التحفظ على الواقع، فاللزام المذكور _ أعنى تعدد العقاب على المخالفه _ لازم، لأن المولوى الوجوبى تستتبع مخالفته العقاب المستقل عن العقاب المترتب على مخالفه الواقع. إلا أن يقال: بعدم لزوم تعدد الأمرين الصّادرين عن الغرض الواحد. لكنه مخدوش: بأن العقل يرى كلّ واحد من الأمرين موضوعاً مستقلاً للعقاب على الترك، و وحده الغرض لا تجدى لرفع تعدد العقاب.

وأما قوله عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان أترك» فقد اعتمد عليه الميرزا للقول بالمولويّه النفسيه، والعراقى للقول بالمولويّه الطريقيه.

والتحقيق: أنه ناظر إلى الشبهه المقرونه وظاهر فيها، بقرينه كلمه «الإثم»، إذ

ليس فى ارتكاب الشبهه البدويّه بعد الفحص إثم، ولا يتّصف المرتكب فى مورد البراءه ووجود المؤمن بـ «الإثم»، لا كتابا ولا سنّه، وإنما يختص الإتياف بذلك فى مورد وجود المنجّز. ولو سلّمنا عدم الظهور فى البدويّه، فلا كلام فى إطلاقه الشامل لها. هذا أوّلاً.

وثانيا: فى ذيله: «والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» وهذه الجملة صريحه فى الإرشاد. فىكون وزان الخبر وزان «قف عند الشبهه فإن الوقوف...».

فظهر مما ذكرنا: عدم إمكان حمل «أخوك دينك...» و «قف...» و «ومن ترك...» على المولويّه... خلافا للإصفيهانى

وللميرزا القائل بالمولويّه النفسيه.

وللعراقى القائل بأنه يقبل المولويّه لكنّه طريقاً.

وسقط أيضاً قول الشيخ: يتّجه الفتوى باستحباب الإحتياط. (١) إذ فيه:

أوّلاً: إنّ العمل المجرد عن قصد القربه ليس بعباده.

وثانيا: إنه لا مدرك لهذه الفتوى إلاّ الأخبار، وقد عرفت عدم صلاحيتها للحمل على المولويّه. ألّهم إلاّ أن يكون المدرك هو الحسن العقلى. وهو كما ترى.

هذا كلّه بالنسبه إلى التصوير الأوّل من جهه الدور وتأخّر ما هو المتقدّم طبعاً وبالعكس.

ص: ٣٤٩

التصوير الثانى

ذكر المحقق الخراسانى: (١) أنّ قصد الأمر غير مأخوذ فى متعلق الأمر شرعاً _ والإشكال إنما حصل من تصوّر اعتباره _ بل هو مأخوذ بحكم العقل، من باب أن تحقّق الغرض يتوقّف على قصد الأمر، فلا إشكال فى البين.

وفيه:

إنّ الإشكال ليس من جهه ما ذكر بل من جهه فقدان الأمر. نعم، يتوجّه الإشكال من الجهه التى ذكرها فى باب التعيّد والتوصلى، وهو موجود فى جميع العبادات، وهو يندفع بوجوه منها ما ذكر.

لكنّ وجه الإشكال فيما نحن فيه هو: إنّ العمل الدائر أمره بين الوجوب والإباحه لا علم لنا بتعلق الأمر به، ومع هذا الجهل والفقد للأمر لا يتمشى قصد الأمر، فكيف يكون عباده؟

التحقيق فى ذلك

التحقيق فى حلّ الإشكال:

هو نفى اعتبار قصد الأمر فى عبادته العباده، والقول بكفايه كون العمل المأتى به مضافاً إلى المولى.

وعلى الجملة، فإنّ الإحتياط هو الإتيان بالعمل بحيث يتطابق مع الواقع، فإن قلنا بلزوم الإتيان به بقصد الأمر، وقع الإشكال المذكور، لعدم ثبوت الأمر كذلك

ص: ٣٥٠

لا- تفصيلاً ولا- إجمالاً- ولكن قصد الأمر غير معتبر في عبادتيه العباده، بل يكفي مجرد، إضافتها إلى المولى، سواء بقصد أمر المولى أو بقصد غرضه أو بقصد الأمر المحتمل. وهنا احتمال الأمر موجود، فالعمل العبادى الإحتياطى متحقق ولا إشكال.

ص: ٣٥١

إشاره

التنبیه الثالث

فى أخبار من بلغ

ومنها: صحیحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبى صلی الله علیه وآله شیء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله. (١)

جهات البحث

ويقع البحث فى جهات:

(الجهه الأولى) الاحتمالات فى أخبار من بلغ

إشاره

الجهه الأولى

فى هذه الأخبار خمسة احتمالات:

الأول:

أن يكون مدلولها إسقاط ما اعتبر فى حجته الخبر فى هذا الفرض.

ص: ٣٥٢

وبعبارة اخرى: مفادها هو التوسعه في حجّيه الخبر في خصوص المندوبات، و تقييد أدلّه اعتبار الشرائط في حجّيه الخبر الواحد بالالزاميات.

وهذا ما نسب إلى المشهور، وهو يناسب عنوانهم «التسامح في أدلّه السنن».

وعلى هذا الوجه، تكون المسأله اصوليه، لكون «الحجّيه» واسطه في استنباط الحكم الشرعي.

الثاني:

أن يكون مدلولها تعنون العمل بقيام الخبر الضّعيف بعنوان «ما بلغ عليه الثواب». فالمعنى: كلّ عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب استحباباً نفسياً، بأن يكون «البلوغ» عنواناً ثانوياً ينقلب به العنوان الأولي، ويغيّر الواقع، كما هو الحال في الضّرر والخرج. وهذا حكم كلّى فقهي.

وذهب إليه المحققون صاحب الكفايه والميرزا والإصفهاني. (١)

الثالث:

أن يكون مدلولها استحباب العمل على طبق مفاد الخبر الضّعيف استحباباً طريقيّاً. بمعنى: إن الشّارع قد حكم باستحباب كلّ عمل بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف بملاك التحفظ على الواقعيّات، لا أن المصلحه في نفس ذلك العمل.

إختاره المحقق العراقي. (٢)

ص: ٣٥٣

١- ١. كفايه الاصول: ٣٥٢، نهايه الدرايه ، فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٨٢.

الرابع:

أن يكون مدلولها الإرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على الإنقياد وترتيب الأثر على الحكم المحتمل البالغ بالخبر الضعيف.

ويستفاد هذا الوجه من بعض كلمات الشيخ، (١) واختاره المحقق الخوئي. (٢)

الخامس:

أن يكون مدلولها مجرد الإخبار عن فضل الله. أى: إن كلَّ عملٍ بلغ عليه الثواب ثم صدر من العبد، ترتب عليه ذلك الثواب فضلاً من الله سبحانه.

جاء هذا في مصباح الاصول. (٣)

الإشكال على رأى المشهور

الإشكال على رأى المشهور

وقد أشكل على الإحتمال الأوّل: بأن معنى إسقاط شرائط الحجّية فى الخبر القائم على شىء من السّينن، هو كونه طريقاً إلى الواقع فيها. وهذا جعلٌ واعتبار يحتاج إلى مبرز، ولكن المبرز له غير موجود فى الأخبار، فلا مقتضى للقول المذكور.

بل يوجد المانع عن ذلك، لأنّ إحتمال الخلاف محفوظ فى هذه الأخبار، وهو يمنع من جعل الحجّية، إذ الحجّية بمعنى المعدّريه والمنجزية تكون فى

ص: ٣٥٤

١-١. فرائد الاصول: ٢٢٩.

٢-٢. مصباح الاصول: ٣١٩ / ٢.

٣-٣. المصدر.

صوره حفظ الواقع و إصابته، ولكنّ مدلول أخبار من بلغ هو ترتيب الأثر على الخبر، سواء كان هناك واقع أو لا.

وفى مصباح الاصول(1): إن ما اشتهر من قاعده التسامح فى أدلّه السنن بعيد من ظاهر الروايات غايه البعد، لأن لسان الحجّيه إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما فى أدلّه الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدّى فى الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات، ولا أقلّ من عدم دلالتها عليها.

أقول:

وهذا الإشكال وارد، إلا أن ينتقض بالإستصحاب، فإن لازمه عدم طريقيّه الإستصحاب إلى الواقع، لأن الشارح قد حفظ الشك فى دليل الإستصحاب، أمّا على مبنى كونه أصلاً محرزا للواقع فلا نقض.

ويمكن الجواب عن النقض: بأنّ الشك محفوظ فى موضوع دليل الإستصحاب و ملغى فى محموله، و هذا لا ينافى الطريقيّه.

لكنّه مشكل، لمنافاه حفظ الشك للطريقيّه عرفاً، فلا يصحّ أن يقال: هذا طريق الكوفه فاسلكه عن يقين ويمكن أن لا يوصلك إليها.

و تلخّص: عدم تماميّه الإحتمال الأوّل.

ص: ٣٥٥

واستدلّ للقول بدلاله الأخبار على كون العمل مستحبًا استحبابًا نفسيًا، كما هو مختار صاحب الكفايه ومن تبعه، بوجهين:

أحدهما: إن كلمه «فعله» فى الأخبار ظاهره فى الإنشاء، أى فليعمل، وإن كانت جملة خبريّه.

وفيه:

أولاً: إن الجملة خبريّه التى تدلّ على الطلب فى مقام الإنشاء هى التى يتمّ بها الكلام، مثل: من أحدث يتوضأ. فإن يتوضأ جملة خبريّه، لكنّ المراد منها هو الإنشاء، وهى هنا متممه للكلام ومحمول للموضوع، والفرق بينها وبين: من فعل كذا فله كذا، واضح.

وثانياً: إنه يعتبر فى دلاله الجملة خبريّه على الطلب عدم وجود القرينه أو ما يحتمل القرينته على الخلاف، وهنا يوجد احتمال كونها إرشاديّه إلى حكم العقل، ومع هذا الإحتمال فلا ظهور لها فى الطلب المولوى.

والثانى: إن الخبر القائم على ثواب عملٍ ظاهر فى ترتب الثواب على العمل، و ترتبه عليه يكشف إنّا عن الأمر بالعمل، لأن العمل بداعى احتمال الثواب له ثواب من جهة كونه انقيادا، أمّا ذات العمل بما هو، فلا يترتب عليه ثواب عقلاً، فإذا رتب الشارع الثواب لم يعقل كونه بلا أمرٍ.

أقول:

وهذا الوجه قوى. لكن وجود «فعله» فى بعض الأخبار، حيث تفرّع العمل على بلوغ الثواب، ظاهر فى انبعاث المكلف من البلوغ.

إشكال ودفع

ثم إنه قد أشكل على هذا القول:

بأن أخبار من بلغ على قسمين، فقسم منها مقيد فيه العمل بكونه التماسا للثواب البالغ وطلباً لقول النبى صلى الله عليه وآله. والقسم الآخر غير مقيد بالقييد المذكور. ومقتضى قاعده حمل المطلق على المقيد أن يحمل القسم الثانى على الأول، ومن الواضح أن العمل بداعى إلتماس الثواب انقياداً، وهو لا يكشف عن ثبوت الأمر.

فأجاب صاحب الكفايه(1):

بأنه حيث لا- تنافى بين المطلق والمقيد فلا موجب للحمل، بل نأخذ بكلا القسمين، فما كان دالاً على ترتب الثواب على ذات العمل كشف عن الأمر المولوى، وما دلّ على ترتبه على العمل المقيد يكون إرشاداً إلى الإنقياد.

ذكر هذا الجواب، ثم اختار فى الأخير كون الثواب فى القسمين على ذات العمل.

ص: ٣٥٧

١-١. كفايه الاصول: ٣٥٣.

وفى هذا الجواب نظر، لأن الأخبار وإن كانت على القسمين المذكورين، لكنها قد سيقت كلها لبيان مطلب واحد، لكون موضوعها واحداً والمحمول واحد، فأما يؤخذ بالإطلاق فى الجميع، وإما يقيد الجميع.

ذكره المحقق الإصفهاني (١) وغيره.

رأى المحقق النائنى ومناقشه

رأى الميرزا

والميرزا المحقق، رجح فى دوره الأولى (٢) قول المشهور، واختار القول الثانى _ تبعاً لصاحب الكفايه _ فى دوره الثانى (٣).

واستدل لهذا المدعى: بأن لهذه الأخبار مدلولاً مطابقاً وهو الإخبار عن الثواب، ومدلولاً سياقياً وهو سياق الترغيب فى العمل، فيدل على المحبوبيه. ولما كان السياق قرينه حاكمه على ذى القرينه حتى لو كان ظهورها أضعف من ظهوره، فإنه يتقدم على المدلول المطابقى، وتكون الأخبار داله على الإستحباب النفسى.

وحينئذ تصبح قاعده فقهيه جاريه فى جميع الأعمال التى بلغ عليها الثواب.

ص: ٣٥٨

١-١. نهايه الدرايه ٤ / ١٨٠.

٢-٢. فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

٣-٣. أجود التقريرات ٣ / ٣٦٦.

والمستحب هنا هو ذات العمل، لعدم وجود المقيّد فى النصوص بكون العمل بداعى الثواب حتى يحمل عليه المطلق، بل ظهورها فى الداعويّه وكلّها مطلقه، فالمستحب استحباباً نفسياً هو ذات العمل.

مناقشته

وينقض على هذا الإستدلال: بأنّ أخبار الإحتياط أيضاً مسوقه للترغيب، بل يوجد فى بعضها الأمر بالإحتياط _ وليس فى أخبار من بلغ أمر وإنّما هو مستكشف إنّنا، فيلزم القول بكونها مولويّه _ والميرزا لا يقول بذلك.

وإذا كان وجه القول بكون أخبار الإحتياط إرشاديّه وقوعها فى طول الأوامر الواقعيّه، فإنّ أخبار من بلغ أيضاً فى طول الأوامر المحتمله، لأنه قد بلغ الثواب على عملٍ يحتمل وجود الأمر به و يحتمل عدم وجوده، والثواب فرع الأمر، فأخبار من بلغ فى طول الحكم الواقعي الذى تكشف عنه هذه الأخبار إنّنا.

نعم، إن نفس عنوان «بلوغ الثواب» يكون ملاكاً للمحبوبيّه إن كان البلوغ صالحاً لتغيير الحكم، كما هو الحال فى «الضرر» و «العسر» ونحوهما.

لكنّ مجرد بلوغ الثواب ليس من العناوين الثانويه، لا عقلاً ولا عقلاً.

بل إن الميرزا لا يقول بصلاحيّه أوامر الإحتياط لأن تكون ذات ملاك

ص: ٣٥٩

ومصلحه، ولذا حكم باستحباب الإحتياط استنادا إلى الخبر «من ترك الشبهات» الظاهر في تحقق المصلحه في نفس الإحتياط.

ولكن لا يوجد في أخبار من بلغ خبر يقتضى ذلك.

وأما ما ذكره من ظهور الأخبار في الداعويّه دون التقييد. ففيه بحثٌ، فقد قالوا بأن المعلول لا يقتيد علته، ومن هنا قال صاحب الكفايه وغيره بأنّ الداعى لا يكون قيدا للأمر.

والذى يمكن أن يكون وجها لما ذكره صاحب الكفايه من عدم كونه قيدا هو: إن كلّ قيد فهو في رتبه المقيد، فلو كان متقدّما عليه لم يتقيد به، والمعلول متأخر وتقييده بالعلّه يستلزم تقيد المتأخر بما هو متقدّم عليه، هذا أوّلاً.

وثانيا: إذا كان مقيدا لزم أن يكون فيه تضييق بالإضافه إلى التضييق الذاتى.

وثالثا: إن إطلاق المعلول بالنسبه إلى عدم علته غير معقول، وحيث لا يعقل الإطلاق لا يعقل التقييد.

فهذه وجوه هذا المدعى.

لكن الميرزا يرى أنّ أخبار من بلغ أمس إلى الداعويّه، أى أظهر في ذلك من التقييد، فيظهر من كلامه أنه لا يمنع من التقييد ثبوتا.

ونحن نبحت عن ذلك ثبوتا وإثباتا.

أما ثبوتا، كما هو كلام صاحب الكفايه والعراقى، فلا تنطبق الكبرى على المقام، لأنه لا انقسام للمعلول بالإضافه إلى العله حتى يقبل التقييد بالعلّه. أما

الفعل، فله قسمان: العمل المعلول لداعى إلتماس الثواب والعمل المعلول لغيره. وعليه، فأصل العمل وطبيعته قابلٌ للتقييد بالتماس الثواب، لقبليته أصل العمل للتقسيم، وملاك التقييد هو القابليته لذلك، كالحراره، تنقسم إلى حراره هذه النار وحراره تلك النار. نعم، حراره هذه النار لا تنقسم إلى قسمين.

إذن، الكبرى غير منطبقه هنا، لأن ذات العمل بالإضافة إلى صدوره عن داعى التماس الثواب ينقسم، فيمكن أن يكون بشرط وأن يكون لا بشرط وأن يكون بشرط لا، بخلاف المعلول الصادر عن علته، فإنه لا انقسام له.

فالكبرى صحيحه للوجوه المذكوره، لكن تطبيقها على المورد غير تام. اللهم إلا أن ينكر قبول طبيعه العمل للانقسام، وهذا باطل.

وإلى هنا تمّ البحث مع صاحب الكفايه والعراقي.

وأما إثباتها، فنقول فى جواب الميرزا: إن جملة «إلتماس الثواب» فى الأخبار مفعول لأجله، وقد أخذت فى الموضوع، فإن لم تكن قيدا فما يكون معناها؟

وبه يتمّ الكلام مع الميرزا.

رأى المحقق العراقي

رأى العراقي

و اختار المحقق العراقي (1) _ تبعا لصاحب الكفايه _ كون الأمر مولويًا، لكنه قال بأن الإستحباب طريقي لا نفسى. نظير القول بكون أخبار الإحتياط مولويّة لكن ملاك هذا الأمر المولوى هو حفظ الواقع.

ص: ٣٤١

وهذا الوجه أقرب إلى الواقع، لأن كون البلوغ من العناوين الثانويّة بعيد غاية البعد، فإن كان جعل الإستحباب لذات العمل، فهذا أمر ممكن معقول، ويكفي للمولويّة مقتضى المقام، فإنه لا ترفع اليد عن هذه القرينه المقاميّه بدليل، ومجرّد احتمال الإرشاديّه _ من جهه كون هذه الأخبار فى طول الأحكام الواقعيّه _ لا يصلح لرفع اليد.

ولكن إذا كان متعلّق الأمر هو العمل بداعى إلتماس الثواب، أمكن القول باستحاله الأمر المولوى حينئذٍ، لأن جعل الداعى لمن له داعى إلتماس الثواب لغو. ولو قيل: بأن ملاك جعل داعى إلتماس الثواب هو التمكن من قصد القربه، فإنّ قصد القربه ممكن له من جهه رجاء الواقع.

فظهر الإشكال فى هذا القول أيضا، وحاصله: لغويّه جعل الداعى لمن كان له داعٍ. فالمولويّه باطله مطلقا.

دليل الإحتمال الرابع ومناقشته

دليل الإحتمال الرابع

واستدلّ للوجه الرابع بأمرين:

أحدهما: إن هذه الأخبار فى طول الحكم الواقعى، وللعقل حكم فى موردها، فيكون إرشادا إليه ولا وجه للمولويّه.

وفيه:

إن الحسن العقلى لا يصلح للداعويّه، لعدم انبعاث كلّ المكلفين من الحسن العقلى، بخلاف الحسن الشرعى، فإنه باعث للجميع. وكونه فى الطّول

ص: ٣٦٢

لا- يقتضى الإرشاديه فى كلّ موضع، بل هو فى باب الإطاعه والمعصيه، حيث لا- يتمكن الشّارع من جعل الحكم فيه، للزوم اللغو به.

والثانى: إن الحكم العقلى صالح لإسقاط الأمر عن المولويه. بتقريب: إن ظهور الأمر هنا فى المولويه ظهور مقامى، وهذا الظهور أضعف من الظهور اللفظى. مع أن اللفظى إذا اقترن بالقرينه العقليه يسقط.

مناقشته

أقول:

هذا لا يتم بناءً على إمكان كون الأمر هنا مولويًا، وأنّ الأصل فى أوامر الشّارع هو الحمل على المولويه.

لكنّ الواقع هو أنه لا- أمر للشّارع فى هذه الأخبار، بل مفادها بيان ترتب الثواب، وهذا ليس بأمر، ولاكشف فيه عن الأمر إنّما، لأن الثواب مترتب على العمل المقيّد بداعى إلتماس الثواب لاعلى ذات العمل، وهذا الأمر مع وجودالحكم العقلى إرشادى.

إلا أن هنا نكتة إلتجأ جماعه من أجلها إلى القول بالمولويه وهى:

إن حدّ إدراك العقل هو حسن الإنقياد واستحقاق المنقاد للثواب، لكنّ أخبار من بلغ مفادها حصول نفس ذاك الثواب البالغ للعامل بهذا العمل، وحيث لا يعقل حمل هذه الأخبار _ لهذه الجهه _ على الإنقياد، فلا إرشاديه. وحينئذٍ، يكون بيان الشّارع لترتب هذا الثواب الخاصّ على العمل بيانا بما هو شارع لا بما هو عاقل، فالأمر مولوى لا إرشادى.

ص: ٣٦٣

ذكر هذه النكته الشيخ (١) في خلال كلماته. وعلى أساسها ذهب المحقق الإصفهاني إلى القول بالمولويّه وشيّدته. وحاصلها: إنه ليس في المرشد إليه خصوصيّة الثواب فلا يمكن أن يكون إرشادا.

ولكن يمكن أن يقال: إن كان المراد من الحكم العقلي هو ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وهو استحقاق المنقاد للثواب. فالكلام تام. لكنّ هذا المعنى يختصّ بالموالي العرفيّة، وأمّا بالنسبه إلى المولى الحقيقي والعبّد الحقيقي، فالأمر ليس كذلك، لأنّ العقل لا مجال له للحكم في أعمال المولى الحقيقي وأحكامه، بل العقل يرى أنه إذا رغب المولى الحقيقي في عمل وجعل شيئا في مقابل العمل أعطى ما وعد من غير نقصان، لأن المولى الحقيقي مبتدئٌ بالنعم قبل استحقاقها فكيف بعد الإستحقاق؟ ومن جوده وكرمه أن لا يخيب عمل من يرغب في نائله.

الإحتمال الخامس

الإحتمال الخامس

ما أفاده الشيخ من حمل الأخبار على الإخبار عن الفضل (٢) وذكره السيّد الخوئي (٣).

وقد وافق شيخنا دام بقاءه على هذا الإحتمال في الدوره الأخيره، وإنّ احتمل أن تكون إرشادا إلى حكم العقل. ولكنّه اختار في السابق الأوّل على التعيين.

ص: ٣٦٤

١-١. فرائد الاصول: ٢٢٠.

٢-٢. المصدر.

٣-٣. مصباح الاصول ٢ / ٣١٩.

يجوز الفتوى باستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناءً على الوجه الأوّل، وهو إسقاط شرائط الحجّية والتسامح في أدله السنن. وأما بناءً على أنّ المدلول استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فإن موضوع الأخبار هو «من بلغ» وهو المجتهد، والمقلّد هو الذى يعمل. فلا يمكن الفتوى بالإستحباب، إلاّ بأن يروى المجتهد الخبر للمقلّد ثم يفتى بالإستحباب، لأنّ البلوغ إلى المجتهد ليس بلوغاً للمقلّد، فلا بدّ من البلوغ إلى المقلّد، والمجتهد يقوم مقامه فى تطبيق القواعد.

و بناءً على أن المدلول هو الإنقياد، لا يفتى بالإستحباب. نعم، يمكن أن يقول المجتهد هذا العمل حسن و الإتيان به رجاءً حسن. وذكروا «الوضوء» ثمره للبحث، فيما لو جاء خبر ضعيف مفاده استحباب الوضوء لغايه، فإن كان مدلول الأخبار حكماً مولويّاً رفع الحدث، وإن كان إنقياداً فلا.

وقد أشكل على هذه الثمره:

أولاً: بأنه ليس كلّ وضوء رافعاً للحدث و إن كان مستحبّاً، مثل وضوء الحائض.

وأجيب: بأنه يرفع الحدث الأصغر، و بأنه: إنما لم يرفع لابتلائه بالمانع وهو الحيض، و حيث لا مانع، يكون رافعاً، لأنّ كلّ وضوء رافع للحدث.

ص: ٣٦٥

وأشكل أيضاً: بأن استحباب الوضوء إن كان لغايه مثل قراءه القرآن، فالثمره تامه، وإن كان استحبابه نفسياً _ لا لغايه _ لأنَّ الوضوء نور، فالثمره منتفيه، لأنه مع الاستحباب النفسى لاحاجه إلى إثبات الإستحباب لغايه، لأنه من جهه الإستحباب النفسى يرفع الحدث.

و هذا الإشكال وارد.

والثمره الثانيه: إنه إذا قام خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللحيه فى الوضوء، فإن كان المدلول لأخبار من بلغ هو الحكم المولوى جاز المسح ببّله المسترسل وإلا فلا.

وأشكل عليه:

أولاً: بأن هذا الخبر لا يدلّ على كون هذه المسترسل من اللحيه جزءً من الوجه الواجب غسله، والأخذ للمسح يشترط أن يكون ببّله الجزء.

والجواب: إنه إذا استحبّ، فهو عنوان الجزء، وإن كان جزءً من باب الكمال للوضوء و تحصيل الإِسْبَاغ، فمدلول الخبر هو الجزئيه، فالثمره مترتبه من هذه الناحيه.

وأشكل ثانياً: بأنه لا دليل على إجزاء المسح بأى جزءٍ من أجزاء الوضوء كان.

على أن هذا الإستحباب يتمّ بعنوان «من بلغه...» و هو عنوان ثانوى، و لو فرض إطلاق الدليل ليشمل الأجزاء المستحبّه، اختصّ بالأجزاء التى ثبتت الجزئيه لها بالعنوان الأولى.

ص: ٣٦٦

فالثمره الثانيه أيضاً غير مترتبه.

هذا، وقد ذكر سيدنا الاستاذ رحمه الله هذه المسأله مصداقاً لبحث كبروى طرحه فى التنبيه الثالث من تنبيهات أخبار من بلغ، و سيأتى.

(الجهه الثانيه) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسى؟

الجهه الثانيه

هل تشمل الأخبار البلوغ الحدسى؟

مقتضى الإحتمال الأوّل _ من الإحتمالات الخمسه _ هو اعتبار البلوغ مطلقاً، فلا مانع من أن يكون حدس فقيه حجه على فقيه آخر إلا الإستبعاد. اللهم إلا أن يشكل بأحد وجهين.

الأوّل: عدم إطلاق «من بلغه» بالنسبه إلى البلوغ الحدسى، وأنه يختص بالبلوغ الحسى.

والثانى: انصراف «البلوغ» عن البلوغ الحدسى.

فالمحقق النائى (١) على أن الإسناد إلى النبى صلى الله عليه وآله ظاهر فى البلوغ الحسى.

ولكن فى ثبوت هذا الظهور تأمل، بل الظاهر أنه أعم من الحسى والحدسى.

والمحققان الإصفهانى (٢) والعراقى (٣) على الإنصراف.

ص: ٣٦٧

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٣٦٩.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٤ / ١٨٨.

٣- ٣. نهايه الأفكار ٣ / ٢٨٦.

وذكر المحقق الإصفهاني في وجه دعوى الإنصراف: أن عصر صدور هذه الأخبار عصر الإخبار وليس بعصر الإستنباط، فكان الرواه يبلغون ما سمعوا، والبلوغ الحدسي إنما حدث بعد ذلك العصر.

وفيه:

أولاً: قد وجدنا في أصحاب الأئمة من كان يفتي، فهل المراد من الإفتاء الوارد في الأخبار أنهم كانوا يبلغون ويروون؟ فتأمل.

وثانياً: إن ما ذكره منقوض بالقضايا الحقيقية، فيلزم إسقاط جميعها عن الإطلاق، لعدم وجود المصداق في زمن الصدور، لا سيما المستحدثات من الامور، كالعقود المتعارفه الآن والتي لم تكن في تلك الأزمان.

وحلّ المطلب هو:

إن أخبار من بلغ قضيه حقيقته، فإن صدق البلوغ، فلا- إشكال من حيث ندره الوجود أو عدم الوجود في حين الصّيدور، لأن ملاك الإنصراف هو التشكيك في الصدق لاغيره، كما تقرر في محله.

فمقتضى القاعده على مبنى المولويّه هو حجّيه البلوغ الحدسي.

لكن المشكله هي:

إنه إذا قام الدليل على الحرمة في مقابل الخبر الضعيف الدالّ على الإستحباب، كان المورد بالنسبه إلى المجتهد في صغريات التراحم لا- التعارض، لعدم التنافي بينهما في مرحله الجعل. لكن المستحب لا يصلح للمزاحمه مع الحرام، فالحرمة متقدّمه و تسقط أخبار من بلغ.

ص: ٣٦٨

لكن مقتضى القول بالحجيه هو: أنه إذا بلغت فتوى الفقيه بالإستحباب إلى فقيه آخر، أن يرتب الأثر على الفتوى من غير فحص عن المزاحم، وإن كان يحتمل الحرمة المزاحمه. وهذا ما لا يمكن الإلتزام به.

فالمانع عن القول بحجيه أخبار من بلغ بالنسبه إلى البلوغ الحدسى هو هذه النقطة، فتأمل.

(الجهه الثالثه) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟

الجهه الثالثه

هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟

و على تقدير شمولها، هل تتكفل إثبات الأمر الضمنى؟

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ و تكفلها لإثبات الأمر الضمنى، جاز المسح ببلل غسل مسترسل اللحيه القائم عليه خير ضعيف، لأنه من أفعال الوضوء، و إن قلنا بعدم الشمول أو عدم تكفلها سوى إثبات استحبابه النفسى فى ضمن العمل للأمر الضمنى، لم يجز المسح، لأنه ليس ببلل الوضوء.

ذكر سيدنا الاستاذ قدس سره _ كما فى منتقى الاصول _ (1): أن غايه ما يمكن أن يقال فى إثبات ذلك هو: إن الظاهر من الأخبار هو استحباب الشىء على النحو الذى دلّ عليه الخبر الضعيف من كونه نفسياً استقلالياً أو جزءاً واجباً أو مستحباً للأمر واجب أو مستحب.

ص: ٣٦٩

قال: و هذه الدعوى مردوده لوجه.

الأول: إن بلوغ الثواب لا يصدق ببلوغ الأمر الضمني، إذ لا ثواب عليه، بل الثواب واحد على الكل ولا يتوزع.

الثاني: لو فرض أن الثواب يتوزع بحيث تلحق كل جزء حصه من الثواب، فظاهر النصوص _ بملاحظته تنكير الثواب فيها _ هو كون الموضوع بلوغ ثواب خاص من حيث الكمية أو النوعية، أما بلوغ ترتب أصل الثواب، فلا أثر له.

ومن الواضح أن بلوغ الثواب على الأمر الضمني _ بعد الفرض المزبور _ من قبيل الثاني لا الأول، فلا تشمل الأخبار.

و هذه نكته دقيقه توجب التوقف فى الحكم باستحباب كثير من الأمور التى قام على استحبابها خبر ضعيف، إذ الإخبار بالاستحباب إخبار بأصل الثواب لا بخصوصيته، فلا تشمل أخبار من بلغ، فالتفت إليها و لا تغفل عنها.

الثالث: إنه لو فرض شمولها للإخبار بالأمر الضمنى، فلا ظهور لها فى أكثر من استحباب العمل فى ضمن المركب، و هو أعم من كونه جزء له أو مستحباً نفسياً فى ضمنه، إذ ما يلزم ترتب الثواب هو أصل ثبوت الأمر _ بالوجهين السابقين _ ، أما خصوصيته كونه ضمئياً، فلا طريق إلى إثباتها بواسطة ترتب الثواب. فكيف يدعى تكفل الأخبار إثبات استحباب الشيء بالنحو الذى قام عليه الخبر الضعيف؟.

ص: ٣٧٠

و عليه، فلا تترتب آثار الأمر الضمّنى على ما قام الخبر على جزئيته، بل إنما تترتب آثار استحبابه بقول مطلق.

نعم، يمكن سلوك طريق آخر لإثبات جزئيه ما قام الخبر الضعيف على جزئيته، وهو أن يقال: إن الخبر الدالّ على الأمر الضمّنى بعمل، يدلّ بالملازمه على ترتب الثواب على العمل المركّب من هذا الجزء و سائر الأجزاء، و مقتضى ذلك ثبوت استحباب المركب من هذا الجزء و غيره مما هو معلوم الجزئيه، فتثبت جزئيه المشكوك بهذه الوسيله. فلاحظ.

(الجهه الرابعه) هل تشمل الكراهه؟

الجهه الرابعه

هل تشمل الكراهه؟

قيل: نعم، لأن الأخبار لا نظر لها إلى ما يثاب عليه، ولذا تشمل كلّ ما يثاب عليه فعلاً أو تركاً.

وفيه:

إن هذه الأخبار مرغبه فى العمل، وهو أمر وجودى، فلا يصدق على ترك الفعل، ولا أقل من الشك فى الشمول، فلا يثبت الإطلاق.

نعم، لو قام الدليل الضعيف على تركٍ مثل استحباب صومٍ، أشكل القول بعدم الشمول، لأن الصوم ترك المفطرات.

وأما أن يقال: بأنّ كلّ مكروه، ففى تركه مصلحه فيتمّ الشمول.

ص: ٣٧١

فهو غير صحيح، وإلا يلزم أن يكون في كلِّ مكروه حكمان: أحدهما كراهه الفعل والآخر استحباب الترك. وهذا لا يلتزم به.

(الجهة الخامسة) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟

الجهة الخامسة

لو قام الخبر الضعيف على الوجوب فهل يفتى بالاستحباب؟

إنه لو قام خبر ضعيف على وجوب شيء، فإنه لا يُفتى بوجوبه، لضعف الخبر، وهو واضح، ولكن هل يمكن الفتوى باستحباب ذلك الشيء بأخبار من بلغ؟

أمّا على القول: بأنّ دلالة الأمر على الوجوب هي بحكم العقل _ كما عليه الميرزا وجماعه _، فإن مقتضى قول المشهور في مفاد الأخبار أن يكون الخبر حجة في بلوغ الثواب ويفتى بالاستحباب، وحيث لا حجه على الزائد على بلوغ الثواب، فلا حكم عقلي بلزوم الإتيان بالعمل.

وكذا بناءً على دلالة الأمر على الوجوب من باب الإطلاق، والإطلاق خارج عن دائرة الظهور اللفظي.

وعلى الوجه الثاني _ وهو القول بالمولويّة _ يستكشف من الخبر أنّ مطلوبية العمل، وعليه يفتى بالاستحباب.

وأمّا على القول بدلاله الأمر على الوجوب بالوضع، فبناءً على أن المدلول مركّب من رجحان الفعل والمنع من الترك، تكون أخبار من بلغ مقيدةً

ص: ٣٧٢

لحجّيه الخبر الضعيف في حدّ الرجحان دون المنع من الترك، لأن المفروض كونه ضعيفا سندا.

وبناءً على بساطه مدلول الصّيغه _ والبسيط لا يتبعص _ فإن المفروض دلالة الخبر الضعيف على الوجوب بالمطابقه، وعلى بلوغ الثواب بالملازمه، فإذا لم تفسد أخبار من بلغ الحجّيه بالنسبه إلى المدلول المطابقي، لم تفسد حجّيه المدلول الإلتزامي، لأنه فرع المطابقي، فلا يفتى بالإستحباب.

إلاّ أن يقال: بأنّ الثواب وإن كان بالغا بواسطه بلوغ الوجوب، لكن لا مانع من أن يكون حجّه دونه. وبعباره اخرى: التفرّع في الدلاله لا ينافي التفكيك في الحجّيه، ولا محذور عقلي في ذلك.

(الجهه السادسة) يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور البلوغ

الجهه السادسة

إنه يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور «البلوغ» و ذلك:

لأنّ العنوان المأخوذ في الأخبار هو «بلوغ الثواب على العمل» وهذا العنوان يتحقق في حال عدم القرينه المتصله المنافيه للظهور وإلاّ انتفى الظهور والبلوغ، فلا يبقى موضوع مسلك المشهور و مسلك المولويه و هو البلوغ. وأمّا بناءً على الإرشاد، فإن نفس الإحتمال الواقعي للثواب موجود، فموضوع الإنقياد محفوظ والعقل حاكم بحسبه، وإن كان كبرى البلوغ غير متحققه.

ص: ٣٧٣

وإن كانت القرينه منفصله، فتارة: تقوم على عدم الإستحباب، وأخرى: على ثبوت الكراهه، و على كلا التقديرين، تاره: تكون القرينه خبرا حجه، وأخرى: غير حجه. فالأقسام أربعة. والمخالفة تاره: بالتباين، وأخرى: بالعموم والخصوص المطلق، وثالثه: بالعموم والخصوص من وجه.

فإن لم يكن الخبر المنفصل حجهً وقد قام على عدم الإستحباب، فلا منافاه، لأن المنفصل لا يزاحم الظهور بل يزاحم الحجته، و حينئذ، يكون عنوان البلوغ و هو موضوع أخبار من بلغ موجوداً، فالمحمول منطبق قطعاً و لا- إشكال. اللهم إلا أن يقال: بأنه لا إطلاق لأخبار من بلغ بالنسبه إلى مورد بلوغ عدم الثواب، أو يقال بانصرافها عن هذا المورد.

وإن كان حجهً وقد قام على عدم الإستحباب.

فعلى الوجه الأول، يكونان حجّتين متعارضتين، فيتساقطان.

و على مسلک المولويه، يشكل الحكم بالإستحباب، من جهة أن الخبر القائم على عدمه حجه، و هو يلغى احتمال الثواب، فينتفى موضوع أخبار من بلغ _ و هو البلوغ _ .

و أجاب المحقق العراقي عن هذا الإشكال(1) بعدم المنافاه بين أخبار من بلغ والخبر القائم على عدم الإستحباب، لاختلاف موردهما، فتلك تدلّ على الاستحباب بالعنوان الثانوى، و هذا يدلّ على عدمه بالعنوان الأوّلى، فيكون

ص: ٣٧٤

كالمعمل المباح بعنوانه والمستحب بعنوان قضاء حاجه المؤمن به، وله نظائر كثيره فى الفقه.

أقول:

تماميّه هذا الجواب تبتنى على عدم إطلاق الأحكام المترتبة على العناوين الأوليه بالنسبه إلى العناوين الثانويه، و أما على القول بتماميته فلا يتم.

وبناءً على عدم الإطلاق المذكور، يشكل تقدّم دليل لاضرر ولا حرج على الأدلّه الأوليه، فإن الإلتزام بالحكومه كاشف عن إطلاق أدلّه الأحكام الأوليه بالنسبه إلى الثانويه، فكيف يقال بعدم الإطلاق. هذا أولاً. و ثانياً: إن العناوين الثانويه من الأحوال الطاريره على موضوعات الأحكام الأوليه و من انقساماتها، فيكون الموضوع لا- محاله مقسماً، و حينئذٍ لا- ريب فى استحاله الإهمال فى مرحله الجعل، و إذ لا مقيد، فالإطلاق. و بهذا البرهان يتقدّم «لاضرر» على دليل الوضوء إن كان ضرورياً مثلاً، وإلا لوجب الحكم بالوضوء الضررى.

فظهر أن الموضوع موجود و هو واحد، فالتنافى واقع، فلا بدّ من رفعه إمّا حكومهً وإمّا تقييداً، ولكن لا حكومه لأخبار من بلغ، خلافاً للمحقق النائينى.

وحلّ المشكل يكون برفع دليل الحجّيه لموضوع البلوغ، فنقول: إن كان البلوغ متقوماً بعدم سقوط الإحتمال الوجدانى للثواب تعديداً، فالمفروض سقوطه بالخبر الحجّه. وإن قلنا: بأن الدليل التعبدى غير رافع للإحتمال الوجدانى فالموضوع موجود. مثلاً: إذا قام خبر حجّه على عدم الوجوب سقط احتمال تعديداً، لكنّ موضوع أدله الإحتياط هو الإحتمال الوجدانى للوجوب، ومع وجود موضوع أدله الإحتياط لا يتقدّم ذاك الخبر على هذه الأدلّه.

ص: ٣٧٥

و فيما نحن فيه: إذا احتملنا وجداناً البلوغ بهذا الخبر، فإن الخبر الحجّة القائم على عدم الإستحباب لا يزيل الإحتمال، فعنوان البلوغ موجود وجداناً وهو كاف لانطباق المحمول إنطباقاً قهرياً.

فظهر أن أخبار من بلغ تفيد حجّيه الخبر القائم على الإستحباب وإن كان ضعيفاً، ولا يرتفع موضوعها بالخبر المنفصل القائم على عدم الإستحباب وإن كان حجّياً، ومع عدم ارتفاعه يتحقّق التنافى، وهو من تعارض العموم و الخصوص من وجه، لأن النافى للإستحباب ينفيه عن هذا العمل، سواء قام خبر ضعيف على استحبابه أو لم يقم، فهو من هذه الجهة مطلق. و أخبار من بلغ تفيد استحباب العمل، سواء قام خبر صحيح على عدم استحبابه أو لا، فهى من هذه الجهة مطلقه. وفى محلّ الكلام يجتمعان فيتعارضان، وحيث لا ملاك للحكومته، لأنّ ملاكها هو «النظر» أو «لزوم اللغويّه». و من الواضح أنه إذا لم تكن أدلّه حجّيه خبر الثقة لم يلزم لغويّه أخبار من بلغ، كما أن المفروض أن لا «نظر» لأخبار من بلغ إلى دليل حجّيه خبر الثقة، و إذا تعارضتساقطا.

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال المذكور بقوله: (١)

أمّا بين مدلولي الخبر الضعيف والخبر الصحيح، فالتنافى متحقق، لأن الأوّل مدلوله الإستحباب والثاني عدم الإستحباب، إلا أنه لا أثر لهذا التنافى، لأن المفروض عدم حجّيه الدالّ على الإستحباب لضعفه.

ص: ٣٧٦

وأما بين مدلول الخبر الصحيح و مدلول أخبار من بلغ، فلا تنافى، لدلاله هذه على إستحباب كل عمل بلغ عليه الثواب و هو عنوان ثانوى، و ذاك ينفى الإستحباب بعنوانه، و لا تنافى بين العنوان الأولى والعنوان الثانوى.

وفى هذه الصوره يشترك هذا المحقق مع المحقق العراقى. وقد تقدّم الجواب.

وأما بين أخبار من بلغ وأدله حجّيه خبر الثقة، فإن إطلاقهما يعمّ المورد، لأنّ الأولى تفيد حجّيه هذا الخبر الضعيف _ بناءً على الوجه الأول _ والثانيه تعمّه من جهة أن المفروض حجّيه الخبر الدالّ على عدم الإستحباب، فيقع التنافى بين مدلوليهما.

نقل المحقق الإصفهاني(1) هذا المطلب عن الشيخ و تعجّب منه، من جهة أن أدله حجّيه خبر الثقة مفادها جعل الطريقيه و تنزيل المؤدى بمنزله الواقع، فتدلّ على تنزيل مؤدى الخبر الدالّ على عدم الإستحباب بمنزله الواقع. أى أنه لا إستحباب فى الواقع. لكن نفي الإستحباب غير إلغاء احتمال الإستحباب. و أخبار من بلغ إنما تجرى فى مورد احتمالها، فلا تنافى بين الطرفين، لأن أخبار من بلغ تفيد حجّيه الخبر الضعيف بنحو الموضوعيه، وأدله حجّيه خبر الثقة تفيد الحجّيه لخبر الثقة بنحو الطريقيه، و لا- تنافى بين الأمرين، بل الأول يقوم مقام القطع الموضوعى، والثانى يقوم مقام القطع الطريقي.

ص: ٣٧٧

أقول:

أمّا نفى المعارضه بين أخبار من بلغ و الخبر الصّحيح، فهذا ما ذكره العراقي أيضاً تبعاً للشيخ. ومرجع كلامهم إلى أنه لاتنافى بين العنوان الأوّلى والعنوان الثانوى، وقد عرفت إطلاق أدلّه العناوين الأوّليه بالنسبه إلى الثانويه، وأنه لاملاك فى المقام للتقدّم بالحكومه. نعم، هو موجود فى مثل إباحه العمل بالأوّلى و استحبابه بالثانوى و هو قضاء حاجه المؤمن، والملاك لزوم لغويّه دليل إستحباب قضاء حاجه المؤمن.

على أنّ لازم القول بعدم الإطلاق نفى حكومه لاضرر و نحوه على الأدلّه الأوّليه.

وحيث يتم الإطلاق _ ولا حكومه لعدم الملاك _ يتحقق التنافى والتعارض.

وأما أخبار من بلغ و أخبار حجّيه خبر الثقة، فقد نفى المحقق الإصفهانى المعارضه بينها، لكن الحقّ مع الشيخ، لأن الطريقيه ليست إلا إلغاء احتمال الخلاف، و تنزيل المؤدى بمنزله الواقع يلازم إلغاء احتمال الخلاف.

على أنه ليس للحجّيه إلا معنى واحد، فإذا اقتضت أخبار من بلغ الحجّيه، فأدلّه حجّيه خبر الثقة تقتضى الحجّيه و تنزل المؤدى بمنزله الواقع على المبنى، ومن الواضح امتناع إثبات الحجّيه للمتنافيين.

وأما فتوى الشيخ باستحباب العمل بعد التعارض والتساقط، بتقريب أن أخبار من بلغ _ بعد تعارضها مع أدلّه حجّيه الخبر الصّحيح و سقوطها عن الحجّيه

ص: ٣٧٨

– تصيح خبراً ضعيفاً قائماً على الثواب، ولما كانت هذه الأخبار مقرّرةً للثواب البالغ بالخبر الضعيف وجداناً و تفيد: أن كلّ خبر ضعيفٍ قام على ثواب فالثواب بالغ ولك أن تعمل بذاك الخبر، فإنّ هذا المعنى ينطبق بالملاك على نفس أخبار من بلغ وإن سقطت عن الحجّيه بالتعارض، وإذا كان كذلك أمكن الفتوى بالإستحباب.

ففيه مناقشه واضحه، لأن الحكم بالإستحباب يتوقّف على حجّيه مدركه. إلا أن يقال بأن أدلّه حجّيه خبر الثقة لا تسقط أخبار من بلغ في مدلولها.

لكن فيه: إن مدلولها تقرير الثواب البالغ بالخبر الضعيف، فيكون مدلولها الإستحباب، لأن المفروض حجّيتها، لكن أدلّه حجّيه خبر الثقة تفيد حجّيه ما دلّ على عدم الإستحباب، فتلك تدلّ على الإستحباب و هذه على عدمه.

(الجهه السابعه) لو قام خبر ضعيف على الكراهه و آخر على الاستحباب

الجهه السابعه

لو قام الخبر الضّعيف على كراهه عمل، وقام ضعيف آخر على استحبابه أو عدم كراهيته، فعلى القول بعدم شمول أخبار من بلغ للمكروهات، فالقائم على الإستحباب لا معارض له، وعلى القول بالشمول، يقع التعارض.

وكذا بناءً على أن مدلول الأخبار جعل الكراهه أو الإستحباب بالعنوان الثانوى.

ولو قام خبر ضعيف على الإستحباب، وصحيح على الكراهه، فالتنافى موجود على جميع المباني.

ص: ٣٧٩

الجهه الثامنه

هل تعمّ أخبار من بلغ _ بناءً على الوجه الأوّل _ أخبار الفضائل والمواعظ والتواريخ الضعيفه سندا؟

عن الشهيد الثاني(١): نعم، وقوّاه الشيخ(٢).

واستدلّ له بوجهين:

الأوّل: الحسن العقلي مع أمن المضّرّه لو كان الخبر غير مطابق للواقع.

والثاني: خبرا جابر بن عبدالله والسيد في الإقبال الآتي نصّهما قريبا.

وقد أيدّ بعضهم القول بالشمول بأدله الإعانه على البرّ.

فأشكل الشيخ: بأن هذه الأدله مقيدّه _ بالإجماع _ بأن لا يكون السبب محرّما. وبعبارة اخرى: إن أدله البرّ والتقوى غير مشرعه لجواز السبب، ولذا لا تعارض بين هذه الأدله وأدله حرمة المحرّمات في الشريعه.

أقول:

أمّا الخبران، فضعيفان سندا. واحتمال جبرهما بعمل المشهور على المبني. يدفعه وجود بعض الوجوه، فلعلّ المشهور استندوا إلى ذلك لا الخبرين، فلا جبر.

وأما إشكال الشيخ. ففيه: أن تلك الأدله غير مطلقة من الأساس، إذ لا يعقل أن تعمّ كلّ برّ وإن كان بسبب محرّم.

فظهر عدم جواز نقل الأخبار الضعيفه في الفضائل والمواعظ ونحوها.

ص: ٣٨٠

١-١. الدرأيه: ٢٩.

٢-٢. مجموعه رسائل فقهيه واصوليه: ٢٨.

وأما الإشكال على القول بالجواز: بأن نقل مثل هذه الأخبار قول بغير علم فيحرم.

ففيه: إن هذا الإشكال لا يرد على القائلين بالتسامح في أدلّه السنن، فإنه على هذا القول يكون الخبر الضعيف في المواعظ ونحوها قولاً مع العلم، ونقل مثله مستحب كما لا يخفى.

لكنّ مفاد أخبار من بلغ هو ترتّب الثواب على «عملٍ» و «خبرٍ» بالغ عن النبي صلّى الله عليه وآله، فإذا قام الخبر الضعيف على ترتّب الثواب على «نقل» فضيله أو قام على حجّيته الخبر الضعيف في باب الفضائل، أخذنا بإطلاقه، وأما أخبار من بلغ، فلا تعم، ولا أقل من أنها منصرفه عن نقل الخبر الضعيف الذي مفاده _ مثلاً _ أن الإمام أعطى السائل كذا من المال.

نعم، لو التفت الناقل للفضيله إلى الملازمه بين النقل و ترتب الثواب عليه، كان هذا الإخبار «عملاً» وشملته أخبار من بلغ.

(الجهه التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟

الجهه التاسعه

هل تعم أخبار من بلغ الإخبار عن الموضوعات؟

فلو ورد خبر ضعيف بأنّ هذا الموضع المعين مدفن فلان من الأنبياء السابقين، فهل للفقيه الفتوى باستحباب زياره ذاك النبي في ذاك الموضع، بناءً على استحباب زياره قبول الأنبياء السابقين؟

ص: ٣٨١

وكذا لو كان الخبر معتبرا، لكنه خبر واحد، بناءً على عدم اعتبار الخبر الواحد في الموضوعات، فيلحق بالخبر الضعيف ويدخل في البحث.

قيل: بالإعتبار و ترتب الأثر، لعدم الفرق بين قيام الخبر على الحكم أو الموضوع، لوجهين:

الأول: بتنقيح المناط، لأنه إذا حكم باستحباب شىء فيما إذا جاء الخبر الضعيف باستحبابه، فكذلك الأمر فيما إذا جاء بالنسبة إلى موضوع ذاك الحكم الإستحبابى.

وفيه:

إنه لا- طريق للقطع بالمناط، لاحتمال أن يكون لإسناد الحكم إلى النبی صلی الله عليه وآله خصوصیه هی مفقوده فی الشبهه الموضوعیه.

والثانى: الملازمه بين الحكم والموضوع.

ولكنّ الملازمه هذه متوقفه على كون المخبر ملتفتا إليها لدى الإخبار، وعلى إحرازنا لالتفاتة، وإلا لم يكن الخبر عن الموضوع إخبارا عن الحكم.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل فى المسأله، وهو شمول الأخبار للإخبار عن الموضوع فى صورته إلتفات المخبر إلى الملازمه بين الموضوع والحكم.

ص: ٣٨٢

(الجهه العاشره) هل تعم أخبار العامه؟

الجهه العاشره

هل تعم أخبار من بلغ أخبار العامه؟

لا- كلام فى عدم جواز الرجوع إلى العامه العمياء فى أحكام الحلال والحرام، قال عليه السّلام: لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله... (1).

أمّا فى السّنين، فيجوز بناءً على مسلك الإنقياد، وكذا بناءً على القول بالعنوان الثانوى وهو البلوغ، إذ تكون أخبار من بلغ حاكمه على الخبر العامى ونحوه، لأن العمل حينئذ يكون بأخبار من بلغ لا بخبر العامى.

(الجهه الحاديه عشره) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟

اشاره

الجهه الحاديه عشره

هل البلوغ يعم الخبر الضعيف أو يختص بالمعتبر؟

إن البلوغ لا يصدق على ما جاء به الخبر الضعيف، لكون البلوغ أخص من السّماع، ولا أقل من الشك. وحينئذ، يؤخذ بالقدر المتيقن وهو البلوغ، لكون الشبهه المفهوميه مردّده بين الأقل والأكثر.

لكنّ فى أخبار من بلغ خبر «من سمع»، فلا مشكله. و تتم بذلك أركان قاعده التسامح فى أدله السّنين.

ص: ٣٨٣

الكلام فى أسانيد أخبار من بلغ

قيل: هى مستفيضه، بل ادعى تواترها، وإليك ذكرها والكلام حولها:

١. من بلغه شىء "من الثواب على شىء" من خير فعله، كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله. (١)

رواه الصيّدوق عن أبيه عن على بن موسى عن أحمد بن محمد عن على بن الحكم عن هاشم بن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام.

و «على بن موسى» هو الكمندانى، لا توثيق له.

٢. من بلغه وقد تقدّم.

هشام بن سالم عن أبي عبد الله...

فيه «أحمد بن أبي عبد الله»، وهو البرقى الثقة وإن كان يروى عن الضعفاء.

٣. من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله شىء فيه الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبى، كان له ذلك الثواب وإن كان النبى لم يقله. (٢)

ص: ٣٨٤

١-١. ثواب الأعمال: ١٣٢. وفيه: هاشم بن صفوان.

٢-٢. كتاب المحاسن ١ / ٢٥.

فيه «أحمد البرقي» وهو ثقة. وأبوه «محمد» قال النجاشي: ضعيف في الحديث. (١) لكن وثقه الشيخ (٢) وتبعه العلامة (٣).

والمهم هو التحقيق عن أن «ضعيف في الحديث» تضعيف لشخص الرجل أو لا.

لكن المقصود هو: أن الرجل يروى الأخبار الضعيفه، لقولهم بترجمته: كان مكثرا عن الضعفاء، يعتمد المراسيل، فهذه قرائن، و من هنا يتقدم توثيق الشيخ، وإن كان النجاشي أضبط منه.

وفيه «محمد بن مروان» وهو مشترك، وتمييزه بـ «الكلبي» كما في جامع الرواه (٤) غير مجدٍ، لإمكان روايته عن كليهما، وكونه هو الواقع في كامل الزيارات غير ثابت.

٤. عن أبي عبدالله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه، كان له وإن لم يكن على ما بلغه.

رواه في الكافي، قالوا بحسنه لإبراهيم بن هاشم، لكنه ثقة عندنا.

قال: ابن طاووس في الإقبال، (٥) وجدنا هذا الحديث في أصل هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام.

ص: ٣٨٥

١-١. رجال النجاشي: ٣٣٥.

٢-٢. رجال الشيخ: ٣٦٣.

٣-٣. خلاصه الأقوال: ١٣٩.

٤-٤. جامع الرواه ٢ / ١٩٠.

٥-٥. إقبال الأعمال ٣ / ١٧١.

٥. محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثوابٌ من الله على عملٍ فعمل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه. (١)

وفيها _ وفي «عمران» _ كلام.

وروى الشيخ ابن فهد الحلبي في عدّه الداعي هذا الخير عن الشيخ الكليني كما تقدّم. (٢)

٦. عدّه الداعي من طريق العامه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بلغه عن الله فضيله فأخذها وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك. (٣)

والحاصل:

إنه لا يوجد بينها خبر اتفق الأصحاب على اعتباره، والمهم منها خبر «من سمع» وهو عندنا معتبر.

والتحقيق:

إنها في الواقع ثلاثه أخبار:

١. الصدوق عن صفوان، وهل هو هاشم عن صفوان أو: هاشم بن صفوان أو هشام عن صفوان كما في الوافي؟ (٤)

ص: ٣٨٦

١-١. الكافي ٢ / ٨٧.

٢-٢. عدّه الداعي: ١٣.

٣-٣. المصدر: ١٣.

٤-٤. الوافي ٤ / ٣٧٠.

٢. خير هشام بن سالم.

٣. خير محمد بن مروان.

والبقيه مراسيل أو مكررات.

فظهر:

إن أخبار من بلغ ليست مستفيضةً استفاضه لغويّة. أمّا اصطلاحاً، فقد اشترط أكثرهم في الإستفاضه أن يكون العدد أكثر من ثلاثة. وعليه، فإن انضمام إليها الخبر العامى كانت مستفيضة، وهناك قول بكفايه الثلاثة.

فالمهم:

إن الإستفاضه غير ثابتة، فكيف بدعوى التواتر.

ص: ٣٨٧

إشارة

التنبيه الرابع

في

جريان البراءة في الشبهه الموضوعية

ويقع البحث في مقامين:

١. الشبهه التحريميه

إشارة

١. في الشبهه التحريميه

إستدلّ الشيخ (١) للبراءة في الشبهه الموضوعية التحريميه بأدله البراءه العامه، وبأخبار خاصه:

والكلام الآن في الأدله العامه عقلاً وشرعاً:

ص: ٣٨٨

فهل تجرى البراءة العقلية؟

أشكل فى جريانها: بأن موضوع القاعده هو «عدم البيان»، لكن ذلك إنما يتحقق حيث يكون البيان وظيفه للشارع، كما هو الشأن فى الشبهات الحكميه الكليه، كقوله: الخمر حرام، فإنه إن لم يأت البيان يتم الموضوع للقاعده فتجرى. أمّا بيان الأحكام الجزئيه والموضوعات الخارجيه كأن يقول: هذا خمر فهو حرام، فليس من وظيفه الشارع، بل المرجع فى الموضوعات الخارجيه هو العرف، فإنه الذى يعين ما فى الإناء بأنه خمر، ثم ينطبق عليه الحكم المبين من قبل الشارع وهو الحرمة.

وإذ لم يكن وظيفه الشارع البيان فى الموضوعات، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب، فهى غير جاريه فى الشبهات الموضوعيه.

ولا ينتقض ما ذكر: بالشك فى حرمة شرب التتن، حيث لا بيان فتجرى القاعده.

لأن حرمة شرب التتن حكم كلى قد وقع الشك فيه، فعلى الشارع بيانه، و إذ لا بيان، فالقاعده جاريه. بخلاف ما نحن فيه، لأن الشارع قد بين حكم الخمر بصوره كليه ولا شك فيه، بل الشك فى انطباقه على هذا المائع الموجود فى الإناء، وليس من وظيفه الشارع تطبيق الحكم الكلى على الموارد، بل هو وظيفه المكلف بعد تشخيص الموضوع.

وأما حديث الرفع، فلا يجرى كذلك، لأن هذا الحديث جاء لرفع ما كان وضعه بيد الشارع، والحكم الجزئي _ وهو حرمه ما فى هذا الإناء _ ليس وضعه بيد الشارع حتى يرفعه، فلا يجرى الحديث هنا، بخلاف شرب التن، فإن وضع حكمه بيده فله رفعه.

وتلخص:

إنه لا مجرى للقاعده، ولا لحديث الرفع، فلا مرخص فى الإرتكاب.

و من جهه اخرى:

لما كان الحكم بكليته واصلاً، وأن الشارع قد قال: الخمر حرام، فإن الإشتغال به يكون حاصلًا يقينا، والإشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالاجتناب عن الإناء، فيكون المورد مندرجا تحت أصاله الإشتغال من هذه الجهه أيضا.

قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

قوله تعالى «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

وأما قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»^(١)، فلا يدلّ على البراءه فى الشبهه الموضوعيه بأن يقال: بأن النهى غير معلوم، فالشك فى أصل التكليف، فالبراءه جاريه.

ص: ٣٩٠

وذلك: لأن مفاد الآيه وجوب إطاعه النهى الوارد سابقا، وليست الآيه بنفسها فى مقام النهى، وحينئذٍ، فكلمًا جهل النهى عنه كانت البراءه جاريه فيه، كما فى شرب التتن، حيث أن أصل النهى عنه غير معلوم. لكن لا جهل بالنسبه إلى أصل حكم الخمر، فإنه حرمة معلومه، إلا أن تطبيقه هذا الحكم على هذا الإناء هو المجهول. فالفرق بين الشبهتين واضح، فتجرى البراءه هناك ولا تجرى هنا.

كلام الشيخ ونقده

كلام الشيخ:

إن هذا الإناء إن كان خمريته معلومه تفصيلاً، أوجب النهى الكلى عن الخمر بقوله: «لاتشرب الخمر» حرمة هذا الإناء. وإن كان مردداً بين إناءين، وجب الإجتناى عن كلا الطرفين من باب المقدمه العلميه. وأمّا الإناء الواحد الذى لا علم بخمريه ما فيه، فيحتمل كونه خمرا وكونه خلاً، فلا موجب للإجتناى عنه.

وما نحن فيه من قبيل الثالث.

أقول:

لابد من تنقيح هذا الكلام، لأن الحكم ليس مقيداً بالعلم به أبداً، فلا يعقل أن يقول: معلوم الخمريه حرام، للزوم التصويب والدور المحال، وليس مقيداً بالعلم بالموضوع تفصيلاً أو إجمالاً، كأن يقول: معلوم الخمريه حرام، لأنه _ وإن لا يلزم شىء من المحذورين المذكورين _ مخالف لمقتضى إطلاقات دليل حرمة الخمر، لأنه يقتضى الحرمة، سواء علم بالخمريه أو لا.

ص: ٣٩١

ولو كان مراد الشيخ: أن النهى عن الشىء يوجب تنجز حرمة الفرد المعلوم منه علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فهذا أيضاً بظاهره مخدوش، لأن النهى عن الشىء غير موجب لتنجز حرمة الفرد المعلوم، بل العلم بالفردية يوجب تنجز الحكم.

فنفول:

لا يبعد أن يكون مراد الشيخ _ وإن كانت عبارته قاصره _ إنحلال الحكم، لأن الحكم يعم الفرد المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، لكونه أصلاً حينئذٍ ومنجزاً، وأما الفرد المحتمل فلا منجز له.

لكن الكلام فى وجه انحلال الحكم إلى أحكام متعدده، وأنه لابد من التحقيق فى أن الحكم الكلى المتعلق بالعنوان الكلى ينحل إلى أحكام حتى يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر غير الإرتباطيين وتجرى البراءة عن الأكثر، أو لا ينحل ويكون الإشتغال الكلى مقتضياً للإجتناى عن كل ما يحتمل كونه فرداً له؟

كلام المحقق الخراسانى

كلام المحقق الخراسانى (١)

قال المحقق الخراسانى: إن النهى عن الشىء:

قد يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبيعه المنهى عنها، بأن يكون المطلوب ترك ذلك الشىء فى كل زمان أو مكان، بحيث لو وجد فى ذاك الزمان

ص: ٣٩٢

١-١. كفايه الاصول: ٣٥٣.

أو المكان ولو دفعه لما كان ممتثلاً، كان مورداً لقاعده الإشتغال، لأن التكليف قد تعلق بترك طبيعه رأساً، فمطلوب المولى هو مجموع تروك الخمر مثلاً فإذا احتمل فرديه هذا الإناء للخمر شكّ مع ارتكابه في تحقق مطلوب المولى ولم يحرز امتثال التكليف، بل إن إحرازه يكون بترك كلّ ما يحتمل انطباق طبيعه عليه، فلا بدّ من الإجتنب عن هذا الفرد حتى يتحقق الإمتثال اليقيني.

ألّهم إلّا إذا كانت حاله السابقيه هي الترك لجميع الأفراد، فإنه إذا أراد ارتكاب الإناء المشكوك كونه خمراً، له أن يستصحب الترك السابق، ولا يضرّ به ارتكاب ذاك الفرد المشكوك فيه.

وقد يكون انحلالياً، بأن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع له حكم مستقل، فهناك إطاعات ومعاصي بعدد أفراد الخمر، فكلّ فرد من أفراد شرب الخمر بحياله مبعوض للمولى، وحينئذٍ، فمع الشك في انطباق عنوان طبيعه على الفرد يشك في ثبوت الحكم بالنسبه إليه، وكلّ ما يكون الشك في أصل التكليف فهو مجرى البراءه.

وحاصل كلامه أن النهي المتعلّق بالطبيعه على قسمين.

كلام المحقق الإصفهاني

كلام المحقق الإصفهاني

لكنّ المحقق الإصفهاني (١) قال إنه على أربعة أقسام، وذكرها الخوئي (٢) في المصباح. وحاصله: إن النهي:

ص: ٣٩٣

١-١. نهايه الدرايه ٤ / ١٩٦.

٢-٢. مصباح الاصول ٢ / ٣٢٤.

تاره: يكون انحلالياً بحسب الوجودات، فيتحقق بالإضافة إلى كل فردٍ إطاعه ومصيه.

واخرى: يكون متعلق النهى هو اللابشرط القسمى، والمطلوب مجموع التروك، وهو صرف الوجود باصطلاح المشهور، وهو الذى ذكره المحقق الخراسانى فى أحد شقى كلامه.

وثالثه: يكون متعلق النهى هو المجموع، فإذا ارتكب فردا لم يكن عاصيا.

ورابعه: يكون متعلق الطلب هو الأمر المحصل من الأسباب.

الحكم فى القسم الأول

الحكم فى القسم الأول

فإنّ الحكم لما تعلق بالطبيعه، كان التكليف متعدداً بعدد أفرادها، وحينئذٍ، فلو شك فى كون شىء مصداقاً للطبيعه، رجع الشك إلى أصل التكليف، وهو مجرى البراءة. كما هو واضح.

وأما الإنحلال، فلأن الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه، فالحكم يتوجه إلى الموضوع سواء وجد فعلاً أو لم يوجد، والعنوان المأخوذ فى الحكم مشير إلى ما فى الخارج. هذا من جهه. ومن جهه اخرى: فإنه يعتبر قيام الحجه على الصغرى بالإضافة إلى قيامها على الكبرى، فلا- يكفى قيامها على الكبرى عن الصغرى لإثبات العقاب. وعليه، فقول الشارع: الخمر حرام يرجع إلى: كل فرد من أفراد الخمر حرام، ومع الشك فى حكم فرد من جهه الشك فى

كونه خمرا، يرجع الشك إلى التكليف وهو مجرى البراءة شرعا وعقلاً. وهذا هو مراد الشيخ من كون المورد من الأقل والأكثر غير الإرتباطيين.

ولو قيل: بأن الأحكام الشرعيّة ليست من قبيل ما ذكر، أمكن القول بالإنحلال كذلك بأن البعث والزجر يتعلّقان بالخارج، وإذا تعلّق الحكم بالخمير الموجود خارجا، وكانت أفرادة عشرة، فإن كان لكلّ العشرة حكم شخصي واحد، فهل يزول الحكم بزوال أحد العشرة أو لا-؟ إن قيل: بزوال الحكم، لزم بقاء الموضوع بالاحكام. وإن قيل: ببقاء الحكم، فكيف يبقى مع زوال الموضوع؟ وإن قيل: بعض الحكم زائل و بعضه باق، فالحكم بسيط لا- يتبعّض. إذن، لا بدّ من القول بالإنحلال، وإلا يلزم أحد المحاذير المذكوره.

الحكم في القسم الثاني

إشارة

الحكم في القسم الثاني

فإن الحكم قد تعلّق بالطبيعه على نحو صرف الوجود، وهو اللابشرط القسّمى، أى المجموع، بمعنى كون التكليف واحدا قد تعلّق بالطبيعه وطلب تركها، بحيث لو وجد فرد من الطبيعه فى الخارج لما حصل الإمتثال، وإن كان المتّصف بالحرمة هو الوجود الأوّل فقط. وحينئذٍ، لو شك فى فرديّه شىء " لهذه الطبيعه فما هو الحكم؟

قال المحقق الخراسانى بالإشتغال كما تقدّم.

وقال الآخرون بالبراءة.

ص: ٣٩٥

ووجه القول بالبراءة هو: إن مرجع الشك في مصداقيه هذا الفرد إلى الشك في توجه التكليف الضمني إليه، و هو من الشك في أصل التكليف وهو مجرى البراءة. لأن البراءة لا تختص بما إذا كان التكليف المشكوك فيه استقلالياً بل يعمه والضمنى.

لكنّ هذا مبنيّ على أن يكون النهى هو طلب ترك جميع أفراد المنهَى عنه _ كما أن المطلوب فى الأمر هو الفعل _ فإنه حينئذٍ يتحقق دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ويتم الإستدلال على البراءة.

وأمّا بناءً على أن النهى هو الزجر عن الفعل _ والأمر هو البعث إلى الفعل _ فلا يقع التردّد، بل لما كان التكليف واحداً ومتعلّقه واحد كذلك وهما معلومان، كان المورد مجرى الإشتغال لا البراءة.

إذن، لا بدّ من التمييز بين المبانى فى حقيقه النهى.

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء

فعلى مسلك الميرزا القائل بأنّ النهى طلب الترك، يتم القول بالبراءة، و أمّا بناءً على المسلك الآخر، فإن الطلب غير متعلّق بالترك ليقع الدوران. إلا أن يقال: باقتضاء النهى عن للشىء للأمر بنقيضه و هو الضدّ العام كالعكس، وحينئذٍ يكون النهى عن الفعل مستلزماً لطلب الترك، لكن المفروض بطلان ذلك مطلقاً.

والذى يمكن أن يقال هو: إنّ تعلق النهى بصرف الوجود يؤول إلى الزجر

عن أوّل وجودٍ للشئ، و تركه يستلزم عقلاً ترك جميع وجوداته، و مع الشك في انطباق متعلّق النهى على الفرد المشكوك فيه تجرى البراءة، لعدم إحراز انطباق كبرى النهى على الصغرى. لكن لقائل أن يقول: بعدم الفرق في صرف الوجود بين الأمر والنهى، فكما تقولون بالإشغال في ناحيه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، فكذلك في ناحيه النهى المتعلّق به.

وقد فرّق المحقق العراقي (١) بين المقامين: بأن لاسعه وضيق في ناحيه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، بخلاف النهى، و عليه يتحقق الدوران المذكور بين الأقل والأكثر في ناحيه النهى دون الأمر.

ولا يخفى أن هذا التفريق يبنى على ما تقدّم من أن أساس القول بالبراءة هنا هو القول بأن المطلوب في النهى هو الترك، و أما بناءً على القول الآخر، فلا وجه للفرق بين الأمر و النهى، فلا وجه للبراءة في الشبهه الموضوعيّة التحريميّة إذا كان متعلّق النهى صرف الوجود.

وأفاد شيخنا: أن حلّ المطلب أن يقال: بأن النهى هو الزجر عن الفعل ومتعلّقه هنا هو صرف الوجود، إلا أن هذا الوجود المضاف إلى الطبيعه والمتعلّق به النهى يقبل التوسعه و التضيق، من جهه أنه إن شمل الفرد المشكوك فيه من الطبيعه و كان هذا الفرد مصداقاً لها، كان هذا الوجود أوسع منه إذا لم يكن هذا الفرد مصداقاً للطبيعه. فإذن، يتصوّر التوسعه و التضيق في نفس الوجود

ص: ٣٩٧

المضاف إلى الطبيعه و المتعلّق به النهى، فلنا أن نقول: بأن الفرد المزجور عنه قد يكون أقل و قد يكون أكثر، لأنه الوجود المضاف إلى الطبيعه، و كلّما كثرت أفراد الطبيعه كانت دائره إنطباق صرف الوجود أوسع، و حيث يشكّ فى الشمول لفرد تجرى البراءه عنه.

فإن قيل: متعلّق النهى صرف الوجود، و هو عباره عن أوّل وجودٍ للطبيعه، و لا سعه و ضيق فى الوجود الأوّل.

قلنا: ليس متعلّق النهى أوّل وجودات الطبيعه، بل هو صرف وجودها، و هو يتحقق بأوّل وجود و ينطبق عليه انطباقاً قهريّاً، فليس هو متعلّق النهى، بل هو الذى يتحقق به الوجود، لأن الطبيعه توجد بوجود فردٍ ما من أفرادها.

فهذا هو حلّ المطلب فى المقام من غير أن نرجع النهى إلى طلب الترك.

لكن يبقى الجواب عن النقض بالأمر المتعلّق بصرف الوجود، حيث تقزّر فيه جريان الإشتغال لا البراءه، والسؤال عن الفارق بين الأمر والنهى.

و التحقيق أن يقال:

فرق بين الأمر والنهى _ حتى على المبنى الثانى _ و ذلك: أن فى النهى دلالتين، و فى الأمر دلالة واحده.

فإنّ الأمر يدلّ بالمطابقه على البعث إلى صرف الوجود، و لئّما كان التكلّيف و متعلّقه معلومين، كان مقتضى القاعده هو الإشتغال.

و إن النهى المتعلّق بصرف الوجود، يدلّ على الزجر عنه بالمطابقه، و على

الزجر عن جميع الوجودات بالإلتزام. أى: إن كل فردٍ من أفراد الطبيعى مزجور عنه عرفاً و عقلاً فى ظرف الزجر عن الفرد الآخر، بحيث لو ارتكب فرداً لما امتثل و لم يتحقق الإنزجار عن الجميع. و حيث تكون فى النهى هذه الدلاله الإلتزاميه _ غير الموجوده فى الأمر _ فإنه يتصور التوسعه والتضييق فى دائره دوران الأمر بين الأقل والأكثر، و تجرى البراءه فى الفرد المشكوك فى شمول النهى له.

فهذا هو الفارق فى المقام، و قد ظهر أنّ الحق هو القول بالبراءه خلافاً لصاحب الكفايه.

تفصيل المحقق النائيني ونقده

تفصيل الميرزا

ثم إنّ المحقق النائيني قد فصل (1) بين ما كان للمتعلق متعلقاً مثل: لا تشرب الخمر، و ما لم يكن له متعلق مثل: لا تكذب. فقال بالبراءه فى الأول و بالإشتغال فى الثانى، من دون تفصيل بين ما إذا كان متعلق النهى صرف الوجود أو مطلق الوجود.

فقال شيخنا: إن كان بنحو مطلق الوجود، فلا بدّ من انحلال الحكم و تعدّد النهى بعدد الأفراد، و حينئذٍ، فإن كانت الشبهه موضوعيه، فلا ريب فى رجوع الشك إلى الشك فى الحكم، لأن المفروض هو الإنحلال والمحرم مطلق الوجود، فما الفرق بين الشك فى كونه كذباً والشك فى كونه خمرًا؟ فلا وجه للتفصيل.

ص: ٣٩٩

وإن كان بنحو صرف الوجود، فالمطلوب مجموع التروك، من دون فرق بين أن يكون المتعلق ذا متعلق أولاً، إذ لا أثر لوجود متعلق المتعلق إلا بتحقق العنوان في مرحله العنوانية في صورته الفعلية. أى: إنه يتحقق بوجود «الخمير» عنوان «شرب الخمر» ولا أثر له غيره.

و فضيل أيضاً بين ما لو قال: كن لا شارب الخمر، فاختار فيه الإشتغال، وما لو قال: لا تشرب الخمر، فاختار فيه البراءة. قال: لأن كونه لا شارب الخمر عنوان وجودى محصل من التروك، و مع الشك في المحصل الخارجى يحكم بالإشتغال.

و فيه نظر كذلك، لأن الكبرى مسلّمه، لكنّ الكلام في تطبيقها على المثال، فإن الموجه المعدوله المحمول قضيه موجه، لكنّ انقلاب القضيه السالبة المحصّيه له إليها لا يوجب كون عدم شرب الخمر وجودياً، لأن عدم شرب الخمر وصف للشخص، و اتّصاف الشخص بهذه الصّفه لا يوجب كونها وجودية، فلا مغايره بين عدم شرب هذا الخمر و عدم شاربته الشخص لهذا الخمر، بل هما واحد، إلا أن العدم قد يلحظ مضافاً إلى الشرب، وقد يلحظ مضافاً إلى الشارب، واختلاف اللّحاظ لا يوجب انقلاب العدم إلى الوجود. فإذن، ليس هنا عنوان وجودى محصل من التروك ليكون صغرى لتلك الكبرى. و على هذا، فلو شك في سعه لا شاربته الخمر ليشمل هذا المشكوك، رجع الشك إلى سعه وضيق متعلق الطلب و تكون البراءة جاريه.

وللمحقق الإصفهاني (1) في هذا المقام مسلك آخر. و حاصل كلامه: أنه لا حاجة إلى إجراء البراءة، للقطع بعدم وجود الحكم الفعلى. و توضيحه:

إنّ حقيقه الحكم هو الإنشاء بداعى جعل الدّاعى، و هذا الإنشاء ما لم يصل إلى المكلف فليس بحكم بل هو فى قوّه الحكم، فإن وصل فقد حصلت فعلية الحكم و كان البعث الحقيقى، من جهة أنّ مدار البعث هو الحكم الواصل لا الوجود الواقعى للحكم، و مع الوصول، فإن كان المكلف خالياً من موانع العبوديّة كان الباعث فعلياً وإلا فهو باعث إمكانى. نعم، فى فعلية الحكم يكفى إمكان الباعثيه، ولذا نقول بأن الكفار مكلفون. فظهر أنه قبل الوصول لا- فعلية للباعثيه ولا- إمكان، وما كان كذلك فليس بمصداقٍ للبعث والزجر، فليس بمصداقٍ للحكم.

و مثل الحكم فى عدم الباعثيه فى ذلك متعلّق المتعلّق، فاتصاف الحكم بالباعثيه يكون فى صورته العلم بالحرمة و العلم بمتعلّق الحرمة وهو الشّرب، والعلم بمتعلّق المتعلّق و هو الخمر، و مع عدم تحقق الوصول فى مرحله من هذه المراحل لا يتحقق الحكم. و بعبارة اخرى: يلزم العلم بالحكم و المتعلّق و ما يتعلّق به المتعلّق عنواناً و معنوياً، فلو شك فى خمريّه هذا الإناء لم يصل متعلّق

ص: ٤٠١

المتعلق فلا يقبل الحكم الباعثيه، و معه فلا حكم. و على هذا، فإن عدم الحكم الفعلى مقطوع به، فلا مجرى للبراءه.

و قد أفاد الاستاذ فى المباحث السابقه ما ملخصه: أن لا دليل على هذا المبنى لا ثبوتاً و لا إثباتاً.

أمّا ثبوتاً، فإن الحكم من الامور الاعتباريه لا الواقعيه، و هو يتحقق ثم يبلغ ويصل، و ليس تحققه متقوماً بالوصول عند العرف. هذا أولاً. و ثانياً: إنه إن كان تحقق الفعلية بالوصول و أنّ مرتبه الفعلية والتنجز واحده كما هو صريح كلامه، فإنّ التنجز يكون متوجهاً إلى قوه الحكم لا إلى الحكم، لأن مرتبه الفعلية والتنجز متأخره عن مرتبه قوه الحكم، لكن قوه الحكم لا يكون موضوعاً للتنجز. وثالثاً: لازم هذا المبنى أن لا يكون الإحتياط فى الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص حسناً، إذ لو فحص عن الحكم و لم يعثر عليه فلا شبهه فى عدم الحكم، بناءً على مبنى تقوّم الحكم بالوصول و أن قوه الحكم ليس بحكم، مع أن مقتضى أخبار الإحتياط حسنه فى الشبهات الحكميه.

وأما إثباتاً، فإن ظاهر: «نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» فى مقبوله عمر بن حنظله هو: كون الحكم تاماً متحققاً فى مرتبه سابقه على تعلق النظر والمعرفه به.

فالحق هو جريان البراءه العقلية والشرعيه فى صورتى كون المتعلق مطلق الوجود و كونه صرف الوجود، و طريق جريانها ما ذكرناه.

الحكم فى القسم الثالث

الحكم فى القسم الثالث

فإن الحكم _ أى النهى _ لما تعلق بالمجموع، فلا كلام ولا إشكال فى جواز ارتكاب الفرد المشكوك فيه وغيره من الأفراد، ما لم ينته الأمر إلى ارتكاب جميع الأفراد.

الحكم فى القسم الرابع

إشاره

الحكم فى القسم الرابع

فإن الحكم قد تعلق بالمسبب والمحصل، وحينئذٍ، يرجع الشك فيه إلى الشك فى تحققه، والأصل الجارى فيه هو الإشتغال، لاسيما فى المحصل التكوينى العقلى. (١)

وتلخص:

جريان الإشتغال فى القسم الرابع فقط.

هذا كله فى الإستدلال للبراءه بالدليل العامّ وبقاعده قبح العقاب.

الإستدلال بأدله الحلّ

الإستدلال بأدله الحلّ

ويمكن الإستدلال بأدله الحلّ، كقوله: «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، وخبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيئه».

ص: ٤٠٣

١-١. المحصل والمسبب تاره تكوينى مثل النار، واخرى شرعى كالطهاره الحاصله من الغسلات والمسحات فى الوضوء. ففى الأوّل لاخلاف فى الاشتغال. وفى الثانى قولان.

إلا أن يناقش في شمول الخبر الثانى للشبهات التى لا مؤمن فيها من اليد والإستصحاب.

وكيف كان، فإن أخبار الحلّ فيها جهه التأمين للمكلف فى الإرتكاب، ومعها لا يبقى الموضوع لقاعده الإشتغال _ حتى لو كان المقتضى لجريانها تامًا _ . لأن حكم العقل بالإشتغال معلق دائما على عدم ورود المؤمن عن المولى، والمفروض كون أخبار الحلّ مؤمنه، فالتمسك بها فى المقام تام بلا إشكال، وإن وقع الكلام فى جريانها فى الشبّهات الحكميّه الكليه.

هذا تمام الكلام فى الشبهه الموضوعيه التحريميه.

٢. الشبهه الوجوبيه

إشاره

٢. الشبهه الوجوبيه

وأما فى الشبهه الموضوعيه الوجوبيه، فزبده الكلام أنه:

إن كان التكليف بنحو مطلق الوجود، فهو إنحلالى، والبراءه فى الفرد المشكوك جاريه.

وإن كان بنحو صرف الوجود، فلا شبهه فى الإشتغال، لأن متعلق التكليف هو الوجود المضاف إلى الطبيعه، ومع الإتيان بالفرد المشكوك يقع الشك فى تحقق الوجود المضاف إليها، والإشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه.

ص: ٤٠٤

فرع

حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين، تجرى البراءة عن الأكثر.

لكن المنسوب إلى المشهور _ بل قال الشيخ: (١) إنه مذهب الأصحاب من المفيد حتى الشهيد _ هو الإحتياط في الصلاه الفائته إذا ترددت بين الأقل والأكثر. فما الوجه في ذلك؟

دليل القول بالإحتياط (الأول)

دليل القول بالإحتياط

ذكر له وجوه:

الأول

إن قضاء الفائته واجب بنفس دليل وجوبها وليس بأمر جديد، فإنه على هذا المبنى يكون الطلب واحدا وإن كان المطلوب متعددا. أي: إن الفريضه بنحو الكلّي المشترك بين مافات في الوقت ومافات في خارجه مطلوبه، و خصوصيّة الإتيان بها في الوقت واجب آخر، وحيث تفوت خصوصيّة، يبقى الطلب بحاله، وبه يجب قضاء الفريضه خارج الوقت، ومع العلم بالتكليف والشك في الإتيان بالواجب بعد خروج الوقت، يستصحب بقاء الواجب على الذمه.

ص: ٤٠٥

لكن هذا الاستصحاب إنما يتم بناءً على أن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان». وأمّا بناءً على أنه «الفوت» كما هو رأى جماعه، فلا يجرى لأنه أصل مثبت.

ومع التنزل عن هذا الإستصحاب، يكون المورد مجرى الإستغال، لما ذكرنا من تحقق الإستغال، فمع الشك فى سقوط الواجب بالامتثال، فالمحكّم هو القاعده.

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين الفائته والدين، فإنه لا يقين باشتغال الذمه بالأكثر فى الدين حتى تلزم البراءه اليقينيّه أو يستصحب.

إشكال المحقق العراقى ونقده

إشكال المحقق العراقى

وقد ذكر العراقى (1) هذا الوجه عن الشيخ، فأورد عليه: بأنه لا ينتج الإحتياط إلا بنحو الموجهه الجزئيه، إذ المسأله ذات فروض كثيره، لأن الشك فى قضاء الفوائت وتردده بين الأقل والأكثر:

تارة: يكون من جهه الشك فى عدد السنين التى مضت من عمره.

واخرى: بعكس ذلك، وهو أن يكون الشك فى مقدار الفائت من جهه النوم والنسيان وغير ذلك، مع العلم بكميّه العمر.

أمّا فى الصوره الأولى، فالأصل الجارى هو البراءه على كلا المسلكين:

ص: ٤٠٦

أما بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد. فواضح، للشك في توجيه الأمر إلى الأكثر.

وأما بناءً على أنه بالأمر الأول، فللشك في الإشتغال بالكلّي المشترك.

وأما في الصّوره الثانيه:

فتاره: يكون قاطعا أو يحتمل إلتفاته إلى الصّلاه الفائته في كلّ يوم بعد مضيّ الوقت، وحينئذٍ يكون الأ-كثر موردا لقاعده الحيلوله، وهي متقدّمه على الإستصحاب والإشتغال، لأخصّيّه موردها، فيكونان مختصّين بصوره الشك قبل مضيّ الوقت، لأن القاعده أفادت عدم الإعتناء بالشك بعد الوقت، لحيلوله الوقت.

واخرى: يكون قاطعا أو يحتمل التفاته إلى الفائته قبل مضيّ الوقت، وهنا لاتجرى قاعده الحيلوله كما عرفت، فيكون إستصحاب عدم الإتيان جاريا بناء على كون القضاء بالأمر الأول، ويحكم بالإشتغال.

فظهر: أن الاشتغال الذي ذكره المشهور خاصّ بهذه الصّوره فقط.

مناقشه الاستاذ

وذكر الاستاذ دام بقاءه في جوابه: أنه لم يكن الشيخ في غفله عن هذه المطالب، فقد خدش في هذا الوجه من جهة جريان قاعده الحيلوله مع الشك بعد مضيّ الوقت. نعم، لم يتعرّض لصوره الشك قبل مضيّ، لوضوح جريان الإستصحاب والاشتغال فيها.

ص: ٤٠٧

وأما ما ذكره من كون القاعده مخصّصه. ففيه: أنه لا تخصيص مع رفع الموضوع، لأن مفاد دليل القاعده رفع الحيلولة للشك، فلا موضوع للاستصحاب، والتقدّم بالحكومه لا بالتخصيص.

الدليل الثاني ونقده

الثاني

إن الغالب في موارد الفوائت المرّده هي الموارد المقرونة بالعلم أو احتمال العلم عند الفوات، ومقتضى القاعده حينئذٍ لزوم تحصيل البراءة. أمّا مع العلم، فلأنّ بمجرد كونه عالماً بالفوت يكون التكليف منجزاً عليه. وأمّا مع احتمال العلم، فلعدم جواز الرجوع إلى حديث الرفع، لكونه من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيّة.

أقول:

وهذا الوجه يتم بناءً على كفايه العلم حدوثاً في منجزيه الواقع وإن زال بقاءً، وأمّا بناءً على أن التنجيز بقاءً متوقف على وجود العلم بقاءً كذلك، وأنه لا يؤثر المنجز الحدوثي، فلا يتمّ لحلّ المشكل، لعدم العلم بقاءً.

وكذا الكلام بالنسبه إلى التمسك بالأصل، فإن المعبر تحقّق موضوعه حدوثاً وبقاءً، ومع الشك فعلاً وعدم تصوّر الشبهه المصدقيه في الامور الوجدانيه، لا يعقل احتمال تحقّق الغايه فعلاً.

الدليل الثالث ونقده

الثالث

جريان أصاله عدم الإتيان بالفائته بضميمه قصور قاعده الحيلولة عن شمول ما نحن فيه. أما جريان الأصل، فلأن القضاء مترتب على «الفوت» وهو

ص: ٤٠٨

عنوان عدمى ولا- مانع من استصحابه. وأمّا عدم جريان القاعده، فلأن مجراها هو الشبهه البدويّه للفوت، لا المقرونه بالعلم الإجمالى، وإن كان مردّدا بين الأقل والأكثر، كما هو المفروض.

ومع عدم جريان القاعده، يكون الأصل الجارى استصحاب عدم الإتيان، وهو يقتضى الإشتغال.

أقول:

وهذا الوجه يبتنى على تماميّه المبني فى المقدمتين. وأمّا بناءً على أنّ القضاء من آثار الفوت لا عدم الإتيان، أو أن القاعده غير منصرفه إلى الشبهات البدويّه بل تعم المقرونه بالعلم الاجمالي أيضا... فلا يتم هذا الوجه.

الدليل الرابع ونقده

الرابع

التمسّيك بالأخبار الوارده فى قضاء النوافل، لدلالته على أنه يصلّى حتى يتيقن الإتيان بما فات منه. وإذا كان الحكم فى قضاء النوافل كذلك، ففي قضاء الفرائض بالأولويّه القطعيّه.

أقول:

تأمل فيه الشيخ. (١)

ويمكن أن يكون وجه التأمل أحد أمرين أو كلاهما:

الأول هو: أن الأمر بالإتيان كذلك فى النوافل استحبابى، وأمّا فى باب

ص: ٤٠٩

الفرائض، فالمدعى وجوب الإحتياط. ومن الواضح لزوم الحرج فى وجوب الإحتياط. ومع هذا الفارق لا وجه لتفكيح المناط.

والثانى: إنكار دلالة النصوص المشار إليها على المدعى بالنسبة إلى النوافل، لأنها ظاهره فى الإتيان بقدر ما أحصى كثره. أى المقدار الذى علم بفوته منه، ففى الخبر عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: أخبرنى عن رجل عليه من صلاه النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرتها كيف يصنع؟

قال:

فليصل حتى لا يدرى كم صلى من كثرتها...

الدليل الخامس وهو المعتمد

الخامس

إن الدليل خصوص الخبر عن إسماعيل بن جابر عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

سألته عن الصلاه تجتمع على.

قال: تحرّ واقضها.

أما سندا، فلا إشكال عند المشهور، وإن كان عندنا كلام فى «إسماعيل».

وأما دلالة، فهو مطلق، وتحرّ بمعنى اجتهد. وحاصل المعنى: إذا جهلت مقدار الفائت فاجتهد فى القضاء حتى يحصل لك الظن بعدم بقاء شىء على ذمتك، فيلزم تحصيل الظن بالقضاء، وهذا فتوى المشهور.

وهذا الوجه _ الذى لم نجده فى كلمات أحد _ هو المعتمد عند شيخنا

ص: ٤١٠

الإستاذ لعدم جواز الرجوع إلى البراءة، لتمامية الرواية دلالةً وسندا عند المشهور وإن كان له كلام في إسماعيل بن جابر.

هذا، وليس خبر مرآزم (١) «قال: سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله عليه السلام فقال: أصلحك الله، إن عليّ نوافل كثيرة فكيف أصنع؟ فقال: إقضها. فقال له: إنها أكثر من ذلك. قال: إقضها.

قلت: لا أحصيها. قال: توخّ». الحديث

قرينه على أن المراد من روايه إسماعيل خصوص النوافل، لوجود الفرق بينهما في السند والتمتن، والأصل هو التعدّد.

ص: ٤١١

١-١. وسائل الشيعة ٤ / ٧٨.

التنبيه الخامس

في حسن الاحتياط

إنه وإن ذهبنا إلى البراءة في كلتا الشبهتين، لكن قال الشيخ: (١)

لا إشكال في حسن الإحتياط عقلاً وشرعاً

أى: حتى مع وجود الحجّة، وسواء كان الإحتمال أو المحتمل قويًا أو ضعيفا مهميًا أو أهم، فالإحتياط راجح مطلقا ما لم يلزم اختلال النظام فيسقط رجحانه، بل يلزم من رجحانه نقض الغرض. أى: من خلق العباد، إذ قال تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (٢).

وذلك، لأنه مع اختلال النظام يختل أمر المعاش، ومعه يختل أمر المعاد.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلمات بعض المحشين من أن الغرض هو الرفاه للعباد.

ص: ٤١٢

١-١. فرائد الاصول: ٢١٦.

٢-٢. سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

لكن الذى يسقط رجحانه هو الإحتياط التام، ويكون الراجح هو التبعض فى الإحتياط، وكيفيه ذلك هو: أن التبعض:

تارةً: يكون بحسب الإحتمال.

واخرى: يكون بحسب المحتمل.

وثالثه: يكون بحسب المورد.

أمّا الأوّل، فهو عبارته عن الأخذ بالإحتمال الأقوى. أى الظن وترك الأضعف وهو الإحتمال الشكّي والوهمى. والحاكم بهذا التبعض هو العقل.

وأمّا الثانى، فهو عبارته عن الأخذ بما اهتمّ به الشارع وإن كان الإحتمال ضعيفاً، كما فى الدماء والفروج. فالحاكم فى هذا التبعض هو الشرع.

وأمّا الثالث، فيكون بعدم الإحتياط فى المورد الذى قامت فيه الأماره على الإباحه والحلّيه، لأن الأماره تزيل الشك والشبهه، ولا يبقى حينئذ موضوع لقوله: «قف عند الشبهه». وبالإحتياط فى المورد الذى يحكم فيه أصاله الإباحه، فموضوع الإحتياط فى مورد الأصل موجود لأنه حكم فى مورد الشبهه.

قال الشيخ:

لكنّ دليل الإحتياط ليس بمنحصر فى قف عند الشبهه حتى يتم ما ذكر، بل إنّ بعض أدلّه الإحتياط مثل «أخوك دينك» مطلق يعم صورتى قيام الأماره والأصل معاً، فالموارد كلّها على السواء.

هذا بيان التبعض كما عليه الشيخ وصاحب الكفايه.

ص: ٤١٣

إلا أن صاحب الكفاية يقول: (١) بأنّ الأولى هو اختيار الراجح احتمالاً أو محتملاً من أوّل الأمر، لأنّ المداومه على العمل الخير أحسن. إلا أن الشيخ اختار الإحتياط ما لم يصل إلى حدّ اختلال النظام.

أقول:

أفاد شيخنا: إن ما ذكره عن حكم العقل بأخذ المظنونات وترك المشكوكات والوهميات _ وإلا يلزم ترجيح المرجوح _ تام بحسب العقل. أمّا بحسب الواقع، فقد يحتمل وجود الحكم الواقعي في المشكوكات دون المظنونات، وفي بقاء الحكم العقلي في هذه الصّوره تأمّل، لأنّ الواقع يجب الإحتياط فيه والمحافظة عليه، بلافرق بين حالي الظن والشك، لأنّ الشّارع قد أسقط الظن من حيث أنه ظن عن الإعتبار ونهى عن ترتيب الأثر عليه.

ثم إن في ما ذكره من حسن الإحتياط ورجحانه ما لم يختل النظام فإذا لزم فلا رجحان. مسامحةً ظاهرةً، لأنّ معناه بقاء الإحتياط في تلك الحالة لكنّ بلا رجحان. بل الصّحيح زوال الموضوع، لأنّ الإحتياط الموجب لاختلال النظام مبعوض.

فما في بعض حواشي الكفاية لتصوير بقاء الإحتياط بلا رجحان على بعض المباني مخدوش.

ص: ٤١٤

١ - ١. كفاية الاصول: ٣٥٤.

وقال المحقق الإصفهاني هنا: بأنّ الحسن العقلي ملاكهُ الإنقياد، وأمّا الحسن الشرعي فلا يكون إلاّ بجعل الحكم المماثل من أجل التَحَفُّظ على الواجب الواقعي أو بالبعث بداعي تنجيز الواقع.

ولكن الكلام في المقام هو في الإحتياط المستحب لا الواجب، ولا معنى لجعل الحكم المماثل أو البعث بداعي تنجيز الواقع في حسن الإحتياط ورجحانه.

ثم إنه ذكر بالنسبة إلى التبعض في الإحتياط: أمّا بالإضافة إلى حسن الإحتياط عقلاً، فلأن ما يخلّ بالنظام قبيح عندهم، بل قد مرّ مراراً أن ملاك الحسن و القبح العقليين كون الشيء ذا مصلحهٍ ينحفظ بها النظام، أو ذا مفسدهٍ يخلّ بها النظام. وأمّا بالإضافة إلى وجوبه أو استحبابه الشرعي، فلأنهما بداعي جعل الداعي، ومع قبح الإحتياط المخلّ بالنظام في نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه، فيلغو البعث قهراً. بل نقول: إن نفس التكليف الواقعي الذي يقتضى الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعلية الباعثيه والزاجريه، لا من حيث أنه يقتضى ما يخلّ بالنظام، لأن مقتضيه نفس متعلقه وهو قطعاً لا يخلّ بالنظام، بل الإخلال في تحصيل العلم بامثاله، وليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف ولو بالواسطه كما قدّمنا شرحه في أوائل دليل الإنسداد، بل من حيث أن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقائه على صفه الدعوه الفعلية، كما قدّمناه هناك. (1)

ص: ٤١٥

وقد اعترض عليه الاستاذ:

أمّا ما ذكره بالإضافة إلى الجبهه العقليّه، فمبنى على ما ذهب إليه من أن ملاك الحسن والقبح العقلي كون الشئ ذا مصلحه ينحفظ بها النظام أو ذا مفسده يختلّ بها النظام. وقد تقدّم أنّ الظلم على المولى الحقيقى لا يدور مدار المصالح والمفاسد فى النظام، بل العقل يحكم بقبحه و استحقاق العقاب به وإن لم تلزم منه مفسده. و بعباره اخرى: إنه حكم عقليّ بالذات لا بالعرض.

وأما ما ذكره بالإضافة إلى الجبهه الشرعيّه. ففيه: إن مرحله تصديق الجعل متأخره عن مرحله تصوّره، و مع لزوم اختلال النظام لا ملاك للبعث ثبوتاً، بل يتحقق مع ذلك ملاك النقيض و هو القبح، فلا تصل النوبه إلى القول بلغويّه البعث حينئذٍ.

وأما ما ذكره بقوله: بل نقول أن نفس التكليف الواقعى... فيرد عليه: أن لازمه جواز المخالفه القطعيّه للتكليف المعلوم، لعدم الباعثيه الفعليّه، و اختصاص حرمة المخالفه القطعيّه بمخالفه التكليف الفعلى. و بعباره اخرى: الحكم غير الفعلى ليس بحكم بل هو فى قوه الحكم، و لا- حرمة لمخالفه قوه الحكم. ولا- نظنه رحمه الله يلتزم بذلك، إذ لا- شبهه فى لزوم الإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه حينئذٍ بالتبعيض فى الإحتياط فى الواجبات.

الحاصل:

إن الإحتياط حسن عقلاً وراجح شرعاً، ولا موضوع له إذا انجزَّ إلى اختلال النظام، فإذا لزم ذلك وصلت النوبه إلى التبعض فيه، لا- كما فى الرسائل والكفايه، بل مع مراعاة أهميته المحتمل حتى لو كان احتمالاه أضعف، لأنَّ الغرض اللّازم حفظه هو المحتمل والإحتمال طريق.

وملا-ك البحث _ فى هذا التنبيه _ جارٍ فى الإحتياط الوجوبى عقلاً أو نقلاً كذلك، فلو انجزَّ إلى اختلال النظام انتفى موضوع الإحتياط، لأن ملاك الإحتياط الوجوبى لا يقاوم الملاك فى لزوم حفظ النظام، كما هو الحال فى الإحتياط الإستجابى.

وهذا تمام الكلام فى البراءة والإحتياط.

والحمد لله رب العالمين

وبه ينتهى الجزء السابع وسيتلوه الثامن إن شاء الله

ص: ٤١٧

المحتويات

كلمه المؤلف ٥٠٠

الأصول العمليه

المقدمات

٩_ ٤٣

١_ الاصول العمليه ١١٠٠٠

كلام الشيخ فى الاصول العمليه ١١٠٠٠

الإشكال على الشيخ ١٢٠٠٠

كلام الكفايه ١٣٠٠٠

إشكال المحقق الإصفهاني ١٤٠٠٠

النظر فى الإشكال والدفاع عن الكفايه ١٦٠٠٠

كلام المحقق النائيني والنظر فيه ١٩٠٠٠

كلام المحقق الخوئي والنظر فيه ٢٠٠٠٠

٢_ الحظر والإباحه ٢٢٠٠٠

كلام السيد المرتضى ٢٢٠٠٠

كلام شيخ الطائفه ٢٣٠٠٠

ص: ٤١٩

كلام المحقق النائيني ... ٢٤

الأقوال في حكم الأشياء ... ٢٥

الأول: الحظر ... ٢٦

الثاني: الإباحه ... ٢٧

الثالث: التوقف ... ٢٨

٣_ النسبه بين الأمارات والاصول ... ٣٠

مقدمات ... ٣٠

تقدّم الأماره على الأصل ... ٣١

التقدّم على مسلك الطريقيه ... ٣٢

التقدّم على المسلكين الآخرين ... ٣٤

تقدّم الأماره على الأصل المحرز ... ٣٦

٤_ الاصول ومجاريها ... ٣٩

٥_ مناشيء الشك ... ٤١

البراءه

٤٣ _ ٢١٨

مقتضى الأصل ... ٤٥

أدله الأصوليين على البراءه ... ٤٧

الإستدلال بالكتاب على البراءه ... ٤٧

الآيه الاولى: «وما كنّا معذّبين...» ... ٤٧

تقريب الاستدلال: ... ٤٧

النظر في التقريب المذكور ٤٨٠٠٠

تقريب آخر ٥٠٠٠٠

النظر في التقريب المذكور ٥٢٠٠٠

التحقيق ٥٣٠٠٠

الإشكالات على الاستدلال بالآية ٥٤٠٠٠

ما أفاده سيّدنا الاستاذ ٥٦٠٠٠

ص: ٤٢٠

التأمل في كلام الاستاذ ... ٥٧

تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآيه لبطلان قاعده الملازمه ... ٥٨

الآيه الثانيه: قُلْ لا أجد فيما أوحى إليّ... ٦٠

تقريب الإستدل والكلام حوله ... ٦٠

التحقيق عدم الدلاله ... ٦٢

الإستدلال بالسنة للبراءه ... ٦٣

١_ حديث الزفع ... ٦٣

تقريب الإستدلال ... ٦٣

المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر ... ٦٤

الأقوال في مراتب الحكم ... ٦٦

الصحيح هو قول الشيخ ... ٦٦

براهين المحقق العراقي على أن المرفوع وجوب الإحتياط ... ٦٨

نقد براهين المحقق العراقي ... ٦٩

رأى السيد الاستاذ ... ٧٢

تنبيهات حديث الزفع ... ٧٥

الأول: هل لفظ الرفع يناسب الاستدلال؟ ... ٧٥

جواب المحقق النائيني ونقده ... ٧٦

جواب المحقق العراقي ونقده ... ٧٦

جواب المحقق الخوئي ونقده ... ٧٧

التحقيق في المقام ... ٧٨

الثاني: هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيّه؟ ... ٧٩

الوجه الأول في الدلاله على ذلك ... ٧٩

جواب المحقق النائيني ونقده ... ٨٠

جواب المحقق العراقي ونقده ... ٨٠

جواب المحقق الخوئي ونقده ... ٨٢

جواب شيخنا الاستاذ ... ٨٢

جواب سيدنا الاستاذ ... ٨٣

ص: ٤٢١

الوجه الثاني ونقده ٨٤ ...

الوجه الثالث ٨٤ ...

الجواب الأوّل ونقده ٨٥ ...

الجواب الثاني ونقده ٨٦ ...

الجواب الثالث وهو الصحيح ٨٦ ...

الجواب الرابع ونقده ٨٧ ...

الوجه الخامس ٨٧ ...

جواب المحقق الخوئي ونقده: ٨٨ ...

جواب المحقق الإصفهاني ونقده: ٨٨ ...

التحقيق في الجواب ٨٩ ...

الوجه السادس وجوابه ٩٠ ...

الوجه السابع وجوابه ٩١ ...

الثالث: ما هو اللفظ المقدّر في الحديث؟ ٩٣ ...

رأى المحقق الخراساني ٩٣ ...

رأى المحقق النائيني ٩٤ ...

الرابع: هل (ما لا يعلمون) يقبل الرفع؟ ٩٥ ...

الخامس: أيّ الأحكام هو المرفوع؟ ٩٩ ...

١_ الأحكام التكليفية ١٠٠ ...

كلام المحقق النائيني ونقده ١٠٠ ...

التحقيق في المقام ١٠٤ ...

٢_ الأحكام الوضعيّه ١٠٦ ...

كلام المحقق النائيني في السبب وتوضيحه ثم نقده ١٠٦ ...

كلام المحقق العراقي ونقده ١٠٨ ...

كلام المحقق النائيني في المسبب ونقده ١١٠ ...

التحقيق في المقام ١١٤ ...

السادس: هل يجري الحديث الرفع في المستحبات؟ ١١٧ ...

كلام المحقق الخوئي ١١٧ ...

ص: ٤٢٢

الصحيح هو الجريان مطلقا ... ١١٨

السابع: هل المنة شخصيه أو نوعيه؟ ... ١٢١

التحقيق هو الثاني ... ١٢١

الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكوره فيه ... ١٢٣

كلام الشيخ ... ١٢٣

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ ... ١٢٤

كلام المحقق الاصفهاني وتوضيحه ... ١٢٦

رأى شيخنا الاستاذ ... ١٣٠

التاسع: هل الإمتنان حكمه أو علّه؟ ... ١٣١

العاشر: فى سند حديث الرفع ... ١٣٢

٢_ حديثُ الحَجَب ... ١٣٥

تقريب الاستدلال ... ١٣٥

إشكال الشيخ وأتباعه ... ١٣٦

وجوه الجواب عنه ... ١٣٧

١_ جواب المحقق الهمداني ... ١٣٧

مناقشه المحقق الاصفهاني ... ١٣٨

٢_ جواب المحقق العراقي ونقده ... ١٣٩

٣_ جواب المحقق الخوئي ونقده ... ١٤٠

٤_ جواب المحقق الإيرواني ونقده ... ١٤٢

التأمل فى ألفاظ الحديث ... ١٤٤

سند حديث الحجب ... ١٤٦

٣_ حديث: كلّ شيء لك حلال ... ١٤٩

كلام الشيخ ... ١٥٠

كلام صاحب الكفايه وتوضيحه ... ١٥١

وجوه الإشكال على الإستدلال: الأوّل ونقده ... ١٥٢

كلام المحقق الخوئي ونقده ... ١٥٣

الوجه الثاني ونقده ... ١٥٤

ص: ٤٢٣

الوجه الثالث ... ١٥٥

نقد جواب المحقق العراقي عن هذا الوجه ... ١٥٦

الجواب الصحيح ... ١٥٦

الوجه الرابع ... ١٥٧

جواب المحقق الخوئي ونقده ... ١٥٧

سقوط الاستدلال بخير مسعده ... ١٥٩

الكلام فى الروايات الاخرى ... ١٥٩

إشكال الشيخ ... ١٥٩

جواب المحقق العراقي ونقده ... ١٦٠

الكلام فى الأسانيد ... ١٦٣

٤_ حديث الناس فى سعه ما لا يعلمون ... ١٦٥

الإختلاف فى النسبه بينه وأخبار الإحتياط ... ١٦٥

المختار رأى الكفايه ... ١٦٧

النظر فى رأى الشيخ ... ١٦٩

سند حديث السعه ... ١٧٢

٥_ حديث كلّ شئّ مطلق حتى يرد فيه نهى ... ١٧٥

الاختلاف فى دلالة الحديث على البراءه ... ١٧٥

كلام الشيخ ... ١٧٥

محتملات الحديث ... ١٧٦

هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟ ... ١٧٨

كلام الكفايه ونقده ... ١٧٨

كلام المحقق الإصفهاني ... ١٨٠

نقد هذا الكلام ... ١٨٣

تمه في قاعده الملازمه ... ١٨٥

الاستدلال بالإجماع على البراءه ... ١٨٧

كلام الشيخ ... ١٨٧

النظر في كلمات المتقدمين ... ١٨٨

ص: ٤٢٤

الاستدلال بالعقل على البراءة ١٩١ ...

كلماتهم في أساس قاعده قبح العقاب بلا بيان ١٩١ ...

رأى الشيخ ١٩١ ...

رأى المحقق الخراساني ١٩٢ ...

رأى المحقق النائيني ١٩٢ ...

رأى المحقق الإصفهاني ١٩٤ ...

رأى المحقق الخوئي ١٩٦ ...

خلاصه ما استدللّ به للقاعده ١٩٧ ...

مناقشه السيد الاستاذ ١٩٧ ...

رأى السيد الصدر ٢٠٠ ...

النظر في كلام السيد الاستاذ والسيد الصدر ٢٠١ ...

النسبه بين القاعده وقاعده دفع الضرر ٢٠٣ ...

كلام المحقق الخراساني ٢٠٣ ...

محتملات الوجوب ٢٠٤ ...

هل هو حكم عقلي إرشادي؟ ٢٠٥ ...

رأى المحقق الإصفهاني ٢٠٦ ...

إن كان الضرر بالمعنى المادّي ٢٠٨ ...

هل يجب دفع الضرر المادّي؟ ٢١١ ...

حكم الإضرار بالنفس ٢١٤ ...

وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟ ٢١٧ ...

الإحتياط

٢١٩ _ ٢٨٤

الاستدلال بالكتاب للإحتياط ... ٢٢١

كلام الشيخ ... ٢٢٢

كلام الكفايه ... ٢٢٣

الاستدلال بالسنة للإحتياط ... ٢٢٤

ص: ٤٢٥

١. الأخبار الآمره بالتوقّف عند الشبهه ... ٢٢٤

جواب الشيخ ... ٢٢٥

جواب الكفايه ... ٢٢٦

التحقيق فى المقام ... ٢٢٦

جواب المحقق الإصفهاني ... ٢٢٨

الكلام حوله ... ٢٣١

العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد ... ٢٣٣

الحمل على الإرشاديّه هو الصّحيح ... ٢٣٤

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط ... ٢٣٦

جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيحه عبدالرحمن ... ٢٣٦

جواب المحقق النائيني عن الصحيحه ... ٢٣٨

النظر فى جواب المحقق النائيني ... ٢٣٩

موثقه ابن وضّاح ... ٢٤٠

جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقه ... ٢٤١

النّظر فى الجواب ... ٢٤٢

روايه كميل ... ٢٤٣

جواب الشيخ ونقده ... ٢٤٤

طريقان آخران للحمل على الإرشاديّه ذكرهما السيد الخوئي ونقدهما ... ٢٤٦

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه ... ٢٤٩

مناقشه كلام المحقق الإصفهاني ... ٢٤٩

٣. أخبار التليث ٢٥٣ ...

جواب الشيخ ٢٥٤ ...

جواب المحقق النائني ٢٥٤ ...

جواب المحقق الخوئي ٢٥٥ ...

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقتين؟ ٢٥٥ ...

الاستدلال بالعقل للإحتياط ٢٥٩ ...

ص: ٤٢٦

الوجه الأول: العلم الإجمالي ... ٢٥٩

تقريب الكفايه ... ٢٥٩

تقريب الشيخ ... ٢٦٠

الفرق بين التقريبين ... ٢٦٠

جواب الشيخ بوجهين ... ٢٦١

إشكال الكفايه على الوجه الثاني ... ٢٦٢

طريق المحقق العراقي لانحلال العلم ... ٢٦٤

طريق المحقق الإصفهاني ... ٢٦٩

طريق المحقق النائيني ... ٢٧٤

التحقيق في المقام ... ٢٧٥

الوجه الثاني ... ٢٨١

جواب الشيخ والنظر فيه ... ٢٨٢

جواب الكفايه، وهو الصحيح ... ٢٨٤

استدلال الأصوليين للبراءة بالإستصحاب ... ٢٨٥

جواب الشيخ ... ٢٨٥

إشكال و دفع ... ٢٨٦

رأى المحقق النائيني ... ٢٨٨

رأى المحقق العراقي ... ٢٩٠

رأى المحقق الخوئي ... ٢٩٢

مناقشه الاستاذ في النقض والحل ... ٢٩٤

شبهه التعارض بين الاستصحابين ٢٩٨ ٠٠٠

التحقيق ٢٩٩ ٠٠٠

تنبيهات

٣٠١ _ ٤١٨

الأول: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعي ٣٠٣ ٠٠٠

كلام الكفايه ٣٠٤ ٠٠٠

ص: ٤٢٧

١_ هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومته؟ ٣٠٧ ...

٢_ ما هي حقيقته التذكيه؟ ٣٠٩ ...

رأى الشيخ ٣٠٩ ...

رأى صاحب الكفايه ٣١١ ...

رأى المحقق النائيني ٣١١ ...

رأى المحقق العراقي ٣١٢ ...

النظر في كلام المحقق النائيني ٣١٤ ...

النظر في كلام المحقق العراقي ٣١٦ ...

حقيقته التذكيه ٣١٧ ...

رأى المحقق الإصفهاني ونقده ٣١٨ ...

تفصيل الكلام و تنقيح المرام في امور

الأمر الأوّل: في موثقه ابن بكير ٣٢٠ ...

الأمر الثاني: في إجراء الأصل في القابليه ٣٢٢ ...

الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليه كلّ حيوان للتذكيه؟ ٣٢٤ ...

الأمر الرابع: في معنى غير المذكي والنسبه بينه وبين المذكي ٣٢٧ ...

مقام الثبوت ٣٢٧ ...

مقام الإثبات ٣٢٩ ...

المستفاد من النصوص ٣٣١ ...

الجواب عن إيراد المحقق الإصفهاني ٣٣٢ ...

نتائج الامور

صور الشبهه الموضوعيّه ٣٣٤ ...

صور الشبهه الحكميّه ٣٣٧ ...

الثاني: في بيان الإحتياط وكيفيّه تعلّق الأمر به ٣٤٠ ...

وجه الإشكال ٣٤١ ...

الجواب ٣٤١ ...

إشكال الكفايه ٣٤١ ...

اعتراض المحقق الإصفهاني ٣٤٢ ...

ص: ٤٢٨

دفاع الاستاذ ٣٤٣ ...

إشكال الشيخ وتوضيحه ٣٤٥ ...

الآراء الأخرى ٣٤٦ ...

التحقيق فى المقام ٣٤٧ ...

التصوير الثانى ٣٥٠ ...

التحقيق فى ذلك ٣٥٠ ...

الثالث: فى أخبار من بلغ وجهات البحث فيها ٣٥٢ ...

(الجهة الأولى) الاحتمالات فى أخبار من بلغ ٣٥٢ ...

إلشكال على رأى المشهور ٣٥٤ ...

رأى الكفايه ٣٥٦ ...

إشكالٌ ودفع ٣٥٧ ...

مناقشه الجواب ٣٥٨ ...

رأى المحقق النائينى ومناقشه ٣٥٨ ...

رأى المحقق العراقى ٣٦١ ...

دليل الإحتمال الرابع ومناقشته ٣٦٢ ...

الإحتمال الخامس ٣٦٤ ...

ثمره الأقوال: ٣٦٥ ...

(الجهة الثانية) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسى؟ ٣٦٧ ...

(الجهة الثالثة) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟ ٣٦٩ ...

(الجهة الرابعة) هل تشمل الكراهه؟ ٣٧١ ...

(الجهه الخامسه) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟ ... ٣٧٢

(الجهه السادسه) يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور البلوغ ... ٣٧٣

(الجهه السابعه) لو قام خبر ضعيف على الكراهه و آخر على الاستحباب ... ٣٧٩

(الجهه الثامنه) هل تعم أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟ ... ٣٨٠

(الجهه التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟ ... ٣٨١

ص: ٤٢٩

(الجهه العاشره) هل تعم أخبار العامه؟ ٣٨٣ ...

(الجهه الحاديه عشره) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟ ٣٨٣ ...

الكلام فى الأسانيد ٣٨٤ ...

الرابع: فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيّه ٣٨٨ ...

١. الشبهه التحريميّه ٣٨٨ ...

قاعده قبح العقاب ٣٨٩ ...

حديث الرفع ٣٩٠ ...

قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُنَافِقُونَ» ٣٩٠ ...

كلام الشيخ ونقده ٣٩١ ...

كلام المحقق الخراسانى ٣٩٣ ...

كلام المحقق الإصفهانى ٣٩٣ ...

الحكم فى القسم الأول ٣٩٤ ...

الحكم فى القسم الثانى ٣٩٥ ...

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء ٣٩٦ ...

تفصيل المحقق النائينى ونقده ٣٩٩ ...

رأى المحقق الإصفهانى ٤٠١ ...

الحكم فى القسم الثالث ٤٠٣ ...

الحكم فى القسم الرابع ٤٠٣ ...

الإستدلال بأدله الحلّ ٤٠٣ ...

٢. الشبهه الوجوبيه ٤٠٤ ...

فرعُ – حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين ... ٤٠٥

دليل القول بالإحتياط (الأول) ... ٤٠٥

إشكال المحقق العراقي ونقده ... ٤٠٦

الدليل الثاني ونقده ... ٤٠٨

الدليل الثالث ونقده ... ٤٠٨

الدليل الرابع ونقده ... ٤٠٩

الدليل الخامس وهو المعتمد ... ٤١٠

ص: ٤٣٠

الخامس: فى حسن الاحتياط ... ٤١٢

كلامٌ للمحقق الاصفهانى ... ٤١٥

المحتويات ... (٤٣١)

المجلد ٨

اشاره

ص: ١

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء الثامن من كتابنا (تحقيق الاصول). وهو فى دوران الأمر بين المحذورين، وأنه هل تجرى فيه أصاله التخيير، وفى دوران الأمر بين المتباينين ودوران الأمر بين الأقل والأكثر، وأنه هل تجرى فيهما أصاله الإشتغال أو لا؟ نقدّمه إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام فى الحوزات العلميه، ونسأل الله سبحانه أن ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمد وآله.

على الحسينى الميلى

١٤٣٧

ص: ٥

أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين؟

إشاره

ص: ٧

التكليف:

تاره: مشكوك فيه.

وأخرى: معلوم.

فعلى الأول:

تاره: تلحظ الحالة السابقة، وأخرى لا تلحظ. فالأول مجرى الإستصحاب والثاني مجرى البراءة.

وعلى الثاني:

تاره: الإحتياط ممكن، وأخرى غير ممكن. فالأول مجرى الإشتغال؟ والثاني مجرى التخيير؟

ففى دوران الأمر بين المحذورين علم بالتكليف والإحتياط غير ممكن. أى: إنَّ التكليف جنساً معلوم ومجهول نوعاً، لأننا نعلم إجمالاً بالتكليف لكنّه مردّد بين الوجوب والحرمة.

وللبحث صوراً، لأنّه:

تاره: الواقعه واحده، وأخرى: الواقعه متعدده.

والأول له خمس صور، لأنّه:

ص: ٩

قد يكون الحكمان توصلين.

وقد يكونان تعبديين.

وقد يكون أحدهما المعين تعبدياً والآخر توصلياً.

وقد يكون أحدهما غير المعين تعبدياً.

وقد تكون التوصليه والتعبدية مشكوكاً فيها.

الكلام فى دوران الأمر بين المحذورين التوصلين

إشاره

ويلحق بهذه الصوره:

صوره ما إذا كان أحدهما غير المعين تعبدياً.

وصوره الشك بين التعبدية والتوصلية، بناءً على أن الأصل فيه هو التوصليه.

لكون الملاك فى الجميع واحداً.

فنعول:

إنّ المنشأ للشك ودوران الأمر بين المحذورين:

تارةً: إجمال الدليل، وأخرى: تعارض الدليلين، وثالثه: فقد الدليل، ورابعه: الأمور الخارجيه.

وهذا تقسيم الشيخ.

وصاحب الكفايه قال: إنّ الملاك هو العلم بالتكليف مع عدم إمكان الإحتياط، سواء كانت الشبهه حكمية أو موضوعية، إلا فى الخبرين المتعارضين.

ولما كان محطّ البحث والنظر هو تعيين تكليف المجتهد، فإنّ المقصود بالبحث أولاً وبالذات هو الشبهه الحكمية.

قال الشيخ (١) أنّ في المسأله ثلاثه وجوه، لكنّه عند تعدادها ذكر أربعه:

١_ الحكم بالإباحه ظاهراً. نظير ما يحتمل فيه التحريم وغير الوجوب.

٢_ التوقف، بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً. ومرجعه إلى إلغاء الشارع كلا الإحتمالين، فلا حرج عقلاً في الفعل ولا في الترك، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

٣_ وجوب الأخذ بأحدهما بعينه.

٤_ وجوب الأخذ بأحدهما لا بعينه.

وذكر صاحب الكفايه (٢) هذه الوجوه وأضاف وجهاً خامساً وهو:

التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم عليه بالإباحه شرعاً.

مختار الشيخ: الوجه الثاني. وعليه المحققان الميرزا والعراقي.

ومختار الكفايه: الوجه الخامس.

الوجه الأول: التوقف

واستدل الشيخ لما ذهب إليه بقوله (٣):

«الإنصاف أن أدلّه الإباحه في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلّه نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف، لا يفيد إلاّ عدم

ص: ١١

١-١. فرائد الأصول ٢ / ١٧٨.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٥٥.

٣-٣. فرائد الأصول ٢ / ١٨٥.

المؤاخذه على الترك والفعل، وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً. نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، فاللزام هو التوقف وعدم الإلتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة من حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل».

فهو يرى التخيير العقلي مع التوقف عن الحكم الشرعي رأساً.

أمّا التخيير، فلعدم التمكن من الموافقة أو المخالفه العمليّه القطعيه، والموافقه الإحتماليه حاصله بالضروره، فلا حاجه إلى الحكم، وفي الموافقه الإحتماليه حاصله لا- يرحّج جانب على جانب آخر إلا- لمرجّح، وتقديم جانب الحرمة من باب أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه ساقط، فالعقل يحكم بالترجيح لقبح الترجيح بلا مرجح.

وأمّا التوقف عن الحكم الشرعي، فيظهر وجهه بعد بيان الوجوه الأخرى والكلام عليها.

هذا، وقد اشتبه أمر الإنصراف الذي ذكره الشيخ على المحقق العراقي، فنسب إليه القول بانصراف أدلّه البراءه وأصالة الحلّ والإباحه فقال: «لا مجال لجريان أدلّه البراءه وأصالة الحلّيه والإباحه في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك، وذلك لا من جهه ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من انصراف أدلّتها عن مثل الفرض، بل من جهه...»^(١).

ص: ١٢

إذ أنّ الشيخ يذهب إلى الفرق بين دليل أصله الإباحه ودليل أصله البراءه، لأنّه يرى أنّ لسان الأوّل جعل الحليّه والثاني لسانه الرفع، لكنّ الأوّل منصرف عنده عن المقام، ولذا يقول: إنّ أدلّه الإباحه في محتمل الحرمة ينصرف ... وأمّا الثاني، فسواء كان رافعاً للمؤاخذه أو التكليف لا- يكون دليلاً- على جعل الحكم الظاهري. نعم، الأثر العقلي للرفع هو الترخيص. هذا في البراءه الشرعيّه.

وأما البراءه العقلية، فإن قبح العقاب بلا بيان ليس حكماً ظاهرياً.

إذن، فدليل الإباحه هو المنصرف عن المقام.

الوجه الثاني: التخيير العقلي والإباحه الشرعيّه

إشاره

قد تقدّم أنّ صاحب الكفايه ذكر في المقام خمسّه وجوه:

- ١_ الحكم بالبراءه عقلاً ونقلاً، لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به.
 - ٢_ وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً.
 - ٣_ وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً.
 - ٤_ التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقّف على الحكم رأساً.
 - ٥_ التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم عليه بالإباحه شرعاً.
- ثمّ قال: أو جهها الأخير.

واستدلّ للتخيير العقلي بنفس ما ذكره الشيخ.

وأما شرعاً، فقد قال بالإباحه _ خلافاً للشيخ القائل بالتوقف _ واستدلّ لذلك بقوله:

وشمول مثل: (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) (١) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً (٢).

أما الشمول، فلإطلاق.

وأما عدم المانع، فلأنه لا مانع إلا المخالفه العمليه القطعيه، وهذا غير لازم، لتردد المكلف بين الفاعليه والتاركيه، فالمخالفه القطعيه مستحيله، والموافقه القطعيه أيضاً مستحيله، لاستلزامها الجمع بين النقيضين، وأما الإحتماليه، فحاصله قهراً، ولا دليل على وجوب الموافقه الإلزاميه بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه الواقعيه، ودليل وجوب العمل بالحكم الشرعي لا يثبت وجوب الإلتزام به، وعلى فرض ثبوت الدليل، فالإلتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ممكن وقابل للإمتثال، فالإباحه الظاهريه لا تنافي الحكم الواقعي، وأما الإلتزام بأحدهما المعين، فلا دليل على وجوبه إن لم يكن تشريعاً.

وإذا تم مقتضى وعدم المانع، فالشمول حاصل.

توضيح ذلك:

إنه لا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان في دوران الأمر بين المحذورين، لوجود «البيان» القائم على أصل الإلتزام، فالبراءه العقليه هنا ساقطه. وكذلك وجوب الأخذ شرعاً بأحد الطرفين، أمياً تعييناً، فلعدم الدليل عليه أولاً، ولأنه تشريع ثانياً، وأما تخييراً، فكذلك، لأن المروض هنا هو احتمال الوجوب

ص: ١٤

١- ١. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم: ٤، باختلاف يسير.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٣٥٥.

وإحتمال الحرمة، فليس بموردٍ للأخذ بأحدهما تخييراً، بخلاف مسأله تعارض الخبرين، إذ على القول بالسبب يقع التزاحم بين المفسده الدالّ عليها خبر الحرمة والمصلحه الدالّ عليها خبر الوجوب، فيحكم العقل بالتخير حيث لا- مرجح، وعلى القول بالطريقه، فالمفروض كون أحدهما واجداً لشرائط الحجّيه، فالمقتضى للأخذ به موجود والمانع مفقود. فهذه المسأله عند صاحب الكفايه خارجه عن بحث دوران الأمر بين المحذورين، خلافاً للشيخ. ويبقى التخير العقلي، والمراد منه هو اللاجرجه العقليه.

وأما شرعاً، فالمقتضى لجريان دليل الإباحه الشرعيّه موجود، والإنصراف الذي ادّعاه الشيخ ممنوع، والمانع إمّا لزوم المخالفه العمليه وإمّا لزوم المخالفه الإلزاميه ولا ثالث. أمّا الأولى فمستحيله، وأمّا الثانيه فقد ثبت عدم وجوب الموافقه الإلزاميه.

وهنا نكته لا بأس بالتنبيه عليها وهي:

إنّه قال في الوجه الأوّل: الحكم بالبراءه عقلاً ونقلاً. وقال في الأخير وهو مختار: مع الحكم عليه بالإباحه شرعاً. وذلك يفيد أنّه لا يريد من «الإباحه» الأعم منها ومن البراءه، للفرق الواضح بينهما، لأنّ أصاله الإباحه أخصّ من أصاله البراءه، لجريان الثانيه في الشبهات الحكميه والموضوعيه بلا كلام، ولأنّ المجعول بالبراءه عدم التكليف أو المراد منها عدم جعل الإحتياط أو أنّ مدلولها رفع الحكم في مرتبه الظاهر أو رفع المؤاخذه. وأمّا أدلّه أصاله الإباحه، فمدلولها جعل الترخيص حكماً ظاهرياً. فمدلول أدلّه الأصلين مختلف. نعم، يمكن جعل أصاله الحلّ أعمّ منه ومن البراءه مسامحه.

وأشكل المحقق الإصفيهاني (١) بأن شمول قولهم عليهم السلام: (كلّ شيء لك حلال) يتوقف على أمور:

الأول: شموله للشبهه الحكميه والموضوعيه معاً، مع أنّا قد بينا في بحث البراءه اختصاصه بالشبهات الموضوعيه.

والثاني: شموله للشبهه الوجوبيه والتحريميه، وذلك يكون فيما إذا كان «الحرام» في غايه الخبر أعم من حرمة الفعل وحرمة الترك، وإذا كان أعم كان المعنى _ وهو «الحلال» _ أعم كذلك. وأمّا إذا اختصّ «حرام» بالشبهه الحكميه التحريميه، كان «حلال» مختصاً بها مثله، فيكون الحديث أجنبياً عمّا نحن فيه، ويكون مجراه صورته دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

ثمّ ذكر وجوهاً لعدم عموم «حرام» في الغايه، وهي:

١_ إن كلّ حكم من الأحكام الخمسه بسيط، لا ينحلّ إلى حكيمين فعلاً وتركاً.

٢_ إن الإيجاب ينبعث عن مصلحه في المتعلّق، وليس في تركه مفسده حتى ينبعث منها التحريم، والحال في العكس كذلك.

٣_ ليس في المراد التشريعي اللزومي في موطن النفس إلّا- إرادته متعلّقه بفعله، لا- كراهه متعلّقه بتركه، إذ لا- فرق بين الإراده التشريعيه والتكوينيّه إلّا من جهة تعلق الاولى بفعل الغير وتعلّق الثانيه بفعل نفس المرید.

ص: ١٦

٤_ إنه لا- يُستحق العقوبتان على كلِّ معصيه، لأن المفروض أن فعل الحرام ينطبق عليه عنوان ترك الواجب وكذا بالعكس في ترك الواجب.

فتبيّن عدم التعدّد من حيث المبادئ والنتائج والغايات.

والثالث: أن تكون الغايه عقليته لا- شرعيته جعليه، إذ لو كانت شرعيه فهي حاصله، لفرض العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة، بخلاف ما لو كانت عقليه، فإنّ المراد من العلم هو المنجز، ومع فرض عدم منجزيه هذا العلم من حيث الموافقه القطعيه وترك المخالفه القطعيه، فالغايه غير حاصله بمجرد العلم. وسيأتى الإشكال إن شاء الله في الغايه حتى بناءً على كونها عقليه.

قال: فاتضح أن الإستدلال بحديث: كلّ شيء لك حلال، مبني على مقدّمات كلّها غير مسلّمه.

المناقشه

إنّ الوجوه التي ذكرها المحقق الإصفهاني في الإشكال على صاحب الكفايه فيها نظر:

أما أولاً:

فإن صاحب الكفايه يستدل بخبر: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام) وهو يعمّ الشبهتين بلا شبهه، لا بخبر مسعده بن صدقه: (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك

ص: ١٧

قد اشتريته ولعله سرقه ... (١) الذي يحتمل الإختصاص بالشبهة الموضوعية من جهة الموارد المذكوره فيه، وإن كان يحتمل أن تكون الموارد من باب التنظير لا التمثيل، فيكون صالحاً للإستدلال في الشبهتين، كما ذكر صاحب الكفايه في حاشيه الرسائل. وبالجملة، إن كان الإشكال من جهة أنّ روايه مسعده تشمل الشبهتين، فهو مندفع بأنّه ليس الإستدلال به، مضافاً إلى ما ذكره صاحب الكفايه في الحاشيه كما تقدّم.

وأما ثانياً:

فإنّ جميع ما ذكره المحقّق الإصفهاني مذكورٌ في الكفايه. فأما عدم شمول الخبر للشبهه الوجوبيه إلا إذا كان «الحرام» أعم من الفعل والترك، فقد تعرّض له في الكفايه. وكذلك بساطه الأحكام، فهو مذكور في مبحث الضدّ منها، وكذا عدم المفسده في ترك الواجب وعدم المصلحه في ترك الحرام، فإنّه مذكور في ردّ كلام المحقّق القمي في مبحث إجتماع الأمر والنهي.

ولمّا كان صاحب الكفايه يقول ببساطه الأحكام وبعدم المفسده أو المصلحه في ترك الواجب أو الحرام، فهو لا يقول باستحقاق العقوبتين على كلّ معصيه ولا بترك الإرادته.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أنّه قال في بحث البراءه «مع إمكان أن يقال: ترك

ص: ١٨

ما احتمال وجوبه ممّا لم يعرف حرمة فهو حلال. تأمل»(١) فذكر الإصفهاني وجه التأمل بقوله:

«وجهه: إن كلّ حكم إيجابى أو تحريمى لا ينحلّ إلى حكمين إيجابى وتحريمى فعلاً وتركاً، بل ترك الواجب حيث أنّه ترك الواجب يستحقّ عليه العقاب، لا أنّه حرام. وكذلك فى طرف الحرام»(٢).

وأما ثالثاً:

فإنّ صاحب الكفايه قد استدلّ بهذا الخبر فى الشبهه التحريميه ثمّ قال إنّ عدم الفصل يتمّ المطلوب فى الشبهه الوجوبيه وهذه عبارته: «وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتمّ المطلوب»(٣).

وقد غفل الإصفهاني عن هذا.

ثمّ إنّ الغايه فى الخبر هى العلم بالحرمة، وهو غير حاصل، لأنّ العلم بالجنس _ وهو الإلزام _ ليس علماً بالنوع، فالمتحقّق هو العلم بالجامع، والمجعول غايه _ وهو العلم بالحرمة _ غير متحقّق، فالغايه شرعيه ولكنها غير حاصله.

هذا تمام الكلام على إشكالات الإصفهاني.

ص: ١٩

١- ١. كفايه الأصول: ٣٤٢.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٤ / ٦٧.

٣- ٣. كفايه الأصول: ٣٤١.

وأشكل المحقق النائيني بوجهين (١):

أحدهما: إن دوران الأمر بين المحذورين ليس مجرى أصاله الحلّ، لأنّ موضوعها هو الشكّ، وهو إنّما يتحقّق حيث يحتمل الإباحه، وفي المقام علم بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة، فلا موضوع لها.

والثاني: إنّ لا مانع من جريان الأصل في كلّ طرف من أطراف الشّبّه المقرونه بالعلم إلّا لزوم المخالفه العمليّه للتكليف المعلوم. وأمّا إذا نافي جريانه نفس التكليف المعلوم بالإجمال، فلا- يعقل الجريان. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ أصاله الإباحه فيه ينافي الإلزام المتيقن في البين.

المناقشه

والجواب:

أمّا عن الإشكال الأوّل، فهو أنّه ليس الموضوع في الخبر هو الشكّ في الإباحه، بل هو عدم العلم بالحرمة، وبين الأمرين بون بعيد. وفي المقام علم بالإلزام مع الجهل بخصوصيّه الوجوب والحرمة، فالعلم بعدم الإباحه هو لمفروض في البحث، فموضوع الخبر متحقّق فيه، والحديث شامل والأصل جار.

وبعباره أخرى: الغايه في الخبر هو العلم بالحرمة، فالمغيبى عدم العلم بها، فما لم تعلم حرمة فهو حلال، فالإستدلال بهذا الخبر تام.

ص: ٢٠

وأما الخبر الآخر: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)، فلا يشمل المقام كما في فوائد الاصول (١)، لظهوره في أخذ احتمال الحليّ فيه، وهو متحقّق في دوران الأمر بين المحذورين كما تقدّم. إلاّ أنّ صاحب الكفايه وغيره لم يستدلّوا بالخبر الثاني.

وأما عن الإشكال الثاني _ وهو أن جعل الإباحه الظاهريه مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، لأنّ جريانها في كلّ من طرف الفعل والترك يغني (٢) عن جريانها في الطرف الآخر، فإنّ معنى إباحه الفعل وحليّته هو الرخصه في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصاله الحلّ بمدلولها المطابقي يناقض القدر المشترك المعلوم بالإجمال أعني جنس الإلزام _ فقد قال المحقّق العراقي (٣):

بأنّ العلم يتقوم بنفس العنوان والصّوره الذهنيّه من دون سرايه له إلى وجود المعنون في الخارج، وكلّ محمول يستحيل تخلفه وتعدّيه عن موضوعه. وعلى هذا، فإنّ متعلّق العلم في دوران الأمر بين المحذورين هو أحد الأمرين من الوجوب والحرمه، وهذا العلم المتعلّق بالعنوان _ أعني عنوان الأحد _ لا يسرى إلى معنونه وهو الوجوب والحرمه.

أما أصاله الإباحه، فالموضوع فيها عباره عن الفعل والترك المشكوك في

ص: ٢١

١-١. فوائد الاصول ٣ / ٤٤٥.

٢-٢. وهذا بخلاف البراءه والإستصحاب، فإنّ جريانهما في خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب أو الحرمه، لا- يغني عن الجريان في الطرف الآخر، بل يحتاج كلّ من الطرفين إلى براءه أو استصحابٍ خاصّ به.

٣-٣. نهايه الأفكار ٣ / ٢٩٤.

إباحته، والمحمول فيها هو «الحلّيه»، فيفيد الأصل حلّيه مشكوك الحرمة وحلّيه مشكوك الوجوب، فمجرى الأصل _ وهو الطرفان _ غير متعلّق العلم وهو الإلزام الموجود بينهما، فلا يكون جريانه فيهما مناقضاً للعلم المتعلّق بالجامع.

وفيه:

أمّا على مسلك الميرزا في الأوامر والنواهي _ من أن الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك، فالفرق بينهما في ناحيه المتعلّق _ فالجواب غير تام بعد الدقه في كلام الميرزا(1). فقد ذكرنا أنّه يقول بأن جريان أصاله الإباحه في أحد الطرفين يغني عن جريانه في الطرف الآخر، لأنّه بمجرد الجريان في أحدهما يتم الترخيص بالنسبه إلى كليهما، وهذا لا يجتمع مع العلم بالإلزام.

وأما على مسلك غير الميرزا _ من أنّ المتعلّق في كليهما واحد وهو الفعل، وإنّما الإختلاف بالمتعلّق، إذ هو في أحدهما البعث وفي الآخر الزجر _ فالإندفاع أوضح، لأن الفعل إما مبعوث إليه وإما مزجور عنه. وجريان الإباحه في هذا الفعل الذي تعلّق به الإلزام مع الخصوصيه من جهه البعث والزجر _ غير ممكن.

فظهر عدم تماميته جواب العراقي عن الإشكال الثاني.

ص: ٢٢

١- ١. وإن كان يتخيّل وروده بناءً على مسلكه، من جهه أنّ جريان الأصل في طرف الوجوب _ مثلاً _ يؤدّي إلى ارتفاع طلب الفعل ولا علاقته له بطرف الحرمة، فيكون طلب الترك باقياً على حاله، فلا تقع المناقضه بين أصاله الإباحه والعلم بالإلزام.

وأشكل المحقق العراقي (1) على صاحب الكفاية: بأنَّ المكلف في مورد دوران الأمر بين المحذورين مضطراً إلى الفعل أو الترك، فهو بمناط الإضطرار مرخص، ومعه لا وجه لجعل الإباحة الشرعيّة. وعلى الجملة، فإنّه لا مانع من جريان أصاله الإباحة، ولا دليل على الإنصراف، ولكن لا وجه لجعلها مع الإضطرار.

المناقشه

وفيه: إنّه لا- مانع من جعل الإباحة من ناحيه الشارع إلى جنب الترخيص المذكور من ناحيه العقل، كما هو الحال في جميع الشبهات البدويّه.

التحقيق في الإشكال على صاحب الكفاية

ثمّ إنّه يرد على صاحب الكفاية _ بقطع النظر عن دعوى الإنصراف كما ذكر الشيخ _ لزوم اللغوّيّه من جعل الإباحة.

وتوضيح ذلك: إنّ للمعلوم في دوران الأمر بين المحذورين جهتين، فبالمطابقه يعلم علماً إجمالياً بأحد الحكمين من الوجوب والحرمة، وبالإلتزام يعلم علماً تفصيلاً بعدم الحليّه، لأنّ كلاً- من الوجوب والحرمة يلازم عدم الحليّه، فلو أُريد جعل الإباحة الظاهريّه لزم اجتماع الضدّين في الشيء الواحد من جهه

ص: ٢٣

المدلول المطابقى، لأن الإباحه تضادّ الحكمين، واجتماع النقيضين من جهه المدلول الإلتزامى، أى الحليّه وعدم الحليّه، لأن المعلوم عدم حليّه نفس هذا الشىء، لكونه إمّا واجباً أو محرماً، وكونه فى نفس الوقت حلالاً يستلزم المحال المذكور، وتفكيك المحقّق العراقى بين متعلّق العلم وموضوع الحكم الظاهرى لا وجه له.

قال شيخنا _ فى دوره السابقيه _ وهذا الإشكال وارد عليه بناءً على القول بتضادّ الأحكام كما هو المختار عنده، إلاّ أن يقال: بعدم فعليّه الحكم الواقعى كما ذهب إليه فى مسأله الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى. لكنّ التحقيق: إنّ فعليّه الحكم بفعلّيّه موضوعه، ولا- ريب فى فعليّته هنا إلاّ- أنّه لا- قدره على المخالفه أو الموافقه القطعيّه، فكان غير المقدور هو القطع بأحد الأمرين لا نفس الموافقه أو المخالفه.

اللهمّ إلاّ أن يقال بعدم فعليّه بالإضطرار إلى أحد الطرفين، من حيث أنّ الحكم الواقعى إمّا بعث وإمّا زجر، ومع الإضطرار إلى أحدهما يسقط الحكم الواقعى عن فعليّته. وهذا مسلكه قدس سرّه. أو يقال: بأنّ فعليّته تدور مدار العلم، وهنا لا يوجد العلم. وهذا مسلك المحقّق الإصفهانى.

وأما على القول: بأن لا- تضادّ بين الأحكام أنفسها، لأنّ الحكم اعتباريّ وهو خفيف المؤنه، بل هو إمّا فى مرحله الملاك أو فى مرحله الإمتثال. فالإشكال هو: لغويّه الحكم فى مرحله الإمتثال، لعدم إمكان المخالفه أو الموافقه القطعيّه، وأما الإحتماليّه فحاصله.

وفى مرحله الملا-ك، قال المحقق الإصفهاني وغيره _ فى مسأله الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى _ : بأن ملا-ك الحكم الواقعى للحرمة _ مثلاً _ قائم بالمتعلق، والظاهرى _ وهو الإباحه _ قائم بنفس جعل الحكم الظاهرى.

لكنّ هذا الجمع غير ممكن هنا، لعدم وجود المصلحه فى جعل الحكم الظاهرى _ بخلاف الشّبّه البدويّه _ لأنّها لا تخلو عن أحد أمرين، فإمّا التوسعه بحيث لولاها لكان المكلف فى الضيق والكلفه، وهنا لا ضيق، لوجود الأخرجيه العقلية، لعدم إمكان المخالفه أو الموافقه القطعيّه، فلا- أثر عملى لجعله أصاله الإباحه هنا، لأنّ الترخيص حاصل، وقد صرّح المحقق الخراسانى بأنّ الأ-صول العمليه وظائف للشاكّ فى مرحله العمل. وإمّا إسناد الترخيص إلى الشارع، وهو هنا غير معقول، لوجود العلم بالإلزام الشرعى.

فظهر لغويّه جعل أصاله الإباحه فى دوران الأمر بين المحذورين.

كذا أفاد دام بقاءه.

أقول:

قد عرفت أنّ صاحب الكفايه يقول بالتضادّ بين الأحكام الخمسه بأنفسها، فالإشكال يرجع إلى لزوم الجمع بين الضدّين، لكن قد عرفت أيضاً أنّه يقول بعدم فعليّه الحكم الواقعى حيث يوجد الحكم الظاهرى أو يضطرّ إلى أحد الطرفين، وحينئذٍ لا يلزم محذور الجمع بين النقيضين، والإشكال عليه بفعليّه الحكم الواقعى إشكال مبنائى.

هذا، ولكنّ الإشكالات على صاحب الكفايه متعدده، فإنّه وإنّ اندفع بعضها على مبناه، لكنّ البعض الآخر وارد عليه، ومن ذلك سوى ما تقدّم:

ص: ٢٥

أولاً: إنه لا- يوجد عندنا دليلٌ على الإباحه فى الشبهات الحكميه الكليه التى هى محطّ نظر المجتهدين، وما ورد فى الإباحه، فمورده الشبهات الموضوعيه، كروايه مسعده بن صدقه وغيرها، ولا أقلّ من الشك فى شمول الأخبار للشبهه الحكميه.

أورده المحققان النائنى والإصفهانى(١) ووافق عليه شيخنا فى الدوره اللاحقه.

وثانياً: إنّ المحقق الخراسانى قد نصّ فى مبحث البراءه(٢) على أنّ (كلّ شىء لكّ حلال) ظاهر فى الشبهه التحريميه، وأنّه يقال بأصالة الحلّ فى الوجوبيه من باب عدم الفصل. هذا من جهه. ومن جهه أخرى، فقد جعل الحرمة أعمّ من الفعل والترك، فيكون الخير جارياً فى الشبهتين. ولكنّه أبطل الوجه الثانى، لأنّه يرى بساطه الوجوب والحرمة، وأنّ الحرمة ناشئه من المفسده فى الفعل، فيبقى عدم الفصل، ولكن لا مجال لعدم الفصل فى دوران الأمر بين المحذورين، لوجود خمسه أقوال فيه.

وثالثاً: ذكر المحقق النائنى(٣) أنّه يعتبر فى الأصل احتمال مطابقته للواقع وإلاّ- كان باطلاً، وفيما نحن فيه نقطع بمخالفه أصاله الأباحه للحكم الواقعي، لأنّه إمّا الوجوب وإمّا الحرمة.

ص: ٢٦

١-١. نهايه الدرايه ٤ / ٦٥ _ ٦٦.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٤١.

٣-٣. فوائد الأصول ٣ / ٤٤٥.

قال في الكفاية (١):

«وقياسه بتعارض الخبرين الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب. باطل.

فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجّة من باب السبب على القاعده، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين. وعلى تقدير أنّها من باب الطريقيه، فإنّه وإن كان على خلاف القاعده، إلّا أنّ أحدهما تعييناً أو تخييراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقيه من احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجّة في هذه الصوره بأدله الترجيح تعييناً أو التخيير تخييراً، وأين ذلك ممّا إذا لم يكن المطلوب إلّا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربّما لا يكون إليه بموصل؟

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة وإحداثهما التردد بينهما، لكان القياس في محلّه، لدلاله الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا. فتأمل جيّداً.

توضيح كلام الكفاية

وتوضيحه: أنّه بعد أن ذكر عدم المانع العقلي عن جريان أصاله الإباحه، ذكر أنّه إن قيل بوجود المانع الشرعي عنه، وذلك بتنتيحه المناط في دليل الخبرين

ص: ٢٧

المتعارضين، فإنّ للشارع هناك حكماً ظاهرياً وهو التخيير في الأخذ بأيّهما شاء، ولم يجعل حكماً ظاهرياً في قبال الخبرين، وهذا يجرى في مسأله دوران الأمر بين المحذورين _ حيث يتردّد الأمر بين حكّمين واقعيين _ بالأولويّه ولا أقلّ من المساواه، فيختير الشارع هنا بين الأخذ الطّرفين، ولا يجعل حكماً ظاهرياً في مقابلهما.

ولك أنّ تقول أيضاً: بأنّ الخبرين المتعارضين ينفيان احتمال الحكم الثالث، بل لا بدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً وفي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة كذلك، فالثالث وهو الإباحه منفيّ، ولا بدّ من الأخذ بأحد الحكمين تخييراً شرعيّاً، قياساً على تلك المسأله بتنقيح المناط بالأولويّه أو المساواه.

ويمكن أنّ يقال: بأنّ الخبرين يبديان احتمال الوجوب والحرمة، وإذا حكم الشارع في موردهما بالتخيير، حكم به في مورد احتمال الوجوب والحرمة بالوجدان بالأولويّه.

قال رحمه الله: هذا القياس باطل، لأننا إنّ قلنا بالسببيّه في حجّيه الأخبار، فإنّ قيام الخبر على الوجوب يحدث مصلحه ملزمه، وقيام الآخر على الحرمة يحدث مفسده ملزمه، وحيث لا يمكن إمتثالهما معاً يقع التراحم، ويكون التخيير بين الفعل والترك على وفق القاعده، إرشاداً إلى حكم العقل. أمّا في دوران الأمر بين المحذورين، فالشئ واحد، وهو إمّا ذو مصلحه ملزمه وإمّا ذو مفسده ملزمه. فالقياس مع الفارق.

وإن قلنا: بأنّ حجّيه الأخبار من باب الطريقيّه، فالتخيير على خلاف القاعده.

وأما قول المحقق الإصفهاني: «وأما ما عن شيخنا العلامة قدس سرّه في المتن من الجواب بناءً على الطريقيّ من وجود ملاك الطريقيّ في كلا- الخبرين وهو احتمال الإصابه شخصاً وغلبه الإصابه نوعاً، فالعلم الإجمالي بالكذب الواقعي غير مانع، إذ ليس الكذب الواقعي مانعاً، ومع وجود الملا-ك في كليهما فلا محاله يكون التخيير على القاعده، ولا يقاس به ما نحن فيه، من حيث أنّه ليس فيه إلا- مجرد احتمال الحكمين، لا- ملاكان لاعتبار الحجّيه في كلا الخبرين. فقد بيّنا في محلّه أنّه لا يخلو عن محذور...» (١) فسهو من قلمه الشريف.

وإنّما كان على خلاف القاعده، لأنّ القاعده حينئذٍ هي التسايط، ولكنّ لما كان أحد الخبرين واجداً لملاك الطريقيّ مع احتمال إصابته ومطابقته للواقع، فقد جعلته أدلّه الترجيح أو التخيير حجّه تعيناً أو تخييراً.

أما المقام، فالحكم الواقعي فيه واحد، وهو مردّد بين الوجوب والحرمة، فهو ذو ملاك على نحو التعيين، لكنّه مجهول عندنا، وإن كان المطلوب هو الإلتزام بما صدر في الواقع إجمالاً، فهو حاصل (٢) من غير حاجه إلى الإلتزام بأحد الطرفين بخصوصه، فإنّه ربّما لا يكون موصلاً إلى الواقع. فالقياس مع الفارق كذلك.

ص: ٢٩

١- ١. نهاية الدرايه ٢١٦ / ٤.

٢- ٢. هذا فيه احتمالان، أحدهما: أن يكون المراد «العمل». أي: إنّ الموافقه القطعيّه عملاً لا تمكن، والموافقه الإجماليّه عملاً حاصله، فلا- مجال لأن يحصّي لها الشارع بالجعل. والثاني: أن يكون المراد «الإلتزام». أي: إنّ الإلتزام بالنسبه إلى الحكم الواقعي حاصل بلا جعلٍ من الشارع للحجّيه تعيناً أو تخييراً. وكيف كان، فلا ملاك للتنجيز.

وتنظر فيه شيخنا في دوره السابقه: أما من حيث المبني، فهو يرى أنه لا ملزم للموافقه الإلتزاميه، لأن دليل التكليف ليس فيه إلا إقتضاء العمل بالتكليف، وليس فيه إقتضاء الإلتزام بوجود المكلف به مثلاً. وأما غير هذا الدليل، فلا شىء يدل على لزوم الإعتقاد، وما يدل على وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يخبر به، لا يقتضى وجوب الإلتزام والتصديق للمخبر به. وبالجملة: لا ملازمه بين تصديق المخبر وتصديق المخبر به ... وهو كما ترى.

وأما من حيث البناء فنقول: إن ما ذكره بناءً على القول بالسببييه مخدوش، فإن المحذور فى التعارض يكون فى مرحله الجعل، وفى التراحم يكون فى مرحله الإمتثال، فهذا هو الفرق بين التعارض والتراحم، وفى التراحم يحكم العقل بالتخير مع تساوى الملاكين، ويلزوم صرف القدره فى الأهم منهما إن كان أحدهما أهم من الآخر، فحيث يتساوى الملاكان يسقط إطلاق الحكمين دون أصلهما، ولا ملازمه بين الأصل والإطلاق فى السقوط، والضرورات تتقدّر بقدرها.

وفى التعارض لا يجتمع الملاكان فى الشىء الواحد، إذ لا يكون الشىء الواحد ذا مصلحه ملزمه ومفسده ملزمه معاً، فالمحذور فى الجعل كما أشرنا، ولذا يكون مقتضى الأصل فى التعارض هو التساقط.

والحاصل: إنه فى التعارض يسقط أصل الحكمين، وفى التراحم يسقط إطلاق الحكمين.

وبما ذكرنا يظهر أن ما نحن فيه بناءً على السببييه مصداق للتعارض

لا التزاحم، لأنّ الخبر القائم على وجوب الشيء يحدث المصلحه فيه _ بناءً على السببيّه _ والقائم على حرمة يحدث المفسده، واجتماع المفسده الملزمه مع المصلحه الملزمه فى الشيء الواحد محال، فما نحن فيه على السببيّه صغرى لباب التعارض لا التزاحم. وبعبارة أُخرى: التزاحم بناءً على السببيّه معناه وجود الغرضين فى الشيء الواحد يوجب أحدهما جعل الوجوب والآخر جعل الحرمة، حتى يقع التزاحم، وهذا محال، لأنّ مع وحده المتعلّق لا يعقل جعل الحكمين، لأنّ جعلهما فرع وجود الغرضين، ووجود الغرضين فرع وجود المتعلّقين.

وقياس ما نحن فيه بالتزاحم بين الواجبين كإنقاذ الغريقين، لا مورد له، لأنّه إن كان الملاك فى أحد الحكمين أهمّ _ ككونه نبياً مثلاً _ لزم جعل الحكم التعيينى، وإن كانا متساويين لزم جعل الإباحه، فلا معنى لجعل التخيير على حالٍ.

وهذا هو الإشكال الأوّل.

وأما ثانياً، فقد وقع البحث فى أنّ الخبرين المتعارضين هل ينفيان الثالث أو لا-؟. وبعبارة أُخرى: هل يتساقطان بالمرّه أو فى مدلولهما المطابقي دون الإلتزامى وهو نفي الثالث؟ قد اتّفق الميرزا وصاحب الكفايه على الثانى، واختلفا فى الدليل. ومسلّك الثانى هو: إنّ المتعارضين أحدهما معلوم الكذب وساقط عن الإعتبار دون الآخر، وحيث لم يتعيّن الكاذب منهما يسقط المدلول المطابقي فيهما، لكن لـ «أحدهما» نفي الثالث، لوجود المقتضى وعدم المانع ... فإذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة وتساقطا، فإن «أحدهما» حجّه على نفي الإباحه، هذا إن لم نعلم بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة واحتملنا كونه الإباحه،

فلو علمنا بذلك، كان النافى للثالث هو العلم لا أحدهما، إذ مع وجود العلم لا تصل النوبه إلى الحجّه التعبدية لأجل نفيه.

هذا ما ذهب إليه فى نفي الثالث بحجّتين تعبديتين متعارضتين، فكيف يلتزم فيما نحن فيه بالإباحه مع وجود العلم بأنّ الحكم فى الواقع إمّا الوجوب وإمّا الحرمة كما هو المفروض؟ إن لازم كلامه أن يكون العلمى نافياً للثالث ولا ينفيه العلم، وهذا غير معقول.

كلام السيد الأستاذ

وأفاد سيدنا الأستاذ: «أنّ الوجه المصحح للقياس أحد أمور:

الأول: دعوى إنّ الملاك فى الحكم بالتخيير فى مورد تعارض الخبرين هو مجرد إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، فيسرى الحكم إلى كلّ مورد كذلك، ومنه ما نحن فيه.

الثانى: دعوى إنّ الملاك هو نفي الثالث. وما نحن فيه كذلك.

الثالث: إنّ رعايه الحكم الظاهرى وهو الحجّيه يدلّ بالفحوى على رعايه الحكم الواقعى، فإذا ثبت التخيير بين الحجّتين وعدم طرحهما، فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى.

قال: ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعه.

أمّا الأول: فلائنه تخرص وتحكم على الغيب، بل بناء على السببيه لا مجال له، لأنّ التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وأى ربط لذلك بما نحن فيه.

وأما الثاني: فهو كالأول، مع أنّ نفى الثالث قد لا يقول به الكلّ، لا بهما _ كما يراه الشيخ _ لتبعيّة الدلالة الإلزاميّة للمطابقيّة في الحجّية كتبعيتها لها في أصل الثبوت. ولا بأحدهما _ كما يراه صاحب الكفاية _ لعدم تصوّر ما أفاده في تقريبه في محله فراجع. مع أنّ الكلّ يرى التخيير ولو لم يتكفّل الخبران نفى الثالث.

وأما الوجه الثالث: فلأدنى الأولويّه إنّما تتمّ لو فرض ثبوت الموضوع لكلّ من الحكمين الواقعيين كنبوته للحكمين الظاهريين، وليس الأمر كذلك، بل هو حكم واقعي مردّد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين، فإنّ كلّاً منهما واجد لموضوعه وهو الخبر التام الشرائط. وبيان آخر نقول: إنّ الطريقيّ بأىّ وجه صوّرت في باب الطرق مشوبه بالموضوعيّة، وإلاّ - لزم إعتبار كلّ طريق وكاشف، فللطريق الخاص موضوعيّة كانت منشأ لجعله حجّج ككثرة انضباطه ونحوها، وقد ادّعى صاحب الكفاية أنّ الموضوع هو احتمال الإصابة.

وأورد عليه الإصفهاني: بأنّه شرط للحجّية لا موضوع وأنّ الموضوع هو عنوان التسليم (١).

إذن، فموضوع الحكم الظاهري الناشئ من مصلحه معيّنه ثابت، وتردّد الحال بينهما وأين ذلك مما نحن فيه. فيما هناك موضوع واحد لحكم واقعي واحد غير معلوم. فلا يقال بعد هذا أنّه: بناء على الطريقيّ يكون المدار على الواقع المنكشف بلا خصوصيّة للطريق، والواقع المحتمل هو أمر واحد، فيكون مورد الخبرين المتعارضين مثل ما نحن فيه، فيتحقّق التخيير فيما نحن فيه. فتدبر (٢).

ص: ٣٣

١- ١. نهاية الدراية ٤ / ٢١٦.

٢- ٢. منتقى الأصول ٥ / ٢٩ - ٣٠.

وفيه: إن التخيير

إن كان في المسألة الفرعية، فغير ممكن من الشارع أن يخير بين الفعل والترك، إذ يعتبر في الجامع بين طرفي التخيير أن يكون متعلقاً للقدره، وهنا ليس كذلك، لأن المكلف إما فاعل وإما تارك.

وإن كان في المسألة الاصولية، فهو ممكن، لكنه يتوقف على قيام الدليل، وليس في مقام الإثبات هنا دليل. أما في الخبرين المتعارضين فالدليل موجود، ولكن لا وجه للقياس.

وأما التخيير العقلي، فهو غير معقول كذلك، لما ذكرنا.

أقول:

والذى ذكره الشيخ هو اللاّـحرجية العقلية، وهو غير التخيير العقلي، وإليه ذهب سيدنا الأستاذ بعد أن ناقش سائر الأقوال في المسألة، قال:

فيتعين الإلتزام بالتخيير، لا من قبيل الوجوب التخييري شرعاً، ولا من قبيل التخيير العقلي في باب التزاحم... فالمراد من التخيير هو عدم الحرجية في الفعل والترك، وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني (١).

ولكن المختار _ وفاقاً لشيخنا الأستاذ _ هو جريان الإستصحاب كما سيأتى، ومعه لا مجال للتخيير مطلقاً. فانتظر وتدبر.

ص: ٣٤

الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمة

من باب: إن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

وفيه:

أولاً: ليس الأمر في كلّ الموارد هكذا.

وثانياً: سلّمنا، لكنه في المصلحه والمفسده المعلومتين، وهنا محتملتان، ولا دليل على تقدّم المفسده المحتمله على المصلحه المحتمله.

الوجه الخامس: البراءة

اشاره

ووجه جريانها هو: إنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، وحديث الرفع، متحقّق في دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ كلّاً من الطرفين مشكوك فيه ولا- بيان عليه، فالمقتضى لجريان البراءة تام. وأما المانع عنه فمفقود، لأنّ جريانها لا يؤدّي إلى المخالفه العمليه، فإنّها لا- تتحقّق في مورد دوران الأمر بين المحذورين. وأمّا الموافقه الإلتزاميه _ إن قلنا بوجوبها _ فهي ممكنه، فيلتزم بالواقع على ما هو عليه.

ومع وجود المقتضى وعدم المانع، تكون البراءة جاريه مطلقاً.

قال الشيخ: العقلية جاريه، وليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه في المانعته عن جريان القاعده(١).

فأشكل المحققان الخراساني والهمداني(٢): بأنّ الحق تقييد العلم بالجنس

ص: ٣٥

١-١. فرائد الأصول ٢ / ١٨٠.

٢-٢. حاشيه الهمداني: ١٨٥.

بعدم التمكن معه من المخالفه القطعيه، إذ مع التمكن منها يكون منجزاً وتحرم المخالفه. كما إذا علم بوجود هذا أو حرمه ذلك، فإنه يمكن المخالفه القطعيه، وحينئذ يكون هذا العلم مانعاً عن جريان القاعده.

فقوله: ليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه. ليس على إطلاقه، بل لابد من تقييد العلم بالجنس الذي لا يتحقق من المخالفه العمليه القطعيه، ولو أمكنت المخالفه أو الموافقه يكون العلم مؤثراً ومنجزاً، سواء كان العلم بالجنس أو بالنوع، ومع فقد العلم من أصل أو التمكن من المخالفه أو الموافقه فهو غير مؤثر.

أقول:

هذا التقييد لازم، لكنّ الشيخ قد نصّ على ذلك من قبل. على أنه قال في مباحث القطع، بأن الملاك هو التمكن من المخالفه أو الموافقه، من غير فرق بين كون العلم بالجنس أو بالنوع. والحاصل: إنه قائل بتأثير العلم بالجنس في حال التمكن من أحد الأمرين.

الإشكالات

وقد أُشكل على القول بالبراءه بوجوه:

الأول: إن العلم التفصيلي بالإلزام والإجمالي بنوعه يمنعان من إجراء البراءه.

وفيه:

إنه استبعاد محض، لأن موضوع الأصل في كلّ طرف _ وهو الشك _

ص: ٣٦

موجود، فهو يجرى فى كلِّ من الطرفين بخصوصه، دون الإلزام المعلوم، فلا مانع من الجريان من هذه الناحية. نعم، يلزم المحذور من إجراء الإباحه، لأنَّ جريانها فى أحد الطرفين يستلزم الإباحه فى الطرف الآخر أيضاً.

وإن كان المانع من ناحيه استلزام البراءه الترخيص فى المعصيه عملاً أو التزاماً، فإن الإطاعه الإلزاميه حاصله، والترخيص العملى فى الطرفين لا ينفى الإلتزام بالحكم الواقعى، والمخالفه العمليه غير ممكنه.

الثانى: إنَّ الترخيص موجود بمناط التكوين، ومعه لا مجال للترخيص بمناط الشك.

وبعباره أخرى: الأصل العملى يجرى فى كلِّ موردٍ يسقط العلم فيه عن التنجيز، وفيما نحن فيه قد تحقَّق الترخيص فى الرتبه السابقه، فلا أثر له فى الرتبه اللاحقه.

فالنظر فى التقريب الأوّل إلى اختلاف المناط، وفى الثانى إلى اختلاف الرتبه.

وهذا الإشكال من المحقّق العراقى (١).

وفيه:

إن كان الإضطراب التكوينى بالنسبه إلى الحكم الواقعى المعلوم، فلا إشكال فى عدم وصول النوبه إلى الترخيص بالبراءه، لأن العلم لا يكون منجزاً بالنسبه إليه، فلا حاجه إلى تحصيل العذر بالجهل. لكن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن الحكم

ص: ٣٧

الواقعي هنا موجود، وهو إمّا الوجوب وإمّا الحرمة، ولا قصور في ملاك ذاك الحكم ولا في قدره على إمتثاله، فلا اضطرار بالنسبة إلى المكلف به، وإنما الإضطرار بالنسبة إلى الجامع، ولا قدره على تحصيل الموافقة القطعية. فالمضطر إليه هو حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، لا حكم الشرع بالوجوب أو الحرمة. وفي هذه الحالة يعدّر العقل المكلف ويرفع عنه الحرج بالفعل أو الترك، لا- أنه يحكم بالترخيص، واللاحرجية العقلية - وإن كانت حاصله في المرتبة السابقة - لا تنافي الحكم الشرعي الظاهري في المرتبة اللاحقة، بل إنها معلقة على حكم الشرع، ومعه ينتفي حكم العقل بها، نظير انتفاء قاعده قبح العقاب بحديث الرفع، فلو قيل بلغويته الحكم الشرعي بالترخيص هنا مع وجود اللاحرجية العقلية من قبل، لزم لغويته حديث الرفع مع وجود قاعده. وهذا ما لا يلتزم به أحد.

الثالث: قال الميرزا(1):

أمّا في العقلية، فبأنها تفيد العذر للشاك في التكليف، وحيث يوجد القطع بالمؤمن ولا يقبل التكليف التنجيز بالعلم الإجمالي، لا تبقى حاجه إلى القاعده.

ومرجع هذا الإيراد إلى ثبوت عدم إستحقاق العقاب على هذا التكليف في المرتبة السابقة، وليس في البين احتمال العقوبة أصلاً. فلا تصل النوبه إلى إثبات هذا المعنى بحكم العقل من جهة عدم البيان.

ص: ٣٨

وفيه:

إنّا قد ذكرنا أن الإضطرار ليس بالنسبه إلى حكم الشارع كى يكون رافعاً للتكليف ولا يبقى المجال للقاعده. بل هو بالنسبه إلى حكم العقل بلزوم الموافقه القطعيه لحكم المولى. أى: متى كان التكليف ولم تمكن الموافقه القطعيه له، حكم العقل بالعدر، فهذا حكم عقلى.

ومن جهه أُخرى: يحكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان، أى: إنّ التكليف المحتمل الذى لا- بيان عليه تقبح العقوبه عليه. وهنا: الوجوب لا بيان عليه، وكذا الحرمة، فموضوع القاعده موجود بالنسبه إلى كلّ من الطرفين، والعدر من جهه الإضطرار حاصل بالنسبه إلى الجامع فى البين، فالحكمان العقلان جاريان.

وعلى الجملة، إنّما يرد الإشكال لو كان عدم قابليه التكليف لاستحقاق العقاب فى الرتبه السّابقه _ أى فى موضوع القاعده _، وقد عرفت أنه ليس كذلك، وأنّ الإضطرار هو بالنسبه إلى الموافقه العمليه، فلا- يرفع موضوع القاعده، كما لا- ترفع القاعده موضوع حكم العقل بعدم لزوم الموافقه القطعيه مع الإضطرار.

وأما فى النقليه، فلأنها تجرى فى كلّ موردٍ أمكن للشارع وضع الإحتياط فيه، لأن الرفع فرع الوضع. وهنا لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير. وحيث لا يعقل الرفع، فلا تعمّ أدلّه البراءه للمقام.

أقول:

قد أمر المحقق الميرزا هنا بالتأمل، ولم يشر إليه شيخنا فى الدرس.

ص: ٣٩

ثم إنَّ مدرك البراءة الشرعيَّة لا ينحصر بحديث الرفع حتَّى يكون هناك رفع متفرِّع على الوضع. ولعلَّ هذا وجه التأمل.

جواب السيّد الخوئي

وأجاب المحقِّق الخوئي كما في المصباح(١): «بأنَّ المورد قابل للتعبُّد بالنسبة إلى كلِّ من الحكَّمين بخصوصه، فإنَّ قدره على الوضع إنما تلاحظ بالنسبة إلى كلِّ من الوجوب والحرمة مستقلاً لا إليهما معاً، وحيث أن جعل الإحتياط بالنسبة إلى كلِّ منهما بخصوصه أمر ممكن كان الرفع أيضاً ممكناً.

وتوضيح ذلك:

إنَّ قدره على كلِّ واحدٍ من الأفعال المتضادَّة كفيه في قدره على ترك الجميع، ولا يعتبر فيها قدره على فعل الجميع في عرض واحد، ألا- ترى أنَّ الإنسان مع عدم قدرته على إيجاد الأفعال المتضادة في آنٍ واحد، يقدر على ترك جميعها، وليس ذلك إلاَّ من جهة قدرته على فعل كلِّ واحد منها بخصوصه؟

ففي المقام، وإنَّ لم يكن الشارع متمكِّناً من وضع الإلزام بالفعل والترك معاً، ولكنَّه متمكِّن من وضع الإلزام بكلِّ منهما بخصوصه، وذلك يكفي في قدرته على رفعهما معاً. وحينئذٍ، فلمَّا كان كلُّ واحد من الوجوب والحرمة مجهولاً، كان مشموله لأدله البراءة، وتكون النتيجة الترخيص في كلِّ من الفعل والترك».

ص: ٤٠

وفيه:

إنَّ الكلام يدور مدار مفهوم (الرفع) و(الوضع)، ومفهوم الرفع غير مفهوم الترك، بقرينه المقابل لكلّ منهما، فذاك يقابله (الوضع) وهذا يقابله (الفعل). ومن قدر على وضع أحد الحَجْرين _ مثلاً _ ليس بقادر على رفع كليهما. نعم، يقدر على ترك وضعهما. وموضوع حديث الرفع ليس ترك الإحتياط بل رفعه، والقدره على وضع أحد الضدّين لا يكفي لرفع كلا الضدّين.

وعلى هذا، فإن جريان الأصل في الوجوب بشرط لا من الحرمة المحتمله تام، لاحتمال الضيق، وكذا بالنسبه إلى الحرمة بشرط لا من الوجوب، ولكن لو أريد جريانه في الفعل والترك معاً فلا أثر عملي للأصل، لوجود الترخيص العقلي من قبل، وجريانه في أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فالمشكل هو الجمع بين الترخيصين من جهة عدم ترتب الأثر العملي ولزوم اللغويه.

وتلخص: ورود الإشكال على البراءه الشرعيه.

وأما ما ذكره في المصباح من النقص بالشّبهه البدويّه(1): من أنّه إذا كان عدم خلوّ المكلف من الفعل والترك هو الملا-ك للغويّه الأصل، فإنّ هذا صادق في الشّبهه البدويّه، مع أنّه يجرى فيها بلا كلام.

ففيه:

إنّه قياس مع الفارق، لأنه وإن كان المكلف غير خال من أحد الحالين، لكن

ص: ٤١

١-١. مصباح الأصول: ٣٣٠.

الفاعليّته أو التاركّيه هناك ليست بالترخيص العقلي من باب قبّح التّرجيح بلا مرّجح، وأنّه يمكن للشارع جعل الإحتياط هناك، فله رفعه.

أمّا في دوران الأمر بين المحذورين، فلا إحتمال للضّيق والكلفه من الجهتين حتى يرفعها فيهما، سواء كان الرفع بدليل أو دليلين، فلا أثر للبراءه هنا.

فالإنصاف لغويّته البراءه الشرعيّته في محلّ البحث.

اللهمّ إلّا- أن يكون فائده جريانها الإسناد إلى الشارع، وذلك يكفي للخروج عن اللّغويّته، ولا يشترط الأثر العملي. وعلى هذا، تخرج أصاله الإباحه أيضاً عن اللّغويّته، وبه أيضاً يحلّ المشكل بين حديث الرفع وقاعده قبّح العقاب، فإنّ الحديث يجرى مع وجود القاعده ويكون أثره الإسناد المذكور.

المختار في دوران الأمر بين المحذورين عدم جريان أصاله الإباحه

وذلك:

أولاً: لعدم وضوح جريانها في الشّبهه الحكميّة.

وثانياً: إنصراف دليلها _ على فرض الشمول _ عمّا إذا كان إحتمال الحرمة منضمّاً إلى إحتمال الوجوب.

ثالثاً: لزوم اللّغويّته. بناءً على اشتراط الأثر العملي.

ص: ٤٢

عدم جريان البراءة الشرعية

أولاً: لعدم قدره الشارع على الرفعين، ومدلول حديث الرفع هو الرفع لا الترك.

ثانياً: لزوم اللغوئه بناءً على اشتراط الأثر العملي.

عدم جريان البراءة العقلية

لعدم القصور في البيان في المورد، كما أنّ العلم منجّز في صورته دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر. فإن القاعدة لا تجرى.

قيل:

إنّ موضوع القاعدة هو «عدم البيان» لكن لا مطلق البيان، فإن الإطلاق في موضوع حكم العقل غير معقول كإهمال، فالمقصود هو البيان الباعث.

وفي دوران الأمر بين المحذورين لا باعثه للبيان، وعليه، فلا مانعيه له، فإلغائه جاريه، بخلاف صورته تعدّد الواقعه، فإن المانع من جريان البراءة فيها هو العلم بالجامع المنتج عقلاً للخصوصيه لأنّه بيان باعث، فبين الصورتين فرق.

أقول:

وهذا الإشكال قويّ. وما ذكر من مانعيه العلم في تلك الصوره تام، فالمقتضى لجريان البراءة الشرعيه هناك في كلّ من الطرفين موجود، والمانع المذكور يمنع من جريانها.

ص: ٤٣

ولكن المانعِيه ترجع إلى منجزيه البيان على الجامع بالنسبه إلى الخصوصيّه عقلاً فإن العقل يرى صلاحِيه البيان على الجامع للمؤاخذه، ولا- يشترط عند العقل كون البيان على خصوص الخصوصيّه، وهذه الجهه موجوده هنا، إذ البيان قائم على الجامع، فيحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفه العلم المتعلّق بالجامع والمنجّز بالنسبه إلى الخصوصيّه، وهذا الحكم العقلي يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا تكون البراءه العقليّه جاريه هنا، لعدم الموضوع.

والشرعيّه لا- تجرى في صورته تعدّد متعلّق الحكّمين، لوجود المانع عن جريانها _ وهو حكم العقل، لأن البيان على الجامع منجّز بالنسبه إلى الخصوصيّه _ وإن كان المقتضى لجريان حديث الرفع بالنسبه إلى كلّ من الخصوصيتين موجوداً.

والحاصل: إنّنا ننكر أصل المطلب ونقول بعدم الموضوع للقاعده. فالحق مع صاحب الكفايه والمحقّق الإصفهاني. والنقض بالبراءه الشرعيّه غير وارد.

هذا كلّه في الاصول غير المحرزه، وقد عرفت عدم جريانها.

جريان الإستصحاب

والتحقيق جريان الإستصحاب في هذا المقام، وفاقاً لشيخنا الأستاذ، لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة حادث مسبق بالعدم، فيستصحب عدم وجوب هذا الشيء ويستصحب عدم حرمة كذلك. وذلك لأنّ المقتضى لجريان الإستصحاب موجود والمانع عنه مفقود.

ص: ٤٤

أمّا وجود المقتضى، فلأن موضوع الإستصحاب هو اليقين السّابق والشكّ اللاحق، والأركان بالنسبه إلى خصوص كلّ من الحكمين تامه، فالإستصحاب جارٍ.

والإشكال في ناحيه المقتضى لجريان الإستصحاب في الشبهات الحكميه، إمّا لما قيل من أن أدلّه الإستصحاب لا تشملها، من جهه تعارض إستصحاب عدم الجعل مع إستصحاب المَجْعول، وإمّا لما قيل من أنّ أدلّه الإستصحاب وارده في الشبهات الموضوعيه ولا إطلاق لها لتشمل الحكميه، مندفع.

أمّا المعارضه، فلأن المشكل المذكور غير موجود هنا.

وأمّا عدم الإطلاق، ففيه: إن القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يسقط الإطلاق. وقوله عليه السّلام في ذيل الدليل:

(وليس ينبغي لك أن تنقض ...) مطلق. فالمبنى المذكور مخدوش وإن قال به بعض المعاصرين.

وتلخص: تماميه المقتضى لجريان الإستصحاب في المقام.

الكلام حول الموانع عنه

إنّما الكلام في وجود المانع.

فقد ذكرت أمور أربعة:

١_ إن جريان الإستصحاب يستلزم التناقض بين الصّيدر والذيل في دليل الإستصحاب، لأنّ الصّيدر يشمل دوران الأمر بين المحذورين المحتملين. لكنّ

فى الذلل: (إنقضه بققن آخر). ونحن عندنا قققن بوؤوء أؤء الأمرقن من الوؤوب والهرمه.

ذكره الشقخ.

الؤواب:

ووجب عنه: بأن القققن المنقوض قققن بالخصوصقه، والقققن الناقض قققن بأؤءهما. ومع تعدء المتعلق لا قققق التناقض.

٢_ إن جريان الإسقصحاب وتعقء الشارء ببقاء القققن السابق لغو، لعدم الأؤر العملى، لأن المكلف إمآ فاعل وإمآ تارك، فالمانع من الإسقصحاب لزوم اللغوقه كما كان هو المانع من جريان البراءه.

ذكره المبرز(١).

الؤواب:

قكفى للخروج عن اللغوقه الإسناد إلى الشارء، ولا ققشرط الأؤر العملى.

٣_ إن جريان الإسقصحاب ققسلزم البناء على خلاف الواقع، لأن مءلول «لا تنقض» هو: اجعل بنائك على قققنك السابق. وهذا البناء _ مع العلم بمخالفه أؤء الطرفين للواقع _ ققسلزم البناء على خلاف الواقع، وقكف قمكن الموافقه الإلزامقه للواقع على ما هو عليه؟

أقول:

إذا كان المشكل فى الإسقصحاب لزوم البناء على خلاف الواقع، فإنّ هذا

ص: ٤٤

اللازم لا- يجتمع مع وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله بما جاء به، فنحن بالإضافة إلى عدم الإلتزام بالحكم الواقعي، قد بنينا على خلاف الواقع والتزمنا به. وهذا تشريع قلبي وإليه يرجع إشكال الميرزا. وبه يظهر ورود الإشكال حتى على القول بعدم وجوب موافقه الإلتزاميه.

الجواب:

لكنَّ يجاب: بأنَّ أخبار الإستصحاب لا تدلُّ على البناء على الواقع، بل مفادها عدم النقص عملاً. فلا مانع من هذا الحيث.

٤- إنَّ الأثر هو للمجعول لا للجعل، ولا حاله سابقه للمجعول - وهو الوجوب والحرمة - بالعدم، فلا إستصحاب. والجعل وإن كان له حاله سابقه، لليقين بعدم الجعل أزلاً، إلا أن إستصحاب عدم الجعل لا يفيد لإثبات عدم المجعول إلا على الأصل المثبت.

قاله الميرزا(١).

الجواب:

أولاً: إنَّ عدم المجعول له حاله سابقه، لتحقّق الموضوع بنحو القضية الحقيقيه قبل تحقّق المجعول، لأن الأحكام مجعوله بالتدرّج.

وثانياً: إن كان المجعول من لوازم الجعل كان الأصل مثبتاً، لأن مورد الأصل هو الملزوم وموضوع الأثر هو اللازم. لكن الجعل والمجعول واحد حقيقهً واثاناً إعتباراً، نظير الإيجاد والوجود.

ص: ٤٧

قد ذكرنا أنّ أحد الوجوه في دوران الأمر بين المحذورين هو القول بـ«التخير».

فهل يقال به مطلقاً، أو إنّ لم يكن أحد الحكمين أهم وإلاّ فبه يؤخذ بحكم العقل تعييناً؟ قولان.

ذهب صاحب الكفاية إلى الثاني، والمحقّقان الإصفهاني والميرزا إلى الأول.

ووجه الخلاف هو: إن كان ملاك التزاحم موجوداً فالثاني وإلاّ فالأول.

فقال صاحب الكفاية (1): بوجود الملاك، فإنّه لما يكون أحد الحكمين أهم من الآخر، أهمّيه قطعيه أو احتماليه، يخرج المورد عن التخير إلى التعيين، كما هو الحال في كلّ موردٍ دار الأمر فيه بين التعيين والتخير.

وقال الميرزا (2) ليس الأصل هو التعيين في كلّ موردٍ يدور الأمر فيه بينه وبين التخير، وذلك:

إن دوران الأمر بينهما يكون في ثلاثه موارد:

1- في الأحكام الشرعيه التكليفيّه، كما لو دار أمر وجوب صلاه الجمع بين التعيين والتخير، حيث يعلم الوجوب ويشك في أنّه تعيني أو تخيري.

وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ لا علم لنا بالحكم، بل الحكم نفسه مرّد.

ص: ٤٨

1- 1. كفاية الأصول: ٣٥٦ _ ٣٥٧.

2- 2. أجود التقريرات ٣ / ٤٠٢.

٢_ في الحجّيه، كما إذا دار الأمر بين الأخذ بقول المجتهد الأَعلم تعييناً والأخذ بقوله أو قول غيره تخيراً، فإن الأصل فيه هو التعيين، أى الأخذ بقول الأَعلم، لأن حجّيه قوله مسلّمه وحجّيه قول غيره مشكوك فيها. وبعبارة أُخرى: يدور الأمر هنا بين الأخذ بالحجّيه المسلّم بها والحجّه المشكوك فيها.

وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، كما هو واضح.

٣_ في المتزاحمين. ودوران الأمر بين التعيين والتخيير في المتزاحمين يكون على نحوين:

الأوّل: أن يكون هناك إطلاقان لفظيان يشملان مورد التزاحم ولا يمكن إمتالهما معاً، بأن يكون المقتضى _ وهو الغرض _ والمقتضى _ وهو الحكم _ تامين، والقدره على إمتثال كل منهما بوحده موجوده ولا قدره على إمتالهما.

والأصل في هكذا مورد هو التعيين لمقتوع الأهميه منهما أو محتملها، لأنه مع كون أحدهما مقتوع الأهميه _ كما لو كان أحد الغريقين نبياً _ يسقط إطلاق دليل الطرف الآخر، ومع كون أحدهما محتمل الأهميه، يشك في سقوط إطلاق دليله مع سقوط إطلاق دليل الطرف الآخر، ولا بدّ من الأخذ بالإطلاق المشكوك سقوطه حتى يأتى ما يسقطه يقيناً. فيتعيّن الأخذ بمقتوع الأهميه أو محتملها.

الثانى: أن لا يكون هناك إطلاقان، بل الغرضان معلومان، فحيث يكون أحد الغرضين أهم من الآخر قطعاً أو إحتمالاً، يكون الإتيان بالغرض الأهم معجزاً عن إمتثال الغرض المهم، وإن كان العكس، فإن العجز عن الأهم غير حاصل، وما دام العجز غير حاصل والعذر غير متحقّق، تكون قاعده الإشتغال بالغرض الأهم

محكمه، فلا بد من صرف القدره فى الأهم، لحكم العقل بلزوم تحصيل العذر المؤمن. وهذا ملاك أصاله التعيين فى هذه الصوره.

إذن، فى التراحم إطلاقان أو ملاكان والقدره واحده فلا يمكن إمتثال كلا الحكمين، فحيث يوجد الإطلاقان يسقط إطلاق دليل المهم ويبقى إطلاق دليل الأهم، وحيث لا إطلاق، فلا يجوز تفويت الغرض الأهم بصرف القدره فى المهم، لإطلاق حكم العقل بلزوم حفظ الغرض الأهم، وحكمه بجواز تفويت المهم بالإتيان بالأهم، بخلاف العكس.

وفى دوران الأمر بين المحذورين إطلاق أو ملاك واحد، والقدره واحده، فملاك البحث فى التراحم غير ملاك البحث فى دوران الأمر بين المحذورين، فالحكم بأصاله التعيين هناك لا يسرى إلى ما نحن فيه، بل هنا يحتمل التكليف بالأهم، ومع إحتماله لا تجرى البراءه عن الأهم عقلاً وشرعاً، وإن لم تجر البراءه حكم العقل بالتخير بعد سقوط أصاله التعيين.

وهذا تقرب دليل الميرزا وغيره لما ذهب إليه من بقاء التخير.

التحقيق فى المقام

ولكن التحقيق أن يقال: إن الترجيح لطرف تارة يكون محتملاً وأخرى إحتماً، ومورد بحث صاحب الكفايه هو الأول.

فإن كان محتملاً قطعاً أو إحتماً، فالحق معه، وذلك لأنه:

إن كان الأهم ممّا يكون إحتمال الأهميه فيه منجراً _ كالدماء مثلاً _ فإن نفس

الإحتمال مرجح، وإن لم تجر قواعد التراجع. فإطلاق كلام الميرزا من أن إحتمال الأهميّه لا يرجح، في غير محلّه، وهذه الصّوره خارجه عن البحث قطعاً.

وأما بالنسبه إلى غير هذه الصّوره فنقول:

إن الحاكم بالتخيير هو العقل، وحكمه به مستند إلى تساوى الطرفين وعدم المرجح، من باب قبح الترجيح بلا مرجح، ومع إحتمال الأهميّه لطرف لا يحكم بالتخيير، لعدم القبح في ترجيح الأهم حينئذٍ. وبعبارة أخرى: الحكم بالتخيير متوقف على عدم الترجيح، وحيث يوجد إحتمال الترجيح لأحد الطرفين فلا تخيير.

فظهر أن مقتضى القاعده هو التعيين، لا- بملاك باب التراجع، بل بملاك أن حكم العقل بالتخيير كان من باب عدم الترجيح، ومع وجوده فلا حكم له به.

وأما بناءً على جريان الاصول الشرعيّه في مورد دوران الأمر بين المحذورين، فالمؤمن بالنسبه إلى الواقع موجود وإن كان محتمل الأهميّه أو مقطوعها، وهذا ثمره لجريان الاصول الشرعيّه مطلقاً كما قيل أو الإستصحاب فقط كما هو المختار، فإنه لا تعيين، لأن التعيين يكون بناءً على عدم جريان أصل شرعي، وحكم العقل بالتخيير من باب قبح الترجيح بلا مرجح. هذا كلّه في المحتمل.

وإن كان الإحتمال في طرف أقوى، فإن جرت مقدمات الإنسداد، فالتعيين للإمتثال الظنّي ولا يؤتى بالطرف المشكوك. ولكنها غير جاريه هنا، لأنها إنما تجرى حيث يكون الإمتثال إختيارياً دائراً بين المظنون والمشكوك، وفي دوران

الأمر بين المحذورين اضطرار إلى ارتكاب أحد الطرفين، ولا قدره على ترك كليهما، بخلاف مورد الإنسداد، إذ القدره على ذلك موجوده هناك والعقل يحكم بترك المشكوكات.

وهذا كله بقطع النظر عن حكم الشرع بإسقاط الظن عن جميع الجهات.

وأما بالنظر إلى سقوط الظن شرعاً، فيشكل الترجيح بالظن حتى في باب الإنسداد، لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وإطلاق دليل المنع من ترتيب الأثر على الظن يقتضى أن لا يرجح الظن على الشك في شيء من أحكام المولى، فالترجيح ممنوع، ولا أقل من توقف العقل من الحكم به.

هذا، إن لم يكن منشأ الدوران تعارض الخبرين.

إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين

وإن كان منشأ دوران الأمر بين المحذورين هو تعارض الخبرين، فمقتضى القاعده هو الرجوع إلى الأخبار العلاجية، ومع عدم الترجيح يؤخذ بأحد الخبرين لأخبار التخيير، فالجاري هو التخيير الشرعي.

هذا بناء على التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم المرجح.

وبناءً على عدم قبول أخبار التخيير لضعفها سنداً، فالتساقط، وحينئذ تأتي الوجوه الخمسه.

هذا تمام الكلام في الشبهه الحكميه.

ويتلوه الكلام في الموضوعيه.

قال الشيخ (١):

«قد مثل بعضهم له باشتباه الحليله _ الواجب وطبها بالأصالة أو لعارض من نذر أو غيره _ بالأجنبيّه. وبالخلّ المحلوف على شربه المشته بالخمر.

ويرد على الأول: إن الحكم في ذلك هو تحريم الوطى، لأصالة عدم الزوجيه بينهما، وأصالة عدم وجوب الوطى.

وعلى الثاني: إن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الإباحه وعدم الحلف على شربه.

والأولى: فرض المثل فيما إذا وجب إكرام العدول وحرّم إكرام الفسّاق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعداله.

والحكم فيه كما في المسأله الأولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر. بل هنا أولى، إذ ليس فيه إطراح لقول الإمام عليه السلام...».

أقول:

هذا الكلام متين، ولكنّ الشك في وجوب الوطى ناشئ من الشك في تحقق الزوجيه، وجريان أصاله عدم الزوجيه يكفى لحرمة الوطى، ولا حاجة إلى أصاله عدم وجوب الوطى. هذا في المثل الأول.

ص: ٥٣

وفى المثال الثانى: إنَّ أصله عدم الحلف لا- يرفع احتمال وجوب الشرب، لأنَّه ينفى الوجوب الظاهرى ولا- ينفى الوجوب الواقعى، فالإحتمال الوجدانى للوجوب الواقعى محفوظ، لأن هذا المائع إمَّا هو فى الواقع حرام أو واجب، وقد قلمت بانصراف أدلّه الإباحه عن كلِّ مورد فيه احتمال الوجوب، فكيف تقولون هنا بالإباحه؟

وهذا هو الإشكال فى أصله الإباحه.

وأما إستصحاب عدم الحلف.

ففيه: إن الإستصحاب يوجب إنحلال العلم فى دوران الأمر بين المحذورين إنَّ كان جارياً فى طرفٍ واحد بلا- معارض؛ وبه يتعيّن المحذور المرذود، وأمَّا إن جرى فى الطرفين، فلا- يتعيّن أحدهما بل يتعارضان ويبقى المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

فسواء قلنا بجريان الإستصحاب أو قلنا بعدمه، فإنَّ خروج المقام عن الموردِ لمسأله دوران الأمر بين المحذورين إنَّما هو بجريانه فى طرفٍ.

وعليه، فإن كان هذا المائع خلاً فهو واجب الشرب وإنَّ كان خمراً فمحرم شربه، وقد أجرى الشيخ أصله عدم الحلف وبذلك سقط وجوب الشرب، فكانت الشبهه عنده من جهه الخمرية شبهه بدويّه، وهى مجرى أصله الإباحه.

لكنَّ الإشكال هو جريان الأصل الموضوعى من جهه الخمرية فى الطرف الآخر إمَّا نعتاً وإمَّا أزلاً، ومعه يقع التعارض بين أصله عدم الخمرية وأصله عدم الحلف، فلا تعيّن فى طرفٍ كى يكون الطرف الآخر شبهه بدويّه، فيبقى المورد من

وهذا بخلاف المثال الأول، فإن استصحاب عدم الزوجية جارٍ بلا معارض، لعدم جريانه في الطرف الآخر، لعدم الأثر.

لا- يقال: إستصحاب عدم الخمرية يعارض باستصحاب عدم الحلية، وتصل النوبه إلى أصله عدم الحلف من جهة الخمرية، وتجرى الإباحه من جهة حرمه الشرب.

لأننا نقول: إنه لا سببه شرعيه بين الخلية والحلف ولا بين عدم الخلية وعدم الحلف، بل هي بين الخلية ووجوب الشرب، لأن كون المانع خلاً موضوع لوجوب الشرب، وكذا هي بين الخمرية وحرمه الشرب. أي: إن حرمه الشرب من آثار الخمرية شرعاً؛ وأما تعلق الحلف بشرب هذا الخلّ فمن الآثار العاديه الإتفاقيه. وكذا الحال بالإضافه إلى عدم الخلية وعدم الحلف. واستصحاب عدم الخلية بلحاظ عدم تعلق الحلف بشربه أصل مثبت.

قال الشيخ: فالأولى ...

أقول: هذا المثال صحيح، فهو من موارد مسألتنا، وكلامه ناظر إلى مورد عدم الحاله السّابقه لأحد الطرفين، ولأجل وضوح المطلب لم يقيد المثال بذلك. فاعتراض بعض المحشّين عليه في غير محلّه.

وأما الحكم، فإنّ الأقوال كلّها آتية هنا، بل الموضوعية أولى عن الحكمية لعدم قصور في أصله الحلّ عن الشمول للشبهه الموضوعية. وقد وقع البحث في شمول موثقه مسعده للشبهه الحكميه.

دوران الأمر بين المحذورين التوصلين أو أحدهما غير المعين توصلى

فلو دار الأمر بين التوصلية والتعبديه، فإن كان الأصل هو التوصلية أُلحق بما تقدّم، وإن كان هو التعبديه أُلحق بما سنذكره. وأما

لو كانا تعبدين أو أحدهما

ففى هذه الصوره، يمكن وقوع المخالفه العمليه القطعيه، فما هو الحكم؟

قال الشيخ (١):

إنه يلزم من الرجوع إلى الإباحه إطراح كليهما والمخالفه العمليه.

وبه قال فى الكفايه (٢) تبعاً له.

ثم اعترض على الشيخ بعدم الفرق بين التعبدين والتوصلين من جهه الحكم بالتخير.

والوجه فى اعتراضه هو:

إنّ المهم للفقيه هو جريان أصاله التخير، وهى جاريه فى التعبدين والتوصلين، لأنّ التخير العقلى موجود فى كلتا المسألتين، فإما أن يأتى بالفعل مع قصد القربه وإما أن يترك كذلك، فالمرأه فى المثال يتردد أمرها بين الصلاه تعبداً أو تركها بدون قصد القربه، ففعل الصلاه تعبدي وتركها ليس بتعبدي، فيمكنها

ص: ٥٦

١-١. فرائد الأصول ٢ / ١٧٩.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٥٦.

الصّلاه بلا قصد، فيتحقّق منها المخالفه العمليه.

لكن الظاهر عدم ورود الإعتراض، لتصريح الشيخ بعدم جريان أصاله الإباحه للزوم المخالفه كذلك. فيظهر أنّ نظر الشيخ إلى عدم جريان الإباحه، وأمّا سائر الوجوه فلا- فرق في هذه الصّوره وصوره كونهما توصّليين أو أحدهما، فهو يريد أنّه لو كانا تعبديين أو أحدهما، فهناك ليس محلّ جميع الوجوه، ولا تجرى أصاله الإباحه، ومحلّ جميع الوجوه هو صوره كونهما توصّليين أو أحدهما. فالشيخ لا يفرق في جهه التخيير، فلا مورد لاعتراض الكفايه.

الإشكال على الشيخ والكفايه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني وإنّ تبع الشيخ في عدم جريان الإباحه إذا كانا تعبديين أو أحدهما _ للزوم إطراح كليهما وتحقّق المخالفه العمليه القطعيه _ لكنّه ناقش في حاشيه الرسائل: بأنّه إذا كان أحدهما تعبدياً واختار المكلف الفرد غير التعدي، فلا تلزم المخالفه العمليه القطعيه، لأنّه إذا اختار الترك احتمال كون التكليف في الواقع هو الحرمة، فاللأزم حينئذٍ هو المخالفه الإحتماليه لا المخالفه القطعيه.

وهذا الإشكال وارد، ويتّجه على الكفايه أيضاً.

إشكال العراقي على الكفايه وردّه

وأورد المحقّق العراقي على الكفايه أيضاً: بأنّ مختاره هنا ينافي ما اختاره

فى صوره الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، حيث قال هناك بسقوط التكليف عن الفعلية، فلا يجب الموافقة القطعية ولا المخالفة كذلك محرّمه، أمّا هنا فيقول بحرمة المخالفة القطعية وإن لم يمكن الموافقة القطعية، والحال أنّ السبب فى عدم إمكان الموافقة القطعية هو الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، فيلزم عدم حرمة المخالفة القطعية كذلك، فلماذا هذا الاختلاف فى الرأى؟

وفيه:

إنّه غير وارد، للفرق بين الترخيص الشرعى والترخيص العقلى، فمع الأوّل يسقط التكليف عن الفعلية، سواء بالنسبة إلى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، ومع الثانى يكون سقوطه عن الفعلية بقدر الضرورة، فيكون مرخصاً بالنسبة إلى الموافقة القطعية لفرض عدم التمكن منها، إلاّ أنّه متمكّن من ترك المخالفة القطعية فهو غير مرخص فيها.

توضيحه: إنّ المحقّق الخراسانى فى بحث الإضطرار يقول بأنّ الإضطرار من حدود التكليف، ويصرّح بسقوط التكليف إذا تعلق الإضطرار بمتعلّقه، لكنّ فى دوران الأمر بين المحذورين لم يتعلّق الإضطرار به، فسواء كان الواقع هو الحرمة أو الوجوب يكون المكلف قادراً بالنسبة إلى المتعلّق شرعاً وعقلاً، وإذ لا إضطرار بالنسبة إلى متعلّق التكليف، فالتكليف موجود بحاله.

وعلى الجملة، فإنّ الإضطرار من حدود التكليف، والمضطرّ إليه هو متعلّقه. وفى حاشية الرسائل (1): إذا كان الترخيص العقلى بالنسبة إلى الموافقة القطعية

ص: ٥٨

فذلك لا يستلزمه بالنسبه إلى المخالفه القطعيه.

فظهر الفرق الكبير بين الترخيصين العقلي والشرعي، فالإشكال غير وارد، وإن كنا لا نوافق صاحب الكفايه على مختاره في مبحث الإضرار.

التحقيق

والتحقيق _ وفاقاً للمحقق الإصفهاني _ : أن جريان الإباحه لا يستلزم المخالفه العمليه، لإمكان إجرائها والإتيان بالعمل بقصد القربه.

اللهمّ إلا أن يريد لزومها من نفس العمل بأصالة الإباحه، فلا يكون المحذور في إجرائها، بل في جعل الشارع لها، لكونه ترخيصاً في المخالفه العمليه، وذلك غير جائز عقلاً.

هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ الأخذ بأصالة الإباحه _ وكذا البراءه _ يستلزم التناقض في حكم العقل، لأنَّ العقل ينجز القدر الميسور من التكليف ويلزم إختياره والإتيان به بقصد القربه، والإباحه الشرعيه تفيد الحرّيه العقليه، فيكون العقل من جهه مقيداً ومن جهه موسعاً، وهذا تهافت.

وتلخص: إنَّ في جريان الإباحه محذورين، أحدهما: لزوم الترخيص في المخالفه العمليه القطعيه. والثاني: لزوم التناقض في حكم العقل في مقام الإمتثال وترتيب الأثر، لأن ترتيب الأثر على الإباحه هو الترخيص عقلاً، لكن الطلب التعبدي يقتضى الإطاعه، فيلزم التناقض في حكم العقل.

ص: ٥٩

وقد ذكر المحقق الإصفهاني المحذور الأول.

ثم ذكر محذوراً آخر هو: إنَّ الإباحه تنافى الطلب التعبدى، لأنَّ التعبدية متقومه بالطلب اللزومى أو غير اللزومى، والإباحه متقومه بعدم الطلب، وهى تقابل الطلب، فلا يجتمع الطلب والإباحه ويلزم الجمع بين المتنافيين.

أقول:

تخصيص المحذور الثانى بأصالة الإباحه غير صحيح، لا طرده فى أصالة البراءه وأصالة الإباحه معاً، لأنَّ البراءه عنده هى الإذن فى مجرد الفعل، أى الفعل ولو بدون قصد القربه، وهو لا يجتمع مع الطلب، والتعبدية متقومه بالطلب.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد هو التنافى بين الإباحه والتعبدية لتقومها بالطلب، فإنه لا تضاد _ عنده _ فى مرحله الإعتبار، وأنَّ للشارع إعتبار الوجوب والحرمه فى الشىء الواحد، فالتنافى ليس فى مرحله الإعتبار، فإمّا هو فى المبدأ وإمّا هو فى المنتهى، وعلى هذا، فالترخيص فى الفعل أو الترك _ ولو بلا- قصد للقربه _ لا- يجتمع مع الطلب فى مرحله المنتهى. أى الإمتثال، كما يوجد بين الإباحه والطلب. فالمحذور ليس مختصاً بالإباحه، بل هو موجود فى الإباحه والبراءه معاً. هذا أولاً.

وثانياً: إنه _ رحمه الله _ يرى أنَّ حديث الرفع جعل لعدم التكليف، أى أنه قد اعتبر الشارع فيه عدم التكليف، وعليه، فهو ينافى التكليف والطلب.

نعم، تمتاز أصالة الإباحه عن البراءه، من جهه جريانها فى الشبهات الموضوعية دون الحكمية، بخلاف البراءه حيث تجرى فى كلتا الشبهتين.

ص: ٦٠

هذا تمام الكلام فى وحده الواقعه. وأمّا حكم:

تعدّد الواقعه

فتاره: الوقائع كلّها توصلية، وأخرى: كلّها تعبدية، وثالثه: بعضها توصلية وبعضها تعبدية، ورابعه: هى مشكوكه ...

والتعدّد تارة: عرضية، وأخرى: تدريجية طولى.

وعلى كلّ تقدير، تاره: لا يكون الملاك فى طرف أقوى من الآخر، وأخرى: يكون أقوى.

فإن كانت الوقائع طوليه، فذاك مورد البحث فى منجزيه العلم الإجمالى فى التدريجيات.

وإن كان الملاك فى طرف أقوى، فذاك مورد بحث أصاله التخيير العقلى، وأنه هل يجرى الأصل المذكور أولاً، وهل أنه ابتدائي أو إستمراري؟. وبعبارة أخرى: هل التخيير محكم إلى حد لا ينجز إلى مخالفه عمليه لعلم إجمالى ولو متولد، أو هو جارٍ حتى لو انجز؟

إن تعددت الواقعه _ وكانا عرضيين _ كالواجب والحرام فى موردين، وقد وقع الإشتباه بينهما، فهل يختار فى كلّ منهما الفعل أو الترك أو هو مخير؟

الأقوال فى المسأله

إشاره

ذهب الشيخ إلى التخيير الإستمراري(١)، ومستنده هو: إن حكم العقل

ص: ٦١

بالتخيير موجود بقاءً كما كان حدوثاً. وذكر في المسأله وجهين آخرين، أحدهما: التخيير الإبتدائي، والآخر: التفصيل بين ما إذا قصد في الإبتداء البقاء على الطرف المختار، فهو إستمراري، وإن كان غير قاصدٍ للبقاء عليه، فهو غير إستمراري.

ووجه التفصيل هو: إنَّ صلاحه الجمعه _ مثلاً _ يدور أمرها بين الوجوب والحرمة، فإنَّ إختار الفعل، فقد وافق الواقع إحتماً، وكذا إنَّ إختار الترك. وأمّا لو إختار مَرَّةً الفعل وإختار أُخرى الترك، فإنَّ كانت واجبه، فقد خالف الواجب، وإنَّ كانت محرّمةً، فقد إرتكب الحرام. أمّا إذا بنى من أول الأمر على الأخذ بالفعل والإستمرار عليه بأنَّ يصلّيها أبداً، ثمَّ عدل عن رأيه فيما بعد، فلا يضر، لأنَّ المفروض أنه في وقت الشروع بالفعل كان بانياً على البقاء على الفعل، فلما رجع حصلت المخالفه العمليّه، لكنّها ليست عن عمدٍ، بخلاف ما إذا لم يكن بانياً على الإستمرار والبقاء، فإنّها تحصل عن قصد وعمد.

وتحصّل أنّ في المسأله ثلاثه أقوال:

١- التخيير الإبتدائي

وقد استدلل له الشيخ (١):

بقاعده الإحتياط. فإنّها تقتضى الإستمرار على الطرف المأخوذ به.

وباستصحاب الحكم المختار.

وناقش الشيخ رحمه الله:

ص: ٦٢

أمّا في قاعده الإحتياط، فبأنّ البحث هو في التخيير العقلي، ولا مجال للقاعده المذكوره في أصاله التخيير العقلي، لأنّ العقل لا يشك في حكمه حتى يحكم بأصاله التعيين إحتياطاً.

وأما في إستصحاب الحكم المختار، فبأنّ الإستصحاب إنّما يجرى في الحكم المشكوك، ولا شك للعقل. وسيأتى إن شاء الله في مباحث الإستصحاب: عدم جريانه في الأحكام العقلية. نعم، يجرى في الأحكام الشرعيّه المستفاده من قاعده الملازمه على وجه.

على أنّه لو جرى، فإنّه محكوم باستصحاب بقاء التخيير، لأنّه إذا إختار الفعل _ مثلاً _ في الواقعه الأولى، يقع الشك عند الثانيه في زوال التخيير، ومع إستصحاب بقاء التخيير لا يبقى الشك بالنسبه إلى الحكم المختار. إذن، يجرى إستصحاب بقاء التخيير ويتقدّم على إستصحاب بقاء الحكم المختار حكوماً.

ويستدلّ لهذا القول أيضاً ببطلان التخيير الإستمراري من جهه استلزامه للمخالفه العمليه.

وقد أجاب الشيخ بالنقض بتبدل رأى المجتهد، وفي عدول المقامد، ولا يمكن الإلتزام في الموردین بحرمه المخالفه العمليه القطعيّه، فكذا في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين.

٢_ التخيير الاستمراري

إشاره

ثمّ إنّ الشيخ إختار التخيير الإستمراري (١)، لا من جهه إستصحاب التخيير،

ص: ٦٣

للإشكال فيه من جهة عدم الإهمال في حكم العقل، بل من جهة حكم العقل ووحده ملاك حكمه في الحدوث والبقاء، وهو اللأحرجية العقلية، بملاك قبح الترجيح بلا مرجح، فما يحكم به العقل في الواقعه الأولى يحكم به في الثانية.

واختلف كلام صاحب الكفاية في هذه المسألة، لكنَّ المحقق الإصفهاني استظهر منه التخيير الإستمراري، كما في الواقعه الواحد، فهو موافق للشيخ، وهو مختار المحققين الإصفهاني والميرزا والعراقي أيضاً.

النظر في كلمات الشيخ

لقد طرح الشيخ الأدلة على أساس التخيير الشرعي دون العقلي.

أما جوابه عن أدلة القول الأول، فهو على أساس التخيير العقلي.

وأما جوابه عن إستصحاب الحكم المختار بالمعارضه باستصحاب بقاء التخيير، فلا وجه له بناءً على التخيير العقلي، لأنَّ المعارضه تتوقف على تمامية المقتضى، وهو غير موجود هنا، لأنَّه لا- حكم مختار بناءً على التخيير العقلي، بل الظاهر من كلامه فرض المسألة على التخيير الشرعي، لتمامية المقتضى بناءً عليه في المسألة الأصولية، إلا أنَّ الكلام في دعوى وقوع التعارض. وتوضيح ذلك هو:

إنَّ التخيير الشرعي في المسألة الفرعية عبارته عن التخيير ما بين الفعل والترك، وقد تقدّم أنَّه غير معقول، لكونه تحصيلاً للحاصل، وعلى فرض معقوليته فإنَّه لا- حكم مختار، إذ التخيير الشرعي في المسألة الفرعية إختيار وتخيير لا حكم مختار، فلا مقتضى لاستصحاب الحكم المختار.

أمّا فى المسأله الأصوليه _ وهو عبارته عن كون المكلف مخيراً فى الأخذ بأحد الخبرين _ ، فىكون أخذه له سبباً لاعتبار الحجّيه بالنسبه إلى المأخوذ، وعلى هذا، يكون الحكم المختار تامّ المقتضى. أى: إنّه إذا أخذ صار حجّة، فإنّ أراد الأخذ بالخبر الآخر، كان إستصحاب حجّيه المأخوذ الأوّل محكّماً. وكذا فى المقلّد فى المجتهدين المتساويين المختلفين فى الفتوى، بناءً على كونه مختاراً _ والمختار هناك وجوب الإحتياط عليه _ فإنّ أخذ بقول أحدهما كانت فتواه حجّة، فلو أراد العمل بفتوى الآخر استصحب حجّيه فتوى الأوّل. وكذا فى سائر موارد دوران الأمر بين المحذورين، عملاً- بتنقيح المناط الموجود فى الخبرين المتعارضين.

وعلى الجملة، فإنّ المقتضى لإجراء إستصحاب الحكم المختار تام.

إنّما الكلام فى المعارضه التى ذكرها الشيخ، وبيانها هو:

إنّ الحكم الإبتدائى فى الخبرين المتعارضين هو التخيير، لأدله التخيير، وفى المجتهدين هو الإجماع المدّعى فى كلمات الشيخ، ثمّ بعد الأخذ بأحد الخبرين أو القولين، يشكّ فى بقاء التخيير، فيستصحب، فلا إحتمال معه للحجّيه التعيينيه، ويكون المحكّم هو إستصحاب التخيير.

وبعبارة أخرى، إنّ الموضوع فى أدله التخيير بين الخبرين هو «من جاءه الخبران المتعارضان» وهذا الموضوع موجود قبل الأخذ بأحدهما وبعده. والموضوع فى الفتويين المختلفين هو «المقلّد الذى ورد عليه الرأيان المختلفان» وهو كذلك موجود قبل الأخذ بأحدهما وبعده، ومع الشكّ فى أنّه بنفس الأخذ

بأحد الرأيين أو الخبرين يزول التخيير أو لا؟ يستصحب بقاء التخيير.

هذا غايه ما يمكن أن يقال لتقريب كلام الشيخ فى الإشكال على التخيير الإبتدائى.

التحقيق

والتحقيق أن يقال: إن «من جاءه الخبران» أو «الرأيان» يجعل الحجّيه للخبر أو الرأى الذى أخذه _ بأى معنى كان الأخذ _ . فالحجّه تامّه فى حقّه، ومع تماميه الحجّه لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير، لأن معنى جريانه سقوط الحجّه عن الحجّيه، فالتخيير كان لـ «من جاءه...» الذى لا حجّه عنده، والمفروض تماميه الحجّه له بالأخذ، فاستصحاب التخيير مشكل، لأنّه لا مورد له، بل الصّحيح هو إستصحاب الحكم المختار. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى عدم وحده الموضوع فى القضيّه، ولا أقل من الشك فيها، فلا يمكن التمسك بدليل الإستصحاب، لأنّه من التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه لنفس الدليل، وذلك: لأنّ الموضوع وهو «من جاءه...» يتقيد بمناسبه الحكم والموضوع _ التى هى من القرائن المتّصله بالكلام _ بالذى جاءه الخبران أو الرأيان وهو فى حال التخيير، فليس الموضوع مطلق «من جاءه...» بل اللّذى لا حجّه عنده، والمفروض أنّه بمجرد الأخذ بأحد الطرفين يكون ذا حجّه، ويخرج بذلك عن التخيير، فلا يشمل الموضوع.

والحاصل: إنّ الموضوع بقرينه المناسبه يتغيّر، ولا أقل من الشك، ومعه

لا يجرى إستصحاب بقاء التخيير، فلا معارض لاستصحاب الحكم المستمر.

وأما دعوى حكومه إستصحاب بقاء التخيير على إستصحاب الحكم المختار، فوجهها أنه:

مع الشكّ _ فى الواقعه الثانيه _ فى بقاء الحجّيه أو وجوب الأخذ، يجرى الإستصحاب، لكنّ هذا الشكّ ناشئ من الشكّ فى بقاء التخيير وعدم بقائه، فإن كان باقياً فالحكم المختار باق وإلاّ فلا، فيكون الشكّ فى بقاء وإرتفاع الحكم المختار ناشئاً من بقاء التخيير، وإستصحاب بقاء التخيير يزيل الشكّ فى بقائه، ومعه لا شكّ فى عدم بقاء الحكم المختار.

وفيهما نظر.

لأنّ الشكّ وإن كان مسبباً كما ذكر، لكنّ الشيخ فى مبحث تعارض الإستصحابين وفى مقام المناقشه مع المحقّق الثانى يقول: بأنّ الأصل السببى أصل موضوعى للأصل المسببى، والمسبّب من آثار السبب وأحكامه، فالشكّ فى بقاء وارتفاع نجاسه الملاقى ناشئ عن الشكّ فى بقاء وارتفاع نجاسه الملاقى، ونجاسه الملاقى من الآثار الشرعيّه لنجاسه الملاقى.

وفيما نحن فيه، لا- تنطبق هذه الكبرى، لأنّ نسبه بقاء وارتفاع الحكم المختار إلى بقاء وارتفاع التخيير، ليس نسبه الحكم إلى الموضوع _ كما كان فى المثال المذكور، حيث نجاسه الملاقى وجودها وعدمها موضوع لنجاسه الملاقى وعدم نجاسته _ إذ الحكم المختار ليس من الآثار الشرعيّه للتخيير وجوداً وعدمًا، بل اللّازم العقلى لعدم التخيير وجود الحكم المختار، واللّازم العقلى للتخيير عدم

ص: ٦٧

الحكم المختار. فالكبرى غير منطبقه، فلا يمكن القول بالحكومه بناءً على التحقيق من لزوم أن يكون المسبب أثراً وحكماً شرعياً للسبب، بالإضافة إلى تصريح الشيخ بنفسه بذلك.

قال: وأما جواب الشيخ بالنقض بتبدل رأى المجتهد وعدول المقلد. ففيه:

إنه لا شبهه في عدم قصد المجتهد للمخالفة العمليه، وإنما استنبط أولاً الوجوب ثم استنبط الحرمة، ولا ضير في هذه المخالفة، لعدم علمه حين إختياره الوجوب بتبدل رأيه فيما بعد، فإذا أفتى بالحرمة خرجت فتياه بالوجوب عن طرف الإبتلاء. هذا في المجتهد.

وأما المقلد، فإن قام إجماع أو دليل لفظي على أن للمقلد البناء _ حين تقليده للمجتهد _ على العدول عنه فيما بعد، فالنقض وارد. ولكن لا يوجد هكذا دليل أو إجماع. فالنقض مردود.

ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الشيخ في مثل عدول المقلد يناسب القول الثالث من الأقوال في المسأله.

ثم إن مختار الشيخ _ وهو التخيير الإستمراري _ هو من جهه أن حكم العقل في جميع الوقائع على السواء.

ويرد عليه:

أولاً: إن الإستصحاب إنما يجرى في الموضوعات والأحكام الشرعيه، والتخيير العقلي حكم عقلي وليس بموضوع للتعبد الشرعي، وهذا هو السبب لعدم جريان الإستصحاب فيه لا عدم وجود الشك لاحقاً.

ص: ٦٨

وثانياً: قوله بعدم الضرر في المخالفه العمليه، يناقض كلامه في مباحث القطع في دوران الأمر بين المحذورين، فقد قال هناك بالتخير البدوى وأن الإستمرارى يستلزم إرتكاب المخالفه العمليه.

وأما جواز التخير الإستمرارى للمقلد، فإنما هو من جهة إذن الشارع وتعبده.

فبين كلاميه تناقض واضح.

مع أنا لم نفهم مراده من الجواز مع إذن الشارع، لأنه إذا كانت المخالفه العمليه إرتكاباً للمبغوض _ ولذا لا بد وأن يكون التخير بدوياً _ فلا يعقل الإذن منه بارتكاب ما هو مبغوض له، اللهم إلا أن يكشف تعبده بالجواز عن رفعه اليد عن الواقع.

ولو قيل: إنه بالتعبد ينجر ما فات من الواقع ويتدارك، كما ذكر المحقق الإصفهاني في توجيه كلام الشيخ هناك.

قلنا: إذن، لا بد من الإلتزام برفعه اليد عن الواقع، وحينئذ لا ضير في المخالفه العمليه. لكن المحذور استلزام ذلك للتصويب. وأما مع القول بلزوم حفظ الواقع، فلا يعقل التعبّد بالمخالفه، فلا طريق للجمع بين كلاميه.

هذا ما يتعلّق بكلام الشيخ رحمه الله.

رأى الكفايه

والمحقق الخراسانى فى الكفايه لم يتعرّض لصوره تعدّد الواقعه، ولكن

المحقّق الإصفهاني نسب إليه القول بالتخيير الإستمراري بلا فرق بين وحده الواقعه وتعدّها.

قال الأستاذ: وكان الإصفهاني غفل عن كلام أستاذه في حاشيه الرسائل الذي يفيد إختياره للتخيير الإبتدائي مع تعدّد الواقعه.

توجيه المخالفه العمليه

وحاول المحقّق الإصفهاني(1) توجيه التخيير الإستمراري _ بعد لزوم المخالفه العمليه _ بأن:

في الوقائع المتعدده الواقعه تدريجاً توجد علوم متعدده بعدد الوقائع، ففي هذه الجمعه علم بصلاه الجمعه وفي الجمعه التاليه علم آخر، فيتعدّد العلم والمتعلّق والإمتثال. وضُمّ الوقائع بعضها إلى بعض لا يأتي بتكليفٍ جديدٍ ولا بعلمٍ جديدٍ، بل كلّ واقعه هي أجنبيّه عن الأخرى، والعلم بها كذلك. نعم، من هذه العلوم ينتزع علم هو عباره عن أنّ الصّلاه إماما هي واجبه في هذه الجمعه وإماما هي حرام في الجمعه الآتية، وهذا العلم الإنتراعي لا أثر له حتى يكون منجزاً.

فإن قيل: إنّه في التدريجات يعلم بأنّ عليه تكليفاً وجوبياً إماما في هذا اليوم وإماما في الغد.

ص: ٧٠

قلنا: طرف العلم حكم واحد وهو الوجوب، لكنّ هو إمّا اليوم وإمّا غد، وهذا العلم منجّز لطرفه، لكنّ في دوران الأمر بين المحذورين العلم لا- ينجّز التكليف، وعليه، فلا- فرق بين صورته وحده الواقعه وصورته تعدّدها، فالتخيير استمراري، ولا- تحرم المخالفه القطعيّه ولا تجب الموافقه القطعيّه في كليهما.

أقول:

هذا العلم الآخر، إن كان انتزاعيّاً فلا ينجّز، إلّا أنّ الظاهر أنّه علم متولّد، وهو إن لم يأت بتكليف جديد ولكن لماذا لا يكون مؤثراً في حرمة المخالفه لذلك التكليف؟ وبعبارة أخرى: التكليف في هذه الجمعه يدور بين الوجوب والحرمة، وهو تكليف غير منجّز، وفي الجمعه اللاّحقه كذلك، ومن ضمّ الواقعتين بالفعل في الأولى والترك في الثانية، يتولّد علم بالمخالفه العمليّه، وبذلك يسقط استدلال المحقّق الإصفهاني رحمه الله.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ بقوله:

«وأنت خير: بأنّ العلم الإجمالي في واقعتين يستلزم حدوث علمين إجمالين حقيقيّين بتكليف مردّد بين الوجوب والحرمة بالنسبه إلى الفعلين في الواقعتين، وهو مستلزم لتنجيز المعلوم بنحو تحرم مخالفته قطعاً، ولا نلحظ العلم الإجمالي في كلّ واقعه كى يقال أنّ المخالفه القطعيّه للعلم الإجمالي المزبور مخالفه غير مؤثّره، بل الملحوظ هو العلم الإجمالي الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى، وهو لا ينافى عدم تنجّز العلم الإجمالي بالنسبه إلى كلّ واقعه بحيالها، وعدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الإجمالي غير المنجّز،

ص: ٧١

ولا يتنافى مع تعلق علم إجمالى به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبه إلى المخالفه القطعيه»(١).

ثم إنَّ المحقق الخراسانى قال فى حاشيه الرسائل(٢) فى ذيل كلام الشيخ بعدم الإهمال فى حكم العقل:

إنَّه يمكن للعقل أن يشكَّ فى مناط حكمه، من جهه فقد بعض خصوصيات المناط، ومع الشك فى الملاك فلا حكم.

قال: وعلى هذا، فالتخير ليس إستمرارياً، لأنَّه فى الواقعه الأولى يحكم العقل بالتخير، لتساوى الطرفين، وفى الثانيه يشك فى بقاء ملاك حكمه، ولو لاحتمال ضرر هذه المخالفه، ومع الشك فى بقاء مناط التخير يزول حكمه، وإذ لا توجد البراءه لا عقلاً ولا شرعاً، فالمختار هو التخير البدوى.

وكأنَّ الإصفهانى لم يلتفت إلى كلام شيخه فى الحاشيه.

٣_ تفصيل الميرزا

اشاره

وفصل الميرزا(٣) رحمه الله فقال: أمَّا فى الدفعيّات، فالعلم منجّز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه، وأمَّا فى التدريجيّات فلا. مثلاً: لو حلف على فعل شىء وحلف على ترك شىء، فوقع الإشتباه بين الشئين، فإنَّه يدور الأمر بين المحذورين

ص: ٧٢

١-١. منتقى الاصول ٥ / ٣٥.

٢-٢. حاشيه الرسائل: ٢٣٥.

٣-٣. أجود التقريرات ٣ / ٤٠٦.

بالنسبه إلى كل من الفعلين، لكن في المورد تكليف فعلى وملاك ملزم، فإن فعل كليهما فالمخالفه القطعيه لازمه، لأن أحدهما واجب الترك، وكذا إن ترك كليهما، لأن أحدهما واجب الفعل، والغرض تام على كل حال والتكليف فعلى، لتحقيق موضوعه بجميع قيوده، وكل تكليف فإنه يقتضى الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه، وهنا لا يمكن الموافقه القطعيه لكن المخالفه مقدوره، فيحكم العقل بقبحها. إذن يجب على المكلف إختيار الفعل في طرفٍ والترك في الطرف الآخر.

لكن في التدريجيات، فالوجه عند الميرزا ما ذكره الإصفهاني من أن الوقائع متعدده، وضم بعضها إلى بعض لا أثر له. نعم يلزم تفويت الغرض والتكليف، لكن التكليف ليس بفعلى.

فالفرق بين الدفعى والتدريجى هو أنه في الأول يكون التكليف فعلياً، وفي الثانى _ بناءً على إنكار الواجب المعلق _ التكليف مشروط بشرط غير حاصل، فلا فعليه له، فلا تلزم المخالفه القطعيه في التدريجى، بخلاف الدفعى، فإنه مطلوب غير مشروط، فموضوعه متحقق بجميع قيوده فيلزم المخالفه القطعيه.

فالتخير الإستمرارى في التدريجيات، وهو في الدفعيات ابتدائى.

المناقشه

أقول:

في كلامه رحمه الله تناقض، لأنه يقول في المرأه الحائض بعدم فعليه

ص: ٧٣

التكليف في حقّها، لكن إذا خالفت يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جائز، لحكم العقل بلزوم حفظ الغرض في ظرفه. إذن، ففي الوقائع المتكرّره التدريجيّه لا- تلزم المخالفه القطعيّه، بل يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جائز، كما لا يجوز معصيه التكليف الفعلي ... وهذا رأى الميرزا، وعليه، فلا وجه صحيح للتفصيل، إذ لا بدّ من الإجتناّب عن المخالفه القطعيّه في كلّ حال. وعلى ما ذكر فلا بدّ من القول بالتخيير البدوي في التدريجيّات أيضاً.

رأى المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي بالإستمرارى(1)، وذكر في وجه ذلك ما هذا توضيحه:

إن هنا علماً متولّداً _ خلافاً للمحقّق الإصفهاني المنكر لذلك _ ولا بدّ من التسليم بحصول المخالفه القطعيّه وأنها لا تجوز، وإن العلم مؤثر فيها، ولكنّ تأثير العلم فيما نحن فيه يتنافى مع تأثيره في وجوب الموافقه القطعيّه، وإذا كان العلم مؤثراً في الطرفين ولا ترجيح، فلا يحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيّه وجواز ترك الموافقه القطعيّه أو عدم وجوبها، فيسقط تأثيره بالنسبه إلى كلا الطرفين، وتكون النتيجة هو التخيير الإستمرارى.

أقول:

حاصل كلامه رحمه الله هو: أنه إذا كان اللازم المخالفه القطعيّه بلا منافٍ،

ص: ٧٤

كانت المخالفه محرّمه. ولكن حصل هنا علم آخر، وحيث لا ترجيح بينهما يسقطان، فمقتضى القاعده هو التخيير الإستمراري في الدفعيات والتدريجات، سواء قلنا بأن العلم الإجمالي عله تامه بالنسبه إلى المخالفه القطعيه أو أنه مقتضى _ ويظهر أثر الإختلاف في جريان الأصول المرخصه في الأطراف وعدم جريانها، ولكن لا أثر له من حيث الاضطرار، فإذا كان للمعلوم قصور ولم تمكن الموافقه وترك المخالفه معاً، فلا فرق بين المسلكين _ .

فهذا وجه القول بالتخيير الإستمراري عند المحقق العراقي.

قال شيخنا: وهو أقوى الوجوه.

خلاصه الكلام والتحقيق في المقام

لقد تعرّضنا لأنظار الأعاضم، فنقول: إنّ المراد من التخيير البدويّ هو أنه إذا تعددت الوقعه والقضيّه دفعيّه، فالملاك عدم لزوم المخالفه القطعيه. وعدم لزومها في الدّفعي هو أن يكون فاعلاً- لإحدى الواقعتين وتاركاً للأخرى، فإن كان فاعلاً لكليهما قطع بمخالفه التكليف، ففي الدّفعي عدم لزومها هو بأن يكون فاعلاً في واقعه وتاركاً في أُخرى، لأنّ كلاً منهما يحتمل أن يكون فيه موافقاً للواقع وأن يكون مخالفه له فيه. فإذا ترك كليهما أو فعلهما قطع بمخالفه الواقع. وفي التدريجي يجب أن يكون فاعلاً أو تاركاً لكليهما، فإن فعل في إحداهما وترك في الأخرى لزم المخالفه العمليّه. فلذا يكون عدم لزومها في التدريجات موجباً لأن يكون التخيير بدويّاً، بأن يبقى على الطرف الذي اختاره.

وتعود الأنظار في المقام إلى أمرين:

١- عدم الضرر في المخالفه العمليه القطعيه.

٢- إنه لا- علم ومعلوم يقتضى حرمه المخالفه العمليه، لأن حرمتها يحتاج إلى المنجز، وقوامه أمران: أحدهما: العلم، والثاني: قابليته متعلق العلم للنتجيز.

أمّا في المتعدّده، فلا- علم زائداً على العلم الذى لا- أثر له، ولا- معلوم على الذى لا- أثر له، وعلى هذا الأساس أنكر المحقّق الإصفهاني الضرر في الدفعيّات والتدريجيّات معاً، والمحقّق العراقي إختار الأوّل، فهو يقول بوجود العلم المؤثر والمعلوم، ولكنّ لما كان ترجيح المخالفه العمليه على الموافقه العمليه التي تلازم المخالفه العمليه بلا مرجّح، فإنّه لا تضرّ هذه المخالفه العمليه. فالتخيير إستمراري في التدريجيّات، وفي الدفعيّات مخيّر كيفما يفعل. فما هو الحق في المسأله؟ وما هو أساس القول بالتخيير؟

فنعول:

إنّ مبنى التخيير هو كون الطرفين متساويين عند العقل، وحينئذٍ، يقبح الترجيح بلا مرجّح ويحكم العقل بالتخيير. فالملاك للتخيير هو التساوى بين الطرفين.

إنّه سيأتى في مباحث الإشتغال: أنّ في حكم العقل بالإشتغال مسلكين:

١- إنّ العلم الإجمالى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه علّه تامّه، فلا يمكن الترخيص عقلاً، لا في المخالفه بأصلٍ ولو كان بلا معارض، ولا في الموافقه.

ص: ٧٦

٢_ إن العلم الإجمالي علّه تامّه بالنسبه إلى حرمة المخالفه، وهو مقتضٍ بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيّه، وأنه يجوز شمول أدلّه الاصول لبعض الأطراف في حال عدم وجود المعارض.

فعلى القول بكون العلم الإجمالي علّه لحرمة المخالفه ووجوب الموافقه، فإنّ الحق في بحثنا مع القائلين بالتخيير الإستمراري، لأنّه لا- ترجيح، إذ يدور أمر المكلف بين المخالفه الإجماليه والموافقه الإجماليه إن كان التخيير بدويّاً، وبين المخالفه القطعيّه والموافقه القطعيّه إن كان استمراريّاً، ولا ترجيح في البين، لكون فعل المخالفه القطعيّه وترك الموافقه القطعيّه على السواء عند العقل، والمفروض أنّ العلم علّه تامّه.

وعلى القول بكون العلم علّه تامّه للمخالفه فقط، أي: إنّ للشارع الترخيص والتصرف في طرف لزوم الموافقه القطعيّه، فإنّه به يكشف الفرق بين الموافقه والمخالفه، وليستا مثل كفتى الميزان، وهذا كاف لسقوط ملاك حكم العقل بالتخيير، لأنّ الملاك كان إحراز الإستواء بين الطرفين، ولا أقل من شك العقل في وجود الملاك في هذه الصوره، وإذا سقط حكم العقل بالتخيير، فالأصل هو التعيين، ولا بدّ من الإجتناّب عن المخالفه العمليّه.

وبما ذكرنا يظهر: إنّ تأثير العليّه والإقتضاء ليس في الحكم الظاهري فقط كما يقول المحقّق العراقي، بل إنّه يؤثّر في وجود ملاك حكم العقل بالتخيير وعدم وجوده.

وبعد، فإنّ المختار هناك هو الإقتضاء بالنسبه إلى الموافقه القطعيّه، كما سيأتي إن شاء الله.

فظهر أنّ الصحيح هو النَّظر في المبني في قاعده الإشتغال، والحكم في المقام بناءً عليه، وقد ظهر أنّ الحقّ هو التخيير الابتدائي.

رأى السيد الأستاذ

وهذا هو رأى السيد الأستاذ أيضاً. وله في تقريب ذلك بيان آخر، وهذا نصّ كلامه:

«وتحقيق الكلام: إنّ العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة في كلّ واقعه لا أثر له، لكنّ لدينا علماً إجمالياً آخر وهو العلم إجمالاً إمّا بوجوب الفعل في هذه الوقعه أو بحرمته في الوقعه الثانيه. وهذا العلم الإجمالى تحرم مخالفته القطعيه، فإذا احتار الترك في هذه الوقعه كان عليه أن يترك في الوقعه الثانيه، وإلاّ أدّى ذلك إلى المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى المزبور.

إلاّ أنه قد يقال: إنّ هذا العلم الإجمالى ينضمّ إليه علم إجمالى آخر إمّا بحرمة الفعل في هذه الوقعه أو بوجوبه في الوقعه الثانيه، وتأثير كلّ من العلمين في كلّ من الطرفين على حدّ سواء، فلا يكونان منجزين، بل يكونان من قبيل العلم الإجمالى الأوّل بلحاظ كلّ واقعه بحيالها.

ولكنّا نقول: إنّهُ يمكن تقريب التخيير البدوى على أساس هذين العلمين الإجمالين المتعاكسين بأحد وجهين:

الأوّل: إنّ الموافقه القطعيه لأحدهما تستلزم المخالفه القطعيه للآخر.

وبعبارة أخرى: إنّ التخيير الإستمرارى كما يستلزم المخالفه القطعيه

لأحدهما يستلزم الموافقه القطعيه للآخر، وبما أنّ حرمة المخالفه القطعيه أهمّ _ بنظر العقل _ من لزوم الموافقه القطعيه، ولذا قيل بعليّه العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعيه، وتوقف في عليته لوجوب الموافقه القطعيه، فيتعيّن رفع اليد عن لزوم الموافقه القطعيه لأحدهما والإكتفاء بالموافقه الإجماليه حذراً من الوقوع في المخالفه القطعيه للآخر، فيتعيّن التخيير البدوي.

الثاني: إنّ تحصيل الموافقه القطعيه لكلا العلمين الإجماليين غير مقدور عقلاً، فيتنزّل العقل عنها إلى الموافقه الإجماليه. بخلاف الإجتناّب عن المخالفه القطعيه، فإنّه مقدور لكلّ من العلمين، فيحكم العقل بحرمتها. فيتعيّن التخيير البدوي.

وهذا الوجه يتم حتى بناء على المساواه بين الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه في الأهميه، وكون العلم بالنسبه إليهما على حدّ سواء، فلا يؤثر في إحداهما مع التعارض، إذ الملاك فيه هو عدم قدره عقلاً من الموافقه القطعيه، فالعلم الإجمالي لا يؤثر فيها لعدم قدره لا للتعارض، كى يقال إنّ مقتضى المعارضه عدم تأثيره في حرمة المخالفه القطعيه أيضاً.

وبالجملة، يتعيّن بهذين الوجهين الإلتزام بالتخيير البدوي ومنع التخيير الإستمراري⁽¹⁾.

هذا في الدفعيات مع تعدّد الواقعه.

ص: ٧٩

أمّا في التدريجيّات، فإنّ كان الواجب التدريجي واجباً تعلقيّاً مثل « وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ »^(١)، فلا كلام في أنّه مثل الدفعي. وأمّا بناءً على إنكار الواجب المعلق ثبوتاً أو إثباتاً، وأنّ مثل الآية واجب مشروط، فإن قلنا بعدم جواز ترك الواجب المشروط بتفويت شرطه، فلا تجوز المخالفه العمليّه كالدفعيّات، وإلاّ فلا تضرّ المخالفه العمليّه.

لو كانت إحدى الواقعتين محتمل الأهميّة

ولو كانت إحدى الواقعتين أهم أو احتمال أهمّيّتها، فما هو مقتضى القاعده؟

أمّا لو كانت إحداهما أهم، فلا ريب في لزوم تقديمها.

وأمّا لو احتمال أهمّيّه إحداهما، فقليل: بعدم الترجيح لها، لأنّ الباب ليس باب التزاحم حتى يطبق قانونه هنا، لأنّ ملاك التزاحم عدم القدره على إمتثال كلا الطرفين، وهنا القدره موجوده. وهذا مسلك الميرزا^(٢)، ونتيجه ذلك هو التخيير وعدم تعين محتمل الأهمّيّه.

ولكنّ الميرزا قد ناقض هذا في مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، إذ قال هناك^(٣) بأنّ الخطاب كما يقتضى الإمتثال كذلك يقتضى الجمع بين المحتملات،

ص: ٨٠

١-١. سوره آل عمران، الآيه ٩٧.

٢-٢. فوائد الأصول ٣ / ٤٥٠.

٣-٣. المصدر ٤ / ١٤٤ _ ١٤٥.

فالتكليف يقتضى الإمتثال وإحرازه أيضاً، والمفروض عدم قدره على إحراز كلا- الإمتثالين، فيقع التراحم ويتقدم محتمل الأهميه.

وما ذكره هناك هو الصّحيح، فيكون تقدّم محتمل الأهميه _ لا- من جهة إنطباق قانون التراحم، حتى يشكّل بأنّه ليس من مصاديقه _ من جهة أن حكم العقل بالتخيير كان بملاك تساوى المحتملين فى الواقعه الواحده، أو بين المعلومين فى الواقعه المتعدده، ومع احتمال الأهميه فى طرفٍ يسقط حكم العقل بالتخيير، ويكون المحكّم هو التعيين، لوجود المرجّح ولو احتمالاً، لأننا إذا أخذنا جانب محتمل الأهميه قطعنا بالإمتثال، لأنّه إمّا هو الواقع وإمّا هو طرف التخيير، بخلاف ما إذا أخذنا بالطرف الآخر.

هذا كلّ بناءً على التخيير العقلى.

وأما بناءً على جريان الاصول الشرعيه، فليس مقتضى الأصل هو التعيين لما يحتمل فيه الأهميه، لأنّ الأصل الشرعى مؤمن.

كلام الشيخ فى الخبرين

بقى كلام الشيخ فى الخبرين، فقد ذكر قدّس سرّه: أنّه إذا كان دوران الأمر بين المحذورين فى خبرين واردين عن أهل العصمه عليهم السّلام، ففيه تفصيل، وذلك: أنّه لو كان الدوران ناشئاً عن إجمال الدليل أو فقده، فالحكم ما ذكر. وأمّا لو كان المنشأ هو التعارض بين الأدلّه، فإن كان التعارض بين الخبرين مع العلم بمطابقه أحدهما للواقع، فإن قلنا بالتساقط، فالحكم ما ذكر، لأنّه بعد التساقط،

يرجع إلى الاصول الشرعيه، فإن لم تجر، فالأصل العقلي، فالكلام هو الكلام.

والمختار عندنا هو جريان الإستصحاب ثم التخيير العقلي، فإن كان أحدهما مقطوع الأهميه أو محتملها تعين، وإن قلنا بأن المرجح هو أخبار التخيير، فالمحكّم هو التخيير الشرعي، وهو تخيّر في المسأله الاصوليه، وهو حاكم على التخيير العقلي.

هذا إذا علمنا بأنّ الواقعه من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام.

وإن لم يكن من الدوران بين المحذورين، بل تعارض الخبران واحتملنا الإباحه أيضاً، خرج عن بحث دوران الأمر بين المحذورين.

وحيث قلنا بالتخيير الشرعي، فهل هو بدوي أو استمرارى؟

قال الشيخ (1): مساق أخبار التخيير عبارته عن أنّ التخيير مجعول للمكلف المتخيّر، فالتمسك بإطلاقها للإستمرار بلا وجه، والقاعده هي التخيير البدوي، لأنّه بعد الأخذ بأحد الطرفين غير متخيّر، فليس له رفع اليد عمّا أخذ والأخذ بالطرف الآخر. وبعبارة أخرى: إنّه ليس في شيء من أدلّه التخيير إطلاق بالنسبه إلى قبل الأخذ بطرفٍ وبعده ليدلّ على الإستمرار، ومع عدم الإطلاق تصل النوبه إلى إستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحد الطرفين.

ثمّ ناقش في ذلك: بأنّ الموضوع عبارته عن المتخيّر، وبعد الأخذ يتغيّر الموضوع يقيناً أو احتمالاً فلا يستصحب التخيير، ثمّ أمر بالتأمّل.

ص: ٨٢

فقال المحقق الهمداني (١) في وجه التأمل: «لعله إشاره إلى أن ما ذكره من المناقشه إنما يتجه لو أخذ الموضوع من العقل، وأما على ما هو التحقيق من إحرازه بالمسامحه العرفيه أو الرجوع إلى ما يستفاد من عناوين الأدله فلا، كما لا يخفى» (٢).

وقال المحقق الخراساني (٣): إن كان المراد من كون الموضوع هو المتحير هو: من جاءه الخبران، فالموضوع بعد الأخذ بطرفٍ باق. وإن كان الموضوع مجرد عنوان المتحير، فلا أثر لهذا الموضوع في الأدله. فالإستصحاب يجرى لوجود الموضوع وهو من جاءه الخبران المختلفان ...

وفيما ذكره تأمل.

إنّ الشيخ يرى أنّ إعتبار وحده الموضوع في القضيتين هو بنظر العرف فقط، وهذا هو مبنى صاحب الكفايه أيضاً، وهو التحقيق.

وعليه، فإنّه بحسب مناسبات الحكم والموضوع نرى أنّ أدله التخيير تجعل _ في باب التعارض _ الحجّيه لا-الأصل، كما أنّ الأدله الأوليه تجعل الحجّيه لخبر الثقة، ولكنّ لدى المعارضه يجعل جعلاً ثانوياً، وهو الطريقيه والحجّيه لدى المزيه في صورته الترجيح، ولكلّ منهما على سبيل التخيير، إذن، يجعل

ص: ٨٣

١-١. حاشيه الرسائل: ١٨٩.

٢-٢.

٣-٣. حاشيه الرسائل: ٢٣٥.

الطريقته. وحينئذٍ لا معنى لجعل الطريق لمن له طريق، لأنّ الذى أخذ بأحد الطرفين فقد خرج عن التخيير وأصبح ذا طريق، فلا يأخذ الشارع منه الطريق بأن يجعل له طريقاً آخر.

فمناسبه الحكم والموضوع تقتضى أن تكون أدلّه التخيير مجعوله لمن ليس له طريق. هذا أولاً.

وثانياً: لا بدّ من إحراز كون الخصوصيّة المتغيّره من حالات الموضوع، فلو احتملنا كونها من مقوماته لم يجر الإستصحاب، ونحن نحتمل هذا فى المقام فى أقلّ تقدير.

فالحق عدم جريان الإستصحاب، لاحتمال كون التغيّر فى الموضوع من المقومات بنظر العرف.

وتلخص:

إنّ مقتضى الأدلّه هو التخيير البدوى، فإن كان الإستمرار لجريان الإستصحاب، فهو، سواء لزم المخالفه القطعيه أولاً، لكون التخيير حينئذٍ بحكم الشارع.

إلاّ- أنه بناءً على الإستمرارى، يأتى إشكال لزوم المخالفه القطعيه، لأنه إذا أخذ بالخبر القائم على الوجوب مثلاً ثم القائم على الحرمة، يعلم بمخالفه الواقع، ومقتضى إطلاق دليل التخيير واستصحابه ترخيص الشارع فى المخالفه القطعيه، وهذا غير معقول، فلا بدّ من حلّ هذا الإشكال.

ص: ٨٤

فقال الشيخ فيما أوضحه المحقق الإصفهاني (١):

إنَّ التخيير الإستمراري غير مضرٍ، لأنَّ المصلحه الجابره للواقع الفائق موجوده في الإلتزام بأحد الخبرين، أو أنه في خصوص الفعل أو الترك في الخبرين المتعارضين توجد مصلحه يتدارك بها الواقع الذي خولف.

وبعبارة أخرى: قد جعل الشارع هنا بدلاً عن الواقع كما في قاعده الفراغ، حيث جعل الإتيان بالمشكوك فيه بدلاً عن الواقع، بأن يكون في الصلاه الفاقده للجزء مصلحه يتدارك بها الجزء الفائق.

أقول:

وفيما ذكر إشكال، لكن الإشكال في الإطلاق أهون منه في الإستصحاب.

ووجه الإشكال هو: إنَّ دليل الأخذ بأحدهما الشامل بإطلاقه لحال بعد الأخذ لأحدهما، وارد في خصوص الخبرين المتعارضين، وللشارع جعل البديل في هذا الباب والترخيص فيه. أمّا الإستصحاب، فإنَّ عموم دليله وإطلاقه يشمل ما نحن فيه، وليس دليلاً خاصاً وارداً في خصوص الخبرين المتعارضين، لكون ما نحن فيه أيضاً من مصاديق «لا-تنقض»، وعموم الدليل لما نحن فيه يتوقف على جعل المبدل حتى لا يكون الإستصحاب ترخيصاً في المخالفه، ولكن جعل البديل ليس إلاً بدليل الإستصحاب، فيلزم الدور.

إنَّه لا بد من الدقه في كلمات الشيخ مع توجيه الإصفهاني لها ونقول:

ص: ٨٥

إنّ الظاهر عدم معقوليته جعل البدل هنا، لأنّ جعل البدل المحرز لجميع ما فات من المصلحه الواقعيه، لا يتعقل إلاّ بكون المصلحه قائمه بالجامع بين الواقع وبين ما يراد جعله بدلاً، وإلاّ فلا معنى لبقاء الحكم الواقعي تعييناً مع التخيير بينه وبين ما جعل بدلاً. وأمّا قيام جميع الغرض بالواقع وبالبدل أيضاً، فلا- يجتمع مع جعل الحكم تعييناً في ظرف الواقع، إذن، فجعل البدل الوافي بجميع الغرض من الواقع غير معقول، فالتخيير الإستمراري غير معقول.

مثلاً: في الخبرين المتعارضين في صلاه الجمععه وتخيير المجتهد بين الخبرين، إنّ أخذ برهه من الزمن بما يدلّ على الحرمة فصلّى الظهر، فإنّ المفروض كون الظهر وافياً بجميع مصلحه الجمععه، وهذا لا يجتمع مع الوجوب التعيني للجمععه. إذن، الغرض ليس قائماً بالواقع على نحو التعيين.

فالإطلاق غير معقول، والإستصحاب إشكاله آكد.

فالتخيير بدوى لا إستمراري.

وهذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المحذورين وأصالة التخيير.

والحمد لله ربّ العالمين.

أصله الإشتغال

أشاره

ص: ٨٧

قال الشيخ: إعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي (١)...

أقول:

حالات المكلف الملتفت بالنسبة إلى الحكم الشرعي لا تخلو:

إمّا أن يكون عالماً بالحكم، فذاك موضوع أحكام القطع.

وإمّا أن يكون شاكاً، فإن كان له حاله سابقه، فهو مجرى الإستصحاب، وإن لم يكن له حاله سابقه، فهو مجرى البراءة.

وفى صورته العلم بالحكم، فتارة لا يمكن الإحتياط، فهو مجرى التخيير، وإن أمكن، فهو مجرى قاعده الإشتغال.

فموضوع أصاله الإشتغال هو: العلم بالتكليف والشك في المكلف به مع إمكان الإحتياط.

مقدمات

وقبل الورود في البحث لابدّ من ذكر مقدمات:

ص: ٨٩

الاولى: إنّ القواعد الجارية في أطراف العلم تارةً توافق المعلوم بالإجمال وأخرى تخالفه، كما لو علمنا بنجاسه أحد الإناءين، والحاله السابقه لهما النجاسه، أو الطهاره. وعلى كل تقدير، فالقاعدته الجاريه إمّا إماره وإمّا أصل، والأصل إمّا عقلي وإمّا شرعي، والشرعي إمّا أصل محرز كالإستصحاب وإمّا أصل غير محرز كأصالة البراءه.

الثانيه: إنّ العلم طريق إلى الواقع وكاشف عنه، وهو موضوع حكم العقل بالحجّيه أي: إستحقاق العقاب على المخالفه، وهذا المعنى في العلم التفصيلي واضح، لأنّ المقتضى للمنجزيه موجود والمانع عنه مفقود بالوجدان، فيكون العلم علّة تامّه لوجوب الموافقه عقلاً وحرمة المخالفه كذلك.

فهل الأمر في العلم الإجمالي كذلك؟

إنّ العلم الإجمالي مقترن بالجهل، فهل يصلح الجهل للمانعيه عن اقتضاء العلم بالنسبه إلى التنجيز؟ إنّ لم يكن كذلك، كان العلم الإجمالي علّة كالعلم التفصيلي، وإنّ كان صالحاً للمانعيه، فهل مانعيته عن التنجيز يكون مطلقاً، أي في كلا طرفي لزوم الموافقه وحرمة المخالفه؟ قيل: يكون مانعاً في الطرفين، فيسقط العلم عن التأثير ويكون بحكم الشك، وحينئذٍ تجرى الاصول المرخصه في أطراف العلم. وقيل: يكون مانعاً في طرف وجوب الموافقه القطعيه ولا يصلح للمانعيه عن حرمة المخالفه القطعيه، فهذا القول تفصيلٌ في المسأله، وأنّ العلم الإجمالي علّة بالنسبه إلى حرمة المخالفه وبالنسبه إلى وجوب الموافقه في مرحله الإقتضاء.

هذا بالنسبة إلى العلم.

وأما بالنسبة إلى الاصول، فقد وقع الكلام في أنه هل لأدلة الأصول العمليّة إطلاق لتشمل مورد الإقتران بالعلم الإجمالي، أو لا بل هي مختصّة بالشّبهه البدويّة؟

إن قلنا بالثاني، فالعلم الإجمالي علّه تامّه للتنجيز، وإن قلنا بالأوّل، وأن المقتضى للجريان موجود، لأننا نجرى أصاله الطّهاره _ مثلاً _ في كلّ واحدٍ من الإناءين على حده، وكلّ منهما غير معلوم النجاسه، وحينئذٍ يقع البحث عن المانع عن هذا المقتضى، والمانع هو العلم، فهل يمكنه أن يمنع من جريان الأصل في جميع الأطراف؟ إنّه إن منع العلم الإجمالي عن جريان الأصل في الأطراف سقط المقتضى.

الثالثه: إنّه يبحث عن التكاليف في مرتبتين، مرتبه الإشتغال ومرتبه الإمتثال. في المرتبه الأولى يبحث عن أصل إشتغال الذمّه وعدمه، وعن حدّ الإشتغال من حيث الموافقه لجميع الأطراف أو الموافقه الإحتماليه ... وكذا يقع البحث في مرحله الفراغ.

مثلاً: لو اشتغلت ذمّته بصلاتي الظهر والعصر وصلّى الصّلاتين وتيقّن بوجود الخلل في إحداهما، فإنّ هذا العلم الإجمالي يؤثّر في مرحله الإمتثال وفراغ الذمّه، وحينئذٍ تطرح فروع العلم الإجمالي _ وهي مائه فرع تقريباً _ بالنظر إلى قاعدتي الفراغ والتجاوز، ولا تعاد الصّلاه إلّا من خمس، وسائر جهات البحث.

وبعد المقدمات يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: فى دوران الأمر بين المتباينين.

والمقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

ص: ٩٢

دوران الأمر بين المتباينين

إشارة

ص: ٩٣

طريق الكفايه

قال رحمه الله (١):

إنّ التكليف المعلوم بين المتبانيين:

إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن كان واجداً لما هو العله التامه للبعث أو الزجر الفعلى، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والإحتمال، فلا- محيص عن تنجزه وصحة العقوبه على مخالفته، وحينئذ، يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السّيه أو الإباحه ممّا يعم أطراف العلم مخصّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه، فتختصّ بالشبهات البدويه.

وإن لم يكن فعلياً، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدله البراءه الشرعيه للأطراف.

ومن هنا انقدح أنّه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلاّ أنّه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، وله مجال مع الإجمالي، فلا يصير الحكم الواقعي فعلياً بجعل الحكم الظاهري في أطراف العلم.

ص: ٩٥

أقول:

يتوقف فهم هذا المبني على مقدمات:

الأولى: إنَّ للحكم أربع مراتب:

١_ مرتبه الإقتضاء، أى مرتبه الملاكات.

٢_ مرتبه الإنشاء، أى إنشاء الحكم على طبق الملا-ك، فالأحكام فى هذه المرتبه على حدّ الإنشاء مثل الأحكام فى صدر الإسلام.

٣_ مرتبه الفعلية. أى: مرتبه انقداح الإراده فى النفس النبويه أو الوَلَوِيّه، بأن يبعث أو يزجر، ويريد ويكره.

٤_ مرتبه التنجز، بأن تقوم الحجه على الحكم، ويكون موضوعاً لاستصحاب العقاب أو الثواب.

الثانيه: إنَّ المجعول فى كلِّ مرتبه لا- يعقل أن يكون مضاداً أو مماثلاً للمجعول فى المرتبه الأخرى. مثلاً: لو كان الوجوب فى مرتبه الإنشاء، أمكن أن يجعل الإباحه فى مرتبه الفعلية أى البعث والزجر، لأنهما فى مرتبتين. نعم، لو أنشأ الوجوب لعمل وأنشأ أيضاً الإباحه له، لزم التعاند بينهما، ولو أنشأ وجوبين لعمل واحد، لزم اجتماع المثلين، لأنهما فى مرتبه واحده.

وعلى الجملة، إنّه لا- تضادُّ الإباحه الفعلية الوجوب الإنشائي، لاختلاف المرتبه، وعلى هذا الأساس جمع هذا المحقق بين الحكمين الواقعي والظاهري. وإن عدل عنه بعد ذلك.

الثالثه: إنَّ وجوب الإطاعه والموافقه عقلاً وحرمة المعصيه والمخالفه

ص: ٩٤

كذلك من آثار الحكم فى أى مرتبه؟

أما الحكم فى مرتبه الإقتضاء، فلا اقتضاء له للإطاعه والمعصيه.

وكذلك الحكم فى مرتبه الإنشاء.

فالحكم العقلى المذكور من آثار الحكم الشرعى الفعلى. ولو لم يصل الحكم إلى هذه المرتبه لا يحكم العقل بوجوب الموافقه وحرمة المخالفه.

الرابعه: إن العلم التفصيلى والإجمالى يشتركان فى كونهما «علماً»، والفرق بينهما هو أنه مع العلم التفصيلى لا مجال للحكم الظاهرى، بخلاف العلم الإجمالى، وذلك لأن العلم الإجمالى مشوب بالشك والجهل، والشك موضوع للأماره ثبوتاً وللأصل ثبوتاً وإثباتاً، وكلّ موردٍ وجد فيه الموضوع للحكم الظاهرى، كان له فيه مجال.

وإذا كان موضوع الحكم الظاهرى فى العلم الإجمالى موجوداً، وصلت النوبه إلى المقدمه:

الخامسه، وهى: هل أدلّه الأصول والأمارات تعمّ بإطلاقها وعمومها أطراف العلم الإجمالى أو هى مخصّصه بالشبهات البدويّه؟

وجه العموم والإطلاق هو: إن مثل قوله عليه السّلام: (كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه) (1) يشتمل على «كلّ» الموضوع للعموم، فيعم أطراف العلم الإجمالى، وكلّ طرف من أطرافه «شىء» شك فى حليته وحرمة،

ص: ٩٧

١- ١. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام.

فالمقتضى لجريانه فيها موجود، وهل من مانع؟

السادسه: إنّ حديث (كُلّ شيء لك حلال) معيبي بـ «العلم»، لأنه قال «حتى تعلم أنه حرام»، وحيث أنّ هذا العلم أيضاً مطلق، يعم التفصيلي والإجمالي، فلا محاله يقع التعارض بين الصّيدر والذيل. فمقتضى إطلاق الصّيدر هو حليته كلاً من الأطراف، ومقتضى إطلاق الذيل عدم الحليته مع العلم الإجمالي بالحرمة.

ولكنّ عموم الصّيدر مقدّم، ولأنّ شمول الصّيدر لكلّ من الأطراف هو بالوضع لكلمه «كُلّ»، وشمول الذيل للعلم الإجمالي هو بالإطلاق، ومع وجود العموم المعارض لا تنعقد مقدمات الإطلاق في الطرف المقابل، لما تقرّر في محلّه من أنّ الإطلاق لا ينعقد مع وجود العموم، لأنّ أصاله العموم بالوضع وأصاله الإطلاق بمقدمات الحكمه، إذ إطلاقه يتقوم بعدم وجود البيان على التقييد، والعموم الوضعي هنا بيان، فيتقيد «العلم» في الذيل بالعلم التفصيلي.

هذا أولاً.

وثانياً: لقد ورد في حديث آخر في ذيل قاعده الحلّ كلمه «بعينه». وهذه الكلمه وإن حملها الشيخ على التأكيد، أى تأكيد العلم، ولكنّ الظاهر أنّها جاءت لتفيد أنّ المعلوم بالإجمال ليس بمعلوم بل المعلوم، هو الذى علم بحرمته بعينه، أى علم به تفصيلاً، فيكون الصّدر شاملاً لأطراف العلم الإجمالي، ويجوز إرتكاب كلّ منها بلا معارض.

ومن هذه المقدمه يظهر عدم وجود المانع عن المقتضى.

ص: ٩٨

وتكون النتيجة: إنَّ الغرض غير فعلى من جميع الجهات فى أطراف العلم الإجمالى، فلا مانع من جعل الترخيص فيها.

هذا، ولا يخفى أنَّ صاحب الكفايه قد جمع بين الحكمين الواقعى والظاهرى باختلاف المرتبه، فقال بأنَّ الحكم الواقعى فى مرتبه الإنشاء والحكم الظاهرى فى مرتبه الفعلية، وحينئذ لا تضادَّ بينهما.

ثمَّ عَدِلَ عن هذا المبني _ لأنَّ كون الحكم الواقعى فى مرتبه الإنشاء يُخرجه عن كونه حكماً، لأنَّه ما لم يصل إلى مرتبه الفعلية فليس بحكم حقيقه، والامتزام بأنَّ الأحكام الواقعية أحكام مجازاً وليست بأحكام حقيقه، وبعبارة أخرى: هى أحكام صوريه لا واقعيه، غير ممكن _ فقال فى الكفايه خلافاً لما فى الفوائد وحاشيه الرسائل: إنَّ الأحكام الواقعية فى موارد جريان الأصول العمليه فعلية لكن لا من جميع الجهات، والفعلى لا من جميع الجهات يقبل جعل الترخيص فيه.

وينبغى الإلتفات إلى أنَّ الأصل هو كون الحكم الواقعى فعلياً من جميع الجهات، وإنَّما يحمل على الفعلية من بعض الجهات لوجود الكاشف، والكاشف عن ذلك فيما نحن فيه هو عموم (كلَّ شيء لك حلال ...) فإنه يكشف عن أنَّ رفع اليد عن الحكم بالحليه إنَّما يكون إذا علم بالحرمة تفصيلاً، أمَّا لو لم يعلم أو علم بالحرمة إجمالاً، فالحليه باقيه، فالحكم الواقعى قد خرج عن مرتبه الإنشاء ولكن ليس فعلياً من جميع الجهات.

وعلى الجملة، فإنَّ الغرض من الحكم يختلف، والحكم دائماً ظلُّ للغرض،

فتارةً: يكون الغرض في مرتبه من الأهميّه بحيث لا- يكون الجهل مانعاً من فعليّه الحكم، كما في الدماء والفروج، ويكون الإحتياط هناك لازماً في جميع الأطراف ولا يُجعل المرخص في شيء منها. وأخرى: لا يكون الغرض بتلك المرتبه من الأهميّه، ويكون للجهل الصّـ لاحتية للمانعيّه عن فعليّه من جميع الجهات، كما في الطّهاره والنجاسه، حيث جعل (كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر)(١).

فإذا اختلف الغرض مرتبه، والحكم ظلّ للغرض، كان الحكم في أطراف العلم الإجمالي غير فعلى من جميع الجهات.

إشكال الإصفهاني

وأشكل عليه المحقّق الإصفهاني(٢) بأنّ الغرض غرضان، الغرض من التكليف، والغرض في المكلف به. والفعليّه لا- من جميع الجهات إنّما تتصوّر في الثاني كما ذكر، وأمّا الغرض القائم بالتكليف _ فإنّ كلّ تكليف هو بداعي جعل الداعي على الإمتثال _ فإنّه لا إختلاف في المرتبه فيه، بل يدور أمره بين الوجود والعدم، والمفروض وجوده. إذن، المولى يجعل التكليف بداعي جعل الداعي في نفس المكلف للإمتثال، فكيف يجعل في نفس الوقت الحكم الظاهري القائم على الخلاف، الداعي لنقض الغرض القائم بجعل التكليف؟

ص: ١٠٠

-
- ١-١. وسائل الشيعة ١ / ١٤٢، كتاب الطهاره، باب الحكم بطهاره الماء إلى أن يعلم ورود النجاسه عليه ...
 - ٢-٢. نهايه الدرايه ٤ / ٢٣٣.

الجواب:

ويمكن الجواب عنه بأنه: ليس من المعقول وجود الغرض من التكليف زائداً على الغرض من المكلف به، لأن الغرض من المكلف به هو العلة للحكم والتكليف به، إذ لولا المصلحه في المتعلق لما جعل الوجوب، ولولا المفسده في المتعلق لما جعلت الحرمة، فالملاك في المكلف به، ولولاه لكان التكليف بلا غرض، ونسبه التكليف إلى الغرض في المكلف به نسبه المعلول إلى العلة.

وعلى هذا، فإن جعل الداعي يتبع الغرض وفعليته الحكم، وصاحب الكفايه يقول بأن الغرض في مورد العلم الإجمالي غير فعلى من جميع الجهات، فليس هناك جعل الداعي للإمتثال من قبل المولى حتى يلزم التناقض بينه وبين جعل المرخص.

الإشكال الثانى

لزوم الدور، لأن شمول أدله الأصول المرخصه لأطراف العلم الإجمالى يتوقف على عدم فعليته التكليف _ لأنه مع فعليته فى صورته العلم الإجمالى لا يعقل جعل المرخص _ لكن عدم فعليته التكليف متوقف على شمول أدله الأصول.

وفيه:

إنه خلط بين مقامى الثبوت والإثبات، فشمول أدله الأصول المرخصه يتوقف على عدم فعليته التكليف، لكن عدم فعليته غير متوقف على شمولها، لأن فعليته وعدم فعليته من خصوصيات الأغراض والتكاليف، فكل تكليف كان

ص: ١٠١

الغرض منه فعلياً من جميع الجهات يكون فعلياً كذلك تبعاً له. فالغرض من الحكم بالنجاسة ليس فعلياً من جميع الجهات، فلا محاله يكون الحكم التابع له كذلك. وعليه، فإن الغرض ثبوتاً مختلف ويكون الحكم مختلفاً بتبعه، فإن ثبت في مقام الإثبات الفعلية للغرض من جميع الجهات، كان الحكم مرتباً كذلك وإلا فلا.

فظهر أنّ التوقف من طرفٍ ثبوتى ومن طرفٍ إثباتى ... فشمول أدلّة الأصول يتوقف على عدم فعلية التكليف، ولكن العلم بعدم فعلية التكليف وإحرازه إثباتاً يستفاد من شمول أدلّة الأصول، وإذا اختلفت الجهة فلا دور.

فإن قيل:

إنه وإن ارتفع الدور، ولكن الإشكال هو أنّ أدلّة الأصول المرخصه مخصّصة بالمورد الذى ليس الحكم فيه فعلياً من جميع الجهات، ولو شك في كونه فعلياً كذلك أو لا، كان التمسك بالأدلة من التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعية للمخصّص.

وفيما نحن فيه، فإنّ مع القطع بعدم فعلية الحكم لم تكن حاجة لقاعده الحلّ مثلاً، فلا بدّ من وجود الشك حتى نرفعه عن طريق شمول الأدلّة وإحراز عدم فعلية الحكم، فلو أريد الإحراز بالأدلة لزم التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعية للمخصّص.

قلنا:

إنما يرد هذا الإشكال بناءً على عدم جواز التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعية للمخصّص مطلقاً، أى سواء كان المخصّص لثبوتاً أو لفظياً. وأما بناءً على

ص: ١٠٢

جوازه إن كان لئبياً، فغير وارد، والمخصّص هنا حكم العقل بعدم جريان الأصول إن كان الحكم فعلياً، وهو لئبى.

إشكال الإيروانى

وأشكل المحقّق الإيروانى (١) بأنّه: إذا كانت الفعلية من جميع الجهات لصوره العلم التفصيلى، كان العلم دخيلاً- فى تحقّق الفعلية، فإذا نحتاج إلى علمٍ آخر لتحقّق التنجّز- لأنّ الفعلية هى المرتبة الثالثة، وللحكم مرتبة رابعة وهى التنجّز- والحال أنّه لا يوجد علم آخر.

وبعبارة أخرى: إمّا يرفع اليد عن المبنى ويجعل للحكم ثلاثة مراتب، ثالثها الفعلية، وإمّا يلتزم بضروره علمٍ آخر من أجل تنجّز التكليف.

الجواب:

وأجاب شيخنا: إن كان الدخيل فى الفعلية هو العلم، فالمراتب ثلاثة لا أربعة، وإن كان غير العلم، كان الحكم مجهولاً، ولا تنجّز للحكم المجهول، ولا بدّ من العلم من أجل التنجّز. فالمراتب أربعة.

الإشكال الوارد على صاحب الكفايه

ويتّضح بمقدّمين:

الأولى: إنّّه قد ذكر أنّ الحكم فى مرتبه الإنشاء لا أثر له حتى ولو علم به

ص: ١٠٣

تفصيلاً، وفي هذه المرحله تجرى أدلّه الأ-صول النافيه بلا-مانع. أمّا إذا وصل إلى المرتبه الثالثه _ وهى الفعلية _ حيث توجد الإراده والكراهه والبعث والزجر، فلا- يبقى إلا وصول الحكم إلى العبد، فإذا وصل انبعث وانزجر إن لم يكن العبد متمرداً على المولى.

الثانيه: إنّه قد قرّر عدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي إلا في ناحيه المتعلّق _ أى المعلوم _ فكلاهما حجّه وطريق عقلاً- ومنجّز، وإنّ الجهل الموجود في ناحيه المعلوم في العلم الإجمالي هو الموضوع لجريان الأصول في أطرافه، لكنّ لا جهل مع العلم التفصيلي، فلا موضوع لجريانها في أطرافه.

بعد المقدمتين:

إن حكم العقل بحرمة المخالفه القطعيه من ناحيه العلم الإجمالي منجّز، لكنّ أدلّه الأ-صول معلقه، وإذا دار الأمر بين التعليق والتنجيزي تقدّم الثاني وارتفع به موضوع الأوّل.

توضيح ذلك:

إنّ متعلّق العلم الإجمالي نفس متعلّق العلم التفصيلي، غير أنّه في التفصيلي متعيّن وفي الإجمالي غير متعيّن، فالإجمال هو في ناحيه المعلوم وإلا فالحكم نفس الحكم، والعلم طريق إلى الواقع، فإذا تعلق العلم تحقّق موضوع حكم العقل بالإمتثال، فالمقتضى موجود وهو العلم وقيام الحجّه، والمانع مفقود، لأنّه مع العلم بالتكليف الفعلى يحكم العقل بقبح الترخيص في المخالفه، فكان دليل الأصل معلقاً ومقيداً بعدم لزوم مخالفه المولى، وأمّا حكم العقل بالإطاعه فمنجّز.

ص: ١٠٤

إذن، لا تجرى الأصول في أطراف العلم.

طريق الميرزا

قد ذكرنا أنّ البحث في العلم الإجمالي في مقامين: حرمة المخالفة القطعيّة للمعلوم بالإجمال، ووجوب موافقه القطعيّة. أمّا في العلم التفصيلي، فلا كلام والحكم ثابت في كلا المقامين.

ثمّ قلنا في مقام حرمة المخالفة: أنّ أدلّه الأحكام الظاهريّة مختلفه، فتاره الأماره وأخرى الأصل. والأصل تاره محرز، وأخرى غير محرز، وعلى كلّ، فالأماره والأصل تاره: مثبت للتكليف، وأخرى: ناف.

قال الميرزا(1): أمّا الأماره، فلا تجرى في أطراف العلم الإجمالي لتفيد الحكم الظاهري، للزوم التعارض في المدلول المطابقي والإلتزامي، سواء كانت مثبتة للتكليف أو نافية.

وأمّا الأصل، فإن كان محرزاً، فلا يجرى كذلك، لعدم إمكان الجمع بين التعيدين، وهما: مقتضى الأصل والعلم الوجداني بالحكم.

وإن كان غير محرز، فإن كان مثبتاً للتكليف جرى، لوجود المقتضى وعدم المانع، وإن كان نافياً، فالمانع من جريانه هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة وهو قبيح عقلاً.

هذا ملخص كلامه.

ص: ١٠٥

وشرح ذلك:

أمّا في الأماره، فإنّ مثبتات الأمارات حجّه، لأنّها طرق مجعوله إلى الواقع، وتفيد أدلّه الأماره إلغاء الشارع إحتمال الخلاف، فالأماره كاشفه شرعاً عن الواقع. مضافاً إلى قيام السيره العقلائيّه على ذلك. وحاصل المطلب كون الأماره حجّه في دلالته المطابقته وفي دلالته الإلتزاميه، وهذا معنى حجّيه مثبتاتها ولوازمها.

وعليه: فلما علمنا بنجاسه أحد الإناءين وطهاره الآخر، فقامت البيئه على نجاسه أحدهما المعين، دلّت على نجاسه الأحد المعين بالمطابقه، وطهاره الآخر بالإلتزام، وانحلّ العلم الإجمالي. ولكنّ لو قامت بيئه أخرى على طهاره ما أفادت الأولى نجاسته بالمطابقه، فإنّ المدلول الإلتزامى طهاره الآخر، فتقع المعارضه بين الدلاله الإلتزاميه من طرف إحداهما والدلاله المطابقيه من طرف الأخرى وبين العلم الإجمالي.

نعم، إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين وكانت البيئتان مثبتين للتكليف بالنجاسه، فالمحذور هو التعارض بين المدلولين. وأمّا إذا كانتا نافيتين للتكليف، بأن قامت على طهاره أحدهما، لزوم محذوران، أحدهما: التهافت بين المدلولين، والآخر: لزوم الترخيص في المخالفه للتكليف الإلزامى وهو المعلوم بالإجمال، لأنّ العلم بنجاسه أحد الإناءين يعنى وجوب الإجتناّب.

وهذا بيان عدم جريان الأماره في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت مثبتة للتكليف أو نافية.

أمّا الأصول المحرزه، فإنّ المجعول فيها عند هذا المحقّق هو الجرى

ص: ١٠٦

العملى والبناء على أنها هو الواقع _ بخلاف الأماره، إذ المجمعول فيها الطريقته إلى الواقع والكاشفیه عنه، كما تقدم _ ففي الإستصحاب يبنى على اليقين السابق فى ظرف الشك، فيكون الأصل المحرز برزخاً بين الأماره والأصل غير المحرز، فلما تستصحب الطهاره فى موردٍ يراد عدم نقض اليقين بها بالشك اللاحق من حيث العمل، ولا كاشفیه أصلاً عن الواقع، أما فى قاعده الطهاره، فإنه تُعتبر الطهاره فى ظرف الشك والجهل بالواقع، فهى طهاره ظاهريه. والحاصل: إنه فى الإستصحاب محرزٌ للطهاره «عملاً» أما فى قاعده الطهاره فلا إحراز، وفى الأماره إحرازٌ بلا قيد «عملاً»، فإذا جرى إستصحابان للطهاره مثلاً حصل هناك إحرازان تعبديان، فيقع التهافت بينهما والعلم الوجدانى بنجاسه أحد الإناءين.

أما الأصول غير المحرزه،

فإن كان مثبتاً للتكليف، فالمقتضى للجريان موجود والمانع مفقود، مثلاً: يعلم إجمالاً بأن احدى النفسين محترمه والأخرى غير محترمه، فإذا أراد إجراء أصاله الإحتياط فى الدماء _ وهو مثبت للتكليف _ كان المقتضى لجريانه فى الطرفين موجوداً، لإحتمال كون كل واحدٍ محترمهً بالوجدان، والمانع مفقود.

وأما إن كان نافياً للتكليف، فإنه سيكون ترخيصاً فى المعصيه، وهو قبيح.

الكلام على الطريق المذكور

إشاره

كان هذا توضيح طريق الميرزا. فنقول:

أما فى الأماره:

ص: ١٠٧

فإنّها إن جرت في نجاسه طرفٍ واحدٍ فقط مثلاً، إنحلّ العلم الإجمالي، لأنّها استدلّ بالملازمه على طهاره الطرف الآخر ... وهذا واضح. أمّا لو قامت بنيتان، فالتعارض بين المدلولين المطابقي والإلتزامي حاصل كما ذكر. لكنّ الإشكال هو:

إنّ البحث غير منحصر بقيام العلم الإجمالي على نجاسه أحد الإناءين، بل هو جارٍ مع قيام العلمى أيضاً، فكما يبحث عن تنجيز العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين، كذلك يبحث عن تنجيز البينه القائمه على نجاسه أحدهما، فالبحث يعمّ كلّ حجّه إجماليه، سواء كان العلم أو العلمى، فمع وجود العلم الإجمالي يقع التعارض بين البينتين ويتساقطان ويبقى العلم. أمّا لو قامت البينه على نجاسه أحد الإناءين، فقامت بينه على طهاره الإناء الأيمن، وأخرى على طهاره الإناء الأيسر، فإنّهما ستتعارضان فيما بينهما وتتعارضان مع البينه الإجماليه، وكذلك لو قامت على نجاسه هذا ونجاسه ذاك، وإذا تساقط الكلّ، كان المرجع هو الأصل النافى للتكليف ... إذن، لا بدّ من التفصيل بين «العلم» و«العلمى».

أمّا في الأصول المحرزه

ولا يخفى أنّ مورد البحث ما لو جرى أصلاً محرزان في الطرفين، أمّا لو جرى في واحد فالإنحلال كما هو واضح.

فقد أشكل المحقق العراقي (1) على الميرزا نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً، فإنّه إذا شك المصلّى المسبوق بالحدث في الطهاره بعد الفراغ

ص: ١٠٨

من الصَّيْلَاهُ، جرت قاعده الفراغ بالنسبه إلى الصَّيْلَاهُ الماضيه، ويجرى إستصحاب الحدث بالنسبه إلى الصَّيْلَاهُ الآتيه، مع أنه يعلم إجمالاً بعدم مطابقه أحد الأصلين التنزيهيين للواقع.

لا- يقال: إنَّ الأصلين لا- يخالفان اليقين السابق، وإنما يخالفان اليقين الإجمالي، فمورد قاعده الفراغ هو صحَّه الصَّيْلَاهُ، ومورد الإستصحاب هو الطَّهَارَهُ من الحدث.

لأنَّ المشكله هي عدم إمكان الجمع بين الأصلين والعلم الإجمالي عقلاً، فقاعده الفراغ محرزه لصحَّه الصَّيْلَاهُ وتفيد كون المصلَّى متطهراً خالياً من الحدث، والإستصحاب أفاد بقاء الحدث للصَّيْلَاهُ الآتيه، وهذان الإحرازان لا يجتمعان مع اليقين إمَّا بزوال الطَّهَارَهُ وإمَّا بعدم الحدث من أوَّل الأمر.

وهكذا لو توضَّأ بماءٍ مردّد بين الطَّاهِر والنَّجِس، فإنَّه يستصحب طهاره الأعضاء ويستصحب بقاء الحدث، ولكنَّ إحرازه الوجداني على خلاف أحد الأصلين.

وأما حلًّا، فإنَّه لا تناقض بين الأصلين والإحراز الوجداني، لأنَّه يعتبر في المناقضه وحده الموضوع، وهو هنا مختلف. توضيحه:

إنَّ الواقع هو وجود النَّجِس بين الإناءين، ولهذا الواقع صورتان، تفصيليَّه وإجماليَّه وهي نجاسه أحدهما. فموضوع العلم الإجمالي هو «الأحد». أمَّا الإستصحابان، فقد جرى أحدهما في «طهاره إناء زيد» والآخر في «طهاره إناء عمرو». فالمستصحب هو «الطَّهَارَهُ» لهذا الإناء وذاك الإناء. فالموضوع مختلف

عن موضوع العلم الإجمالي، ويستحيل أن يتجاوز العلم عن موضوعه ويتعلّق بالأحد المعيّن حتى يتحقّق التناقض. وبالجمله: موضوع العلم الإجمالي هو: نجاسه أحد الإناءين. وموضوع كلّ من الإستصحابيين هو: طهاره الإناء الخاص.

أقول:

سيأتي أنّ في وجوب الموافقه القطعيه وعدمه قولين، أحدهما: أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه، وهذا هو مختار العراقي (1)، إذ اختار أنّ العلم الإجمالي بوجود النجس في البين يفيد العلم بالحكم، وهو وجوب الإجتناّب عن الإناءين، لأنّ كلّاً منهما يحتمل إنطباق العلم والتكليف المنجز عليه، ويوجب حينئذٍ احتمال العقاب على الإرتكاب، فيجب الإجتناّب عن كليهما.

وعلى أساس ما ذكره هناك _ وسيأتي _ نقول: إذا كان العلم الإجمالي يستحيل تجاوزه عن المعلوم وخروجه عن الصوره الإجماليّه إلى التفصيليّه، فإنّ احتمال الإنطباق محال. فيدور أمر المحقّق العراقي بين أن يرفع اليد عن هذا المبني أو يرفع اليد عن الإشكال على الميرزا.

التحقيق في المقام

أنّ يقال في حلّ المطلب: إنّ لا تناقض بين الأمور الإعتباريّه بما هي إعتباريّه، والأحكام الشرعيّه إعتباريّه، فللمعتبر أن يعتبر حرمه الشئ وأن يعتبر وجوبه، فليس بين نفس الإعتبارين تعارض وتناقض. إنّما التناقض بين أثريهما،

ص: ١١٠

فالأول أثره الترك والإجتنب، والثاني أثره لزوم الإتيان، وبين الإجتنب والإتيان به تعارض وتناقض.

وكذلك الحال فيما نحن فيه، فإنّ شمول الإستصحابين لمورد العلم الإجمالي لا محذور فيه في نفسه، لأن هذا يفيد طهاره إناء زيد والآخر يفيد طهاره إناء عمرو، والطّهاره أمر إعتبارى. كما أنّ النجاسه المعلومه إجمالاً فى البين أمر إعتبارى، ولا مانع من اجتماعهما. إنّما المحذور فى أثر الإستصحابين من جهه، وهو عدم وجوب الإجتنب عن الإناءين، وأثر العلم الإجمالي من جهه وهو وجوب الإجتنب.

فما ذهب إليه الميرزا من لزوم التناقض بين الإستصحابين والعلم فى حدّ أنفسهما مردود.

وبالجملة، إنّ التناقض يكون إمّا فى مرحله الملاك وإمّا فى مرحله الإنشاء وإمّا فى مرحله الإمتثال.

أمّا فى مرحله الملاك، فإنّ ملاك المعلوم بالإجمال فى المتعلّق، وملاك الإستصحاب فى نفس الجعل، فاختلف الموضوع.

وأمّا فى مرحله الجعل والإنشاء، فقد تبين أنّه اعتباريّ ولا تناقض بين الأمر الإعتبارى والحكم الواقعى.

ويبقى مرحله الإمتثال، وهناك التناقض كما ذكرنا.

وبعبارة أخرى: إنّ صورته العلم الإجمالي تارةً هى: العلم بنجاسه أحد الإناءين والعلم بطهاره أحدهما، وأخرى هى: العلم بنجاسه أحد الإناءين وإحتمال

طهاره أحدهما.

إن علمنا بنجاسه أحدهما واحتملنا طهاره أحدهما، فلا محذور هنا في مرحله جعل الإستصحاب، ولا في مرحله الغرض، ولا في مرحله الأثر... فالقول بالمناقضه بين الإستصحابين والعلم الإجمالي مردود.

وإن علمنا بنجاسه أحدهما وطهاره أحدهما، فإن أثر الطهاره هو الترخيص في الإتيان بالمتعلق، وهذا الترخيص إنما يؤثر إذا لم يكن مانع عقلي، ومتى لزم المخالفه القطعيه، فالعقل يمنع من تأثير الترخيص، فالعلم بطهاره أحدهما _ مع العلم بنجاسه أحدهما _ بلا أثر.

ومما ذكرنا علم أنه لا مانع من إجراء الإستصحابين المثبتين للتكليف، كاستصحاب نجاسه هذا الإناء واستصحاب نجاسه ذاك الإناء، فإنهما يكونان على طبق العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، ولا- تناقض بينهما وبينه من حيث الأثر، فالمقتضى للجريان موجود والمانع مفقود.

طريق الاصفهاني وله مقدمات

طريق الاصفهاني

وله مقدمات(١):

المقدمه الأولى: إن الإنشاء من الأفعال الإختياريه، والفعل الإختيارى لا يكون بلا داعى، فتاره الداعى هو البعث والزجر، وأخرى الإمتحان، وثالثه الإستهزاء... وهكذا... فالإنشاءات تختلف باختلاف الدواعى، وإلا، فإن الإنشاء

ص: ١١٢

شئ واحد ... وهو ما لم يصل إلى المكلف يكون في مرحلة القوه. أى إنه فى قوه البعث والزجر ... وفى قوه الإستهزاء، وهكذا ... فإذا وصل كان بعثاً وزجراً ... ولذا فإنّ الحكم ما يمكن أن يكون داعياً للمكلف، فإن كانت نفسه خاليه من الموانع كان الحكم داعياً بالفعل. وهذا الإمكان متقوم بالوصول إليه، ولذا أشكل على شيخه فى جعل الفعلية هى المرتبه الثالثه للحكم، وجعل التنجز أى الوصول المرتبه الرابعه.

وعلى الجملة، إنه لولا- الوصول فلا- فعلية، لأنّ الفعلية إن أريد منها الفعلية من قبل المولى، فهى متحققه بمجرد الإنشاء، فإنه إذا أنشأ فقد بعث وزجر، فالفعلية من قبله متقومه بالحصول، وإن أريد منها الفعلية من قبل العبد، فإنها متقومه بالوصول إليه، ولذا، فإنّ للحكم مرتبتين فقط: الفعلية من قبل المولى والفعلية من قبل العبد، وهو وصول الحكم إليه علماً أو علمياً.

المقدمه الثانيه: ما هى حقيقه العلم الإجمالى؟

لا- فرق بين العلم الإجمالى والتفصيلى، لا- فى نفس العلم ولا فى المتعلق، إن العلم أمر موجود جزئى نفسانى، وكل أمر موجود جزئى نفسانى فلا يعقل أن يكون فيه إبهام وإجمال. إن الموجود عين المتشخص والمتعين. والوجود عين التشخص والتعين. هذا بالنسبه إلى نفس العلم. وأما بالنسبه إلى متعلق العلم _ أى المعلوم _ فإن الموجودات على قسمين: قسم مستقل فى الوجود وغير متقوم بالغير، وقسم متقوم بالغير مستند فى وجوده إليه، ولولاه لم يتحقق، مثل الحبّ والشوق والكراهه والبغض، فهذه الأمور مستقله فى مفاهيمها لكنّها مستنده إلى

ص: ١١٣

الغير (الطرف) في وجودها. والعلم من القسم الثاني.

ثم إنَّ طرف العلم، إمَّا أمر موجود في الخارج وإمَّا خصوصيّه موجوده في الذهن، وتلك الخصوصيّه إمَّا مردّده وإمَّا معيّنه، لكنَّ الطرف الخارجى ليس هو الطرف للعلم حقيقةً، لأنَّ العلم أمر نفسانى، وما هو قائم بالنفس لا يمكن أن يتقوّم بالخارج، وإلاّ يلزم أن يكون النفسانى خارجياً أو يأتى الخارج إلى النفس، وكلاهما باطل.

إذن، للعلم الإجمالى طرفٌ ولا- يعقل أن يكون بلا طرف. والطرف ليس هو الخارج، ولا الصّوره الذهنيّه المطابقه للخارج، لأنَّ المفروض أنه ليس تفصيلاً، ولا- الأمر المرّدّد بين الأمرين، لأنَّ المرّدّد لا- ذات له ولا- وجود، وكلّ ذات فهى متعيّنه كالإنسان والشجر والبقر، وكلّ وجود فهو متشخّص متعيّن. فالعلم الإجمالى القائم بالنفس لا الخارج غير متقوّم بالصّوره المعيّنه المتشخّصه ولا بالصّوره المرّدده، ولكنّه متقوّم بالطرف، فما هو الطرف؟

إنّه عباره عن الجامع بين الخصوصيّتين، وهذا الجامع لا إجمال فيه.

فحقيقه العلم الإجمالى عباره عن العلم بوجودٍ ما لا يخرج من الطرفين.

فظهر أن لا إجمال، لا فى العلم ولا فى المعلوم.

فما الفرق بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى؟ وأين الإجمال؟

إنَّ الإجمال هو فى طرف المعلوم، أى: إنَّ ما لا يخرج من الطرفين يحتمل أن يكون هذا الطرف ويحتمل أن يكون ذاك.

فالعلم لا إجمال فيه، وكذلك متعلّق العلم، فإنّه الحرمة الموجوده فى البين

مثلاً الجامعه بين الطرفين، وهذه الحرمة إما هنا وإما هناك.

وهذه المقدمه ناظره إلى كلام المحقق الخراساني القائل بأنّ الصّفات الحقيقيه وكذا الأمور الاعتباريّه يعقل تعلقها بالمرّد، وعليه، فالعلم الإجمالي عباره عن العلم بحرمة أحد الشئين على وجه التريده. وكذا لو أوصى بعق أحد العبين، أو وقف احدى الدارين، أو طلق احدى الزوجتين.

وخالف المحقق الإصفهاني فقال بأنّ الصّفات الحقيقيه كالعلم والجهل والحبّ والبغض لا تتعلّق بالمرّد، وكذا الأمور الاعتباريّه.

المقدمه الثالثه: إن ما يكون موضوعاً لاستحقاق العقاب ويحكم العقل بقبحه، ليس هو تفويت الغرض الواقعي للمولى من حكمه، ولا- مخالفه حكمه الواقعي، ولا- الإتيان بالمبغوض عنده أو ترك المحبوب له، بل الذي يُستحق عليه العقاب ويقبحه العقل هو تفويت المكلف الغرض الواصل إليه، فما لم يصل إلى المكلف لا يقبح تفويته.

إنّ فعليّه الحكم الشرعي بالوصول كما تقدّم، وفعليّه الحكم العقلي باستحقاق العقاب على المخالفه، تدور مدار الوصول كذلك.

المقدمه الرابعه: إنّ الأفعال تنقسم إلى ثلاثه أقسام:

الأول ما لا يتّصف لو خلى ونفسه بالحسن والقبح، وإنّما يتّصف بعروض عارض، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها.

والثاني ما يتّصف بذلك، ولكنّه يتغير بعروض العارض، كالصدق والكذب.

والثالث ما يتَّصف بذلك ولا يقبل التغيّر، كالعدل والظلم، فإنَّ الأوّل حسن بذاته والثاني قبيح بذاته، ولا يخرجان عن ذلك.

خلاصه المقدمات:

المقدّمه الأولى: إنّ الوصول إلى المكلف قوام الفعلية.

والمقدّمه الثانيه: إنّ العلم التفصيلي ليس توأمًا مع الجهل والتردد، والإجمالي توأم مع الجهل والتردد، وهذا هو الفرق وإلا فكلاهما كشف وحجّه عقلاً.

والمقدّمه الثالثه: إنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو تفويت الغرض الواصل.

والمقدّمه الرابعه: إنّ مخالفه الغرض الواصل ظلم، وهو عنوان لا ينفك عن القبح وإستحقاق العقاب، والترخيص فيه قبيح.

والنتيجه:

إنّ العلم الإجمالي منجّز بالبرهان، والترخيص في المخالفه القطعيه من المولى محال، فإنّه مع فرض صدور البعث ووصوله، تقبح مخالفته، لأنها ظلم، والترخيص في الظلم قبيح.

ثمّ إنّ هذا المحقّق أورد على نفسه بأنّ:

الواصل إلى المكلف في مورد العلم الإجمالي هو الجامع بين الطرفين أو الأطراف، والخصوصيّة غير واصله، وحينئذٍ _ وإن حُرمت المخالفه القطعيه _ تكون

ص: ١١٦

الموافقه القطعيه غير واجبه، وإلا يلزم رفع اليد عن المقدمه الأولى.

فأجاب: إن موضوع حكم العقل بالقبح وإستحقاق العقاب هو صدق عنوان «الظلم» على المولى بعدم المبالاه لحكمه، والمولى لا يرخّص في ذلك ألبته، ونحن في مورد العلم الإجمالي لمّا نعلم بوجود المبعوض للمولى بين الطرفين، فإنّ إرتكاب أحدهما يعتبر عدم المبالاه بحكم المولى. وكذا إذا علمنا بوجود الواجب بين الطرفين، فإنّ تركه عدم المبالاه بحكمه، فالمقتضى لحكم العقل باستحقاق العقاب بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه موجود. إنّما الكلام في أنّه لا يقبل الترخيص مثل حرمه المخالفه القطعيه أو يقبل؟ هذا أمر آخر سيأتى تفصيله في المقام الثانى.

وتلخّص: حرمه المخالفه القطعيه، حكم العقل بالنسبه إليها، وأمّا بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، فالحكم العقلى في مرحله الإقتضاء. وما أُورد من أنّه لا تجب الموافقه القطعيه لعدم الوصول مردود.

هذا تقرير ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانى رحمه الله.

الكلام حول الطريق المذكور:

إشاره

وللنظر فيما ذكر مجال واسع:

في المقدمه الأولى

أمّا ما ذكره في المقدمه الأولى، ففيه: إنّ قوه الشىء ليس هو الشىء، فقوّه

الإنسان ليس بإنسان، ولذا يصحّ السلب ولو كان هو لما صحّ. وأيضاً: فإنّ الحكم من الأمور الإختيارية للحاكم، وعلى هذا، فإنّ الحكم إذا صدر اتّصف المولى بالحاكمية وإن لم يصل الحكم إلى المكلف، فهو قد حكم حقيقة، ولكن مقتضى ما ذكره من تقوّم الحكم بالوصول وأنه لولاه في قوّه الحكم وليس بالحكم صحّه سلب عنوان الحاكمية من المولى، وهذا خلف.

هذا أولاً.

وثانياً: إنّ كلّ حكم _ شرعياً كان أو عقلياً _ فهو متأخّر عن موضوعه رتبةً، وحكم العقل باستحقاق العقاب موضوعه هو الحكم الفعلي لا الإنشائي. وعليه، فإن قوله بأنّ الفعلية والتنجز في مرتبه واحده _ وأما قبل ذلك فالحكم في مرتبه الإنشاء _ يستلزم أن يكون موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو الحكم الإنشائي _ لضروره تقدّم الموضوع على الحكم _ وهذا أيضاً خلف.

بل الحق أن يقال: بأنّ فعلية الحكم _ لا تدور مدار الوصول _ إنّما تدور مدار فعلية موضوعه، سواء كان واصلاً أو لا. وتوضيح ذلك هو: إنّ الحكم في مرتبه الإنشاء بداعي جعل الداعي يتوجّه إلى الموضوع المقدر الوجود، وحينئذ يكون فعلياً من قبل المولى، فهو يقول: كلّما تحقّق المستطيع وجب عليه الحج. وهذا الحكم يبقى في مرحله الإنشاء _ أي الفعلية من قبل المولى _ حتى يتحقّق موضوعه وهو المستطيع، فإذا تحقّق حصلت له الفعلية وحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفه.

فما ذهب إليه عدّه من الأعظم _ من أنّ لكلّ حكم مرتبتين، مرتبه الإنشاء

ص: ١١٨

والجعل بنحو القضية الحقيقيه، ومرتبته الفعلية بتحقق الموضوع بجميع قيوده. وحينئذٍ، فإن كان واصلاً إلى المكلف حكم العقل بالتنجيز وإلا حكم بالتعذير... فالفعلية غير التنجيز، وليس مرتبةً واحده _ هو الصحيح.

في المقدمة الثانية

وأما ما ذكره في المقدمة الثانية من أن العلم لا يتعلّق بالمردّد، فهذا حق، لأنّ المردّد لا ماهية له ولا وجود.

لكنّ قوله بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع وهو لا ينبجّز لخصوصية غير صحيح، لأن:

الجامع على قسمين، قسم لا يقبل الحكاياه عن الخصوصية مثل الإنسان، فإنّ العلم بالإنسان لا يتجاوز عن الإنسان، وقسم يقبل ذلك، مثل مصداق الإنسان، فإنّه عنوان كلّ ينطبق على الخصوصيات، لأنّ ذاتي «مصداق الإنسان» هو الحكاياه عن الفرد. وعلى هذا:

ففي مورد العلم الإجمالي، ليس متعلّق العلم هو الكلّي، حتى يقال إنّ غير منبجّز للخصوصية، ولا المردّد حتى يقال لا ماهية له ولا وجود، بل هو الجامع الإنتزاعي من قبيل مصداق الإنسان، فعنوان «أحد الإناءين» قابل للصّدق على كلّ واحدٍ منهما، لأنّ كلّ واحدٍ منهما أحد الإناءين حقيقةً، فهو جامع ينطبق على كلّ من الفردين.

وأما ما ذكره في المقدمه الرابعه تقسيم العناوين إلى ثلاثه أقسام، فالكلام عليه هو:

هل الحسن للعدل والقبح للظلم ذاتيان لهما؟ قولان.

والقول الآخر هو: إنَّ الذاتى منحصر فى ذاتى باب الكليات الخمس وذاتى باب البرهان(1).

ومختار المحقق الإصفهاني هو الثانى، وأنَّ الحسن والقبح ليسا من الذاتيات الواقعيه للعدل والظلم، بل هما من القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام.

وهذا المبني عندنا مخدوش.

ومجمل الكلام عليه هنا هو: إنَّ العله لقبح الظلم أصبحت اختلال النظام، ولما كانت الحيشه التعليليه فى الأحكام العقلية حيشه تقيديه، يكون اختلال النظام قيدا لقبح الظلم، وحينئذٍ يرد إشكالان:

الأول: عدم كون القبح ذاتياً للظلم، بل إنَّ منشأ قبحه اختلال النظام. وهذا خلف.

ص: ١٢٠

١-١. المراد من ذاتى باب البرهان ما يكون وضع ذات الشىء كافياً فى الإنتزاع، مثل إمكان الممكن ووجوب الواجب وامتناع الممتنع، فإنَّ إمكان الممكن _ مثلاً _ ليس بجنس ولا- فصل ولا- نوع ولا عرض عام ولا عرض خاص، لكنَّه ذاتى، بمعنى أنَّ نفس ذات الممكن يكفى لأنَّ يحكم العقل عليه بعدم الإباء عن الوجود والعدم.

والثانى: أنه إنما يقبح الظلم على المولى لو اختل النظام به وإلا فلا قبح. وهذا مما لا يلتزم به.

والتحقيق:

إن قبح الظلم ذاتي، وليس إعتبارياً ناشئاً من تطابق الآراء حفظاً للنظام، فهو مثل الزوجية للأربعة، وهو قبيح حتى لو لم يكن نظاماً أصلاً، ويوجب الخروج عن رسم العبودية للمولى ولو لم يكن في الوجود عقلاً أصلاً.

المختار في المقام

هو حرمة المخالفه القطعيه، وعدم جواز الترخيص فيها، لأنه ترخيص في الظلم وهو قبيح، ولكن نقطه الخلاف هي إن الظلم قبيح ذاتاً لا لكونه مخالفاً للنظام.

إنه لا يعقل الترخيص في المخالفه القطعيه للزوم محالات:

الأول: نقض الغرض.

إن الأحكام الإلهيه معلله بالأغراض، فالواجبات يجب الإلتزام بها، والمحرمات يجب الإجتنا ب عنها، تحصيلاً للغرض. وجعل المرخص معناه عدم لزوم الإلتزام، وهذا نقض الغرض.

الثاني: التناقض في حكم العقل.

لأن العقل يحكم بلزوم إطاعه المولى عند قيام الحجّه على التكليف، فلو جعل الترخيص من قبله، حكم العقل من أجله بحريّه المكلف وعدم لزوم إطاعه المولى في الأحكام التي قامت عليها الحجّه.

ص: ١٢١

الثالث: الترخيص في القبيح.

وهذا من المولى محال.

وتلخص: إن الترخيص في المخالفه القطعيه محال من وجوه ثبوتيه ثلاثه، اثنان منها ذاتيان والثالث بالعرض.

هذا كله ثبوتاً.

أما إنباتاً:

فقد ذكر الشيخ ما محصّله: إن مفاد أدلّه الأصول العمليّه كلها هو جعل الحكم الظاهري حيث يوجد الجهل، فإذا وجد العلم ارتفع الحكم الظاهري، والعلم أعمّ من التفصيلي والإجمالي. مثلاً: جاء في ذيل دليل الإستصحاب: «انقضه بيقين آخر»، ومعنى ذلك أنه مع اليقين لا يوجد الحكم الظاهري. وعلى هذا، ففي أطراف العلم الإجمالي وإن كان لصدر الخبر موضوع لوجود الشك بالنسبه إلى كل منها، ولكنّ ذيله يقتضى عدم الجريان في الأطراف، فيقع التناقض بين الصدر والذيل.

أشكل على الشيخ

أولاً: إننا نتمسك من الأدلّه بما ليس فيه العلم غايه للحكم، فإن هذه النصوص لا يلزم فيها التناقض صدرًا وذيلاً حتى لا تجرى، بل تكون جاريه في أطراف العلم.

وفيه: هذا يتم في أدلّه الإستصحاب فقط، حيث أنّ بعضها خالٍ من الذيل، لكنّ دليل قاعده الحلّ والبراءه مشتمل على الغايه.

ص: ١٢٢

وثانياً: إن العلم المأخوذ غايةً في الأدلّة، هو العلم بنفس ما تعلّق به الجهل، وفي مورد العلم الإجمالي يكون متعلّق الجهل هو الخصوصيّة، ومتعلّق العلم هو الجامع بين الطرفين _ بعنوان ما لا يخرج عنهما، أو بعنوان أحدهما _ والذي تعلّق به الجهل غير الذي تعلّق به العلم وهو أحد الأمرين.

إذن، لا نجد في الأدلّة دلالة على المنع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي.

وتحصّل: أنّ المانع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي هو المانع الثبوتى.

والنتيجة:

عدم جواز المخالفة العمليّة القطعيّة للمعلوم بالإجمال.

ويقع الكلام في وجوب الموافقة القطعيّة.

الكلام في وجوب الموافقة القطعيّة

إشاره

وعمدته البحث في هذا المقام في أنّ العلم علّه تامّه في هذه الجهه _ كما كان كذلك في جهه المخالفة القطعيّة _ أو أنّه في مرحله الإقتضاء، فلو جاء أصلٌ بلا معارض في أطراف العلم أثر أثره؟ قولان:

ذهب إلى الأوّل جماعه كالمحقّق الإصفهانيّ والمحقّق العراقيّ.

وإلى الثاني آخرون، كالمحقّق النائينيّ والمحقّق الخوئيّ.

ص: ١٢٣

اشاره

الوجه الأول: ما ذكره في الكفايه من التلازم بين حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه. ووجه التلازم هو: أن الترخيص في المخالفه القطعيه يُناقض الحكم الموجود في البين والمعلوم إجمالاً، والترخيص في الموافقه القطعيه _ بأن يُكتفى بالموافقه الإحتماليه _ يناقضه إحتمالاً.

وكما أن التناقض الحتمي محال، كذلك التناقض الإحتمالي.

إشكال السيد الخوئي

أشكل السيد الخوئي (١): «بأن فعليته الحكم إنما هي بفعليته موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإنَّ نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبه المعلول إلى علته التامه، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه ... فلو أراد من قوله: إنَّ الحكم الواقعي قد يكون فعلياً من جميع الجهات: أن العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه كما يظهر من قوله: إن علم به المكلف يكون فعلياً، فيردّه الإجماع والروايات الدالّه على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ... وإنَّ أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي، ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به. ففيه: إنّه غير معقول، لاستلزامه الخلف على ما تقدّم بيانه».

ص: ١٢٤

أقول: هذا نصّ الكفايه (١):

«ثم إن الظاهر أنه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً، ولو كانت أطرافه غير محصوره، وإنما التفاوت بين المحصوره وغيرها هو أنّ عدم الحصر ربّما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

وبالجملة، لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره وغيرها، في التنجّز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك، مع ما هو عليه من كثره أطرافه.

والحاصل، أنّ اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحيه العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنّما هو في ناحيه المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلّه وكثره في التنجيز وعدمه، ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت أنّها لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف.

وقد انقدح أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقه القطعيه مع حرمة مخالفتها، ضروره أنّ التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ص: ١٢٥

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعليّه التكليف مع العلم به إجمالاً إمّا من جهه عدم الإبتلاء ببعض أطرافه، أو من جهه الإضطراب إلى بعضها معيّناً أو مردّداً، أو من جهه تعلّقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضه ...».

وحاصل مراده:

تاره: التكليف فعليّ من جميع الجهات بحيث أنه قد تعلّقت به الإراده أو الكراهه والبعث والزجر على ما هو عليه من الإجمال والترديد، فإنّ العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه علّه تامّه، للزوم التناقض فى الترخيص، ولا فرق بين الشبهه المحصوره وغير المحصوره.

وإذا تمّ هذا فى طرف حرمة المخالفه القطعيّه، فهو يتم فى طرف وجوب الموافقه القطعيّه كذلك، فهو علّه تامّه هنا أيضاً، للتلازم بين المقامين، وقد ذكرنا وجه التلازم.

والحاصل: إنّ وصول الحكم المعلوم بالإجمال إلى مرحله البعث والزجر كان معناه وجود المصلحه أو المفسده الملزمه فى البين، وأنّ الشارع لا يرضى بتفويت المصلحه أو الوقوع فى تلك المفسده، فجعله المرخّص فى هذه الحاله تناقض. نعم إن كان المرخّص فى بعض الأطراف فهو تناقض إجمالى، لكن التناقض محال سواء كان يقيناً أو احتمالاً.

ثمّ قال: نعم لو لم يصل التكليف إلى مرحله الفعليّه من جميع الجهات، فلا المخالفه محرمة ولا الموافقه واجبه.

وعلى الجملة، إنّه إذا كان العلم فعليّاً من جميع الجهات كان علّه تامّه.

ص: ١٢٦

النظر في إشكال السيد الخوئي

والجواب عن الإشكال واضح بالتأمل في كلام الكفايه. لقد أفاد أنّ التكليف فعليّ من جميع الجهات. أي أنّ الإراده أو الكراهه والبعث أو الزجر محققان حتى مع كون العلم إجمالياً، وإذا كان كذلك فالتلازم بين حرمة المخالفه ووجوب الموافقه ثابت. أمّا مع فرض إعتبار العلم التفصيلي في الفعلية، فلا حرمة للمخالفه ولا وجوب للموافقه، لفرض عدم العلم التفصيلي.

لم يقل صاحب الكفايه: بأنّ التكليف مقيد بالعلم حتى يشكل عليه بأنه خلاف النصّ والإجماع أو أنه خلف. بل قال: بأنّ التكليف يتقيد تارة بالعلم وأخرى يكون مطلقاً بالنسبه إليه. وفي الصوره الثانيه يستلزم جعل الترخيص في بعض الأطراف التناقض وهو محال.

والحاصل: إنّ الكبرى التي ذكرها تامه، ولا يتوجّه إليها الإشكال، ويبقى الكلام في الصغرى ولم يتعرّض لها السيد الخوئي.

الوجه الثاني: ما ذكره العراقي وله مقدمات:

إشاره

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق العراقي (1) مستشكلاً على المحقّق الميرزا القائل بكون العلم مقتضياً لا علّه تامه. وهو يتمّ ضمن مقدمات:

المقدمه الأولى

إنّ التكليف إذا تنجّز فهو غير قابل للترخيص فيه، لا قطعاً ولا إحتماً. بل الترخيص يكون حيث لا تنجيز قطعاً كالشبهه البدويه. لأنّ الترخيص مع التنجّز

ص: ١٢٧

إذن في المعصيه وهو محال، وكذلك في محتمل التنجيز، فإنه ترخيص في محتمل المعصيه، وهو محال ... ولذا تقرّر أنّ الإشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، لوجوب دفع العقاب المحتمل. وعليه، فالموافقه القطعيه واجبه، لأنه مع الموافقه الإحتماليه يكون إحتمال العقاب باقياً. نعم، لو زال إحتمال العقاب أمكن جعل المرخص، ولا ريب أنّ العلم بيان، ومعه لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل تجرى قاعده الإشتغال.

المقدمه الثانيه

إنّ التنجيز وإستحقاق العقاب على المخالفه متقومّ بأمرين: أحدهما التكليف الواقعي، والآخر قيام الطريق المعبر والحجه عليه، سواء كان من العقل أو الشرع، وبزوال كلّ من الأمرين ينتفى التنجيز. مثلاً: لو وصل الحكم وليس له واقعيه، فهذا علم بلا واقع، مثل الجهل المركّب، ولو كان هناك واقع بلا وصول كذلك لا يتمّ إستحقاق العقاب، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

إذن، التنجيز يدور مدار وجود الواقع وقيام البيان عليه.

والعلم الإجمالي بيان بلا إشكال، وهو طريق إلى الواقع، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي.

المقدمه الثالثه

إنّ الجامع على قسمين:

ص: ١٢٨

١_ الجامع قبل الإنطباق، وهو عبارته عن الطبيعي، مثل الصّلاه في «أقم الصّلاه». وهذا الجامع لا حكاية له عن الخصوصيّة.

٢_ الجامع بعد الإنطباق، كما لو صلّى ثمّ علم ببطان إحدى صلواته، فمتعلّق العلم هو الجامع بين الصّلوات لا فرد منها، لكن هذا الجامع قد انطبق على أفراده ثمّ حصل العلم به.

وفي العلم الإجمالي، يكون متعلّق العلم هو الجامع لا الخصوصيّة، لأنّ كلّاً من الخصوصيّات مشكوك فيه، لكنّ هذا الجامع له حكاية إجماليته عن الخصوصيّة. وقد جعل نظير المقام، لو رأى شبحاً من بعيد، فإنّه شبح فرد من الإنسان، ولكنّه شبح، أي صورته إجماليته لا تفصيليته لفرد الإنسان.

في مورد العلم الإجمالي يوجد علمٌ ويوجد شكٌ، فهو يحكى عن الخصوصيّة، لكنّ حكاية إجماليته لا- تفصيليته، وعليه، فالخصوصيّة تنتجّز بالعلم. لكنّ الخصوصيّة الإجماليته.

المقدّمه الرابعه

إنّ حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ بعد الإشتغال تنجيزي وليس بتعليقي، سواء كان الفراغ وجدانياً أو تعبدياً، وإلا، فإنّ العقاب محتمل وقد تقدّم أنّ جعل الترخيص في مورد احتمال العقاب محال. ولا- يرتفع الإحتمال إلاّ بالإتيان بالمكلف به أو يكون مقبولاً لدى الشارع في مقام الإمتثال.

وعلى الجملة، فإنّه إذا علم بوجود صلاحه جامعاً للشرائط عليه، وشك في

كون الصيلاه المأتى بها كذلك، كان براءه ذمته مشكوكه والإشتغال باق، وإحتمال العقاب على حاله، ولا يعقل إجراء البراءه مثلاً.

ولا فرق فى ذلك بين العلم الإجمالى والعلم التفصيلى، ولو جاز اجراء البراءه لجاز مع العلم التفصيلى.

والحاصل، إنه مع العلم مطلقاً بالتكليف لابد من تحصيل الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالموافقه القطعيه.

المقدمه الخامسه

للشارع أن يجعل البدل فى مقام الفراغ، سواء مع العلم الإجمالى أو التفصيلى، بأن يكتفى بغير الواقع عن الواقع لمصلحه التسهيل على العباد، كما هو الحال فى قاعده الفراغ مثلاً، إذ تتقدم على قاعده الإشتغال، حيث أن الذمه مشغوله بالصيلاه مع السوره، ولكن الشارع عند الشك فى الإتيان بالسوره بعد السلام يكتفى بالصيلاه المأتى بها المشكوك فى اشتمالها على السوره. وعلى الجملة، فهو لا يرفع اليد عن التكليف فى مقام الإشتغال، وإنما يجعل البدل عنه فى مقام الإمتثال ويكتفى به، لمصلحه التوسعه على العباد، لأن المفروض أن المكلف كان ملتفتاً إلى العمل حين العمل، وعلى هذا السيره العقلائيّه.

لكن جعل البدل فى أطراف العلم الإجمالى بإجراء الأصل فى بعضها _ بأن يقال بأن جريانه فى طرفٍ يثبت بالملازمه كون النجس _ مثلاً _ فى الطرف الآخر، فيرتكب ما قام عليه الأصل، ويجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع _ غير صحيح،

لأن كون الطرف الآخر بدلاً عن الواقع هو اللازم العقلي لقيام الأصل، وهذا أصل مثبت ... نعم، لو كان القائم على الطَّهارة في طرف أماراً من الأمارات، فإن لازم الأماره حجه وينحلُّ العلم الإجمالي.

وعلى الجملة، فإنّه لا يتم جعل البدل بالأصل العملي، وعليه يكون الواجب الإجتتاب عن كلا الطرفين، وهذا هو الموافقه القطعيّه.

إشكالات السيّد الخوئي

قال السيّد الخوئي (1): فيه:

«النقض بما لو فرض كون الأصل الجارى في بعض الأطراف نافيّاً دون البعض الآخر، كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسه في أحد الإناءين وكان أحدهما متيقّن النجاسه سابقاً، فإن أصاله الطَّهارة تجرى في غير مستصحب النجاسه بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان.

وتوهم: أنّ التكليف في مستصحب النجاسه ثابت قبل تحقّق العلم الإجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسه فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يقاس المقام بذلك.

مدفوع: بأن سبق النجاسه في أحد الإناءين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلي المرّد بين كونه ثابتاً من الأوّل وحدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهري

ص: ١٣١

والإمتثال الإجمالي في هذا الفرض، أمكن في غيره أيضاً، لوحده الملاك إمكاناً وامتناعاً.

وإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفى الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالإمتثال الإجمالي، كما في مورد قاعده الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي في مورد العلم الإجمالي بطريق أولى».

المناقشه

وفيه: إن مورد العلم الإجمالي هو القضية المنفصله، فالنجس إما هنا وإما هناك، وعندما يكون أحد الطرفين مسبوقاً بالنجاسه، فإنه لا قضيه منفصله كذلك، بل يقال: هذا (المستصحب النجاسه) نجس وذاك مشكوك النجاسه ... فإذا، ما ذكره قياس مع الفارق. فبحثنا هو في العلم الإجمالي بأن يكون الطرفان على السواء، إما وإما ... ويراد جعل الأصل النافي في طرف. هذا مورد بحثنا، أمّا أن يكون في طرف أصل مثبت للتكليف _ كما ذكر السيد الخوئي _ فهذا خارج عن البحث، والعراقى نفسه قد استثنى هذا المورد، فكيف لم يلتفت السيد الخوئي إلى كلامه؟

والحاصل: إن مورد بحثنا هو إشتغال الذمه وأنه لا بدّ من الفراغ اليقيني، وفي المورد الذى نقض به لا يوجد إشتغال بل يوجد أصل مثبت للتكليف في طرف، فموضوع العلم الإجمالي منتف. وهذا حلّ المطلوب.

ص: ١٣٢

قال رحمه الله _ بعد النقض المذكور:

الحل: بأن موضوع الاصول إنما هو الشك في التكليف، وهو موجود في كل واحد من الأطراف بخصوصه، فإن احتمال إنطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنما هو عين الشك في التكليف، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

أقول:

توضيحه: إنه لا ريب في أن تعلق التكليف بكل من الأطراف مشكوك فيه بالوجدان، ومع الشك تجرى البراءة أو قاعده الحل أو الطهارة، فالمقتضى لجريان الأصل المرخص موجود. وأما المانع فليس احتمال أن تكون النجاسة المعلومه بالإجمال _ مثلاً _ في الطرف الذي أجرى فيه الأصل، لكن «الإحتمال» عين «الشك»، فالمقتضى للجريان في بعض الأطراف موجود ولا مانع عنه.

وفيه: إنه وإن كان التكليف في كل طرف مشكوكاً فيه، لكن احتمال إنطباق المعلوم بالإجمال عليه موجود بالوجدان، فالشك في التكليف فيه مقرون باحتمال إنطباق تكليف منجز عليه، فيكون موضوعاً لقاعده الإشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وبعبارة أخرى: فرق بين مورد الجهل المحض بالتكليف، ومورد الجهل المقرون بالعلم به ولو إجمالاً، وجريان الأصل يختص بالمورد الأول وهو مورد الشبهات البدويّة، أمّا في المورد الثاني، فيحتمل الوقوع في المعصية، وترخيص الشارع الموجب لإحتمال الوقوع فيها محال، كترخيصه في الموجب للوقوع فيها يقيناً.

ص: ١٣٣

ومما ذكرنا ظهر ما في بيان المحقق الإصفهاني، وحاصله: إن ترك الموافقه القطعيه ظلم على المولى وهو قبيح، والقبيح لا يقبل الترخيص.

فإن فيه: إن عدم المبالاه بحكم المولى وترك الموافقه القطعيه له لا يجوز بلا إذن منه، فإذا كان إذن فلا «لا مبالاه» فلا «ظلم».

وبالجملة، كون ترك الموافقه القطعيه ظلماً تعليقاً لا تنجيزي، ويشهد بذلك أنه إذا جاء نص خاص من المولى بجواز إرتكاب أحد الإناءين، فلا يظن بفقيه أن يلتزم بعدم جواز الإرتكاب. نعم، مجيء هذا الترخيص يكشف عن كون الطرف الآخر بدلاً. لكن المحقق العراقي يقول: لا يمكن للإطلاق جعل البدل. فقياس ما نحن فيه على المخالفه القطعيه مع الفارق.

هذا تمام الكلام على مبنى المحقق العراقي في المقام، وملخصه أنه ما دام العلم الإجمالي موجوداً، فإن جعل الترخيص في أطرافه محال. اللهم إلا أن ينحل العلم أو يجعل الشارع بدلاً عن الواقع، وإلا فالعلم عله تامه.

ثمره هذا الوجه

وتظهر نتیجه هذا الوجه فيما لو كان في طول أحد الطرفين أصل آخر، مثلاً:

لو علم إجمالاً- بنجاسه الثوب أو الماء، جرت قاعده الطهاره في كل واحد من الطرفين، لكن توجد في طول قاعده الطهاره في طرف الماء أصاله إباحه شرب الماء، لأن ذلك أثر طهاره الماء، فإباحه شربه مسببه عن طهارته، لكنه عندما يجري الأصل في السبب يستحيل جريانه في طرف المسبب. وفيما نحن فيه: لما

تعارض قاعده الطَّهارة في الطرفين وتساقتا، فهل يجري أصاله الإباحه في الماء ليفيد جواز الشرب؟

إن كان العلم علّه تامّه للموافقه القطعيّه، فلا يجري أصاله الإباحه.

وإن كان العلم الإجمالي في مرحله الإقتضاء، جرت أصاله الإباحه، لكونها أصلاً بلا معارض.

وهذه ثمره نظريّه العراقي.

نعم، في هذا المثال، قال الميرزا _ القائل بالإقتضاء _ أيضاً بعدم جريان أصاله الإباحه، لأنّ الأصول الثلاثة كلّها تسقط بالمعارضه، إذ السببته _ وإن كانت بين طهاره الماء وشربه _ منتفيه بين أصاله إباحه شرب الماء وقاعده طهاره الثوب، ولذا تتساقت كلّها.

فيظهر أنّ هنا بحثين، أحدهما: كبروى في أنّ العلم علّه تامّه أو لا؟ والآخر: صغروى، وهو في موارد العلم الإجمالي وأن يكون لأحد الطرفين دون الآخر أصل طولى، فهل تتعارض كلّها وتسقط، أو تجرى بين الطرفين فقط ويبقى الطولى بلا معارض؟

هذا تمام الكلام على نظريّه العليّه.

نظريه الإقتضاء

وملخصها هو: إنّ المانع من جريان الأصل المرخص ليس العلم الإجمالي بل تعارض الأصلين، فلو جرى في طرفٍ ولم يكن له معارضٌ، كان المقتضى

ص: ١٣٥

للجريان موجوداً والمانع مفقود. وتوضيح ذلك هو:

إنَّ كلاً من الطرفين مشكوك في حرمة، والشك هو الموضوع لجريان الإستصحاب، فالمقتضى لجريان الأصل موجود. وأمَّا المانع، فهو إمّا ثبوتى بأن يلزم من جريانه محذور، والمحذور إنَّما يلزم إنَّ لم يكتفِ الشارع في مرحله الإمتثال بأحد الطرفين، ومع شمول دليل الأصل في طرفٍ ينكشف اكتفاؤه بالطرف الآخر، فلا محذور. وإمّا إثباتى، وهو تعارض ذيل دليل الإستصحاب مع صدره، وقد تقدّم أن لا تعارض، لأنَّ متعلّق العلم الإجمالى هو «أحدهما» ومع اختلاف المتعلّق فلا تعارض.

فانحصر المانع الإثباتى بتعارض الأصلين في الطرفين، لأنَّ جعل الترخيص مستلزم للمخالفة القطعية، وجريان الأصل في طرق معيّن دون آخر ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما المرّدّد محال، لأنَّ المرّدّد لا وجود له ولا ماهيته... فالمانع إثباتى بهذا البيان.

وعليه، ففي كلّ موردٍ لا تتحقّق المعارضه، كان الأصل جارياً، بقانون وجود المقتضى وعدم المانع _ لأن المفروض أن لا مانع إلاّ التعارض _ فكان العلم الإجمالى مقتضياً لا علّة تامّه.

إشكالان من العراقي

ويبقى الجواب عن إشكالى المحقّق العراقي وهما:

أولاً: عدم معقولية جريان الأصل بلا معارض حيث لا يكون جعل للبدل،

ص: ١٣٦

لأنه ترخيص في محتمل المعصيه وهو محال، وقد ظهر أنّ الأصل لا يمكنه إفاده جعل البدل، لأنه أصل مثبت وهو ليس بحجّه.

ثانياً: النقض بالعلم التفصيلي، فإنه إذا جرى الأصل بلا معارضٍ وجاز لنا الإكتفاء بطرفٍ، ففي العلم التفصيلي كذلك، كمثال الصّلاه، بأنّ نتمسك بأصالة البراءة عن جزئيه أحد الأجزاء المشكوك في الإتيان به، مع العلم التفصيلي بوجوب الصّلاه الجامعه لجميع الأجزاء والشرائط. وهذا مما لا يلتزم به.

الجواب عن الإشكال الأوّل

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ يقال:

إنّه تارةً يكون المحذور في أصل الدليل، وأخرى في إطلاقه. فإن كان في أصل الدليل، فلا ريب في سقوطه، وإن كان في الإطلاق، فالدليل يبقى ويسقط عن الإطلاق، ومع الشكّ في لزوم المحذور يكون المحكّم قاعده الإمكان وبها يُنفى احتمال الإستحاله، وهذا الإمكان _ ليس الإمكان العقلي الذي قال الشيخ الرئيس: كلّما قرع سمعك فذره في بقعه الإمكان _ عقلائي، إذ سيرتهم على أنّه إذا ورد حكم واحتمل كونه مطابقاً للواقع أو على خلاف الواقع أو المصلحه، لم يأخذوا باحتمال المخالفه، بل يتمسّكون بالدليل أصلاً وإطلاقاً. وتوضيحه: أنّه إذا وصل الحكم من المولى الحكيم _ الذي لا يحكم على خلاف المصلحه _ فشكّ في كونه مطابقاً للمصلحه أو على خلافها، رجع الشكّ إلى أنّه إن لم يكن لهذا الحكم مصلحه في الواقع لم يحكم به المولى، وإن كان له مصلحه أمكن أن يحكم، فرجع

ص: ١٣٧

الشك إلى إمكان الدليل أو إمكان إطلاقه، والسيرة قائمه على ترتيب الأثر على الحكم وعدم الإعتناء بالشك.

ومن فوائد هذه القاعدة: أنه لو لم تتمكّن من دفع شبهه اجتماع الضدين أو النقيضين في جعل الأحكام الظاهريه، انتهى الأمر إلى أنه هل يمكن جعل الحكم الظاهري أو لا؟ وقد تقرّر هناك أنّ أصله الإمكان تقتضى الأخذ بأدله الأحكام الظاهريه ولم يحرز تحريم الحلال وتحليل الحرام.

وفيما نحن فيه، المفروض شمول إطلاق حديث الرفع وعمومه لبعض الأطراف، غير أنّنا نحتمل عدم اكتفاء الشارع بالطرف الآخر في مقام الإمتثال ونحتمل اكتفائه به، فإن لم يكن قد اكتفى بالإطلاق محال، لكونه ترخيصاً في محتمل المعصيه، وإن كان قد اكتفى، رجع الشك إلى إمكان الإطلاق وامتناعه، وقد ذكرنا أنّ مقتضى الأصل العقلائي والسيره العقلائيّه هو الإمكان، وحينئذٍ تنحلّ مشكله العراقى، لأنّها تتلخّص في أنه هل لدليل الأصل المرخّص في مورد عدم وجود المعارض له إطلاقاً أو لا؟ وأصله الإمكان تقتضى الأخذ بالإطلاق.

الجواب عن الإشكال الثاني

وعن الإشكال الثاني بأن يقال: هذا النقص غير وارد، ففي مورد العلم التفصيلي، تكون البراءه عن الجزئيه _ مثلاً _ محكوماً باستصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه، ومع وجود الأصل المحرز الحاكم لا- تجرى البراءه، بخلاف مورد العلم الإجمالي، فإن الأصل الجارى في بعض الأطراف لا معارض له.

وهو: أنه مع العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى، لا يمكن جعل الأصل المرخص فى بعض الأطراف لاحتمال مناقضته مع الحكم المعلوم بالإجمال، لأنّ هذا الحكم مورد للإرادة والكراهه، وقد صدر به البعث والزجر فالتكليف فعلى ويقتضى الإمتثال، وجعل المرخص فى طرفٍ يحتمل أن يكون هو التكليف الفعلى ينتهى إلى إحتمال المناقضه، وهو محال.

الجواب

ويمكن الجواب عنه بأن يُقال: إنّ فعلية التكليف إنّ كانت تقتضى جعل الإحتياط حفظاً لذلك التكليف فلا ريب فى استحاله جعل المرخص للزوم التناقض _ أمّا إذا لم تكن كذلك، واحتملنا وجود المصلحه أو المفسده الملزمه فى متعلّق كذلك، ووجود مصلحه التسهيل على العباد، فما الوجه لوجوب الموافقه القطعيّه؟ بل إنّ مقتضى الجمع بين المصلحتين هو الترخيص فى بعض الأطراف. ويشهد بذلك: أنّه لو قام الدليل الخاص على جواز ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالى، كشف عقلاً عن أنّ ملاك الحكم الفعلى الذى تعلّق به العلم الإجمالى غير واصلٍ إلى مرحله جعل الإحتياط، فإذا كان هذا مقتضى الدليل الخاص، فإنّه يمكن جعل الترخيص بالعموم والإطلاق كذلك، ولذا نرى الشارع قد يكتفى بالعمل المشكوك فى واجديته لجميع ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط المعلومه بالتفصيل، كما هو الحال فى قاعده الفراغ والتجاوز مع إحتمال لزوم التناقض ...

فكما اكتفى الشارع بالموافقه الإحتماثيه مع العلم التفصلي كذلك مع العلم الإجمالي.

وتلخص: إن فعلية التكليف إن لم تصل إلى مرحله جعل الإحتياط لا- تنافى جعل المرخص فى بعض الأطراف، فإنه بقاعده الامكان كما ذكرنا يمكن جعل المرخص والإكتفاء بالموافقه الإحتماثيه، وذلك يتحقق بشمول إطلاق دليل الأصل لبعض الأطراف بلا معارض.

إشكال الإصفهاني على نظريه جعل البدل

وأشكل المحقق الإصفهاني على نظريه جعل البدل فى حاشيه (1) مطوله. وملخص كلامه فى المقام:

إن جعل البدل يكون على نحوين: تارة: يكون فى مرحله الجهل بالحكم الواقعي، وحينئذ يكون ذا مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، كموارد قاعده الفراغ، حيث لو شك بعد الفراغ من الصلاه فى طهارته، فإنه يحكم بصحة الصلاه ووجوب الطهاره للصلاه اللآحقه، فقد جعل فى ظرف الجهل بالواقع تخيير ظاهرى بينه وبين البدل، لكون البدل واجداً لمصلحه الواقع، ولا منافاه بين هذا التخيير والحكم الواقعي كما لا يخفى. ومن الواضح أن هذا التخيير يحتاج إلى الأمر كسائر الواجبات التخييريّه، ولا يكفى مجرد الترخيص المستفاد من قاعده الحل وأصاله البراءه.

ص: ١٤٠

وتارةً: يكون بالإكتفاء بالإطاعه الإحتماليه فى مرحله الإمتثال بدلاً عن الواقع، فإنه وإن اقتضى التكليف الواقعى الإتيان بالواقع، لكنّ مصلحه التسهيل على العباد تقتضى إكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماليه بجعل المرخص، ومثاله قاعده الفراغ أيضاً، لكنّ بناءً على حمل الأخبار على التصرف فى مقام الإمتثال، بمعنى أن يكون موجب الفراغ أعمّ من الواقع والبدل، وحينئذٍ، يكون حكم العقل بوجوب الإطاعه أعم من الإطاعه الوجدانيه والإطاعه التعبدية.

قال: لو قام المرخص على بعض الأطراف فارتكبه وصادف الواقع، فهل العقاب باقٍ أو لا؟ إن كان باقياً، لزم الجمع بين الترخيص والعقاب، وهما متنافيان. ولو ارتكب الطرف الآخر أيضاً تقولون باستحقاق العقاب، وهذا معناه ترتب العقاب على ضمّ غير الواقع إلى الواقع، وهذا محال.

فظهر أنّ جعل البدل كذلك ترخيصٌ فى المخالفه القطعيه، وهو محال. فالإكتفاء بالموافقه الإحتماليه غير ممكن.

وبعبارة أخرى: إذا إكتفى الشارع بالموافقه الإحتماليه بالترخيص فى طرف، يقع السؤال هل هذا الترخيص مطلق أو مقيد أو مهمل؟ الإهمال محال، والتقييد لا وجه له، لأن معناه أنّ المكلف مرخص فى هذا الطرف إن لم يكن هو الواقع، وهذا لا أثر له، فيتعيّن الإطلاق، فهو مرخص فى الإرتكاب سواء كان مطابقاً للواقع أو لا، أى: إنه وإن كان هو الواقع فلا عقاب عليه، وإذا كان هذا الطرف هو الواقع فارتكاب الطرف الآخر لا- مانع منه، ومع إرتكاب الطرفين، هل يستحق العقاب أو لا؟ إن قلتم: لا، كانت المخالفه القطعيه جائزة. وإن قلتم: يستحق العقاب، لزم القول

باستحقاق العقاب على ارتكاب الحلال.

هذا هو الإشكال الأول.

وثانياً: إنَّ الترخيص والإكتفاء بالموافقه الإحتماثيه لا يمكن إلاَّ حيث توجد المفسده فى الموافقه القطعيه _ وإلا فلا وجه لرفع اليد عن الإمتثال القطعى _ فإذا وقع التزاحم بين المفسده ومصالحه الواقع، ورفع الشارع اليد عن مصالحه الواقع انكشف أنَّ مصالحه الواقع ليست على كلِّ تقديرٍ، والعقاب على مخالفه الواقع ليس على تقديرٍ، فإذن، تجوز مخالفه القطعيه.

المناقشه

ويقع الكلام معه فى جهات:

الأولى: ما ذكره فى القسم الأول من جعل البدل، وفيه إشكالان:

أولاً: كلَّ حكم شرعى فهو تابع للملا-ك فى أصل وفى كفيئته، والحكم بلا-ملاك محال وخصوصيته _ بأن يكون عيئاً أو كفاثياً، تعيئاً أو تخييرياً مثلاً _ بلا ملاك محال كذلك.

هذه مقدمه.

ومقدمه أخرى: إنَّ الأحكام الواقعيه الشرعيه _ بأصلها وخصوصياتها _ مشتركه بين العالمين والجاهلين وإلاَّ يلزم التصويب الباطل.

وبعد هاتين المقدمتين الثابتتين نقول: المفروض أن يكون البدل المجمعول فى ظرف الجهل بالواقع وافياً بتمام مصالحه الواقع، وكان وفاؤه بذلك منشأً

ص: ١٤٢

للتخيير فى الظاهر، ولولا ذلك لما كان التخير، كما هو الحال فى كل الواجبات التخييريّه مثل خصال الكفارّه.

وعليه، فإن لم يكن البدل وافيّاً بتمام مصلحه الواقع فلا تخيير، وإن كان وافيّاً، لزم عقلاً تقييد الوجوب التعيينى للحكم الواقعى بالعالمين، لأنّ شموله للجاهلين يكون بلا ملاك.

ثانياً: إنّ كلّ حكم ظاهريّ يحتمل مطابقته للواقع، فلو قطع بمخالفته له لم يعقل جعله، فمع القطع بالحكم الشرعى _ مثلاً _ لا موضوع لأصالة البراءة وتكون مخالفة للواقع.

وفيما نحن فيه: إنّ التخير حكم ظاهريّ، لاشتمال البدل على تمام مصلحه الواقع، لكن الحكم الواقعى تعيينى، فيلزم أن يكون الحكم التخييرى الظاهريّ مخالفاً للواقع قطعاً.

الثانيه: ما ذكره فى القسم الثانى من جعل البدل من الإشكال: بأنّ اكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماليه يستلزم رفع اليد عن العقاب على مخالفه الواقع، وهو ترخيصٌ فى المخالفه القطعيّه.

ويرد عليه:

أمّا نقضاً: فبأنّ من ضروريات الفقه قاعده الحيلولة المستفاده من نصوص: (الوقت حائل) فلا يعتنى بالشك فى خارج الوقت، وهذا ليس إلّا الإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه، وإلّا، فإن مقتضى قاعده الإشتغال _ لمن شك فى خارج الوقت بأنه قد صلّى فى الوقت أو لا _ هو الحكم بوجوب القضاء.

ص: ١٤٣

وهذا من القليل الثانى لجعل البدل، لا الأول، لأنه كان فى فرض الإتيان بالعمل ناقصاً، وفى قاعده الحيلولة لا يأتى بعملٍ.

فكل ما يكون الجواب عندكم عن قاعده الحيلولة هو جوابنا فى المقام.

وأما حلاً: فإنما يرد الإشكال فى صورته انتهاء الترخيص إلى المخالفه القطعيه، وهذا غير ممكن فى موردٍ أصلاً، فلو علم إجمالاً بنجاسه الثوب أو الماء وسقطت قاعده الطهاره فى كليهما وجرت أصاله الإباحه فى الماء بلا معارضٍ، فهل ينتهى إلى المخالفه القطعيه؟ كلاً، لأنّ الواقع إن كان فى الطرف غير المرخص فيه، فالأصل النافى غير جارٍ هناك والعقل حاكم بالإجتناى عنه، وإن كان فى الطرف المرخص فيه، فإنّ احتمال وجود الواقع فى الطرف الآخر موجود، وليس له إرتكابه لأنه إستهانته بحكم المولى، فأين جواز المخالفه القطعيه؟

الثالثه: ما ذكره أخيراً من أنّ الإكتفاء بالموافقه الإحتماييه يكون بوقوع التزاحم بين الملا-كين، ففى الموافقه القطعيه مفسده أوجبت رفع الشارع اليد عنها _ لأنّ رفع اليد عن الموافقه القطعيه لا يكون بلا ملاك _ وهذه المفسده تزاحم ملاك الحكم الواقعى، وبذلك ينتفى ملاك الحكم الواقعى، وبانتفاء الملاك ينتفى الحكم، وحينئذٍ تجوز المخالفه القطعيه.

ويرد عليه:

أمّا نقضاً، فبجميع موارد إكتفاء الشارع بالموافقه الإحتماييه، كالشك من كثير الشك، والشك بعد الفراغ، والشك بعد الوقت، ففى جميع هذه الموارد الموافقه إحتماييه وليست قطعيه.

ص: ١٤٤

وأما حلاً: فقد تقدّم في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي: أنّ الملاك في الحكم الظاهري في نفس الحكم، أمّا في الحكم الواقعي ففي متعلّقه. مثلاً: إذا وجب الإحتياط _ وهو حكم ظاهري _ في موردٍ، فالملاك في نفس الإحتياط، وليس في المتعلّق، لأنّ الإحتياط هو الجمع بين الأطراف، وليس في شيء من الطرفين ملاك. مثلاً: يجعل الشارع الإحتياط في شيئين أحدهما ملكٌ للغير، فأما الذي هو في الواقع ملكٌ للغير، فهناك ملاك الواقع، وأمّا الطرف الآخر الذي هو ملكٌ للمالك، فلا مفسده في التصرّف فيه. إذن، ليس في جعل الإحتياط ملاك إلاّ نفس الإحتياط. وكذلك جعل الترخيص في بعض الأطراف، بل هو حكم ظاهري والمصلحه في نفس الجعل. وأمّا الحكم الواقعي فهو على حاله، ولا- يعقل التراحم بين ملاك الحكم الظاهري وملاك الحكم الواقعي لما ذكرنا من أنّ الملاك في الظاهري في نفس الحكم وفي الواقعي في متعلّقه.

هذا تمام الكلام.

وقد ظهر أنّ الحق هو الإقتضاء لا- العليّه التامه، فإنّه إذا كان الأصل بلا- معارض، جرى في أطراف العلم الإجمالي. وإلاّ، فإنّ تعارض الأصول هو المنشأ لتنجز العلم.

أقول:

هذا ما استفدته من كلام شيخنا دام بقاءه. وكأنّه يتلخّص في عدم المنع من الترخيص في بعض الأطراف ثبوتاً، لكنّ المهمّ هو مقام الإثبات. وهذا ما ذهب إليه

ص: ١٤٥

سَيِّدُنَا الْأَسْتَاذَ رَحِمَهُ اللَّهُ، كَمَا لَا يَخْفَى عَلَيَّ مِنْ رَاجِعِ تَقْرِيرِ بَحْثِهِ (١).

القول بالتخيير

وهو القول بجريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي على البدل، بأن يكون المكلف مخيراً في إجراء الأصل النافي للتكليف في أحدهما في حال ترك الآخر، فيكون أحدهما بدلاً عن الآخر في ظرف الإمتثال، وجعل البدل بيد المكلف نفسه.

قال الميرزا (٢):

ذهب إليه بعض الأعظم في حاشيته على الفرائد، وتبعه بعض أعيان أهل العصر.

وتقريبه: إنَّ موضوع إطلاق دليل الأصل محقق في كلِّ طرف، فالمقتضى لجريانه في مرحله الإثبات تام، والمانع، إمَّا في مرحله الظهور وإمَّا في مرحله الحجية. أمَّا الظهور، فلا مانع عنه، وأمَّا الحجية، فلا محذور في جعل أصل الحلثيه والبراءه بالنسبه إلى كلِّ طرف، وإنَّما هو في إطلاق دليل الأصل، لأن مقتضى الإطلاق جواز إرتكاب كلِّ طرف، سواء ترك الآخر أو لا، وهذا معناه الترخيص في المخالفه القطعيه، فالمشكله تأتي من ناحيه الإطلاق، فنرفع اليد عن الإطلاق في كلا الطرفين _ بحكم: الضرورات تتقدَّر بقدرها _ ويبقى أصل الجعل في الطرفين، فيجرى الأصل في كلِّ منهما بشرط ترك الطرف الآخر.

ص: ١٤٦

١- ١. منتقى الأصول ٥ / ٧٨ - ٧٩.

٢- ٢. فوائد الأصول ٤ / ٢٧.

وأجاب الميرزا(١) _ وهو من القائلين باقتضاء العلم الإجمالي _ بما حاصله:

إن التخيير على ثلاثه أقسام:

الأول: التخيير المجعول في بعض الأحكام الشرعيه الفرعيه، كما في خصال الكفار، وكذا في الأخذ في المسأله الأصوليه كالخبرين المتعارضين إذ قال عليه السلام (إذن فتخير)(٢)، والعامل في الفرعيّات هو المكلف، والأخذ في المسأله الأصوليه خصوص المجتهد.

الثاني: التخيير الذي هو مقتضى الدليل والكاشف، كما لو قام دليل على وجوب إكرام العلماء، ثم جاء دليل آخر يخرج زيدا وعمراً من تحت العام، غير أنه كان مجملاً، لا ندرى هل المطلوب ترك إكرامهما أو ترك الجمع بينهما في الإكرام، بأن يكرم كل منهما في ظرف ترك إكرام الآخر وبعبارة أخرى: هل التخصيص مطلق أو أحوالي؟

ومقتضى القاعده في مرحله الكاشفيّه رفع اليد عن حجّيه دليل العام على قدر قيام الحجّه على خلافه، وهو إكرام كل واحد في حال ترك إكرام الآخر، لأنّ حجّيه العام بالنسبه إلى زيد وعمرو تامه، لكنّ الأمر في طرف التخصيص يدور بين خروجهما على كلّ حالٍ أو مقيّداً بالمعيّه بينهما، فترفع اليد بقدر الضروره والقدر المتيقّن، فيتقيد وجوب إكرام كلّ منهما بترك إكرام الآخر، أي لا يجمع

ص: ١٤٧

١-١. المصدر.

٢-٢. عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

بينهما في الإكرام.

الثالث: التخيير الذي هو مقتضى المنكشف والمدلول. وتوضيحه: إن كلّ مجعول شرعى فهو يقتضى صرف القدره فيه من أجل الإمتثال، فإن كانت القدره على أحد مجعولين _ كإنقاذ أحد الغريقين _ فقط، كان مقتضى ذات المجعول المشروط بالقدره هو التخيير، لأن صرف القدره فى كلٍ منهما يرفع موضوع الآخر. وهذا هو مقتضى القاعده فى جميع موارد التزام.

فهذه هى أقسام التخيير. وما نحن فيه ليس مورداً لشيء من الأقسام، فلا دليل على التخيير فى المقام، فالقول به ساقط.

تقريب العراقى

وقرب المحقق العراقى (١) القول بالتخيير هنا بأنه من قبيل القسم الثانى، لأن إطلاق حديث الرفع يشمل الطرفين، إلا أن المانع عن جريانه فى كليهما هو حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه، أما جريانه فى كل طرفٍ فى حال ترك الطرف الآخر فلا مانع منه، فيؤثر المقتضى أثره، ويكون المكلف مخيراً.

الجواب:

أجاب الميرزا فى دوره الثانى (٢): بالفرق بين إقتضاء الدليل اللفظى

ص: ١٤٨

١-١. نهايه الأفكار ٣ / ٣١٨ _ ٣١٩.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ٤٢١.

والدليل العقلي. ففي المثال كان المقتضى بحسب دليل العام تاماً، وكان المانع بالنسبه إلى الأكثر وهو التقييد بالمعنيه بين زيد وعمرو في الإكرام فقط، فتقييد العام. أمّا هنا، فالتقييد غير ممكن، لعدم إمكان الإطلاق، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه.

تقريب العراقي بوجه آخر

وقربه: بأنه من قبيل القسم الثالث، إذ في المقام ملاكان، أحدهما: ملاك الواقع والآخر مصلحه التسهيل، وحيث لا يمكن الجمع بين الملاكين، تتقدّر الضروره بقدرها، برفع اليد عن أحدهما في ظرف حفظ الآخر، بعين ما ذكره في مثال القسم الثالث.

وفيه:

إنّ ملاك التراحم _ وهو وحده القدره _ غير موجود هنا، لقدره المكلف على الجمع بين الأمرين، بل ما نحن فيه من قبيل التعارض، إذ الحاكم لا يمكنه جعل التسهيل في الطرفين معاً، فالمحذور في مقام الجعل _ وهو جعل كلا الإطلاقين _ يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه.

وأجيب(1):

عمياً ذكره الميرزا في الجواب عن التقريب الأول: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد لا العدم والملكه. على أنه ليس كلما امتنع الملكه امتنع

ص: ١٤٩

العدم، فالجهل فى حق البارى تعالى ممتنع والعلم واجب.

لكنه جواب مبناى.

التحقق فى الجواب عنه

التحقق

بل التحقيق فى الجواب عنه:

أمّا نقضاً: فبالإطلاق والتقييد فى باب الترتب، حيث نقول هناك بضروره إطلاق الأهم واستحاله إطلاق المهم، وإلا لزم طلب الضدين.

وأما حلاً: فمن حيث الكبرى نقول: إستحاله الملكه أو عدم الملكه:

تاره: هى على أثر عدم الشأئيه، فالجدار يستحيل فيه البصر والعمى معاً.

وأخرى: هى إستحاله وقوعيه، كما إذا امتنع العمى فى شخص بالامتناع الوقوعى، فإنه لا يمتنع فيه البصر.

ومن حيث الصغرى نقول: بأن الشأئيه للملكه وعدمها _ أى الشرب وعدم الشرب فى المثال _ محفوظه، ولكن الإستحاله هى من جهه ترتب الترخيص فى المعصيه على الإطلاق، فالإستحاله وقوعيه، ولا ملازمه بين الإستحاله الوقوعيه للإطلاق واستحاله التقييد.

فما ذكره الميرزا مردود نقضاً وحلاً.

الكلام على التخيير

وأما الكلام على التخيير فنقول:

ص: ١٥٠

قد أُجيب عنه: بأنّه كما أنّ الإطلاق يستلزم الترخيص في المعصية، كذلك التقييد. وقد ارتضاه السيّد الخوئي (١).

وأجيب عنه بوجهين:

الأول: ما ذكره الشيخ الحائري (٢) وحاصله: إنّه لا يعقل إطلاق الدليل بالنسبة إلى حال فعل المتعلّق وتركه. أمّا بالنسبة إلى حال الفعل، فلاّنه بمجرد كونه فاعلاً يخرج الفعل بالإمتثال عن تحت قدره، وكذا بمجرد المعصية، وإذ يكون غير مقدور يخرج عن تحت إطلاق الحكم. وبعبارة أخرى: لا يعقل حفظ الحكم في صورته وجود وتحقّق متعلّقه، لأنّه طلب للحاصل، وكذا إذا فرضنا أنّه معدوم بالترك، فمع فرض عدم يكون طلب الفعل طلباً للنقيضين.

أقول:

أمّا من حيث الكبرى، فإن ما ذكره إنّما يتمّ في الأفعال الآتية، إذ لا موضوع مع مضى الآن، وحينئذ لا معنى لإطلاق الأمر، أمّا قبل مضيه، كان نفي إطلاق الأمر مستلزماً للقول بعدم كون الإتيان طاعةً والترك معصيةً، مع أنّ الإطاعة والمعصية متقوّمان بالأمر، فلا بدّ من الإطلاق.

وأمّا من حيث الصغرى، فقد قال المحقّق الإصفهاني: بأن ما ذكره لا علاقة له بالبحث، إذ تكون الإباحة المشروطة بترك الطرف فعليّةً بتحقّق شرطها وهو ترك الطرف، فإذا تحقّق الشرط جاء الإشكال وهو إباحة الإرتكاب، وهو ترخيص

ص: ١٥١

١-١. مصباح الأصول: ٣٥٥.

٢-٢. درر الفوائد: ٥٠٤.

فى المخالفه القطعيه.

ولعله يريد أن مع تحقق التركيب يلزم الترخيص للطرفين فى حال الترك، والترخيص فى حال الترك غير معقول، فىكون لما ذكره ربط بالبحث.

ولكن يدفعه: أنه لا مانع من أن يكون التارك لأحد الطرفين إلى الأبد مرخصاً فى ارتكاب الآخر من أول الأمر. وهذا هو التخيير. الثانى: ما ذكره المحقق الإصفهاني (1) من أن الواجب المشروط لا ينقلب إلى المطلق بعد تحقق شرطه، بل هو مشروط دائماً، فما دام الترك للطرف متحققاً يكون الترخيص فى هذا المشروط بترك الآخر متحققاً وإلا فلا، وحينئذٍ لا يلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه أبداً. وبعبارة أخرى: إن الجمع بين الترخيصين - إذ لكل طرف ترخيص مشروط بترك الآخر - أمر، والترخيص فى الجمع، أى المخالفه القطعيه، أمر آخر. فالإشكال على التخيير مندفع.

التحقيق فى الجواب عن التخيير

إن الترخيصين المشروط كل منهما بترك الآخر لا يجتمعان مع الحكم الواقعى الموجود فى البين، لأن الإهمال فى حكم الحاكم غير معقول، وإطلاق الإباحه كذلك، فيتعين التقييد، فىكون كل من الإباحين الظاهريتين مقيداً بترك الآخر، وهذا معناه وجود الحكمين الظاهريين على خلاف الحكم الواقعى المقطوع به، وهو حرمة شرب أحد الإناءين.

ص: ١٥٢

وأما ما ذكره الشيخ الحائري (١) من أنّ المانع عن التخيير أمران:

أحدهما: إنّ مقتضى أخبار احتجاج الله بالعلم وعدم السّعه في العلم هو: عدم السّعه في أطراف العلم الإجمالي، لوجود العلم، فلا مورد لدليل البراءة: (الناس في سعه ما لا يعلمون) في الشبهات المقرونة.

الثاني: إنّ أدلّه الأصول هي في مقام جعل الترخيص في مورد الشك من حيث أنّه شك، والأحكام الحيثية لا- نظر لها إلى الحيثيات الأخرى والعناوين الطارئه، فالغنم حلال من حيث أنّه غنم، ولا إطلاق لحيثيته ليكون حلالاً حتى مع حيثيه الغصب مثلاً، وإلا يلزم التعارض بين دليل الحليّه ودليل الغصب في مورد الاجتماع، وهو الغنم المغصوب، وإذا تعارضتا تساقطا، ويكون المرجع أصالة الحلّ، فلا حرمة للغنم المغصوب، وهذا ما لا يلتزم به أحد. إذن، لا إطلاق.

وعلى هذا، فإن حديث الرفع يرفع ما لا- يعلمون من حيث أنّه لا- يعلم، فإذا وجدت حيثيه الإقتران بالعلم لم يجر الحديث، بل يجرى دليل هذه الحيثيه، وهو ما دلّ على لزوم إمتثال الحكم المعلوم.

ففيه:

أمّا الأمر الأوّل، فإنّ ما ذكره من المحذور يتم بناءً على تنجيزيه الحكم العقلي بوجوب الموافقه القطعيّه في أطراف العلم. وأمّا بناءً على تعليقيته، فإنّ أدلّه الترخيص في إرتكاب بعض الأطراف تعييناً أو تخييراً ترفع موضوع حكم العقل،

ص: ١٥٣

فلا محذور. والمسلك الثاني هو مختار الشيخ الحائري.

وأما الأمر الثاني، فيتم ما ذكره إن كانت أدلّة الأصول المرخصه أحكاماً حيثيّه، فنقول:

كلّ عنوان مأخوذ في شيء من الأحكام، إمّا يكون مطلقاً وإمّا مقيداً، لأنّ الإهمال غير معقول، فـ«ما لا يعلم» المنقسم إلى الذي في أطراف العلم والذي في غيره، ويصدق على كليهما عقلاً وعرفاً بلا تفاوت، إمّا مطلق أو مقيد.

على أنّه لو كانت أدلّة الأصول حيثيّه، فإنّ الحكم الحيثي لا- يأتي في أطراف العلم، وحينئذٍ لا- موضوع للتعارض حتى يقال بسقوطها في أطرافه بالتعارض... لكنّه يقول بجريان الإستصحابين - اللذين لا- سببّه ومسببّه بينهما - وأنّه يلزم من ذلك المخالفه القطعيّه، فيتعارضان ويتساقطان... فنقول: إنّ شمول أدلّة الأصول لأطراف العلم وسقوطها بالتعارض، دليل على عدم كونها حيثيّه، وإلا فلا معنى للشمول والتعارض.

ثمّ إنّه قيل: بأنّ الإشكال ليس في إنتهاء التخييرين إلى المخالفه القطعيّه حتى يرتفع بما ذكره المحقّق الإصفهاني، بل في الجمع بين الترخيصين، من جهه أنّه ترخيص في المعصيه وهو قبيح من المولى.

وفيه: إنّ قبح الإذن في المعصيه هو من جهه الإنتهاء إليها قطعاً أو احتمالاً، ومع عدم الإنتهاء مطلقاً، بل كون الإذن ملازماً دائماً لعدم تحقّق المعصيه فلا قبح... كما لا يلزم التناقض في حكم العقل. فلا إشكال من هذه الجهه.

الأول

ذكر في مصباح الاصول في مقدمه مباحث الشك في المكلف به: «أنّ احتمال التكليف الإلزامى بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلاً بلزوم التحرز منه وتحصيل المؤمن، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الإطاعه ... بلا حاجه إلى البحث عن منجزيه العلم الإجمالي...»(١).

وفيه: إنّ موضوع احتمال العقاب هو إستحقاق العقاب الذي موضوعه التكليف الذي قام عليه البيان والحجّه، والمساوقه المذكوره مستحيله، لاستحاله كون احتمال العقاب بياناً، وإلا لم تجر قاعده قبح العقاب بلا بيان. وأمّا ثبوت المساوقه المذكوره في الشبهه الحكميه قبل الفحص، فلا أنّ وظيفه العبد هو الفحص، فلو تركه لأخلّ بوظيفه العبوديه، فالمساوقه من هذه الجهه.

فظهر أنّ احتمال التكليف إن كان مساوقاً لاستحقاق العقاب، لزم الإلتزام بكون احتمال التكليف بياناً أو الإلتزام بكون نفس التكليف _ لا قيام الحجّه على التكليف _ موجباً لاستحقاق العقاب. وكلاهما باطل.

إذن، لا مساوقه. فلا بدّ من البحث عن منجزيه العلم الإجمالي.

الثاني

جاء في حاشيه الكفايه للسيد البروجردى(٢) في توضيح المتباينين والأقل والأكثر ما نصّه ملخصاً:

ص: ١٥٥

١-١. مصباح الاصول: ٣٤٤ _ ٣٤٥.

٢-٢. الحاشيه على كفايه الأصول ٢ / ٢٦٤.

المتباينان عبارته عن الشئين الذين يكون بينهما بينونه إما ذاتاً وماهية، كما إذا كان أحدهما معنوياً بعنوان خاص غير عنوان الآخر كصلوة الظهر والعصر مثلاً، فإن أحدهما معنون بعنوان الظهر والآخر بعنوان العصر، ومثل صلاة الظهر مع الجمعة، وإما بحسب الخصوصيات الشخصية والمشخصات الفردية والوجودية، وإن كانا طبيعه واحده، مثل صلاة القصر والإتمام مثلاً، فإنهما وإن كانا طبيعه واحده، إلا أن كلاهما متخصيصاً بخصوصيته مخصوصه ليست في الآخر، وتوهم أن صلاة القصر والإتمام طبيعتان مختلفتان، مدفوع.

وأمّا الأقل والأكثر: عبارته عما يكون الأكثر محتوياً للأقل بحيث يكون الأكثر هو الأقل مع شئ زائد، ولم يكن الزائد مانعاً عن إنطباق عنوان المأمور به على الأقل، فإنه إن كان الزائد مانعاً عن الإنطباق يكون الإضافه بينهما تبايناً، فإن الأقل حينئذ باعتبار مانعته هذا الزائد يكون واجداً لما كان الأكثر فاقداً له وإن كان أمراً اعتبارياً، وكذلك في طرف الأكثر، فإنه يكون واجداً لما يكون الأقل فاقداً له من الأجزاء الزائده، مثل الصلاة مع السوره وبدونها، فإنها مع السوره تكون محتوياً لسائر الأجزاء مع شئ زائد وهى السوره، ولا يكون السوره مانعاً للأقل بحيث إن كان المأمور به هو الأقل وأتى المكلف بالأكثر لا يبطل الأقل بل يكون صحيحاً. وما ذكرنا إنما يكون لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن عروض مانع عن الصحه، مثل أن يأتى بالسوره بعنوان التشريع، إذا قلنا بأن مطلق التشريع فى العباده مبطل لها.

تنبیہات دوران الأمر بین المتباينين

اشاره

ص: ۱۵۷

إنّ الأصول الجاریه فی أطراف العلم قد تنفی التکلیف وقد تثبتہ.

والأصول النافیہ، إمّا أن تكون من سنخ واحدٍ، كأن يكون الأصل الجاری فی الطرفين هو قاعده الطّهاره. وإمّا لا تكون من سنخ واحدٍ، كأن يكون فی طرفٍ قاعده الطّهاره وفی طرفٍ أصاله الحلّ.

مثال الأول: أن يكون هناك ماءان أحدهما نجس، فالأصل الجاری فی كليهما قاعده الطّهاره. فهما من سنخ واحد.

ومثال الثاني: أن يكون هناك علم إجمالي بنجاسه الماء أو كون الثوب غصباً، فالأصل الجاری فی الماء قاعده الطّهاره، والجاری فی الثوب أصاله الحلّ.

ثمّ إن كانا من سنخ واحدٍ، إمّا لا- يكون لأحدهما أصل طولى، كما فی المثال المذكور. فهو خارج عن البحث. وإمّا يكون أحدهما مختصاً بالأصل الطّولى دون الآخر، أو يكون لكلّ منهما أصل طولى.

توضیح ذلك: إنّ الأصول على قسمین: طولیه وعرضیه، العرضیه ما عرفت،

والطويله هي التي لا يتحقق لها الموضوع مع فرض وجود الأصل في المرتبه السابقه. مثلاً: لَمَّا وقع الشك في طهاره أحد الماءين ونجاسته، فالأصل الجارى في كليهما هو قاعده الطَّهارة، ولكنَّ بعد هذه القاعده قاعده أخرى، وهى أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يشك في حليته شربه وعدمها، إلّا- أنَّ جريان قاعده الطَّهارة في المرتبه السَّابقه لا- يدع مجالاً لجريان أصاله الحَلِّ فيهما، لأنَّ الحليته والحرمة مسَّبان عن الطَّهارة والنجاسه، ومع جريان قاعده الطَّهارة لا يبقى الشك حتى يكون موضوعاً لجريان أصاله الحَلِّ.

والحاصل: إنَّ هنا ثلاثه أقسام:

القسم الأوَّل: أنَّ الأصلان من سنخ واحدٍ، ولأحدهما أصل طولى، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه في الماء أو على الثوب، فإنَّ الأصلين إمَّا لا- يجريان أو يسقطان بالمعارضه، لكنَّ الكلام في الأصل الطولى الموجود في طرف الماء، حيث يشكُّ في جواز شربه وعدم جوازه، فهل كان العلم الإجمالى منجزاً فلم تجر القاعدتان في الطرفين، يكون منجزاً بالنسبه إلى الأصل الطولى، بأنَّ يمنع من جريان أصاله الإباحه للشرب، أو لا لكونه بلا معارض فيجوز الشرب؟ قولان.

ولا- يخفى أنَّ هذا البحث إنَّما يطرح بناءً على مسلك الإقتضاء، لأنَّ مقتضى مسلك العليّه هو التنجيز وإنَّ كان الأصل بلا معارض.

قال الميرزا بالمنجزيه وأنه لا يجرى الأصل الطولى.

وقال السيّد الخوئى: بجريان الأصل.

ص: ١٦٠

جاء في مصباح الأصول (١): إنَّ الملا-ك في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف المعلوم بالإجمال هو تساقط الأصول في أطراف العلم، فإذا كان الأصل الجارى في الطرفين من سنخ واحدٍ كقاعده الطَّهارة، فلا مناص من القول بعدم شمول القاعده لكلا طرفي الشَّبهه، لأنَّها إن جرت في الطرفين، لزم الترخيص في المعصية، وإن جرت في طرفٍ دون آخر، لزم الترجيح بلا مرجح. ولذا لا تجرى القاعده في الطرفين.

وأما الأصل الطَّولى الخاص بأحدهما، فالملا-ك لعدم الجريان مفقود، إذ لا يلزم من القول بجواز شرب الماء بأصالة الإباحة ترخيصٌ في المعصية، ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجح، لفرض أن لا طرف له.

وهكذا يكون المورد من صغريات الرجوع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، كما لو علم بنجاسة الماء في زمانٍ وبطهارته في زمان آخر وشك في المتقدِّم منهما، فإنَّه بعد تساقط الإستصحابين _ أى إستصحاب عدم التقدُّم في هذا وإستصحاب عدم التقدُّم في ذاك _ بالمعارضه، يكون الأصل المحكَّم هو قاعده الطَّهارة.

قال شيخنا: وهذا الإستدلال قوى.

هذا، ولا يخفى أن قول السيد الخوئي بجريان الأصل الطَّولى مختصَّ بما إذا كان مغايراً مع الأصل المتقدِّم عليه في الموءدى كما عرفت من المثال، أمَّا لو كان

ص: ١٦١

موافقاً له في الموءدي، كما لو كان لأحد الطرفين حاله سابقه في الطهارة فتستصحب طهارته، فإن الإستصحاب يتعارض مع قاعده الطهارة في الطرف الآخر ويتساقطان، فيكون الأصل الطولي لمستصحب الطهارة هو قاعده الطهارة، وحيث أن قاعده الطهارة توافق الإستصحاب في الموءدي، فهو يقول بعدم الجريان. فالسيد الخوئي مفصل.

رأى الميرزا

أما الميرزا، فهو يقول بعدم جريان الأصل الطولي مطلقاً، واستدل على ذلك بأنه يلزم من جريان هذا الأصل عدم جريانه، وكل ما لزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك:

لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة إما في الماء وإما في الثوب، فالأصل العرضي هو قاعده الطهارة، وهو بالمعارضه يسقط، لما ذكر السيد الخوئي: من أن جريانه فيهما يوجب الإذن في المخالفه القطعيه، وفي أحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، والمردد لا موضوع له، فتصل النوبه إلى أصاله الإباحه، لكنّه لا يجرى إلا بعد سقوط الأصل الحاكم _ وهو قاعده الطهارة _ فكان جريانه متوقفاً على سقوط الأصل الحاكم، وسقوطه متوقف على منجزه العلم. فكان منشأ سقوط الأصل الحاكم هو تنجيز العلم الإجمالي.

لكنّ جريان الأصل الطولي متوقف على تنجيز العلم الإجمالي بالنسبه إلى

الأصل السَّابِق عليه في المرتبه، فلو لم ينجزه يكون جارياً، وإذا كان جارياً، لم تصل النوبه إلى جريان الأصل الطَّولى، لأنَّه محكوم له وجريانه يتوقَّف على عدم جريان السَّابق الحاكم.

فيلزم من جريان الأصل الطَّولى عدم جريانه.

التحقيق:

قال شيخنا: والحق هو التفصيل بين ما إذا كانا متوافقين في المؤدَّى، فالحق معه. وإن كانا متغايرين فلا يتم برهانه.

توضيح ذلك:

إن كان في أحد الطرفين إستصحاب الطَّهاره وفي الآخر قاعده الطَّهاره، فالأصلان متوافقان في المؤدَّى، لأنَّ المجعول فيهما هو الطَّهاره، وإذا تساقطا جاء دور الأصل الطَّولى للطرف الإستصحابى وهو قاعده الطَّهاره، وهذه القاعده لا معارض لها. ولكنَّ جريانه فيها يتلى بإشكال الميرزا، لأنَّ جريان القاعده في هذا الطرف الإستصحابى يجعل العلم الإجمالى بالنسبه إليه بلا أثر، ويحكم بطهارته، وإذا حكم بطهارته حكم بجريان إستصحاب الطَّهاره فيه، لأنَّ المانع من جريانه كان هو العلم بالنجاسه، وقد سقط عن التأثير، لكنَّ العلم غير ساقط عن التأثير فيمنع من الطَّهاره.

فإن قلت:

قد كان الإستصحاب معارضاً بالقاعده فسقط، ولكن الأصل الطَّولى غير معارض.

ص: ١٦٣

قلت:

لكنّ قاعده الطّهاره تعارض الأصل الإستصحابى والأصل الطّولى له وهو قاعده الطّهاره.

توضيح ذلك:

إنّ بين إستصحاب الطّهاره والأصل الطّولى سببیه ومسببیه، فالحكومه بينهما ثابتة، فمع الإستصحاب لا تجرى القاعده، لكنّ هذه النسبه بين الإستصحاب وقاعده الطّهاره فى مقابله غير موجوده، فلا حكومه بينهما، وعليه فهما جاريان، فتكون القاعده المقابله معارضه للإستصحاب وللقاعدته فى طولها، فجريان القاعده الطّوليه يستلزم عدم تنجيز العلم، وعدم تنجيزه يستلزم جريان الإستصحاب، وجريانه يستلزم عدم جريان القاعده الطّوليه.

فلزم من جريان القاعده الطّوليه عدم جريانها.

وأما إن كان الأصل الطّولى مغايراً فى المؤدّى، فلا يجرى برهان الميرزا.

توضيح ذلك:

لو علم بوقوع النجاسه إمّا فى الماء أو الثوب، فالأصلان المتقابلان من سنخ واحدٍ وهو قاعده الطّهاره، وهما يتساقطان بالمعارضه، لكنّ الأصل الطّولى للماء وهو حليته شربه مخالف للأصل السّابق عليه فى المؤدّى وهو جارٍ.

ووجه جريان الأصل الطّولى فى هذا الفرض هو: إنّ الموضوع للأصل وهو الشك فى الحليته والحرمة محقّق، فالمقتضى لجريان الأصل موجود، والمانع _ وهو المعارض _ مفقود، إذن، لا تنجيز للعلم الإجمالى بالنسبه إلى الأصل الطّولى.

ص: ١٦٤

لا يقال:

إنَّ جريان أصله الإباحه معناه جواز شرب هذا الماء، ولازم جواز شربه هو طهارته، والحال أنَّ الأصل في طهارته قد سقط في المرتبه السَّابِقه بالمعارضه.

لأننا نقول:

إنَّ مثبتات الأصول ليست بحجّه، فقاعده الحلّ لا تعرّض لها بالنسبه إلى الطَّهاره، والتفكيك بين الأصول في اللوازم والملزومات ليس بعزیز.

وعلى الجملة، فإنّه بالنسبه إلى طهاره هذا الماء يوجد المعارض، لتنجيز العلم، وبالنسبه إلى حليته ليس للعلم منجزیه، فأصله الإباحه جاريه وإن لم تجر قاعده الطَّهاره.

هذا تمام الكلام مع الميرزا.

وأما السيد الخوئی، فذهب (1) إلى أنَّ الأصلين في المرتبه السَّابِقه إن كانا من سنخ واحد، وكان الأصل الطَّولى مغايراً في المؤدّي مع الأصل السَّابِق عليه، جرى الأصل الطَّولى. وإن لم يكن الأصلان السَّابقان من سنخ واحد، وكان الأصل الطَّولى موافقاً مع السَّابِق عليه في المؤدّي، لم يجر الأصل الطَّولى بل يسقط بالمعارضه.

توضیح ذلك:

إن كان الأصلان من سنخ واحد، — كأن يعلم بوقوع النجاسه إمّا في الماء أو الثوب، فالأصل في الطرفين هو قاعده الطَّهاره، إلّا أنَّ للماء أصلاً في الطول وهو حليته وإباحه شربه، وهذا الأصل يغير الأصل السَّابِق عليه في المؤدّي — كان

ص: ١٦٥

الأصل الطولى جارياً، خلافاً للميرزا _ القائل بعدم جريان الأصل الطولى مطلقاً.

واستدل للجريان: بأن المدار فى تنجيز العلم الإجمالى هو تعارض الأصول، فكلما تعارضت الأصول تنجز العلم وإلا فلا. وملاك التعارض هو عدم الترجيح بلا- مرجح، وفيما نحن فيه حيث لا معارض لأصالة الإباحه _ بعد جريانها لوجود المقتضى _ فإن الترجيح مع المرجح. ونتيجته ذلك: إنه وإن لم يجر الوضوء بهذا الماء إلا- أنه يجوز شربه. ولهذا نظائر فى الفقه، ومن ذلك صورته توارد الحالتين على الشئ مع الشك فى المتقدم منهما.

وإن كان الأصلان من سنخين، وكان الأصل الطولى موافقاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه _ كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين وغصبيه الآخر، فإن الأصل الجارى فى محتمل النجاسه هو الطهاره وفى محتمل الغصبيه هو أصاله الحل، ومع سقوط الأصل السابق فى محتمل النجاسه تصل النوبه إلى أصاله حليه شرب الماء _ كان العلم الإجمالى منجزاً، لأن الأصلين الجارين فى الطرفين وإن كانا مختلفين فى السنخ، إلا- أن العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، بنفس الملاك، وهو أن الترخيص فى كليهما ترخيص فى مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال، وفى أحدهما ترجيح بلا مرجح.

توضيح ذلك:

إن الأصل الجارى فى طرف الغصب هو أصاله الحل، وفى طرف النجاسه أصاله الطهاره ويترتب عليها جواز الشرب، لكن العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين يمنع من جريانها كما ذكرنا، فكما أن أصاله الطهاره المترتب عليها جواز

ص: ١٦٦

الشرب إذا انضمت إلى أصاله الحلّ في الطرف الآخر يلزم الترخيص في المعصيه، كذلك أصاله الحلّ إذا انضمت إليها أصاله الحلّ في الطرف الآخر، إذ لا فرق في لزوم الترخيص فيها بين أن يكون الترخيص بلسان الحكم بالطّهارة المترتب عليه حلّيه الشرب أو بلسان الحكم بالحلّيه في أوّل الأمر.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين سقوط أصاله الإباحه في محتمل الغصبيّه وسقوط أصاله الطّهارة وأصاله الإباحه في محتمل النجاسه، وبما أنّه لا ترجيح في البين، يسقط الجميع لا محاله.

هذا تمام الكلام فيما لو كان لأحد الطرفين أصل في الطول.

وأما لو كان لكلّ منهما أصل في الطول، فلا كلام في أنّهما يتعارضان كما يتعارض الأصلان السابقان، ويسقطان بالمعارضه، كما لو علمنا بنجاسه أحد المائين، فإنّ قاعده الطّهارة في الطرفين تسقط، لكنّ كلّاً منهما له أصل طولى وهو أصاله الحلّ فإنّ لها الموضوع في الطرفين، فتجرى في كليهما، ويسقطان بالعلم الإجمالى.

ص: ١٦٧

أشاره

لا- فرق في منجزية العلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم بالإجمال عنواناً معيّنًا ذا حقيقة واحده، كالعلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين، وبين أن يكون عنواناً مردّدًا بين عنوانين مختلفي الحقيقة، كما في العلم الإجمالي بنجاسه هذا الإناء أو غصبيّه ذاك، فيجب الاجتناب عن كليهما.

وعن صاحب الحدائق(1): إعتبار كون الحكم المعلوم بالإجمال عنواناً معيّنًا غير مردّد، فالعلم الإجمالي بتحقيق أحد العنوانين في أحد الإناءين، لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه ولا حرمة المخالفه القطعيه.

دليل قول صاحب الحدائق

وغايه ما يمكن أن يقال في وجهه هو:

إنّ متعلّق العلم في هذه الصوره يكون هو الجامع بين العنوانين، والجامع

ص: ١٦٨

بين العنوانين ليس بحكم شرعيّ يجب الإمتثال له، فلا تأثير لهذا العلم.

وفيه:

إن الحاكم في باب تنجيز العلم الإجمالي هو العقل، وهو لا يرى أيّ دخلٍ في الخصوصيّة النوعيّة للخطاب في تنجيز التكليف وإستحقاق العقاب والثواب، فالعلم الإجمالي المذكور منجز، ومخالفته تفويت للغرض الإلزامي للمولى، وعليه السيره العقلانيّه.

وأما ما قيل في الدفاع عنه: من أنّه مع التردّد لا يوجد العلم بخطابٍ جامعٍ بين العنوانين، لأنّ المعلوم فيه هو مفهوم الخطاب وهو غير صالح للتنجيز.

ففيه: أنّ المعلوم ليس مفهوم الخطاب، بل هو الحكم الشرعي الواقعي، أي الحرمة الموجوده في البين، غير أنّ الخصوصيّة مجهوله، وقد تقرّر أن لا دخل في نظر العقل للخصوصيّة.

كلام المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي:

«وأما توهم عدم تأثير العلم الإجمالي في الفرض المزبور، بدعوى أنّ حرمة التصرف في الغصب إنّما هي من الآثار المترتبه على العلم بالغصبيّه، بحيث كان للعلم والإحراز دخل في ترتبها، لا أنّها من لوازم الغصب الواقعي، بشهاده بنائهم على صحّه الوضوء والغسل بالماء المغصوب مع الجهل بالغصبيّه حين الوضوء. ومع عدم إحرازها لا أثر للعلم الإجمالي المزبور، إذ لا يحدث من مثله العلم

ص: ١٦٩

بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير، لأنّ أحد الطرفين _ وهو مشكوك الغصبيّه _ لا- تكليف بالإجتناّب عنه، والطرف الآخر _ وهى النجاسه _ يرجع الشك فيها إلى الشك البدوى.

فمدفوع، بمنع دخل العلم والإحراز فى موضوع الحرمة فى طرف الغصب، بل تمام الموضوع لها _ كما تقتضيه النصوص وكلمات الأصحاب _ إنّما هو الغصب الواقعى، علم به المكلف أو جهل، غايه الأمر مع الجهل به يكون المكلف معذوراً، كمغذوريته فى شرب النجس مع الجهل بالموضوع أو الحكم لا عن تقصير.

(قال) وبنائهم على صحّه العباده مع الجهل بالغصبيّه _ ولو على الإمتناع وتغليب المفسده _ إنّما هو من هذه الجهه، لاشتمال المأتى به حينئذٍ على المصلحه وتأثيرها فى حسنه الفعلى ولو من حيث صدوره عن الفاعل، بعد عدم تأثير المفسده الغالبه مع المعذوريه بالجهل المزبور فى المبعوضيه الفعليه. ولذلك لا يفرّقون فى الحكم بالصحّه والمعذوريه من جهه العقوبه بين الجهل بالموضوع والجهل بالحكم لا عن تقصير.

وحينئذٍ، فإذا لم يكن قصور فى العلم الإجمالى فى كشفه عن الإلزام المولوى المرّدّد فى البين، فلا محاله يؤثر فى التنجيز، ولازمه بحكم العقل هو الخروج عن عهده التكليف بترك التصرف فى كلّ من الإبناءين، وترتيب آثار كلّ من النجاسه والغصب على كلّ منهما، تحصيلاً للموافقه القطعيّه لكلا الحكمين».

أقول:

لكنّ في قوله: وبنائهم على صحّحه العباده ... بحثاً، لأنّه بناءً على اعتبار قصد الأمر في عبادتيه العباده، لا يمكن _ بناءً على الإمتناع _ الإتيان بالعمل بوجهٍ قربي، وبناءً على اعتبار قصد الملاك، فإنّ الملاك المقرب هو الذي يكون تاماً في مرحله الغرضيه، وبناءً على الإمتناع تكون المصلحه مغلوبهً للمفسده أو هما متساويان، فلا ملاك صالح للمقربيه في نظر العقل.

فظهر أنّه _ بناءً على الإمتناع _ لا يكون العمل المأتي به مقرباً مع الجهل بالغصبيّه، على المسلكين المذكورين، لعدم الأمر _ بناءً على الإمتناع _ وكون الملاك مغلوباً، فلا يوجد المقرب.

وأما ما ذكره عن الأصحاب، فإنّ تمّ الإجماع عليه فهو، وإلا فلا وجه له، إلا إذا كانت المسأله من الأصول وقلنا باعتبار الشهره القائمه على المسائل الأصليه المذكوره في الكتب المعده لما تلقاه الأصحاب من أقوال الأئمه عليهم السلام.

لكنّ هذا المبني _ الذي اختاره السيد البروجردى _ ممنوع.

وأما الحسن الفاعلي، فإنّه وإن كان موجوداً هنا، لكنّه لا يكون منشأً لصحّحه العباده. نعم، يوجب القرب للعبد إلى المولى.

ص: ١٧١

التنبیه الثالث: فی المأتی به بناءً علی الموافقه الإحتمالیه

إنه بناءً علی وجوب الموافقه القطعیه، لو اکتفی المکلّف بالموافقه الإحتمالیه، فإما یكون المأتی به موافقاً للواقع أو مخالفاً له.

فإن کان مخالفاً للواقع، فالتکلیف موجود وإجزاء غیر المأمور به عن المأمور به محتاج إلى الدلیل، ومقتضى إطلاق دلیل الواجب واستصحاب بقاء التکلیف، والإشغال بالواجب، هو عدم الإجتراء.

وإن کان موافقاً للواقع المعلوم بالإجمال، فتاره: یكون الواجب توصیلياً وأخرى: تعبدیاً. إن کان توصیلياً، فلا ریب فی سقوط الأمر، لحصول الغرض، وإن کان تعبدیاً، بنى الإجتراء بهذه الموافقه الإحتمالیه علی أنه لا یعتبر فی العبادات الجزم بالتيه كما قال به بعض، فیکون العمل صحيحاً.

وأما علی القول باعتبار الجزم بالتيه، فالعباده المأتی بها بداعی الأمر المحتمل غیر كافی، وذلك:

لأنّ العمل المأتی به کان عن إحتمال الأمر لا عن الأمر، والعمل العبادی

يشترط أن يكون المحرّك له والانبعاث إليه أمر المولى لا إحتمال الأمر منه.

ويجاب عن هذا الدليل بالنقض والحلّ.

أمّا نقضاً: فبأنّه إذا حصل العلم بالأمر، فالمحرّك هو العلم به لا الأمر نفسه، لأنّ الأمر بقطع النظر عن الصّوره الذهنيّه المتعلّقه به غير مؤثّر في الإراده، فلو كان الانبعاث مع إحتمال الأمر من غير الأمر، ففي صوره العلم بالأمر يكون الانبعاث من غير الأمر كذلك.

وأمّا حلاًّ فبأنّ المعبر في عباديّه العمل الإتيان به مضافاً إلى المولى، والإضافه إليه بالأمر الإحتمالي أولى بالمقربيه من الأمر الجزمي، ودلالته على الانقياد للمولى أشدّ وأقوى.

وعلى ما ذكر، فلا بدّ من القول بكفايه الإتيان بالعمل بداعي الأمر الإحتمالي لتحقق الإمتثال وسقوط التكليف.

ص: ١٧٣

إشاره

إنه قد يكون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أو مضطراً إليه أو قام عليه الأصل المثبت للتكليف أو الأماره. فإن كان العلم الإجمالي مقارناً لأحد هذه الأمور أو متأخراً عنه، سقط العلم عن التأثير. فلو دار أمر النجاسه بين أحد الإناءين، وخرج أحدهما عن الإبتلاء أو اضطرّ إليه أو قامت عليه الأماره أو جرى فيه إستصحاب النجاسه، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، جرى الأصل النافى للتكليف فى الطرف الباقي بلا معارض.

هكذا قالوا.

ولكنّ تنجيز العلم وعدمه فرع على حصول العلم وتحققه، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ قوام العلم الإجمالي هو القضية المنفصله، بأن يقال مثلاً: إمّا هذا نجس وإمّا ذاك، فهذا الترديد قوام العلم الإجمالي، وإذا لم يكن فى موردٍ فلا علم إجمالى.

ص: ١٧٤

وعلى هذا، فإنَّ الخارج عن محلِّ الإبتلاء _ مثلاً _ لا يتعلَّق به التكليف. أى: لا إنشاء من الشارع بداعى جعل الداعى أو الزاجر، بالنسبه إليه، فلا- يتعلَّق التكليف بما هو خارج عن محلِّ الإبتلاء. وحينئذٍ، فأصل تحقُّق العلم الإجمالى والقضيَّه المنفصله أوّل الكلام، ولا تصل النوبه للبحث عن التنجيز وعدمه.

هذا فيما لو كان العلم الإجمالى مقارناً أو متأخراً.

أمّا لو تقدّم تحقُّق العلم وحصل التعارض بين الأصول وانكشف كون أحد الأطراف خارجاً عن محلِّ الإبتلاء أو مضطراً إليه أو مورداً للأصل أو الأماره، فهل يسقط العلم الإجمالى عن التأثير بقاءً، أو يبقى مؤثراً فى تعارض الأصول؟

إنَّ الأمر يعود إلى أنه: هل حدوث العلم الإجمالى كافٍ فى منجزيته فيؤثّر أثره وإن زال العلم أو سقط عن المنجزية بقاءً؟

التحقيق:

إنَّ التنجيز يدور مدار المنجز حدوداً وبقاءً. وتفصيل المسأله هو:

إنَّ كان العلم زائلاً بقاءً ولكنّه بالنظر إلى السابق محفوظ، كان منجزاً، ولا مجال لجريان الأصل.

مثلاً: لو علم إجمالاً بوجود القصر أو التمام، فأتى بأحد الطرفين، فالقضيَّه المنفصله بعد الإتيان بأحد الطرفين منقضية ولا علم إجمالى بقاءً، ولكن أثر العلم الحادث من قبل يبقى ويؤثّر، ويجب الإتيان بالطرف الآخر أيضاً.

وحاصل ذلك: كفايه العلم الإجمالى بحدوثه للتنجيز وإن زال بقاءً.

وإن كان العلم الذى يحدث زائلاً فى ذلك الوقت _ لابقاء _ كما لو علم بالتكليف فى أحد الطرفين باعتقاد كونهما مورداً للإيتلاء، مع خروج أحدهما فى الواقع عن ذلك، ففى مثل هذه الصوره لا أثر للعلم بقاءً.

ص: ١٧٤

التنبیه الخامس: فیما لو كان لأحد الطرفين أثر زائد

لو حصل العلم الإجمالي، وكان في أحد الطرفين أثر زائد على القدر المشترك بينهما، فإما يكون الموضوع واحداً أو يتعدّد.

إن كان الموضوع واحداً غير أنّ السبب مردّد بين أمرين، والحاصل من السبب مردّد بين الأقل والأكثر، فتاره: يوجد الأصل الحاكم، وأخرى: لا.

فإن لم يكن في البين أصل حاكم، كما لو علم إجمالاً بإشتغال ذمته لزيد بمالٍ قد أتلفه عليه أو استقرضه منه، غير أنّه لا يدري هل هو مائة أو مائتين؟ فالقاعده الجاربه هي إستصحاب عدم إشتغال الذمه بالأكثر.

وإن كان في البين أصل حاكم، كما لو أصابت الثوب قطره من النجاسه وتردّدت بين البول والدم، فإن كانت القطره دمًا، كفت الغسله الواحده، وإن كانت بولاً وجب الغسلتان، ففي مثل هذا لا يتمسك بعد الغسله الأولى بالأصل النافي للتكليف الزائد، لوجود الأصل الحاكم وهو إستصحاب بقاء النجاسه، فتجب الغسله الثانيه.

ص: ١٧٧

فظهر أنّ التمسك بالأصل النافى للأثر الزائد _ عند دوران أمر المسبب بين الأقل والأكثر _ إنّما يجوز حيث لا يوجد الأصل الحاكم.

هذا كله فى فرض وحده الموضوع.

وإن كان الموضوع متعدداً، كما لو كان عندنا ماءان، أحدهما مطلق والآخر مضاف، ووقعت النجاسة فى أحدهما، فهنا أثر زائد فى طرف المطلق، لأنه _ بالإضافة إلى حرمة الشرب _ لا يجوز التوضؤ به، فهل يمكن نفي الأثر الزائد بالأصل؟ قولان.

والمختار العدم، لأنّ جواز التوضؤ بالماء المطلق لا بدّ وأنّ يستند إلى الحجّة الشرعيّة على طهارته، ومع العلم بوقوع القطره فى أحد الإناءين، تكون قاعده الطّهاره متعارضه، وإذا تساقطا، كان الماء المطلق محتمل النجاسه، والماء المحتمل نجاسته لا يجوز التوضؤ به.

ص: ١٧٨

هل العلم الإجمالي منجز للواقع إذا تعلّق بالأُمور التدريجيّه، بأن يكون ظرف أحد الطرفين _ مثلاً _ متأخراً ولا يمكن تقديمه، لعدم قدره المكلف على الإتيان به فعلاً، لتقيده بالزمان المتأخّر، كما هو منجز إذا تعلّق بالأُمور الدفعيّه، أو ليس بمنجز؟ وجوه:

١_ التنجيز مطلقاً. وعليه المحققون الميرزا والإصفهاني والعراقي، على اختلاف مسالكهم.

٢_ عدم التنجيز مطلقاً.

٣_ التفصيل. وعليه الشيخ وصاحب الكفايه. وهل يرجع كلاهما إلى المطلب الواحد أو لا؟

ولابدّ قبل الورود في البحث من ذكر أمرين:

(الأوّل) إنّ مورد البحث هو حيث لا منجز إلاّ العلم الإجمالي.

وأما ما يكون فيه منجز فخارج عن محلّ الكلام، كالشبهه الحكميّه قبل

الفحص، حيث أنّ نفس احتمال التكليف منجز، وعلى هذا، فإنّ مقتضى الأصل التكليفي في كلّ معاملة إحتمل كونها ربويّة هو لزوم الإحتياط ولا تجرى فيها أصاله الإباحه. وأمّا وضعاً، فلا مجال للشك بعموم « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » لأنّه مخصّص بأدله حرمه الرّبا، فيكون تمسيكاً بالعام في الشّبهه الموضوعيّة لمخصّصه وهو غير جائز، ومن قال بجوازه إنّما يقول به بعد الفحص لا قبله كما هو المفروض، فالمرجع وضعاً أصاله الفساد على كلا القولين.

لكن التحقيق عدم جواز الرجوع إلى أصاله الفساد، لأنّ أصاله الفساد معناها عدم تحقّق المبادله بين المالين وبقاء كلّ منهما على ملك صاحبه، وكما أنّ جريان سائر الاصول في الشّبهه الحكميّة مشروط بالفحص، كذلك الإستصحاب. فالمعامله إن كانت ربويّة حرم ترتيب الأثر عليها، وإلّا وجب تسليم المال، وإجراء إستصحاب عدم النقل يتوقّف على وجود المؤمّن، لاحتمال عدم كونها ربويّة في الواقع فيجب التسليم ... إذن، لا- مانع من الرجوع إلى أصاله الفساد في الشّبهه الحكميّة بعد الفحص، وأمّا قبله فلا، بل لا بدّ من التوقّف، بمعنى ترك كلّ من المتعاملين التصرف فيما بيده وعدم ترتيب آثار المالكه عليه حتى يتبيّن الأمر، فلا بدّ من الإحتياط إلّا أنّ يتصالحا أو يرجع إلى القرعه.

(الأمر الثاني) الوجوه المحتمله للظرف المتأخّر ثبوتاً أربعه:

أحدها: أنّ يكون دخيلاً في الملاك والخطاب. والثاني: أنّ يكون دخيلاً في الملاك دون الخطاب، والثالث عكس الثاني، والرابع: أنّ لا يكون له دخل مطلقاً.

مثال دخله في كليهما: زوال الشمس، فإنّه دخيل في ملاك صلاه الظهر

ووجوبها، وأمّا قبله، فلا تكليف بها لا ملاكاً ولا خطاباً.

ومثال عدم دخله في كليهما: ما إذا نذر التصدق يوم الجمعة، فإنه لا دخل ليوم الجمعة، لا في مطلوبه الصدقة ولا في الخطاب بناءً على إمكان الواجب المعلق. فيكون الوجوب فعلياً والواجب يوم الجمعة.

ومثال دخله في الملاك دون الخطاب: دخل أيام المناسك في ملاك الحج، مع أنّ الوجوب ثابت قبلها. بناءً على الواجب المعلق.

ومثال دخله في الخطاب دون الملاك: النذر بناءً على إنكار الواجب المعلق، فإنّ يوم الجمعة غير دخيل في الملاك ودخيل في الخطاب بالوفاء بالنذر.

أقول:

هذه هي الوجوه المحتملة كما ذكرها. ولكننا لا نتعلّق بعدم دخل الزمان المتأخّر في الوجوب، بأن يكون الحكم مطلقاً بالإضافة إليه، وذلك، لأنّ معنى إطلاق الشيء بالنسبة إلى آخر عدم دخله فيه لا وجوداً ولا عدماً، بأن يلحظ وجوده وعدمه بالنسبة إليه ويرفضاً، فهل يمكن لحاظ الوجوب الآن من غير دخل لوجود يوم الجمعة وعدمه بالإضافة إليه؟ هذا غير معقول، بل هو مقيد ومشروط به. ومن هنا يظهر: أنّ الواجب المعلق يرجع إلى واجبٍ مشروطٍ بشرطٍ متأخّر وهو الزمان.

وسواء قلنا بأنّ الزمان المتأخّر شرط للوجوب الفعلي أو لم نقل، فإنّ ظاهر قوله تعالى « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » (١) يوافق الوجوب

ص: ١٨١

الفعلی، مع كون الواجب إستقبالیاً، لأن موضوع وجوب الحج فیها هو «من استطاع»، فإذا تحققت الإستطاعه ثبت الوجوب، لكن الواجب هو المناسك فی شهر ذیالحجّه ... فبناءً على الواجب المعلق، يكون الوجوب فیها فعلياً لكن ظرف الواجب متأخر، إلا أنّ هذا الوجوب مشروط عندنا بمجىء أيام الحجّ، لإستحاله الإطلاق كما ذكرنا.

فظهر أنّ كلام الميرزا فی التقسيم مخدوش من جهتين:

إحداهما: تصويره عدم دخل الزمان المتأخر فی الخطاب، لما ذكرناه من أنّه دخيل فيه بنحو الشرط المتأخر.

والثانيه: تفريقه بين ما إذا لم يكن للزمان دخل مطلقاً مثل حرمه الكذب والغيبه فی الزمان اللاحق، بل هو ظرف الوقوع فقط حيث إختار المكلف إيقاعه فيه، وبين ما إذا كان دخيلاً في الخطاب دون الملاك، كمثال النذر والحلف، حيث أنّ التكليف يتبع ما أخذه الناذر والحالف فی الموضوع.

فإنّه كما أنّ الزمان اللاحق ظرف للإمتثال، أى إمتثال الحكم بحرمه الغيبه، فی القسم الأوّل، كذلك هو ظرف إمتثال الوفاء بالنذر فی القسم الثاني، فلا وجه للتفريق.

وبعد، فإنّ البحث فی هذا التنبيه يقع فی مقامين:

الأوّل: فی تنجيز العلم وعدم تنجيزه.

والثاني: فی المرجع بناءً على عدم التنجيز مطلقاً أو فی بعض الأقسام.

دليل القول بالتفصيل

قال الشيخ (١): لو نسيت المرأة المضطربة وقت عاداتها وحفظت عدد الأيام، بأن تعلم إجمالاً بأنها تحيض في الشهر ثلاثة أيام، فهل يجب عليها تروك الحائض في تمام الشهر؟

ولو علم التاجر بابتلائه في هذا الشهر بمعامله ربويّه، فهل يجب عليه الإمساك عن كلّ معاملة لا يعرف حكمها في هذا الشهر؟

قال الشيخ _ بعد ذكر المثالين _ «التحقيق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الإجتنب عن الحرام المرّدّ بينها إذا كان الإبتلاء دفعهً وعدمه، لاّتحاد المناط في وجوب الإجتنب.

قال: نعم، قد يمنع الإبتلاء دفعهً في التدريجيات كما في مثال الحيض، فإنّ تنجز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإنّ قول الشارع « فَاَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ » (٢) ظاهر في وجوب الكفّ عند الإبتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الإبتلاء حاصل بنفس عدم الإبتلاء، فلا يطلب فهذا الخطاب كما أنّه مختصّ بذوى الأزواج ولا يشمل العزّاب إلّا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

قال: ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف في ترك الوطئ في ليله

ص: ١٨٣

١-١. فرائد الأصول ٢ / ٢٤٨.

٢-٢. سورة البقره، الآيه ٢٢٢.

خاصّه، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد ولكنّ الأظهر هنا وجوب الإحتياط، وكذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدّمين»(١).

أقول:

وحاصل كلامه: إنّ المؤثر هو العلم بالتكليف المنجز دون المعلق، وأنّ ملاك التنجز والتعليق هو الإبتلاء وعدمه.

والمستفاد من كلامه فى التنبيه الذى خصّه بالبحث عمّا إذا خرج بعض الأطراف عن الإبتلاء: أنّ ملاك الخروج عنه كون المكلف أجنبيّاً عن الطرف الخارج عادة.

فيرد عليه: أنّه إن كان المراد الأجنبيّه بالمرّه، ففى مثال الحيض _ حيث قال فيه بعدم التنجز _ ليس المكلف أجنبيّاً بالمرّه، بل هو أجنبى بالفعل. وإن كان المراد كونه أجنبيّاً بالفعل، فما الفارق بين الحيض والمعامله الربويّه إذا تأخر موضوعها؟

هذا، وقد فرّق المحقّق الخراسانى بين المثالين، بتحقيق موضوع التكليف وعدمه، بأنّ التكليف فى مثال الحيض معلق على تحقّق موضوعه، وإذا كان معلقاً كان العلم غير مؤثر، لعدم كونه منجزاً على كلّ تقدير. بخلاف مثال النذر، فإنّ موضوعه متحقّق، فالعلم منجز والتكليف فعلى وإن كان ظرف وقوعه مردّداً بين الزمان الحاضر والزمان اللاحق.

وعلى هذا مشى فى الكفايه فقال(٢): بأنّه إذا كان التكليف منجزاً فهو فعلى،

ص: ١٨٤

١-١. فرائد الأصول ٢ / ٢٤٨ _ ٢٤٩.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٦٠.

وإن كان معلقاً فلا- فعليته. وأنه جعل الملاك بناءً على الواجب المعلق _ وهو قائل به _ تعليق الوجوب وعدم تعليقه، فإن كان معلقاً فالعلم غير مؤثر وإلا فهو مؤثر.

أقول:

ما الفرق بين المعاملة الربويّة والحیض؟ إن كان الفارق كون التكليف فى المعامله فعلياً وإنّ ظرف وقوعها متأخّر، فإنّه لا يتم فيما إذا لم يتحقّق موضوع المعامله الربويّه _ وهو المكييل والموزون _ إلاّ فى الظرف المتأخّر، فإنّه يكون حينئذٍ كالحيض، فكما لا يحرم على المرأه دخول المسجد الآن، كذلك لا تحرم هذه المعامله الآن، لأنّ كليهما فى عدم تحقّق الشرط سواء. فلا فرق.

وقال الميرزا فى بيان الفرق(1):

إنّ وجه عدم الإحتياط فى الحيض عدم الملا-ك والخطاب الآن، من جهة أنّ الزمان المتأخّر فى الحيض قيد لكلا الأمرين، بخلاف المعامله الربويّه، فإنّ الخطاب والملاك فيها فعليتان، لأنّ حرمة الربا _ مثل حرمة الكذب _ لا حاله منتظره لا للملاك ولا- للخطاب فيها. وأمّا النذر فهو يتبع كفيته وقوعه، فإن كان الناذر قد نذر القيام بالعمل المنذور فى الزمان اللاحق، فالخطاب بوجوب الوفاء يتوجّه إليه فى ذلك الزمان، فهو معلق على مجيئه، لكن ملاك وجوب الوفاء به تام الآن.

أقول:

إنّه كما أنّ الأمر بالوفاء قضيه حقيقيه تنحلّ بحسب كفيّات نذر الناذر، وأنّه يتحقّق وجوب الوفاء فى الوقت الذى عينه الناذر، كذلك دليل حرمة الربا، فإنّه

ص: ١٨٥

قضيه حقيقته منحلّه بحسب وقوع المعامله الربويه، فإنّها قد تقع الآن وقد تقع فى الغد، فما كان منها يتحقّق موضوعه فى الغد، كيف يكون حكمه _ وهو الحرمة _ متحقّقاً الآن؟ وما الفارق بين المعامله والنذر؟

والعجب من الميرزا يقول: بأنّ تأخّر الإبتلاء بالزّبا هو باختيار المكلف، بخلاف النذر، مع أنّ محلّ الكلام هو الأمور التدريجيّه التى لا يمكن تقديم الطرف المتأخّر تحقّقه.

فالحاصل، عدم تماميه ما ذكر فى بيان الفرق بين المعامله الربويه والنذر، كالذى ذكره للفرق بين المعامله والحيض.

وعلى الجملة، فإنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلّق العلم بالتكليف المرّد بين أمرين تدريجيين فى الوجود غير مجتمعين فى زمان واحد، بأنّ يكون موضوع أحدهما متحقّقاً الآن وأنّ موضوع الآخر سيتحقّق غداً مثلاً، فهل يوجب تنجزه فى كليهما أو لا؟

إنّ المعامله الربويه _ وإن لم يكن للزمان دخل فى ملاك حرمتها _ إلا أنّ موضوعها متحقّق تاره وغير متحقّق أخرى، والحيض كذلك، فإنّه لا دخل للزمان فيه، لأنّ الموضوع نفس الحيض _ نعم، هو زمانى لابدّ وأن يقع فى الزمان _ وهو قد يتحقّق وقد لا يتحقّق. فلا فرق.

هذا ما يتعلّق بالقول بالتفصيل الذى عليه الشيخ وصاحب الكفايه قدّس سرّهما، فهما يقولان بدوران أمر منجزيه العلم مدار تحقّق الموضوع، فإن كان تحقّقه فى الزمان اللاحق، فلا منجزيه، وإن تحقّق فعلاً، فهو منجز.

غير أن الشيخ قيّد متعلّق التكليف بكونه مورداً للإبتلاء، فجعل منه المعامله والنذر، دون الحيض. والمحقق الخراساني قال بأن العمده فعلية التكليف وعدم فعليته.

دليل القول بالتنجيز مطلقاً

إشاره

وذهب المحققون الميرزا والعراقي والإصفهاني إلى التنجيز مطلقاً، واختلفت مسالكهم في بيان ذلك.

بيان الميرزا:

فقال الميرزا(1): بتنجيز العلم في الحيض والمعامله والنذر، أمّا فيما لا- دخل للزمان فيه، لا ملاكاً ولا خطاباً كالمعامله الربويّه، فلفعليه الحكم. وأمّا فيما لا دخل له في الملاك، لكنّه دخيل في الخطاب كالنذر - بناءً على نفي الواجب المعلق كما هو مختاره - وفيما له دخل في الملاك دون الخطاب كالحيض، فلحكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى وإستحقاق العقاب على مخالفه الحكم، لاستلزامها تفويت الغرض. وبعباره أخرى: إنّ المدار هو غرض المولى، فمتى علم بالتكليف منه، لزم إمتثاله وحفظ الغرض من التكليف، من غير فرقٍ بين ما كان منه فعلياً بتحقيق موضوعه، أو يكون كذلك بتحقيق موضوعه في الزمان اللاحق.

قال الأستاذ:

وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول في المقام.

ص: ١٨٧

وقال المحقق العراقي (١) بإمكان الواجب المشروط _ كالواجب المطلق والواجب المعلق _ وبرهانه على ذلك هو:

إنَّ الإرادة تدور مدار الصَّوره الذهنيّه للمراد، والصَّوره تتحقَّق في النفس من الخارج، سواء كان الخارج موجوداً أو لا. مثلاً: إرادته البعث نحو صلاه الظهر تحصل بفرض وجود الشرط وهو الزوال، فمتى فرض الزوال وجدت الإراده من غير تأثير للزوال الخارجى، لا- وجوداً ولا عدماً، سوى أنَّ الوجود الخارجى للشرط ظرف لفاعليته تلك الإراده وتحريكها نحو المبعوث إليه، ولا ضير ولا- منافاه لذلك مع فعليته الإراده، لأن مدلول الخطاب عبارته عن نفس الإراده المبرزه به، وهذه الإراده معلوله للوجود الفرضى للشرط.

وعلى هذا الأساس، يكون الحكم فى الأمور التدريجيّه فعلياً على كلِّ تقدير. نعم، حيث يكون الواجب إستقبالياً تكون فاعليته الإراده فى المستقبل من جهه تأخر ظرف الفعل، فالعلم الإجمالى منجز، خلافاً للشيخ القائل بعدم كونه منجزاً فى الواجب المشروط.

وفيه:

إنَّه يقول بأنَّ الحكم هو الإراده.

ولكن الإراده من الأمور الخارجيه الواقعيه والحكم من الأمور الإعتباريه.

وإنَّه يقول بوجود الإراده قبل تحقُّق الشرط لها، بالوجود الفرضى للشرط.

ص: ١٨٨

ولكنّ فرض وجود الشرط يجتمع مع عدم الشرط، وحيث يرى عدم الشرط كيف تتحقّق منه الإرادة الفعلية؟

إنّ الإرادة تنشأ من الغرض، وحيث يكون الغرض معلقاً على أمرٍ غير محقّق لا يتحقّق الغرض، ومع عدمه لا إرادته. مثلاً: الغرض من شرب الماء إرتفاع العطش، وحيث يوجد العطش يريد شرب الماء، وأمّا مع عدمه الآن فلا إرادته للشرب الآن، فإن علم بتحقيق العطش فيما بعد، لم يعقل تحقّق الإرادة الآن للشرب الذي سيحصل عند العطش.

هذا، على أنّ الصّوره الذهنيه للشرط لا بدّ وأن تكون مطابقه للوجود الخارجى للشرط وإلاّ فلا يؤثر، والمطابقه لا تكون إلاّ مع التحقّق الخارجى، وأمّا قبله فهى صورته خياليته. وعليه، فإنّ الإرادة للمشروط لا تتحقّق إلاّ عند تحقّق الوجود الخارجى للشرط، ولا أثر للوجود الفرضى للشرط فى تحقّق الصّوره الذهنيه له.

بيان الإصهاني:

أنكر المحقّق الإصهاني الواجب المعلق والواجب المشروط كليهما. فقال (١) رحمه الله ما حاصله:

إنّ عدم فعلية التكليف:

إمّا لعدم فعلية موضوعه، كعدم فعلية أحكام الحائض بعدم فعلية كونها حائضاً،

ص: ١٨٩

أو لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب، كالأوقات الخاصه في الصلوات اليوميّه وشهر رمضان للصيام،

أو لعدم تحقّق ظرف الواجب، كعدم الليله المستقبليه المحلوف ترك الوطى فيها، فهى ليست دخيله فى مصلحه وجوب الوفاء بالحلف، وإنما هى ظرف.

فالحكم فى هذه الموارد غير فعلى، إلا أنّ وجه عدم الفعليه مختلف.

ثمّ وجه ما ذهب إليه الشيخ من إنكار الواجب المعلق بقوله:

فمن ينكر الواجب المعلق كشيخنا العلامة الأنصارى فبملاحظه أنّ المصلحه الباعثه على إرادته الفعل إمّا قائمه به لا على تقدير، فالإرادته فعليّه متعلقه بأمر لا على تقدير، فلها الباعثيه على إيجاد الفعل فعلاً. وإمّا قائمه به على تقدير، فالإرادته المنبعثه عنها إرادته فعليّه متعلقه بأمر على تقدير، فلا- باعثيه لها إلا- مع فرض حصول ذلك التقدير، ولا ثالث للإرادتين حتى يسمّى وجوباً معلقاً. فعليه، يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالى الحلف والمعامله الربويّه، فإنّه ليس الزمان شرطاً لا للتكليف ولا للمكلف به، فالإرادته فيهما فعليّه لا على تقدير. فيصحّ على هذا المبنى دعوى الشيخ الأجلّ جريان البراءه فى مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذى لا باعثيه له بالفعل، وجريان الإحتياط فى مثالى الحلف والمعامله الربويّه، لأنّ التكليف فى كلّ من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجباً، فالحكم فعلى لا على تقدير، ولها الباعثيه بالفعل.

ثمّ قال:

إنّه بناءً على ما ذكرنا فى مبحث الواجب المعلق من أنّ البعث - وهو الإنشاء

بداعى جعل الداعى _ والإنبعاث متلازمان متضائفان، وهما متكافئان فى الضروره والإمتناع، وفى القوه والفعلية، فلا يعقل أن يكون البعث موجوداً ولا يكون الإنبعاث.

وعليه، يبطل الواجب المعلق. والشرط المتأخر.

أقول:

وقد نقض شيخنا هذا البرهان: بأن «الأمس» و«الغد» _ حيث الأول معنون بعنوان القبليه، والثانى معنون بعنوان البعديه _ متضائفان، لكن كل واحدٍ منهما منعدم فى ظرف وجود المضائف له.

هذا من حيث الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، فإن الحكم _ وهو البعث _ عبارته عن الإلزام الإعتبارى، ووزانه وزان الإلتزام الإعتبارى، فكما يمكن الإلتزام بالأمر المتأخر كذلك يمكن الإلتزام به.

وعلى هذا الأساس، فإن المجعول فى « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ »^(١) كالمجعول فى مسأله النذر حيث يقول: لله على أن أفعل كذا إن كان كذا. غير أن الأول إلتزام والثانى إلتزام. وكما يلتزم الآن بأن يفعل كذا فى الزمان المتأخر، كذلك الحج، فإن الإلتزام الآن والتحرك للعمل يكون فى الموسم.

نعم، البعث والإنبعاث التكوينيان متلازمان لا انفكاك بينهما، لكن قياس الإعتباريات بالتكوينييات بلا وجه.

ص: ١٩١

١- ١. سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

فظهر إمكان الواجب المعلق على هذا المبنى.

ثم قال رحمه الله:

والتحقيق إمكان الفرق بين المقدمه الوجوديه، وهى التى لها دخل فى وجود المأمور به، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، والمقدمه العلميه، وهى الدخيله فى العلم بامثال المأمور به، كالاتيان بكلا طرفى الاحتمال مقدمه للعلم بامثال التكليف المراد بينهما.

فقال بعدم وجوب المقدمه الوجوديه فى الواجب المشروط، لأن وجوب المقدمه مترشح من التكليف، ولكن لا تكليف قبل الشرط، فالعلم منتفیه فالمعلول كذلك. هذا بالنسبه إلى الوجوب الشرعى. وأما اللابديه العقلية، فعلى فرض تسليمها غير مؤثره فى الوجوب الشرعى.

وأما المقدمه العلميه، فقال بلزومها عقلاً، لأن لابديه هذه المقدمه ليست من جهه فعلية التكليف بل من جهه العلم بالتكليف، وفرق بين التكليف والعلم بالتكليف، لأن التكليف إن لم يكن فعلياً لم تجب المقدمه له، ولكن إذا علم إجمالاً بالتكليف إما فى الحال أو فى المستقبل، كان العلم علّه لحكم العقل بلاديه الاتيان بكلا الطرفين حتى يحصل له العلم بامثال التكليف، فاللابديه معلوله لهذا العلم لا للتكليف حتى يقال بأنه غير فعلى الآن لعدم وجود شرطه.

فإن قلت: إن التكليف فى أحد طرفى العلم الإجمالى فعلى دون الطرف الآخر، فالمرأه التى تردّد حيضها بين هذه الأيام الخمسه والخمسه التى فى آخر الشهر مثلاً، لا فعليته لزجرها عن دخول المسجد فى الخمسه الأخيره، فعلمها

الإجمالي بالزجر مرّد بين الحالى الفعلى والإستقبالى، ولا أثر لهذا العلم.

قلت: التكليف المتأخر فعلى من جهه الوصول وتعلق العلم به، وإن كان من جهه إمكان البعث أو الزجر غير فعلى، وذلك، لأنّ فعليه الحكم وتنجزه بالوصول، ولا فرق بين الوصول الإجمالى والوصول التفصيلى، فإذا وصل كان فعلياً منجزاً. وما نحن فيه من هذا القبيل.

فإن قلت: التكليف المشروط بشرط غير حاصل لا أثر للعلم التفصيلى به فضلاً عن الإجمالى، فمن علم بأنّه سيكون الموضوع للتكليف فى آخر الشهر، لم يترتب الأثر على علمه وإن كان تفصيلاً، فكيف يكون الإجمالى مؤثراً؟

قلت: اللّازم أن يكون المعلوم بالإجمال ذا أثر فى موطن فعليته، لا- ذا أثر فى الحال على أى حال، إلا أنّ العلم التفصيلى طرفه مفضّل ولا- أثر له فعلاً من جميع الجهات، بخلاف العلم الإجمالى، فإنّ أحد طرفيه حالى ومؤثر فعلاً. فظهر الفرق بين الإجمالى والتفصيلى.

أقول:

قد أشكل عليه الأستاذ: بأنّه كما يلزم تحصيل المقدمه العلميه وحفظها كذلك المقدمه الوجوديه.

المقام الثانى

إشاره

فى المرجع بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات مطلقاً أو فى بعض الصّور.

ص: ١٩٣

رأى الشيخ (١) والكلام حوله

ذهب الشيخ فى مثال الحيض إلى جريان إستصحاب الطهر بالنسبه إلى أعمالها حتى الآن الأول من الأيام الخمسه فى آخر الشهر، وبعده يتعارض إستصحاب الطهر مع إستصحاب بقاء الحيض، ويتساقطان، والمرجع هو البراءه.

وفى مثال المعامله الربويّه: أمّا تكليفاً، حيث يشكّ فى حليته كلّ واحده من المعاملات وحرمتها، فهو أصاله الإباحه. وأمّا وضعاً، حيث يشكّ فى صحّه المعامله وفسادها، بأصاله الفساد.

وعليه، فكّل معاملة منه فى هذا الشهر يحتمل وقوعها ربويّةً فهى حلال ولكنها فاسده، ولا ملازمه بين الفساد والحرمه، إذ ليس فساد المعامله مترتباً دائماً على حرمتها، لوجود المعامله الفاسده مع عدم الحرمه، كما فى معاملة الضبى.

وأمّا الأصل اللفظى، فإنّه لا- مجال للتمسك بعموم « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (٢) من أجل تصحيح المعامله المشكوك فيها، لأنّه من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه للخاص، وهو أدلّه حرمة الرّبا. وعلى فرض الجواز، فهو غير جائز هنا، للعلم الإجمالى بخروج معاملة اليوم أو الغد من تحت عموم أدلّه الوفاء، بالتخصيص. ومن الواضح أنّ هذا العلم يوجب إجمال العام حكماً ويسقطه عن الكاشفیه عن المراد الواقعى.

ثم إنّ الشيخ أمر التأمل فى الفرق بين الأصل العملى والأصل اللفظى.

ص: ١٩٤

١-١. فرائد الأصول ٢ / ٢٤٩ _ ٢٥٠.

٢-٢. سوره المائده، الآيه ٢.

وهو من جهة دقّه المطلب، لأنّ المانع من جريان الأصل العملى هو تنجيز العلم، والمفروض عدمه، لكنّ المانع عن التمسك بالأصل اللفظى _ أعنى عموم الآيه _ هو إجمال العام بسبب العلم الإجمالى، لأنّ هذا العلم يوجب الإجمال، سواء كان منجزاً أو لا.

وبما ذكرنا يندفع بعض إشكالات الميرزا على الشيخ. ويبقى إشكالان(١):

أحدهما: إنّ ما ذكره يخالف مسلكه فى الأحكام الوضعيه من أنّها منتزعه من الأحكام التكليفيه، فإنّ مقتضى ذاك المبنى هو ارتفاع فساد المعامله بحليتها.

وفيه: إنّ الشيخ لا يرى الحرمة منشأً للفساد كما أشرنا، وهذا واضح من كلامه فى موارد عديده من كتابه فى المكاسب. مثلاً: قد ذكر الشيخ فى الإستدلال على المعاطاه بآيه الحلّ أنّ معناها: أحلّ الله التصرفات المترتبه على البيع، وأنّ هذه الحلّيه هى المنشأ لصحّه المعامله لا نفس البيع.

فإذن، تجرى قاعده الحلّ بالنسبه إلى نفس المعامله فتكون حلالاً، وأمّا الصحّه، فمن آثار حلّيه التصرفات المترتبه على البيع. وفى المعامله المشكوك كونها ربويه تجرى القاعده، وتكون أصاله الفساد جاريه بالنسبه إلى التصرفات.

والثانى: فى ما ذكره من أنّ حال الأصول اللفظيه حال الأصول العمليه، فكما أنّ العلم الإجمالى بخروج بعض الأفراد لا يكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصول العمليه، فكذلك لا يكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصول اللفظيه. ثمّ استظهر الفرق بينهما من دون بيان الفارق وأمر بالتأمل.

ص: ١٩٥

قال الميرزا: «قياسه قدس سرّه للأصل اللفظي بالأصل العملي _ في جواز إجرائه في تمام أطراف العلم إذا لم يكن منجزاً للتكليف كما هو المفروض في المقام _ في غير محلّه».

وفيه: ما أشرنا إليه في وجه أمره بالتأمل، فإنّ الشيخ يفرّق بين الأصل اللفظي والأصل العملي.

رأى الميرزا

واختلف رأى الميرزا في المقام، فقال في دوره الأولى (١) من بحثه بجريان أصاله الفساد في كلتا المعاملتين، وعدم جواز التمسك بالأصل اللفظي. وعكس في دوره الثانيه (٢) فقال بعدم جريان أصاله الفساد والتمسك بالأصل اللفظي.

أقول: أمّا ما ذكره ثانياً ففيه: ما تقدّم من سقوط العام في هذا المقام عن الكاشفيّه.

وأما ذكره أولاً ففيه: أنه ليس للميرزا إجراء الإستصحاب هنا على مسلكه ...

وتوضيح ذلك: أنّ الشيخ والميرزا كليهما يقولان بعدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم، لكن المانع عند الأول: إثباتي، وهو لزوم التناقض بين الصّدر والذيل في أدلّه الإستصحاب، لأنّ الجمع بين الأمر _ بالنقص سواء كان مولوياً أو إرشاداً إلى حكم العقل _ والمستفاد من مجموع كلماته هو الإرشاديّه _ والنهي عنه

ص: ١٩٦

١-١. فوائد الأصول ٤ / ١١٢.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ٤٦٩ _ ٤٧٠.

جمع بين النقيضين. وعند الثاني: المانع ثبوتى، وهو عدم جواز إجتماع التعبدین على خلاف المعلوم بالإجمال، سواء كان متعلق العلم ذا أثر أو لا.

فعلى مسلك الميرزا لا- يجرى الإستصحاب حتى مع سقوط العلم عن الأثر، - كما هو المفروض فى التدریجیات - أما على مسلك الشيخ فيجرى إذا سقط، لأنه إذا كان العلم الإجمالى بلا أثر فلا أمر للشارع بالنقض، فيبقى قوله عليه السلام (لا تنقض) فى الصدر بلا معارض.

رأى العراقى

واختار العراقى المحقق فى حاشيته على فوائد الاصول(١) جواز التمسك بالأصل اللفظى، لأن حجته أصالة العموم هى من باب الكشف النوعى عن المراد، والكشف النوعى لا ينافى العلم الإجمالى الشخصى على الخلاف. ومع التنزل عن هذا، فإن المعامله إن كانت صادرة من غيره أجرى فيها أصالة الصحه وإن كان الشك فى الفساد سابقاً. وإن كانت صادرة من نفسه، فإن كان عالماً من قبل بوقوع معاملته ربويّه منه إمّا اليوم وإمّا غداً مثلاً فلا مجال لأصالة الصحه، وإن كان علمه حادثاً بعد وقوع المعاملتين، فكلتاها مجرى قاعده الفراغ، لأن موضوعها العمل المفروغ منه.

ص: ١٩٧

أقول:

أما ما ذكره أولاً ففيه: إن مدرك حجّيه الأصول اللفظية هو السيرة العقلية، واستنادها إلى الشارع إنما هو من جهة عدم رده عنها، ومع الشك في وجود السيرة في مورد لم يجز التمسك، لأنها شبهة موضوع لنفس الدليل. وفيما نحن فيه، ليست أصله العموم كاشفه نوعاً عند العقلاء حتى مع الظن الشخصي على الخلاف. أما مع العلم الإجمالي على الخلاف، فلا إشكال في عدم الكاشفة عند العقلاء. فلا سيره. هذا أولاً.

وثانياً: إن هذه الحجّية مقترنة بأمر كلي، وهو عدم العلم الإجمالي الكلي، فالعقلاء يقتيدون العموم من أول الأمر بعدم وجود العلم الإجمالي المخالف، فالسيرة هنا محفوفة بما يحتمل القرينية.

وأما ما ذكره ثانياً، فإنه قد تقرّر أنّ مدرك أصله الصّحّه هي السيرة أيضاً، فالكلام الكلام.

وأما قاعده الفراغ، فإن كان فيما يدلّ عليها عموم تعدي لتّم ما ذكره، ولكنّ عموماتها محفوفة بأنّه (لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشك) (1)، فلا بدّ من أن يكون في حاله هذه الخصوصية، أمّا إذا لم تتفاوت حاله حين العمل وبعده، فلا مجرى للقاعده.

وفيما نحن فيه، حيث يعلم إجمالاً بربويّه معاملة اليوم أو غدٍ، فالعلم المذكور باق على حاله، وشكّه بعد الفراغ مقرون بالعلم الإجمالي كذلك، فحاله

ص: ١٩٨

التحقيق

قال شيخنا: والتحقيق في المقام:

أمّا في مثال الحيض، فإنّ مقتضى القاعده تحقّق العلم الإجمالي المنجز للمرأة، لأنّها في كلّ زمان ترى الدم، تعلم علماً إجمالياً إمّا بالحيض فيجب عليها تروك الحائض، وإمّا بالإستحاضه، فيجب أفعال المستحاضه، ومع هذا العلم لا مجال لجريان الأصول النافيه، سواء المحرز منها وغيره، لدوران الأمر بين كونها حائض أو مستحاضه. واستصحاب عدم المحيض يعارض مع إستصحاب عدم الإستحاضه، وتصل النوبه إلى البراءه في الطرفين، وهى متعارضه كذلك، فيجب عليها الجمع بين الأفعال والتروك، لكون العلم منجزاً ولا وجه لانحلاله.

ولو احتملت كون الدم دم قروح، دار أمر الواجب عليها بين تروك الحائض والإتيان بوظائف الطاهره، إلا أنّ هنا أصلاً موضوعياً لا معارض له، وهو إستصحاب عدم الحيض، الذى ليس فى مقابله إستصحاب عدم الطهر.

لكنّ فى فرض دوران الأمر بين الحيض والإستحاضه صورتان، لأنّه إنّ كان الدم بعد الزوال، فهى تعلم إجمالاً بالتكليف الفعلى، لأنّها إن كانت مستحاضه فوجب الصّلاه فعلى، وإن كانت حائض، فمسّ الكتاب حرام. وأمّا إن كان قبل الزوال، فإن أحكام الإستحاضه مشروطه بالزوال، لأنّه قبل الزوال إمّا يحرم عليها دخول المسجد الآن وإمّا يجب عليها الصّلاه بعد الزوال، فيكون العلم تدريجياً،

فلا بدّ من القول حينئذٍ بكون حرمة الدخول بعد الزوال، وأمّا قبله فلا، إلاّ أنّ يقال بعدم التفصيل وأنّ الحكم في كلتا الصورتين لزوم الإحتياط.

وتلخص: عدم إمكان مساعدته مع كلمات القائلين بالبراءة عن تروك الحائض، وأنّه لا يمكن القول بالحرمة مطلقاً، بل لا بدّ من التفصيل، إلاّ إذا ثبت عدم الفصل.

أمّا زوجها، فإنّه بعد الآن الأوّل حيث يتعارض الإستصحابان ويتساقطان يرجع إلى البراءة عن الوطئ في جميع الشهر. والحق جواز التمكين منها، لأنّه يدور الأمر من هذا الحيث بين الوجوب، لاحتمال كونها طاهراً، والحرمة لاحتمال كونها حائض، فالمورد صغرى دوران الأمر بين المحذورين، وتجرى فيه القاعده المقرّره هناك. لكن الحكم مبنى على عدم كون حرمة تروك الحائض حرمةً ذاتيه.

وأمّا مثال المعامله الربويّه، فإنّ أصله الحلّ تجرى في كلا الطرفين، لأنّهما في كلّ منهما تجتمع مع أصله الفساد في الطرف الآخر. وأمّا من الجهه الوضعيه، فإنّ أصله الفساد لا تجرى، لأنّها مخالفه للمعلوم بالإجمال. وأمّا من الجهه الوضعيه، فإنّ أصله الصّحّه لا تجرى، لأنّها مخالفه للمعلوم بالإجمال، نعم، تجرى في المعامله الأولى وتؤثّر _ لو لم تجر في الثانيه _ لعدم المعارض لها حينئذٍ أصلاً.

والأصول اللفظيه غير جاريه هنا، لكونها مجمله بالعلم الإجمالى بورود المخصّص. وأمّا بناءً على عدم إجمالها، فيجوز التمسك بها بناءً على جواز التمسك بالعام في الشّبّهه المصادقيه. وأمّا بناءً على عدم جوازه، فإنّ قلنا باستصحاب العدم الأزلى فهو، وإلاّ فالمرجع هو العام، لأنّ المعامله الأولى

مشكوكه الصّحه والفساد من جهه الشك في ربويّتها والأصل هو العدم، فيحرز بهذا الأصل موضوع العام المخصّص ص فيندرج تحته. لكن هذا إنّما يتم ما لم يقع الإبتلاء بالمعامله اللاحقه.

ص: ٢٠١

تعريفها

قد اختلفت كلماتهم في تحديد الشبهه غير المحصوره على وجوه، ولكن الظاهر عدم الحاجه إلى التعريف، لأن هذا العنوان لم يقع موضوعاً في شيء من الأدله. نعم، هو معقد الإجماع المدعى على عدم تنجيز العلم في الشبهه غير المحصوره، ولكن الكلام في هذا الإجماع، كما سيأتي قريباً. فلا حاجه إلى ذكر التعريفات والنظر فيها.

ولعل أحسن التعاريف هو تعريف الشيخ (1): بأن الشبهه غير المحصوره هي الشبهه التي تكثر أطرافها، بحيث يصير العلم فيها عند العقلاء كلاً علم، ولا يعتنى العقلاء فيها بالتكليف المعلوم بالإجمال، بل يرون احتمالاً في كل طرفٍ موهوماً.

ص: ٢٠٢

وتوضيحه: إنَّ أساس منجزيه العلم هو احتمال الضرر الأخرى، وقد قامت السيره العقلانيه على عدم الاعتناء بهذا الإحتمال إذا كانت أطراف الشبهه غير محصوره، كأن تكون واحده من الشياهم الموجوده فى هذا البلد محرمه مثلاً.

ولكن إذا كان المرجع هو السيره العقلانيه، فإنها دليل لئى يؤخذ منه بالقدر المتيقن. هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ الموارد تختلف، فقد يكون المعلوم بالإجمال من الأهميه بحيث يحتاط العقلاء فيه حتى مع كثره الأطراف جداً.

وثالثاً: إنَّ ضعف احتمال التكليف إنَّ وصل إلى حد الإطمينان العقلاني بالعدم، صح ما ذكره، لكن الدليل حينئذ هو الإطمينان، وهو العلم العادى. وإن لم يصل إلى ذلك الحد، فلا يصح التعريف المذكور، لعدم العبره بظن عدم التكليف فضلاً عن الإحتمال، فلا بد من الإحتياط.

دليل عدم تنجيز العلم فى الشبهه غير المحصوره

وقد استدلل بوجوه على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهات غير المحصوره.

الأول: الإجماع.

ما ذكره الشيخ

قال الشيخ (١) وهو مستفيض.

ص: ٢٠٣

أقول:

١_ الإجماع المنقول ليس بحجّه.

٢_ تحقّقه أوّل الكلام، لأنّ المسأله غير مطروحه فى كتب السّابقين.

٣_ يحتمل مدركيته.

الثانى: إنّ هذا العلم كلا علم عند العقلاء.

وهذا الوجه الذى جاء فى كلام الشيخ غير مقبول كذلك، وقد أشرنا إلى بعض ما فيه.

الثالث: ما ذكره صاحب الكفايه (١) من أنّ كثرة الأطراف تلازم غالباً سقوط التكليف عن الفعلية، وإذا سقط عن الفعلية، اقتضى دليل رفع العسر والحرّج عدم وجوب الإحتياط.

الإشكال على صاحب الكفايه

وأشكل المحقّق الإصفهانى (٢) على صاحب الكفايه: بأنّ الرفع فرع الوضع، ومتى لم يكن الوضع من الشارع لا يكون الرفع بيده، وهذا مما لا ريب فيه.

والحاكم فى الشبهات بوجوب الموافقه القطعيه لحكم المولى هو العقل، فإنّ العقل حاكم بلابديّه الموافقه لحكم المولى، وفى الشبهات غير المحصوره،

ص: ٢٠٤

١- ١. كفايه الأصول: ٣٦٢.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٤ / ٢٧٦.

ليس الحرج من ناحيه الشارع لا موضوعاً ولا حكماً، وإنما الحرج في الإمتثال القطعي، وهو بحكم العقل لا الشرع، وحينئذٍ ليس للشارع رفع ما وضعه العقل.

الجواب:

أجاب السيد الخوئي (1): بأن أدلّه نفى الحرج وإن كانت ناظره إلى الأحكام الشرعيه لا العقليه، إلا أنها ناظره إلى مقام الإمتثال. بمعنى أنّ كلّ حكم كان إمتثاله حرجياً على المكلف، فهو منفى في الشريعه، فإنّ جعل الحكم وإنشاء إنّما هو فعل المولى، ولا يكون حرجاً على المكلف أبداً، وحينئذٍ، فإن كان إحراز إمتثال التكليف المعلوم بالإجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفياً في الشريعه بمقتضى أدلّه نفى الحرج، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه.

وفيه:

الذى في كلام المحقق الإصفهاني هو «إحراز الإمتثال». يقول: إنّ الحرج في إحراز الإمتثال، وبينه وبين «الإمتثال» فرق، إذ لا كلام في أنّ الإمتثال إن كان حرجياً يرتفع بحكم الشارع كما في الوضوء الحرجي، لكنّ التحريم في الشبهه غير المحصوره ليس حرجياً، وإنّما إحراز الإمتثال حرجي، والحاكم في رفعه هو العقل.

أقول:

حاصل إشكال الإصفهاني هو أنّه تارة نقول: إن كان الموضوع حرجياً يرتفع الحكم بسبب ذلك، وأخرى نقول: كلّما كان الحكم حرجياً فهو مرفوع. وعلى

ص: ٢٠٥

كلا الوجهين، ليس الرفع في الشبهه غير المحصوره مستنداً إلى الشارع، بل العقل هو الحاكم لعدم التمكن من إحراز الإمتثال.

نعم، من الممكن إسناد الرفع إلى الشارع في المقام ولكن بواسطة حكم العقل، إلا أنّ المهم هو إستظهار هذا المعنى من أدلّه رفع الحرج، فهل تفيد رفعه شرعاً حتى مع وساطه حكم العقل؟

والجواب: إن كان المرفوع فيها هو «الحكم الحرجي» فالحق مع المحقق الإصفهاني، لكنّ المرفوع هو «الحرج»، وهو أعم من أن يكون الحكم فيه من الشارع مباشرة أو بواسطة حكم العقل، لأنّ نسبه الأحكام الشرعيه إلى الأحكام العقليه نسبه الموضوع إلى الحكم.

فالإشكال المذكور على كلام المحقق الخراساني مندفع.

الإشكال الوارد

لكن يرد عليه: إنّ الأحكام العقليه تتبع الملاكات المحرزه عند العقل، وللعقل في موارد العلم الإجمالي حكمان، أحدهما: وجوب الموافقه القطعيه، والآخر: حرمة المخالفه القطعيه، فإذا كان حكم الشارع بوجوب الموافقه حرجياً حكم العقل بعدم وجوب الموافقه القطعيه، لقوله تعالى « مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ »(١). أمّا في طرف حرمة المخالفه القطعيه في صوره الإمكان، فلا يجوز رفع اليد عن الحكم الشرعي، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ص: ٢٠٦

فقول المحقق المذكور: متى كان الحرج فى الموافقه سقط الحكم عن الفعلية، غير صحيح على إطلاقه، فهو يسقط من جهه وجوب الموافقه ولا يسقط من جهه حرمة المخالفه.

ما ذكره الميرزا

الرابع: ما ذكره الميرزا (1)، وهو: إن بين حرمة المخالفه القطعية ووجوب الموافقه القطعية ملازمه، ففى كل مورد لا يتمكن من المخالفه القطعية لا- تجب الموافقه القطعية. وفى الشبهات غير المحصوره لا تحرم المخالفه، إنا لعدم التمكّن منها، وإنا لكونها حرجية، وإذا سقطت حرمة المخالفه سقط وجوب الموافقه.

ومن هنا قال الميرزا بانحصار الشبهه غير المحصوره بالشبهه التحريمية.

وخلصه هذا الوجه هو: إن تنجيز العلم الإجمالى عباره عن تعارض الأصول، وملاك تعارضها هو لزوم الترخيص فى المعصية بجرانها فى الأطراف، ومع عدم التمكّن من المخالفه القطعية لا يبقى مورد لهذا الملاك، فلا تعارض، فلا تنجيز للعلم.

وفيه:

أما دعوى انحصار الشبهه غير المحصوره بالشبهه التحريمية، فمندفعه بجرانها فى الشبهه الوجوبية كذلك، فإن متعلق العلم قد يكون من المحرّمات كالخمر وقد يكون من الواجبات. فإن كانت الشبهه تحريمية، لم تكن المخالفه القطعية بارتكاب الجميع فالحرمة ساقطه، لكن الموافقه بترك الجميع ممكنه. وإن كانت وجوبية، فالموافقه بالإتيان بالجميع غير ممكنه، لكن المخالفه بترك الجميع

ص: ٢٠٧

وأما دعوى الملازمه بين المخالفه والموافقه القطعيه، فممنوعه كذلك، فلو سقطت حرمة المخالفه عقلاً على أثر العجز، فلا وجه لسقوط وجوب الموافقه.

وبعبارة أخرى:

إنّ تنجيز العلم الإجمالي يدور مدار القدره، فإذا انتفت القدره بالنسبه إلى حكم _ وهو حرمة المخالفه القطعيه _ فلا دليل على سقوط الحكم الآخر _ وهو وجوب الموافقه القطعيه _ مع القدره عليها، لأنّ للعقل في كلّ شبهه حكيمين، وإذا سقط أحدهما بالعجز عن الإمثال لم يسقط الآخر، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ما ذكره العراقي

الخامس: ما ذكره المحقق العراقي (١) بناءً على تعريفه للشبهه غير المحصوره.

قال: إذا سقطت الموافقه القطعيه، فحرمة المخالفه كذلك باقية، لأنّ قوام الشبهه غير المحصوره هو أنّه لو نظرنا إلى طرفٍ حصل لنا الإطمينان بعدم وجود الحرام فيه، وهذا يلزم وجوده في سائر الأطراف، وحينئذٍ، يجوز إرتكاب ذلك الطرف للسيره العقلانيه القائمه على جوازه، والإكتفاء بترك البقيه بدلاً عن الواقع، فلا يجوز إرتكابها.

والنتيجه: عدم وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه.

وفيه:

ما المراد من الإطمينان بأنّ الحرام في سائر الأطراف دون هذا الطرف؟

إن كان المراد من الإطمينان هو «العلم» فإنّ العلم في هذا الطرف منحلٌ حقيقه،

ص: ٢٠٨

فلا يجب الإجتنب عن سائر الأطراف. وإن كان المراد منه هو «الحجّه» فإنّه مع قيامها يكون العلم الإجمالي منحلاً حكماً، كما لو قامت البيّنه على بعض الأطراف. وعلى كلّ حالٍ لا يبقى التكليف بالإجتنب عن بقيّة الأطراف، فما معنى كونها بدلاً عن الواقع.

وبعبارة أخرى: كون بعض الأطراف بدلاً عن الواقع فرّع لبقاء العلم الإجمالي، ومع انتفائه لا معنى لذلك. هذا أولاً.

وثانياً: ليس بناء العقلاء على إرتكاب بعض الأطراف وجعل البعض الآخر بدلاً عن الواقع، فهل لو علم بوجود السّم في أحد الآنيه، يرتكبون البعض ويتركون البعض الآخر بأن يكون السّم فيه؟

روايه الجبن

السادس: روايه الجُبْن، عن البرقى في المحاسن عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبيالجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن. فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة. فقال عليه السّلام: أ من أجل مكان واحدٍ يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الأرضين (١).

استدلّ بها الميرزا (٢).

وأورد عن الشيخ الإشكال: بأنّ الروايه غير ظاهره في بيان حكم الشّبّهه غير المحصوره، فلعلّها في مقام بيان أنّ جعل الميتة في الجبن في مكانٍ لا يلزم

ص: ٢٠٩

١- ١. وسائل الشيعة ٢٥ / ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأّطعمه المحلّله، رقم: ٥.

٢- ٢. أجود التقريرات ٣ / ٤٧٣.

حرمته فى بقية الأمكنه التى لا يعلم فيها ذلك. فهى أجنبيّه عمّا نحن فيه.

وأجاب: بأنّ هذا واضح لم يكن مورداً للسؤال لأحدٍ، بخلاف حملها على مورد الشّبّهه غير المحصوره، فيصحّ السؤال عن حكمها من جهه العلم الإجمالى بوجود الميتة بين الأطراف الكثيره، فهل يجب الإجتناى عن الجميع أو لا؟

وأشكل فى مصباح الأصول(١) بوجهين:

١_ السند، فإنّها ضعيفه بمحمد بن سنان.

٢_ الدلاله، فإنّها وارده فى مورد خروج بعض الأطراف عن محلّ الإبتلاء، فهى أجنبيّه عن المقام.

أجاب الأستاذ:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ محمد بن سنان قد أخرج عنه الشيخ الكلينى كثيراً فى الكافى فى الأصول والفروع، ممّا يدلّ على اعتماده عليه ...

وأما عن الثانى: فبأنّ فى ذيل الزوايه يقول الإمام: إنى أشتري من هذا السوق اللحم مع أنّه لا أظنّ أنّ السّودان يسمّون ...

أى: أشتري مع العلم بأنّ بعض السّودان لا يسمّون الله لدى الذبيح. ومن الواضح أنّ ما فى السوق مورد للإبتلاء كلّّه.

فإن قلت:

لعلّ أكل الإمام من لحم السوق من جهه أماريّة سوق المسلمين لا من جهه الجواز

ص: ٢١٠

١-١. مصباح الأصول: ٣٧٨.

فِي الشَّبْهَةِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ.

قلت:

إِنَّ أَمَارِيَهُ السُّوقِ إِنَّمَا هِيَ مَعَ عَدَمِ وُجُودِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ، وَالْإِمَامِ يَصْرِّحُ بِوُجُودِهِ.

توضيحه: إِنَّ مَقْتَضَى الْأَصْلِ فِي اللَّحْمِ هُوَ عَدَمُ التَّذْكِيهِ، لَكِنَّ يَدَ الْمُسْلِمِ وَسُوقَ الْمُسْلِمِينَ أَمَارَهُ حَاكِمَهُ عَلَى الْأَصْلِ فِي مَوْرِدِ الشُّكِّ. وَأَمَّا مَعَ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِوُجُودِ حَيْوَانٍ غَيْرِ مَذْكِيٍّ، فَإِنَّ الْأَمَارِيَةَ لِلسُّوقِ تَسْقُطُ، وَحَيْثُ أَنَّ الْإِمَامَ أَخْبَرَ عَنْ أَكْلِهِ مِمَّا فِي السُّوقِ مَعَ عِلْمِهِ، فَالشَّبْهَةُ غَيْرُ مَحْصُورَةٍ.

فَالْإِشْكَالُ فِي الدَّلَالَةِ مَنْدُفَعٌ.

فَالدَّلِيلُ الْعَمْدَةُ عَلَى عَدَمِ تَنْجِيزِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ فِي الشَّبْهَاتِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ هُوَ رَوَايَةُ الْجَبِينِ، وَدَلَالَتُهَا عَلَى الْمَدْعَى تَامَةٌ، وَمُحَمَّدُ بْنُ سَنَانَ ثَقَّةٌ عِنْدَنَا.

ص: ٢١١

الأمر الأول (هل العلم كلاً علم أو أنّ الشبهه تزول؟)

هل بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصوره، يكون العلم كلاً علم كما في كلام الشيخ، أو يرتفع الشك وتزول الشبهه؟

وتظهر الثمره في وجوب الإحتياط بناءً على كون العلم كلاً علم وبقاء الشك، وعدم وجوبه فيما إذا كان الشك زائلاً.

مثلاً: يشترط في الضوء إحراز إطلاق الماء، فهو الشرط في صحته _ لا- أنّ كونه مضافاً مانع عن الصحه _ فلو علمنا بوجود المضاف بين الآنيه وهي كثيره والشبهه غير محصوره، فعلى القول بعدم تنجيز العلم لكونه كلاً علم، يكون الشك باقياً، فموضوع الأصل محقق، وحينئذٍ، فما هو الأصل الجارى هنا؟

هنا مجرى الإستصحاب، أى إستصحاب العدم الأزلى، والموضوع هو الماء المطلق، وذلك بناءً على جريانه في الذوات _ كما عليه المحققون المتأخرون، مثل كلبيه الكلب _ بالإضافة إلى جريانه في الأوصاف مثل قرشيه المرأه.

فعلى هذا المبني، عندما نشك في مائيه هذا المائع، فالحاله السابقه هي العدم، وحينئذٍ، لا يجوز لنا الضوء بهذا المائع. ولا يعارضه إستصحاب عدم الإضافه، لما تقدّم من أنّ الموضوع هو الإطلاق، وليس كونه مضافاً مانعاً عن صحه الضوء.

وأما بناءً على عدم جريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية، أو عدم جريانه في الذوات، فالإستصحاب ساقط.

وتصل النوبه إلى قاعده الإشتغال، لكون الذمه مشغوله بالوضوء بالماء المطلق، وبالوضوء بهذا الماء المشكوك في إطلاقه يشك في فراغ الذمه، فلا يصحّ الوضوء به.

هذا كله بناءً على بقاء الشك وأنّ العلم كلا علم، كما عليه الشيخ.

أمّا بناءً على زوال الشك والشبهه كما عليه المحقق العراقي، فلا شبهه في صحّه هذا الوضوء.

الأمر الثاني (لو وقع الشك في كون الشبهه غير محصوره)

لو شك في بلوغ كثره الأطراف إلى الحدّ الذي يصدق معه عدم الحصر، فما هو مقتضى القاعده؟

ولا يخفى تفرّع هذا الأمر على التفصيل بين الشبهه المحصوره وغير المحصوره في تنجيز العلم الإجمالي، وأمّا بناءً على المنجزيه مطلقاً، فلا مجال لهذا البحث.

ذكرت طرق:

الأول: إنه لَمّا كان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز وإستحقاق العقاب على المخالفه للتكليف المعلوم، وكان عدم محصوريه الأطراف مانعاً عن التنجيز _ على المبنى _ فإنّ مقتضى القاعده مع الشك في كون الشبهه غير محصوره، هو منجزيه العلم، لوجود المقتضى وعدم ثبوت المانع.

ص: ٢١٣

أقول:

هذا من صغريات قاعده وجود المقتضى وعدم المانع، وقد قال بها الشيخ محمد هادي الطهراني ومن تبعه. لكن التحقيق عدم تماميتها، لعدم وجود النص عليها ولا قيام السيرة العقلية بها، بل الملاك هو قيام الحجج الشرعية لإحراز عدم المانع، فإن تم ذلك أخذنا به وإلا فلا. وفيما نحن فيه لا حجة شرعية ولا سيرة عقلية غير مردوعه على عدم المانع. كما لا مجال للتمسك باستصحاب عدم بلوغ الشبهه لحد عدم المحصوريه.

الثاني: إن دليل الإجتنا ب عن الحرام أو النجس أو الغصب مطلق، فيجب الأخذ به، ثم إن هذا المطلق قد خرج عنه الشبهه غير المحصوره، فلم يجب الإجتنا ب عن جميع الأطراف فيها.

ولكن المفروض هنا عدم العلم بكون الشبهه غير محصوره، ومقتضى القاعده حينئذ العمل بالمطلق ووجوب الإجتنا ب، لأنه متى شك في التخصيص أو التقييد كان العام والمطلق هو المحكم.

وفيه:

لا إشكال في أن المرجع مع الشك في التخصيص أو التقييد هو العام والمطلق، لكن لا شك عندنا هنا في أصل التخصيص، بل الشك في تحقق مصداق المخصّص، وهل يرجع فيه إلى العام والمطلق؟

قد تقرّر في محله عدم الرجوع.

إذن، لا ينبغي الخلط بين الشك في التخصيص والشك في مصداق المخصّص.

ص: ٢١٤

الثالث: الرجوع إلى المباني، وأن الحال يختلف باختلافها.

فعلى مسلك الشيخ من أن الملاك في عدم التنجيز كون التكليف موهوماً لا يعتنى به العقلاء، كان العلم الإجمالي في مفروض المثال منجزاً، لأن احتمال التكليف في كل واحدٍ من الأطراف من قبيل تردد الواحد في العشره، ومثله لا يعدّ موهوماً.

أقول:

لا يخفى الإضطراب في كلمات الشيخ في تعريف الشبهه غير المحصوره، وقد قال بعد ذكر الوجوه: وفي النفس شيء. ولكنه في هذه المسأله حيث يشك في كون الشبهه محصوره أو غير محصوره، قال بوجوب الإحتياط من جهه عدم إحراز جعل البديل للطرف الذي يحتمل فيه وجود التكليف.

وأما على مسلك المحقق العراقي من أن الشبهه غير المحصوره هي التي إذا لوحظ كل طرفٍ من الأطراف حصل الإطمينان بعدم وجود التكليف فيه، وحينئذ ينحل العلم الإجمالي حقيقةً، ومع إنحلاله لا مورد لجعل البديل، لأن جعل البديل يكون في مورد الإنحلال الحكمي.

فالحق على هذا المسلك _ في دوران أمر الشبهه بين أن تكون محصوره أو غير محصوره _ هو التنجيز، لأننا لا نطمئن في كل طرفٍ أن لا يكون التكليف فيه.

ثم إن المحقق العراقي (1) ذكر أن مقتضى مسلك الشيخ أن يقال بعدم منجزيه العلم الإجمالي، لسقوط العلم مع موهوميه التكليف عن البيانيه عقلاء،

ص: ٢١٥

ومع عدم البيان على التكليف عقلاً تكون الشبهه من قبيل الشبهه البدويه.

أقول:

هذه النسبه فى غير محلها، لأن الشيخ يصرح فى المورد بالشك فى جعل البدل، ومعهُ يكون العلم منجزاً. هذا أولاً.

وثانياً: سقوط العلم عن البيانيه إنما هو حيث يكون احتمال التكليف موهوماً بحيث لا يعنى به العقلاء، ومع الشك فى كون الشبهه محصوره أو غير محصوره، فإن قيام السيره العقلانيه على موهوميته احتمال التكليف غير معلوم، ولا أقل من الشك.

وأما على مسلك الميرزا حيث جعل وجوب الموافقه القطعيه تابعاً لحرمة المخالفه القطعيه، وحيث لا يمكن المخالفه فلا تجب الموافقه، فإن مقتضى القاعده هو تنجيز العلم، لأن عدم حرمة المخالفه القطعيه فى الشبهه غير المحصوره يرجع إلى عدم التمكن من المخالفه، ومع الشك فى كون الشبهه غير محصوره، يرجع الشك إلى العجز وعدم القدره، ومع الشك فى عدم القدره على المخالفه، يكون مقتضى القاعده هو الإحتياط. نظير ما لو شك فى التمكن من دفن الميت فى هذه الأرض الصخريه، فإن مقتضى القاعده الإحتياط ببذل الطاقه فى حفر الأرض حتى يثبت العجز وعدم القدره.

الأمر الثالث (فى شبهه الكثير فى الكثير)

والصحيح فى هذا الأمر هو الرجوع إلى المباني فى وجه عدم منجزيه العلم

ص: ٢١٦

فى الشبهه غير المحصوره.

فعلى مسلك الشيخ، مقتضى القاعده هو التنجيز، لعدم موهوميه الاحتمال.

وعلى مسلك الميرزا عدم التنجيز، لعدم القدره على المخالفه القطعيه.

وأما على مسلك المحقق العراقي، فالتنجيز، لأنه يرى أن الملاك وجود الإطمينان بعدم وجود التكليف فى كل واحدٍ واحدٍ من الأطراف. وهكذا إطمينان فى مورد البحث غير حاصل.

وعلى مسلك شيخنا الأستاذ: الوجه فى المقام هو تنجيز العلم، لأن مقتضى القاعده هو إرجاع الأمر إلى القدره وعدمها كما تقدم فى الأمر السابق، وعليه فالإحتياط محكم حتى يثبت العجز عن الإمتثال.

وبعباره أخرى: إن العلم إذا قام على التكليف _ ولا- مانع من تنجيزه من الضرر والحرص وغير ذلك _ يجب الإمتثال له بقاعده الإشتغال، وإلا يلزم الظلم على المولى من الترخيص فيه، إلا إذا جعل المولى البدل، سواء على مسلك العليه أو الإقتضاء.

غير أن جعل البدل على المسلكين يختلف، فعلى مسلك الإقتضاء، فإن نفس شمول المرخص لبعض الأطراف كافٍ لجعل البقيه بدلاً عن الواقع ووجوب الإجتناى عنها. وأما على مسلك العليه، فلا يكفى نفس المرخص، لأنه أصل عملى ومثبته ليس بحججه.

هذا تمام الكلام فى الشبهه غير المحصوره.

التنبیه الثامن: لو اضطرَّ إلى ارتكاب أحد الأطراف

إشاره

فقد يضطرُّ إلى الفرد المعين. وقد يضطرُّ إلى الفرد غير المعين.

فالكلام في مقامين:

المقام الأول: في الإضطرار إلى الفرد المعين. وفيه صور:

إشاره

المقام الأول

لو اضطرَّ إلى ارتكاب الفرد المعين من أطراف العلم الإجمالي، فههنا صور:

الصورة الأولى

أن يكون الإضطرار قبل التكليف وقبل العلم بالتكليف.

ولا كلام ظاهراً في هذه الصورة في سقوط العلم عن التأثير، بل التحقيق _ كما ذكرنا سابقاً _ عدم تحقق العلم الإجمالي بالنسبه إلى أصل التكليف، وهو وجوب الإجتنب مثلاً فلو علم إجمالاً بوقوع قطره من الدم في أحد الإناءين، حصل العلم الإجمالي بتحقق سبب التكليف بالإجتنب عن المضطرِّ إليه أو عن

ص: ٢١٨

طرفه، لكنَّ حصول العلم بالنسبه إلى نفس التَّكليف غير ممكن، لأنَّ أحد الإناءين _ وهو المضطرُّ إليه _ لا تكليف بالنسبه إليه يقيناً، والآخر _ وهو الطرف _ فتحقق التكليف بالنسبه إليه مشكوك فيه، ومن المعلوم أنَّ قوام العلم هو القضية المنفصله على سبيل منع الخلو.

الصّوره الثانيه – وفيها قولان

اشاره

أن يكون الإضطرار بعد التكليف وقبل العلم به.

كما لو وقعت النجاسه في أحد الإناءين ولم يكن يعلم بها، ثم اضطرَّ إلى شرب الإناء المعين، وعلم بعد ذلك بالنجاسه المرذده بين الإناءين، فهل يجب الإجتناّب عن الطّرف أو لا؟

قولان:

الأوّل:

الإجتناّب، وقد ذهب إليه المحقّق الميرزا في دوره الأولى (١). وذلك: لأنّه بعد ما يعلم بالتكليف، يكون العلم موجباً لترتيب آثار التكليف على المعلوم من حين حدوث التكليف لا- من حين العلم، فإنّه وإن تأخّر العلم عن الإضطرار إلّا- أنّ متعلّقه هو التكليف السّابق عليه، وحينئذٍ، فإن كانت النجاسه في الفرد المضطرُّ إليه، كان التكليف بالإجتناّب عن النجاسه ساقطاً، وإن كانت في الطرف كان التكليف موجوداً، فالشكّ يرجع إلى سقوط التكليف بالإضطرار بعد ثبوته، وهو

ص: ٢١٩

مجري قاعده الإشتغال، فيكون العلم منجزاً.

والثاني:

عدم وجوب الإجتنا، وهو ما ذهب إليه في الدوره الثانيه (1)، واستدل له بوجه:

أحدها: إنه ليس المقام من موارد جريان قاعده الإشتغال، فإن موردها هو حيث يعلم بالتكليف، وفيما نحن فيه يكون أمر التكليف مردداً بين أن يكون في المضطر إليه أو الطرف، لكنه في الأول منتف قطعاً وفي الثاني مشكوك الحدوث، فلا علم بثبوت التكليف، وإنما حصل القطع بعدمه على تقدير، والشك في حدوثه على تقدير. وهذا مجرى البراءة.

وفيه:

إن وجه القول بالتنجيز هو ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه، فالتكليف واقع على العهده يقيناً، فإن كان الإضطرار وارداً على مورده فهو غير باق، وإن كان وارداً على الطرف فهو باق. فالشك يرجع إلى سقوط التكليف المتيقن حدوثه، وهذا مجرى قاعده الإشتغال.

الوجه الثاني: إن تنجيز العلم الإجمالي يدور مدار تعارض الأصول، وهو إنما يؤثر من حين قيامه، وفي ظرف قيامه لا تعارض بين الأصول، لعدم وجود التكليف في أحد الطرفين، بسبب الإضطرار، وجريان الأصل في الطرف الآخر لا مانع منه، فلا تنجيز.

ص: ٢٢٠

وفيه:

إن كان الإستدلال للتنجيز بالعلم الإجمالى تمّ ما ذكر، لكنّه بقاعده الإشتغال، وقد عرفت أنّ المفروض تأثير العلم فى ترتيب أثر التكليف من حين حدوث التكليف لا قيام العلم.

الوجه الثالث: إنّ لا- كلام فى سقوط التكليف مع الإضطراب العقلى، وبدونه يسقط بمقتضى حديث الرفع، ومع رفع الشارع للتكليف لا يبقى الشك فى سقوطه حتى يرجع إلى قاعده الإشتغال.

وفيه:

إنّه ليس البحث فى صدق كلمه «السّيّ قوط» بل هو فى رجوع الشك إلى مرحله الإمتثال، فمع تعلق التكليف بالذمّه والشك فى ارتفاعه بعد الإضطراب من قبل الشارع، بحكم العقل بالإحتياط. وكذا الكلام فيما لو شك فى سقوطه على أثر الإضطراب العقلى. وبالجملة، إنّ لا بدّ من رعايه التكليف حتى الخروج عن عهده بمسقط وجدانى أو تعبدى.

فظهر عدم تماميه الوجوه المذكوره للجواب عن قاعده الإشتغال.

والأولى أن يقال:

إنّه وإن كان الشك فى سقوط التكليف، لكن موضوع القاعده هو احتمال العقاب وحكم العقل بلزوم تحصيل البراهه اليقينيّه من أجل الخلاص منه، لكنّ احتمال العقاب معلول لقيام المنجز للتكليف، فإن كان المنجز نفس القاعده، لزم المحال، وإن كان غيرها، فلا منجز له لا حدوثاً ولا بقاءً. أمّا حدوثاً، فلاّنه لم يكن

ص: ٢٢١

علم بالتكليف حتى يكون منجزاً، وأما بقاءً، فوجود الأصل المؤمن الذي لا يحتمل العقاب معه.

رأى السيد الأستاذ

وإلى القول الثاني ذهب السيد الأستاذ أيضاً، وقال في تقريره:

إن العلم المتأخر المتعلق بالتكليف السابق لا يصلح لتنفيذ التكليف السابق بما هو كذلك، لأن معنى التنفيذ إما وجوب الإطاعة والإمتثال عقلاً أو إستحقاق المؤاخذة على المخالفه، وكلُّ منهما لا يتصور بالنسبه إلى ما سبق، إذ لا مجال لإطاعته أو مخالفته فعلاً. فما جرى على بعض الألسنه من أن العلم المتأخر ينجز التكليف في الزمان السابق ليس له وجه معقول.

نعم، إذا كان التكليف السابق موضوعاً للتكليف في الزمان اللاحق كوجوب القضاء أو نحوه، كان العلم به مؤثراً في تنفيذ التكليف اللاحق من باب تعلق العلم به أيضاً بعد تعلق العلم بموضوعه.

وبالجملة، العلم إنما يكون منجزاً للتكليف المقارن ولا يصلح لتنفيذ ما سبق. وعليه، ففيما نحن فيه، بما أنه عند حدوث العلم لا يعلم بثبوت التكليف لاحتمال تعلق الإضطرار بمتعلقه فلا يكون منجزاً (1).

هذا كله في الإستدلال بالقاعده.

ص: ٢٢٢

وقد يستدلّ له بالإستصحاب، وذلك لأنّه بعد الإضطرار يشكّ في بقاء التكليف المعلوم سابقاً _ من جهة أنّه إن كان في المضطرّ إليه فهو ساقط، وإن كان في الطّرف فباق _ فيستصحب التكليف، وينتج الإحتياط بالنسبة إلى الطّرف.

فأجاب عنه الميرزا(١): بأنّه فرد مرّدّد، والفرد المرّدّد لا يجرى فيه الإستصحاب، لأنّه لا ماهيّة له ولا وجود.

أقول:

إن أُريد إستصحاب شخص التكليف وفرده، فلا- يجرى، أمّا المرّدّد، فلما ذكر، وأمّا المعين، فلأنّه إمّا مقطوع الإرتفاع وإمّا مشكوك الحدوث، لكنّ المدعى إستصحاب الكلّي.

فأجاب في مصباح الاصول(٢) عن إستصحاب الكلّي: بأنّه إنّما يجرى فيما إذا كانت الأصول متعارضةً بالنسبة إلى الخصوصيّتين، كما في الشكّ في بقاء الحدث المرّدّد بين الأصغر والأ- كبر بعد الوضوء، وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض. وما نحن فيه من هذا القبيل. قال: ومن هنا نقول: بأنّ المرجع عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين هي البراءة، فإنّه مع الإتيان بالأقلّ يشكّ في بقاء التكليف المعلوم بالإجمال، ومع ذلك لا يرجع إلى الإستصحاب ولا إلى قاعده الإشتغال، وليس ذلك إلّا لأنّ منشأ الشكّ في بقاء

ص: ٢٢٣

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٤٥٥.

٢- ٢. مصباح الأصول: ٣٨٧.

التكليف إحتمال تعلقه بالأكثر الذى يجرى فيه الأصل بلا معارض، فالتكليف بالأقل ساقط بالإمتثال وبالأكثر مشكوك الحدوث من أول الأمر، ومنقضى بالتعبد للأصل الجارى فيه بلا معارض.

المناقشه

أفاد شيخنا دام بقاءه: أنه تاره: يتيقن بالحدث ثم يتردد بين الأصغر والأ-كبر، فالأصل الجارى فى كل منهما معارض بالأصل الجارى فى الآخر، وإذا تعارضا تساقطا ورجع إلى الإستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع. وأخرى: يتوضأ ثم يتيقن بالحدث المردد بين الأصغر والأكبر قبل الوضوء، فعلى مبنى توقّف جريان الإستصحاب على تساقط الأصول فى الأطراف بالمعارضه، فلا وجه للرجوع إلى الإستصحاب فى هذه الصوره، لعدم المعارضه بين الأصول، لأنّ الحدث إن كان هو الأصغر فهو مرتفع، لأنّ المفروض كونه متوضّأً، فلا- تكليف له بالنسبه إلى هذا الفرد، ويبقى الأصل جارياً فى الأ-كبر بلا- معارض، فلا- يرجع إلى إستصحاب بقاء كلى الحدث.

ولكن القائل لا يلتزم بذلك. والوجه فى ذلك هو أنّ جريان الإستصحاب لا يدور مدار اليقين من أول الأمر، بل اليقين المتأخر إنّ تعلق بأمر متقدّم وتمت أركان الإستصحاب فيه، كان الإستصحاب جارياً فى كلّ موضوع ذى أثر، والمثال من هذا القبيل، فإن أركانه تامه و«المحدث» عنوان ذو أثر شرعى.

فظهر بما ذكرنا ما فى المبنى المذكور فى إستصحاب الكلى، وبه ظهر الجواب عن إستصحاب بقاء التكليف، فإنّ الأمر لا يدور مدار تعارض الأصلين

فى الخصوصيتين، لكنّ عنوان «التكليف» ليس مجعولاً شرعياً ولا موضوعاً لمجعول شرعى، فلا يترتب على استصحابه أثر شرعاً، وأما عقلاً، فإن موضوع الأثر العقلى هو المجعول الشرعى لا الأمر المنتزع منه.

فإن نوقش فى هذا الجواب بأنه: لا- يلزم أن يكون المستصحب موضوعاً شرعياً، وأنه لا مانع من إستصحاب الكلى الإعتبارى كعنوان «التكليف»، وأثره حكم العقل بلزوم إمتثاله، إذ لا- يفرق العقل فى لزوم الإمتثال بين التكليف الثابت بالوجدان والثابت بالتعبّد.

ذكرنا جواباً ثانياً وهو: إنّ الحكم العقلى بلزوم إمتثال كلى التكليف حكم تعليقى بناءً على مسلك الإقتضاء _ لأن حكم العقل أساسه هو إقتضاء الإشتغال اليقينى للفراغ اليقينى _ والأصل الجارى بلا معارض يقتضى الفراغ _ بضميمه قاعده الإمكان _ كما تقدّم فى محلّه، ومعه لا حكم للعقل بالإحتياط.

وبعبارة أخرى: نتيجة الإستصحاب هى تعلق التكليف بالذمه وحكم العقل بلزوم إمتثاله والفراغ منه، فأثر الإستصحاب عقلى، لكن حكم العقل معلق _ كما تقدّم فى محلّه _ على عدم مجيء المؤمن من قبل الشارع، والأصل الجارى فى الطرف غير المضطر إليه مؤمن شرعى ... وعلى هذا، فلا داعى لجعل الطرف بدلاً عن الواقع فى الإجتناّب.

ونقول ثالثاً: سلّمنا إقتضاء هذا الإستصحاب الإحتياط، لكنّ مقتضى البراءة الشرعيّه فى الطرف عدمه، فيقع التمانع بين أثرى دليلى الأصلين ويتساقطان، ويكون المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا تنجيز.

إشارة

ما إذا كان الإضطرار بعد التكليف والعلم به.

وفيها قولان:

الأول: عدم التنجيز. ذهب إلى الخراساني

ذهب إليه المحقق الخراساني في الكفاية والفوائد(١). لأنه يعتبر في التنجيز أن يكون على تقدير، ومع الترخيص الواقعي بالنسبة إلى الفرد المضطرّ إليه لا- علم بالتكليف المنجز على كلّ تقدير، وإلاّ احتمل الإجتماع بين الترخيص وفعليته التكليف المرّد في المضطرّ إليه، وإحتمال إجتماع الضدّين محال كالقطع به. فالعلم الإجمالي يستحيل تحقّقه بقاءً.

وبوجه آخر: العلم متعلّق بتكليف مرّد بين الباقي والزائل من حين الإضطرار، فليس علماً به على كلّ تقدير، بل هو من أوّل حدوثة مقيّد بعدم الإضطرار، فلا اقتضاء فيه للبقاء بعده.

الثاني: التنجيز.

إشارة

ذهب إليه الشيخ(٢)، واختاره المحقق الخراساني في حاشية الكفاية(٣) وعليه الميرزا(٤) وتلميذه(٥).

ص: ٢٢٦

١-١. كفاية الأصول: ٣٦٠، فوائد الأصول ط مع حاشية الرسائل: ٣٣١.

٢-٢. فوائد الأصول ٢ / ٢٤٥.

٣-٣. حاشية الكفاية: ٣٦٠.

٤-٤. أجود التقريرات ٣ / ٤٥٧.

٥-٥. دراسات في الأصول ٣ / ٣٩٠.

قال الشيخ بالتنجيز، لقاعده الإشتغال.

وقال المحقق العراقي: للعلم الإجمالى التدريجى الموجود فعلاً.

وقال صاحب الكفايه: للعلم الإجمالى الفعلى المرّد بين القصير والطويل.

وسند كر رأى الميرزا.

بيان الشيخ

إنّ التكليف قد تنجز بالعلم الإجمالى قبل عروض الإضطرار، ولا رافع للعلم المذكور فى الطرف غير المضطرّ إليه.

أقول:

ولكن يمكن أن يقال: إنّ العلم منجز للتكليف قبل عروض الإضطرار، وأما مع عروضه على طرفٍ ينتفى العلم فلا منجز، ويكون الأصل جارياً فى الطرف الآخر بلا معارض.

فإن قيل: قد تعارض الأعلان قبل عروض الإضطرار وتساقطاً، والساقط لا يعود.

قلنا: إنّ التعارض والتساقط يدوران مدار وجود الأصل فى كلّ آنٍ وإلاّ فلا تعارض، والأصل الجارى بعد الإضطرار فى غير المضطرّ إليه ليس فى مقابله أصل ليعارضه، فهو جار بلا معارض.

ص: ٢٢٧

قال في حاشيته الكفاية ما حاصله: إنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالتكليف المرّد بين المحدود والمطلق، لأنّ أحد الطرفين محدود بعروض الإضطرار عليه، والآخر مطلق غير محدود، فالمورد من قبيل تعلّق التكليف بالمرّد بين القصير والطويل، ومن المعلوم عدم الفرق في تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي بين أن يكون الطرفان قصيرين أو طويلين أو أحدهما قصير والآخر طويل، وحيث أنّ الإضطرار حادث بعد التكليف والعلم به، فإنّه يكون في الطرف المضطر إليه قصير الأمد وفي الطرف الآخر طويلاً، ولا مانع من تنجيز العلم الإجمالي للتكليف في مثل هذا الفرض.

وبالجملة، فإنّنا لا نستند للتنجيز إلى حدوث العلم — حتى يقال بأنّ حدوثه لا يكفي لبقاء التنجيز، بل لابدّ من بقاء العلم الإجمالي حتى يبقى التنجيز — بل إلى بقاء العلم وأركان التنجيز، لأنّ أصل العلم موجود، ومتعلّقه أي التكليف المعلوم الفعلي، لا مانع عن فعليته، وهو وإن لم يكن فعلياً على كلّ تقدير، لكنّ بقاء العلم على كلّ تقدير ليس معتبراً في التنجيز.

ونظير المقام: ما إذا علم إجمالاً قبل الظهر من يوم الجمعة بوجوب أحد الأمرين من صلاة الظهر وصلاة الجمعة، لكن أمد صلاة الجمعة قصير وأمد صلاة الظهر طويل، فإنّ انتهاء أمد الجمعة لا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالي ووجوب الإتيان بصلاة الظهر.

وبما ذكر ظهر ما في كلامه في متن الكفاية، من أنّ التنجيز يدور مدار

المنجّز وهو العلم حدوثاً وبقاءً... لأنّ هذه الكبرى غير منطبقه على المقام، لأنّ العلم بالتكليف باقٍ بعد الإضطرار فيكون منجّزاً للطرف.

بيان المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي بالتنجيز (1) هنا بناءً على تنجيز العلم في التدريجيّات. بتقريب: إن العلم إذا تعلّق بتكليف مرّد بين القصير والطويل تحقّق علمان، أحدهما عرضي، وهو إمّا هذا حرام شربه وإمّا ذاك، والآخر طولي وهو إمّا هذا حرام شربه الآن وإمّا ذاك حرام شربه في الآن اللاحق. فإذا وقع الإضطرار إلى أحدهما سقط العلم الإجمالي العرضي عن التأثير، إذ لا تبقى القضية المنفصلة المذكوره، لكن الطولي باقٍ، غير أنّ أحد طرفيه _ وهو المضطر إليه _ قد انتهى أمده.

وكذا الكلام لو تلف أحد الطرفين أو سقط الأمر به بالإمتثال أو خرج عن الإبتلاء.

أقول:

وهذا التقريب إنّما يتم في كلّ موردٍ أمكن تعدّد التكليف فيه على أساس الإنحلال، لأنّ التدريجي يتحقّق في التكاليف الإنحلائية، كحرمه وطئ الحائض مثلاً، دون ما لا يتم فيه، كمثال دوران الأمر بين الظهر والجمعه. ومن الواضح أنّ تعدّد التكليف وعدمه يدور مدار تعدّد الملاك وعدمه. فالإستدلال بالتنجيز بهذا الطريق أخصّ من المدعى.

ص: ٢٢٩

إنّ نفس حدوث العلم موجب لتعارض الأصول وتساقطها، وإذا سقطا فلا أصل مؤمن في غير المضطرّ إليه، فيستحقّ العقاب على ارتكابه.

هذا ظاهر كلامه.

أقول:

وهو يرجع إلى ما ذكره الشيخ، فإنّ ملاك التعارض هو الإشتغال اليقيني، والشك يعود إلى سقوط التكليف المنجز. وبعبارة أخرى: إنّه وإن لم تبق القضية المنفصلة، ولكنّ حدوثها وعدم الشك السارى كافٍ للتنجيز وتحقق الإشتغال.

خلاصه البحث

إنّ بحثنا أعم من الشبهه التحريميه والوجوبيه، وأعم ممّا يتعدّد فيه الملا-ك والحكم بتبع الملا-ك، وليس التعدّد والإنحلال متحقّقاً في كلّ شبهه حكميه، فإن شرب النجس الواحد ليس له إلّا حكم واحد.

وإنّ المختار في وجه التنجيز ما ذكر في حاشيه الكفايه، وحاصله:

إنّ المنجز الحدوثي موجود، غير أنّ فعليه التكليف انقطعت بقاءً في طرفٍ على أثر قصر مدّته، بسبب الإضرار مثلاً.

وبهذا الذى ذكره يندفع الوجهان المتقدمان للإنحلال، لأنّ ملا-ك التنجيز هو العلم الإجمالى بالتكليف المرّد، لا القضية المنفصلة. وأيضاً: الترخيص في

المضطرّ إليه يزيل القضيّه المنفصله العرضيه، ولكن ملاك التنجيز ليس تلك القضيّه، بل هو العلم الفعلى المرّدّد بين القصير والطويل.

المقام الثاني: لو اضطرّ إلى ارتكاب الفرد غير المعين

اشاره

وفيه الصّور المذكوره فى المقام الأوّل.

والأقوال ثلاثه:

١_ التنجيز مطلقاً.

٢_ العدم مطلقاً.

٣_ التفصيل بين صوره الإضطرار العقلى والوصول إلى حدّ الإلجاء وغيرها.

وبعباره أخرى: التفصيل بين ما إذا كان الإضطرار بحيث لا مجال معه لجريان حديث الرفع، وما إذا لم يكن كذلك.

قال بالأوّل: الشيخ والعراقى والميرزا.

وقال بالثانى: الخراسانى فى الكفايه وتبعه الإصفهانى.

وقال بالثالث: الخراسانى فى حاشيه الرسائل.

دليل عدم التنجيز

اشاره

استدلّ للعدم بوجهين:

الوجه الأوّل

اشاره

الأوّل: إنّه لا علم إجمالى بالتكليف فى صوره الإضطرار إلى غير المعين،

لأنَّ الترخيص التخييري يزاحم الإلزام التعييني، ومصلحه الترخيص أهم من مصلحه الإلزام، ومع الأهميته، يسقط الإلزام، فلا يبقى العلم الإجمالي.

وبهذا الوجه يسقط وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه معاً، إذ الحرمة هي في صوره وجود الإلزام، ومع عدمه فلا حرمة.

جواب الشيخ

أجاب (1): بأنَّ الترخيص هنا ترخيصٌ في المقدمه العلميه، بمعنى أنَّ الشارع قد رفع اليد عن لزوم الترك أو الإتيان على أثر الإضطرار، ورخص المكلف في فعل أو ترك أحد الطرفين، والترخيص في المقدمه العلميه فعلاً- أو تركاً أثره سقوط وجوب الموافقه القطعيه فحسب، فلا بد من فعل أو ترك الطرف الباقي حذراً من المخالفه القطعيه.

الإشكال عليه

فأشكل الأستاذ: بأنَّ مبنى الشيخ هو التوسط في التكليف _ أي وجوده على تقدير وعدم وجوده على آخر _ وعليه، فإنَّ الطرف الذي يرتكبه المضطر خال عن التكليف قطعاً، فيشكك وجوده في الطرف الباقي، فالشبهه بدويّه، ولا يمكن أن تكون مقرونه بالعلم.

ص: ٢٣٢

وأما أنّ الترخيص هو في المقدمه العلميه ففيه:

إنّ المقدمه العلميه يدور أمرها بين الواجب أو الحرام وبين ما هو أجنبي عن الواجب أو الحرام، لأنها مقدمه لإحراز الإمتثال، ورفع الشارع التكليف عمّا يختاره المكلف ملازم للترخيص الواقعي، وتكون النتيجة أنّ أحد الطرفين مقطوع الحليّه والآخر مشكوك الإلزام.

فالقول بالتوسيط بالتكليف قولٌ بالترخيص الواقعي، لكنّ موضوعه هو الطرف المختار. لكن هذا الترخيص موجود قبل الإختيار، فكيف يجتمع مع الإلزام؟

الوجه الثاني

إشاره

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهاني(1):

إنّ العلم الإجمالي إنّما يؤثر إذا كان التكليف يترتب عليه إستحقاق العقاب على كلّ تقدير، وإلا فلا يؤثر، فلا تنجز.

توضيحه:

إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا- يوجب، إستحقاق العقاب، وإنّما الموجب له هو الواقع فقط، فإن كان الإلزام الواقعي في الطرف المختار لرفع الإضطرار، فإنّ إرتكابه غير موجب لاستحقاق العقاب، لأنّ المفروض إباحته. فظهر أنّه لا علم للمكلف بتكليف منجز موجب لاستحقاق العقاب، وأنّه متى لم تجب الموافقه القطعيه لم تحرم المخالفه القطعيه.

ص: ٢٣٣

هو التنجيز مطلقاً.

وذلك، لأن موضوع التكليف هو الخمر على وجه التعيين إلا أن وجوده مردّد، والإضطرار موضوعه هو الجامع بين الطرفين، أى عنوان «أحدهما»، فكان متعلّق التكليف بوجوب الإجتنب وجواز الإرتكاب متغايراً. و«الإضطرار» إنّما يرفع «التكليف» فيما إذا كان المتعلّق له وللتكليف متّحداً وإلا فلا يرفعه، بل مقتضى القاعده بقاؤه، لوجود المقتضى وعدم المانع أى الإضطرار.

وبالجمله، فالتكليف موجود، وقد تعلّق العلم به، ومجرّد تعلّق العلم بتكليف _ بحيث وجد المقتضى له وعدم المانع عنه _ موجب للتنجيز. فالعلم الإجمالى منجز، وكلّ علم منجز فله أثران عقليّان، أحدهما وجوب الموافقه، والآخر حرمة المخالفه. فإذا انتفى الأثر الأوّل على أثر المانع وهو الإضطرار، بقى الأثر الثانى على حاله، لوجود المقتضى وعدم المانع. فالإجتنب عن الطرف واجب.

وأما ما ذكره المحقّق الإصفهانى، فإنّما يتم لو كان المنجز عقلاً هو التكليف المؤثر على كلّ تقدير، لأنّه إذا صادف المختار الحرام الواقعى فلا يكون التكليف على هذا التقدير منجزاً، لعدم إستحقاق العقاب على إرتكاب الطرف الآخر كما لا يخفى.

لكنّ المنجز عقلاً هو العلم بالتكليف الفعلى، أى التكليف الذى تحقّق موضوعه بجميع قيوده وحدوده، وذلك لا ينافى أن يكون المكلف معذوراً على

تقدير _ وهو حال المصادفه _ وغير معذور على تقدير وهو صوره عدمها، لأنّ المعذوريّه متأخره عن التنجيز في الرتبّه.

وبعباره أُخرى:

إنّ الباعثيه الإمكانيه للتكليف المعلوم بالإجمال تامّه، لكنّ المانع عن فعليه هذه الباعثيه هو جهل المكلف بمحلّ وجود التكليف، ولذا لو ارتفع الجهل كان التكليف باعثاً للمكلف نحو الإمثال، وحينئذٍ مقتضى حكم العقل بأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها هو رفع اليد عن وجوب الموافقه القطعيّه _ لعدم إمكانها بسبب الإضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف _ دون المخالفه القطعيّه، لبقائها على حال الإمكان، فلا عذر في ارتكابها.

تنبيه:

تارة: التكليف موجود على تقدير دون تقدير، وذلك كما لو اضطرّ إلى أحدهما المعين، فإنّه لو علم بوقوع النجاسه إمّا في المضطرّ إليه وإمّا في طرفه، فإنّ التكليف بالإجتناّب موجود على تقدير عدم مصادفه النجاسه للمضطرّ إليه، وغير موجود على تقدير مصادفتها له.

وأخرى: يكون التكليف موجوداً على كلّ تقدير، لكنّه تارة: منجز على كلّ تقدير، وأخرى: هو منجز على تقدير دون تقدير. فالأوّل: مثل دوران الأمر بين المتباينين مع عدم الإضطرار، والثاني: مثل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإنّه على تقدير تعلق التكليف بالأقلّ يكون منجزاً وعلى تقدير تعلقه بالأكثر فلا تنجيز.

فهذا معنى التوسط في التكليف والتوسط في التنجيز.

ص: ٢٣٥

أما صورته الإضطرار إلى أحدهما المعين وتعلق العلم بسبب التكليف بعد الإضطرار، فهي من التوسط في التكليف، إنما الكلام في صورته الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، فهل هي صغرى التوسط في التكليف أو صغرى التوسط في التنجيز؟ من قال بالتنجيز بالنسبة إلى المخالفه القطعيه يقول بالثاني.

ومن قال بعدمه، فلا محاله يقول بالتوسط في التكليف. والشيخ يقول بالتوسط في التكليف مع قوله بالتنجيز. وقد تقدم الإشكال فيه.

والمحقق العراقي يقول بالتنجيز فيما نحن فيه، فعلى مبنى عليه العلم الإجمالي قال: لا- مناص من القول بالتوسط في التكليف، وعلى مبنى الإقتضاء قال بإمكان القول بالتوسط في التنجيز. ثم اختار القول بالتوسط في التكليف على كلا المسلكين.

وتوضيح ما ذكره هو: إن التوسط في التكليف هنا عبارته عن كون التوسط في إطلاق فعلية التكليف لا- في نفس فعلية، فإن التوسط في التكليف الفعلي ينافي الترخيص، بخلاف التوسط في إطلاق فعلية. مثلاً: إذا علم بخمريه أحد الإناءين من غير إضطرار، فالتكليف فعلي بالإطلاق، أي: يحرم ارتكاب أحد الطرفين، سواء ارتكب الآخر أو تركه.

والفعلية على تقدير تكون في المثال مع الإضطرار، فإن الحرمة موجودة على تقدير عدم مصادفه الحرام، وغير موجوده على تقدير المصادفه.

وكذلك الأمر مع الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، فإنه مع عدم الإضطرار

يكون التكليف فعلياً على وجه الإطلاق، ومع الإضطرار، فإنَّ حرمة الطرف مقيدة بعدم رفع الإضطرار بالحلال. فالتكليف فعلي على تقدير رفع الإضطرار بالحلال، وغير فعلي على تقدير رفعه بغير الحلال.

هذا على مسلك العليّه. وحاصله: إنّ المفروض في الإضطرار إلى أحدهما غير المعين هو الترخيص في ترك الموافقه القطعيّه، فلا مناص من القول بالتكليف الناقص. أي إنّ التكليف في الإضطرار إلى غير العين فعلي على تقدير وغير فعلي على تقدير، أي إن كان رفع الإضطرار بالحلال كان التكليف فعلياً وإلا سقط عن الفعلية.

وأما على مسلك الإقتضاء، فلا حاجة إلى ذلك، لأنّه على هذا المسلك يجوز الترخيص في ترك الموافقه، أمّا المخالفه القطعيّه، فلا يجوز الترخيص فيها. ومع جواز الترخيص لا حاجة إلى القول بالتكليف الناقص، بل التكليف فعلي، ويجمع بين الترخيص الظاهري وبين الواقع بما يجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لأنّ الترخيص الظاهري هو في طول الواقع، فلا يلزم إجتماع الضدين، لعدم وحده المرتبه.

ثمّ إنّ المحقق العراقي قال بالتوسط في التكليف بالمعنى المذكور حتى بناءً على مسلك الإقتضاء، لأنّه في ظرف رفع الإضطرار لا معنى لبقاء التكليف الواقعي، لأنّ الإضطرار من حدود التكليف، وعليه، يسقط الواقع عن الفعلية في صورته المصادفه له.

فالحاصل، كون التكليف فعلياً على تقدير وغير فعلي على كلاً المسلكين.

أقول:

المسألة هي كون أحد الإناءين خمرًا، ثم مجيء التكليف بحفظ النفس ووقوع الإضرار إلى شرب أحد الإناءين غير المعين. فهنا حكمان، أحدهما: حرمه شرب الخمر، والآخر: وجوب حفظ النفس الموجب للزوم شرب أحدهما مقدّمه لحفظ النفس.

والمقدّمه هذه إمّا واجبه شرعاً بقاعده الملازمه، فيكون أحد الإناءين لا على التعيين واجب الإرتكاب، والعقل يخيره في التطبيق على أحدهما، فلا يوجد عندنا تكليفان الوجوب بالنسبه إلى الجامع، والإباحه بالنسبه إلى الأطراف. وإمّا لازمه باللابديه العقليه، فلا بدّ من شرب أحدهما لأجل حفظ النفس، وهو مرخص في إختيار أيهما شاء، لكن لا ترخيص من العقل بالنسبه إلى المخالفه القطعيه.

فظهر أنّ مقتضى دليل وجوب حفظ النفس هو الترخيص في إرتكاب أحد الطرفين فقط من أجل رفع الإضرار به، وأنّه لا ترخيص بالنسبه إلى جميع الأطراف، لا عقلاً ولا شرعاً ...

إذن، لا- ترخيص شرعيّ بالنسبه إلى جميع الأطراف حتى تلزم المضادّه بينه وبين الواقع، حتى يحتاج إلى الجمع، لأنّ الترخيص الظاهري في أطراف العلم غير ممكن، لكون التكليف الواقعي _ بناءً على الإقتضاء _ فعلياً على كلّ تقدير، والجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي يكون في الشبهات البدويّه دون المقرونه، ففي البدويّه نقول: إنّ مفسده الحرام قائمه بالواقع، ومصلحه الحكم الظاهري قائمه بجعل الترخيص، هذا من ناحيه الملاك. وفي مرحله الإمتثال، الحكم

ص: ٢٣٨

الظاهري واصل والواقعي غير واصل، فلا- تنافى بين الحكمين، لا- في مرحله الملا-ك ولا في مرحله الإمتثال. أمّا في المقرونه، فالوصول حاصل والتكليف فعليّ، فوصوله يقتضى الإمتثال، والترخيص الظاهري يقتضى عدم الإمتثال، فكيف يمكن أن يكون التكليف فعلياً على كلّ تقدير ويأتى الترخيص الظاهري التخييري؟

ثمّ إنّ الجمع بالطوليه _ أى كون الترخيص الظاهري فى طول الواقع _ لا- يرفع الإشكال، لما ذكرنا _ فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي _ من أنّ الحكم الواقعي بحقّ الشاكّ موجود، إمّا بإطلاق الحكم الواقعي وإمّا بنتيجته الإطلاق، وإلاّ يلزم التصويب.

وهذا الإشكال مبنائي.

وأما حلّ المحقّق العراقي الإشكال بالقول بالتكليف الناقص، وهو وجود التكليف على تقدير وعدم بقائه على إطلاقه _ كأن تكون حرمة الخمر موجوده لا- على كلّ تقدير، بل هى على تقدير إرتكاب الحلال موجوده، وغير موجوده على تقدير عدم إرتكاب الحلال، على نحو القضيّه الحيثيه أو القضيّه المشروطه.

فيرد عليه: إنّهُ قبل رفع الإضطراب كان الشرط _ وهو إرتكاب الحلال _ غير متحقّق، فيلزم عدم الحرمة، لأن معنى القضيّه المشروطه كون حرمة الخمر مشروطه بارتكاب الحلال. وإن كان بنحو القضيّه الحيثيه _ أى إنّ حرمة الخمر هى فى حين رفع الإضطراب بالحلال، وأنّه إنّ رفع بنفس الحرام فلا حرمة _ فإن لازمه عدم الحرمة فى حين إرتكاب الحرام. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الشرط المتأخر لا بدّ له من دليلٍ في مقام الإثبات.

وأما قوله: في ظرف الإضطرار يسقط التكليف عن الفعلية، وأما قبله فهي موجوده، فلا بدّ من القول بالتوسيط في التكليف على كلا المسلكين.

ففيه: إنّ كان الإضطرار _ في ظرف رفعه _ إلى خصوص شرب الخمر، سقط التكليف عن الفعلية وإلا فلا يسقط. وبعبارة أخرى: حدّ التكليف هو الإضطرار لا- رفع الإضطرار، ومع الارتكاب لا ينقلب الإضطرار إلى الجامع إلى الإضطرار إلى الفرد. فارتفاع التكليف بمجرد رفع الإضطرار غير معقول.

وعلى الجملة: لا يعقل أن يكون التكليف مشروطاً أو مغيباً بفعله أو تركه، كأن يكون غايه وجوب الصّلاه تركها، أو غايه حرمه الخمر شربه. وبناءً على التكليف الناقص: لا إشكال في وجود الحرمه قبل رفع الإضطرار بالحرام، هذا لا إشكال فيه وهو معترف به والبرهان قائم عليه، لأنّ المفروض _ قبل رفع الإضطرار _ عدم الإضطرار إلى الخمر، فالتكليف حينئذٍ بحرمه شربه موجود، لوجود مقتضيه وعدم المانع عنه، فإذا كانت الحرمه مرتفعه برفع الإضطرار بشرب الخمر، كانت حرمه شرب الخمر محدوده بشرب الخمر. وهذا غير معقول.

ولو جعل شيء آخر غايه، كان معنى ذلك إشتراط الحكم بأمرٍ أجنبي، وهو أيضاً غير معقول، لأنّ الشرط أو الغايه لا بدّ وأن يكون له دخل، ومع عدم الدّخل لا- يمكن الإشتراط به أو جعله غايه، إذ لا- يكون الإشتراط بلا ملاك. إذن، لا يعقل إشتراط التكليف إلا- بمانعه، وهو إمّا الإضطرار وإمّا كونه مصداقاً للمضطرّ إليه، وحينئذٍ ينقطع التكليف وتكون النتيجة الترخيص التخييري. وإشكاله هو أنّ هذه

المحدودِيه هي محدودِيه الحرمة بفعل الحرام وارتكابه، وهي غير معقوله.

خلاصه البحث

وخلصه البحث في الإضطرار إلى غير المعين هو: إنَّ المقتضى للتكليف موجود والمانع مفقود، لأنَّ متعلق الإضطرار غير متعلق التكليف. فالتكليف تام، ولا- قصور في العلم المتعلق به، فالعقل حاكم بوجود الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه. لكنَّ الأوّل غير ممكن إمتثاله فيسقط، والثاني ممكن فلا مجوّز لسقوطه، فالحقّ هو التنجيز.

ولا- نقول بالترخيص الظاهري، لأنَّ الترخيص هنا تخييري، والترخيص التخييري في أطراف العلم غير ممكن إلا على مبنى جريان الأصول في أطراف العلم تخييراً. هذا من جهه، ومن جهه أُخرى، لا مثبت لهذا الترخيص، وحديث الرفع هنا هو «رفع ما اضطرّوا إليه» لا «رفع ما لا يعلمون».

فإن قيل: الإضطرار متعلق بالجامع ويجرى فيه «رفع ما اضطرّوا إليه» فالجامع مرفوع، فتجوز المخالفه القطعيه.

قلنا: إن رفع المضطرّ إليه بحديث الرفع ترخيص واقعي لا- ظاهري. وعلى فرض جريانه في الجامع، فإنَّ الترخيص في الجامع لا ينافي وجود الحرمة في الفرد، بل يجتمعان. وعلى هذا الأساس نقول ببقاء إطلاق التكليف، وبطلان التكليف الناقص الذي قال به المحقق العراقي، فلو اضطرّ إلى شرب الماء وكان أحد الإناءين نجساً، فإنَّ الترخيص بالنسبه إلى الجامع لا ينافي حرمة إرتكاب

النجس. نعم، إذا علم النجس بعينه، كان عليه رفع الإضطرار بالطرف، وأمّا إن ارتكبه وهو جاهل فمعدور.

فالتكليف فعليّ وليس يناقص.

ثمّ إنّ البحث في الإضطرار إلى المعين وغيره إنّما هو حيث يكون الإضطرار رافعاً للتكليف بالمرّة. وأمّا إذا لم يرفع تمام التكليف فلا يسقط العلم عن المنجزية، لا في الإضطرار إلى المعين ولا في الإضطرار إلى غير المعين، فلو علم إجمالاً بسقوط النجاسه إمّا في الماء وإمّا في الخلّ، فإنّ الإضطرار يرفع حرمه شرب الماء ولا يفيد جواز التوضّئ به، فالعلم الإجمالي من هذه الجبهه باقي على تأثيره، فإنّه إمّا لا يجوز شرب الخلّ وإمّا لا يجوز التوضّئ بهذا الماء.

ص: ٢٤٢

اشاره

لا- ريب في إعتبار قدره وعدم العجز عن الإمتثال في التكليف، وإن وقع الخلاف في أن إعتبارها باقتضاء نفس الخطاب أو بحكم العقل، إذ ذهب الميرزا إلى الأول، وأن توجيه الخطاب إلى العاجز غير معقول، وقال جماعه بالثاني تبعاً للمحقق الثاني.

وملخص الكلام: إنه على المبنى الأول: يستحيل تحريك العاجز، والإمتناع ذاتي. وعلى الثاني: لا يستحيل بل هو قبيح عقلاً، فالإمتناع بالعرض.

وكيف كان، فإن جعل الداعي للإمتثال إنما هو حيث يمكن الإنزجار والإنبعاث، وإلا فهو ممتنع. وبعبارة أخرى: إنه لا إهمال بالنسبة إلى الواقع، فأما الإطلاق، بأن يكون التكليف متوجهاً، سواء مع قدره وعدمها، فمحال كذلك، فالتقييد ثابت لا محاله.

فهل الابتلاء مثل قدره؟

أى: كما أن قدره على الإمتثال شرط، كذلك يعتبر أن يكون متعلق التكليف

مقدوراً عليه أو لا يعتبر؟

والقدرة: إما عقليته، وإما عرفته، وإما عاديته. فالطيران في الهواء بالنسبة إلى الإنسان وإن كان مقدوراً عقلاً غير مقدور عادةً، فلا يعقل التكليف به، كما لا يعقل التكليف بغير المقدور عقلاً.

لكنّ الكلام في التكليف بغير المقدور عرفاً، كما لو كان أحد الأطراف في الهند، حيث القدره عليه موجوده عقلاً وعادةً وغير موجوده عرفاً، فهل يعقل التكليف به ويشترط ذلك فيه؟

والأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: لا يعتبر كون الشيء محلاً للإبتلاء في صحه التكليف بالنسبه إليه مطلقاً. وهو مختار المحقق الإصفهاني.

الثاني: إنه معتبر مطلقاً كذلك. وعليه صاحب الكفايه.

الثالث: التفصيل بين التكاليف التحريميه فالإعتبار، والوجوبيه فعدم الإعتبار. وهذا مصرّح به في كلمات الميرزا، وهو المستفاد من كلام الشيخ، وإن لم يتعرّض للشبهه الوجوبيه.

بيان الشيخ

بيان الشيخ (١)

إنّ وجوب الإجتناّب عن كلا المشتهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعيّ على كلّ تقدير، بأن يكون كلّ منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام

ص: ٢٤٤

كان التكليف بالإجتنب منجزاً، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطره من البول في أحد إناءين أحدهما بولاً أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسه، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لم يجب الإجتنب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالإجتنب عن ملاقى هذه القطره؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالإجتنب أصلاً، فالشك في التكليف بالإجتنب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجز، بل معلقاً على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالإجتنب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسه في أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحدٍ معينٍ منهما، فلا يجب الإجتنب عن الآخر؛ لأنّ الشك في أصل تنجز التكليف، لا في المكلف به تكليفاً منجزاً.

وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكنّ المكلف أجنبى عنه وغير مبتل به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنائه وإناءٍ آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً؛ فإنّ التكليف بالإجتنب عن الإناء الآخر المتمكّن منه عقلاً غير منجز عرفاً؛ ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالإجتنب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الإبتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالإجتنب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الإبتلاء بذلك بعاريه أو تملك أو إباحه فاجتنب عنه.

والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصه

— بحكم العقل والعرف — بمن يعدّ مبتلياً بالواقعه المنهية عنها؛ ولذا يُعَدُّ خطاب غيره بالترك مستهجنًا إلا على وجه التقييد بصوره الإبتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ غير المبتلي تاركٌ للمنهية عنه بنفس عدم إبتلائه، فلا حاجة إلى نهيّه، فعند الإشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالإجتناّب عن الحرام الواقعيّ.

وهذا بابٌ واسعٌ ينحلّ به الإشكال عمّا علم من عدم وجوب الإجتناّب عن الشبهه المحصوره في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسه في إنائه أو في موضعٍ من الأرض لا يتلى به المكلف عادةً، أو بوقوع النجاسه في ثوبه أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين لكلّ منهما من باب الشبهه المحصوره مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصاله الحلّ والطهاره لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره؛ إذ لا- يترتب على هذا المعارض ثمره عمليّه للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليفٍ متنجزٍ بالأمر المعلوم إجمالاً ...

ويؤيّد ما ذكرنا: صحيحه عليّ بن جعفر، عن أخيه عليهما السّلام، الوارده في من رعف فامتخط فصار الدّم قطعاً صِغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السّلام: (إن لم يكن شيءٌ يستين في الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيناً فلا) (١).

حيث استدلّ بها شيخ الطائفة قدس سرّه على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم (٢)، وحملها المشهور على أنّ إصابه الإناء لا يستلزم إصابه الماء، فالمراد

ص: ٢٤٤

١-١. وسائل الشيعه ١ / ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١.

٢-٢. الإستبصار ١ / ٢٣.

أنه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أن ظهر الإناء وباطنه الحاوى للماء من الشبهه المحصوره.
وما ذكرناه واضح لمن تدبر.

إلا أن الإنصاف: أن تشخيص موارد الإبتلاء لكل من المشتبهين وعدم الإبتلاء بواحدٍ معينٍ منهما كثيراً ما يخفى ...

بيان المحقق الخراساني

وذهب المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل إلى إعتبار الإبتلاء في الشبهه الوجوبيه أيضاً، فأشكل على الشيخ بما حاصله: أن الملا-ك الذي أفاده الشيخ موجودٌ فيها كذلك، فلا- يكون العلم الإجمالي فيها أيضاً منجزاً ما لم تكن الأطراف كلها مورداً للإبتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبى كذلك لا- يصح إلا- فيما إذا كان للمكلف داعٍ إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشيء ممّا يفعله بطبعه ولا داعى له إلى تركه، كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغواً. وعليه، فلو كان بعض الأطراف فى الشبهه الوجوبيه خارجاً عن محلّ الإبتلاء، ولم يكن المكلف مبتلياً بتركه عادةً، كان التكليف بالنسبه إليه منتفياً يقيناً، ويكون فى الطرف الآخر مشكوك الحدوث، والمرجع حينئذٍ هو الأصل الجارى بلا معارض.

إشكال الأستاذ

وأشكل عليه شيخنا: بأن الإلتزام بما ذهب إليه الشيخ يستلزم الإلتزام بعدم

الحرمة الشرعيه لما يكون المكلف تاركاً له بالطبع. وهذا خلاف الضروره الفقهيّه.

وأيضاً: قول المحقق في الحاشيه بتعميم المطلب إلى الواجبات، يستلزم الإلتزام بعدم وجوب ما يكون المكلف فاعلاً له بالطبع. وهذا خلاف الضروره الفقهيّه كذلك.

بيان الميرزا لدفع الإشكال

وقال المحقق الميرزا(١) في الجواب ما توضيحه:

إنّ هنا ثلاثه أمور: القدره وإرادته المكلف للفعل أو الترك والتكليف.

فالقدره مقدّمه رتبه على التكليف والتكليف مقدّم رتبه على الإراده أو عدم الإراده، فلذا كانت القدره من شرائط التكليف، والإيراده منبعثه عن التكليف، لكنّ المهم هو استحاله اشتراط التكليف بالإيراده، فلا يعقل أن يقال: إن أردت الصلاه فالصلاه واجبه عليك، لأنّه تحصيل للحاصل، كما لا يعقل أن يقال: إن لم ترد الصلاه فالصلاه واجبه عليك، لأنّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف، ومع عدم الإراده يلزم اجتماع النقيضين وهو محال. فتقييد الحكم والتكليف بالإيراده وعدم الإراده محال.

وعلى هذا، فالقول بلغويه جعل الحكم الوجوبي مع الإراده إلى الفعل لكونه تحصيلاً للحاصل، وكذا جعل الحكم التحريمي مع الإراده إلى الترك، يستلزم القول بتقييد التكليف بالإيراده، وقد عرفت استحالته، وإذا استحال تقييد الحكم

ص: ٢٤٨

بالإرادة اندفع الإشكال، سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً.

قال الأستاذ:

إنَّ المشكله ترجع إلى النسبه بين الإطلاق والتقييد، فإنَّ:

تاره نقول: بأنَّ النسبه بين الإطلاق والتقييد هي العدم والملكه، فإذا لم يمكن التقييد فالإطلاق واجب.

وأخرى نقول: بأنَّ النسبه هي التضاد، فإذا لم يكن التقييد فالإطلاق واجب.

أمّا بناءً على المسلك الأوّل، فإنّه إذا قلنا بأنَّ التكليف غير مقيّد بالإرادة، ومع عدم التقييد بها فلا إطلاق للتكليف أيضاً، كان اللّازم عدم وجود التكليف بالمّرّه حيث يكون المكلف فاعلاً أو تاركاً بطبعه. فالإشكال يعود.

وأمّا بناءً على المسلك الثّاني، فمع فرض عدم التقييد يكون الإطلاق واجباً، وحينئذٍ يلزم تحصيل الحاصل وهو محال، لأنّ المفروض كون المكلف فاعلاً بإرادته أو تاركاً بعدم إرادته للفعل، فوجود التكليف حينئذٍ تحصيل للحاصل.

بيان المحقّق الاصفهاني

واختار المحقّق الإصفهاني (1) عدم إعتبار كون الشىء داخلاً في محلّ الإبتلاء في صحّه التكليف، خلافاً لأستاده وللشيخ قدّس سرّه، وذلك:

لأنّ كلّ ما ذكره يعود إلى لزوم تحصيل الحاصل، ولكن ذلك إنّما يلزم

ص: ٢٤٩

لو كان التكليف هو البعث أو الزجر الفعلى، وليس ذلك حقيقه التكليف، بل هو البعث والزجر الإمكانى.

إنَّ الغرض من التكليف تحقُّق الإمثال له عن الإختيار، ولذا، فلا بدُّ أن يكون التكليف فى حدِّ الإمكان، وإذا كان التكليف هو الباعث أو الزاجر الإمكانى، فإنَّه يجتمع مع وجود الصَّارف ولا يلزم تحصيل الحاصل، ولذا نقول بأنَّ العصاه يستحقُّون العقاب على المعصيه، لكونهم مكلفين ولكن لا- فعليه للباعث أو الزاجر بالنسبه إليهم، وكذا الكلام فى الكفَّار، فإنَّهم بناءً على كونهم مكلفين بالفروع لا باعث وزاجر فعلى لهم إلاَّ أنَّ الباعث أو الزاجر الإمكانى موجود.

وتلخَّص: إنَّه قد وقع الخلط على الشيخ وصاحب الكفايه بين الباعث والزاجر الفعلى والإمكانى.

فالفعلى لا يجتمع مع الصَّارف، وأما الإمكانى فيجتمع، وحقيقه التكليف هو الإمكانى لا الفعلى.

ثمَّ إنَّه جعل ما نحن فيه نظير الإمكان الذاتى _ وهو أن يكون الشىء من حيث هو غير آبٍ عن الوجود والعدم _ والإمكان الإستعدادى _ وهو أن يكون للشىء قابليه الوجود الفعلى كالنطفه _ والإمكان الوقوعى _ وهو أن لا- يلزم المحال من وجود الشىء _ فالمقام نظير هذه الأقسام، فإن كلاً- من أقسام الإمكان قابلٌ للإجتمع مع الإمتناع بالغير، إذ يمكن أن يكون الشىء ممكناً ذاتاً أو وقوعاً أو إستعداداً، ولا يكون ممكناً بالفعل على أثر المانع ... وكذا أن يكون واجباً بالغير.

والحاصل: إنَّه يوجد البعث أو الزجر الإمكانى بالنسبه إلى الفرد الخارج عن

محلّ الإبتلاء، وإن كان ذلك الفرد منصرفاً عنه بالغير، ولا يلزم تحصيل الحاصل.

المناقشه:

وقد ناقشه الأستاذ أولاً - بالنظر إلى قياس ما نحن فيه بالإمكان الذاتى والوقوعى والإستعدادى، فقال بأنه قياس مع الفارق، لأنّ إجتماع الإمكان بأقسامه مع الإمتناع بالغير أمر منجعل، فإن للنظفه - مثلاً - القابليه لأنّ تصير إنساناً، ولكنّ ذلك قد يمتنع بعدم تحقّق الشرط له أو وجود المانع عنه. أمّا فى ما نحن فيه، فإنّ البعث أو الزجر الإمكانى أمر مجعول من قبل المولى، وقياس المنجعل بالمجعول غير صحيح. مضافاً إلى أنّ الإمكان الإستعدادى - وإن كان مجعولاً - أمر تكوينى كالمثال المذكور، ولا مانع من جعل هذا الإمكان مع الإبتلاء بالمانع، ولكن هل يصحّ جعل البعث والزجر الإمكانى مع وجود الإبتلاء بالمانع؟

ثمّ ناقشه - بقطع النظر عن المبنى - بأنّ المفروض على المبنى أنّ للأمر أو النهى إمكان الباعثيه، وهذا الإمكان يصل إلى مرحله الفعلية عند خلوّ نفس المكلف عن المانع عن العبودية. وبعبارة أخرى: إنّ المبنى هو وجود مرحلتين، مرحله القوه، وهو وصول الحكم إلى المكلف، ومرحلة الفعلية، وهو وصوله إلى الفعلية عند حصول الشروط وهو الخلو عن الموانع، وحينئذٍ نقول:

لو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء وليس للمكلف القدره العرفيه عليه. وأيضاً: لو كان الفعل ممّا لا يصدر عن المكلف بطبعه، فإنّ التكليف بالإجتنب عن ذلك الفرد أو عن هذا الفعل موجود، لأنّ الأحكام صادرة بنحو

القضيّة الحقيقيّة، وللحكم إمكان الباعثيه والزاجريّه على المبني، ولكن الحكم لا- يصل إلى مرحله الفعليّه في المثالين مع خلوّ نفس المكلف عن الموانع، لأنّ المفروض وجود الزاجر الفعلي عن ذاك الفرد أو الفعل وجعل الزاجر الفعل الآ-خر له يستلزم اجتماع المثالين ولا- يعقل له تحقّق الباعثيه أو الزاجريّه الفعليّه، فقول الشارع له إجتنب عن الخمر في الإناء الموجود في الهند لا أثر له، وكذا إجتنب عن الخبائث.

والحاصل: أنّ للمكّلف في المثالين زاجراً فعليّاً بطبعه في الموردین، والحكم فيهما لا- يصل إلى الفعليّه مع عدم خلوّ نفس المكلف عن الموانع، فليس المحذور في المقام لزوم اللغوّيّه من الجعل، بل المحذور أنّ جعل ما يصلح لأن يصل إلى الفعليّه مع تحقّق الفعليّه بالطبع لغو.

نظريه أخرى

وهي: إن كون الشيء في محلّ الإبتلاء إنّما يعتبر فيما لو كانت الخطابات والتكاليف الشرعيّه شخصيّة، إذ يكون كلّ فرد من أفراد المكلفين طرفاً للخطاب. وأمّا إذا كانت كليّة، فلا- يعتبر دخول الشيء في محلّ الإبتلاء شرطاً للتكليف، بل لا تعتبر فيه قدره العقليّه والعاديّه أيضاً، وإنّما تُعتبر قدره العنوان على الإمتثال، وإن كان بعض الأفراد عاجزاً عنه.

وقد رتب على هذا المبني آثار كثيرة.

وتوضيح المبني هو: إنّه لا فرق بين التكاليف الشرعيّه وسائر القوانين، فإنّ

كلّ مقنّن عندما يضع القانون، يجعل القانون الواحد للمخاطب الواحد وهو العنوان، فكما ليس هناك قانونان أو قوانين، كذلك ليس هناك مخاطبون متعدّدون، ومن كان عاجزاً عن الإمتثال فهو معذور.

كذلك الأحكام الشرعيّة، فلمّا يقول: يا أيّها النّاس، يا أيّها اللّذين آمنوا، يكون المخاطب في الحكم هو العنوان لا الأفراد من النّاس واللّذين آمنوا، فلا تلاحظ قدره زيد وعمرو وبكر على الإمتثال، وإنّما تلاحظ قدره العنوان عليه.

والحاصل: إنّ الحكم واحد والمخاطب به واحد، وشأن الأحكام الشرعيّة شأن القوانين الوضعيّة. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حكم الإنشاء حكم الإخبار، فكما أنّ قول القائل: الماء البارد خبر واحد لا إخباران، وإن كان للماء أفراد كثيره، ويكون هذا الخبر صادقاً إن كان مطابقاً للواقع وكاذباً إن لم يكن كذلك، ولا يقال إنّ هنا إخبارات متعدّده بعدد أفراد الماء، كذلك الحال في الإنشاء لمّا يقول: الصّيّلاه واجبه، الخمر حرام، فإنّ هذا إنشاء واقِعاً وإخبار في الصّوره، وهو لا يتعدّد بعدد الصّيّلاه أو الخمر.

ويترتّب على هذه النظريّه:

أوّلاً: كون العصاه مكلفين.

ثانياً: كون الكفار مكلفين.

ثالثاً: إنّ لو كان التكليف بالنسبه إلى كلّ شخصٍ مشروطاً بالقدره، فإنّ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط، وإذا وقع الشك في المشروط _ وهو التكليف _ كان مجرى البراءه. والحال أنّ من المسلّم به أنّه متى شك في القدره

على الإمتثال وجب الإحتياط بالفحص حتى اليأس.

فلو قلنا بأنّ التكليف ينحلّ بحسب الأطراف لكان الأمر منتهياً إلى البراءة، مع أنّه مجرى الإحتياط. فمن هنا يستكشف عدم الإتحلال وتوجّه التكليف إلى العنوان.

رابعاً: الحكم فيما نحن فيه، فلو قلنا بأنّ الخطاب متوجّه إلى الكلّي لا الأشخاص والأفراد، فلا يعتبر كون الأفراد كلّها فى محلّ الإبتلاء، لأنّ التكليف قد توجّه إلى الكلّي لا الأشخاص حتى يناط بالقدره على الإمتثال.

الإشكال عليها بوجوه

الإشكال عليها:

وقد أورد شيخنا على هذه النظرية بوجوه:

الوجه الأوّل: لا ريب فى أنّ الأحكام الشرعيّة تابعه للأغراض كما تقرّر عند العدليه.

ولا ريب فى أنّ الأغراض تابعه للواقع، ولا إهمال فى الواقع.

وأيضاً: من الواضح أنّ الحكم فعل إختيارى، وكلّ فعل إختيارى فهو صادر عن الإلتفات ولا يعقل فيه الإهمال.

ثمّ إنّ لمتعلّق الحكم بالنظر إلى الحكم انقسامين، إنقسامٌ متقدّم عليه _ أى على الحكم _ وانقسامٌ متأخّر عنه، فالقدره والعجز من الإنقسامات المتقدّمه، والعلم والجهل من الإنقسامات المتأخّره عن الحكم ومتفرعه عليه.

وعلى ما ذكر، فإنّ عدم إلتفات الحاكم إلى الإنقسامات وإهماله لها محال،

وحيثُ، فإِما يأخذ القدره وعدم العجز قيداَ للحكم، وإِما يكون رافضاً لذلك ويكون حكمه مطلقاً بالنسبه إلى ذلك، فحكمه بحرمة شرب الخمر أو وجوب الصَّلاه، إِمَّا مطلق بالنسبه إلى القدره وعدمها، وإِما مقيد بالقدره. أمَّا أن يكون مقيداً بأن يقول: أئِها القادر على الصَّلاه فالصَّلاه واجبه عليك، أئِها القادر على ترك الشرب فالشرب حرام عليك، أو: يحرم عليك الشرب إن كنت قادراً على الترك، وتجب عليك الصَّلاه إن كنت قادراً على الفعل.

فهذا يعنى بطلان النظرية.

وأَمَّا أن يكون مطلقاً بأن يقال: تجب عليك الصَّلاه سواء كنت قادراً أو عاجزاً، فهذا معناه جواز تكليف العاجز وبعث من لا يتمكّن من البعث وزجر من لا يتمكّن من الإنزجار، وهذا غير ممكن من المولى الحكيم الملتفت.

فظهر أنّ ما ذهب إليه القائل _ من توجه التكليف إلى الكلّي وعدم لحاظ الأفراد _ باطل. وهذا الوجه بوحده كافٍ، لكننا نذكر بقيه وجوه الإشكال.

الوجه الثانى: إنّه ما المقصود من العنوان الذى يتعلّق به الحكم؟ إنّه فرقٌ دقيق بين «العنوان» و«الكلّي» وإن كانت النتيجة واحده، فهل المقصود هو «العنوان» أو «الكلّي»؟

إن كان المراد هو الكلّي الطبيعى، فإنّه لا يقبل الخطاب لا عقلاً ولا نقلاً، والقابل للخطاب هو الفرد.

وإن كان المراد هو العنوان _ وهذا التعبير أتقن، لأنّ الخطابات الشرعيه جاءت بلفظ: يا أئِها الناس، يا أئِها المؤمنون، وهكذا _ فإنّ نسبه العنوان إلى

المعنون نسبة الوجه إلى ذى الوجه، فإنَّ العنوان يحكى عن المعنون وهو الإنسان والإنسانيه، وهذه الحقيقه لا- تحكى عن خصوصيه الزيديه والعمريه، فإنَّ «الإسم» و«الفعل» و«الحرف» عناوين حاكيه عن المعنونات وليس النسبه بين «الحرف» و«من» نسبه «الكلى» إلى «الفرد».

وعلى هذا، فإنَّ الحكم لا- يتعلّق بالعنوان، لأنّه إنّما يوجد فى عالم النفس وبلحاظه ينظر المولى إلى المعنون الموجود خارجاً ويرتّب الحكم عليه. فإذا قال: أكرم من فى المسجد، كان عنوان «من فى المسجد» حاكياً عن الذين فيه، لا أنّ الذين فيه أفراد لهذا العنوان.

فظهر أنّ متعلّق التكليف لا- يمكن أن يكون «الكلى»، ولا يمكن أن يكون «العنوان»، بل الحكم متوجّه إلى الأفراد، وإلى المعنون للعنوان.

الوجه الثالث: إنّ الحكم معلول للملاك، والإطاعه والعصيان معلولان للحكم، ومتعلّق التكليف هو نفس ما يقوم به الملاك، ولا يعقل قيام الملاك بغير متعلّق التكليف. وأيضاً: لا يعقل أن يتعلّق التكليف بما ليس هو الموضوع للإطاعه والعصيان.

وعلى هاتين المقدمتين نقول: إنّ الملاكات قائمه بالأشخاص لا بالعناوين، فالصلاه تنهى عن الفحشاء والمنكر، أى هذه الصلاه وتلك لا عنوان الصلاه، وبحكم المقدمه، يكون متعلّق التكليف أيضاً هو الشخص لا الكلى والعنوان. هذا بالنسبه إلى الملاك.

وأيضاً، فإنَّ موضوع الإطاعه والعصيان هو الفرد لا العنوان، فالحكم متعلّق

بالفرد لا بالعنوان.

الوجه الرابع: وهو يرجع إلى مرحلة الحجية:

إنَّ الحجية عبارته عن المنجزية والمعدريه، وموضوع الحجية هو التكليف، وهذه الموضوعية عقلية لا شرعية. وكما أنَّ فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه، وأنَّه إذا تعدد الموضوع تعدد الحكم، كذلك الحجية، فإن وحدتها وتعددتها يدوران مدار وحده الحكم وتعددته، فإذا تعدد الحكم تعددت الحجية، ومع وحدته لا يعقل تعدد الحجية.

وعلى هذا، فإنَّ القائلين بنظرية توجه الخطاب إلى الكلي والعنوان لا الأفراد يقولون بحجية الخطاب بالنسبة إلى الأفراد، وهذا ينافي حكم العقل المذكور.

وحيث أنَّه، فإنما نلتزم بوحده القانون والخطاب والتكليف، فالحجيه واحده، وإما نلتزم _ كما هو التحقيق _ بأنَّ الخطاب _ وإن كان واحداً في مرحلة الإنشاء _ متعدد في مرحلة الفعلية، والكاشف عن تعدده هو العقل، ولذا قالوا بأنَّ الأحكام الشرعية مجعوله بنحو القضية الحقيقية.

الوجه الخامس: في خصوص الآيه « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ». فقد قالوا بأنَّه خطاب واحد تعلق بالمؤمنين. فنقول:

في هذه الآيه مسلكان، فقيل: هي تدل على الحكم الوضعي وهو لزوم العقد. وقيل: هي تدل على الحكم التكليفي، أي وجوب الوفاء به.

أمَّا اللزوم، فمعناه عدم القابلية للفسخ، ومن المعلوم أنَّ موضوع اللزوم هو أفراد العقد وليس العنوان. وأمَّا التكليف، فإنَّه يتعلق بالأفراد لا العنوان، إذ أنَّ هذا

ص: ٢٥٧

الحكم ينحلّ بعدد العقود الواقعه، فيجب الوفاء بكلّ فردٍ فردٍ منها.

وتلخص: إنّ إستشهادهم بالآيه على أنّ المتعلّق هو العنوان في غير محلّه.

الوجه السادس: إنّّه لا- موضوعيّة للخطاب، بل الموضوع هو التكليف، والقدره مناط التكليف لا- الخطاب، فلو كان الخطاب للعنوان فإنّ المهّم هو لحاظ من يتوجّه إليه التكليف، هل هو العنوان أو الأفراد؟ فإنّ قلنا: لا تكليف للأفراد، فهذا خلاف الضروره الفقهيّه، والقائلون بهذه النظرية يصرّحون بفعليّه التكليف بالنسبه لجميع الأفراد فالمخاطبون بالتكليف متكثرون لكنّ الخطاب واحد.

وأما الإستدلال بقضيّه الإخبار وأنّه لا يتعدّد فالإنشاء كذلك.

فالجواب عنه:

إنّ صدق الخبر وكذبه من أحكام الدالّ لا المدلول، فإن كان الدالّ متعدّداً تعدّد الصّدق أو الكذب، وإن كان واحداً لم يتعدّد. أمّا القذف مثلاً، فيدور مدار المدلول، فإنّ المدلول إذا تعدّد تعدّد القذف وإن كان الدالّ واحداً، وكذا المدح. مثلاً: لو قال: كلّ من فى المسجد فهو عادل، فقد أخبر عن عداله كلّ فردٍ فردٍ، أمّا من حيث الصّيدق والكذب فبالعكس، فإنّه إن كان الذين فى المسجد فساقاً، فقد كذب مرّة واحده.

إذن، لا بدّ من الإلتفات إلى هذه الناحيه، حتى لا يلزم الخلط بين المدلول والدالّ.

والحاصل: إنّ من الأحكام ما يتبع الدالّ ومنها ما يتبع المدلول.

والتكليف يتبع فى التعدّد والوحده المدلول لا الدالّ، فقوله تعالى: « يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » يدلّ على وجوب الوفاء بكلّ فرد فرد من العقود لا العنوان بما هو عنوان، فقياس هذا على «النار حارّه» قياس مع الفارق.

إشكال على القول باعتبار الإبتلاء

وربّما يقال: إنّ القول بشرطيّه القدره والإبتلاء فى التكليف يستلزم إختصاص الأحكام الوضعيّه بالقادرين، بأنّ تكون نجاسه البول _ مثلاً _ دائرة مدار القدره وكون البول فى محلّ الإبتلاء. وبعبارة أُخرى: يكون هذا الحكم مجعولاً بلحاظ أثره وهو المانعِيه عن الصّلاه، ولولا الإبتلاء بهذا الأثر يكون جعله لغواً.

لكنّ اللازم باطل. فالملزوم مثله.

الجواب:

والجواب عنه: إنّ الحكم التكليفي هو الحكم المتقوم بالبعث والزجر، ولذا قالوا فى تعريفه بأنّه الحكم الذى فيه جهه الإقتضاء أو التخبير، وقد وقع الكلام بينهم فى أنّ الإباحه حكم تكليفي أو لا؟ ولذا يكون فى المستحبات والمكروهات جهه الإقتضاء إلا أنّ الترخيص فى الفعل أو الترك موجود.

وبالجملة، فقد اتفقوا على أنّ المولى فى الحكم التكليفي يجعل الداعى للفعل أو الترك، وهذا الجعل منه هو الإراده التشريعيّه منه.

هذا هو الحكم التكليفي.

وأمرًا الحكم الوضعي، فليس فى ذاته البعث والزجر، كالنجاسه والطّهارة والصّحّه والفساد والشرطيّه والمانعِيه والجزئيّه ونحو ذلك. وإنّ وقع الكلام فى

ص: ٢٥٩

بعضها، كما فى النجاسه، إذ قيل بأنّها أمر واقعى كشف عنه الشارع. لكنّ المتأخرين عن الشيخ يقولون بأنّها أمر إعتبارى شرعى. أمّا على القول الأوّل، فإنّ الأمر الواقعى موجود، سواء كانت هناك قدره أو لا، كان الإبتلاء أو لا. فالبول متّصف بالنجاسه حقيقه.

لكن المبنى باطل.

وأما على القول الثانى، فإنّ حلّ الإشكال هو أنّ النسبه بين الموضوع والحكم نسبه العله إلى المعلول، فالحكم دائماً متفرّع على الموضوع والعكس محال، وعليه، فوجوب الإجتناّب متفرّع على نجاسه البول، إذ نقول هذا بول فيجب الإجتناّب عنه. وعلى هذا، فالحكم الوضعى غير مجعول بلحاظ الحكم التكليفى، إذ لا- يجعل الأصل بلحاظ الفرع، ولا- يجعل الموضوع بلحاظ الحكم التكليفى المترتب عليه.

والحاصل: إنّ قوام التكليف بـ «الكلفه» بأن يكون فى ذاته كلفه، وإذا كان كذلك، فإن جعل التكليف بالنسبه إلى العاجز يكون محالاً، أمّا الأحكام الوضعيه، فليس فيها كلفه، فلا تختصّ بالقادرين.

مطلب آخر فى حقيقه الحكم التكليفى والعرفى

اشاره

مطلب آخر

هل حقيقه الحكم التكليفى والحكم العرفى واحده؟

والجواب يتوقّف على بيان أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ الغرض فى الأوامر العرفيه تحقّق المأمور به. أمّا فى الأوامر

ص: ٢٦٠

الشرعيه، فالغرض هو العباده. قال تعالى: « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »(١). فَإِنَّ الغرض من الخلقه ثم البعثه والشريعه هو العباده والطاعه سواء في التبعديّات أو التوصلّيّات، وإن كان بينهما فرق من حيث إعتبار قصد القربه وعدم إعتباره.

الأمر الثاني: إنه لا يشترط في إطاعه الحكم بقصد الأمر أن لا يكون للعبد داع نفساني للفعل أو الترك، وإنما يعتبر أن يكون الإنبعاث أو الإنزجار مستنداً إلى أمر المولى لا إلى ذلك الداعي، بحيث لو سئل عن السبب لفعله أو تركه أجاب بأن المولى قد أمر أو نهى، فلا يكون الداعي النفساني تمام العله للفعل أو الترك ولا جزء العله. مثلاً: قد يتحقق للمكلف في شهر رمضان أن لا يشتهي أن يأكل، إلا أن تركه للأكل منبعث من أمر المولى، لا لعدم الإشتهاء، إذ العباده حينئذ متتفيه، ولا لكلا الأمرين، إذ الإخلاص حينئذ منتف.

والحاصل: إن وجود الدواعي النفسانيه لا ينافي الإطاعه والعباده، وإنما المهم في العباده أن يؤتى بها استناداً إلى المولى _ ولذا تكون الإباحه أيضاً من الأحكام الخمسه، فإنه يفعل أو يترك لأن المولى أباح له ذلك _ والغرض قائم بالإتيان بالعباده مستنداً إلى المولى.

وأما في التوصلّيّات، فإنه لا غرض كذلك، بل الغرض متعلق بوقوع الصلاه في لباس طاهر، فالطهاره شرط في الصلاه أو النجاسه مانعه _ على الخلاف بين الأصحاب كما ذكر في محله _ ولا يعتبر في تحقق الطهاره قصد الأمر.

ص: ٢٦١

وبما ذكرنا ظهر إنَّ المعترف فى التكليف هو القدره على الإمتثال، وكون الشىء حاصلًا _ كما فى مثال الصّوم، وفى مثال ترك كشف العوره ونحو ذلك _ لا يمنع من التكليف.

والحاصل:

إنَّ القدره على الإمتثال شرطٌ فى التكليف، ولا يعقل تكليف العاجز. وأمّا فى الموارد التى يكون المكلف فاعلاً أو تاركاً بطبعه، فالتكليف هناك ممكن.

فالمعترف هو القدره العقلية والقدره العاديه، وأمّا إعتبار القدره العرفية فلا دليل عليه.

وتبقى مسائل:

ص: ٢٤٢

المسأله الأولى: لو وقع الشك فى إعتبار الإبتلاء وعدمه

إشاره

إنه لو فرضنا _ بعد قيام الدليل على وجوب الإجتنب عن النجس أو الحرام الموجود فى أطراف الشبهه _ وقوع الشك فى إعتبار كون جميعها محلاً للإبتلاء وعدم إعتباره، فهل المرجع إطلاق الدليل على وجوب الإجتنب، بأن يكون مفاده: يجب الإجتنب عن النجس، سواء كان مورداً للإبتلاء أولاً، أو أنّ المرجع هو الأصل العملى؟ قولان:

قال الشيخ والميرزا والعراقى: بأنّ المرجع إطلاق الدليل.

وقال صاحب الكفايه والإصفهانى: بأنّ المرجع هو الأصل العملى لا الإطلاق.

كلام الشيخ

المستفاد من كلام الشيخ فى الشبهه المفهوميه للإبتلاء وجود المقتضى للتمسك بإطلاق الدليل وعدم المانع عنه، فإنّ الشارع لما حرّم شرب الخمر

ص: ٢٦٣

لم يقيد بكونه مورداً للإبتلاء، وإنما قال: « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... » وهذا الإطلاق حججه.

إشكالات المحقق الخراساني عليه

إشاره

أشكل عليه بما توضيحه:

إنَّ للحكم مراتب أربع، وموضع اشتراط كون متعلق الحكم في محلَّ الإبتلاء هو مرتبه تنجز الحكم، المتأخره عن مرتبه الحكم بمرتين، لأنَّ المرتبه الأولى: مرتبه الملاكات. والثانيه: مرتبه الحكم أى الإنشاء. والثالثه: مرتبه الفعلية. والرابعه: مرتبه التنجز. وإنما كان موضعه المرتبه الرابعه، لأنَّ إستحقاق العقاب يكون بتنجز الحكم، وهو منوط بكون المتعلق في محلَّ الإبتلاء.

وحيثنَّ، فإنَّ المرتبه السابقه لا يعقل أن تتكفل المرتبه اللاحقه.

هذا الإشكال في حاشيه الرسائل (١).

وأشكل أيضاً:

بأنَّ اشتراط كون الشيء محلاً للإبتلاء بالنسبه إلى صحه التكليف هو من شرائط مرتبه فعلية الحكم، أى المرتبه الثالثه، وهذه المرتبه متأخره عن مرتبه الإنشاء. وما في المرتبه السابقه لا يتكفل ما في المرتبه اللاحقه.

وهذا الإشكال في الفوائد (٢).

وأشكل ثالثاً:

ص: ٢٦٤

١- ١. حاشيه الرسائل: ١٤٦.

٢- ٢. فوائد الأصول _ ط مع حاشيه الرسائل: ٣٢٠.

بأن الإطلاق حجّه في مقام الإثبات، لكنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت، وهل يمكن الإطلاق؟ إن كان متعلّق التكليف خارجاً عن محلّ الإبتلاء، فإنّ الزجر عنه يكون تحصيلاً للحاصل، وهو محال، فالإطلاق ثبوتاً محال، والمفروض أنّا في شك هل كونه في محلّ الإبتلاء شرط لصحّه التكليف أو لا؟ فالتمسك يكون من قبيل التمسك بالدليل في الشبهه الموضوعيّة العقلية لنفس الدليل.

وهذا الإشكال في الكفايه (١).

الجواب عن الإشكال الأوّل

وقد أُجيب عن الوجه الأوّل:

أولاً: بأنّه يناقض الوجه الثاني.

وثانياً: إنّ كلّ قيدٍ من القيود إنّما يكون حيث يوجد هناك كلّيّاً ذا قسمين أو أقسام، فإنّه يكون المقسم لأخذ القيد في طرفٍ. مثلاً: التقيد بالإيمان إنّما يكون للرقبه التي هي المقسم للمؤمنه وغير المؤمنه، فلولا وجود الكلّي القابل للقسمه لم يتحقّق التقيد والتقسيم.

هذا هو الملاك العام للتقيد.

وهذا غير صادق فيما نحن فيه، لأنّ حقيقه التنجز عباره عن كون المعصيه موضوعاً لاستحقاق العقاب، ومخالفه الحكم ليست بالكلّي الطبيعي القابل للإنقسام إلى ما هو مورد الإبتلاء وما هو خارج عن الإبتلاء _ كما أنّها ليست قابله

ص: ٢٦٥

١-١. كفايه الأصول: ٣٦١.

للإنقسام إلى المقذور وغير المقذور، لأنّ المخالفه إنّما تصدق في صورته القدره فقط _ فالمخالفه إنّما تتحقّق في ما إذا كان الشئ تحت الإبتلاء، فإذا تحققت استحقّ العقاب عليها.

وبالجملة، فإنّه لا يعقل أن تكون المخالفه بقيد الإبتلاء هي الموضوع لاستحقاق العقاب.

الجواب عن الثاني

وعن الثاني: بأنّ الحكم فعل إختياري للحاكم، وكلّ فعل إختياري فإمّا هو مطلق أو مقيّد _ لأنّ الإهمال من الحكيم محال _ .
فقوله: «لا تشرب الخمر» إمّا مطلق بالنسبه إلى وجود الزاجر النفساني عنه، وإمّا مقيّد بعدم وجوده. وكذا قوله: صلّ، فهو إمّا مطلق أو مقيّد بعدم وجود الباعث النفساني إليها.

وعلى هذا، فإنّه إذا كان فعلية الحكم مقيّدهً بكون المتعلّق في محلّ الإبتلاء، كان إطلاق الحكم لغوًا، لأنّ الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، فهو جعل الباعث للفعل في الواجبات والزاجر في المحرمات، فتقييد الفعلية بكون الشئ موردًا للإبتلاء يستلزم لغويّه الإطلاق في الإنشاء.

وعلى الجملة: كيف يعقل أن تكون دائره فعلية الحكم محدودهً بكون الشئ موردًا للإبتلاء، ودائره الإنشاء غير محدوده بذلك؟
إن الحكم بالنسبه إلى الحصّه الخارجه عن الإبتلاء بلا أثر، ولا معنى لشموله له.

وأما ما ذكره في الكفايه، من أنّ الإطلاق في مقام الإثبات إنّما يكشف عن الإطلاق ثبوتاً فيما لو كان الإطلاق في مقام الثبوت ممكناً، وهو هنا غير ممكن.

فالجواب عنه هو: ما ذكر في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وملخصه هو:

إنّ مقتضى القاعده لزوم الأخذ بظاهر كلام المولى ما لم يتم دليل شرعى أو عقلى على خلاف ذلك الظهور. وفيما نحن فيه: ظاهر خطابات الشارع هو الإطلاق وعدم التقييد بالإبتلاء وعدمه. غير أنّا نشكّ في صحّه التكليف مع الشك في إعتبار الإبتلاء وعدمه، وهذا الشك ليس بحجّه شرعيّه أو عقليّه لأنّ ترفع اليد بها عن ظهور الخطاب في الإطلاق.

إشكال الإصفهاني على الشيخ

إشاره

وقال المحقّق الإصفهاني (١) ما توضيحه:

إنّ الإطلاق رفض القيد والتقييد أخذ القيد، والرفض والأخذ أمران إختياريان، فيعتبر أنّ يكون للرفض القدره على الرفض وللأخذ القدره على الأخذ.

لكنّ القيود منها شرعيّه ومنها عقليّه، فما كان شرعيّاً، كان للشارع أخذه أو رفضه، وما كان عقليّاً، فأمره بيد العقل وليس للشارع التدخل فيه.

ص: ٢٦٧

وبعد هاتين المقدمتين نقول: إنَّ إعتبار كون الشيء في محلّ الإبتلاء وتقييد الحكم بذلك أو إطلاق الحكم بالنسبه إليه، من الأمور العقليّه، وإذا كان كذلك، فإنّه لا يعقل أن يكون كلام الشارع مطلقاً بالنسبه إليه.

وعلى الجملة، فإنّ قيد كون الشيء في محلّ الإبتلاء ليس من القيود التي هي باختيار الشارع حتى يقال بأنّ كلامه مطلق، فلا يعتبر هذا القيد في حكمه بوجوب الإجتنب عن الخمر مثلاً.

الجواب:

ويجاب عنه: بأنّ حقيقه الإطلاق رفض القيود، ومعنى ذلك كون الجعل موسّياً لا مضيّقاً، فالإطلاق جعل الحكم حال كونه موسّياً، كما في أعتق رقبه، فإنّه جعل للعتق على نحو السّعه بالنسبه إلى قيد الإيمان والكفر. وحينئذٍ، فإذا جعل الحكم مطلقاً وانعقد ظهوره في السّعه والإطلاق، وجب اتّباعه، ولو شك في ابتلاء هذا الظهور بمانع عقلي، وجب الأخذ به كذلك، وعليه المحقّق الإصفهاني أيضاً.

ونظير المقام مسأله التناقض والتضاد بين الحكم الظاهري المدلول عليه بالأماره _ مثلاً _ وبين الحكم الواقعي، فعلى فرض عدم تماميّة وجه من وجوه الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، هل يجوز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأماره باحتمال تناقضه مع الحكم الواقعي؟

لا- ريب في أنّ إشتراط عدم كون الأماره موجباً لتحليل الحرام وتحريم الحلال هو من القيود العقليّه لا الشرعيّه، ومع ذلك، فلو شك في لزوم التحليل أو التحريم، لم يجوز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأماره.

فیرد النقض علی المحقق الإصفهانی _ القائل هنا بعدم الإطلاق _ أنه إن لم یمكن الجمع بوجه یلزم بناءً علی کلامه رفع الید عن ظواهر الأمارات والأصول، ولا یظنّ به الإلتزام بذلك.

وإلی هنا تمّ دفع الإشکالات علی مبنى الشیخ.

والمهم هو التركيز علی أنّ الإبتلاء وعدم الإبتلاء من إنقسامات متعلّق بالحکم، فإنّ الخمر منه ما هو تحت الإبتلاء ومنه ما هو خارج عنه، وإذا كان الخمر مقسماً للحکم، فإنّه لا یعقل أن یكون الحاکم مهملاً، وما لم یثبت فی موردٍ عدم إمكان الإطلاق، فإنّ مقتضى القاعده عقلاً ونقلاً هو الإحتیاط.

وهذا تمام الکلام فی المسأله الأولى.

المسأله الثانيه: لو كان الشک بنحو الشبهه المفهومیه

المفروض أنّ لا-شک فی شرطیه دخول المتعلّق تحت الإبتلاء، لكنّ نشک فی مفهوم الإبتلاء، لأنّ بعض الأطراف إن كان فی الهند فهو خارج یقیناً، وإن كان عندنا فهو داخل یقیناً، لكنّ لو كان فی بلدٍ قریبٍ، فهل هو داخل أو خارج؟ فهل یصحّ التکلیف بالإجتناّب عنه مثلاً ویكون العلم الإجمالی منجزاً بالنسبه إلیه؟

مقتضى القاعده العامه عدم وجوب الإجتناّب، لأنّ المفروض أنّ الدلیل مطلق _ والشبهات فی جواز التمسک به مندفعه _ والمقید مردّد بین الأقلّ والأکثر، لأنّ الذی فی الهند خارج یقیناً، فهل الأکثر منه أيضاً خارج؟ فالمرجع هو الإطلاق.

وبعبارة أخرى: عندما يرجع الشك إلى التقييد الزائد يكون الإطلاق محكماً.

المسألة الثالثة: لو كان الشك بنحو الشبه الموضوعية

إشاره

المفروض أن لا شك في شرطية دخول المتعلق تحت الإبتلاء، وعليه، فلو وقعت نجاسه إماً في إناء زيد الذى فى داره وإماً فى إناء عمرو، ولكن لا ندرى هل إناء عمرو داخل تحت الإبتلاء أو لا؟ فهل يجب على زيد الإجتناى من إناؤه أو تجرى فيه البراءة؟ قولان.

دليل القول بعدم التنجيز

دليل القول بعدم منجزية العلم الإجمالى بالنسبه إلى إناء زيد وصحة جريان البراءة فيه هو: إن وجوب الإجتناى عنه يتوقف على شمول إطلاق «اجتنب» لإناء عمرو، لكن التمسك بالإطلاق بالنسبه إلى إناء عمرو من التمسك بالمطلق فى الشبهه المصادقيه، وهو ممنوع، وإذ لم يشمل الإطلاق إناء عمرو، تكون الشبهه بالنسبه إلى إناء زيد بدوئيه، فالبراءة فيه جاريه.

دليل القول بالتنجيز

وجهان:

قال الميرزا: بالتمسك بالإطلاق، فالدليل لفظى.

ص: ٢٧٠

وقال العراقي: بأن المورد من قبيل العلم بالعرض والشك في قدره، وما كان كذلك فالإحتياط فيه واجب عقلاً، فالدليل عقلي.

بيان الميرزا

يتلخص بيان المحقق النائيني (1) في التفصيل في مسأله التمسك بالعام والمطلق في الشبهه الموضوعيه، وذلك إنه يقول: إن كان المخصيص العقلي من قيود الموضوع فالتمسك غير جائز، وإن كان من قبيل ملاكات الأحكام ويتعلق بحسن وقبح الخطاب، فالتمسك لازم.

توضيح ذلك: إنه وإن كان التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه ممنوعاً، لكن المخصيص إن كان عقلياً، فإنه على قسمين، أحدهما: ما يكون منوعاً ومقسماً للموضوع. مثلاً: حكم العقل بقبح لعن المؤمن تخصيص أنواعى، لأن مورد اللعن تاره: مؤمن، وأخرى: غير مؤمن، وقد خصص العقل القبح بما إذا كان مؤمناً، وفي مثل هذا القسم لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه. والثانى: أن لا يكون التخصيص منوعاً للموضوع، بل يكون مرتبطاً بالملاك، ففي مثله يلزم التمسك بالعام عند الشك.

ووجه التفصيل هو: أنه في القسم الأول، لا يفرق بين المخصيص اللفظى والقطعى، فكما لا يجوز التمسك بالعام فى الأول، كذلك فى الثانى. فلو قال: أكرم العلماء، فإن الموضوع ذو قسمين: العالم العادل والعالم الفاسق، كذلك لو كان

ص: ٢٧١

المخصّص عقلياً ومنوعاً للموضوع. بخلاف القسم الثاني، فإنّ العقل قد ضمّن الأحكام الشرعيّة بأن لا يكون لمصلحه الحكم مفسده مزاحمه لهذا الملاك، لكنّ هذا التخصيص ليس منوعاً للموضوع، فلو وقع الشك في المخصّص العقلي في هذا القسم يكون المرجع هو العام، ولذا لو قام الدليل على وجوب شيء ثم شككنا في وجود مفسده في ذلك الفعل مزاحمه لمصلحه الواجب، لا نرفع اليد عن دليل الوجوب، لأنّ أمر الملاكات بيد الشارع، ويكون نفس إطلاق الدليل كاشفاً عن عدم وجود المزاحم، بخلاف القسم الأوّل، فإنّ الأمر بيد المكلف، وعليه أن يفحص عن حال هذا الشخص الذي يريد لعنه، هل هو مؤمن أو لا.

وقضيّه الإبتلاء وعدمه وأنه هل يحسن الخطاب مع عدم الإبتلاء أو لا؟ من الأحكام العقلية، ولما كان هذا من الأمور المرتبطه بالشارع، فإنّ التمسك بالعام فيه واجب والإحتياط لازم.

إشكال الأستاذ

قال دام بقاءه: بأنّ الكبرى تامه، إلا أنّ الكلام فيما نحن فيه في الصغرى، لأنّ قدره على الإمتثال _ سواء كانت عقليّه أو شرعيّه _ بكون الشيء في محلّ الإبتلاء وعدم كونه كذلك، ممّا يكون بيد المكلف لا بيد الشارع كما في الملاكات، فالقياس مع الفارق. صحيح أنّ الحاكم في الموردين هو العقل، فهو الحاكم بتقيّد الأحكام بالقدره، وهو الحاكم بتبعيه الأحكام للملاكات، لكنّ قياس قدره على الملاكات مع الفارق.

بيان العراقي

وذهب المحقق العراقي^(١) إلى وجوب الإحتياط، لا من جهة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، بل من جهة أنه مقتضى حكم العقل والسيره العقلانيه، فإنهما قائمان على الإحتياط فيما لو علم بالعرض وشك في القدره في الإمتثال. وتوضيحه:

إنّ العقل حاكم بتقييد الأحكام الشرعيه بالقدره، وأمّا الأغراض منها، فليست مقيدهً بها دائماً، فلو كان الغرض في موردٍ مطلقاً وشك في القدره على تحصيله فإنه يحكم بالإحتياط، فلو قال: لا تشرب الخمر، كان التكليف مقيداً بالقدره، لكنّ مفسده الخمر موجوده على كلّ حال، فلو شك في القدره على الإمتثال وجب الإحتياط حتى يثبت العجز عنه.

ونظيره في الأحكام العرفيه، فيما لو أمر المولى بنجاه ولده الغريق، فإنّ حفظ نفس الولد غير منوط بالقدره، أمّا إنجاؤه فمشروط، فلو شك في القدره على إنجائه وجب الإحتياط حتى يثبت العجز.

إشكال الأستاذ

قال دام بقاه: أمّا الغرض المتعلّق بما هو خارج عن محلّ الإبتلاء ولا قدره بالنسبه إليه على الإمتثال، فالعقل غير حاكم بلزوم تحصيله بلا ريب. وأمّا مع الشك في القدره على الإمتثال، فإنّ الموارد تختلف، ففي مثال الغريق حيث يعلم بفوت

ص: ٢٧٣

الغرض، فالإحتياط لازم بالضرورة حتى يثبت العجز، وكما في مثال دفن الميت، لكنّ الكلام في المورد الذي يشك فيه في فوت الغرض من الحكم. ومثال محلّ بحثنا هو ما إذا وقعت النجاسة إمّا في إنائي وإمّا في إناء زيد المشكوك في كونه داخلاً في محلّ الإبتلاء بالنسبة إلى بنحو الشبهه المصداقيه، فإنّه مع إجراء البراءة في إنائي يقع الشك في فوت غرض المولى، ومع الشك في فوت غرضه لا يحكم العقل بلزوم الإحتياط.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بالإحتياط وعدم إجراء البراءة، إنّما هو حيث يعلم بفوت غرض المولى بإجرائها، لا في المورد الذي يشك فيه في ذلك، ولا أقلّ من الشك في وجود الحكم العقلي، فالمقتضى للتمسك بالبراءة موجود والمانع مشكوك في وجوده.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

ص: ٢٧٤

التنبیه العاشر: فی عدم التنجیز فی الأصول الطولیه

قد عرفت أنّ تنجیز العلم الإجمالی یدور مدار تعارض الأصول، لكنّ تعارض الأصول إنّما یتحقّق إذا كانت جمیعها فی مرتبہ واحده، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الماءین مثلاً.

أمّا إذا كانت الأصول طولیه، بأنّ كان الأصل الجاری فی بعض الأطراف فی مرتبہ والجاری فی البعض الآخر فی مرتبہ أخرى، فلا یقع التعارض، فلا یكون العلم الإجمالی منجزاً، بل یرجى الأصل الّذی فی المرتبہ المتقدّمه بلا معارض. كما لو علم بوقوع النجاسه فی الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما ولا أثر للتراب إلاّ جواز التیمم به، فإنّ الأصل _ أی أصله الطّهاره _ یرجى فی الماء، ومعه لا یبقی الموضوع للأصل بالنسبه إلی التراب، لعدم الأثر له، لعدم جواز التیمم مع وجدان الماء الطّاهر.

وأمّا لو كان التراب أثر آخر كجواز السّیجده، فمع الشكّ فی نجاسته أو نجاسه الماء، فالأصلان فی مرتبہ واحده _ كما فی الماءین _ وحينئذٍ، یتعارضان

ويتساقطان، ويكون العلم الإجمالي منجزاً، فيقع الكلام بين الفقهاء في جريان حكم فاقد الطهورين عليه أو أنه يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للطهاره اليقينيّة؟ وجهان.

والتحقيق هو الثانى، إذ كما يعلم بنجاسه أحدهما فهو عالم بطهاره أحدهما، فعليه الإتيان بالوضوء والتيمم معاً. وما يذكر مانعاً عن ذلك أمران:

أحدهما: إنّ التوضى بالماء المحتمل نجاسته، وكذا التيمم بالتراب المحتمل نجاسته، تشريع، والتشريع حرام.

والآخر: إنه يحتمل نجاسه بدنه بملاقاه الماء المحتمل نجاسته.

ولكنّ يجاب عن الأول: بأن هذه الحرمة تشريعيّة وليست ذاتية، والحرمة التشريعيّة ترتفع بقصد الرجاء، فله الإتيان بالوضوء رجاءً لا جزماً. وكذا التيمم بالتراب.

وعن الثانى: بأنه لا أثر للإحتمال مع جريان أصاله الطهاره، وسيأتى أن ملاقى الشبهه المحصوره محكوم بالطهاره.

وتلخص: أنّ مقتضى القاعده هو الجمع كما تقدّم.

فعلى القول باشتراط طهاره موضع التيمم _ كما هو المشهور بل المدعى عليه الإجماع _ يعتبر تقديم التيمم على الوضوء. أمّا على القول بعدم الإشتراط، فهو بالخيار فى تقديم أيهما شاء.

هذا فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر تكليفي.

وأما إذا كان المترتب على المعلوم بالإجمال حكم تكليفي بالإضافة إلى

الحكم الوضعي، كما إذا علم إجمالاً بغصبيّ الماء أو التراب _ فهنا حكمان: أحدهما وضعي وهو البطلان، والآخر تكليفي وهو حرمة التصرف _ كان المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين، إذ المعلوم بالإجمال حرمة التصرف في أحدهما ووجوب إستعمال أحدهما، وتحصيل الموافقه القطعيّ غير ممكن إلاّ مع المخالفه القطعيّ، لأنّه مع الجمع بين الوضوء والتيمّم يقطع بالموافقه من ناحيه الوجوب وبالمخالفه من ناحيه الحرمة، وإن تركهما معاً، قطع بالموافقه من جهه الحرمة وبالمخالفه من جهه الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّ ويحكم بالموافقه الإحتماليّ والإكتفاء بأحدهما.

وأما إذا علم إجمالاً بنجاسه الماء وغصبيّ التراب، فالأصول تسقط ويتنجز العلم الإجمالي ويكتفى بالموافقه الإحتماليّ كذلك. إلا أنّ الواجب هو الوضوء لاحتمال الموافقه، ولا يجوز التيمّم لاحتمال الحرمة من جهه الغصبيّ، فيتعيّن الوضوء بحكم العقل.

اشاره

هل الملاقاه لأحد طرفى العلم الإجمالى بوجود النجس تجعل الملاقی طرفاً ثالثاً، فيجب الإجتناى عنه كالتطرفين أو لا؟ أقوال.
والمهمّ منها ثلاثه:

النجاسه

وعدمها

والتفصيل.

ذكر أمور قبل البحث

اشاره

ولا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر أمور:

الأمر الأوّل

يشترط فى مورد البحث أن لا- يكون له منجز إلا- العلم الإجمالى الموجود بين الملاقى وطرفه، وإلا فهو خارج عن محلّ الكلام بين الأعلام، كما لو كان ملاقياً لكلا الطرفين، فإنّه فى هذه الحاله يوجد العلم التفصيلى بالنجاسه، وهو محكوم بها بالإتفاى.

ص: ٢٧٨

قد وقع البحث بينهم في سبب الإجتنب عن الملاقى على وجوه:

أحدها: سرايه النجاسه إلى الملاقى بالملاقاه واتساع دائرتها، كما لو أفرغ أحد الطرفين في إناءين، ويصير الملاقى أحد الأطراف.

والثاني: لا تسرى النجاسه حتى يكون للشبهه ثلاثه أضلاع ويتسع الموضوع، بل الحكم بالإجتنب يتسع، نظير الحكومه.

والثالث: إنه بالملاقاه يحدث حكم بالنسبه إلى الملاقى كالحكم الثابت للملاقى قبل الملاقاه، غير أن الموضوع _ وهو النجاسه _ نشأ من الملاقاه. فللملاقى حكم بالنجاسه في طول الحكم بها بالنسبه إلى الملاقى.

والرابع: كالثالث، غير أن الحكمين عرضيين.

فالوجه في مقام الثبوت أربعة.

إنما الكلام في مقام الإثبات:

والظاهر بحسب الارتكاز العقلاني هو الوجه الثالث. أمّا أن يسرى الموضوع وهو النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، أو يسرى الحكم _ وهو وجوب الإجتنب _ أو يكون هناك حكمان بوجوب الإجتنب، أحدهما في عرض الآخر، فكل ذلك خلاف الارتكاز العقلاني. بل إن بين الملاقى والملاقى في الارتكاز والسيره العقلانيه سببه ومسببه، والأول في طول الثاني، لأن الطهاره والنجاسه _ وإن كانا حكمين شرعيين _ موجودان عند العقلاء أيضاً، وإن اختلف الاعتبار الشرعي مع السيره العقلانيه في بعض الموارد، كنجاسه المشرك، حيث اعتبر

الشارع النجاسه له وليس نجساً عندهم.

وعن سيدنا الأستاذ^(١): إنَّ الإِجْتِنَابَ عن ملاقى النجس من شئون وتبعات الإِجْتِنَابِ عن النجس، بحيث لا يتحقّق الإِجْتِنَابُ عرفاً عن النجس إذا لم يجتنب عن ملاقيه، كإكرام خادم العالم أو ابنه الذى يعدّ إكراماً للعالم نفسه عرفاً. وهذا هو الوجه الثانى من الوجوه الأربعة وقد قرّبه بوجهين، ثم ذكر أنّ لا دليل عليه فى مقام الإثبات.

وأظنّ أنّه يرجع إلى الوجه الذى اختاره شيخنا وعبر فيه بالسببىة والمسببىة، واستدلّ له بالإرتكاز والسيرة العقلانيّة، والله العالم.

والحاصل: أنّ الوجه الثالث هو الذى عليه الإرتكاز والسيرة، وهو ظاهر الأدلّة الشرعيّة مثل قوله عليه السّلام (إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء)^(٢)، فإنّ مفهومه: أنّه ينجسه الشىء النجس إذا حصلت الملاقاه بينهما.

وهذا الوجه هو الذى ينبغى أن يكون موضوع البحث والخلاف بين الأعلام، وإلاّ فلا ريب فى نجاسه الملاقى بناءً على سائر الوجوه.

الأمر الثالث

إنّ الشّبّهة على قسمين: حكميّة، كالعلم الإجمالى بوجوب إحدى الصّيغتين من الظهر والجمعه. وموضوعيّة، كالعلم الإجمالى بخمريّه ما فى أحد الإناءين.

ص: ٢٨٠

١- ١. منتقى الأصول ٥ / ١٤٨.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١ / ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١ و ٢.

و«المنجّز» أى المصحّح لمؤاخذه المولى هو «قيام الحجّه» على الحكم. و«الحجّه» تارةً عقليّه، وأخرى شرعيّه، وكلّ منهما تارةً: تفصيلي وأخرى إجمالي.

أمّا فى الشّبّهه الموضوعيّه، فالحجّه تقوم على الجامع الإنتزاعى بين الطرفين، وهو «خمرّيّه أحدهما» مثلاً، فيشكّ هل هذا الطرف هو المعلوم الخمرّيّه أو ذاك؟ والعقل يحكم بلزوم الإجتناّب عن كليهما، مقدّمه لامتنال الحكم الشرعى بحرمه شرب الخمر، فلو شرب ما فى كلا-الإناءين فقد ارتكب كبيره شرب الخمر، وكذا لو باع كليهما، وكان البيع باطلاً، أمّا لو شرب أحد الإناءين، فالأصل عدم شرب الخمر، ولا- يترتّب شىء من آثار شرب الخمر إلّا الحكم بالفسق بناءً على حرمه التجري، لأنّ الأحكام من الفسق والحدّ مترتّب على شرب الخمر، وهذا العنوان غير متحقّق بشرب أحد الإناءين. نعم، إرتكاب أحد الإناءين يستتبع إستحقاق العقاب، لأنّه قد ارتكب مورد احتمال التكليف المنجّز، كما لا خلاف فى فساد بيع أحد الإناءين، وإنّ وقع البحث بينهم فى وجه الفساد:

فالميرزا المحقّق يقول بالفساد، من جهه أنّ أصاله الصّحّه فيه معارضه بأصاله الصّحّه فى بيع الطرف الآخر، وإذا تعارضتا تساقطتا، والأصل فى المعاملات هو الفساد.

فإن قيل: المفروض وقوع البيع على أحد الطرفين، وأمّا الآخر، فلم يقع البيع عليه حتى يشكّ فى الصّحّه فتجرى أصاله الصّحّه ويقع التعارض؟

أجاب: إنّ حقيقه صّحّه البيع وجود السّيلطنه عليه، وحقيقه فساده عدمها، وهى فى كلا- الطرفين مشكوك فيها، والأصل عدم وجودها فيهما، فيتعارضان

ويتساقطان والمرجع فساد البيع.

والمحقق العراقي يقول: إن قلنا بعليه العلم الإجمالي، فبيع أحد الطرفين فاسدًا، سواء جرى أصاله الصّحّه أو لا، كان له معارض أو لا. وإن قلنا باقتضاء العلم الإجمالي _ وهو عدم مؤثرية العلم مع جريان الأصل في طرفٍ بلا معارض _ فإنّ المفروض عدم وقوع البيع على الطرف الآخر حتى تجرى أصاله الصّحّه.

وعليه، فإن الأصل في الطرف الواقع عليه البيع جارٍ بلا معارض، فالبيع محكوم بالصّحّه.

فالعراقي تكلم في المقام بحسب المبني، فعلى العلية يكون العلم الإجمالي مؤثرًا، وإن جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، وعلى الإقتضاء لا يؤثر في تلك الحالة.

على المبني الأول، يكون البيع فاسدًا على كلّ تقدير.

أمّا على المبني الثاني، فلا بدّ من التحقيق في أمرين:

إنّ ما ذكره الميرزا، من أنّ الفساد هو عدم السّيلطنه والصّحّه وجودها، غير صحيح، بل نسبه الصّحّه إلى السّيلطنه نسبه المسبّب إلى السّبب، لأنّ الملكيه والسّيلطنه على الشّيء هي المنشأ لصّحّه ووقوع البيع عليه، وعدم السّيلطنه عليه هو المنشأ لفساد البيع.

ثم إنّه هل الأصول التنزيلية تجرى في أطراف العلم أو لا؟

قال الميرزا: لا تجرى.

وقال العراقي: تجرى.

ص: ٢٨٢

وعليه، فإنَّ الأصل في عدم السلطنة هو الإستصحاب، وهو من الأصول التنزيهية، إذ لو شك في ملكية المائع وعدمها، فإنَّه إنَّ كان خمراً فلا، وإن كان غير خمر فنعم، فالشك يعود إلى تحقُّق السلطنة عليه. فعلى القول بالجريان، يوجد في المثال أصلاً يجرى في كلِّ من الطرفين، وأمّا على القول بعدم الجريان، فإنَّه مع العلم بمخالفته أحدهما للواقع، لا يجرى الأصل، لأنَّه يعلم بكونه مالكاً لأحد الطرفين، لعدم كونه خمراً، وإذا سقط الأصلان _ أى أصله عدم السلطنة _ في الطرفين، وصلت النوبة إلى المسبب وهو الصَّحَّة والفساد، لما تقدّم من كون النسبه نسبه السبب والمسبب، وحينئذٍ، يكون أصله الصَّحَّة جارياً في الطرف الذي وقع إرتكابه، لأن هذا الأصل إنَّما يجرى بعد العمل لا قبله. وعليه، فلا بدّ من الحكم بصَّحَّة بيع أحد الطرفين على مبنى الميرزا.

قال الأستاذ:

ما ذكره هذان المحقّقان مخدوش، لأنهما قد بنيا المسألة على جريان أصله الصَّحَّة وعدم جريانها، فقال المحقّق الميرزا: بوجود المقتضى للجريان، لكنَّه يسقط على أثر المعارضه. وقال المحقّق العراقي: بأنَّه إذا وصلت النوبة إلى أصله الصَّحَّة، فإنَّ هذا الأصل بناءً على مسلك الإقتضاء يجرى ولا مانع عن جريانه، لعدم جريانه في الطرف الآخر لعدم الموضوع.

لكنَّ الكلام في مستند أصله الصَّحَّة، فللقوم فيه خمسة وجوه، والمختار أنَّ مستند هذا الأصل هو السَّيره العقلانيَّة، فإنَّهم _ إذا وقع العمل ثمَّ شك في كونه جامعاً للأجزاء والشرائط المعتبره _ لا يعتنون بالشك ويحملون العمل على

ص: ٢٨٣

الصَّحَّة، وهذا هو الأصل لقاعده الفراغ الجارِيه في عمل الشخص المكلف، فإنَّ الأساس لتلك القاعده هو أصاله الصَّحَّة المستنده إلى السَّيره العقلائيَّه والنصوص الخاصَّه فيها. وأمَّا بالنسبه إلى أعمال الآخرين، فإنَّ الأصل عند العقلاء هو الصَّحَّة المعبَّر عنه بأصاله الصَّحَّة.

هذا، ولو شك في صحَّه العمل من حيث واجديته لصلاحية الفاعل أو قابليته القابل، فالسَّيره العقلائيَّه غير قائمه على إجراء الصَّحَّة فيه، لأنَّها دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن، فلو وقع البيع وشك في كون البائع بالغاً لم يحمل على الصَّحَّة. والشك فيما نحن فيه يعود إلى أنَّ المورد قابلٌ للبيع أو لا، لاحتمال كونه خمراً والخمر لا يصحَّ بيعه، فإنَّ أصاله الصَّحَّة في مثله غير جاريه، بل الشك يعود إلى تحقُّق النقل والانتقال، والأصل عدمه.

الكلام في نماء وفائده أحد طرفي العلم

ولو كان لطرفي العلم نماء وفائده، كالشجرتين المغصوبه إحداهما لهما ثمره، وكالدارين المغصوبه إحداهما يستفاد منهما بالسكنى، فإنَّ أكل من كلتي ثمرتي الشجرتين، فلا إشكال في أنَّه أكل الحرام، أو سكن المكان المغصوب. وأمَّا لو أكل ثمره إحدى الشجرتين أو سكن إحدى الدارين، فهل ارتكب الحرام؟ قولان.

قال الميرزا بعدم الجواز، سواء كانت الفائده متَّصله أو منفصله، كانت موجوده عند تحقُّق العلم أو بعده، كان الطرف المقابل موجوداً أو معدوماً

والشجره موجوده عند الإستفاده من ثمرها أو معدومه ... ففي جميع الفروض الحرمة تكليفاً والضمان مترتب، بلا فرق بين الفائدة المتّحده مع ذبيها كالسكنى بالنسبه إلى الدار، والفائده غير المتّحده كالثمره من الشجره، فإنّهما وجودان متغايران.

والحاصل: إنّ الحرمة تسرى، مضافاً إلى الضمان، لأنّ الثمره من شئون الشجره، والسكنى من شئون الدار، وهكذا.

وفي المقابل قول بعدم الحرمة، لجريان أصاله الإباحه بالنسبه إلى التصرّف في أحد الطرفين، كما أنّ البراءه جاريه عن الضمان، لأنّ التصرّف في الثمره ليس بتصرّف في الشجره.

أقول:

توضيح البحث هو: إنّّه إذا علم إجمالاً بغصبيّه إحدى الشجرتين، فقد تكونان قبل العلم ملكاً للغير، كأنّ تكونا ملكاً لزيد، فيشترى عمرو منه إحداهما ويغصب الأخرى، فتحصل الثمره من إحداهما. وقد لا تكونان ملكاً لأحد، كأنّ تكونا من المباحات، فحاز زيد إحداهما وعمرو الأخرى، ثمّ غصب أحدهما شجره الآخر.

فعلى القول الثاني: قد قام الدليل على حرمة التصرّف في مال الغير بدون إذنه، فالموضوع «مال الغير»، وهذه الثمره يشك في كونها مال الغير، لأنّ الشجرتين إحداهما فقط للغير، فكان العقل حاكماً بالإجتناّب عن الشجرتين، وأمّا الثمره من إحداهما، فلا دليل على وجوب الإجتناّب عنها، ومع الشك في كونها

ص: ٢٨٥

من ملك الغير تجرى أصاله عدم كون الشيء من ملك الغير، وهو الأصل الموضوعى، لعدم جواز التمسك بالدليل العام المشار إليه بالنسبه إلى الثمره، فإنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه. لكنّ جريان الأصل الموضوعى يتوقّف على القول بجريان الإستصحاب فى العدم الأزلى، وعلى القول به، فلا بدّ من إثبات عدم المانع من جريانه هنا، وذلك: لأنّ إستصحاب عدم كون هذه الثمره ملكاً للغير معارض بعدم كونها ملكاً لنفسه، فقيل: بأنّهما _ لما علم بمخالفه أحدهما للواقع _ يتساقطان. وقيل: بعدم تساقطهما، لعدم لزوم المخالفه القطعيه من إجرائهما معاً، نعم، يلزم المخالفه للعلم الإجمالى، وهو غير مضرّ. وعلى هذا القول يكون الإستصحاب جارياً بلا مانع.

لكنّ الميرزا ينكر جريان الإستصحاب فى العدم الأزلى. وأيضاً: يرى عدم جواز الإستصحابين مع وجود العلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع.

هذا بالنسبه إلى الحكم التكليفى، وهو جواز التصرف.

وأما بالنسبه إلى الحكم الوضعى _ وهو الضمان _ ، فإنّ موضوع الحكم بالضمان هو: وضع اليد على مال الغير عدواناً، ووضع اليد على الثمره من إحدى الشجرتين ليس من مصاديق هذا العنوان. إلاّ أنّ يقال: إنّ كون الشجره طرفاً للعلم الإجمالى ووجوب الإحتياط يسرى إلى الثمره، كما تقدّم فى مثال إكرام العالم وسرايه الحكم إلى ولد العالم، فالضمان ثابت.

لكنّ الجواب: إنّ للثمره حكماً آخر غير حكم الشجرتين، فله ملاكه الخاصّ به. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ ضمان الثمره يتوقف على أن تكون الشجره ملكاً للغير، وهذا أول الكلام، فالسرايه من جهه التبعية غير ثابتة.

هذا تمام الكلام فى الأمور قبل البحث عن حكم الملقى.

ملقى الشبهه المحصوره وله صور:

الصورة الأولى

اشاره

أن يعلم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين، ثم تقع الملاقاه بين الشىء وأحد الطرفين، لا مع كليهما، على أن لا يكون للشىء طرف كذلك، مع فرض أن لا يكون الطرفان مسبوقين بالنجاسه، ولا يكون لهما منجز إلا العلم الإجمالى.

وفى هذه الصورة قولان:

وجوب الإجتناى عن الملقى.

وعدم وجوب الإجتناى عنه.

دليل القول بوجوب الإجتناى

اشاره

وقد استدلل للقول الأول بالكتاب والسنة والعقل.

فمن الكتاب: قوله تعالى: « وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ »^(١). بتقريب أن الهجر للرجز

ص: ٢٨٧

١- ١. سورة المدثر، الآية ٥.

إنّما يتحقّق بترك جميع شؤنه، ومنها الملاقى له، فإنّه لَمّا كان الهجر للرجز الموجود في البين واجباً، فقد حصل الإشتغال به وبما يتعلّق به، ومع عدم الإجتنب عن الملاقى يشك في حصول البراءة، فيجب الإحتياط بالنسبه إلى الملاقى.

الإشكال عليه:

وقد أُشكل عليه: أوّلاً: بتوقّف الإستدلال على أن يكون «الرجز» في الآية هو «النجس».

ثانياً: سلّمنا، لكن الواجب الإجتنب عن النجس، وصدقه على الملاقى مشكوك فيه، فلا يجوز التمسك بالآيه بالنسبه إليه.

من السنه

اشاره

ومن السنّه: الخبر (١) الوارد في الفأره التي وقعت في حاويه من السّم، حيث أمر الإمام عليه السّلام بالإجتنب عن السّم، فقال الراوى: الفأره أهون علىّ ... فقال الإمام: (إنك لم تستخف بالفأره، وإنّما استخففت بدينك، وإنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء).

وجه الإستدلال: تعبير الإمام عليه السّلام بالميتة، وهو ظاهر في أنّ حكم ملاقى الميتة حكم الميتة، فيكون حكم الملاقى حكم الملاقى، وليس للملاقى حكم آخر حتى يشك فيه.

والحاصل: إنّ هذا المورد من قبيل وجوب إكرام العالم، فإنّ الحكم بإكرامه يسع ولده، فيجب إكرامه بنفس هذا الحكم، لأنّ الولد من شؤنه، والحكم كذلك

ص: ٢٨٨

يعم جميع شؤنه ومتعلقاته.

الإشكال عليه:

بالسند، ففيه «عمرو بن شمر» وهو ضعيف.

وفى الدلالة نظر، لأن المدلول هو ردع الراوى عن أن يتوهم أن ميته الفأره هيئه ولا يجب الإجتناى عن الملاقى لها، فدىع الإمام هذا التوهم وأن الميتة حكما النجاسة، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

وبالجملة، فإن الخبر فى مقام بيان مطلب آخر، وليس بصدى البيان عن حكم الملاقى.

من العقل

إشاره

ومن العقل: فقد استدلل بتقريب أن العقل فى هذه الصوره يرى الإجتناى عن الملاقى، لأنه بالملاقاه يصير طرفاً للطرف الملاقى، فيلزم الإجتناى عنه كما يلزم عن الملاقى، لتحقق العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما.

الإشكال عليه:

وقد أجاب الشيخ (١) عن هذا الإستدلال: بأن الشك فى طهاره الملاقى ونجاسته مسبب عن الشك فى نجاسة الملاقى وطهارته، والأصل فى السبب حاكم على الأصل فى المسبب، إذ لا يجرى الأصل فى المسبب مع جريانه فى السبب، لتقدم السبب على المسبب فى الرتبة. بل الذى فى مرتبه السبب هو

ص: ٢٨٩

الطرف، والأصل جارٍ فيه كذلك، وإذا جرى الأصلان في الملاقى والطرف تعارضاً، وبقي الأصل في الملاقى جارياً بلا معارض، لسقوط معارضه _ وهو الطرف _ بالمعارضه مع الملاقى.

الجواب:

وأجيب عن كلام الشيخ: بأنه وإن كانت الكبرى مسلّمه، لكنّها غير منطبقه على المورد، لأنّه كما أنّ النسبه في أصله الطّهارة بين الملاقى والملاقى نسبه السبب والمسبّب، فإنّ أصله الإباحه نسبتها إلى أصله الطّهارة نسبه المسبّب إلى السبب، لأنّنا لما نشك في إباحه شرب هذا الإناء، فإنّ السبب في هذا الشك هو الشك في طهارته، إذ النجاسه سبب لحرمة الشرب والطّهارة سبب لحليته، فإذا سقط الأصلان _ في الملاقى والطرف _ بالمعارضه، وصلت النوبه إلى أصله الطّهارة في الملاقى كما ذكر الشيخ. لكنّ هذا الأصل ليس بلا- معارض، بل يعارضه أصله الإباحه في الطرف المسبّب عن أصله الطّهارة فيه، وإذا كان كذلك، حصل العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو الطرف.

المناقشه:

وفيه: إنّ قاعده تقدم الأصل السببى على المسببى مسلّمه، لكنّ لا سببیه ومسببیه بين أصله الطّهارة في الملاقى وأصله الطّهارة في الطرف، لكونهما في مرتبه واحده، لكن الأصل في الطرف في مرتبه واحده مع الأصل في الملاقى، وإذا تعارضتا تساقطتا، ولما كان الساقط لا يعود، فإنّ الأصل في الملاقى بلا معارض.

وأجاب المحققون عن الإستدلال العقلي: بأنَّ الشرط في منجزه كلَّ منجز أن لا يكون المورد منجزاً بمنجز غيره، فلو كان منجزاً من ذي قبل بأن قام الدليل على إستحقاق العقاب على التكليف، لم ينتج ثانياً، للزوم تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: فإن كلَّ تكليفٍ قامت الحجّة عليه وصار مورداً لاستحقاق العقوبة، فهو غير قابل لأنَّ ينتج ثانياً، ولهذا قالوا: المنجز لا ينتج.

وعلى هذا، فإنَّ المفروض تنجز التكليف الموجود بين الطرفين بالعلم الإجمالي، فالطرفان منجزان به، فلو لاقى الشيء أحد الطرفين وحصل العلم الإجمالي بنجاسه الملقى أو الطرف، فإنَّ هذا العلم سوف لا- ينتج في الطرف، لفرض تنجزه بالعلم الإجمالي الأوّل، وحينئذٍ، يكون الملقى مشكوك التنجز فيجرى فيه الأصل بلا معارض.

هذا ما ذكره المحققون: الميرزا والإصفهاني والعراقي(1).

المناقشه:

قال الأستاذ: وفي القاعده التي ذكروها من أن «المنجز لا- ينتج ثانياً» تأمل، فمن الجائز قيام الطريقتين _ كالإقرار والبيّنه _ على أمرٍ، فيحتج على الشخص بالبيّنه وبإقراره بحق الغير مثلاً، بمعنى أن كلاً من الحجّتين مؤثر عقلاً، ويمكن أن يعاقب الشخص إستناداً إلى إقراره والبيّنه القائم على الجرم الصّادر منه، فالمقصود أن كلاً منهما مصحح لمؤاخذته، لا أن يقام البيّنه عليه بعد إقراره حتى

ص: ٢٩١

يكون تحصيلًا للحاصل أو يلزم تعدد العقاب.

تفصيل السيد الخوئي

ثم إنَّ المحقق الخوئي قد فصّل في المقام، فذكر أنّ عدم مؤثرية العلم الإجمالي الثاني إنّما هو فيما لو لم يكن الطرف _ أى عدل الملاقى _ مجرى لأصلٍ طولى سليم عن المعارض، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين ثمّ لاقى أحدهما شيء.

وأما إذا كان للطرف أصل طولى، كما إذا علمنا بنجاسه مردّده بين الثوب والماء، ثمّ لاقى الثوب شيء آخر، ففي هذه الصّوره، تسقط أصاله الطّهارة في الطرفين للمعارضه وتبقى أصاله الحّل في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في الثوب في نفسها، فيقع التعارض حينئذٍ بين أصاله الطّهارة في الملاقى وأصاله الإباحه في الماء، للعلم بأنّ الملاقى نجس أو أنّ الماء حرام شربه، وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالي بالنسبه إلى الملاقى منجزاً فيجب الاجتناب عنه.

التحقيق في المقام ويقع في مقامين

إشاره

التحقيق في المقام:

والتحقيق أن يقع البحث في مقامين:

الأول: في أنّ العلم الثاني مؤثر أو لا؟.

الثاني: في تفصيل السيد الخوئي.

ص: ٢٩٢

إن الملاك في منجزيه العلم الإجمالي للأطراف ماذا؟

إذا قام العلم الإجمالي على وجود النجس في الشبهه المحصوره، فإنه حجّه عقليه قائمه على الجامع بين الطرفين، ولا يعقل أن يسرى إلى الأطراف أنفسها، فتنجز الأطراف ليس من جهه العلم، بل هو من جهه قاعده الإشتغال، وإنما العلم سبب لجريان هذه القاعده، فتكون القاعده منجزه للإجتناح عن كل طرف، مقدمه للفراغ اليقيني.

والحاصل: إن المنجز للجامع هو العلم، وللأطراف هو قاعده الإشتغال الناشئه من العلم الإجمالي.

وبعد هذه المقدمه نقول:

إنه قد تسبب العلم الإجمالي الأول لاشتغال الذمه بالنسبه إلى الملاقي وطرفه، فكانت قاعده الإشتغال مقتضيه للإجتناح عن الطرف والملاقي حتى يحصل الفراغ، وحينئذٍ، لا- يعقل أن يكون العلم الثانى مؤثراً نفس الأثر فى الطرف، أى أن يوجب الإشتغال بالنسبه إليه، لتحقق الإشتغال بالعلم الإجمالي الأول، وإذا انتفى ذلك لعدم تعقل الإشتغال مره أخرى، كان الأصل بالنسبه إلى الملاقي جارياً بلا معارض.

لا يقال: العلم الإجمالي أفاد الإشتغال حدوداً، لكن العلم الإجمالي الثانى يشاركه فى الإشتغال والتنجز بقاءً، وما المانع من ذلك؟

لأننا نقول: العلم الإجمالي الثاني متأخر عن الأول بمناط العليّه والمعلوليه، لأنّ العلم بنجاسه الملاقي أو الطرف، معلول للعلم بنجاسه الملاقي والطرف. ومع التقدّم والتأخر _ وأنه لا ينزل ذاك ولا يترقى هذا _ يستحيل أن يكونا شريكين في التنجيز، لأنّ الإشتراك يتوقّف على كون الشئيين في مرتبه واحده، بأن يكونا جزئين للعلّه الواحده، وإذا أثر العلم الأوّل أثره، فلا يبقى مجالاً لتأثير الثاني نفس الأثر. نظير ما إذا علم في الليل بفوت إحدى الصّلاتين إمّا العصر وإمّا المغرب، فإنّ الذمّه مشغوله بإحداهما، لكنّ الإشتغال بالمغرب يقيني لكون الشك في الليل، فتجرى فيها القاعده، ويكون الشك في العصر بدويّاً.

المقام الثاني

توضيح التفصيل: إنّه لو حصل العلم الإجمالي بوجود النجس بين الإناءين فلاقي شيء أحدهما، فإنّ الملاقي محكوم بالطهاره، لأنّ أصاله الطهاره في الطرفين يسقط بالمعارضه، وأيضاً يسقط بتبعهما أصاله الحلّ في الطرفين، وتبقى أصاله الطهاره في الملاقي بلا معارض.

ولكنّ قد يكون العلم بين طرفين أحدهما الثوب والآخر الماء، فإذا لاقى الثوب شيء، فإنّ أصاله الطهاره في الثوب تتعارض مع أصاله الطهاره في الماء فيتساقطان، لكنّ في طول هذا الأصل بالنسبه إلى الماء يوجد أصاله الإباحه، ولا يوجد هذا الأصل في طول أصاله الطهاره في الثوب، فلو أُريد إجراء أصاله الطهاره في الملاقي، كان أصاله الإباحه في الماء معارضاً له، وحينئذٍ، يجب الإجتناّب عن الملاقي.

أقول:

إنّ مبنى هذا التفصيل هو: إنّ تنجيز العلم الإجمالي يدور دائماً مدار سقوط الأصل والقاعده في الطرفين على أثر المعارضه وعدم وجود المرجح لأحدهما على الآخر، وأمّا لو كان لأحد الأصلين مرجح فإنّه سيجرى بلا معارض.

وفيما نحن فيه: قد سقط أصله الطّهاره في الطرفين للمعارضه وعدم المرجح، لكنّ أصله الإباحه في الماء مشكوك في سقوطها، ومع الشك تكون جاريه. فلو علم بنجاسه الثوب أو الماء وجب الإجتناّب عن الثوب في الصّلاه وعن الماء في الوضوء، لسقوط أصله الطّهاره فيهما، ولكنّ شرب هذا الماء جائز لعدم المعارض لأصله الإباحه.

وهذا المبنى مردود كما سيأتي.

هذا تمام الكلام في الصّوره الأولى.

الصّوره الثانيه وهى على ثلاثة أقسام

اشاره

ذكرها المحقّق الخراسانى:

الأول: أن يحصل العلم بنجاسه أحد الطرفين ثمّ تحصل ملاقيه الشىء الثالث مع أحدهما ويحصل العلم بها.

وهنا قد تحقّق بالعلم الإشتغالّ اليقيني ووجب الإجتناّب عن الطرفين، ومع الإجتناّب عن كليهما يحصل الفراغ اليقيني، وأمّا الملاقي فلا يجب الإجتناّب عنه وإنّ كان بينه وبين الملاقي ملازمه في الحكم، لأنّ العلم قد تعلق بالطرفين لا أكثر،

ص: ٢٩٥

وبالإجتنب عنهما يتحقق الإمتثال.

الثانى: أن يحصل العلم بنجاسه أحد الطرفين، ثم تقع الملاقاه بين الشىء الثالث وأحدهما، ويحصل العلم بنجاسه الملقى أو الطرف.

وهنا يجب الإجتنب عن الملقى والطرف دون الملقى، وإن كانت النجاسه فى الملقى معلوله للملاقاه معه إن كان هو النجس، ومع الإجتنب عنهما، يقع الشك فى التكليف بالنسبه إلى الملقى، ويجرى الأصل فيه بلا معارض.

الثالث: أن يحصل الملاقاه لأحد الإناءين الموجود بينهما النجاسه، ثم يحصل العلم بالنجاسه والملاقاه.

وهنا ثلاثه أطراف، الملقى والملقى والطرف، فإما النجس هو الملقى والملقى وإما هو الطرف، فالثلاثه متعلق العلم. والمختار عنده هنا: وجوب الإجتنب عن الملقى، خلافاً للشيخ _ وتبعه الميرزا _ إذ قال بعدم وجوب الإجتنب عنه.

دليل القول بعدم الإجتنب فى القسم الأول

واستدلّ للقول بعدم وجوب الإجتنب بأنّ: نجاسه الملقى ووجوب الإجتنب عنه فى طول نجاسه الملقى ووجوب الإجتنب عنه، لتخامل الفاء، وهذه الطوليّه معناها كون الشك فى نجاسه الملقى مسبباً عن الشك فى نجاسه الملقى، ومع فرض جريان الأصل فى المسبب لا يكون الأصل جاريّاً فى السبب، ولما كان المفروض جريانه فى الملقى لا يبقى الشك فى المسبب.

ولكنّ الأصل _ أصاله الطهاره _ لما جرى فى الملقى وتعارض مع الأصل

فى الطرف وتساقطا، يتحقق الشك فى الملاقى من حيث الطهاره والنجاسه، فتجرى فيه أصاله الطهاره، لوجود المقتضى _ وهو الشك _ وعدم المانع وهو الأصل فى السبب، فإنه قد ارتفع بالتساقط مع أصل الطرف على أثر التعارض.

دليل القول بالاجتناب فى القسم الأول

واستدلّ للقول بوجوب الاجتناب عن الملاقى بما حاصله: وجود المانع عن جريان الطهاره فى الملاقى، وإن كان المقتضى موجوداً. توضيحه:

إنّ جريان الأصل فى الملاقى يتوقف على وجود المقتضى وهو الشك، وعدم المانع وهو الأصل المعارض. أمّا المقتضى وهو الشك فى طهاره الملاقى ونجاسته فموجود ولا يمكن نفيه. إنّما الكلام فى المانع، فنقول:

صحيح أنّ الأصل فى الملاقى متأخر عن الأصل فى الملاقى، للسببىه والمسببىه فيما بينهما، ولكنّه مع الأصل فى الطرف فى مرتبه واحده، وحينئذٍ يتعارض هذان الأصلان، فيجب الاجتناب عن الملاقى. والوجه فى كونهما فى مرتبه واحده هو عدم الملاك للتأخر والتقدم فيما بينهما(1)، إذ ليس النجاسه فى الطرف سبباً للشك فى نجاسه الملاقى، ولا هى موضوع للحكم بها فيه، فهما فى مرتبه وعرضٍ واحدٍ، فيكون العلم الإجمالى هو المانع عن جريان الأصل فى الملاقى، وهو الأصل فى الطرف.

ص: ٢٩٧

١ - ١. ملاك التقدم والتأخر فى المرتبه أحد أمرين: أحدهما: العلّيه والمعلوليه أو السببىه والمسببىه. والآخر: الموضوعيه والمحموليه.

وحاصل الكلام: إنّ الأصل في الطرف كما يعارض الأصل في الملاقى يعارض الأصل في الملاقى لوحده المرتبه.

المناقشه والجواب

المناقشه:

ويناقش هذا الإستدلال بما حاصله: أنّ الأصل في الطرف قد سقط بالمعارضه مع الأصل في الملاقى، فكيف يعارض الأصل في الملاقى، لأنّ الساقط لا يعود؟

الجواب:

ويجاب: بأن حقيقه التعارض هو أنّ يكون المقتضى للجريان في كلّ طرفٍ موجوداً، ويكون كلّ واحد منهما مانعاً عن جريان الآخر، لكنّ التعارض من أحكام الزمان لا- من أحكام المرتبه، والأصول في الملاقى والملاقى والطرف وإن كانت مختلفه في المرتبه، لكنّها في الزمان الواحد وليس بينها تقدّم وتأخّر زمانى، وعلى هذا، فإنّه يوجد الشك في طهاره ونجاسه الملاقى والطرف، فالموضوع لجريان الأصل فيهما موجود، ولكنّ جريانه في كليهما يستلزم المخالفه القطعيه، إذن، لا يجرى لا في هذا ولا ذاك، وهذا معنى التعارض.

إنّ التعارض هو عدم جريان الأصل في الطرفين، للزوم المخالفه القطعيه مع العلم الإجمالى، وهذا معنى سقوط الأصلين، وليس معنى السقوط هو إنعدام الأصل، بل المقصود قصور الأصل عن الشمول للطرفين.

ص: ٢٩٨

ثم لَمَّا نلحظ الحاله فى الملاقى، نجد الموضوع _ وهو الشك فى الطَّهاره والنجاسه _ موجوداً، وهو أيضاً موجود فى الطَّرف بالوجدان، وإذا كان الموضوع موجوداً فى الطَّرفين، يقع التعارض كذلك، لمانعيه العلم الإجمالى، وإلاّ تلزم المخالفه القطعيه.

وتلخص: إندفاع الشَّبهه وتمايمه القول الثانى، وأنَّ الأصل يسقط فى الأطراف الثلاثه.

ومن هنا يظهر ما فى كلام مصباح الأصول، فإنَّه قد اختار هذا القول هنا، وأنَّ الأصل يسقط فى الملاقى والملاقى والطرف، ولكنَّه فى دوران أمر النجاسه بين الماء والتراب قال بوجود الأصل الطَّولى فى طرف الماء _ وهو أصاله الإباحه _ ووقوع المعارضه بين هذا الأصل وأصاله الطَّهاره فى الملاقى. فإنَّ الجمع بين القولين محال، إذ لا فرق بين المسألتين، فكيف يقول هنا بسقوط الأصل فى الثلاثه معاً، ويقول هناك بوجود الأصل الطَّولى؟

وبعباره أُخرى: إنَّ كان اختلاف المرتبه مؤثراً، ففى المسألتين، وإنَّ لم يكن فكذلك. والتفصيل بلا وجه.

هذا تمام الكلام فى القسم الأوّل من الصَّوره الثانیه، وهو ما إذا كان زمان المعلوم بالإجمال متَّحداً مع زمان الملاقاه.

القسم الثانى من الصوره الثانیه، وفيه قولان

القسم الثانى من الصَّوره الثانیه

أنَّ يكون العلم بالنجاسه متأخراً عن زمان حصول النجاسه والملاقاه، ولكنَّ

الملاقاه متأخره زماناً عن المعلوم بالإجمال وهو النجاسه. كأن علم يوم السبت بتحقق النجاسه فى أحد الإناءين فى يوم الخميس، ثم حصل الملاقاه يوم الجمعه بين الشىء الثالث وأحدهما.

وهنا قولان:

أحدهما: إن المتبع هو العلم.

والثانى: إن المتبع هو الواقع المعلوم بالإجمال.

بيان القول الأول

إن المعلوم هو نجاسه أحد الإناءين فى يوم الخميس، والعلم قد تحقق فى يوم السبت، وهذا العلم يكون مؤثراً بالنسبه إلى الملاقى والطرف، وأما الملاقاه فقد حصلت فيما بعد، فالتكليف بالنسبه إلى الملاقى مشكوك فيه، فهو مجرى الطهاره.

بيان القول الثانى

إن الأحكام الواقعيه تابعه للواقع، ولا دخل للعلم والجهل فيها، بخلاف الأحكام الظاهريه، فإن الموضوع فيها هو الجهل والشك، والأحكام العقليه تدور مدار العلم وقيام الحججه.

فظهر أن الحكم الشرعى على قسمين، والأحكام العقليه تقابل الأحكام الشرعيه. فهذه مقدمه.

والمقدمه الأخرى هى: إن الحكم مطلقاً لا يتخلف عن موضوعه، فلا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه.

ص: ٣٠٠

وعلى ما تقدّم، فإنّ نجاسة الملاقى واقعاً تدور مدار الملاقاه، بلا دخل للعلم والجهل، فإنّ الملاقاه سبب لنجاسه الملاقى، وهى حكم واقعى يترتب على موضوعه ولا يتخلّف عنه، ونجاسه الملاقى متأخره عن المعلوم بالإجمال، وهو الملاقاه.

هذا بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

وأما بالنسبه إلى الحكم الظاهرى، فإنّ موضوعه الشك، والمفروض أنّه قبل يوم السّبت لا شك بالنسبه إلى نجاسه أحد الإناءين والملاقاه، فلمّا علم يوم السّبت بنجاسه أحد الإناءين فى يوم الخميس، وبالملاقاه يوم الجمعة، حصل له ثلاثه شكوك تتعلّق بكلّ طرف، فتحصّل الحكم الظاهرى فى يوم السبت لتحقّق موضوعه وهو الشك، ولمّا كان تحقّق الموضوع فى زمان واحد، فإنّ الحكم يترتب عليه، ويقع التعارض بين الثلاثه _ وإنّ كان زمان الملاقاه متأخراً _ لأنّ جريان قاعده الطّهاره فى كلّ واحد دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيكون الاجتناب عنها واجباً.

وأما الحكم العقلى، فهو التنجيز، لأنّ موضوعه _ كما تقدّم _ قيام الحجّه وهو العلم المفروض تحقّقه يوم السّبت.

والحاصل: إنّ الحكم الظاهرى الشرعى والحكم العقلى لا يدوران مدار الواقع، بل الأول يدور مدار الموضوع وهو الشك، والثانى يدور مدار الحجّه وهو العلم.

هذا، والسيد الخوئى كان يقول هنا بجريان الأصل فى الملاقى، ثم عدل عن

ذلك في دوره الثانيه، لما ذكرنا في وجه وجوب الإجتنب عنه، وحاصله: أنّ الحكم العقلي يدور مدار الحجّه لا الواقع.

وبما ذكرنا يظهر أنّ الحق هو القول الثاني.

الصّوره الثالثه

أن يكون العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين بعد الملاقاه وقبل العلم بالملاقاه.

وفيها قولان كذلك.

دليل وجوب الإجتنب

استدلّ للقول بوجوب الإجتنب عن الملاقى: بأنّ العلم الإجمالي مؤثر في التنجيز والعلم منجز حدوثاً وبقاءً ما دام موجوداً. وفيما نحن فيه: قد علم بنجاسه أحد الطرفين قبل العلم بالملاقاه، فكان منجزاً للطرفين، ولكنّ بعد العلم بالملاقاه يكون العلم متعلقاً بثلاثه أطراف، فالعلم في مرحله الحدوث كان ذا طرفين، وفي مرحله البقاء أصبح ذا ثلاثه أطراف فيكون منجزاً بالنسبه إلى الملاقى كالتطرفين.

والحاصل: لو علم بوقوع النجاسه إمّا في الإناء الكبير أو الإناء الصّغير، ثمّ انقلب العلم إلى أنّ النجاسه إمّا في الكبير وإمّا في أحد الصغيرين، فإنّ مقتضى القاعده هو الأخذ بمنجزيه العلم الثاني.

ص: ٣٠٢

واستدلّ للقول الثانى: بأن العلم الإجمالى بين الطرفين لما حصل، تحقّق التكليف، والمناط عند العقل هو العمل بالتكليف الذى قامت عليه الحجّج، فبمجرّد قيامها _ وهى هنا العلم _ يتمّ التنجيز، وتخلّف التنجيز عن العلم محال، وقد تنجز التكليف بالنسبه إلى الطرفين. وأمّا الملاقاه، فلم يتم عليها العلم، وإنّما هى فى الواقع، وقد تقدّم سابقاً أنّه ليس الواقع هو الملاك للحكم العقلى ولا أثر له.

والحاصل: إنّ التكليف الذى حصل الإشتغال به هو الإجتنب عن الطرفين فقط، والإشتغال يستحيل إنفكاكه. ثمّ لما حصل العلم بالملاقاه، فإنّه لما كان بين الملاقى والملاقى سببىه، فلا بدّ من أن يكون الملاقى نجساً، وبذلك يكون متعلّق هذا العلم ذا أطراف ثلاثه، لكن هذا العلم الثانى يستحيل أن يكون منجزاً بالنسبه إلى الملاقى، بأن يكون طرفاً للإناء الكبير، لأنّ الإناء الكبير قد تنجز العلم بالنسبه إليه وحصل الإشتغال بوجوب الإمتثال فيه، والمنتج لا ينتج ثانياً، فيبقى الأصل فى الملاقى بلا طرف.

والحاصل: إنّ تعدّد العلم فتعددت الحجّج، لكنّ الإشتغال لا يتعدّد، فلا يجب الإجتنب عن الملاقى، لأنّ الإجتنب عن الطّرف _ وهو الإناء الكبير _ قد وجب بالعلم الأوّل، فيبقى الأصل فى الملاقى بلا طرف.

هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين المتباينين.

ويقع الكلام فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

إشاره

ص: ٣٠٥

لو شك في المكلف به، ودار الأمر بين أمرين يمكن الإجتماع بينهما في الوجود، كما لو علم بوجود الصيلاه، وترددت بين أن تكون ذات عشره أجزاء أو أحد عشر جزءاً، فما هو التكليف والوظيفه الشرعيه؟

الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين والأقل والأكثر

فظهر الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين وبين الأقل والأكثر، وأنه يمكن الإحتياط في الأقل والأكثر، دون المتباينين إلا بالإتيان بكلا الطرفين مثل القصر والإتمام.

هذا من حيث الكبرى.

نظريه العراقي والكلام حولها

وأما الصغرى، فقد ألحق المحقق العراقي (1) دوران الأمر بين الطبيعي والحصه بدوران الأمر بين المتباينين، والوجه في ذلك هو: أن الطبيعي يقبل

ص: ٣٠٧

الإنطباع على الحصه، كانطباع الإنسان على زيد وغير زيد.

والتحقيق أنه ملحق بدوران الأمر بين الأقل والأكثر، وذلك، لأن المناط في الأقل والأكثر أن يكون الأقل لا بشرط بالنسبه إلى حد الأقلية وحد الأكثرية، فلو كان الأكثر مقيداً بحد الأقلية، تقيدت طبيعه بالأقل وأصبح الأقل مبيناً للأكثر، وهكذا لو تقيد الأقل بقيد الأقلية.

إن حقيقة دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو: دورانه بين العشره الأجزاء لا بقيد عن الأكثر، والعشره مقيدة بالحاديعشر، وحينئذ، ينطبق أحدهما على الآخر. وعليه فيرد على المحقق العراقي:

النقض، بآتكم تقولون في البسيط المقول بالتشكيك إذا تعلق به التكليف كالأعراض من البياض ونحوه، بأنه من قبيل الأقل والأكثر، فلو تعلق التكليف بالبياض وشك بأن المطلوب عبارته عن البياض لا بشرط أو بشرط الشده، كان من الأقل والأكثر، فعلى القول بالإشغال وجب الإمتثال بالبياض المقيد بالشديد، وعلى القول بالبراءه كفى الإتيان بالطبيعه اللابشرط، وكذا الأمر في الإجتهد والعداله والتقوى ونحو ذلك مما يقبل الشده والضعف.

وما الفرق بين البياض والإنسان، فإن وزان طبيعه الإنسان بما هي طبيعه، وزان البياض بما هو بياض، ووزان الإنسان مقيداً بكونه زيداً وزان البياض مقيداً بالشده.

والحل، وهو ما أشرنا من أن الملاك في الأقل والأكثر هو أن نشك في كفيته التكليف في مرحله لحاظ المولى لموضوع تكليفه، بأن يتردد بين طرفين قد أخذ

الموضوع فى أحدهما مع خصوصيّه بنحو البشرط بها، وفى الآخر بنحو اللّابشرط بالنسبه إليها، كمثال دوران أمر الصّلاه بين العشره أجزاء لا بشرط عن السّوره والعشره أجزاء بشرط السّوره، ودوران الأمر بين إكرام الإنسان لا بشرط عن خصوصيّه الزيديّه وإكرامه بشرط تلك الخصوصيّه. وهكذا فى مثال البياض والإجتهاد ونحوهما، فإنّ «الإنسان» و«البياض» وغيرهما يقبل الإنطباق على الخصوصيّه، وكلّما كان من هذا القبيل فهو من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

نظريه المحقّق صاحب الحاشيه والكلام حولها

وقال المحقّق صاحب الحاشيه(1): بأن الأقلّ والأكثر يندرج تحت كبرى المتباينين.

والوجه فى ذلك هو:

إنّ أقسام إعتبار الماهيّه متقابلات متباينات، فإنّ الماهيّه _ بقطع النظر عن اللّابشرط المقسمى الجامع بين الأقسام _ قد تعتبر بشرط لا، وقد تعتبر بشرط شىء، وقد تعتبر لا بشرط وهو القسمى، وهذه الإعتبارات متقابله. فكما أنّ النسبه بين البشرط شىء وبشرط لا- هى التباين، كما فى القصر والإتمام، حيث أنّ الأوّل بشرط لا- عن الركعتين والثانى بشرط، كذلك النسبه بين اللّابشرط والبشرط، لأنّ اللّابشرط الأقلّ يلحظ بنحو الإطلاق عن الزياده، والإطلاق والتقييد بالزياده متباينان.

ص: ٣٠٩

وحاصل هذا الإشكال هو الإحتياط فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر وبطلان البراءة.

الجواب:

ويتوقّف الجواب عن هذه النظرية على فهم حقيقة الإطلاق، وأنّ الإطلاق يكون فى لحاظ المولى أو فى متعلّق الحكم؟

لا شك فى أنّ المولى غير مهمليّ لخصوصيات موضوع الحكم، لأنّها إمّا دخيله فى الغرض وإمّا غير دخيله، وعلى كلّ حال، فإنّ الخصوصيات ملحوظة له، فإمّا يعتبرها لدخلها فى الغرض، وإمّا هى غير دخيله فيرفضها. والنتيجة هى: إنّ التقييد يدخل تحت الطلب، وأمّا الإطلاق ليس بداخل.

توضيح ذلك: تارة: يكون خصوصية الإيمان فى الرقبه دخيله فى الغرض، فهنا يكون الملحوظ تقييد الرقبه، ويتعلّق الحكم بالرقبه مع التقييد بها، فيقول: أعتق رقبه مؤمنه، وأخرى: لا يكون لوجود الإيمان وعدمه دخل فى الغرض من الحكم، فهو يلحظ ذلك فى مقام الجعل ولا يأخذ شيئاً منهما، وهذا هو الإطلاق فى مرحله الجعل.

وعلى الجملة، فإنّ الحاكم فى مقام الجعل غير مهمليّ للخصوصيات، فإمّا الدخل وإمّا عدمه، فعلى الأوّل: يكون التقييد داخلياً تحت الطلب فيقول أعتق رقبه مؤمنه، وعلى الثانى: لا يدخل فيقول: أعتق رقبه، فالإطلاق يرجع إلى مقام الجعل لا إلى مقام متعلّق الحكم، والتقييد يرجع إلى متعلّق الحكم.

وعليه، فإنّ التباين يكون فى مرحله اللّحاظ، لأنّ الذات _ وهى الرقبه _

ص: ٣١٠

دخلت تحت الحكم، وهي إمّا مع الإيمان وإمّا لا، فهي موجودة مع الإيمان والكفر، فكان التباين بين البشرط واللابشرط في مرحله اللّحاظ، وكلّ منهما قسيم للآخر.

وأما بالنسبة إلى متعلّق الحكم، فقد عرفت أنّ الإطلاق خارج عن المتعلّق، لأنّ متعلّق الحكم هو نفس الذات، والذات تتحد مع جميع الخصوصيات ولا تباين.

فظهر وقوع الخلط عند المحقّق صاحب الحاشية، بين مقام اللّحاظ ومقام الجعل والاعتبار، ولا تباين في مقام الجعل، ومن المعلوم أنّ البحث في أنّ المورد مجرى البراءة أو الإشتغال يتعلّق بمقام الجعل والتكليف لا بمقام اللّحاظ.

مقدمتان

١_ في تقسيم الأقلّ والأكثر

إنّ الأقلّ والأكثر على قسمين، الإرتباطيان والإستقلاليان، والكلام الآن في الإرتباطيين.

قالوا: والفرق بينهما هو: وحده الغرض في الأوّل وتعدّده في الثاني، مثال الأوّل: دوران أمر الواجب بين العشرة أجزاء والأحد عشر جزءاً، ومثال الثاني: دوران الأمر في الإكرام بين العشرة عالم والأحد عشر عالماً، فالغرض هناك واحد وهنا متعدّد.

وهذا بناءً على تبعيّة الأحكام للملاكات، وأنّ الملاكات في المتعلّقات، تامّ

كما لا يخفى، وأما على مبنى المنكرين للتبعيته، وعلى مبنى أن الملاك في نفس الأمر والنهي، فلا يتم.

فالصحيح في التفريق بين القسمين أن يقال: بأن المتعلق في الأقل والأكثر الإستقلاليين متعدّد وفي الإرتباطيين واحد، فالإطاعه والمعصيه تتعدّد في الأوّل دون الثاني، وهذا يتم على جميع المسالك.

٢_ هل البحث كبرى أو صغرى؟

هل البحث في المقام كبرى أو صغرى؟ موضوعي أو حكمي؟

عندنا كبرى: «الشك في التكليف مجرى البراءة» وكبرى «الشك في المكلف به مجرى الإحتياط». والبحث في «الأقل والأكثر» الإرتباطيين يدور مدار البحث عن أن الشك هو في التكليف حتى تجرى البراءة، أو في المكلف به حتى يجرى الإشتغال؟

الأقوال في الأقل والأكثر الإرتباطيين

واختلفت الأعظم في المسألة على ثلاثة أقوال:

١_ البراءة عقلاً ونقلاً.

٢_ الإحتياط عقلاً ونقلاً.

٣_ التفصيل بين حكم العقل وحكم الشرع.

ص: ٣١٢

اشاره

طريق الشيخ

ويستفاد من كلام الشيخ (١) للقول الأول وجهان:

الوجه الأول:

اشاره

إنحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبه إلى الأقل والشك البدوي بالنسبه إلى الأكثر.

توضيح ذلك:

إن موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر على قسمين، أحدهما: الدوران بين الأجزاء الخارجيه، وهو المتعدد وجوداً في الخارج كأجزاء الصيلاه. والثاني: الدوران في الأجزاء التحليليه، وهو ما ليس له وجود في الخارج. كما لو علم إجمالاً بتعلق التكليف بالعمل لا بشرط عن التقيّد بالترتيب أو بشرط الترتيب، فالأقل والأكثر الإرتباطى على قسمين، والكلام فعلاً في القسم الأول.

فإذا وقع الشك في أن الواجب هو الصيلاه لا بشرط عن السوره أو بشرط السوره، يقول الشيخ بالبراءه عن السوره، لأن الأقل معلوم وجوبه تفصيلاً، وهذا العلم بيان، والأكثر مشكوك وجوبه فلا بيان بالنسبه إليه، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٣١٣

وهذا هو الإنحلال العقلي. وذلك لأننا نعلم بوجودِ نفسى مرّد بين الطرفين، مثلاً: لا ندرى هل الواجب النفسى الصّلاه ذات الأجزاء العشره أو الأحد عشر جزءً، فالعلم موجود والمتعلّق مرّد، لكنّ هذه الشّبّهة تنحلّ بعلم آخر، حيث يرتفع الترديد فى المتعلّق، بل يعلم تفصيلاً بأنّه هو الأقلّ، لكنّ مع الجهل بأنّه بشرط الأكثر أو لا بشرطٍ عنه، فكان هو الواجب إمّا نفساً، إن كان فى الواقع عشره أجزاء، وإمّا غيريّاً إن كان فى الواقع أحد عشر جزءً. فإذا حصل العلم تفصيلاً بوجود الأقلّ، وإن تردّد وجه الوجوب. وحينئذ، فالبيان بالنسبه إلى الأقلّ قائم، وأمّا الأكثر فمشكوك وجوبه.

هذا، ويمكن أن يكون كلام الشيخ ناظراً إلى رأى المحقّق صاحب الحاشيه القائل بأنّه ليس فى الأقلّ والأكثر الإرتباطين طرفٌ متيقّن الوجوب، لأنّه إن كان الأكثر هو الواجب، فالأقلّ بحدّ الأقلّيه ليس بواجب أصلاً.

يقول الشيخ: بأنّ الأقلّ هو الواجب على كلّ تقدير، أى سواء كان وجوبه نفسياً أو غيريّاً.

إشكال المحقّق الخراسانى ببرهانين

قال(1): الإنحلال فالبراءه محال، ببرهانين أحدهما: برهان الخلف، والآخر برهان إستلزام وجود الشىء لعدمه.

ص: ٣١٤

١-١. كفايه الأصول: ٣٦٤.

لقد علمنا بإشتغال الذمه إما بالأقل أو الأكثر، فالأكثر طرفٌ للإشتغال العقلي، فإن ارتفع احتمال الإشتغال بالأكثر حصل العلم التفصيلي بوجوب الأقل على أي تقدير. ومعنى ذلك أن يكون التكليف بالنسبة إلى الأقل منجزاً، سواءً تعلق بالأقل أو بالأكثر، لكنّ تنجز التكليف بالنسبة إلى الأقل على كلّ تقدير يتوقف على تنجزه إن كان متعلقاً بالأكثر، إذ يكون وجوب الأقل غيرياً، وإنّما يكون وجوبه كذلك إن كان وجوب الأكثر نفسياً. فكان تعلق التكليف بالأقل على أي تقدير متوقفاً على تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، لكنّ فرض إنحلال العلم وإجراء البراهه عن الأكثر يستلزم الخلف.

وعلى الجملة: الإنحلال يتوقف على تنجز التكليف في الأقل على كلّ تقدير، فيتوقف على تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، ومع تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، كيف تجرى البراهه بالنسبة إلى الأكثر، لأنّ ما فرض منجزاً لا يكون غير منجز وإلا يلزم الخلف؟

إنّ الإنحلال هو الإشتغال بالأقل والبراهه عن الأكثر، لكنّه في ما نحن فيه يتوقف على تنجز التكليف بالأقل على كلّ تقدير كما تقدّم. لكنّ تنجزه بناءً على كون وجوب الأقل غيرياً، يتوقف على كون الوجوب في الأكثر — وهو ذو المقدمه — منجزاً، وإلا لم يكن منجزاً، لأنّ وجوب المقدمه ناشئ من وجوب ذي المقدمه.

وعلى الجملة: إنه يكون الإنحلال متوقفاً على تنجز التكليف بالأقل على كل تقدير، وتنجزه فيه على تقدير الغيريه متوقف على تنجزه في الأ-كث، ونتيجته ذلك أنه يلزم من الإنحلال - والبراءه عن الأ-كث - عدم الإنحلال وتنجز الأ-كث. فكان الإنحلال مستلزماً لعدم الإنحلال، والبراءه عن الأكثر مستلزمه لعدم البراءه عنه، وهذا هو المقصود هنا من لزوم عدم الشيء من وجوده.

جواب السيد الخوئي عن كلا البرهانين

وقال المحقق الخوئي: إن ملا-ك الإستحاله في البرهانين واحد وهو: إن الإنحلال يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير، ومعه لا تنجز بالنسبه إلى الأكثر، فيلزم الخلف، ومن فرض وجود الإنحلال عدمه.

والجواب عن كليهما كلمه واحده (1) وهي:

إن الإنحلال لا- يتوقف على تنجز التكليف على تقديري تعلقه بالأقل وتعلقه بالأ-كث، بل الإنحلال وتنجز التكليف بالنسبه إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه؟ بل الإنحلال مبني على العلم بوجود ذات الأقل على كل تقدير، أي على تقدير وجوب الأقل في الواقع بنحو الإطلاق وعلى تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، إنما الشك في الإطلاق والتقييد، وحيث أن الإطلاق لا- يكون مجرى للأصل في نفسه على ما تقدم بيانه، فيجرى الأصل في التقييد بلا معارض، وينحل العلم الإجمالي

ص: ٣١٦

لا محاله. وهذا واضح لا غبار عليه، فلا يكون مستلزماً للخلف، ولا وجود الإنحلال مستلزماً لعدمه. وإنما نشأت هذه المغالطه من أخذ التنجيز على كل تقدير شرطاً للإنحلال. وهذا ليس مراد القائل بالبراءه. انتهى.

وعلى الجملة:

إنه لا يتوقف الإنحلال على تنجيز التكليف بالنسبه إلى الأقل على كل تقدير، وإنما يتوقف على العلم بالتكليف فيه على كل تقدير، وهذا العلم حاصل، وبه يتم الإنحلال، وإذا حصل الإنحلال تنجيز التكليف بالنسبه إلى الأقل. فكان التنجيز متوقفاً على الإنحلال لا الإنحلال على التنجيز.

المناقشه

أجاب الأستاذ:

أولاً: إن حقيقه الإنحلال هي تعيين الإشتغال في طرفٍ بعد أن كان مردداً بين الطرفين بمقتضى العلم الإجمالى، كأن تقوم البيئه _ مثلاً _ على وجود النجاسه في هذا الطرف، فإنه لا يبقى العلم الإجمالى بل ينحل بالإنحلال الحكمى، أى يتعين وجوب الإجتنب والإشتغال بهذا الكلام في الطرف الذى قامت عليه البيئه، ويرتفع أثر العلم وهو الإشتغال عن الطرف الآخر.

وكذلك الحال في الإنحلال الحقيقى.

وعلى الجملة، فإن الإنحلال مطلقاً هو تعيين الإشتغال في طرفٍ بعد ترده بمقتضى العلم بينه وبين الطرف الآخر.

ص: ٣١٧

وإذا كان هذا حقيقه الإنحلال، فإنه يرد الإشكال بأنّ تنجز التكليف في الأقلّ - بناءً على الوجوب الغيرى - يتوقف على تنجزه في الأ-كثر، وإذا كان التكليف في الأ-كثر منجزاً، فإنّ إجراء البراءه عنه خلف، ويلزم من إنحلال العلم وإجراء البراءه فيه عدم إنحلال العلم.

وثانياً: ما هو المنجز لأصل الوجوب؟ إنّ العلم الإجمالى مرّد بين الأقلّ والأكثر، والعلم التفصيلى قد تعلق بالأقل، ولكنّه مرّد بين النفسى والغيرى، فلا منجز للتكليف أصلاً، لأنّ المفروض إنحلال العلم الإجمالى وعدم بقائه حتى يكون منجزاً.

الإشكال الثانى على استدلال الشيخ

وأشكل على الشيخ أيضاً: بأنّ إتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى غير ثابت بل الثابت خلافه، لأنّ الوجوب ناشئ من توقّف وجود على وجود آخر، وليس وجود المركب غير وجود الأجزاء، بل وجوده عين وجودها، والفرق بينهما باللحاظ والإعتبار فقط.

وأيضاً: لو أنكرنا الوجوب الغيرى للمقدّمه، بطل استدلال الشيخ.

وأيضاً: لا بدّ من الإلتزام بأنّ العلم التفصيلى الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى يوجب إنحلال العلم الإجمالى بالوجوب النفسى. وبعبارة أخرى: أن ينحلّ العلم الإجمالى الأوّل بالعلم التفصيلى، وكيف يمكن ذلك؟

ثمّ إنّ إتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، يتوقف على أن تكون الأجزاء

مقدمه لتحقق الكلّ، ولولا ذلك لم يتّصف الجزء بالوجوب الغيرى. وهذه المقدميه متوقفه على أمرين:
أن يكون بين الأجزاء والكلّ إثنيته وغيريه، فلو كانت الأجزاء عين الكلّ لم تكن واجبه بالوجوب الغيرى.

أقول:

قال الأستاذ: والحق هو التعدّد والإثنيته، لأنّ الأجزاء ليست عين الكلّ بل الأجزاء لا بشرط إلى الإنضمام، والكلّ بشرط الإنضمام، فهما متغايران، غير أنّ هذا التعدّد ليس فى الوجود، لأنّ الذات المقيده ليست فى الوجود منحازه عن القيد، بل أنّهما متعدّدان فى اللّحاظ.

وأما مقدميه الأجزاء للكلّ، فقد قسم جمهور الفقهاء والأصوليين المقدمه إلى المقدمه الداخليه والمقدمه الخارجيه، وقد جعلوا الداخليه هى الأجزاء.

وما هو ملاك المقدميه؟

إنّ «المقدميه» عباره عن كون الشىء «موقوفاً عليه»، وكلّ ما كان موقوفاً عليه فهو متقدّم على الموقوف رتبه، والنسبه هى نسبه العله إلى المعلول ولو بالعلته الناقصه. هذا أولاً.

وثانياً: إن تخلّل الفاء دليل على الإثنيته والتقدّم والتأخر الرتبى، فيصح القول: تحققت الأجزاء فتحقق الكلّ، ولا يصح أن يقال: تحقّق الكلّ فتحققت الأجزاء. فالكلّ متفرّع على الأجزاء ولا عكس، ويشهد بذلك إمكان وجود المقدمه وعدم وجود ذى المقدمه، بأن يوجد الجزء ولا يوجد الكلّ.

ص: ٣١٩

فثبت الإثنيّته والمقدميه.

وهل يتعلّق الوجوب الغيرى بالأجزاء؟

يقول الشيخ: بأنّ الجزء لا- يقبل ذلك، للزوم اللغويّه، لأنّ المفروض أن الكلّ متّصف بالوجوب كالصّلاه مثلاً، فلا معنى بعد وجوب الصّلاه لجعل الوجوب للسّوره والركوع والسّجود.

فالتعدّد والإثنيّته بين الأجزاء والكلّ موجود، والأجزاء قابله لأنّ تكون مقدّمه للكلّ، لكنّ الأجزاء لا تكون واجبه بالوجوب الغيرى، للزوم اللغويّه عند الشيخ قدّس سرّه.

وعلى هذا يسقط هذا الوجه الذى ذكره الشيخ.

هكذا أفاد دام بقاءه، وفى بعض مواضعه تأمل.

التحقيق فى المقام

إنّ الوجه الذى ذكره الشيخ كان متوقّفاً على تماميّه أربعه أمور:

١- أن تكون الأجزاء مقدّمه للكلّ، حتى تصلح لعروض الوجوب الغيرى عليها.

٢- تماميّه كبرى الوجوب الغيرى للمقدّمه، فلو قلنا بعدم وجود الملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذى المقدّمه، انتفى الوجوب الغيرى للمقدّمه.

٣- قابليّه الأجزاء _ بعد تماميّه المقدّميه _ للإتصاف بالوجوب الغيرى.

٤- أن يكون العلم بالوجوب النفسى المرّدّد بين الأقلّ والأكثر قابلاً

ص: ٣٢٠

للإنحلال بالعلم التفصيلي بالوجوب المرّد بين النفسى والغيرى.

أمّا الأمر الأوّل: فمبنى على أن تكون المقدميه صادقه لوجود التقدّم والتأخر بين الموقوف والموقوف عليه، بأن يكون الكلّ متوقفاً على الأجزاء وهو متأخر عنها، ومن هنا قسّموا المقدمه إلى الداخليه والخارجيه.

وأما الأمر الثانى، فقد قررنا _ فى بحث مقدمه الواجب _ أن ليس هناك وجوبان أحدهما للمقدمه والآخر لذى المقدمه، بل إنّ الشوق إلى ذى المقدمه يلزم الشوق بالنسبه إلى المقدمه، وإذا أمر بذى المقدمه، فإنّ هذا الأمر يكون داعياً للمكلف لإيجاد المقدمه التى يتوقف عليها.

وبالجملة، فإنّ الأمر المتعلق بذى المقدمه كاف للإنبعاث إلى المقدمه ولا حاجه إلى أمرٍ آخر.

هذا من حيث الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، وهو الأمر الثالث، فإنّ الملازمه المذكوره إنّما تكون بين المقدمه وذى المقدمه الموجودين بوجودين، وأما إذا كانا موجودين بوجودٍ واحدٍ فلا تتحقّق الكبرى ... والمفروض أنّ الأجزاء والكلّ وجودهما واحد، فلو وجبت الأجزاء _ مع وجوب الكلّ _ لزم اجتماع المثليين، لأنّه وإن كان الوجوب إعتبارياً ولا مانع من اجتماع الإعتبارين، لكنّ كلّ اعتبارٍ فإنّه ناشئ عن الإراده، وإذا كان الوجود واحداً لزم اجتماع الإرادتين على المراد الواحد. وأيضاً: يلزم تعدّد الإنبعاث مع كون المبعوث إليه واحداً.

وأما الأمر الرابع، فإنّه لا يعقل الإنحلال فى محلّ الكلام، لاختلاف متعلّق

العلمين، فالعلم الأول متعلقٌ بوجوبِ نفسى، والعلم الثانى مردّد بين النفسى والغيرى.

وتلخص عدم تماميه الوجه الأول.

وكذلك لا يتمُّ الوجه الأول بناءً على وجوب المقدمه بالوجوب العقلى لا الشرعى، كما فى كلام صاحب الكفايه إذ قال: «شرعاً أو عقلاً»، سواء كان وجوب المقدمه عقلاً - بمعنى درك العقل أو حكمه - على الخلاف - كما فى إستحقاق العقاب على مخالفه ما قامت عليه الحجّه، أو كان بمعنى اللابديّه العقليه، فإنّه إذا فرض مطلوبيه ذىالمقدمه فلا بدّ من الإتيان بالمقدمه عقلاً.

والوجه فى ذلك هو: إنّه مع جريان البراءه شرعاً وعقلاً فى ذىالمقدمه، لا معنى لوجوب المقدمه بالوجوب العقلى بأى معنى، لأنّ الجمع بين لزوم الإتيان بالمقدمه والبراءه عقلاً وشرعاً عن ذىالمقدمه يستلزم الخلف. وأيضاً: يستلزم عدم الإنحلال من وجوب الإنحلال.

فالوجه الأول ساقط على كلّ تقدير.

الوجه الثانى:

إشاره

المستفاد من كلام الشيخ كذلك:

إنّ الأقلّ واجب يقيناً بالوجوب النفسى الجامع بين الوجوب الإستقلالى والوجوب الضمنى، إذ لو كان الواجب فى الواقع هو الأقلّ كان الأقلّ واجباً بالوجوب الإستقلالى، وإن كان الواجب كذلك هو الأكثر، كان الأقلّ واجباً

ص: ٣٢٢

بالوجوب الضمني، لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى تكاليف متعدّده بالنسبه إلى كلّ واحدٍ من الأجزاء مشروطاً بلحوق التالي للسابق.

وعليه، فإنّه يكون التكليف بالنسبه إلى الأقلّ معلوماً، والعقاب على تركه ثابتاً لقيام الحجّه عليه، وأمّا بالنسبه إلى الأكثر، فهو مشكوك فيه والعقاب عليه بلا بيان، فتجرى البراءه العقليّه.

وتلخّص: أنّ وجوب الأقلّ ليس غيرتاً حتى يرد ما ورد، بل هو نفسى على تقدير الإستقلالته أو الضمّيته، وهذا التردّد غير مضر.

توضيح السيّد الخوئي

وقد أوضحه في مصباح الأصول (١): بأنّ محلّ الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر إنّما هو إذا كان الأقلّ متعلّقاً للتكليف بنحو اللابشرط القسّمى، بمعنى أنّه لو علم بوجوب الأقلّ لم يكن الإتيان بالأكثر مضراً، بخلاف ما لو كان الأقلّ مأخوذاً على نحو البشرط لا عن الأكثر، فإنّه يكون من دوران الأمر بين المتباينين، وهذا هو الميزان في الفرق بين المسألتين.

وعليه، فلو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، كان ذات الأقلّ معلوم الوجوب، غير أنّه يشكّ في أنّ الأقلّ مأخوذ بنحو الإطلاق عن الأ-كث-ر _ أى اللابشرط _ أو بنحو التقييد به _ أى البشرط _ فيكون الأقلّ واجباً على كلّ تقديرٍ، ولا معنى لجريان الأصل فيه لعدم الشك، بل الشكّ في تقييده بالأكثر، فتجرى البراءه عنه.

ص: ٣٢٣

قال: وقد ذكرنا مراراً أنّ تنجيز العلم الإجمالي موقوف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، وأنه لو لم يجر الأصل في أحد الطرفين في نفسه فلا- مانع من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، لما عرفت من أنّ الإطلاق توسعه على المكلف فلا تجرى فيه البراءة. فتكون جاريه في طرف التقييد بلا معارض.

المناقشه

قال الأستاذ: إنّ ما ذكر في تقريب هذا الوجه، إنّما يتم في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية، كالشك في وجوب الصلاه مطلقاً أو مقيداً بالطهاره.

لكنّ الكلام في الأجزاء الخارجيه، فإن كان كلّ جزء مشروطاً بالجزء الآخر، كأن يكون التكبير مشروطاً بالقراءه بنحو الشرط المتأخر، والقراءه مشروطه بالركوع كذلك، فكان كلّ جزء مضيئاً ومقيداً بالآخر، تمّ ما ذكر، لأنّ لازم الأمر وجوب كلّ واحد من الأجزاء.

لكنّ الكلام في كيفيه اعتبار الشارع، فهل وجب كلّ جزء من أجزاء الصلاه مشروطاً بالجزء اللاحق له بنحو الشرط المتأخر؟

إنّه إن كان كذلك _ بأن يُوخذ الشرط شرعاً على نحو أنّ يكون وجوب التكبير مقيداً بلحوق القراءه، ووجوب القراءه مقيداً بسبق التكبير، فكلّ جزء سابق شرط مقدّم بالنسبه إلى الجزء اللاحق، وكلّ جزء لاحق شرط متأخر للجزء السابق _ يلزم المحال.

توضيح ذلك:

إنَّ كلَّ شرطٍ فهو متقدِّم عقلاً على المشروط في الرتبة _ وإنَّ كان بحسب الوجود الخارجى متأخراً عنه _ ، لأنَّ الشرط جزء للعلَّة، وكلَّ علَّة فهي مقدَّمة على المعلول. وعليه، فإذا كان مجيء الجزء اللاحق شرطاً لوجوب الجزء السابق، فإنَّ سبق الجزء السابق شرطاً لوجوب الجزء اللاحق، فيجتمع التقدُّم والتأخُّر في كلِّ جزءٍ، واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد محال.

فظهر أنَّ اشتراط كلِّ جزءٍ بآخر شرعاً محال ثبوتاً.

فإنَّ قيل: إنَّه لا بدَّ من الإلتزام بالاشتراط، لأنَّ الإهمال محال، والإطلاق منتف، فلا بدَّ من الإشتراط.

قلنا: فرق بين الإشتراط بمعنى التضييق القهري، والإشتراط الشرعي، وهنا التضييق موجود قهراً، لأنَّ التكليف بالكلِّ يوجد التضييق في كلِّ جزءٍ بالنسبة إلى الآخر، ولا حاجة إلى الإشتراط من الشارع، وحينئذٍ، فلا تقدُّم وتأخُّر فيما بينها طبعاً، بل كلُّها في عرضٍ واحدٍ في الوجوب، ويتقدَّم الواحد على الآخر زماناً.

هذا كله ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإنَّ اشتراط أفراد الأجزاء بعضها ببعض شرعاً بعد أن تعلق الأمر بالكلِّ، لغو، لأنَّ الأمر بالكلِّ يستلزم تقييد الأجزاء بعضها ببعض، فلا حاجة إلى إعتبار التقييد والإشتراط في الأجزاء. نعم، في مثل الموالاة والترتيب مثلاً، لا مناص من الإعتبار كما لا يخفى.

وتلخص: عدم تمامية هذا الوجه ثبوتاً وإثباتاً، فلا مجال لجريان البراءة

بالنسبه إلى الأكثر بناءً على هذا الوجه، لأنّ الإشتراط بين الأجزاء لم يكن من المجعولات الشرعيّه كى يحتمل إستحقاق العقاب حتى يتمسك بقاعده قبح العقاب لدفع الإحتمال. أو لحديث الرفع، لأنّه إنّما يجرى حيث يكون للشارع وضع، والمفروض هنا عدمه.

طريق المحقق الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني (1) وجهاً آخر للإحلال، وملخصه هو:

إنّ الوجوب والواجب والإرادة والمراد تابع للغرض، فإنّ كان الغرض نفسياً كانت الإرادة والمراد والوجوب كلّها نفسيه، وإن كان الغرض غيرياً، كانت كلّها غيريه. وفي مورد الأقلّ والأكثر الإرتباطيين الغرض واحد، وليس هنا أغراض متعدده بعدد الأجزاء، بل الأجزاء دخيله في تحقّق الغرض الواحد، وهو غرض نفسى _ لا- غيرى _ يترتب على الكلّ، كما يتعلّق الغرض الواحد النفسى بالعام المجموعى، والوجوب المتعلّق بالأقلّ والأكثر الإرتباطيين يشبه اللّحاظ المتعلّق بالمركب، حيث أنّ المركب بكلّ أجزائه يُلحظ باللّحاظ الواحد.

والحاصل: إنّ الإرادة واحده ومتعلّقتها متعدد، والوجوب واحد ومتعلّقه متعدّد.

هذا هو واقع الأمر فى الأقلّ والأكثر الإرتباطيين.

ص: ٣٢٦

وأما في مرحلة قيام الحجّة وتنجز التكليف، فإنّ قيام الحجّة وتنجز التكليف يتوقف على العلم _ وهذا المحقق يرى أنّ مرتبه الفعلية والتنجز واحد، لا إثنان كما يقول الميرزا، ولكن لا أثر لهذا الخلاف في المطلب هنا _ وإذا كان حكم العقل باستحقاق العقاب يدور مدار العلم، فإنّ العلم قد تعلق بالوجوب النفسي _ سواء كان الواجب هو الأقلّ أو الأكثر _ وهذا الوجوب النفسي قد تعلق بالأقلّ يقيناً، ولكنّ الشك هو في حدّ المتعلق، وأنّه محدود بالأجزاء العشره أو يتجاوز هذا الحدّ إلى الجزء الحادي عشر؟ ولما كان القدر المعلوم يقيناً هو العشره، فإنّ الجزء الحادي عشر يكون مشكوك الوجوب، فتجرى فيه البراءة العقلية، لأنّ «البيان» هنا هو «العلم»، ولا علم بالنسبه إلى الأكثر، فالعقاب على تركه قبيح.

هذا هو الوجه، والفرق بينه وبين الوجهين السابقين واضح.

المناقشه

إنّ الإنحلال إمّا حقيقي، كما لو علم بعد الشك بكون الدم في هذا الطرف. أو حكمي، كما لو كان لأحد الطرفين حاله سابقه. فالقضيّه المنفصله _ إمّا هنا وإمّا هنا _ قد انحلت حقيقة في الصوره الأولى، وأمّا في الثانيه، فموجوده وجداناً إلا أنّ الحكم منحلّ.

فالإنحلال هو إرتفاع القضيّه المنفصله حقيقة أو حكماً. هذا أولاً.

وثانياً: إنّه يعتبر في الإنحلال الجزم بحصول الإمتثال والفراغ اليقيني بعد الإشتغال بالعلم الإجمالي، سواء كان الفراغ بالعلم الوجداني أو بالحكم الشرعي بتحقق الإمتثال.

وبعد المقدمتين نقول: إنه توجد القضية المنفصلة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ولا ريب في وجوب الأقل على أي تقدير، أي سواء كان الواجب هو ذات الأقل أو في ضمن الأكثر، لكن المهم هو أن يكون الإتيان بالأقل مبرراً للذمه وموجباً للفراغ في مرحله الإمتثال، وهذا هو المقصود في البحث، وهل يتحقق ذلك بالإتيان بالأقل؟ إنه لا يتحقق. لأن المكلف عند الإتيان بالصلاه بدون السوره متردد في وجوب السوره وعدمه، وإذا كان كذلك، فتعلق الوجوب بالصلاه الفاقده للسوره مشكوك فيه، ومع الشك في مطابقه المأتي به للمأمور به، كيف تنحل القضية المنفصلة ويتحقق اليقين بالفراغ؟

طريق المحقق العراقي

طريق المحقق العراقي (١)

وهو يتوقف على بيان أمرين: الأول: كيفية دخل كل جزء من أجزاء المركب في تحقق الغرض من إيجابه. والثاني: تعيين الوجوب والواجب.

توضيح الأول:

إن دخل كل جزء من أجزاء المركب في تحقق الغرض من الحكم بوجوبه، هو نظير دخل كل جزء من أجزاء العله التامه في تحقق المعلول، فإذا فقد المقتضى أو الشرط أو وجد المانع، فإن المعلول لا يتحقق. إذن، لابد من سد باب عدم وجود المعلول من جهه كل واحد من أجزاء العله التامه. فكذلك دخل كل من التكبير والقراءه والركوع والسجود، في تحقق الغرض من إيجاب الصلاه المركبه من تلك

ص: ٣٢٨

الأجزاء، ولا بدّ من تحقّق كلّ واحدٍ منها حتى ينسدّ باب عدم الغرض من ناحيته.

وتوضيح الثانی:

إنّه لا- يحكم العقل في مقام الإشتغال إلا- بالعلم بالوجوب وبالواجب، فإذا حصل العلم بالوجوب وتعلّق بالواجب، حكم العقل بإشتغال الذمّه، وإن وقع الاختلاف في حدود الواجب، فالموضوع لحكم العقل هو الوجوب والواجب فقط.

وفي الأقلّ والأكثر، لا- يوجد الشك في الوجوب ولا- في الواجب، وإنما وقع الشك في حدّ الواجب، هل أنّه عشره أجزاء أو أكثر؟ فإذا ثبت أنّ لا دخل للحدّ في الوجوب والواجب، لم يتحقّق الإشتغال بالحدّ بل جرت البراه عنه.

لقد قام البرهان على أنّ «الحدّ» أي حدّ الأقلّ وحدّ الأكثر غير دخيل في الواجب، إذ ليس هو العشره أجزاء بحدّ الأقلّ بناءً على الأقلّ، وكذا الأكثر، فإنّه ليس هو الأكثر بحدّ الأكثر، وذلك:

لأنّ تحديد الواجب بحدّ الأقلّ وتحديد بحدّ الأكثر إنّما يكون بعد تعلّق الوجوب بالمركب، وإذا كان متأخراً رتبته عن تعلّق الوجوب إستحال أن يكون دخيلاً- في الواجب. وذلك لأنّ الواجب - وهو متعلّق الوجوب - متقدّم رتبته على الوجوب، لكنّ النسبه بين الوجوب والواجب هي التضائف، فالواجب بما هو واجب في مرتبه واحده مع الوجوب، لأنّ المتضايدين متكافئان قوّه وفعلاً، لكنّ متعلّق الوجوب مقدّم رتبته على الوجوب، إذ لا يتحقّق الوجوب إلاّ بتحقّق متعلّقه، ولكنّ يمكن تحقّق المتعلّق والحال أنّ الوجوب غير متحقّق، فكلمًا وجد

ص: ٣٢٩

وجوب الصّلاه، فالصّلاه موجوده، ولكنّ قد تكون الصّلاه موجوده والوجوب غير موجود.

فتلخص: أنّ ذات الواجب _ لا _ بوصف الوجوب _ مقدّمه رتبه على الوجوب، والوجوب مقدّم على الحدّ رتبه، فلو أُريد أخذ الحدّ في الواجب، لزم أخذ ما هو في الرتبه المتأخره فيما هو في الرتبه المتقدّمه. وهذا محال.

وعلى هذا، فما تعلّق به العلم في مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، هو الوجوب لا الواجب، وإنّما الشك في حدّ الواجب بأنّه محدودٌ بحدّ الأقلّيه أو بحدّ الأكثرّيه، ولما ظهر أنّ الحدّ خارج عن حريم الوجوب، فهو خارج عن حريم الواجب، كان الشكّ في التكليف الزائد، وهو مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وملخص هذا الوجه هو: إنّ الحدّ في ناحيه الوجوب، وهذا الحدّ يستحيل أن يؤخذ في المتعلّق، فالوجوب المعلوم وجوب شخصي لا - ترديد فيه، والترديد في الحدّ لا - أثر له في حكم العقل بالتنجّز، لأنّ موضوع حكم العقل هو العلم بالوجوب والعلم بالواجب بلا كلام، فينحلّ العلم الإجمالي، ويكون الأقلّ هو الواجب وتجرى البراءه العقليّه عن الأكثر.

المناقشه

أولاً: إنّ الأقلّيه والأكثرّيه ليست من إنقسامات الوجوب كما قال، بل من إنقسامات متعلّق الوجوب، وإنقسامات المتعلّق بتبع المتعلّق تكون في الرتبه السابقيه على الوجوب، لتقدّم كلّ متعلّق على الحكم طبعاً، وتأخر كلّ حكم بالنسبه إلى متعلّقه طبعاً.

وعليه، فإنَّ ما تعلّق به الوجوب إمّا هو الأقلُّ وإمّا هو الأكثر، إذ لا يعقل الإهمال من الحاكم بالنسبة إلى متعلّق حكمه، فلو قال: أكرم العلماء، فإنَّ الحكم هو وجوب الإكرام، والإكرام الذى تعلّق به الوجوب له إنقسامات، لأنَّ للإكرام كميّات مختلفه، وكون المولى الملتفت فى مقام الحكم مهملاً هذه الإنقسامات محال. إذن، لا بدّ وأنّ يريد كميّته معيّنه، فلا بدّ من التقييد وإلا يكون مطلقاً.

وفيما نحن فيه، قد قال: الصّلاه واجبه، فجاء بالوجوب على هذا المركّب، لكن المفروض إنقسامه إلى ذى العشره أجزاء والأحد عشر جزءاً، أى إلى واجد السوره وفاقدها. أمّا الإهمال فمحال. فإمّا الإطلاق وإمّا التقييد.

وإذا كان الحدّ فى مقام الثبوت من إنقسامات المتعلّق، وجب قيام الكاشف عنه فى مقام الإثبات، والكاشف هو كميّته الوجوب.

وثانياً: إنّ الأحكام مطلقاً تابعه _ على مسلك العدليّه _ للأغراض القائمّه بالمتعلّق التى هى المنشأ للحكم، ولا يخفى أنّه ليس النسبه بين الغرض والحكم نسبه العله إلى المعلول، بل الحكم معلول للحاكم وإنّما الحكم سبب تحقّق الغرض، فالغرض هو العله الغائيّه، والإهمال فى الأغراض محالٌ قولاً واحداً، لأنّ الغرض أمر واقعى والإهمال فى الواقعيّات محال. وعليه، فإنّ الغرض الواقعى من الحكم بوجوب الصّلاه إمّا قائم بذات العشره أجزاء أو بذات العشرين جزء مثلاً، لأنّ متعلّق الحكم هو الحامل للغرض بالضروره.

فتلخص: سقوط قوله بأنّ الحدّ يأتى من ناحيه الوجوب وليس هو فى المرتبه السابقيه على الوجوب.

فالإنحلال عن هذا الطريق أيضاً غير تام.

إنَّ المهم هو الإنحلال وحصول النتيجة المطلوبه منه، لأنَّ المكلف بعدما اشتغلت ذمته يفحص عن الطريق المثبت لمطابقه ما أتى به لما أمر به المولى. وبعبارة أخرى: لا بدَّ من إقامه طريق يفيد الخروج عن العهده وفراغ الذمّه.

وقد ظهر عدم تماميّه الإنحلال بشيء من الطرق المذكوره.

أدله القول بعدم جريان البراءه العقليّه

اشاره

واستدلّ للقول الثانى، وهو الإحتياط بوجوه:

الوجه الأول

اشاره

إنَّ الإنحلال يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، أى سواء تعلّق بالأقلّ أو الأكثر، ولكن من تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأ-كثر يلزم الخلف، لأنّه لو تنجّز الأ-كثر لزم عدم جريان البراءه بالنسبه إليه، فيبطل الغرض من الإنحلال. وبعبارة أخرى: إنَّ الإنحلال يستلزم البراءه بالنسبه إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم الإنحلال بالنسبه إليه.

الجواب

والجواب:

ليس الإنحلال متوقّفاً على تنجّز التكليف بالنسبه إلى الأكثر، بل الذى يتوقّف عليه هو العلم بتعلّق التكليف بأحد الطرفين، فإن كان أحدهما معلوم الوجوب كان الطرف الآخر مشكوك التكليف.

ص: ٣٣٢

وفيما نحن فيه: الأقلّ معلوم الوجوب على كلّ تقدير، أى سواء كان وجوبه نفسياً أو غيرياً.

الوجه الثانى

اشاره

ما ذكره المحقق الميرزا(1) بتوضيح منّا:

إنّ العلم الإجمالى متقومّ بالعلم بالجامع وتردّده بين الخصوصيّتين، والإنحلال هو إنعدام المقومّ المذكور.

لكنّ إنحلال العلم الإجمالى بما هو مقومّ له معناه: إنعدام الشىء بما هو مقومّ له، وهذا يستلزم أنّ يكون علّه وجود الشىء علّه لعدمه، وهو محال بالضرورة.

وتطبيق ما ذكر على ما نحن فيه هو:

نحن نعلم إجمالاً بوجوب العشره أجزاء إمّا لا بشرط بالنسبه إلى الحادي عشر أو بوجوبها بشرط وجوده معها، فهنا علم بالجامع وهو العشره وشكّ فى الخصوصيّة، فالمعلوم هو العشره المهمله بالنسبه إلى اللابشرط والبشرط، وخصوصيّة الشرطيه أو اللابشرطيه مشكوك فيها، فلو أريد الإنحلال بالنسبه إلى الجامع بأنّ يقال بوجوب الأقلّ، فإنّ الأقلّ مردّد أمره بين الشرط لا واللابشرط القسمى، ولا يعقل الإنحلال، لأنّ كلاً من الخصوصيّتين مشكوك فيه. إذن، لا بدّ من إنحلال العلم بالجامع بين الخصوصيّتين، لكن إنحلال العلم الإجمالى بالجامع يعنى الإنحلال بالمقومّ له، وقد ذكرنا أنّه محال.

ص: ٣٣٣

وذكره في مصباح الأصول ثم أشكل عليه بقوله (١):

إن ما ذكره رحمه الله متين لو قلنا بالإنحلال الحقيقي، فإن العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيتين، فكيف يكون موجِباً للإنحلال الحقيقي؟ ولكننا نقول بالإنحلال الحكمي، بمعنى أن المعلوم بالإجمال وإن كان يحتمل إنطباقه على خصوصية الإطلاق وعلى خصوصية التقييد، إلا أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى، كان جريان الأصل في إحداها في حكم الإنحلال، لما ذكرناه غير مرّه من أن تنجيز العلم الإجمالي متوقف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، فبعد العلم بوجود الأقل بنحو الإهمال الجامع بين الإطلاق والتقييد، وإن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتى يلزم الإنحلال الحقيقي، إلا أنه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلا معارض، كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي، فيكون بحكم الإنحلال. وهذا الإنحلال الحكمي لا يكون في المتباينين، لعدم جريان الأصل في واحد منهما، لابتلائه بالمعارض، فإن الأصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضه. وهذا هو الفارق بين المقامين.

التحقيق في المقام

والتحقيق _ كما أفاد شيخنا دام بقاءه _ سقوط الإستدلال والإشكال معاً، لابتناء كليهما على أن أجزاء المركب كلّ واحد منها بالنسبة إلى الآخر بشرط شيء. لكن

ص: ٣٣٤

قد تقدّم سابقاً عدم تقييد الأجزاء بعضها ببعض، لأنّ كلّاً منها يصير شرطاً ومشروطاً معاً، وهذا يستلزم اجتماع التقدّم والتأخّر في الشيء الواحد وهو محال. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأمر لما تعلّق بالمركب ينتزع منه جزئيه كلّ واحدٍ من الأجزاء، وحينئذٍ يلغو إعتبار الشرطيّه.

هذا كلّه ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإنّه لا يوجد عندنا غير الدليل القائم على وجوب المركب، فلا دليل على الشرطيّه حتى يقال بأنّ الأقلّ لا بشرط والأكثر بشرط.

وأما الإشكال، فإنّه يبتنى على الإطلاق والتقييد، وأنّه لما كان الإطلاق عدم الإشتغال ولا كلفه فيه فليس بمجرى البراءة، بخلاف التقييد فتجرى فيه لوجود الكلفه.

وقد عرفت أنّ لا إطلاق وتقييد في أجزاء المركب.

وهذا هو الجواب الصحيح عن الوجه المذكور. ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بوجود الإطلاق والتقييد في أجزاء المركب، فإنّ الإطلاق لا يتعلّق به التكليف، وإتّما هو لحاظ الأجزاء بنحو اللابشرط، فالحاكم يلحظ الرقبه مطلقاً عن الإيمان عندما لا يكون دخيلاً في غرضه من العتق، أمّا في مثل الصّلاه لما يقول: أقم الصّلاه، فإنّه يلحظ الأجزاء، فإنّ كان الجزء الحادي عشر دخيلاً أخذه وإلاّ رفضه، والرفض هو الإطلاق وعدم الإشتراط به. فذات الأجزاء هي المتعلّق للحكم وليس الرفض بمتعلّق له حتى يقال بأنّ المجعول هو العشره لا بشرط.

وعلى ما ذكرنا، فإن العلم ينحلّ، لأنه إن كان الواجب مرّداً بين المطلق والمشروط، أى بين العشره والأحد عشر، فلا ينحلّ العلم، لأنّ ذات العشره تصيح الجامع، ويصير الإطلاق والإشتراط محلّ الشك والتردد. لكنّ إذا لم يكن الإطلاق داخلاً تحت الطلب ولم يتعلّق به الحكم _ كما ذكرنا _ ، وإنما التقييد هو المتعلّق للحكم، فإنّ صورته المسأله تختلف، لأنّ الواجب إمّا العشره وإمّا العشره مقيدهً بالحاديعشر، والعشره متيقن الوجوب، وتقيدها بالحاديعشر مشكوك فى وجوبه فتجرى فيه البراءه.

هذا، ولو تنزلنا عن هذا أيضاً، نقول: لقد فصل الميرزا فى البراءه فقال بجريان الشرعيه دون العقليه، إمّا ينحلّ العلم وإمّا لا، فإنّ أمكن إنحلاله _ حقيقهً أو حكماً _ فلا فرق، وإنّ لم ينحلّ فكذلك.

الوجه الثالث

أشاره

لعدم جريان البراءه العقليه هو: إنّ تحصيل الأغراض الإلزاميه واجب عقلاً، والإشتغال اليقيني بها يستلزم البراءه اليقنيه عنها. وفى دوران الأمر بين الأقل والأكثر نعلم علماً يقينياً بغرض المولى، فإنّ جئنا بالأكثر، حصل اليقين بالبراءه، وإنّ جئنا بالأقلّ نشكّ. إذن، لابدّ عقلاً من الإتيان بالأكثر.

جواب الشيخ

أجاب الشيخ (١)

ص: ٣٣٦

أولاً: إنّه يتمّ على مسلک العدليّه فقط، ولا يتمّ على مسلک الأشاعره، ولا بدّ من أن يكون الإستدلال على المسلكين.

أورد عليه: لا يلزم تماميته على المسلكين، بل يكفي على المسلك الحق.

ثانياً: إنّ الأحكام العقليه _ كالشرعيّه _ مشروطه بالقدره على الإمثال وتحصيل الغرض، وهنا لا يمكن تحصيله على وجه اليقين، لأنّ الموجب لليقين بذلك هو الإتيان بالمأمور به بجميع الخصوصيات الدخيله فى الغرض. وفيما نحن فيه: يحتمل دخل قصد الوجه، وهذا غير ممكن، لأنّ الإتيان بالأقل بقصد الوجه يستلزم التشريع، لعدم العلم بتعلّق التكليف بالأقل، وكذا الإتيان بالأكثر. إذن، لا يمكن تحصيل غرض المولى، لاحتمال دخل قصد الوجه فى حصوله.

إشكال الخوئى على الوجه الثانى

إشكال الخوئى

وأشكل السيد الخوئى (1) على الجواب الثانى بوجه:

أولاً: إن ما ذكره من عدم إمكان القطع بحصول الغرض لو تمّ، فإنّما يتمّ فى التعديّيات دون التوضيحيّيات، لعدم توقّف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجوب الإحتياط فى التوضيحيّيات دون التعديّيات، وهو مقطوع البطلان، ولم يلتزم به أحد حتى الشيخ نفسه.

ص: ٣٣٧

وثانياً: إنَّ إعتبار قصد الوجه على القول به يختصّ بصوره الإمكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه أصلاً، لعدم معرفه بالوجه كما فى المقام، إذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الإحتياط فى المقام، لأن معنى الإحتياط هو الإتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمه، وهذا ممّا لا يمكن العلم به، بناءً على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالإتيان بالأقل، لاحتمال وجوب الأ-كث، ولا بالإتيان بالأكثر لاحتمال إعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ، لا بالإتيان بالأقل ولا بالإتيان بالأ-كث، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد حتى الشيخ رحمه الله نفسه، إذ لا إشكال ولا خلاف فى إمكان الإحتياط، بل فى حسنه بالإتيان بالأكثر، إنّما الكلام فى وجوبه وعدمه، والسّرّ فيه أن قصد الوجه على القول بوجوبه يختصّ بصوره الإمكان، ففى مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، وإلّا لزم بطلان الإحتياط رأساً.

وثالثاً: إنَّ إحتمال إعتبار قصد الوجه ممّا لم يدلّ عليه دليل وبرهان، بل هو مقطوع البطلان، على ما تقدّم بيانه فى بحث التبعدى والتوصلى.

ورابعاً: إنَّ إعتبار قصد الوجه مع عدم تماميه دليله، إنّما هو فى الواجبات الإستقلاليه دون الواجبات الضمّيه، أى الأجزاء، فراجع الأدلّه التى ذكروها لاعتبار قصد الوجه.

وأشكل المحقق النائي (١): بأن الغرض تارة: تكون نسبه إلى الفعل المأمور به نسبه المعلول إلى علته التامة، كالقتل بالنسبه إلى قطع الأوداج، وأخرى: تكون نسبه إليه نسبه المعلول إلى العلة الإعداديه. والفرق بينهما واضح، فإن الغرض على الأول، مترتب على الفعل المأمور به بلا- تويط أمر آخر خارج عن قدره المكلف، وعلى الثاني، لا يترتب على الفعل المأمور به، بل يتوقف على مقدمات أخرى خارجه عن قدره المكلف، كحصول السنبيل من الحبه، فإن الفعل الصادر من المكلف هو الزرع والسقي ونحوهما من المقدمات الإعداديه، وأميا حصول السنبيل، فيتوقف على مقدمات أخرى خارجه عن قدره المكلف، كحراره الشمس وهبوب الريح مثلاً.

فلو علمنا بأن الغرض من القسم الأول يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر في مقام الإثبات متعلقاً بنفس الغرض أو بعلمته، ففي مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر كان مورداً للإحتياط، فيجب الإتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى. ولو علمنا بكون الغرض من القسم الثاني، فلا إشكال في أن حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف، لعدم صحه التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلا الإتيان بما أمر به المولى، وهو نفس الفعل المأمور به.

وفي مثله، لو دار الأمر بين الأقل والأكثر وجب الإتيان بالأقل، للعلم بوجوبه على كل تقدير، وكان وجوب الأكثر مورداً للأصل، لعدم العلم به.

ص: ٣٣٩

وأما لو شككنا فى ذلك ولم نعلم بأن الغرض من القسم الأول ليجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من القسم الثانى ليرجع إلى أصله البراءة عن الأ-كث، فلا- مناص من الرجوع إلى الأمر، فإن كان متعلقاً بالغرض كالأوامر المتعلقة بالطهارة من الحدث فى مثل قوله: «إِنْ كُنْتُمْ حُبِّبًا فَاطَّهَّرُوا» يستكشف منه كون الغرض مقدوراً لنا، لأنه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به، لقبح التكليف بغير المقدور، فيجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تحصيلاً للعلم بغرض المولى. وإن كان متعلقاً بفعل المأمور به كالأوامر المتعلقة بالصّلاه والصّوم ونحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا، وإلا كان تعلق الأمر به أولى من تعلقه بالمقدّمه، فلا يجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الأمر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به، ويستكشف منه أنّ الغرض ليس متعلقاً للتكليف، فلا يجب علينا إلاّ الإتيان بما علم تعلق التكليف به وهو الأقل، وأما الأكثر فيرجع فيه إلى الأصل.

الإشكال عليه من السيد الخوئى

هذا جواب الميرزا كما فى مصباح الأصول.

الإشكال عليه

ثمّ إنّ تلميذه المحقق قد أشكل عليه بما أورده الميرزا على نفسه وأجاب عنه، وملخص الإشكال (1) هو:

ص: ٣٤٠

أنه مع الإقتصار على الأقل، يُشكك في تحقق الغرض المترتب على الأمور به، ولكن الإتيان بالأكثر محقق له يقيناً، فيجب الإتيان به.

فأجاب: بأنه إذا أمر المولى بأمر، وكان شيء آخر دخيلاً في تحقق الغرض منه، وجب عليه الأمر بالإحتياط.

وتوضيح ذلك هو: إنه لو تعلق الأمر بالغسل والمسح – ولم يتعلق بالطهارة المسببه منهما والمترتب عليها الغرض – كان الغسل والمسح هو المحقق للغرض، إذ لو كان هناك شيء آخر له دخل في تحقق الطهارة والغرض، لأمر المولى بالإحتياط بالإتيان، فعدم جعل الإحتياط يكشف عن عدم دخل الشيء في الغرض. فكذلك ما نحن فيه، فإنه لو كان يحتمل دخل الأكثر في الغرض، كان على المولى جعل الإحتياط بالنسبه إليه، لأنه لو كان في متن الواقع دخيلاً لكان فوت الواقع مستنداً إلى المولى.

والمهم هو: أن يتحقق الإنحلال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر – إما حقيقه أو حكماً – بحيث يقال: بأن الأقل واجب يقيناً والأكثر مشكوك الوجوب. وما ذكره الميرزا لا يفيد هذه الجبهه.

التحقيق في المقام

وبعد أن ظهر عدم وفاء الوجوه المذكوره من الشيخ وغيره للجواب عن الإشكال وإثبات الإنحلال، فإن التحقيق في نظر الأستاذ أن يقال:

إنه ليس للعلم التفصيلي في أحد الطرفين موضوعيته في إنحلال العلم

الإجمالي، لأن ما له الموضوعي في الأحكام الشرعيه هو الوجوب والحرمة، وما له الموضوعي في الأحكام العقليه هو إستحقاق العقاب وعدمه. إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالواجب والإجتنب عن الحرام من أجل الأمن من العقاب، وهذا هو الغرض الأقصى في الأحكام العقليه، وهذا هو ما بالذات وما عداه عرض ينتهي إليه.

وهنا: هل الإتيان بالأقل وترك الأكثر يكفي للأمن من العقاب أو لا؟

إن ترك الأقل يستتبع إستحقاق العقاب بلا شك ولا إشكال، فلا موضوع للبراءه العقليه بالنسبه إليه، بل إن وجوبه قطعي. وأما الأ-كثر _ أي الأقل مع الزيادة _ فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه، لأن وجوبه مشكوك فيه، وكذا كونه حاملاً للغرض، لعدم قيام البيان على ذلك، فموضوع القاعده محقق فيه، والمانع عن جريانها مفقود، فهي جاريه في الأكثر.

وتحصّل: إن الإشكال لا ينحلّ بالنظر إلى الفعل وبالنظر الموضوعي للوجوب الشرعي. أما بالنظر إلى الترك، فإنّه ينحلّ بالوجه المذكور. قد لوحظ الوجوب بالنظر الطريقي من حيث أنّ تركه يوجب إستحقاق العقاب أو لا. وقد ظهر أنّه لا يوجب بالنسبه إلى الأكثر. فالإنحلال حاصل.

البراءه الشرعيه

إشاره

ويقع الكلام في البراءه الشرعيه، فهل تجرى أو لا؟

أما مع جريان البراءه العقليه، فلا إشكال في جريان الشرعيه، لأنّ العقاب

على الأكثر يكون بلا بيان، فيجربى حديث الرفع.

وأما بناءً على مسلك صاحب الكفايه والميرزا من عدم جريان البراءه العقلية، فهل تجرى أو لا؟ قولان.

قيل: بوجود الملازمه بين البراءتين وجوداً وعدمًا.

وقيل: بعدم الملازمه. وهو مختار المحققين المذكورين.

دليل المحقق الخراساني للجريان

وقد ذكر صاحب الكفايه (1): إنَّ مورد البحث هو العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر، فيعود البحث إلى إجمال الدليل القائم على الأجزاء وأنَّ الواجب هو العشره أو الأحد عشر، فنحتاج إلى الرفع لهذا الإجمال، وهو إمّا الدليل الخاصّ أو العام، أمّا الأوّل فمفقود، وأمّا الدليل العام، فهو حديث الرفع، للشكّ فى وجوب السوره مثلاً، فهو موضوع للحديث المذكور ويجرى لرفع جزئيتها، لأنّ وضع الجزئيه لها كان بيد الشارع، فرفعها بيده كذلك، وحديث الرفع يجرى لرفع الإجمال، وإثبات عدم وجوب السوره.

إشكالان:

أورد على نفسه:

الأوّل: إن هذا الحديث إنّما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، والجزئيه ليست

ص: ٣٤٣

١- ١. كفايه الأصول: ٣٤٤.

من المجعولات الشرعيّة حتى ترتفع بالحديث، لأنها ليست من الأمور القابلة للجعل. وأيضاً: ليس للجزئية أثر شرعيّ مجعول.

لا يقال: إنّ أثرها هو وجوب الإعادة.

لأن وجوب الإعادة أثر للأمر الأوّل وهو قوله: صلّ مع السّوره. هذا أوّلاً.

وثانياً: وجوب الإعادة أثر عقلي لا شرعيّ.

وأجاب: إنّهُ وإن لم تكن الجزئية مجعولة شرعاً لكونها من الأمور الإنتزاعيّة، لكنّ حديث الرفع جارٍ بالنسبة إليها، لجريانه في منشأ إنتزاع الجزئية، وهو من المجعولات الشرعيّة، والمنشأ هو الأمر بكلّ الأجزاء بقوله: «صلّ»، ولمّا كان كذلك، فهو قابل للرفع بالحديث.

الثاني: إنّهُ إذا رفع منشأ الإنتزاع _ وهو الأمر بكلّ أجزاء الصّلاه _ من أجل رفع جزئية السّوره، إرتفع الأمر بالنسبة إلى غيرها من الأجزاء، لأنّ الأمر بالكلّ أمرٌ واحدٌ بسيط، فالتكبير والركوع والسّجود وغيرها تكون بلا أمرٍ.

وأجاب: إنّ نسبه حديث الرفع إلى الأدلّة الواقعيّة نسبه الإستثناء إلى المستثنى منه، وعلى هذا، فإنّ مقتضى الجمع بينه وبينها هو: أنّ الجزئية موجوده إلاّ في مورد النسيان والإضطراب والجهل ...

وإذا كانت النسبه كذلك، فإنّ مقتضاها خروج المستثنى بقدر ما قام عليه الدليل من تحت المستثنى منه، وبقاء ما عداه. وعليه، فإنّ حاله الجهل بالنسبه إلى السّوره خرجت من تحت الأدلّة الواقعيّة بحديث الرفع، وبقيت الأجزاء تحت تلك الأدلّة.

فأشكل المحقق الإصفهاني (١) _ وقريبٌ منه كلام المحقق العراقي _ في قضيه الإستثناء الذي ذكره. وذلك، لأنه لا بد من أن يكون المستثنى والمستثنى منه في مرتبه واحده، لأن الإستثناء هو الإخراج، والإخراج فرع الدخول، فلو اختلفا في المرتبه لم يتحقق الإستثناء، لأنه إذا تأخر الإستثناء رتبته تأخر المستثنى، وما يكون في المرتبه المتأخره لا يكون داخلًا فيما في المرتبه المتقدمه حتى يخرج، وما يكون في المرتبه المتقدمه يستحيل أن يتأخر.

هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: إن أدله الأجزاء تثبت الأمر الواقعي ويكون المنشأ للجزئيه الواقعيه للسوره مثلاً، وحديث الرفع موضوعه عدم العلم بالواقع. لكن العلم أو الجهل بالواقع متأخر رتبته عن الواقع، فالواقع هو المتعلق للجهل في (ما لا يعلمون) والإضطرار في (ما اضطروا إليه) وهكذا.

إذن «الموضوع» هو «الواقع». و«المحمول» هو «الرفع».

ومن المعلوم أن «الرفع» في مرتبه متأخره من (ما لا يعلمون) و(ما لا يعلمون) متأخر مرتبه عن «الجزئيه».

فظهر أن الإستثناء محال.

فما ذكره صاحب الكفاية غير تام، فيعود الإشكال.

ص: ٣٤٥

قال شيخنا: لنا طريقتان لتحقيق المطلب:

الطريق الأول:

أن يقال: لا خلاف بين الأصحاب في تبعية الأحكام للأغراض والملاكات، ثم إن الإهمال في الغرض غير معقول، لأنه من الأمور الواقعية، ولا يعقل الإهمال والإجمال في الواقعيات، فالغرض من جزئية السورة أياً ما كان لا إهمال فيه، فإما هو مختص بالعالم وإما هو أعم من العالم والجاهل.

وأما الحكم، فإنه معلول لإرادته الحاكم واعتباره، لكن الحكم لا يتخلف عن الغرض، بل هو تابع له سعه وضيقاً.

وعلى هذا، فإن لم يكن الغرض مترتباً على جزئية السورة في صورته الجهل بها، كان مقيداً ومحدوداً بالعالم، وإن كان مترتباً حتى في صورته الجهل، فالسورة جزء من الصيلا مطلقاً، فلا يمكن سعه الغرض مع ضيق الحكم، إلا أنه لو لم يتمكن المولى من إفاده سعه الحكم بالدليل الأول، أفاد ذلك بالدليل الثاني.

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإن حديث الرفع يكشف عن قابلية الغرض والحكم للثبوت في مرتبة الشك، وإلا لم يعقل الرفع. فالحديث بنفسه كاشف عن عدم إختصاص الحكم بالعالم. هذا أولاً.

وثانياً: فإن البرهان على بطلان التصويب وعدم إختصاص الأحكام بالعالمين قطعي، فلولا حديث الرفع لكان مقتضى القاعده العموم والسعه.

لكنّ مدلول حديث الرفع هو رفع جزئيه السوره عن الجاهل بالحكم الواقعي.

وأما الإشكال باختلاف المرتبه بين الرفع والواقع.

فالجواب عنه هو: أن لا إختلاف في المرتبه، لأنّ النقيضين في مرتبه واحده بحسب الوجود لا بحسب العدم، فوجود الحراره في مرتبه متأخره عن النار، وأما عدم الحراره فليس متأخراً عن النار.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ عدم الحكم الواقعي بالنسبه إلى جزئيه السوره _ هذا العدم _ في مرتبه الشك في الحكم الواقعي، فيكون مفاد حديث الرفع بيان عدم الجزئيه في ظرف الشك، فهو يدلّ على عدم إعتبار الشارع الجزئيه للجاهل، ويكون جهله عذراً له. وهذا المقدار كافٍ للبراءه الشرعيه.

وبعباره أخرى: ليس مفاد حديث الرفع هو الرفع للحكم الموجود مع الجهل، بل هو عدم الجعل للحكم في ظرف الشك.

الطريق الثاني:

أن يقال: إنّ النسبه بين حديث الرفع والأدله الأوليه في الأجزاء هي الحكومه، وذلك: لأنّه متى كان الدليلان واردين في الموضوع الواحد، وكان لأحدهما نظر إلى الآخر، بأن يكون الناظر محتاجاً إلى المنظور دون العكس، كانت النسبه بين الدليلين نسبه الحكومه.

إنّ الأدله الأوليه تفيد جزئيه الأجزاء، وحديث الرفع يرفع الجزئيه في ظرف الجهل والإضطراب والنسيان ...

ص: ٣٤٧

إن حكم حديث الرفع بالنسبه إلى الأدله الأوليه حكم دليل نفى الضرر ونفى الحرج ونحوهما، فإنها أدله ثانويه تشرح الأدله الأوليه فى موارد الحرج والضرر ونحو ذلك توسعه أو تضييقاً، كما فى زيد عالم وزيد ليس بعالم، بالنسبه إلى أكرم العلماء. وبهذا يكون حديث الرفع بمنزله الإستثناء، وتندفع الإشكالات.

إشكالات والجواب عنهما

الإشكالات الأول: إنه لو لم ينحل العلم الإجمالى، فإن مقتضى الإشتغال اليقيني بالغرض هو البراءة اليقنيه، فلا يجوز الإكتفاء بالأقل، لأن حديث الرفع أفاد رفع جزئيه الشوره فى ظرف الشك فى وجوبها، وأما أن الغرض مترتب على الأقل، فهذا لازم عقلى لحديث الرفع، ولوازمه العقلية ليست بحجه.

والجواب:

إن حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض يتوقف على قيام الدليل على التكليف، فإذا لم يقم الدليل فلا إبتلاء بالغرض ليجب تحصيله عقلاً. هذه مقدمه.

والمقدمه الثانيه: إن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى ليس تنجيزياً بل هو تعليقى، فإذا جاء المؤمن من قبل المولى الشارع سقط حكم العقل.

وحينئذ نقول:

إنه فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر نحتمل توجه التكليف إلى الأكثر، فإنه إذا كان كذلك لزم عقلاً الإتيان به حتى يتحقق الغرض منه. ومع قيام المؤمن من

ص: ٣٤٨

ناحيه الشارع بالنسبه إلى الأكثر _ والمؤمن هو حديث الرفع _ سقط وجوبه ووجوب تحصيل الغرض منه، لأن حكم العقل معلق على عدم التأمين الشرعى.

الإشكال الثانى: دعوى الملازمه (1) بين البراءه العقلية والبراءه الشرعيه، فإذا لم تجر الأولى بالنسبه إلى الأكثر لم تجر الثانيه. ووجه ذلك هو:

إنّ الأمر فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر يدور بين الإطلاق والتقييد، أى: إنّ وجوب الأقل إمّا مطلق بالنسبه إلى الأكثر أو مقيد به، فعلى القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من العدم والملكه، فإنّ نفي القيد يكفى لثبوت الإطلاق لكونه عدم التقييد، وحديث الرفع يفيد النفي. وعلى القول بأنّ التقابل من التضادّ، لأنّ حقيقه التقييد أخذ القيد وحقيقه الإطلاق رفض القيد، فكلاهما وجوديان، وبينهما تضاد، فإنّ حديث الرفع يفيد عدم التقييد، وأمّا إفاده الإطلاق فلا، إلاّ على الأصل المثبت، لأنّهما ضدّان لا ثالث لهما، فنفي أحدهما يستلزم عقلاً إثبات الآخر، لكنّ حديث الرفع لا يفيد هذا اللازم العقلى، وليس لازمه بحجّه. والحاصل: إنّ مع رفع التقييد لا يثبت الإطلاق، فلا براءه عن الأكثر.

والجواب:

أولاً: مبنى هذا الإشكال وجود الإطلاق والتقييد فى أجزاء المركب، بأن يكون كلّ جزء مقيداً ومشروطاً بالجزء الآخر. وقد ثبت بطلان هذا المبنى.

ثانياً: سلّمنا، لكنّ الذى يدخل تحت الأمر الشرعى هو الشرط والقيد، فالذى يدخل تحت الأمر فى «أعتق رقبه مؤمنه» هو تقييد الرقبه بالإيمان، وأمّا

ص: ٣٤٩

الإطلاق فغير داخل أبداً تحت الطلب، وإنما تشتغل الذمّه بما يدخل تحت الطلب وتلزم البراءه عنه. فإن كان الأكثر هو الواجب، فقد تقيّد به الأقلّ واشتغلت الذمّه به، لكنّ حديث الرفع يرفع إحتمال التقيّد المذكور، فكان الواجب هو الإتيان بما قام عليه البيان وهو الأقلّ، ويكفى لعدم وجوب الأكثر _ أى الإطلاق _ عدم قيام البيان بالنسبه إليه، ولا حاجة إلى إثبات الإطلاق.

وتلخص: إندفاع الإشكال على فرض قبول المبني، وقبول أنّ النسبه بين الإطلاق والتقيّد هو التضاد لا العدم والملكه.

فالحق: إنحلال العلم الإجمالى فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والبراءه العقلية جاريه على ما ذكر. وعلى فرض عدم جريانها فالشرعيه جاريه.

هذا، ولكنّ المشكله بناءً على مسلك العليه هى أنّ حديث الرفع إنّما يرفع التكليف عن الزائد فقط، ولا يفيد أنّ الأقلّ بدلّ عن الواقع. والحال أنّ مقتضى القاعده بناءً على المسلك المذكور أن يكون المأتى به فى ظرف الجهل بالواقع بدلاً عن الواقع. وهذا الإشكال لا يأتى بناءً على مسلك الإقتضاء وكفايه جريان الأصل بلا معارض وإن لم يكن مثبتة حجّة.

وبالجمله، لا تجرى البراءه الشرعيه على مسلك العليه.

وتحصّل فى المسأله ثلاثه أقوال:

١ _ جريان العقلية والنقلية وهو للشيخ.

٢ _ عدم جريان العقلية والنقلية.

٣ _ التفصيل وهو لصاحب الكفايه والميرزا.

والتحقيق هو الأوّل.

ص: ٣٥٠

وهل يمكن إنحلال العلم الإجمالى بإجراء الإستصحاب فى الأكثر والقول بوجوبه أو عدم وجوبه عن طريقه؟

هنا مسلطان:

أحدهما: إجراؤه فى الأكثر والقول بالإشتغال به.

والآخر: إجراؤه فيه والقول بالبراءه عنه.

الإستدلال بالإستصحاب للإشتغال

تقريب الأئول: أن المورد من صغريات القسم الثانى من أقسام إستصحاب الكلى، وذلك: لأنه إذا وقعت الصلاه ذات العشره أجزاء، نشكّ بأنه إن كان الواجب العشره فهو، وإن كان الأحد عشر فالإمتثال غير حاصل. نظير ما إذا كان الحيوان البقّه، فإنه بعد الثلاثه أيام ميّت، وإلا فهو باق. إذ فى هذه الصوره، لا يجرى الإستصحاب فى الفرد، لأنه إن كان ذاك فزائل وإن كان هذا فباق، بل يجرى الإستصحاب فى الكلى، أى كلى الحيوان، لتماميه أركانه. للعلم السابق بوجود الحيوان فى البيت والشك لاحقاً فى وجوده، فيستصحب بقاؤه.

وهنا لا يجرى الإستصحاب فى خصوص الأقل أو الأكثر، وإنما يجرى فى الصلاه الواجبه، أى: الجامع بين الأقل والأكثر، فإنه بعد الإتيان بذات العشره، نشكّ فى فراغ الدمّه، فيستصحب بقاء الوجوب.

وفيه: إنَّ جريان إستصحاب الكلّي منوطٌ بعدم إمكان تعيين تكليف الفرد بأصلٍ من الأصول، كما لو كان الأصل جارياً في كلِّ من الطرفين ويتعارضان، كما في ما لو صدر الحدث وشك في أنّه صغير أو كبير، فأصالة العدم في كليهما متعارضه، ويجرى الأصل في الكلّي. وأمّا مع جريانه في طرفٍ بلا معارض، لم تصل النوبه إلى إستصحاب الكلّي. وما نحن فيه كذلك.

والحاصل: إنّما يتمسك باستصحاب الكلّي حيث يجرى الأصل في الطرفين ويتعارض الأصلان، وفيما نحن فيه يجرى في طرفٍ بلا معارض.

هذا هو الإشكال الأوّل.

والإشكال الثاني: إنّ إستصحاب الكلّي معارضٌ باستصحاب عدم تعلّق الوجوب بالأكثر. توضيحه: إنّ مع الإتيان بالأقل، يشكّ في سقوط الوجوب، فيستصحب بقاؤه. ومن جهة أخرى: نشكّ في تعلّق الوجوب بالأكثر أي السوره، ومقتضى الإستصحاب الأزلّي عدم وجوبه، فيتعارض الأصلان. لكنّ النسبه بينهما هي الحكومه، لأنّ الثاني حاكم على الأول، من جهة أنّ الشكّ في بقاء الوجوب وعدم بقائه ناشئ من الشكّ في وجوب الأكثر، ومع جريان الأصل في طرف الأكثر يرتفع الشك المذبور.

وفيه: إنّ هذه الحكومه إنّما تتمّ فيما إذا كان بين الأصلين سببّه ومسببّه، وأنّ تكون السببّه شرعيّه لا عقليّه. ولكنّ بقاء إستصحاب الكلّي وارتفاعه من اللوازم العقليّه لاستصحاب عدم وجوب الأكثر، فإنّ وجود وعدم الفرد ملازم

عقلاً لوجود الكلى وعدمه. فالحكومة غير جاريه، فما فى مصباح الأصول من أنه «لو لم نقل بالحكومة» (١) مخدوش.

والصحيح فى الإشكال الثانى أن يقال بتعارض الإستصحابين.

الإستدلال بالإستصحاب للبراءه

وتقريب ذلك هو:

إنه مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر، يقع الشك فى جزئيه الأ-كثر، والجزئيه منتزعه من تعلق الأمر، فإن الأمر الكلى لما تعلق بالركوع والسجود وغيرهما، انتزعت الجزئيه لكل واحد منها، ومع الشك فى تعلق الأمر بالجزء الحادي عشر نشك فى جزئيته، فيجرى إستصحاب العدم، ونتيجته ذلك هو البراءه عن الجزء الزائد. ولا مانع عن هذا الإستصحاب، لعدم الشك فى وجوب العشره أجزاء حتى يجرى الأصل ويتعارض الأصلان.

إشكال و جواب

أشكل عليه (٢)

بوجود المعارض، إذ لا إهمال فى حكم المولى بوجوب العشره أجزاء، وعليه، فهذه الأجزاء إما مطلقه بالنسبه إلى الحادي عشر وإما مقيدة به، ومن المعلوم أن البراءه إنما تجرى فى طرف التقييد، لوجود الكلفه فيه، دون الإطلاق،

ص: ٣٥٣

١-١. مصباح الأصول: ٤٤٤.

٢-٢. المصدر: ٤٤٥.

لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم تعلّق الوجوب بالعهده لا بشرط عن الحادي عشر، وإذ لا ترجيح بينهما يتساقطان، فيسقط الإستصحاب المستدلّ به للبراءة.

وفيه:

إنّ هذا الإشكال مبنى على أن تكون أجزاء المركّب مشروطاً بعضها ببعض. وقد تقدّم أنّه يستلزم الدور واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد. هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإنّ تعلّق الأمر بالكلّ يغني عن إعتبار اشتراط البعض البعض الآخر فيكون لغواً.

وتلخص: أنّه مع سقوط المبنى، يسقط الإشكال على الإستصحاب، وأنّ الصّحيح جريانه، خلافاً لمصباح الأصول.

ص: ٣٥٤

إشاره

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية، فهل تجرى البراءة عن الأكثر؟
والمراد من الأجزاء التحليلية هي الأجزاء العقلية، في مقابل الأجزاء الخارجية التي تقدم البحث عنها.

هي على ثلاثة أقسام

والأجزاء العقلية على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الأكثر المشكوك في وجوبه موجوداً بوجودٍ مستقلٍّ عن الأقل، مثل «الستر». فهل الصَّيْلان واجب، سواء مع الستر وبدونه أو بشرط الستر.

الثاني: أن لا يكون وجود الأكثر المشكوك في وجوبه مستقلاً عن الأقل، كما لو شكَّ في وجوب الإيمان في الرقبه.

الثالث: أن يكون وجود المشكوك فيه مقوماً لوجود الأقل، كأن يدور الأمر

فى «إطعام الحيوان» الواجب، بين إطعام جنس الحيوان _ الأعم من الإنسان وغيره _ وخصوص النوع وهو الإنسان، حيث أنّ خصوصيّة الإنسان فيه مشكوك فيها، وهى زائده عن القدر المتيقن وهو الجنس ومقومه له كما لا يخفى. والكلام تارة: فى البراءة العقلية، وأخرى: فى الشرعية.

كلام الكفاية فى القسمين الأولين:

قال المحقق الخراسانى (١) ما محصله: إنّ عدم جريان البراءة عقلاً فى الأجزاء التحليلية أولى من عدم جريانها فى الخارجية، وإنّما تجرى الشرعية فقط.

والوجه فى ذلك فى القسمين الأول والثانى من الأقسام الثلاثة هو:

إنّ البراءة العقلية منوطه بوجود القدر المتيقن فى مقام تعلّق الحكم والتكليف، وليس فى هذين القسمين قدر متيقن، بل يدور أمر الصّلاه مثلاً بين أنّ تكون مع السّتر وبدونه، والنسبة بينهما هو التباين لا الأقلّ والأكثر. وكذا فى العتق، لأنّ نسبة الرقبة بلا إيمان إلى الرقبة المؤمنة ليس نسبة الأقلّ إلى الأكثر، بل كلّ منهما وجود مباين للآخر.

وبالجملة، فإنّ ملاك الإنحلال أن يكون الأقلّ هو القدر المتيقن، وهو فى القسمين مفقود، فيكون حال هذين القسمين من الأجزاء التحليلية، أدون من حال الأجزاء الخارجية فى البراءة العقلية، لأنّ النسبة هنا التباين لا الأقلّ والأكثر.

أمّا البراءة الشرعية، فالمقتضى لجريانها موجود والمانع مفقود.

ص: ٣٥٦

هذا كله في القسمين _ الأول والثاني _ وأما الثالث، فسيأتي الكلام حوله.

الإشكال عليه بوجهين

الإشكال عليه

أشكل عليه السيد الخوئي (1) بوجهين:

الأول: إنَّ اللازم هو القدر المتيقن في مقام تعلق التكليف، وهو موجود، لأنَّ الشكَّ هو في تعلق التكليف بالصَّلاه مشروطه بالسَّتر أو مطلقه منه. وكذا في العتق، هل التكليف تعلق به بشرط الإيمان أو لا بشرط عنه. فالقدر المتيقن وهو الصَّلاه والعتق، موجود، لأنَّ النسبه هي الأقل والأكثر.

نعم، في مقام الإمتثال لا يوجد القدر المتيقن، لأنَّ النسبه هي التباين.

مناقشه الإشكال الأول

وفيه: إنَّ هذا الإشكال مندفع بوجهين:

أحدهما: إنَّه جعل القدر المتيقن هو الطبيعي الجامع بين البشرط واللابشرط في القسمين، أعنى الصَّلاه والرقبه، فإنَّ هذا معلوم الوجوب، والترديد إنَّما هو بين الفرضين من البشرط واللابشرط، وعليه، فإنَّ مقوم العلم الإجمالي هو طبيعي الصَّلاه المردد، وطبيعي الرقبه المردد، وانحلال العلم الإجمالي بما هو مقوم العلم الإجمالي محال، بل اللازم هو الإنحلال إلى أحد طرفي الترديد.

والثاني: إنَّ قوله بأنَّ اللازم في الإنحلال هو العلم التفصيلي في مرحله تعلق

ص: ٣٥٧

التكليف لا- في مرحلة الإمتثال. باطل. وذلك لأنّ أساس التنجيز عند العقل في العلم الإجمالي هو الإشتغال بالحاصل من العلم، لأنّه الذي قامت عليه الحجّه، والإشتغال بالجامع على وجه اليقين يقتضى الفراغ اليقيني، وهو لا- يحصل إلّا بالجمع بين طرفي الترديد، ولو حصل الإنحلال خرج أحد الطرفين عن دائره التكليف.

وبالجمله، فإنّنا في العلم الإجمالي نحتاج إلى الإتيان في مرحلة الإمتثال بما هو مصداق الواجب. والقول بعدم الحاجه إلى القدر المتيقّن في مقام الإمتثال. فيه: أنّه إن لم يحصل ذلك، وقع الشك في تحقّق الإمتثال، والعقل يرى وجوب الإطاعه لما تعلق به التكليف الشرعي وهو الصلاه والعق.

الثاني: إنّ ما ذكره لو تمّ لجرى في الشكّ في الجزئيه أيضاً، وذلك لأنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء له إعتباران: الأوّل: إعتبار الجزئيه، وأنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب متعلّق به ضمناً. الثاني: إعتبار الشرطيّه، وأنّ سائر الأجزاء مقيّد به، لأنّ الكلام في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، فيكون الشكّ في الجزئيه شكّاً في الشرطيّه بالإعتبار الثاني، فيجرى الوجه المذكور، فلا وجه للإختصاص بالشكّ في الشرطيّه.

مناقشه الإشكال الثاني

وفيه: إنّ هذا الإشكال مبني، فإنّ صاحب الكفايه لا يرى وجود اللّحاظين في الأجزاء، وهو الحق، وقد تقدّم البرهان على ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

التحقيق:

والتحقيق: وجود الفرق بين الأجزاء الخارجيه والتحليليه، لما تقدّم من استحاله الإشتراط والتقيد فى الخارجيه. وأمّا التحليليه، فإنّه فى القسمين _ الأوّل والثانى _ أى: فى دوران الأمر بين اللابشرط والبشرط، وبين المطلق والمقيد، يلزم الإشتراط والتقيد ثبوتاً، ويوجد الكاشف عن ذلك إثباتاً، ففى مورد الإشتراط يوجد الدليل عليه، وكذا فى مورد التقيد.

إنّه يوجد اليقين بوجود الصّلاه والعتق، لكنّ الشكّ فى الأوّل فى اشتراطه بالسّتر وعدم الإشتراط به، وفى الثانى فى تقيد الرقبه بالإيمان وإطلاقها عنه. وحينئذٍ، فإنّه لا يحتمل وجوب العقاب فى طرف اللابشرط، وطرف الإطلاق، وإنّما يحتمل العقاب فى طرف البشرط والتقيد، وحيث لا بيان على ذلك، تجرى البراءه العقلية، وحيث لا علم بالإشتراط والتقيد، تجرى البراءه الشرعيه.

وتلخص: إنحلال العلم، لكنّه إنحلال حكمى لا وجدانى، لعدم اليقين بعدم اشتراط الصّلاه بالسّتر، وعدم تقيد الرقبه بالإيمان.

كلام المحقّق الاصفهانى:

فإنّه بعد أن ذكر طرق الإنحلال وناقش فيها، إختار طريقاً آخر فقال(1) ما هذا توضيحه:

إنّ الأحكام الشرعيه تابعه للأغراض والملاكات الواقعيه. والأمور الدخيله

ص: ٣٥٩

فى مرله الواقع _ بقطع النظر عن مرله الحكم _ على قسمن؁ منها: ما يقوم به الغرض؁ ونسبته إلى الغرض نسبة المقتضى إلى المقتضى. ومنها: ما تكون نسبته إلى الغرض نسبة الشرط إلى المشروط. ومن المعلوم أنّ حقيقه الشرط ما هو المتمم لفاعليه الفاعل أو لقابليه القابل.

مثلاً: يترتب غرض الشارع على الصلاه؁ ويكون لكل جزء من أجزائها دخل فى تحقق الغرض من الأمر بها؁ فكل منها جزء للمقتضى. بخلاف الستر والطهاره ونحوهما؁ فإنها لا دخل لها فى الغرض؁ بل إنّ أثرها هو نقل الأجزاء _ من القراءه والركوع والسيجود _ من مرله إقتضاء الدخل فى الغرض إلى مرله الفعلية. فظهر الفرق بين أجزاء الصلاه وشرائط الصلاه؁ فإنه افتراق ذاتي؁ ولذا كان هذا جزءً وذاك شرطاً. وحاصله: إنّ ما كان دخيلاً فى تحقق الغرض؁ فهو جزء؁ وإنّ ما كان غير دخيل فيه؁ بل هو مؤثر فى فعلية الجزء؁ فهو شرط. ومن هنا: يكون الجزء مطلوباً نفسياً والشرط مطلوباً غيرياً؁ فالطلب هناك نفسى وهنا غيرى. ويشهد بذلك مقام الإثبات؁ فإنّ الأوامر النفسية تكشف عن الإراده النفسية والغرض النفسى؁ فيقول «أقم الصلاه»؁ والأوامر الغيرية كاشفه عن كون الإراده غيرية؁ إذ يقول «إذا قمتم إلى الصلاه فاعسلوا». فهذا البيان بيان الطلب الغيرى؁ وذاك بيان الطلب النفسى.

فظهر الفرق ثبوتاً وإثباتاً بين الأجزاء والشروط؁ فالشرط سواء كان له وجود خارجى كالستر أو لا كالإيمان؁ له دخل فى فعلية تأثير الجزء فى تحقق الغرض؁ فلو علم إجمالاً بوجود الصلاه أو العتق؁ وشكّ فى الستر أو الإيمان؁ كان وجوب

الصِّيَلاه وعتق الرقبه وجوباً نفسياً، والسُّتر أو الإيمان وجوباً غيريّاً، فينحلّ العلم إلى العلم بوجوب الصِّيَلاه والعتق وجوباً نفسياً، والشكّ في وجوب السُّتر والإيمان وجوباً غيريّاً. وبهذا الترتيب ينحلّ العلم الإجمالي في المقام، كما كان ينحلّ في الأجزاء الخارجيه، حيث كان يوجد العلم بوجوب القراءة والركوع والسَّجود، والشكّ في إنبساط هذا الوجوب على السوره، وحيث لا بيان بالنسبه إلى السُّتر والإيمان، فإنّ البراءه العقليّه تجرى بلا إشكال.

وعلى الجملة، فإنّ البراءه العقليّه جاريه هنا كجريانها في الأجزاء الخارجيه، غير أنّ الوجوب هناك وجوب واحدٌ وهو نفسى، ويشكّ في إنبساطه على السوره، وهنا وجوبان، أحدهما نفسى متيقّن والآخر غيرى مشكوك فيه.

كلام المحقّق العراقي:

وقال المحقّق العراقي (1) ما محصّله كلام الإصفهاني، فإنّه قال بأنّ الإنحلال في دوران الأمر بين البشرط واللابشرط، وبين المطلق والمقيّد، يكون بأنّ متعلّق الوجوب المتيقّن بمطلوبيّته النفسيه هو الذات، والمشكوك فيه هو تقيّد الذات بالقيّد، وحينئذٍ، فإنّه لَمّا كان التقيّد بالسُّتر وبالإيمان جزءً _ لكنّه جزء عقلي لا خارجي _ يرجع الشكُّ إلى إعتبار الجزء الزائد في الواجب، ومع الشكّ فيه لعدم البيان له، تجرى البراءه عنه. وأيضاً: لَمّا كان وضع الجزئيّه للسُّتر والإيمان بيد الشارع، فمع الشكّ فيه يجرى حديث الرفع، فتكون البراءه الشرعيّه أيضاً جاريه.

ص: ٣٦١

وتلخص إنه على مسلك هذين المحققين يكون الواجب بالوجوب النفسى معلوماً يقيناً، والشك إنما هو فى الوجوب الغيرى للشرط أو القيد على مسلك الأول، وفى الزائد على الذات على مسلك الثانى. وأركان البراءة العقلية والنقلية تامة.

التحقيق:

إنّ الإنحلال يتقوم بحصول العلم التفصيلى الوجدانى بأحد الطرفين، بأن يكون هو الواجب المطلوب بالوجوب النفسى، وبالشك الوجدانى فى تعلق الطلب والوجوب الغيرى بالنسبة إلى الشرط أو القيد.

وفيما نحن فيه: الجامع الذى يترتب عليه الغرض هو المقتضى، ولكنّ المراد بالإرادة النفسية ليس المقتضى وحده، بل المقتضى مع الشرط والقيد، فلو تجرّد من الشرط أو القيد كان باقياً فى مرحله الإقتضاء ولم يصل إلى المطلوبية النفسية، وانحلال العلم الإجمالى إنما يكون بفعليه الطلب.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد بالإرادة النفسية هو ذات المقتضى، تمّ ما ذكره المحقق الإصفهانى، لكنّ المراد كذلك هو المقتضى المقترن بالشرط، كما فى إحراق النار، فإنّ المقتضى للإحراق موجود فى النار، لكن فعليته متوقّفه على المماسه مع الحطب، لأنّ الذى يدعو إلى الطلب ليس قوه الغرض بل فعلية الغرض، ومن المعلوم أنّها تابعه لوجود الشرط، لأنّ الشرط متمم لفاعليه الفاعل أو قابليه القابل.

وعلى هذا، فإنّ الصّلاه الفاعده للستر والرقبه الفاعده للإيمان لا تكون معلومه المطلوبيه بالطلب النفسى بالوجدان، لاحتمال أن يكون الغرض مترتباً فى الواقع على الصّلاه مع السّتر، والرقبه مع الإيمان.

إنّه لا بدّ من حكم العقل بأنّ المأتى به هو المطلوب للمولى والمحصّل لغرضه، ومع الإحتمال المذكور لا يحكم العقل بهذا الحكم، فتبقى الذمّه مشغوله بالصّلاه أو العتق المحصّل لغرض المولى.

وتلخص: أنّ الإنحلال على تقريب المحقّق الإصفهاني محال.

وأما بيان المحقّق العراقى، فقد جاء فيه: وأما إذا كان الترديد بين الأقلّ والأكثر فى شرائط المأمور به وموانعه، فالكلام فيه هو الكلام فى الأجزاء حرفاً بحرف فصريحه.

قياس الأجزاء التحليليه على الأجزاء الخارجيه.

وفيه نظر. لأنّ عمده القول بالبراءه فى الأجزاء الخارجيه، هو أنّ العشره متيقّنه والحادي عشر مشكوك فى وجوبه، فيجرى الأصل فيه. فالأقلّ متيقّن الوجوب على كلّ تقدير. وأما الأجزاء التحليليه، فكما يظهر من العنوان، يكون جزئيتها بتحليل من العقل، فهو يحلّل إلى أن هناك رقبه وهناك إيمان، هناك صلاه وهناك ستر، وحينئذٍ، يأتى العقل بالجزئيه العقلية للستر والإيمان، وإلاّ، فإنّ العرف لا يرى فى الرقبه المؤمنه أو فى الصّلاه مع السّتر شيئين. فظهر الفرق بين الأجزاء الخارجيه والشرائط والقيود، وقياسها عليها غير صحيح، فإنّ الإثنيه بين الأقلّ والأكثر فى الخارجيه واقعيه، وأما فى التحليليه، فلا أقلّ وأكثر عرفاً، بل المأمور به

واحد، حيث يقول المولى: صلّ مستتراً، أعتق رقبةً مؤمنةً، وإنّما التحليل من العقل.

وعلى هذا، لا يصحّ في التحليله أن يقال: الواجب إمّا ذات الصّلاه وإمّا الصّلاه مع السّتر. إمّا ذات الرقبة وإمّا الرقبة مع الإيمان. فالتحقيق أن يقال بحصول الإنحلال في القسمين من جهة أن الأصل العقلي والشرعي لا يجريان في طرف اللّابشرط والإطلاق، فيكونان جاريين في الطرف الآخر بلا معارض.

الكلام في القسم الثالث

وهو: أن يكون الطرف المشكوك فيه مقوماً، كما لو تعلّق الأمر بالتيمّم بالصّعيد، وتردّد الصّعيد بين خصوص التراب ومطلق وجه الأرض، فهل خصوصيّة الترابيه دخيله أو لا، ولا يخفى كونها مقومةً لوجود المأمور به؟

قد وقع الخلاف بين الأعلام في هذا القسم:

القول بالإشغال

فصاحب الكفايه والميرزا على الإشغال، فلا تجرى البراءه لا شرعاً ولا عقلاً.

وقد أوضح المحقّق (1) الميرزا وجه الإشغال: بأنّ هذا القسم يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير، وقد تقرّر هناك الإحتياط والإشغال.

ص: ٣٦٤

إشاره

وتفصيل الكلام فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخير، هو:

إنّ هذا الدوران يكون تاره: فى الحجّيه. وأخرى: فى الأحكام التكليفيه فى مقام الإمتثال. وثالثه: فى الأحكام التكليفيه فى مقام الجعل.

القسم الأول:

فإنّ كان من قبيل القسم الأوّل، فأصالة التعيين هى الجاربه قطعاً، كما لو شكك فى أنّ الحجّيه قول المجتهد الأعلم أو مطلق المجتهد، فإنّ الأعلم هو المتعين، ولا يخرج المكلف عن العهده إلاّ بالعمل بقول الأعلم. وهذا هو الإشتغال.

وكذا لو شكك بنحو الشّبهه الموضوعيه، فاحتمل كون أحدهما أعلم وكونهما متساويين فى العلم، فإنّ يتعين العمل بقول محتمل الأعلميه. وهذا هو الإشتغال.

ووجه القول بالإشتغال فى هذا القسم:

أولاً: حكم العقل، لأنّ العقل فى هذه الحاله يقطع بكون العمل بقول الأعلم مبرراً للذّمه، أمّا العمل بقول الآخر، فمشكوك فى ذلك، وحينئذٍ، يحكم بالأخذ بما هو متيقّن الحجّيه دون المشكوك فى حجّيته، لأنّ ما شكك فى حجّيته فى الواقع يقطع بعدم حجّيته فى الظاهر.

ثانياً: الأصل الشرعى، فإنّ الحجّيه من المجعولات، فمتى شكك فيها جرى أصاله العدم. ولهذا الإستصحاب تقريران، أحدهما: إستصحاب عدم الجعل. والآخر: إستصحاب عدم المجعول. نعم، الإستصحاب الأوّل أصل مثبت، دون الثانى، فإنّ لا إشكال فيه.

نعم، يقع الإشكال في أنّ الإستصحاب هل يجرى في الشبهات الحكميّة أو لا؟

والمختار عندنا جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، لأنّه لا- تعارض بين عدم الجعل ووجود المجعول، وإذا جرى الإستصحاب لا تصل النوبه إلى التمسك بالحكم العقلي.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل.

القسم الثاني:

أن يدور الأمر بين التعيين والتخير في مقام الإمتثال لحكم المولى. وهذا يكون في مورد التزاحم، حيث القدره واحده والواجب متعدّد، كما في إنقاذ الغريقين.

وتفصيل المطلب هو: إنّه تارة: نقطع بتساوى الملا-ك، وأخرى: نقطع بأقوائته في أحدهما، وثالثه: نحتمل أقوائيه الملا-ك في أحدهما.

فإن كان القطع بالتساوى، فقولان:

أحدهما: سقوط كلا التكليفين، وأنّ العقل يستكشف الوجوب التخيري.

والآخر: سقوط إطلاق الدليلين، فيكون كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر، والنتيجة التخير كذلك.

غير أنّ كيفيّة الفتوى تختلف، فعلى الأوّل، يفتى بوجوب الإنقاذ تخيراً. وعلى الثاني، يفتى بوجوب إنقاذ هذا الغريق في حال عدم إنقاذ ذاك، وبالعكس.

وإن أُحرز أهميّة أحدهما:

فلا ريب في أنّ الوظيفة هي التعيين، كما لو كان أحدهما عالماً والآخر عامياً. وذلك، لأنّ مع وجود الأهم يسقط إطلاق الخطاب بالنسبة إلى المهم، أمّا الأهم، فالخطاب وإطلاقه موجودان. ويقع الكلام في سقوط الخطاب من أصله بالنسبة إلى المهم وعدم سقوطه، وهذا البحث يرجع إلى مسأله الترتب، فالمنكر يقول بسقوط أصل الخطاب، والقائل بالترتب يقول ببقاء أصل الخطاب.

والحاصل: يجب إنقاذ العالم، سواء أمكن إنقاذه غيره أو لا. فإنّ عصي الأمر بإنقاذ العالم وجب إنقاذه غيره.

وإنّ احتمال أهميته أحدهما:

كان المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخير.

والحق هو الأول، لوجهين: أحدهما من ناحيه الخطاب. والآخر من ناحيه الملاك.

تقرير الأول: إنّ لو دار الأمر بين الصلاه في آخر الوقت وإزاله النجاسه عن المسجد، واحتملنا أهميه الصلاه، وجب الصلاه على وجه التعيين. ولكنّ قد يقع الشكّ في أهميه الصلاه من الإزاله، كما لو تنجّس المسجد النبوي، أو احتمال كون أحد الغريقين من العلماء الكبار، ففي مثله يدور الأمر بين التعيين والتخير، ولما كان الإطلاق حجّة فإن إسقاط إطلاق كلّ منهما يحتاج إلى الدليل لكنّه في الطرف المتيقّن عدم أهميته يسقط، سواء كان الطرف الآخر هو الأهم أو لم يكن، وأمّا المحتمل الأهميه فيكون سقوط إطلاقه مشكوكاً فيه، وكلّ حجّة شكّ في سقوطها وجب العمل بها. والنتيجه هي التعيين لمحمّل الأهميه.

ص: ٣٦٧

وتقرير الثانى: إنَّ تحصيل غرض المولى من حكمه واجب عقلاً، والرافع لهذا الحكم العقلى أحد الأمرين من المعجز التكويني والمعجز الشرعى. أمّا الملاك المحتمل الأهميه، فغير ساقط قطعاً، لأنّ الملاك غير تابع للقدره. وحينئذٍ يكون موجوداً، سواء كانت القدره أُولاً وهذا الملاك والغرض لا بدّ من تحصيله عقلاً أمّا المعجز التكويني، فغير موجود، لوجود القدره على محتمل الأهميه، وحينئذٍ، لا إطلاق بالنسبه إلى غير محتمل الأهميه.

ويبقى الكلام فيما إذا كان الإحتمال قوياً والمحتمل ضعيفاً. والحق فيه: إنّ المؤثر هو القدره أو الضعف فى ناحيه المحتمل، لأن محتمل الأهميه هو المقدم وإن كان الإحتمال فيه ضعيفاً. والدليل على ذلك هو: إنّ الأدلّه الناهيه عن العمل بالظنّ تسقط الإحتمال الأقوى عن الأثر لكونه ظناً و«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» فقوّه الإحتمال لا أثر لها، وإنّما الأثر هو لمحتمل الأهميه.

القسم الثالث:

إشاره

وهو: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فى مرحله الجعل، وهو على ثلاثه صور:

١_ الدوران مع إحراز وجوب الطرفين.

٢_ أن يكون أحد الطرفين واجباً، ويدور أمر الطرف الآخر بين أن يكون واجباً بالوجوب التخييرى أو مسقطاً لوجوب الطرف. ومثاله _ وإنْ نوقش فيه _ أنْ تكون القراءه فى الصلاه واجبه، ثم يشكّ فى أنّ الصلاه جماعه يسقط وجوب القراءه أو أنّ الصلاه جماعه عدل لوجوب القراءه، فيكون الوجوب تخييراً.

٣- أن يقطع بوجوب طرف، ثم يشكّ في الطرف الآخر هل هو واجب كذلك، فيكون عدلاً للواجب التخييري، أو أنه ليس بواجب أصلاً؟

مثاله: اليقين بوجوب الصّوم كقماره، ثم احتمال أن يكون الإطعام واجباً كذلك، أو أنه ليس بطرفٍ للصّوم، بل الصّوم واجب تعيناً.

مقدمه

ذكر في مصباح الأصول(١) قبل الشروع في البحث أمرين:

الأول: إن محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الوجوب في الجملة متيقناً ...

الثاني: إن محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا لم يكن في البين أصل لفظي من الإطلاق ونحوه، ولا إستصحاب موضوعي يرتفع به الشك ...

أقول:

لكنّ النكته المهمه هي في الإستصحاب، فإنّه من الإستصحاب في الأحكام الكليه الإلهيه، وفي جريانه فيها ثلاثه أقوال:

أحدها: عدم الجريان، لعدم المقتضى، ذهب إليه من المعاصرين السيّد الخونسارى في جامع المدارك، لأنّ مورد أدلّه الإستصحاب هو الشبهات الموضوعيه، والقول بعمومها للحكميه مشكل، فلا إقتضاء لجريانها فيها.

والثاني: عدم الجريان، لا- لعدم الإقتضاء، بل لوجود المانع - وعليه النراقى وتبعه الخوئي - وذلك: لأنّ إستصحاب الحكم المجعول، يعارضه إستصحاب عدم الجعل.

ص: ٣٦٩

الثالث: الجريان. فالمقتضى موجود خلافاً للقول الأول، والمانع مفقود خلافاً للقول الثاني. والتفصيل في محله.

والحاصل: إنَّ القائل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، لعدم المقتضى أو وجود المانع، ليس له التمسك في المقام بالإستصحاب.

الصورة الأولى

قال المحقق الخوئي (١): أمَّا الصورة الأولى، فلا أثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكّن المكلف إلاّ من أحد الفعلين، ضروره وجوب الإتيان به حينئذ، إمّا لكونه واجباً تعيينياً أو عدلاً لواجب تخيري متعذّر.

وبعبارة أخرى: يعلم بكونه واجباً تعيينياً فعلاً، غايه الأمر لا يعلم أنّه تعينى بالذات أو تعينى بالعرض، لأجل تعذّر عدله. وإنّما تظهر الثمره فيما إذا تمكّن المكلف من الإتيان بهما معاً، فيدور الأمر بين وجوب الإتيان بهما وجواز الإقتصار على أحدهما. والتحقيق هو الحكم بالتخير، وجواز الإكتفاء بأحدهما، لأنّ تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقّن، وتعلقه بخصوص كلّ منهما مشكوك فيه، فهو مورد لجريان البراءه بلا مانع.

قال شيخنا: في هذا الإستدلال تأمل سيأتى بيانه.

ص: ٣٧٠

الصّوره الثانيه

وقال السيّد الخوئي (١): أمّا الصّوره الثانيه، فقد عرفت أنّه لا ثمره فيها في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً، إلاّ فيما إذا تعذّر ما علم وجوبه في الجملة، فإنّه على تقدير كون وجوبه تخييرياً، يجب عليه الإتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، وعلى تقدير كون وجوبه تعيينياً لا- شيء عليه، فالشك في التعيين والتخير في هذه الصّوره يرجع إلى الشك في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذّره، وهو مورد للبراءه، فتكون النتيجة في هذه الصّوره هي نتيجة التعيين دون التخير.

قال: ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمه الله إستدلّ على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسأله القراءه والإلتزام التي ذكرها مثلاً لهذه الصّوره بما ورد عن النّبىّ صلّى الله عليه وآله من أن سين بلال عند الله شين (٢)، بتقريب أنّ الإلتزام لو كان عدلاً للقراءه لوجب عليه الإلتزام على تقدير التمكن منه، وعدم جواز الإكتفاء بالسين بدلاً عن الشين.

فردّ عليه بضعف الروايه، وعدم تماميه الدلاله على المدعى. فراجعه.

الصّوره الثالثه

اشاره

وهي: ما لو علم بوجوب الإطعام كفّاراً، وشك في وجوب الصّوم كذلك،

ص: ٣٧١

١- ١. مصباح الأصول: ٤٥١.

٢- ٢. عدّه الداعى ونجاح الساعى: ٢١.

بأن يكون عدلاً للإطعام على وجه الواجب التخييري أو لا؟

فيه قولان:

دليل القول بالتعيين

الأول: التعيين. ذهب إليه صاحب الكفاية والميرزا، لوجوه:

الوجه الأول

إشاره

ما ذكره الميرزا: من أن الشك في المقام ليس في مقام الإشتغال، بل في حصول الإمتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيكون المرجع قاعده الإشتغال والحكم بالتعيين، فلو دار أمر الكفاره بين خصوص الصوم وبين الصوم والإطعام، كان الصيام مفرغاً للذمه يقيناً، لكن يشك في سقوط التكليف المعلوم بالصوم وحده، فيجب الإتيان عقلاً بالإطعام أيضاً.

والحاصل: إن مجرى البراءة عقلاً ونقلاً هو الشك في الإشتغال والتكليف.

الإشكال عليه

أشكل عليه تلميذه المحقق (1) بقوله:

والذى ينبغى أن يقال: إن التخيير المحتمل في المقام إمّا أن يكون تخييراً عقلياً، كما إذا دار الأمر بين تعلق التكليف بحصّه خاصه أو بالجامع العرفى بينهما

ص: ٣٧٢

وبين غيرها من سائر حصص الجامع. وإما أن يكون تخييراً شرعياً. كما إذا كان ما يحتمل وجوبه مباحاً في الماهية لما علم وجوبه في الجملة ولم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدّم من المثال في كفاره تعميّد الإفطار. وقد ذكر في محله أنّ الوجوب التخييري في هذا القسم يتعلّق بالجامع الإنتزاعي المعبر عنه بأحد الشئيين أو أحد الأشياء. أمّا في موارد إحتمال التخيير العقلي، فتعلّق التكليف بالجامع معلوم، وإنّما الشكّ في كونه مأخوذاً في متعلّق التكليف على نحو الإطلاق واللابشرط، أو على نحو التقييد وبشرط شيء، إذ لا يتصوّر الإهمال بحسب مقام الثبوت، والإطلاق والتقييد وإن كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقناً، إلّا أنك قد عرفت سابقاً أنّ إنحلال العلم الإجمالي غير متوقّف على تيقّن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض. وقد سبق أن جريان أصله البراءة العقلية والنقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الإطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدله البراءة، لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشكّ إلى الشكّ في الإمتثال، ليكون المرجع قاعده الإشتغال، فإنّ الشكّ في الإمتثال منشأ الشكّ في إطلاق الواجب وتقييده، فإذا ارتفع إحتمال القيد بالأصل، يرتفع الشكّ في الإمتثال أيضاً. ومن ذلك يظهر الحال في موارد إحتمال التخيير الشرعي، وإن الحكم فيه أيضاً هو التخيير، لأنّ تعلّق التكليف بعنوان أحد الشئيين في الجملة معلوم، وإنّما الشكّ في الإطلاق والتقييد، فتجرى أصله البراءة عن التقييد، وبضمّ الأصل إلى الوجدان يحكم بالتخيير.

وأورد عليه شيخنا دام بقاءه بوجهين:

الأول: إنَّ الأقوال في حقيقه الواجب التخييري مختلفه.

فمنهم من قال: إنَّ الوجوب متعدّد لكنّها وجوبات مشروطه، فالإطعام واجب إذا ترك الصّوم، والصّوم واجب إذا ترك الإطعام.

ومنهم من قال: كلّ واحدٍ واجب لكنّه يجوز تركه إلى بدل.

ومنهم من قال: بأنَّ الواجب هو الجامع الإنتزاعي بين الخصال. أى عنوان أحدهما أو أحدها.

فالجواب المذكور إنّما يتمّ بناءً على القول الثالث الذى اختاره السيّد الخوئى. ولا يتمّ بناءً على سائر المباني.

الثانى: إنَّ لاستكشاف متعلّق الحكم طريقين:

أحدهما: عن طريق لسان الدليل القائم فى مقام الإثبات.

والثانى: عن طريق الغرض.

فأمّا الأدلّه، فغير متعلّقه بالجامع الإنتزاعي، بل تقول: أطمع ستّين مسكيناً أو أعتق رقبةً أو صم ستّين يوماً. فهى ليست متعلّقه بالجامع الإنتزاعي، وإنّما هذا الجامع من صنع العقل، وليس بمتعلّقٍ للحكم الشرعى.

وأمّا الغرض، فإنّ مقتضى أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للأغرض، كما هو مذهب العدليه، وأنّ إعتبار الحاكم فى مقام الحكم لا يتخلّف عن متعلّق الغرض وإلّا يلزم تخلف الحكم عن الغرض وهو محال، هو أن يكون بيان الحاكم مطابقاً

للواقع لا مخالفاً له، وقد عرفت أنّ الجامع الإنتزاعي من صنع العقل، ولا وجود له إلا في الذهن، ومن المعلوم أنّ الوجود الذهني غير حامل للغرض، بل الغرض مترتب على الخصوصيّة الخارجيّة.

والحاصل، إنّّه لا- معنى لتعلّق التكليف بالجامع، بل هو متعلّق بالخصوصيّة، فخصوصيّة الصّوم محقّقه للغرض، وكذا خصوصيّة الإطعام والعق، وخطاب الشارع يأتي مع (أو)، كما أنّ خطابه في التعيينات يأتي مع (الواو).

وبما ذكرنا يظهر أنّ تعلّق التكليف بالخصوصيّة معلوم، إنّما الشكّ في أنّ لها بدلاً أو لا، وحينئذ يعود الأمر إلى مقام الإمتثال بعد العلم بالتكليف، فيتّم كلام الميرزا.

نعم، لو كان المتعلّق هو الجامع الإنتزاعي ورد الإشكال عليه.

هذا بالنسبة إلى كيفيّة الخطاب.

وأما بالنسبة إلى الغرض، حيث العلم بالحكم موجود، وهو تابع للغرض، لكنّ لا ندرى هل يتحقّق الغرض بالصّوم بخصوصه أو يتحقّق بعدله وهو الإطعام أيضاً؟ فإنّ العقل يحكم بوجود الإتيان بالصّوم فقط، حتى يتيقّن بتحصيل الغرض.

هذا تمام الكلام على الوجه الأوّل للقول بالتعيين.

الوجه الثاني

إشاره

ما ذكره الميرزا أيضاً: من أنّه متى علم بوجود شيء، ثمّ احتمل وجوب

شء آخر يكون عدلاً للواجب الأول حتى يكون الوجوب تخييرياً، فإن الأصل هو التعيين. وذلك، لأن الوجوب التخيري يحتاج إلى المؤنه في مقام الثبوت ومقام الإثبات.

أما في مقام الثبوت، فإن العدل يحتاج إلى أن يلحظه المولى ويعلق الحكم على الجامع بينه وبين الواجب المعلوم.

وأما في مقام الإثبات، فلأن العدل يحتاج إلى البيان.

وما لم تقم الحجّه على المؤنه الزائده، فإن الأصل عدمها. فيثبت الوجوب التعيني.

الإشكال عليه

وأشكل عليه تلميذه المحقق (1) بوجهين فقال فيه:

أولاً: إننا لا نسلم أنّ الوجوب التخيري بحسب مقام الثبوت يحتاج إلى مؤنه زائده بنحو الإطلاق، أى سواء كان التخير المحتمل تخيراً عقلياً أو تخيراً شرعياً، فإنّ التخير العقلي يحتاج إلى لحاظ الجامع فقط، كما أنّ الوجوب التعيني يحتاج إلى لحاظ الواجب الخاص فقط، فليس هناك مؤنه زائده في الوجوب التخيري. نعم، فيما كان التخير المحتمل تخيراً شرعياً يحتاج إلى مؤنه زائده، لأن الجامع في التخير الشرعي هو عنوان أحد الشئيين كما تقدّم. ومن الواضح أنّ لحاظ أحد الشئيين يحتاج إلى لحاظ نفس الشئيين، فيكون الوجوب التخيري محتاجاً إلى

ص: ٣٧٦

مؤنه زائده بالنسبه إلى الوجوب التعيينى.

المناقشه

فأورد عليه شيخنا: بأن الإهمال فى مقام الثبوت محال، فعلى الحاكم لحاظ متعلق الحكم، فإن كان الجامع هو المتعلق، فإن الجامع لا- يكون مهملاً- بالنسبه إلى الحصص، فإن كانت دخيله فى الغرض من الحكم، وجب لحاظها وأخذها فى الحكم، وإلا فإنه يرفضها، ويكون حكمه مطلقاً بالنسبه إليها.

والحاصل: إنه لا بد من اللّحاظ فى التخيير العقلى أيضاً، إذ الإهمال ثبوتاً محال، فإن كان خصوصيته الإطعام دخيله فى الحكم، لزم تقييده بها، وإلا جاء الحكم مطلقاً بالنسبه إليها.

وتلخص: أن استدلال الميرزا ليس بأخص من المدعى، بل هو جارٍ على التخيير العقلى والشرعى معاً.

قال:

ثانياً: إن مرجع ما ذكره إلى إستصحاب عدم لحاظ العدل. وإثبات الوجوب التعيينى به متوقف على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، مضافاً إلى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص، على ما سيجىء التعرض له فى الجواب عن الوجه الرابع إن شاء الله تعالى. هذا كله فيما ذكره بحسب مقام الثبوت.

وأما ما ذكره من أن الوجوب التخييرى يحتاج إلى مؤنه زائده فى مقام الإثبات، فهو إنما يتم فيما إذا دلّ دليل لفظى على وجوب شىء من دون ذكر عدل

ص: ٣٧٧

له، فيتمسك بإطلاقه لإثبات كون الوجوب تعيينياً. وأمياً فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي، كما هو المفروض في المقام، إذ محلّ كلامنا عدم وجود دليل لفظي والبحث عن مقتضى الأصول العمليّة، وقد أشرنا إلى ذلك في أوّل بحث دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعييني في المقام بل لا إرتباط له بمحلّ البحث أصلاً (1).

وحاصله ورود الإشكال من وجوه:

أحدها: إنّ اللّحاظ ليس بحكم شرعي ولا هو موضوع للحكم الشرعي، فلا يجري الأصل بالنسبه إلى الخصوصيّة.

ثانياً: إنّ معارض باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص.

ثالثاً: هذا أصل مثبت ولا نقول به.

أقول:

إن كان المستصحب هو اللّحاظ، توجّه ما ذكر من الإشكال.

وأمياً لو قرّر الحكم: بأنّ الواجب يقيناً هو الإطعام، غير أنّ المكلف يشكّ في أنّ الإطعام واجب على وجه التعيين أو هو عدل للصّوم مثلاً. فالمتيقن تعلق الوجوب بالإطعام ولا شك فيه، بل الشكّ في تعلق الوجوب بالصّوم أيضاً على أنّ يكون عدلاً للإطعام أو لا. وبعبارة ثالثة: يشكّ في أنّ المولى قال _ بعد إيجاب الإطعام _ «أو صم» أو لم يقل؟

وحينئذٍ نقول: لا ريب في أنّ الوجوب من الأمور الحادّثة، وأنّه لم يكن

ص: ٣٧٨

١-١. مصباح الأصول: ٤٥٥ _ ٤٥٦.

لا تعييناً ولا تخيراً فى الزمان السابق، ثم إن هذا العلم بالعدم انتقض بالنسبه إلى الإطعام، فكان واجباً يقيناً، وهل انتقض بالنسبه إلى الصّوم أو لا؟ يستصحب عدم تعلق الوجوب بالنسبه إلى الصّوم، ولا إشكال فيه.

وتلخص:

أولاً: لا بدّ من تصحيح إستدلال الميرزا.

وثانياً: إن الإشكال على الوجه الذى ذكرناه فى التصحيح مندفع.

والحاصل: إن الأصل هو التعيين وفقاً للميرزا.

الوجه الثالث

إشاره

ما ذكره صاحب الكفايه من أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخير إن كان من جهه احتمال أخذ شىء شرطاً للواجب، فيحكم فيه بالتخير، لأنّ الشرطيّه أمر قابل للوضع والرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها. وأمّا إن كان الدوران بينهما من جهه احتمال دخل خصوصيّه ذاتيه فى الواجب _ كما فى المقام _ لا يمكن الرجوع فيه إلى أدلّه البراءه، لأنّ الخصوصيّه إنّما تكون منتزعه من نفس الخاصّ، فلا تكون قابله للوضع والرفع، فلا يمكن الرجوع عند الشك فيها إلى أدلّه البراءه، فلا مناص من الحكم بالإشغال والإلتزام بالتعيين فى مقام الإمتثال.

الإشكال عليه

أشكل عليه السيد الخوئى (1) بقوله:

ص: ٣٧٩

وفيه: إنَّ الخصوصيَّه وإن كانت منتزعه من نفس الخاصِّ وغير قابله للوضع والرفع، إلاَّ أنَّ اعتبارها في المأمور به قابل لهما، فإذا شكَّ في ذلك كان المرجع هو البراءة.

أقول:

حاصل كلام الكفايه هو: إن كانت الخصوصيَّه في الأقلِّ غير منتزعه من نفس الذات، كان من قبيل الأقلِّ والأكثر، وتجرى البراءة عن الأكثر. كما في الصَّلاه والسَّتر، فإنَّه لو دار الأمر بين وجوب الصَّلاه مطلقاً ووجوبها مشروطاً بالسَّتر، جرى أصاله البراءة عن الإشتراط بالسَّتر.

وإن لم تكن الخصوصيَّه ذات وجودٍ مستقل عن الذات، بل كانت منتزعهً منها، كما في دوران الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسان ووجوب إكرام زيد بالخصوص، فإنَّ الأمر ليس من قبيل الأقلِّ والأكثر، بل هما متباينان، وحينئذٍ لا تجرى البراءة عن الخصوصيَّه.

وتلخص: التفصيل بين الموارد، فما كان من قبيل الشرط والمشروط، تجرى فيه البراءة، وما كان من قبيل الجنس والنوع، فلا تجرى.

التحقيق

فقال شيخنا: إنَّ ما ذكره صاحب الكفايه بحسب مقام الخارج صحيح، إذ ليس عندنا في الخارج «إنسان» و«زيد» أو «حيوان» و«إنسان». وكذلك ما ذكره بالنسبه إلى «الصَّلاه» و«السَّتر».

إلاَّ أنَّ الكلام في مقام الجعل والتكليف، فمن الممكن أن يتعلَّق الحكم

ص: ٣٨٠

بالحيوان ولا- تؤخذ الإنسانيه في متعلق الحكم، أو تؤخذ كذلك، فيكون من قبيل الأقل والأكثر، وكذلك الحال في الصياله والستر.

وبالجمله، فإنّ التفصيل المذكور بالنظر إلى مرحله الجعل مردود.

الوجه الرابع

وقال المحقق العراقي (1) بالتعيين.

أمّا في مورد دوران الأمر بين الجنس والنوع، فقال بأنّ القاعده في الأقل والأكثر هي أن يكون الأقل في ضمن الأكثر بذاته لا بحدّه، وإلاّ يكونان من قبيل المتباينين. مثلاً: للنور مراتب، والمرتبه الضعيفه موجوده في ضمن الشديده، وعند دوران الأمر تجرى البراءه عن الأكثر.

أمّا الكلّي والفرد، فليس من قبيل الأقل والأكثر، بل هما متباينان، لأنّ نسبه الكلّي إلى الفرد نسبه الآباء إلى الأبناء، والحصّه الموجوده مع زيد من الإنسانيه متباينه مع الحصّه الموجوده مع عمرو.

وعلى هذا، فإنّه مع العلم بوجوب الإطعام والشك في وجوب الصّوم عدلاً له حتى يكون الواجب تخييرياً، يتحقّق العلم الإجمالي، وهذا العلم يوجب الإحتياط عقلاً بوجوب الإطعام معيّنًا، لأنّه إمّا يحرم ترك الإطعام مطلقاً _ أي سواء أتى بالصّوم أو لا _ وإمّا يحرم ترك الإطعام في حال ترك الصّوم، كما يحرم ترك الصّوم في حال ترك الإطعام، فالحرام، إمّا هو ترك الإطعام مطلقاً وإمّا هو حرمة

ص: ٣٨١

تركه في حال ترك الصوم، وحيث لا-جامع بين التركين، وجب الإتيان بالإطعام على وجه التعيين، لحصول الإمتثال به على كل تقدير، أما مع الإتيان بالصوم فالفراغ عن التكليف اليقيني مشكوك فيه.

هذا كله بالنظر إلى حكم العقل.

وأما بالنظر إلى حكم الشرع، فمن الممكن إجراء البراءة على مسلك الإقتضاء، لجريان الأصل بلا معارض في بعض الصور، وذلك:

لأنه إن ترك الإطعام في ظرف ترك الصيام، فقد ارتكب الحرام بلا كلام، لأن الإطعام إن كان واجباً تعيناً فقد ترك، وإن كان تخييرياً، فالمفروض ترك العدلين معاً.

وإن ترك الإطعام مع فعل الصيام، فالحرمة مشكوك فيها، لاحتمال كون الواجب تخييرياً، والمفروض الإتيان بطرف، ومع الشك في الحرمة تجرى البراءة.

وإن ترك الصيام في فعل ترك الإطعام، فالحرمة مشكوك فيها كذلك، لأنه إن كان الإطعام واجباً تعيناً، فلا حرمة لترك الصيام.

فتحصّل الشك في الحرمة في صورتين، وإذا شك في ذلك جرت البراءة، ولا مجال لوجوب الإحتياط بالإتيان بالإطعام فيهما، ونتيجة جريان البراءة بلا معارض هو التخيير.

النظر فيه

إن ما ذكره في مسأله دوران الأمر بين الكلى والأفراد، وبين الجنس والنوع،

هو فى الحقيقه نفس ما ذكره شيخه فى الكفايه. والجواب هو:

صحيح أنّ النسبه هى نسبه الآباء والأبناء، والحيوائيه الموجوده فى الإنسان مغايره مع الحيوائيه الموجوده فى الغنم، والإنسانيه الموجوده فى زيد غيرها الموجوده فى عمرو، والحق أنّ الطبيعى موجود بوجود فرده. لكنّ كلّ هذا فى مرحله الوجود والتحقّق الخارجى، أمّا فى مرحله الإنشاء وجعل الحكم _ وهى مرحله التصوّر _ تكون الحيوائيه غير الناطقيه وغير الصاهليه، ففى مرحله الحكم يمكن للحاكم أن يجعل الجنس أو النوع موضوعاً لحكمه، وأن يجعله مطلقاً أو مقيداً بخصوصيته.

وأما ما ذكره من حكم العقل بالإحتياط عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، ففيه:

إنّ مع العلم بوجوب الإطعام ثمّ الشكّ فى وجوب الصّوم، يدور أمر الإطعام بين التعيين والتخير، بمعنى أنّه يشكّ فى أنّ الإطعام هل هو مطلوبٌ للمولى سواء أتى بالصّوم أو لا، أو أنّ المطلوب هو الإطعام فى حال ترك الصّيام؟

الحقيقه: إنّ أمر الإطعام مردّد بين التعيين والتخير، فيوجد قدرٌ متيقّن وطرفان للشكّ، فالمتيقّن أن ترك الإطعام حرام، فإنّه إن كان واجباً تعييناً حرم تركه سواء أتى بالصّوم أو ترك، وإن كان تخييرياً حرم تركه مع ترك الصّوم. فترك الإطعام مع ترك الصّوم متيقّن الحرمة، ويقع الشكّ فى موردين:

أحدهما: ترك الإطعام مع فعل الصّوم.

والثانى: ترك الصّيام مع فعل الإطعام.

وإذا شكَّ في الحرمة جرت البراءة.

والحاصل: إنَّ المَحْرَم ترك الإطعام على كلِّ تقدير، وفي ما سوى هذا الفرض تكون الحرمة مشكوكاً فيها، وهذا هو ميزان الإنحلال.

التحقيق في المقام والرأى المختار

إنَّ العلم الإجمالى يكون مؤثراً فيما إذا دار الأمر بين الأمرين، ولم يكن قدر متيقن في البين، ولكنَّ قد ظهر وجود القدر المتيقن، فالعلم منحلّ.

ولكنَّ المختار هو:

إذا كان هناك جامع عرفى قابلٌ لتعلُّق التكليف به بحسب القاعده، فإنَّه مع تعلُّق التكليف به يقيناً والشكُّ فى تقييده وإطلاقه، كما لو أمر بإطعام الحيوان _ والحيوان جامع عرفى _ وشكُّ فى أنَّ المطلوب هو مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان، فإنَّ الأصل لا- يجرى فى الإطلاق، لعدم الكلفه فيه، وإنَّما يجرى فى طرف التقييد _ وهو خصوصيّه الإنسان _ بلا- معارض، فينحلَّ العلم حكماً. وهذا مقتضى مبنى الإقتضاء للعلم الإجمالى.

وأما قول أعيان القوم بالإنحلال الحقيقى، بأنَّ يكون الجامع فى هذا التقدير هو القدر المتيقن وإنَّما الشكُّ فى القدر الزائد.

ففيه: ما ذكرناه فى بحث الأقل والأكثر، من أنَّ القدر المتيقن من تعلُّق الحكم هو الجنس الموجود فى ضمن الإنسان، وأما بالنسبه إلى الغنم والبقر، فإنَّ أصل تعلُّق الحكم به مشكوك فيه.

ص: ٣٨٤

هذا بالنسبة إلى الأقل والأكثر، وحاصله: أنه لا بدّ عقلاً من الإتيان بما تعلق به التكليف، إمّا بنفسه وإمّا ببدله، كما في موارد قاعده التجاوز مثلاً، ومتى لم يحرز الإمتثال بالإتيان بأحدهما، فإنّ قاعده الإشتغال محكّمه.

وهذه القاعده محكّمه كذلك في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، فإنّه مع العلم بتعلّق التكليف بالإطعام والشكّ في جعل الصّيام عدلاً له، لو ترك الإطعام وأتى بالصّيام، يشكّ في الفراغ، وقد تقدّم أنّ العقل يحكم بضروره الإتيان بالمتعلّق أو بدله.

نعم، لو تمّ القول بأنّ متعلّق الوجوب في الواجب التخييري هو عنوان «أحدهما» مثلاً، فإنّه يكون العنوان القدر الواجب، ويشكّ في تقيده بالخصوصيّة، فتجرى البراءة عن الخصوصيّة، وينحلّ العلم الإجمالي.

لكنّ المبني غير تام، ثبوتاً وإثباتاً. كما ذكرنا في محله سابقاً.

إنتهى البحث ويتلوه التنبهات.

تنبيهات دوران الأمر بين الأقل والأكثر

إشاره

ص: ٣٨٧

إشاره

لو وقع الشك بالنسبه إلى جزءٍ من أجزاء المركب أو شرطٍ من شرائط الواجب: بأنه هل هو جزءٌ أو شرط مطلقاً أو في خصوص حال الذکر، وأنه مع النسيان ليس بشرط أو جزء، فما هو مقتضى القاعده؟

وهذا بحث مهمٌ له آثار فقهيّه، لأنّ من الواضح أنّ الكلّ ينتفى بانتفاء الجزء، والمشروط ينتفى بانتفاء الشرط، فإن كان الشرط أو الجزء مطلقاً، فسوف ينتفى الكلّ أو المشروط بانتفائه، سواء كان إنتفاؤه عن عمدٍ أو نسيانٍ، وإن كانت الجزئیه أو الشرطيّه منوطه بالذکر، فإنه مع النسيان لا ينتفى الكلّ والمشروط.

ولا يخفى أنّ هذا البحث لا يختصّ بالذکر والنسيان، بل يطرح في الإضطرار والإكراه والإختيار أيضاً.

ثمّ إنّ هذا البحث مبنئ على مسأله أنه هل مع النسيان لجزءٍ، يكون الشخص مكلفاً بالأجزاء الأخرى غير الجزء المنسى، أو لا يعقل تكليفه بها، أو أنه لو نسي الشرط، فهل يعقل تكليفه بالمشروط أو لا؟ ففي المسأله قولان.

القول الأول ودليله

قال الشيخ (١) وأتباعه باستحاله التكليف بغير المنسى أو بالمشروط مع نسيان جزءٍ أو شرطٍ. ونتيجة ذلك هو الحكم بعدم إجزاء العمل الفاقد للجزء أو للشرط.

ودليلهم على ذلك هو: إنَّ التكليف يتوجه دائماً إلى المخاطب الملتفت، ولولا الإلتفات فلا يعقل التكليف أصلاً، لأنَّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي للإمتثال والإنبعاث، وحيث لا يعقل الإنبعاث من غير الملتفت، فلا يعقل توجه التكليف إليه. وعليه، لا يمكن الحكم بإجزاء العمل الفاقد للشرط أو للجزء.

القول الثاني

إشاره

وقال صاحب الكفايه (٢) والميرزا وغيرهما، بالإمكان. واستدلوا بوجهين:

الوجه الأول للقول الثاني

إشاره

إنَّ الإشكال باستحاله توجيه الخطاب إلى الناسى أو لغويته، إنما يتوجه إن كان المخاطب معنوياً بعنوان الناسى، ولكن يجوز توجيه الخطاب إليه بعنوان آخر ملازم له.

ص: ٣٩٠

١-١. فرائد الأصول ٢ / ٣٨٧.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٦٨.

الإشكال على الوجه الأول

ويرد عليه _ كما فى المصباح(١) _ إنَّ هذا مجرد فرض وهمى لا واقع له، لا سيّما وأنَّ النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فإنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان واختلاف متعلّقه من الأجزاء والشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقّق.

الوجه الثانى وهو الصحيح

أن يقال بأنَّ التكليف بأركان الصّلاه متوجّه إلى عامّه المكلّفين، أمّا بالنسبه إلى غيرها كالتشّهد _ مثلاً _ فخاصّ بأهل الذّكر، وأنّ من كان قد نسى التشّهد مثلاً فهو مخاطب بالأركان.

وهذا الوجه تام ثبوتاً، وإثباتاً أيضاً فى الصّلاه، لقاعده لا تعاد، فإشكال السيّد البروجردى(٢) عليه غير وارد.

وبعد أن تقرّر إمكان تكليف الناسى لجزءٍ أو شرطٍ بالمشروط وبقية الأجزاء، نقول: إنّ الإمكان بوحده لا يكفى، بل لابدّ من إقامه الدليل حتى يظهر أنّ الجزئيه أو الشرطيّه مقيدة بحال الذّكر أو هى مطلقة وهذا موضوع التنبيه.

فههنا صور أربع:

١_ أن يكون دليل الواجب _ وهو الصّلاه _ ودليل الجزء _ وهو التشّهد _ مطلقين.

ص: ٣٩١

١-١. مصباح الأصول: ٤٦٠.

٢-٢. الحاشيه على كفايه الأصول ٢ / ٣٠١ _ ٣٠٣.

٢_ أن لا يكون شيء منهما مطلقاً.

٣_ أن يكون الأوّل مطلقاً والثاني مقيداً.

٤_ أن يكون عكس الثالث.

تفصيل أصل المطلب

١_ إن كان دليل الواجب ودليل الجزء هو الإجماع، أو كان الدليل فيهما لفظياً لكنّه مجملٌ أو مهملاً. فالقاعده هي الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي.

٢_ وإن كان الدليلان مطلقين. ففي هذه الصوره يقع التعارض بين إطلاق الدليلين، لدلاله دليل الواجب على وجوب غير التشهد على كلّ مكلف، فلو نسي التشهد وجب عليه البقيّه، ودلاله دليل الجزء على وجوب التشهد مطلقاً، فالصلاه بدون التشهد باطله. ولكنّ هذا التعارض بدويّ غير مستقر، لأنّ دليل الجزء ناظر إلى الكلّ، أمّا دليل الكلّ فغير ناظر إلى الجزء، فإذا أمر بمركب ثمّ أمر بإضافه شيء إليه، فإنّ الأمر الثاني يكون بمنزله الحاكم والشارح للأمر الأوّل، فيجمع بين الإطّلاقين، وتكون النتيجة تقيد إطلاق الواجب بغير الناسي.

٣_ وإن كان دليل الواجب المركّب غير مطلق ودليل الجزء مطلق. ففي هذه الصوره، يتقدّم الإطّلاق، وتكون الصيلاه الفاعده للجزء _ التشهد _ نسياناً باطله.

٤_ وإن كان دليل الواجب مطلقاً ودليل الجزء غير مطلق، فالصيلاه واجبه سواء تركّ التشهد نسياناً أو لا، والنتيجه وجوب الإتيان ببقيّه الأجزاء.

هذا كلّه في مرحله الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، فهل يوجد الإطلاق أو لا؟

تارةً: يكون الدليل القائم على الجزئية لئبياً، فلا إطلاق، لانتفاء الموضوع.

وأخرى: يكون الدليل لفظياً. وهذا على قسمين:

١- أن يكون الدليل على الجزئية والشرطية بصيغته الأمر.

٢- أن يكون بغير صيغته الأمر، كالخبر: «لا- صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) فهذا لسان الوضع، ويدلّ على إنتفاء الصّلاه بانتفاء الفاتحة، فالإطلاق فيه منعقد، فلا صلاة بدون الفاتحة، سواء كان بسبب النسيان أو لا. وكذا فى الشرط كالخبر: (من لم يقم صلبه فى صلاته فلا صلاة له)^(٢).

وبالجملة، فالصّلاه باطله إلا أن يقوم دليل آخر.

إنّما الكلام فيما لو كان لسان الدليل بصيغته الأمر، كما لو ورد: «إذا جلست فتشّهّد...» فهذا بلسان الأمر، ولا إشكال فى إعتبار القدره فى توجيه الأمر _ وإنّ وقع الخلاف فى أنّه تعتبر القدره بحكم العقل أو باقتضاء الخطاب نفسه _ . وأنّ تكليف العاجز غير ميسّر، والمفروض كون المكلف هنا ناسياً، فهو غير قابل لتوجّه الخطاب إليه، سواء كان الخطاب مطلقاً أو غير مطلق. إذن، لا يمكن الإطلاق.

ص: ٣٩٣

١- ١. عوالى اللآلى ١ / ١٩٦.

٢- ٢. وسائل الشيعه ٤ / ٣١٣، الباب ٩ من أبواب القبلة، رقم: ٣.

بيان الميرزا

قال المحقق النائيني (1):

أولاً: إنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط ليست مولويه بل هي إرشاديّه، وإعتبار قدره على الإمتثال إنّما هو في الأوامر المولويه لا الإرشاديّه. وإذا ارتفع هذا المشكل صحّ القول بإطلاق مثل: «إذا جلست فتشّهّد»، وتكون النتيجة بطلان صلاه الناسى للتشّهّد.

لكنّ المهمّ هو وجه حمل تلك الأوامر على الإرشاديّه، وقد ذكر لذلك وجهان:

الوجه الأوّل: إنّ لو كان الأمر بالجزء أو الشرط مولويّاً، لكان المكلف به واجباً في واجب، فينقطع علاقه الكليه والجزئيه وعلاقه الشرطيّه والمشروطيّه. وهذا باطل بالضرورة من الفقه.

والوجه الثاني: إنّ وزان الأوامر والنواهي في العبادات وزان الأمر والنواهي في المعاملات، فكما أنّ الأمر بالموالاه بين الإيجاب والقبول والنهي عن الغرر، إرشادٌ إلى الشرطيّه والمانعيّه وليس مولويّاً، كذلك الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات المركّبه.

وثانياً: إنّ الأوامر المتعلقة بأجزاء المركّب إنّما هي تفصيلٌ للمركّب، فالشارع بعد أن أمر بالصلاه، وهي مركبه من التكبير والقيام والركوع والسجود

ص: ٣٩٤

والتشهُد، أمر بكلّ من تلك الأجزاء على نحو التفصيل، فليست بأوامر أخرى غير الأمر بالمركب. وعليه، فكما أنّ الصّلاه منوطه بالقدره، كذلك الأجزاء التي ورد الأمر بها واحداً واحداً، فهي منوطه بالقدره. ولما كان الناسى عاجزاً عن الإمتثال بالنسبه إلى التشهُد، فإنّ المركب يسقط عنه، وتكون الصّلاه باطله.

وتحصّل من ذلك عدم الفرق بين ما إذا كان دليل الجزئيه أو الشرطيّه بصيغه الأمر أو غيرها، فإنّ الجزئيه أو الشرطيّه مطلقه، والمركب ينتفى بانتفاء جزئه والمشروط ينتفى بانتفاء شرطه.

بيان العراقي

وقال المحقق العراقي (1): بأنّ الدليل _ سواء كان بلسان الأمر أو بلسانٍ آخر _ يدلّ على الجزئيه أو الشرطيّه المطلقه، وتكون النتيجة بطلان المركب بفقد الجزء أو الشرط على أثر النسيان، وذلك لوجهين:

الأول: إن أدلّه الأجزاء _ وكذا الشرائط _ لها ظهوران، أحدهما: فى التكليف، والآخر: فى الوضع.

ثمّ إنّ الأحكام العقليّه منها ضروريّه ومنها نظريّه. ولما كانت الضروريّه حافّه بالكلام، فإنّها تكون قرينهً على سقوط ظاهر الكلام من أصله. أمّا النظريّه _ المحتاجه إلى النظر والإستدلال _ فإنّ حكمها حكم القرينه المنفصله، فلا يسقط أصل الظهور وإنّما تسقط حجّيه الظاهر.

ص: ٣٩٥

وفيما نحن فيه، فإنّ إعتبار قدره على الإمتثال وأنّ النَّاسِي لا يعقل توجّه الخطاب إليه، من الأحكام العقليّة النظريّة _ لا من الضروريّة _ لأنّه يحتاج إلى النظر والاستدلال، وليس في الوضوح كبطلان إجتماع الضدّين، وعلى هذا، فإنّ ظهور «تشهّد» في المولويّه يسقط حجّيّه، وأمّا أصل الظهور، فباق. فهو ظاهر في الحكم الوضعي _ الجزئيّه _ وحينئذٍ، يكون مطلقاً. وعليه، تكون الصّلاه الفاقده للتشّهّد عن النسيان باطله.

والثاني: إنّ كلّ أمرٍ مثل «تشهّد» ففيه مادّه وهيئه كما هو واضح، وكلّ منهما مطلق. فإذا قال «تشهّد» دلّ من حيث المادّه على مطلوبيّته التشهّد في كلّ حالٍ، ودلّ من حيث الهيئه _ وهي صيغه الأمر _ على الوجوب، وهو مطلق ولا قيد له. لكنّ دليل قبح تكليف النَّاسِي يقيّد مدلول الهيئه، دون المادّه، وحينئذٍ، يسقط الطلب في حال النسيان. أمّا الحكم الوضعي _ وهو الجزئيّه _ المتعلّق بالمادّه، فيكون باقياً على إطلاقه.

بيان الإصْفَهَانِي

وقال المحقّق الإصْفَهَانِي(1): إنّ الشارع في مقام الشارعيّه، لا في مقام بيان الواقع، فلمّا قال: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» أراد بيان الحكم الوضعي. أي: إنّ فاتحه الكتاب جزء من أجزاء المأمور به الذي تعلّق به الغرض. وهو الصّلاه، نعم. لو كان يريد بيان الغرض، فالغرض يمكن أن يكون مطلقاً، أي: إنّّه موجود في مورد النَّاسِي والذاكر معاً.

ص: ٣٩٦

أجاب الأستاذ: صحيح أنّ المولى فى مقام بيان أجزاء الأمور به، لكنّ قوله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» المشتمل على النفى والإستثناء، ظاهر فى دوران الصّلاه وجوداً وعدمًا مدار الفاتحه، فإذا انتفت الفاتحه انتفت الصّلاه، وهذا ليس إلا الجزئيه المطلقه للفاتحه بالنسبه إلى الصّلاه.

التحقيق فى المقام

تارة: نقول بتبعيه الدلاله الإلتزاميه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه، وأخرى لا نقول.

إنّه لا- ريب فى أنّ اللّازم تابع للملزوم فى عالم الثبوت. أمّا فى عالم الإثبات فكذلك، فإذا قام الدليل على التّار كان دليلاً على الحراره أيضاً. إنّما الكلام فى مرحله الحجّيه، بأنّه لو سقط الدليل القائم على الملزوم أو اللّازم عن الحجّيه تسقط دلالتّه على حجّيه الآخر أو لا؟

والوجهان المتقدّمان عن المحقّق العراقى مبنيان على هذا البحث.

إنّه يكشف الأمر بالصّلاه عن جزئيه التّشّهّد، فالدلاله على جزئيته تابعه لدلاله الأمر بالصّلاه، فلو سقط الأمر عن الحجّيه، هل تسقط جزئيه التّشّهّد؟ مثلاً: لو سقط الدليل على طلوع الشمس هل تبقى الحجّيه على وجود النهار؟

إن كانت الحجّيه للّازم باقيه، تمّ ما ذكر العراقى فى المقام.

لكنّ التحقيق خلاف ذلك. وعليه، فإذا سقط الأمر عن الحجّيه بسبب النسيان،

من جهة عدم إمكان تكليف العاجز، كانت الجزئية أيضاً ساقطة ولا حجج عليها.

هذا بالنسبة إلى الوجه الأول في كلام المحقق العراقي.

وأما الثاني، وهو بقاء إطلاق المادة بعد سقوط إطلاق الهيئه وحاصله:

إن مدلول الهيئه هو الطلب الوجوبي، وهو مقيد بالقدره عقلاً، والناسى عاجز، فلا طلب بالنسبة إليه. لكن المادة _ وهي التشهد _ غير منوطه بالقدره، فالإطلاق فيها باق.

ففيه: إنه لا- طريق إلى جزئيه التشهد إلا الأمر، وعليه، فإن إطلاق الماده متفرع على إطلاق الهيئه، وإذا سقط إطلاق الهيئه سقط إطلاق الماده.

وتلخص: سقوط الوجهين على أساس تبعيته للآزم للملزوم في الحجته وجوداً وعدمًا.

وأما بالنسبة إلى كلام المحقق الميرزا _ من أن الأوامر والنواهي في الأجزاء إرشاد إلى الجزئيه والمانعيه، وفي الشرائط إرشاد إلى الشرطيّه وهو مبنى العراقي والخوئي أيضاً، فكلها أحكام وضعيه منسلخه عن التكليف، فكأنه بقوله: «لا صلاح إلا بفاتحه الكتاب» يريد أن الفاتحه جزء من الصلاه، فهي لباً جملة خبريه _ فإن المرجع في مثل هذه الموارد هو العرف والإرتكاز العرفي والقواعد مع لحاظ الخصوصيات.

إن «التشهد» فيه مادّه وهيئه، ومدلول الهيئه دائماً هو الطلب، فما البرهان على انسلاخها عن مدلولها في خصوص هذه الموارد؟

إنه في العرف، عندما يطلب صنع معجون فيؤمر بأجزائه، فإن الأمر بكل

واحد يكشف عن أن الأمر به ليس استقلالياً. هذا المقدار صحيح، وأما أن لا يدلّ على الطلب أصلاً، فما هو البرهان على ذلك؟
والحاصل: إنّ التكليف موجود، لكن لا- بنحو الإستقلال بل بنحو الضمّيّة للمركّب. هذا صحيح، وأما أن يدلّ على الضمّيّة
والجزئيّة فقط، ولا دلالة على المطلوبيّة فمن أين؟

ويشهد بذلك ما ذكره المحقّق الميرزا في الوجه الآخر، من أن الأمر بكلّ جزءٍ أمرٌ بقطعهِ من المركّب، فهي أوامر تفصيليّة لما
دلّ عليه الأمر بالكلّ على وجه الإجمال.

ثمّ إنّ القائلين بالإرشاديّة متفقون على أن الجزئيّة والشرطيّة ليست ممّا يقبل الجعل بالإستقلال، بل من الأمور الإنتزاعيّة، فالجزئيّة
تنتزع من الأمر المتوجّه إلى الجزء، وهكذا الشرطيّة، وقد صرّحوا بذلك في بحث البراءة، كما لا يخفى على من يراجع التقارير
في مفاد حديث الرّفْع. وصرّح المحقّق العراقي بأنّ الأمر بالجزء إرشاد، أي: أنّه يكشف عن تعلق الأمر بالجزء في ضمن الكلّ،
ومن المعلوم أنّ الكاشف لا- يمكن أن يكون أوسع دائرةً من المنكشف، ولما لم يكن للمنكشف إطلاقاً ليشمل الناسي، كيف
يمكن أن يكون للكاشف إطلاقاً يشملُه؟

وبعد هذا نقول:

إنّ الوجوه التي ذكرت إن لم تكن دليلاً- على نفي الإطلاق وتقييد الأمر بالذاكر، فلا- أقلّ من صلاحيتها لأنّ تكون ما يحتمل
القريبيّة والصارفيّة، فلا ينعقد الإطلاق.

وتلخص أنه: إن كان دليل المركب ودليل الجزء مطلقين، فلا كلام في بطلان الصلاه الفاعده للشهد.

وكذا إن كان دليل الجزء مطلقاً دون دليل الكل.

وإن كان دليل الكل مطلقاً دون دليل الجزء، فالصلاه الفاعده للجزء صحيحه، لأن القدر المتيقن من جزئيه الجزء حال الذكر، إن كان الخطاب بصيغه الأمر.

الصوره الرابعه

وهي عدم الإطلاق لا للكل ولا للجزء، فما هو مقتضى القاعده من جهه الأصول العمليه؟

تارة: يكون متعلق التكليف هو الفرد، وأخرى هو الطبيعي.

في الأول: كما لو أمر بالإمساك يوماً، فنسى الإمساك ساعه، فهل يجب الإمساك في بقيه النهار أو لا؟ المفروض عدم الإطلاق، وعدم الدليل الخاص على وجوب الإمساك، وتصل النوبه إلى الأصل، وهو في الدرجه الأولى: الإستصحاب. أى: أصاله عدم تعلق التكليف بما بقى من النهار.

ويتلخص: جريان أصاله عدم الوجوب.

وهذا الإستصحاب مقدم على البراءه بالحكومه.

ولو تنزلنا عن الإستصحاب تصل النوبه إلى البراءه الشرعيه، لحديث الرّفْع، ثم العقليه، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وفي الثاني: كأن يكون الأمر بالإتيان بالصلاه بين الحدّين، فنسى جزءاً أو

اضطرّ إلى تركه، فهل يجب إعادة العمل أو لا؟

المفروض عدم الإطلاق وعدم الدليل بالخصوص.

فإن قلنا: باستحاله تكليف الناسى، فلا يكلف بالباقي، بل لابدّ من إعادة العمل، وذلك لحكم العقل بلزوم حفظ الأغراض الإلزامية للمولى وتحصيلها، لأننا على يقين من أنّ للشارع من هذا الحكم غرضاً، ونشكّ في محصلته العمل الفاقد للجزء، فيلزم إعادة العمل، فالأصل الجارى هنا هو الإشتغال.

وإن قلنا: بإمكان تكليف الناسى بغير المنسى، رجع الشك إلى مقتضى الأصل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، وذلك لليقين بواجب في العهده، مع الشكّ في أنّ الجزئيه للتشهد مقيده بحال الذكر أو مطلقه؟ فإن كانت مقيده، وجب ما بقي، وإن كانت مطلقه، فالواجب كلّ العمل. فالمورد من صغريات تلك الكبرى، والأصل هو البراءة.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

ص: ٤٠١

إشاره

لا یخفی أنّ المرکبات الشرعیة _ کالصّیّلاه _ مرکبه من حقائق متباينه قد حصل التركيب الإعتباری فیها، فیقع البحث فی حکم الزیاده والنقیصه فی أجزاء المرکب. وكلّ منهما تارةً: یكون عن عمد، وأخرى: عن سهو. وتفصیل ذلك فی أربعه مقامات، إذ یبحثُ حول كلِّ من الموضوع والحکم فی مقامین.

فی المقام الأول:

١_ هل یعقل تحقّق الزیاده فی المرکب الإعتباری؟

٢_ بأيّ شیء تتحقّق الزیاده؟

وفی المقام الثانی:

١_ ما هو حکم الزیاده بحسب القاعده؟

٢_ ما هو حکم الزیاده بحسب النصوص؟

١_ هل يعقل تحقق الزيادة في المركب الإعتباري؟

إشاره

قيل:

لا يعقل. وذلك: لأن أجزاء المركب لا تكون مهملة بالنسبه إلى الزائد، فإما هي لا بشرط عن الزائد وإما هي بشرط لا.

فإن كان الركوع _ مثلاً _ بشرط لا عن الزيادة، فإن الزيادة محال، لرجوع الزيادة إلى النقيصه، لأن الجزء هو الركوع بشرط عدم الزيادة، فكان الجزء مقيداً ومشروطاً بقيد عدم الزيادة، وكل مقيد ينتفى بانتفاء قيده، وكل مشروط ينتفى بانتفاء شرطه، فوَقعت النقيصه لا الزيادة.

وإن كان الركوع لا بشرط عن الزيادة، أى إن الركوع قد اعتبر في المركب مطلقاً من حيث الزيادة وعدمها، فإن اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، ويصدق على كل من الأفراد صدقاً حقيقياً. فالركوع اللابشرط عن الزيادة يصدق مع الركوع الواحد ومع الركوع عشر مرّات، فالزيادة مستحيله، لأنها ترجع إلى النقيصه، وهما ضدّان لا يجتمعان.

الجواب عن دليل العدم:

وقد أجاب الميرزا(١) وغيره عن هذا الإستدلال بوجهين:

ص: ٤٠٣

الأول:

إنّ هذا الإستدلال عقلي، والخطابات العرفية ملقاه إلى العرف العام، فنحن تابعون للعرف في تشخيص موضوعات الخطابات، لا للعقل، والعرف يرى تحقّق الزيادة بالإتيان بالوجود الثاني للجزء.

وفيه تأمل

لأنّه وإن كان المرجع هو العرف، لكن العرف الفاهم الدقيق الذي يفهم انتفاء المقيّد بانتفاء القيد والمشروط بانتفاء الشرط، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه إذا شرح وبيّن للعرف فهمه وحكم بالإستحاله.

وعلى الجملة، إن كان المتّبع نظر العرف حتى في مثل هذه القضايا العقلية البرهانية، تمّ الجواب وإلا فهو غير تام.

مثلاً: العقل يرى أنّ البخار هو الماء، لكنّ العرف يرى أنّ الماء غير البخار، وفي مثله يتّبع نظر العرف لا العلم والعقل، أمّا لو شرح الموضوع للعرف وأدركه، فإنّ المناط هو نظر العرف الدقيق. وما نحن فيه من هذا القبيل.

الثاني:

إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان متعلّق إعتبار الجزئية هو الطبيعيّ اللابشرط عن الوحده والتعدّد، لكنّ المتعلّق هو صرف الوجود، وهو يتحقّق بتحقّق الوجود الأول كما هو واضح، فإذا تحقّق، حصل الإنطباق قهراً ووقع الإجزاء عقلاً، فيكون الوجود الثاني زائداً.

وهذا الجواب هو الصحيح.

ص: ٤٠٤

٢_ بماذا تتحقق الزيادة؟

إنَّ تحقُّق الزيادة في المركَّبات الخارجيه لا- يتوقَّف على القصد والإعتبار كما لا- يخفى، فهل الأمر في المركَّب الإعتباري كذلك؟ كلاً، بل الزيادة إنَّما تتحقَّق بالقصد، لأنَّ المركَّب نفسه إعتباري، فلو زاد في الصَّلاه قراءه بقصد الجزئيه صدقت الزيادة وإلا لم تصدق.

هذا بحسب الفهم العرفي.

نعم، قد ورد التعبير بالزيادة في النصَّ الوارد في سجده العزائم، إذ قال عليه السَّلام: (لا تقرأ في المكتوبه بشيء من العزائم فإنَّ السَّجود زياده في المكتوبه) (١) أي: وإنَّ كانت السَّجده سهويّه.

وقد اعتبر الفقهاء ذلك أيضاً في الركوع الزائد بالأولويه، فحكموا ببطلان الصَّلاه كذلك.

إنَّما الكلام في غير هذين الموردين، فهل يحكم ببطلان الصَّلاه؟

البحث الحكمي

إشاره

بعد أن تقرَّر أنَّ القاعده العرفيه عدم صدق الزيادة مع عدم قصد الجزئيه _ هذه القاعده التي حُصِّصت بسجده العزيمه نصِّاً والركوع بالأولويه _ هل يحكم ببطلان صلاه من زاد في صلاته لا بقصد الجزئيه؟ هنا مقامان:

ص: ٤٠٥

١-١. وسائل الشيعه ٦ / ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءه في الصَّلاه، رقم: ١.

١_ فى حكم الزيادة بحسب القاعده

تاره: تقع الزيادة فى الركن، وأخرى: فى غير الركن.

وعلى كل تقدير، تارة: هى عن عمد، وأخرى: عن سهو.

وأيضاً: تارة المركب توصلى، وأخرى: تعبدى.

واعلم أنّ المبنى فى الزيادة مطلقاً _ ركناً أو غير ركن، عمداً أو سهواً _ هو المختار فى بحث الأقل والأكثر، لأنّ البحث يعود

إلى أنّ هل هذا المركب الإعتبارى مقيد بعدم الزيادة عليه أو لا؟ مشروط بعدم زياده شىء عليه أو هو لا بشرط؟

وبعبارة أخرى: هل للزيادة مانعيه أو لا؟ إن كان لها المانعيه، فالمركب مقيد بعدمها، وإلا فهو لا بشرط.

وهذا الأقل والأكثر إرتباطى، إنّ الأقل هو اللابشرط بالنسبه إلى عدم الزيادة، والواجب بشرط عدم الزيادة هو الأكثر.

هذا صغرى البحث.

وأما الكبرى _ أى الأقل والأكثر الإرتباطيان _ ففيها ثلاثه مسالك:

١_ الإشتغال. وعليه، فالحكم هو البطلان.

٢_ البراءه عقلاً وشرعاً.

٣_ البراءه شرعاً والإشتغال عقلاً. وهو مختار صاحب الكفايه.

وحينئذٍ، يقع البحث عن إنطباق الكبرى على الصغرى.

ولا يخفى أنّ كون المسأله من صغريات تلك الكبرى، إنّما هو بناءً على

إمكان الزيادة في المركب الإعتباري وإلا فلا صغرويّه.

وعلى المختار في الكبرى، فالحكم هو صحّه هذه الصّلاه، سواء كانت الزيادة عن عمدٍ أو سهو، وسواء كان ركناً أو لا. هذا مقتضى القاعده.

إلا أنّ في العبادات بحثاً إضافياً، لأنّ العباده متوقّفه على قصد القربه، وهذا إنّما يتحقّق بقصد الأمر، فلو اعتقد أنّه قد أمر بركوعين _ مع أنّه في الواقع ركوع واحد _ فجاء بالصّلاه بركوعين، فما هو مقتضى القاعده؟

تارة: يقصد في عمله الأمر الواقعي، إلا أنّه قد أخطأ في عقيدته، فالعمل صحيح بمقتضى القاعده، لأنّ الزيادة غير مانعه، وقد أتى بالعمل واجداً للشرائط والأجزاء وفاقداً للموانع. وأخرى: يعتقد أنّ الركوع الواجب في الصّلاه واحد، فيقصد الأمر به، لكن يأتي بركوعين تشريعاً، فهنا وجهان:

تارة: يقال بأنّ التشريع مفسد للعباده مطلقاً _ سواء في الأمر أو في تطبيق الأمر _ فالصّلاه باطله. وأخرى: يقال بمفسديّه التشريع في أصل الأمر، بأن يأتي بالعباده بداعي أمر غير موجود، فالبطلان، لكون العمل فاقداً للأمر. وأما لو أتى بالعمل بداعي الأمر الواقعي معتقداً بتعلّقه بركوعين، فهو غير باطل.

هذا تمام الكلام في حكم الزيادة بحسب القاعده.

٢_ حكم الزيادة بحسب النصوص

وأما بحسب النصوص، فإنّها على قسمين في خصوص الصّلاه، منها: ما يدلّ على البطلان بالزيادة مطلقاً، كقوله عليه السّلام: (من زاد في صلاته فعليه

الإعاده(١). ومنها ما ورد بعنوان قولهم عليهم السّلام: (لا- تعاد الصّلاه إلّا- من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود)(٢).

الكلام في حديث لا تعاد

ويقع البحث في حديث «لا تعاد» في جهات:

(الجهه الأولى) هل هو مختصّ بالنقيصه أو أعم منها ومن الزيادة؟

هنا وجهان:

الأول: إنّ الحديث مختصّ بنقص الجزء أو الشرط، لأنّ الطهور والقبله والوقت لا تقبل التعدّد، فلا يصدق الزيادة فيها، وتقبل النقيصه، وهذا هو المراد.

الثاني: إنّ مدلول الحديث أعمّ من الزيادة والنقيصه، لعدم وجود كلمه «النقص» فيه، وكون الثلاثه لا- تقبل الزيادة لا يوجب الإختصاص. فمعنى الحديث: أنّ الإخلال في الأجزاء والشرائط في غير الأركان لا يوجب البطلان، وأمّا فيها فهو موجب للبطلان.

(الجهه الثانيه) في النسبه بين الحديث وأدلّه الأجزاء والشرائط.

إنّ النسبه هي الحكومه، لوجود ضابطه الحكومه هنا، وهي أن يكون أحد الدليلين ناظرًا إلى الآخر، فالناظر هو الحاكم. أو أن يكون الدليلان بحيث يكون أحدهما يقطع النظر عن الآخر فاقداً للموضوع، فالفاقد يكون هو الحاكم والواجد

ص: ٤٠٨

١- ١. وسائل الشيعه ٨ / ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، رقم: ٢.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١ / ٣٧٢ _ ٣٨٣، الباب ٣ من أبواب الوضوء، رقم: ٨.

للموضوع هو المحكوم.

ومن الواضح إنطباق الضابطه على الحديث، فهو الحاكم، فإنه ناظر إلى تلك الأدله ولولاها يكون لغواً.

(الجهه الثالثه) فى النسبه بين الحديث وحديث: من زاد فى صلاته فعليه الإعاده.

فإنّ حديث (من زاد) ظاهر فى مانعيه الزياده، لكن حديث (لا تعاد) يقول بعدم الإعاده، لأنّ الزياده ليست من الخمس. لكنّ حديث من زاد موضوعه «الزياده» وهو مطلق بالنسبه إلى الأركان وغير الأركان، والسّهو والعمد، فهو من جهه أخصّ ومن جهه أعم، وحيث «لا تعاد» يختصّ بغير العمد _ السّهو أو السّهو والجهل عن قصور معاً؟

المشهور: الإختصاص بالسّهو والنسيان. وجماعه على عمومه للجاهل القاصر، لكنّه أعم من الزياده والنقيصه. فالنسبه العموم من وجه.

لكن لا تعارض بينهما فى الزياده العمديّه ركناً أو غير ركن.

وتلخص: بطلان الزياده العمديّه مطلقاً، بالنصّ وبالقاعدته.

لكنّ الإشكال فيما لو زاد فى غير الأركان، فعموم (من زاد فى صلاته) شامل له ويوجب البطلان، لكنّ عقد المستثنى منه فى (لا تعاد) يفيد أنّ الإخلال بالزياده عن سهو غير مضر، فالنسبه العموم من وجه، ومقتضى القاعده التساقط.

لكن تقدّم أنّ لا تعاد حاكم، ومن المعلوم تقدّم النصّ على القاعده الأوّليه التى اقتضت البطلان فى كلّ زياده.

ص: ٤٠٩

وتحصّل:

إنّ مقتضى (لا تعاد) هو أنّ الصّلاه لا تعاد بالإخلال في أجزائها وشرائطها إلّا في الخمسه، وحيث أنّ الزيادة _ بمقتضى (من زاد في صلاته) _ إخلالٌ أيضاً، إلّا أنّه بمقتضى (لا تعاد) لا يوجب الإعادة، لحكومته على (من زاد)، لأنّه ليس من الخمسه، غير أنّ ثلاثه من الخمسه لا يتصوّر فيها الزيادة.

فإن كانت الزيادة عمدية، بطلت الصّلاه ركناً أو غير ركن، وإن كانت غير عمدية، بطلت إن كانت في الركن وهو الركوع والسجود.

رأى الإصفهاني

وذكر المحقّق الإصفهاني أنّ مقتضى الأخبار: عدم مبطلية الزيادة غير العمديه في الأركان. ثم أمر بالتأمّل (1). وتوضيح كلامه هو:

إنّ ظاهر الأمر بالإعادة إن ترك جزءاً عن سهوٍ، هو ترك جميع أجزاء المركّب، أي: بطلان الصّلاه، لأنّ «لا تعاد» يشتمل على نفي وإثبات، فهو نافٍ بالنسبه إلى غير الخمسه ومثبت بالنسبه إليها، فهو يدلّ على وجوب الإعادة بالنسبه إلى الخمسه، ومن المعلوم أنّ ليس الإعادة من فعل الخمسه، فهي لا- محاله من تركها ونقصانها. فيكون الحديث: أنّه لو ترك شيء من الخمسه سهواً وجب إعادته الصّلاه، ولا تعاد لو ترك شيء من غير الخمسه. هذا مطلب.

ومطلب آخر هو: إنّ ظاهر (لا تعاد) نفي الإعادة بالنسبه إلى مطلق الأجزاء، سواء الجزء الوجودي أو العدمي، مثل عدم الصّلاه فيما لا يؤكل لحمه وعدم

ص: ٤١٠

التكلم وعدم القهقهه. ومن الأجزاء العدمية: «عدم الزيادة»، فهو جزء عدمي للصلاة، يعمه إطلاق لا تعاد، ويدل على عدم وجوب إعادته الصلاة بسبب انعدام هذا الجزء وهو «عدم الزيادة»، أى بسبب وقوع الزيادة فى الصلاة.

وبقى الحديث يدل على بطلان الصلاة بنقص الأركان الخمسة.

النظر فيه:

والجواب هو: إنه ليس ظاهر الحديث الفعل أو الترك حتى يؤخذ بإطلاقه من هذه الجهة، بل إنه ظاهر فى «الإخلال» أى: لا تعاد الصلاة بحدوث الإخلال فيها، إلا إذا وقع فى الخمسة، أى: زيادة أو نقيصة، فهى لا تعاد لو وقع الإخلال فى شىء من أجزائها أو شرائطها أو موانعها، إلا إذا وقع فى الخمسة، فإن الإخلال فيها زيادة لها أو نقيصة لها يوجب بطلان الصلاة، عمداً أو سهواً.

والحاصل: إن المتعلق هو «الإخلال» لا- «الفعل» أو «الترك»، فهو يوجب البطلان فى الخمسة زيادةً ونقيصة عمداً أو سهواً، وإن كانت الزيادة غير متصوره فى ثلاثه من الخمسة.

ولعل ما ذكرنا هو السر فى الأمر (بالتأمل).

هذا كله فى الصلاة.

وأما فى غير الصلاة من المركبات الإعتبارية كالحج مثلاً، فقد تقدم أن مقتضى الأصل _ لولا الدليل _ هو عدم البطلان بالزيادة السيهويه، فلو زاد فى الطواف، لم تكن الزيادة مانعة عن صحته، إلا إذا تم الخبر: (الطواف بالبيت صلاة) سنداً، بأن يكون عمل الأصحاب جابراً له. وهو محل الكلام صغرى وكبرى،

فيؤخذ بإطلاقه ويرتب على الطواف كل أحكام الصلاة.

وأما بالنظر إلى نصوص الطواف، فإنّ الزيادة العمديّة فيه مبطله، وأما السّهويّة، فإن كان قد اجتاز الحجر ولم يبلغ الركن، فالطواف صحيح، وإن اجتاز الركن أيضاً، تخير بين إلغاء الزيادة، والطواف محكوم بالصّحّه، أو جعلها جزءاً من الطواف الثاني.

ولو زاد في السّعي كان حكمه حكم الطّواف.

الإستصحاب

إشاره

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التمسك بالإستصحاب لرفع مانعيّه الزيادة في الصّلاه أو لا يمكن؟

تقريبات الإستصحاب والكلام عليها

وقد ذكروا لتقريب الإستصحاب هنا وجوهاً، نذكرها ونتكلّم عليها باختصار:

الأوّل:

أنّ يستصحب «الوجوب» الجامع بين الوجوب النفسى المتعلّق بكلّ الأجزاء، والوجوب الغيرى المتعلّق بكلّ فردٍ فردٍ من الأجزاء، بأنّ يقال: إنّهُ لَمّا تعذر أحد الأجزاء، فلا شكّ في إنتفاء الوجوب عن البقيّه من حيث النفسيّة، لفرض تعلّقه بالكلّ وقد زال يقيناً، ولكنّ الشكّ في بقائه بالنظر إلى الوجوب

ص: ٤١٢

الغیری لها موجود، فیستصحب الجامع.

الإشکال علیه

ویرد علیه وجوه من الإشکال، ویکفی منها عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغیری. وأمّا الوجوب النفسی، فقد ارتفع یقیناً. هذا أولاً. وثانیاً: سلّمنا، لكنّ هذا الإستصحاب لا أثر له، لأنّ الوجوب الغیری لا یستتبع إشتغال الذمّه ولا یستحق علیه العقاب.

الثانی:

أنّ یستصحب الوجوب الجامع بین الإستقلالی والضمنی، بأنّ یقال: قد كانت الأجزاء الباقیه واجبهً بالوجوب الضمنی، ومع الشکّ فی بقاء هذا الوجوب _ بعد ارتفاع الوجوب الإستقلالی _ یكون الإستصحاب جاریاً.

الإشکال علیه

ویرد علیه كذلك توقّفه علی أنّ یكون كلّ جزءٍ واجباً بالوجوب الضمنی، وهذا خلاف التحقيق. وعلى فرض التسليم، فإنّه من موارد ما لا یجرى فیهِ الإستصحاب من أقسام إستصحاب الكلّی. فتدبّر.

الثالث:

أنّ یستصحب التکلیف بالصّلاه، فإنّها قبل تعدّد الجزء كانت واجبهً، فیشکّ بعده فی زوال الوجوب فیستصحب.

الإشکال علیه

إنّ «الوجوب» و«التکلیف» من الأمور ذات التعلّق _ لا بمعنی أنّه من

ص: ۴۱۳

العوارض كما فى كلمات بعض الأكاىر _ أى: أن ذاتها التعلق بالغير، فلا معنى لاستصحاب الوجود بدون المتعلق، فلا محاله يرجع الأمر إلى الأجزاء ويعود الإشكال.

الرابع:

أن يستصحب الوجود الإستقلالى المتعلق بالمركب، فإنه بعد تعدد أحد أجزائه يشك فى بقاءه، فىجرى الإستصحاب ويحكم بوجود الأجزاء الباقية.

الإشكال عليه

إنّ هذا الإستصحاب يتوقف على أن لا يكون الجزء المتعدّد من الأجزاء المقومه للمركب، وإلاّ فالموضوع متغير فلا- يجرى الإستصحاب. ونحن لا طريق عندنا لاستكشاف ذلك.

وتلخص: عدم تمامية الإستصحاب فى المقام.

وهذا تمام الكلام فى الزيادة.

الكلام فى نقصان الجزء أو الشرط

أ_ مقتضى القاعدة:

أما لو نقص جزء أو شرط، فإن مقتضى الأصل بطلان الصيلا _ عكس الزيادة _، لأنّ الناقص إن لم يكن جزءاً أو شرطاً، فهذا خلف، لمفروض الكلام، وإن كان جزءاً أو شرطاً، فإنّ الكلّ ينتفى بانتفاء الجزء، والمشروط ينتفى بانتفاء شرطه.

ص: ٤١٤

أما إن كان النقص عمدياً، فالبطلان بلا كلام.

وأما إن كان سهوياً، فإنَّ حديث (لا تعاد) أفاد التفصيل بين الأركان وغيرها. ففي الأركان البطلان وفي غيرها الصحه.

ثم إنَّ ما ذكرناه في التنبيه الأول آتٍ هنا، لأنَّ دليل الجزء أو الشرط إن كان مطلقاً بالنسبة إلى العمد والسهو، فالبطلان، وإلا فلا بطلان في صورته السهو، فلا تصل النوبه إلى قاعده لا تعاد، بل الدليل نفسه يقتضى الصحه بإطلاقه.

ومع عدم الإطلاق، فإنَّ أمكن الأمر ببقية الأجزاء، فالأصل الجارى عند الشك هو البراءه، وإن كان غير ممكن، فالإشتغال، للشك في وفاء المأتى به للمأمور به.

هذا بالنسبه إلى الصلاه.

وكذلك الحال بالنسبه إلى الحج، ولا بد من لحاظ النص الخاص.

وأما النقص السهوى في الطواف، فالنصوص تدلُّ على أنه إن تذكّر في المحلّ أتى به، وإن تذكّر في أثناء السعى قطع ورجع وأتمَّ الطواف، ثمَّ رجع لإتمام السعى، وإن تذكّر بعد السعى، عاد ورفع نقيصه الطواف، وإن رجع إلى أهله، فإنَّ أمكنه الإتيان بنفسه فهو وإلا إستتاب.

وحكم السعى حكم الطواف.

هذا تمام التنبيه الثانى.

التنبیه الثالث: لو تعذر جزء أو شرط فما حکم الباقي والمشروط؟

١_ مقتضى القاعدة

أما على القاعدة، فقد تقدّم في التنبیه الأول، حيث قلنا بأنّ البحث أعمّ من نسيان الجزء والشرط أو الإكراه والإضطرار.

٢_ مقتضى الأصل العملي

ذهب الشيخ (١) إلى أنّه مع تعذر الجزء أو الشرط، تجرى البراءة عن الباقي والمشروط.

وقال بعضهم بجريان الإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب من القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي.

وتمسّك صاحب الكفاية (٢) بحديث الزّفع، وأنّ نسبه هذا الحديث إلى أدلّه الأجزاء والشرائط نسبه الإستثناء، فهو يجرى في نسيان الجزء، وحينئذٍ، يكون مقتضى الأدلّه الأوّليه وجوب الباقي.

ص: ٤١٦

١-١. فرائد الأصول ٢ / ٣٨٧.

٢-٢. كفاية الأصول: ٣٦٨.

والجواب: هو إنَّ جزئيه الأجزاء إن كانت مجعولهً بالإستقلال حتى وصل إلى التشهد فנסاه، أمكن رفعها بالحديث وبقي الباقي. لكنَّ الصحيح أنَّ جزئيه الأجزاء _ كل واحدٍ منها _ مجعولهً بالأمر المتعلق بالكلِّ، وإذا كان الوضع هكذا فالرَّفْع كذلك، ولا يبقى الأمر بالنسبه إلى الباقي.

٣_ مقتضى النصوص:

هل يمكن التمسك بقاعده الميسور ونحوه قبل الرجوع إلى الأصل العملي؟

الكلام فى قاعده الميسور

اشاره

هنا ثلاثه روايات وهذه ألفاظها:

١_ إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم.

٢_ ما لا يدرك كله لا يترك كله.

٣_ الميسور لا يسقط بالمعسور.

وقد وقع الكلام فيها سنداً ودلاله:

الروايه الأولى

اشاره

لا توجد إلا فى كتاب (عوالى اللئالى)(١).

ص: ٤١٧

١- ١. عوالى اللئالى ٤ / ٥٨، رقم: ٢٠٥ وفيه: لا يترك المعسور بالميسور.

وفى كتب العامه (١) أيضاً، وهى عن أبيهريه قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجّوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت. حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثم قال: ذرونى ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه.

حول السند

ذكر المحقق العراقي (٢) أن اشتهاار الحديث يغنى عن البحث السندى.

ولكن القول باعتبار، أى خبر من الأخبار يكون إما بوجود السند المعتبر أو الوثوق بالصدور، ولا طريق ثالث، والاشتهار حتى فى الكتب المعتبره لا- يكون دليل الإعتبار. اللهم إلا- إذا عمل الأصحاب بالروايه، فإن عملهم يوجب إعتباره على مبنى القائلين بذلك. هذا أولاً.

وثانياً: إن عمل الأصحاب بهذه الروايه غير محرز، وفتوى الفقهاء بالإتيان بالميسور فى الصيلاه دليلها الخبر: «إنها لا تدع الصيلاه على حال» (٣)، ولا يوجد دليل فى مطلق المركبات بوجوب الإتيان بغير المتعذر كالحج.

وثالثاً: عمل المشهور لو كان، لا- يوجب الإعتبار تعديداً، وإنما يكون منشأ للوثوق الشخصى بالصي دور، وحصوله هنا فى غايه الإشكال، أو يكون توثيقاً عملياً

ص: ٤١٨

١- ١. مسند أحمد ٢ / ٢٥٨، سنن النسائي ٥ / ١١٠ - ١١١.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٤٥٥.

٣- ٣. وسائل الشيعة ٢ / ٦٠٥، الباب ١ من أبواب الإستحاضه، رقم: ٥.

للّسند كما قيل، ولكنّه يختصُّ بالروايه المسنده، وهذه الروايه مرسله.

حول الدلاله

إنّ متن الحديث مختلف، ففي روايه: (فاتوا منه ما استطعتم) وفي أخرى: (فاتوا به ما استطعتم). والثاني خارج عن البحث، لكنّ المهم أنّ الحديث الواحد إذا نقل بلفظين مختلفين في المعنى، ولا ندرى أيّ اللفظين هو الصّادر، فإنّه يسقط بالإجمال. نعم، لو نقل بسندين، فالأصل هو التعدّد، وليس هذا الحديث كذلك.

وبعد التّنزّل عمّا ذكر، فهل يدلّ (فاتوا منه ما استطعتم) على وجوب الإتيان بالباقي؟

إنّ الإستدلال يتوقّف على عموم «الشيء» في الروايه بالنسبه إلى الكلّ والكلّي، حيث أنّ الشيء المأمور به، إن كان كلاً، فعند تعدّد بعض الأجزاء يجب الإتيان بما استطيع وهو البقيه. وإنّ كلياً، فعند تعدّد بعض الأفراد، يجب الإتيان بما استطيع.

ولكنّ كلا الإحتمالين ساقط.

وذلك، لأنّ مورد السؤال في الروايه هو الحجج، فإنّه قد سئل صلّى الله عليه وآله عن وجوب الحجج في كلّ عام، والجواب بناءً على الإحتمالين يكون أجنبياً عن السؤال، فليس المراد ذلك، إذ لا يجب الحجج إلاّ مرّة واحده بالضروره، ولا مخالف إلاّ الشيخ الصّدوق بالنسبه إلى أهل جدّه والمتمكّنين، مستدلاً بروايه معارضه بالنصوص والإجماع.

ص: ٤١٩

وتلخص: أنّ الروايه ظاهره فى أنّ على المكلفين الإتيان بالشىء المأمور به مع القدره، وإنه يسقط عن الوجوب مع العجز.

الروايه الثانيه

اشاره

ما لا يدرك كله لا يترك كله

وفيهما بحثان:

السند و الدلاله

السند:

وهذه الروايه مرسله. وما تقدم فى الأولى آت هنا.

والدلاله:

أما ما يحتمل فيها ثبوتاً، فأربعة احتمالات:

١_ أن يكون «كلّ» فى الجملتين إستغراقياً. وهذا باطل قطعاً، لأنه إذا كان الكلّ غير مقدور فلا يمكن عدم تركه.

٢_ أن يكون «كلّ» فيهما مجموعياً. وهذا باطل كذلك.

٣_ أن يكون «كلّ» الأوّل إستغراقياً والثانى مجموعياً. والمعنى: ما كان جميع أفراده غير قابل لتعلق القدره، فلا يُترك مجموع أفراده. وهذا أيضاً محال.

٤_ أن يكون الأوّل مجموعياً والثانى إستغراقياً. والمعنى: ما كان غير مقدورٍ بمجموعه فلا يترك كله. وهذا المعنى معقول.

فظهر أنّ الإحتمالات الثبوتيه ثلاثه منها باطله، لأنه تكليفٌ بغير المقدور، ومقتضى القاعده هو حمل الكلام على المعنى المعقول، لأنّ المفروض كونه من كلام الحكيم، ولا بدّ من صون كلامه عن اللغوِيه.

ص: ٤٢٠

فما هو مدلول الروايه حينئذٍ؟

هذه الجملة خبريّه، وقد ذهب جماعه كالتراقي(1) إلى أنّ الجملة الخبريّه لا ظهور لها في البعث والزجر، فلا تدلّ على الوجوب والحرمة.

لكنّ التحقيق خلافه.

وقيل: لا يدلّ إلاّ على الإستحباب والكراهه. وهذا خلاف التحقيق كذلك.

وتلخّص دلالة الروايه على الوجه الرابع.

رأى صاحب الكفايه

فأشكل في الكفايه(2): بأنّ ظهور النهي في التحريم يعارضه إطلاق الموصول الشامل للمستحبات أيضاً، وحيث لا- مرجح لأحدهما على الآخر، فإنّه لا يستفاد منها إلاّ رجحان الإتيان بما هو مقدور دون وجوبه.

الكلام حول الإشكال عليه

وأشكل عليه في مصباح الأصول(3) بوجهين:

أولاً: إنّ الوجوب غير داخل في مفهوم الأمر ولا- الحرمة في مفهوم النهي، بل هو بحكم العقل، وعليه، فإنّ الأمر مستعمل في موارد الوجوب والإستحباب في معنى واحدٍ وهو طلب الفعل، غير أنّ المولى لم يرخص في الترك في الأوّل

ص: ٤٢١

١- ١. مناهج الأصول: ٤١.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٣٧١.

٣- ٣. مصباح الأصول: ٤٨١.

ورخص في الثاني. والنهي مستعمل في موارد الحرمة والكراهة في معنى واحد وهو طلب الترك، غير أن المولى لم يرخص في الفعل في الأول ورخص في الثاني. فتحصل: أن شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم، لأن الترخيص بترك المقدور من أجزاءها لا ينافي حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها.

إن هذا الذي ذكره مبني، لأن صاحب الكفاية يرى دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة.

وثانياً: إن رجحان الإتيان بغير المتعدّر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فإن الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه.

أولاً: من أين نحرز عدم الفصل؟

وثانياً: سلمنا، لكن هذا الإجماع محتمل المدرك.

الإشكال على الاستدلال بالرواية

وأشكل السيد الخوئي (1) على الاستدلال بالرواية فقال: والتحقيق في الجواب أن يقال:

إن أمر الرواية دائر بين حملها على تعدّر الإتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً، وبين حملها على تعدّر

ص: ٤٢٢

بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعث الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره، وحيث أنه لا- جامع بين الوجوب المولوي والإرشادي لتكون الرواية شاملةً لهما، ولا قرينه على تعيين أحدهما، فتكون الرواية مجمله.

توضيح ذلك:

إنّ هذا الحديث مطلق بالنسبة إلى الكلّ ذي الأجزاء والكلّي ذي الأفراد، وعدم جواز الترك مع تعذر بعض أفراد الكلّي لما هو المقدور الميسور، حكم عقلي، لأنّ كلّ واحدٍ من أفراد الكلّي له حكم يخصّه _ فالأحكام للكلّي متعدّده بعدد أفرادهِ _ ، فلو قال: أكرم كلّ من في المدرسه، كان لكلّ فردٍ حكمه من حيث الإطاعه والعصيان، فإذا تعذر إكرام أحدهم، لم يسقط عقلاً وجوب إكرام غيره، بل يجب إكرام البقيّه. وأمّا في الكلّ ذي الأجزاء، فإنّ وجوب الإتيان بالنسبه إلى بقيّه الأجزاء _ مع تعذر البعض _ مولوي، وحيث لا جامع بين المولويّه والإرشاديّه، فالروايه مجمله.

أقول:

إنّما يتوجّه هذا الإشكال على الإستدلال بالروايه فيما لو قلنا بأنّ هيئه الأمر في الروايه مستعمله في خصوص الحرمة العقليّه أو المولويّه، بأنّ يكون المدلول هذا أو ذاك، لأنّ اللفظ الواحد ليس له إلاّ مدلول واحد. وأمّا بناءً على أنّ مدلول الأمر في الروايه هو الطلب والبعث، ومدلول النهي هو الزجر، فالمدلول واحد، والمولويّه والإرشاديّه خارجه عن المدلول، بل تكون الداعي إلى الطلب والزجر،

ص: ٤٢٣

كما هو الحال فى الأوامر الإمتحائيه والتعجيزيه وغير ذلك. فهذا الجواب غير وافٍ، بل الإستدلال بالبيان المذكور تام. لكنّ الخبر غير تام سنداً.

هذا تمام الكلام فى هذه الروايه.

الروايه الثالثه:

اشاره

الميسور لا يسقط بالمعسور

حول السند والدلاله

أمّا سنداً:

فهى فى كتاب (العوالى) (١) مرسله، والكلام الكلام.

وأمّا دلالة:

فإنّ لفظ الحديث وإن كان إخباراً لكنّه إنشاء لباً، فهو نهى عن ترك الميسور من الأجزاء بسبب تعذر ما تعذر منها. أو أنّه إخبارٌ على الحقيقه؟ وجهان.

أمّا على الوجه الأوّل، فيرد إشكال الكفايه من أنّه مطلق يعم الواجبات والمستحبات، فيقع التعارض مع الحكم بوجوب الإتيان بالبقية الميسوره. والكلام الكلام.

ويرد إشكال السيد الخوئى من عدم اجتماع الإرشاديه والمولويه، وانتهاء الأمر إلى الإجمال. والكلام الكلام،

مضافاً إلى أنّ السيد الخوئى نفسه يرى عدم مجيء هذا الإشكال هنا، لأنّ النهى _ مولوياً كان أو إرشادياً _ لا بدّ وأن يتعلّق بفعل المكلف وما هو تحت قدرته، وسقوط الواجب عن ذمّه المكلف كثبوتيه بيد الشارع.

ص: ٤٢٤

وأما على الوجه الثاني، وأنّ الجملة خبرية محضه أريد بها الإخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب إذا تعذر بعض أجزاء الكلّ أو بعض أفراد الكلّي، فإنّه كما يصحّ إسناد السقوط والثبوت إلى الحكم، كذلك يصحّ إسنادهما إلى نفس الواجب والمستحب، فيقال سقط الوجوب مثلاً.

فقد أشكل السيّد الخوئي(١): بأنّ السقوط فرع الثبوت، فالرواية مختصّه بتعذر بعض أفراد الكلّي، لكون وجوب الأفراد غير المتعذّره ثابتاً من قبل _ لأنّ الوجوب المتعلّق بالكلّي ينحلّ إلى وجوبات مستقلّه بعدد الأفراد _ فيصدق أنّه لا يسقط بتعذر غيره، ولا تجرى الرواية في تعذر بعض أجزاء المركّب، لأنّه كان واجباً بالوجوب الضّمني، وقد سقط هذا الوجوب بتعذر المركّب من حيث المجموع، فلو كان يجب الإتيان بالبقية، لكان وجوبه بوجوبٍ إستقلالي حادث.

المناقشه

إنّه يبتنى على أن يكون للأجزاء وجوبات متعدّده ضمّيته.

لكنّ التحقيق هو أنّ الوجوب المتعلّق بالصّلاه وجوب واحد بسيط، فكما نلاحظ ونتصوّر المركّب لحاظاً واحداً، كذلك نحكم عليه بحكم واحد، فإذا تعذر بعض أجزاء المركّب تغيّر الموضوع، وبذلك يرتفع الوجوب عن الباقي، ويحتاج وجوبه إلى حكمٍ جديد.

ص: ٤٢٥

والشيخ الحائري دفع الإشكال عن الاستدلال (١) بوجهين:

أحدهما: إنَّ الوجوب الغيري الذي تعلّق بالأجزاء قبل تعذّر بعضها هو عند العرف نفس الوجوب النفسى الحادث بعد التعذّر والحاصل: إنَّ الحكم واحد. وحينئذٍ يصدق: الميسور لا يسقط بالمعسور.

المناقشه

أولاً: ليس الوجوب بعد التعذّر عند العرف نفس الوجوب الذي كان قبل التعذّر حتى يصدق الميسور لا يسقط بالمعسور، فإنَّ العرف لا يرى أنّ الأمر بنصب السّلم هو الأمر بالكون على السّطح.

وثانياً: إنّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري محال، لأنَّ الأجزاء عين الكلّ في الحقيقة.

فالوجه الأوّل من الشيخ الحائري مندفع ثبوتاً وإثباتاً.

والثاني: إنّه كما أنّا في الإستصحاب تبع لوحده الموضوع عرفاً، ويكفى لجريانه كون الموضوع عند العرف بقاءً نفس الموضوع حدوداً، كذلك هنا، فإنَّ العرف يرى «الميسور» عين «المعسور»، ووحده الموضوع كافيته لتماميته الاستدلال بالروايه.

والحاصل: إنّ الموضوع واحد. نعم، يعتبر أن يكون الباقي من الأجزاء

ص: ٤٢٦

مقداراً يصح معه عرفاً أن يقال ببقاء الموضوع.

وفيه:

إنه ليس الموضوع باقياً عند العرف الدقيق بعد فقد جزءٍ من أجزاء المركب أو شرطٍ من شروطه.

التحقيق

والتحقيق أن يقال:

أما نقضاً: فقد جاءت كلمه «لا تسقط» فى النصّ الصريح إذ قال عليه السلام «الصلاه لا تسقط بحال». فكلمة يقال هناك يقال فى الزوايه.

وأما حلاّ: فإنّ حمل كلمه «السقوط» على المعنى الحقيقى فى المركب غير ممكن، لأنّنا سواء قلنا بوجوب المقدمات الداخليه بالوجوب الغيرى أو الضمنى، فإنّ الوجوب بعد تعذر البعض قد سقط يقيناً، لأنّ الوجوب الغيرى يتبع النفسى المتعلّق بالكلّ، وهو معلول له، فكيف يبقى بعد زواله، فلو حدث وجوبٌ آخر فإنه ثبوتٌ وليس عدم السقوط.

وكذلك الوجوب الضمنى، فإنه فرع النفسى المتعلّق بالكلّ، لأنّ معنى الوجوب الضمنى هو أن يأخذ كلّ جزءٍ من الأجزاء حصّه لنفسه من الوجوب المتعلّق بالكلّ، فإذا زال المتعلّق بالكلّ لم يبق شىء.

وما قيل: من أنّ هناك إرادته قد تعلّقت بالأجزاء، ونسبه الإراده إلى الأجزاء نسبه البياض إلى الجدار، فكما لو زال قسمٌ من بياض الجدار يكون الباقي موجوداً، كذلك الحال بالنسبه إلى الأجزاء.

ص: ٤٢٧

ففيه: إنَّ الأرادة أمر بسيط، وإنَّما التركب في متعلقها وهو الصَّيْلُ، وحكم الإرادة بالنسبة إلى الأجزاء حكم اللِّحَظ، فإنَّ أجزاء الصَّلاة تتعلَّق بها الإرادة الواحد كما تلحظ باللِّحَظ الواحد.

خلاصه الكلام

وتحصَّل: عدم إمكان حمل السقوط على المعنى الحقيقي، والمراد هو المعنى المجازي. لكن لا يخفى أنَّ هذا يتم في الأجزاء، وأمَّا عدم سقوط الوجوب عن الأفراد الباقية بعد تعدُّر البعض، فحقيقي لا مجازي، لكون كلِّ فردٍ منها ذا وجوب مستقلٍّ، فلا يسقط وجوب الباقي بسقوطه عن المتعدِّر، فلو أريد تعميم الرواية إلى الكلِّ والكلِّي يلزم إرادته الحقيقيه والمجاز معاً من اللفظ الواحد في الإستعمال الواحد. وهذا إشكال آخر في الدلالة.

هذا تمام الكلام على هذا الحديث سنداً ودلالةً.

ويبقى الكلام على موضوعه، فما المراد من «المعسور» و«الميسور»؟

في المراد من الميسور والمعسور

وهذا البحث الموضوعي إنَّما يحتاج إليه بناء على اعتبار الخبر، ونحن نتعرَّض له تكميلاً للمطلب.

ولا- يخفى: أنَّ الميسور يصدق حتى مع بقاء الجزء الواحد من الصَّيْلُ أو الحجج، لكنَّ أحداً لا- يفتي بوجوب الإتيان به عملاً بالحديث. هذا أوَّلاً.

ص: ٤٢٨

وثانياً: لا ذكر للأجزاء في الخبر، فيحتاج إلى التقدير. والمعنى: إنَّ الميسور من الأجزاء لا يسقط بالمعسور منها. وعليه، فلا بدَّ أن تكون الأجزاء ذات مراتب، فلو أنَّ إصبعاً من اليد انكسر فصار جبيرةً وَجِب العمل بقاعده الميسور في سائر أجزاء اليد، لأنَّه إذا فقدت مرتبه وجبت الأخرى. والقيام الكامل في الصَّلاه إذا تعذَّر، وجب الميسور منه، ولكن ماذا نفعل لو تعذَّر جزءٌ من المركَّب ولا ندرى هل هو ركن أو لا؟ لأنَّ الغرض الشرعي من العبادة غير معلوم؟ هل هو باق بعد تعذَّر الجزء؟ ولا ندرى أى جزء مقوِّم للمركَّب وأى جزء غير مقوِّم له؟ فكيف نتمسك بالقاعده، وهو من التمسك بالعام في الشَّبهه الموضوعيَّه، للجهل بأنَّ الباقي هو الميسور من الواجب أو لا؟

قيل: المرجع في هذه الحاله عمل المشهور، ومتى لم يعملوا بالحديث لا نعمل.

وفيه: إنَّ عمل المشهور _ إن كان جابراً _ يجبر ضعف السَّند لا ضعف الدلاله، اللهمَّ إلا أن يكشف عن رأى المعصوم، وإلا، فإنَّ فهمهم لا- يكون حجَّة على غيرهم. ولذا قال الميرزا برفع اليد عن الخبر في هكذا موارد. والاستصحاب أيضاً لا- يحلَّ المشكله، لعدم اليقين بوحده الموضوع، لأننا لا ندرى هل الجزء الفائق ركنٌ أو لا، مقوِّم للغرض أو لا؟ فكيف نستصحب بقاء الأمر بالصَّلاه.

وقال العراقي: المرجع في تمييز الركن هو العرف.

وفيه: إنَّما يرجع إلى العرف في تشخيص مفاهيم الألفاظ، أمَّا المصاديق

فلا، وشكنا من الثاني. وبعبارة أخرى: العرف هو المرجع في الشبهات المفهوميّة لا المصداقيّة.

ويمكن أن يقال: إنّ الشارع إذا جعل الحكم ولم يرد عنه بياناً بالنسبة إلى الموضوع، وجب الرجوع فيه إلى العرف، لثلاً- تلزم لغويّة الحكم. فما ذكره العراقي هو الصحيح بعد ضمّ هذه المقدّمه إليه.

هذا تمام الكلام على التنبيه الثالث.

ص: ٤٣٠

التنبیه الرابع: لو تردّد الأمر بين أن يكون الشيء جزءاً للمركّب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو قاطعاً، فما هو مقتضى القاعدة؟

إشاره

مثلاً: لو لم يكن له إلا الثوب الواحد ليستر به عورته في الصّلاه، لكنّ الثوب نجس، فلا ندري هل شرط الصّلاه محقق له فيصلي فيه أو أنّ النجاسه مانعه عن الصّلاه ووظيفته الصّلاه عارياً... وتفصيل المطلب في مسائل:

فيه مسائل

المسأله الأولى:

ما إذا كان الحال من قبيل المثال المذكور والوقت ضيق، حيث الواجب واحد شخصي وليس له أفراد طوليّه ولا عرضيّه.

والحكم ههنا هو التخيير، لعدم إمكان الموافقه القطعيّه، والمخالفه بترك الصّلاه غير جائزه يقيناً، فلا بدّ من الموافقه الإجماليّه، وهي تحصل بأحد الطرفين، من الصّلاه في الثوب أو الصّلاه عارياً، لأنّ العقل يحكم في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه، بضروره الإتيان بما يحصل غرض المولى، وأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

وأما بالنظر إلى الأصل العملي، فإنّ البراءه عن خصوص الصّلاه عارياً وكذا

ص: ٤٣١

عن خصوص الصّلاه مع الثوب النجس جاريه، والنتيجه هي التخيير العقلي.

المسأله الثانيه:

ما إذا كان المأمور به هو الطبيعي كذلك، وله أفراد طوليئه والإحتياط _ بالإتيان مرهً مع الثوب وأخرى عارياً _ ممكن، لسعه الوقت، فهل يجب الإتيان بالصّلاه كذلك تحصيلاً للعلم بالموافقه أو لا، بل هو التخيير كذلك؟ قولان.

ظاهر كلام الشيخ: إبتناء هذه المسأله على المختار في الأقل والأكثر، وحيث أنّ المختار هناك هو البراءه، فهنا كذلك. والوجه في جريان البراءه هو: أنّ الحكم يدور مدار الأفراد، وكلّ فردٍ يدور أمره بين المحذورين، فهذا الفرد من الصّلاه دائر أمره بين الإتيان به في الثوب النجس أو عارياً، فالأصل البراءه، وكذلك الفرد الثاني في الساعه الثانيه وهكذا. وهذا ما عليه الشيخ (١).

وفي المقابل القول بالإحتياط، _ وهذا مختار جماعه وعليه السيّد الخوئي (٢) _ وهو التحقيق. والوجه في ذلك: أنّ الواجب في الواجبات الموسّعه ليس الأفراد بل الطبيعي، فإنّ الأمر بالصّلاه لا يتعلّق بهذه الصّلاه الواقعه في هذه الساعه أو تلك الواقعه في الثانيه، ولذا لا يقصد الأمر بالفرد عند الإتيان بالصّلاه لعدم تعلّقه به، بل قد تعلّق بالصّلاه، ولمّا كان كذلك، وجب رعايه قانون العلم الإجمالي حتى تحصل الموافقه القطعيه لفرض سعه الوقت، وعليه الإتيان بالصّلاه مرّتين. ومن المعلوم عدم جريان الأصل في أطراف العلم، إمّا بتعارضها وتساقطها

ص: ٤٣٢

١-١. فرائد الأصول ٢ / ٤٠٠.

٢-٢. مصباح الأصول: ٤٨٧.

— على مسلک الإقتضاء — وإما بعدم جريانها على مسلک العليّه.

المسأله الثالثه:

ما إذا كانت الوقائع متعدده وإن لم يكن للواجب أفراد طوليه ولا عرضيه، كما لو دار الأمر بين أن يكون الشيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه.

والحكم في هذه المسأله يبتنى على منجزيه العلم الإجمالى فى التدريجيات وعدمها، فعلى القول بالعدم، فهو فى كل يوم مختير بين الإتيان بذلك الشيء المشكوك فيه وتركه، وعلى القول بالمنجزيه — كما هو المختار — يكون العلم منجزاً، وتكون النتيجة التخيير الإبتدائى، بأن يختار الفعل فى كل يوم يوم أو الترك فى كل يوم يوم إلى آخر الشهر، وليس هو مختيراً بالإستمرار، بأن يفعل فى بعض الأيام ويترك فى بعض، للزوم المخالفه القطعيّه.

هذا تمام الكلام فى التنبهات.

ويقع الكلام فى شرائط الأصول.

ص: ٤٣٣

شرايط جريان الأصول

اشاره

ص: ٤٣٥

فى شرائط الأصول

عندما يفقد الفقيه «العلم» بالنسبه إلى الحكم الشرعى، ويفقد «العلمى» أى «الأمارات»، تصل النوبه فى مقام الإستنباط إلى الأصول العمليّه، ولكنْ لإجرائها شرائط وأحكام.

ولا يخفى أنّ مرحله النظر فى الشرائط متأخره عن مرحله وجود المقتضى، فلولا تماميّه المقتضى لا يلحظ الشرط، ولذا فإنّهم وإن جعلوا العنوان «شرائط الأصول»، فلا بدّ وأن يريدوا من «الشرائط» الأعم منها ومن المقتضى. وتوضيح ذلك:

إنّ «الشرط» فى الإصلاح: هو المتمّم لفاعليّه الفاعل أو لقابليّه القابل، فهو «متّم» لقابليّه «النار» لـ «الإحراق» مثلاً، أمّا لو لم تكن «النار» موجوده، فلا يبحث عن شرط الإحراق.

وفيما نحن فيه: البراءه العقليّه قبل الفحص عن «البيان» الشرعى لا مقتضى لجريانه أصلاً، فالفحص عن البيان هو لتحقق المقتضى لا إنّه شرط. بخلاف البراءه

الشرعيه، فإنّ موضوعها (ما لا يعلمون) والفحص عن الدليل فيها شرط، وإنّما يفحص عن الدليل في مورده، للإجماع وغيره ممّا دلّ على سقوط إطلاق (رفع ما لا يعلمون) وتقييده بما بعد الفحص.

فظهر أنّ المقصود من «شرائط الأصول» في عنوان البحث أعمّ من الشرط الإصطلاحى.

ثمّ إنّ من الأصول ما هو مضيّق على المكلف وهو الإحتياط، ومنها ما هو موسّع وهو البراءة، ومنها ما قد يكون مضيّقاً وقد يكون موسّعاً وهو الإستصحاب. وأمّا التخيير، فمورده دوران الأمر بين المحذورين.

والأصل: تاره: عقلى وهو الإشتغال والإحتياط والبراءة العقليّه، وتاره: شرعى، وهو الإستصحاب والبراءة النقليه.

شرط الإحتياط

اشاره

إنّه عندما يحتمل الواقع، يأتى دور إحراز الواقع عن طريق الإحتياط، فهو فى الحقيقه التحفّظ على أغراض المولى وأحكامه، فموضوع الإحتياط هو «إحتمال الواقع» لا «إحراز الواقع» كما فى كلام بعض الأعلام.

ولا ريب فى حسن الإحتياط عقلاً وشرعاً. وأضاف صاحب الكفايه قيد: ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام، ولكن التحقيق عدم الحاجه إليه، لأنّ الإحتياط _ كما تقدّم _ هو إحراز مطلوب المولى غرضاً أو حكماً، وحيث يختلّ النظام فلا غرض للمولى، فلا موضوع للإحتياط، لا أنّه يرتفع قيده.

ص: ٤٣٨

وبعبارة أخرى: نحن نريد حفظ أغراض المولى وأحكامه بواسطة الإحتياط، أما لو ترتبت المفسده أو لزم فوت المصلحه، ينقلب الإحتياط بالإتيان إلى الترك.

الإشكالات

إشاره

وبعد، فلننظر في الإشكالات المطروحه على الإحتياط:

الأول

إشاره

الأول: إنه إذا قامت الأماره الظنّيه فإن إحتمال الخلاف يلغى، ويُرتّب الأثر عليها، لقول الإمام عليه السّلام: (لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يؤدّيه عنّا ثقاتنا) (١)، وعليه السّيره العقلائيّه، فإنّ قوام العمل بالأماره هو إلغاء إحتمال الخلاف.

لكنّ حقيقه الإحتياط هو الإعتماد باحتمال الخلاف وترتيب الأثر عليه، وهذا خلاف الشرع، فكيف يكون حسناً؟

الجواب:

لا- ريب في أنّ العقلاء يلغون إحتمال الخلاف في خبر الثقة ويجعلونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فقول الراوى للإمام عليه السّلام: (أ فيونس بن عبدالرحمن ثقة، آخذ عنه مااحتاج إليه من معالم ديني؟) (٢) يكشف عن كون كبرى إلغاء الخلاف عن خبر الثقة أمراً فطرياً، وإنّما سؤاله عن الصغرى، ومتى كان

ص: ٤٣٩

١- ١. وسائل الشيعة ١ / ٣٨، الباب ٢ من أبواب مقدّمه العبادات، رقم: ٢٢.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواه الحديث، رقم: ٣٣.

السؤال عن الصغرى فالكبرى عقلائيّه، ومتى كان السؤال عن الكبرى، فالكبرى شرعيّه تعبدية.

فالحاصل: أنّه لا كلام في إلغاء العقلاء إحتمال الخلاف، والأدله الشرعيّه كقوله عليه السلام: «لا عذر» إمّا تعبدية وإمّا إرشاد إلى السير العقلائيّه. لكنّ النكته هي: إنّ إلغائهم الخلاف هو في مقام العمل بقول الثقة، لا- أنّهم يرون خبره حاملاً- للواقع بحيث يتركون الإحتياط لرجاء درك الواقع، ولذا نراهم إذا أرادوا درك الواقع - حتى مع قيام خبر الثقة - يحتاطون بالإتيان للأطراف المحتمل وجود الواقع فيها، من أجل الوصول إليه.

وبعبارة أخرى: إنّهم في الوقت الذي يأخذون بخبر الثقة، يرون حسن الإحتياط أيضاً، بل يقومون بذلك في الموارد الكثيره، خاصّه المهمّه منها، وهذا يكشف عن أن إلغائهم إحتمال الخلاف إنّما هو لترتيب الأثر على خبر الثقة في مقام العمل.

والحاصل: إنّ قولنا: خبر الثقة كاشفٌ عند العقلاء، ليس بمعنى منعهم عن الإحتياط من أجل درك الواقع.

الثاني:

إشاره

الإشكال الثاني:

التنافي بين الإحتياط والإنشاء. وذلك، لأنّ الإحتياط حسنٌ في الشبهات البدويّه في التوصلات بلا كلام، لوجود المقتضى وعدم المانع، وكذلك لا كلام في لزومه في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي.

أمّا في العقود والإيقاعات، فإنّه يعتبر الإنشاء، ويعتبر الجزم في الإنشاء،

ولكنّ الإحتياط إنّما هو حيث لا جزم، فكيف يكون الإحتياط فى العقود والإيقاعات؟

الجواب:

إنّ الإنشاء على جميع المباني فى حقيقته _ تسبّب الإنشاء فى إيجاد المنشأ من علقه الزوجيّة والبينونه وغير ذلك. أو الإعتبار والإبراز. أو إيجاد المعنى بالوجود اللفظى _ أمر قصى، ولا تردّد للشخص فى أصل الإنشاء، وإنّما يتردّد ويشكّ فى تحقّقه فى النكاح _ مثلاً _ بصيغه «أنكحت» أو «زوّجت»، فيأتى بكليهما من باب الإحتياط حتى يتيقّن بتحقق الإنشاء المؤثّر.

وبعبارة أخرى: هو جازم فى إنشائه وغير جازم فى آله الإنشاء، فيأتى بجميع ما يحتمل آليته حتى يتحقّق المنشأ، من النكاح والطلاق والبيع وغير ذلك.

وأما الكلام فى العبادات:

فتارة: يستلزم الإحتياط التكرار للعبادة، كما فى مسأله التسيّحات الأربع، هل الواجب المره أو الثلاث، وأخرى، يتردّد فى الواجب، هل هذا الفرد أو ذاك؟ كما فى ظهر يوم الجمعة، حيث لا يدري هل الواجب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة. وثالثه: يتردّد فى أنّ المأمور به أىّ الحالين، الصّلاه فى الثوب النجس أو الصّلاه عارياً.

أما إن لم يستلزم التكرار لنفس العمل، يقع الإشكال فى:

أ_ قصد الوجه والتميز فى العبادة

فإنّه على القول باعتباره فى العبادة، غير حاصل فى صوره العمل الإحتياطى.

ص: ٤٤١

والجواب:

إحتمال إعتبار قصد الوجه والتمييز يندفع بالإطلاقات اللفظية، وذلك، لأنّ التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى الإنقسامات المتأخره عن الأمر غير المترتب عليه، جائز بلا كلام، كالصلاه في المسجد أو المدرسه. وأمّا الإنقسامات المترتب عليه، كقصد الوجه والقربه، فالمشهور العدم، إذ ما لم يتعلّق الأمر بالشىء فلا معنى لقصده، فكان الإطلاق متوقفاً على الأمر، وهذا هو الدور، واجتماع التقدّم والتأخر فى الشىء الواحد، لأنّ الإطلاق معناه لحاظ الشىء ورفض القيود عنه، فيكون مقدّماً، لكنّ قصد الوجه من الإنقسامات المتأخره عن الأمر اللاحقه به.

وهذا هو الإشكال المعروف المشهور.

فأجيب: بإمكان الإطلاق بالخطاب الثانى المعبر عنه بتمّم الجعل. فقيل: لا يكون بالجملة الإنشائية ولا بدّ من الخبرية. وقيل: بإمكانه بالإنشائية أيضاً.

والتحقيق عندنا: جواز التمسك بالإطلاق للإنقسامات المتأخره.

والحاصل: إذا أمكن الإطلاق _ بأى مسلكٍ _ سقط إعتبار قصد الوجه والتمييز، وإذا سقط، أمكن الإحتياط، فيندفع الإشكال.

وأما على القول بعدم إمكان الإطلاق لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثانى، تصل النوبه إلى الجواب عن الإشكال بالتمسك بالإطلاق الحالى.

ومع التنزّل، تصل النوبه إلى الأصل العملى، حيث يشكّ فى إعتبار دخل قصد الوجه فى العباده، ومقتضى الأصل وهو الإستصحاب العدم.

ومع التنزّل، فالبراءه العقلية والشرعية.

٢_ اعتبار الجزم فى النيه فى العباده

وذلك: لأنّ الإنبعث يجب أن يكون من أمر المولى، وهذا غير حاصل فى مورد الإحتياط، بل الإحتياط يكون إنبعثه من إحتمال الأمر، وهذا لا يفيد، لأنّ من كان بإمكانه الفحص عن أمر المولى والإنبعث عنه على وجه التفصيل، لا معنى لأن يأتى بالعمل بداعى إحتمال الأمر.

الجواب

والجواب:

أمّا نقضاً، فإنّه فى موارد العلم بالأمر، يكون الإنبعث من العلم بالأمر لا من الأمر، وكذا فى موارد قيام العلمى. وبالجملة: ليس الباعث فى جميع الموارد هو الأمر الخارجى بل الصوره الذهنيه للأمر.

وأمّا حلاًّ، فإنّ حقيقه الحكم وجوب الإطاعه للمولى والإتيان بالمأمور به مضافاً إليه فى التعديّيات، والحاكم بهذا هو العقل _ ولذا كانت الأوامر والنواهي الوارده فى لسان الشارع إرشاداً إلى حكم العقل _، والعمل المأتى به بقصد إحتمال الأمر واجدٌ لهذه الخصوصيه، أى الإضافه إلى المولى، فىكون محبوباً إليه ومقرّباً لسيده، بل هذا أحبّ إليه ممّا يكون هناك علمٌ بالأمر أو علمى.

أمّا أن يقال بأنّ النوبه لا تصل إلى الإمتثال بداعى إحتمال الأمر مع إمكانه بداعى الأمر المعلوم تفصيلاً، فهذا لا برهان عليه.

ومع التنزل عمّا ذكر، والشك فى إعتبار الجزم بالنيه فى العباده، فإن رجع الشكّ إلى أصل الإعتبار والتكليف، فالبراءه، وإن رجع إلى تحقّق الإمتثال بلا جزم فى النيه، فقاعده الإشتغال.

ص: ٤٤٣

وأما إن كان الإحتياط مستلزماً لتكرار العبادته، فيقع إشكال آخر _ زائداً على ما تقدّم _ وهو لزوم العبث واللعب بأمر المولى، وهذا يناهض مقام العبوديّة.

والجواب:

إنّ الإحتياط _ كما تقدّم _ هو الجمع بين المحتملات، والمفروض أنّ المكلف في مقام الإمتثال ويريد الإطاعة لأمر المولى، فلو لم يفحص عن الأمر أو فحص ويئس وكثر العبادته، لتوقّف الإمتثال على تكرارها، بالائتيان بالطرفين أو جميع الأطراف المحتمل وجود الأمر فيها وتحقّق الإمتثال بها، عدّ منقاداً للمولى ومهتماً بالعبوديّة له، فضلاً عن أن يكون عابثاً ومتلاعباً بأحكامه.

هذا تمام الكلام في جريان الإحتياط في مورده، وشرط الجريان بالمعنى الذي ذكرناه.

شرط البراءة العقليّة

إشاره

وأما شرط البراءة العقليّة، فهو الفحص عن البيان، فلا يجوز التمسك بها إلاّ بعده.

الإستدلال لوجوب الفحص

وقد استدللّ لوجوب الفحص بوجهين:

الوجه الأوّل:

إنّ البيان الذي هو موضوع القاعده هو البيان القابل للوصول إلى المكلف،

ص: ٤٤٤

وإذا كان البيان كذلك، وجب الفحص عنه، وإلا إستحق العقاب على مخالفته والأخذ بالقاعده.

وبعبارة أخرى: لَمَّا يكون البيان فى معرض الوصول، ولا ندرى هل يوجد فى المسأله بيانٌ أو لا، يجب الفحص عنه وإلا يكون التمسك بالقاعده تمسكاً بالدليل فى الشبهه الموضوعيّه.

الوجه الثانى:

إنّه مع العلم بإقامه المولى البيان على أغراضه بنحوٍ يمكن وصوله إلى العبد وعتوره عليه، كان على العبد الفحص عنه للعمل به من أجل تحقّقه، فلو ترك الفحص وأخذ بالقاعده، فقد خالف وظيفه العبوديّه، ومخالفه الوظيفه ظلم على المولى، والظلم عليه موجب لاستحقاق العقاب.

فعلى المجتهد المتمكّن من الفحص عن الأدلّه أن يفحص، وما لم يفحص لم يجز له الأخذ بالقاعده.

ولا يخفى الفرق بين الوجهين، لأنّه فى ترك الفحص يستحق العقاب على مخالفه الواقع على الوجه الأوّل، وعلى نفس ترك الفحص على الوجه الثانى.

إشكال المحقق الإصفهانى

وأشكل المحقق الإصفهانى(1):

ص: ٤٤٥

أما على الوجه الأول، وهو الذي اعتمده الأعظم، فيما حاصله:

إنَّ الغرض من الفحص عن البيان تنجيز الحكم الواقعي وعدم جريان القاعده، ولكنَّ تنجيز التكليف الواقعي في مرتبه متأخره عن فعليته، والفعلية متقومه بالوصول، وإذ لا وصول فلا فعلية فلا تنجز.

والوجه في هذا المدعى هو: إنَّ حقيقه الحكم هو البعث والزجر، وهما ما لم يصلا إلى العبد فلا إمكان للداعويّه والزاجريّه، ومع عدم إمكانهما، فلا حكم، حتى يجب الفحص عنه.

الجواب:

إنَّ هذا الإشكال مبنيّ على ما ذكر من دوران فعلية الأحكام مدار الوصول إلى المكلف، وإذ لا فعلية فلا تنجز فلا يجب الإمتثال. لكنَّ الصحيح أنَّ الحكم ليس إلّا-الإعتبار، وهو متقوم بالإنشاء وكون الموضوع مفروض الوجود، فإذا تحقّق إنشاء الحكم من المولى وكان موضوعه مفروض الوجود، كان فعلياً، كما في « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ». فإنه إنشاء من المولى، وبمجرد تحقّق الإستطاعه يكون الحكم فعلياً. غير أنَّ المكلف تارة: عالم به تفصيلاً، فيجب عليه العمل به، وأخرى: عالم به إجمالاً، فقانون العلم الإجمالي، وثالثه: يحتمل وجوده، فيجب عليه الفحص عنه.

فالإشكال مندفع، لعدم تمامية المبني.

وأما على الوجه الثاني:

فبأن الظلم إنّما يتحقّق بمخالفه التكليف الواصل، ووصول التكليف إمّا

بالعلم التفصيلي وإمّا بالعلم الإجمالي، بأن يعلم بالوجوب إمّا هنا أو هناك، وإمّا أن يعلم بوجود أحكام للمولى بالنسبه إلى موضوعات معينه، ففي هذه الحالات الثلاث يتحقّق الظلم من العبد على المولى إن لم يعتنِ بأحكامه، بل لا بدّ من الإحتياط بالنسبه إليها.

وأمّا حيث لا يوجد العلم مطلقاً، بل هو مجرد احتمال، فإنّ عدم إعتنائه بالمحتمل وتركه الإحتياط بالنسبه إليه، ليس ظلماً على المولى. ومورد البحث في البراءه العقلية من هذا القبيل.

الجواب:

إن فرض الكلام هو في مورد المولى الذي عليه أن يبيّن إرادته بواسطه المبلّغين عنه، وأنّ على العبد تحصيل تلك البيانات والعتور عليها، فبياناته كالكعبه تزار ولا تزور. وعلى هذا، يكون الواجب على العبد الفحص وإلاّ يكون ظالماً. نعم، لو كان بناء المولى على عدم إيصال التكليف إلى العبد، لم يجب على العبد الفحص عمّا لم يصل إليه.

وهذا تمام الكلام في البراءه العقلية.

شرائط البراءه الشرعيه

اشاره

وفي البراءه الشرعيه يعتبر الفحص أيضاً. لكنّ الفرق بين حديث الرّفح وقاعده قبح العقاب هو: أنّ الحديث يصدق في الشّبّهه الحكميه، سواء فُحص أو لا، لأنّ الجهل موجود قطعاً. ولكن وقع الكلام بينهم في ثبوت الإطلاق للحديث.

ص: ٤٤٧

رأى المحقق العراقي

فالمحقق العراقي على ثبوته فيه في الشبهات الحكميه، واستدل(١) بتمسك الفقهاء بالحديث في الشبهات الموضوعيه، وأنهم لا يوجبون الفحص في التكاليف، إلا في موارد معينه، كنصاب الزكاه والذنين والفروج والدماء، وأما في غيرها، فإطلاق الحديث قبل الفحص محكم، وإلا لم يتمسكوا به في الشبهات الموضوعيه.

الإشكال عليه

لكن فيه: أن الاستدلال بفعل الفقهاء معناه أن يكون فهمهم _ بتماميه مقدمات الإطلاق في الحديث _ حجه على الآخرين، وهذا غير صحيح. لأن عمل الفقهاء لو كان جابراً لضعف الحديث، فليس بجابر للدلاله. هذا أولاً.

وثانياً: من أين ثبت أن مستندهم هو حديث (رفع ما لا يعلمون)، فلعله الحديث: (والأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه)(٢)؟

ثمره البحث

والثمره للإطلاق وعدمه _ مع وجوب الفحص على كل حال _ هي أنه إن لم يكن الحديث مطلقاً، فلا مقتضى للتمسك به، وإن كان مطلقاً، فلوجود المانع في هذا البحث. إذن، لا- فرق من الناحيه العمليه، في مسأله وجوب الفحص، وعدم جواز التمسك بالحديث قبله. هذه ثمره.

ص: ٤٤٨

١-١. نهايه الأفكار ٣ / ٤٤٩.

٢-٢. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩، كتاب التجاره، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام، رقم: ٤.

والثمره الثانيه: إن كان الحديث مطلقاً، كان بياناً على عدم التكليف، فيتحقق الموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا تجرى القاعده مع وجوده، ويكون مقدماً عليها في المرتبه، وإن لم يكن مطلقاً يكونان في العرض.

والثمره الثالثه: إنه إن تمّ الإطلاق في الحديث، كان دليلاً على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيه، لعدم وجود الدليل المانع، أمّا في الشبهات الحكميه، فيوجد المانع عن التمسك بالإطلاق.

الكلام في إطلاق حديث الرفع

ولكنّ البحث _ كما أشرنا _ في أصل ثبوت الإطلاق.

والعمده للقول بعدم كونه مطلقاً هو:

إنّ الإطلاق يتوقف على عدم وجود القرينه اللفظيه والعقليه وما يحتمل القرينيه، وهنا يوجد الحكم العقلي المانع من ثبوت الإطلاق، وكما ذكرنا _ في المباحث السابقه _ الحكم العقلي على قسمين:

فمنه أحكام عقليه نظريه، وهذه الأحكام تصلح لأن تكون بحكم المخصّص أو المقيّد المنفصل، فلا يبقى معها الإطلاق أو العموم.

ومنه أحكام عقليه ضروريه، وهذه الأحكام إذا حفت بالكلام منعت من أصل إنعقاد الإطلاق أو العموم.

وفيما نحن فيه: حديث الرفع محفوف بالحكم العقلي القائم على ضروره الفحص من باب وظيفه العبوديه كما تقدّم.

وفيه:

إنَّ الأحكام العقلية منها تنجيزية ومنها تعليقية، والقسم الأوَّل يمنع من إنعقاد الإطلاق والعموم، دون الثاني، وما نحن فيه من القسم الأوَّل. فالعقل يحكم بلزوم الفحص عن أحكام المولى من أجل حفظ أغراضه وأحكامه، ولكنَّه معلق على عدم الترخيص والتوسعه من ناحيه المولى، وحديث الرفع ترخيصٌ، فلو أراد الحكم العقلي تقييده يلزم المحال. وذلك، لأنَّ المقتضى للإطلاق فى الحديث موجود، فإن منع الحكم العقلي المذكور عن تماميه الإطلاق فهو وإلا فالإطلاق تام. ولكنَّ الحكم القطعى المذكور _ لكونه معلقاً على عدم ترخيص المولى _ لا- يمكنه المانع، فمانعيته موقوفه على عدم إطلاق حديث الرفع، وعدم إطلاقه موقوف على مانعيه الحكم العقلي. وهذا دور.

التحقيق عدم الإطلاق

ولكنَّ التحقيق عدم الإطلاق لوجهين:

الأوَّل: إنَّ جميع الأمور التسعه المذكوره فى حديث الرفع أعذار للعبد أمام المولى، ومنها الجهل بأحكامه، والجهل إنَّما يكون عذراً له فيما لو فحص عن الأحكام، وأما قبله فلا

وهذه قرينه فى داخل الحديث تمنع من إنعقاد الإطلاق.

والثانى: إنَّ مذاق الشارع كما يدلُّ عليه الكتاب والسنة هو التفقه فى الدين والعمل على وجه اليقين قدر الإمكان، وإذا كان هذا مذاقه، فكيف يعطى الترخيص

ص: ٤٥٠

للعبء ويسمح له العمل عن الجهل؟

وهذه قرينه من خارج الحديث تمنع من الإطلاق.

و على فرض الإطلاق هل من مقيد؟

وعلى فرض الإطلاق؟

وعلى فرض الإطلاق للحديث بالنسبه إلى الشبهات الحكميه، فهناك مقيدان:

المقيد الأول: الإجماع.

فقد ادعى الإجماع على عدم جواز الأخذ بحديث الرّفْع في الشبهات الحكميه قبل الفحص.

وفيه:

هذا الإجماع لا كلام فيه صغروياً، إلا أنه يحتمل أن يكون مدركياً، فليس بالإجماع الحجّه.

المقيد الثاني: العلم الإجمالي.

فإنّ الفقيه يعلم إجمالاً بوجود المحرّمات والواجبات في الشريعة، ويحتمل وجود الحكم في المورد من الشّبّه الحكميه، ومعه كيف يجوز له أن يتمسك بحديث الرّفْع؟ لأنّ الترخيص به في جميع أطراف الشّبّه يستلزم المعصيه بلا كلام، وفي بعضها دون بعضٍ ترجيح بلا مرجح. فالحديث ساقط في جميع الشبهات الحكميه قبل الفحص عن الحكم.

ص: ٤٥١

إشاره

وقد أُشكل هنا بوجهين:

الأول: إنه أعمّ من المدعى

إنّ مورد بحث الفقهاء هو: إن حديث الرفع لا- يجرى مع وجود التكاليف الإلزامية في الكتب المعتمّره. لكنّ الدليل أعمّ من الكتب المعتمّره وغيرها.

الجواب:

إنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ومقتضى القاعده هو إنحلال الأ-كثر بالأقلّ، وعليه، فإنّ الأحكام الشرعيّه المعلومه بالإجمال هي بين الأمارات المعتمّره وغير المعتمّره، لكنّ هذا العلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالعلم الإجمالي المتوسّط، وهو وجود الأحكام بين الأمارات المعتمّره الموجوده بين أيدينا، لكنّ هذا العلم الإجمالي أيضاً ينحلّ بالعلم الإجمالي بأنّ الأمارات المعتمّره مجتمعه في كتاب «وسائل الشيعه» الجامع بين «الكتب الأربعة». فليس الدليل أعمّ من المدعى.

الثاني: إنه أخصّ من المدعى

وهو: إنّ المدعى وجوب الفحص في الشبهات الحكميه كلّها، والعلم الإجمالي مانع عن التمسك بحديث الرفع. ولكن لا ريب في أنّه بعد الظفر بمقدارٍ من الأحكام ينحلّ العلم الإجمالي، فلا يجب الفحص عن بقيه موارد الشبهه

جواب المحقق النائيني

أجاب الميرزا عن الإشكال (٢): بأن متعلق العلم الإجمالي عنوان «ما في الكتب الأربعة» إذن، يجب الفحص عن بقيه الشبهات في الكتب الأربعة. كما لو علم إجمالاً بأن عليه ديوناً مسجلة في دفاتره، فعثر على مقدارٍ منها، فهو لا يزال يفحص عنها في سائر الدفاتر ولا يقول بانحلال العلم.

المناقشه

وفيه: إن عنوان «ما في الكتب الأربعة» ليس له موضوعيته، بل هو عنوان مشير إلى الأحكام الموجوده في تلك الكتب، فالمهم هو النظر إلى المشار إليه، والمفروض دوران أمره بين الأقل والأكثر، وقد تقرّر إنحلال العلم الإجمالي المرّد بين الأقل والأكثر بعد الظفر بمقدارٍ من الأطراف، والرجوع في الباقي إلى حديث الرّفْع. هذا أولاً.

وثانياً: إن الميرزا من القائلين باقتضائه العلم الإجمالي بالنسبه إلى الموافقه القطعيه. ومعنى ذلك: أن منجزيه العلم بالنسبه إلى الموافقه تدور مدار تعارض الأصول، وأنه بمجرد انتفاء التعارض فيما بينها يسقط العلم عن المنجزيه. وبناءً

ص: ٤٥٣

١-١. كفايه الأصول: ٣٧٥.

٢-٢. أجود التقريرات ٣ / ٥٥٨.

على هذا، فإنه بمجرد العثور على قسم من الأحكام، يكون العلم بالنسبه إلى هذا القسم تفصيلياً، ويتحقق الموضوع للأصل وهو الشك بالنسبه إلى غيره، فيجرب فيه بلا معارض.

فظهر سقوط جواب الميرزا على مبناه أيضاً.

جواب المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي (1) عن إشكال شيخه: بأن متعلق العلم الإجمالى هنا هو «مجموع ما فى الكتب الأربعة». وعليه، فكل حديث حديث فيها طرفاً لاحتمال التكليف، فيكون التكليف منجزاً، والعقل يحكم بضروره الإمتثال بالإحتياط بالنسبه إلى المجموع، لأن المفروض تنجز التكليف بالنسبه إلى المجموع، إذ يحتمل إنطباق عنوان «المجموع» على كل طرف، ولا فائده فى جريان الأصل فى بعض الأطراف، لأن العراقي يرى عليه العلم الإجمالى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، فالأصل الجارى هو الإشتغال.

المناقشه

وفيه: إن مورد الكلام هو العلم الإجمالى بوجود الأحكام الإلزاميه التى لو تفحصنا عنها لعثرنا عليها، هذا من جهه. ومن جهه أخرى: فإن هذا العلم مردد بين الأقل والأكثر. ومن جهه ثالثه: فإن المفروض أن ما عثرنا عليه يكون أماره على

ص: ٤٥٤

الحكم الإلزامى بالنسبه إلى ما قامت الأماره عليه من الأطراف.

وبعد الإلتفات إلى هذه الجهات الموجوده فى البحث: فإنه مع العثور على مقدارٍ من الأمارات، ينحلُّ العلم الإجمالى حتى بناءً على العليّه، لأنَّ الطرف الذى قامت عليه الأماره يخرج عن دائره الإحتمال يقيناً، بل يجب العمل بالقائمه عليه بالإتفاق. ولما كانت الأطراف من قبيل الأقل والأكثر، فإنَّ الأقل يكون هو المتيقن والأكثر يكون المشكوك فيه، ويجرى فيه الأصل.

جواب المحقق الخوئى

وأجاب السيّد الخوئى فى مصباح الأصول(١) عن إشكال الكفايه بأنّ: أحاديث الوقوف عند الشبهه تعارض حديث الرّفح وغيره من أدلّه البراءه، والنسبه بينها هى التباين، لأنّ روايه (الوقوف) تفيد وجوب الإحتياط قبل الفحص، وحديث الرّفح يفيد البراءه قبل الفحص وبعده. لكن بعض أخبار الوقوف خاصّ بصوره قبل الفحص وهو قوله عليه السّلام: (أرجه حتى تلقى أمامك)(٢)، وهذا البعض يخصّص عموم (أخبار الوقوف)، وحينئذٍ تنقلب النسبه بين (أخبار الوقوف) و(أخبار البراءه)، وتصبح تلك أخصّ من هذه، فتقيّد (أخبار الوقوف) إطلاق (أخبار البراءه).

ص: ٤٥٥

١-١. مصباح الأصول: ٤٩٤.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٧، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه، رقم: ١.

أولاً: أخبار البراءه مقدّمه على أخبار الوقوف بالحكومہ، لأنّها ترخيص من الشارع فلا يبقى شبهة.

وثانياً: أخبار الوقوف إرشاديّه، لكونها معلّله بقوله عليه السّلام: (فإنّ الوقوف عند الشّبّهه خير من الإفتحام في الهلكه) (١).

وثالثاً: قوله عليه السّلام (أرجه حتّى تلقى إمامك) قد جاء في مقبوله عمر بن حنظله بعد سقوط جميع المرجّحات، وأىّ علاقته له بمورد بحثنا حيث لا فحص أصلاً؟ هذا أوّلاً.

وثانياً: بحثنا في زمن الغيبه، و(أرجه حتّى تلقى إمامك) ظاهر في زمن الحضور.

وثالثاً: روايه (أرجه) معارضه بموثقه سماعه حيث قال عليه السّلام: (فهو في سعه) (٢). ولو تنزّلنا، فإنّ الإحتياط غير لازم بالإتفاق، بل المرجح إمّا التخيير وإمّا التساقت بين الخبرين المتعارضين، وإمّا الأخذ بالأحدث كما عليه المحقّق النراقي.

الجواب الصحيح عن إشكال الكفايه:

هو الرجوع إلى النصوص التي دلت على وجوب الفحص:

ص: ٤٥٦

١-١. وسائل الشيعه ٢٠ / ٢٥٩، كتاب النكاح، باب وجوب الإحتياط في النكاح فتوى وعملاً، رقم: ٢.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٨، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفه، رقم: ٥.

١_ الخبر في (هَلَّا عملت) قال: لم أكن أعلم. قال: (هَلَّا تعلّمت؟) (١). فلو أخذنا بإطلاق حديث الرّفْع لزم لغويّه هذه النصوص. فهذه النصوص تقيّد حديث الرّفْع، وهو إنّما يجرى بعد الفحص.

٢_ روايه عبدالرحمن بن الحجاج، إذ سأل الإمام عليه السّلام عن حكم رجلين أصابا صيداً في حال الإحرام، فهل على كليهما الجزاء؟ قال عليه السّلام لعبدالرحمن إذا سئلت عن مسأله لا تدري الحكم فيها فلا تجب حتى تسأل.

وهذا تمام الكلام في البراءه الشرعيّه.

ثمره البحث عن إطلاق حديث الرّفْع

وللبحث عن الإطلاق في حديث الرّفْع وعدمه ثمراتٍ، منها:

إنّه بناءً على الإطلاق بالنسبه إلى الشبهات قبل الفحص وتمايمه المقتضى، يقع الكلام حول وجود المانع، أمّا في الشبهه الحكميّه، فالمانع موجود كما تقدّم، وأمّا في الشبهه الموضوعيّه فهو مفقود، فلذا يفتى بجواز الإرتكاب فيها من دون الفحص، اللهم إلا أن يقوم دليل آخر، كالدليل على لزوم الفحص في الأموال من حيث الشكّ في بلوغ المال حدّ النصاب أو تعلّق الخمس به، فيكون ذلك الدليل هو المرجع، ويفتى بوجوب الفحص وإن كانت الشبهه موضوعيّه.

وأما بناءً على قصور الحديث عن الشمول للشبهات قبل الفحص، وجب الفحص حتى في الشبهات الموضوعيّه.

ص: ٤٥٧

شرط الإستصحاب

وإنه إمّا مثبت للتكليف، وإمّا ناف له. فإن كان مثبتاً، كان حكمه حكم الإحتياط قبل الفحص، فلا مشكله من حيث العمل. لكن المشكله من الناحيه العلميه هي أنّ موضوع الإستصحاب هو الشك، فإن كان الفحص ولم يحصل الظفر بالحجّه على الوجوب أو الحرمة، تمّت أركان الإستصحاب، أمّا مع عدم الفحص، فإنّ إجرائه يتوقّف على وجود الشك، ومع عدم الفحص وإحتمال الظفر لو فحصنا، هل يتحقّق الشك في التكليف؟ لا- ريب أنّه مع الفحص والظفر بالدليل، لا- يبقى مجال للإستصحاب، لأنّه يزيل الشك.

فظهر أنّه يعتبر الفحص في الإستصحاب وإن كان مثبتاً للتكليف، من الناحيه العلميه، وإن كان لنا من الناحيه العمليه إبقاء الحكم السابق.

وأمّا إن كان نافياً للتكليف، فالفحص لازم كما في البراءه، لأنّ الدليل إمّا وارد على الإستصحاب وإمّا حاكم عليه كما هو التحقيق.

شرط التخيير

اشاره

فإنّه إن كان من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، أمكن توهم عدم لزوم الإحتياط، لعدم إمكان الموافقه القطعيه. لكن مقتضى التحقيق هو الإحتياط بالفحص، لأنّ أصاله التخيير في دوران الأمر بين المحذورين حكم عقلي _ لأنّ المكلف إمّا فاعل وإمّا تارك _ وقيل: بأنّ كلاً من الطرفين _ من الوجوب والحرمة _ مشكوك الحكم، فكلّ منهما مجرى للبراءه، لكنّ الأصلين لا يجريان للزوم

الترخيص الشرعي في المخالفه القطعيه، وهو إما قبيح وإما محال _ كما هو التحقيق _ فيسقط الأصلان، وتلزم المخالفه الإلزاميه حينئذٍ، ولا محذور فيها.

وعلى كلا المسلكين، يجب الفحص عن الدليل. أمّا على المسلك الثاني، فلعدم الموضوع لحديث الرفع قبل الفحص، لقصوره عن الشمول لما قبل الفحص في الشبهه الحكميه، أو لوجود المانع عن جريانه من حديث التعلّم وغيره.

وأما على المسلك الأول، فلأنّ حكم العقل بالتخيير مقيد بعدم إمكان الموافقه للحكم الواقعي، وأمّا مع إمكانه، فلا يحكم العقل بالتخيير، لأنّه مع احتمال العثور على الحجّه من ناحيه المولى، يحكم بلزوم المتابعه للحجّه والعمل على طبقها، حتى لا تلزم المخالفه العمليه.

وههنا تنبيهات:

ص: ٤٥٩

إشاره

والکلام تارةً فی الشبهه الحکمیه، وأخرى فی الشبهه الموضوعیه.

وأیضاً یقع الکلام تارةً: فی وجوبه علی المقلد، وأخرى: فی وجوبه علی المجتهد.

وجوب الفحص علی المقلد فی الشبهه الحکمیه

أمّا المقلد، فیجب علیه الفحص فی الشبهه الحکمیه عن الحجّه. والحجّه للمقلد فی الشبهه الحکمیه علی الحكم الشرعی هی فتوی المجتهد الأعلّم، فعليه أن یفحص عن الأعلّم، وعن فتواه فی المسأله، فإن حصل له العلم بأعلمیه هذا المجتهد وبأنّ فتواه كذا، عمل. لكنّ حصول العلم بالأمرین غیر میسر لکلّ المقلدین، فتصل النوبه إلى الإطمینان. لكن یقع البحث فی حجیه الإطمینان بالأعلمیه وبالفتوی، وعليه الفحص حیثیذ عن حجیه الإطمینان.

وجوب الفحص على المجتهد في الشبهه الحكيمه

وأما المجتهد، فإنّ البحث تارةً في أصول الدين، وأخرى في فروع الدين، ومسائل الفروع، منها ما هو مورد للإبتلاء المجتهد عملاً أيضاً، ومنها ما ليس كذلك، فيحتاج إلى الحكم لكي يفتى فقط، ووجوب الفحص فيها كفاي لا عيني.

ثمّ إنّ الفحص في المسأله الأ-صوليه، يعتبر فيه الوصول إلى العلم الوجداني، وأما في الفرعيه، فالمعتبر هو الحصول على الحجّه علماً أو علمياً، أو أصلاً من الأصول العملئيه.

والحاصل: إنّ الفحص واجب على المجتهد، على التفصيل المذكور، ويختلف مقدار الفحص بالنسبه إليه باختلاف الإحتمالات عنده، فإذا فحص في دائره من الإحتمالات، واحتمل وجود روايه أو قولٍ في خارج تلك الدائره، وجب عليه الفحص هناك أيضاً.

وجوب الفحص من أي قسم من أقسام الوجوب؟

ثمّ يقع الكلام في أنّ وجوب الفحص من أي قسمٍ من أقسام الوجوب، فهنا أقوال والعمده منها أربعة:

الأول: إنّ وجوب طريقي، لغرض التحفّظ على الواقعيّات من الأحكام الشرعيه. وهذا هو المشهور، وعليه، تكون المؤاخذه على الواقع.

الثاني: إنّ وجوب نفسي، وعليه صاحب المدارك والأردبيلي. فلو ترك الفحص عوقب على تركه، سواء صادف الواقع أو لا. لكن يقع البحث فيما لو

لم يخالف الواقع، هل يستحق أن يعاقب على التجزى على المولى أو لا؟

والثالث: إنه وجوبٌ بحيث يعاقب على ترك الفحص إن صادف الواقع، وعليه الشيخ والميرزا.

والرابع: إنه وجوب إرشادى إلى حكم العقل. وعليه العراقي، فيجب الفحص بحكم العقل لوجوب تحصيل أحكام المولى، بمناط احتمال العقاب قبل الفحص.

أدلة القول بوجوب التعلّم والفحص وجوباً نفسياً

هذا القول الذى ذهب إليه صاحب المدارك والأردبيلي (1)، استدلل له بوجوه:

الوجه الأول: إنه مقتضى الأصل.

والمقصود من ذلك إنه مقتضى الإطلاق، أى إطلاق الخطاب. فإنه يقتضى أن يكون الوجوب نفسياً عينياً تعييناً، لأن كونه غيرياً أو كفاًئياً أو تخييرياً يحتاج إلى مؤنه زائده فى مقام الثبوت لاحتياجه إلى اللّحاظ الزائد، وفى مقام الإثبات، إذ يحتاج إلى بيان زائد. ومن المعلوم أنّ الأصل عدم المؤنه الزائده.

فالوجه الأوّل هو الإطلاق اللفظى.

الوجه الثانى: إنّ تارك الفحص غافلاً عند العمل عن أنّ عمله مخالف لأمر المولى، ولا ريب فى قبح معاقبه الغافل. فلو كان إستحقاق العقاب على الواقع

ص: ٤٤٢

__ لا على مخالفه الأمر بالفحص بعنوان نفسه __ لزم عقاب الغافل. فاستحقاق العقاب يكون على نفس ترك الفحص.

الوجه الثالث: مشكله الواجبات المشروطه، وذلك:

تارة: يكون الواجب مطلقاً غير موقتٍ وغير مشروط، فالفحص واجب من أجل الوصول إليه.

وأخرى: يكون الواجب مشروطاً، كالصَّلاه المشروط وجوبها بالزوال. ففي هذا القسم لا وجوب للصَّلاه قبل الزوال لفقد الشرط، إذن، لا- وجوب للفحص قبل الزوال. وأمّا بعد الزوال، فلو ترك المكلف الفحص، كان غافلاً- عن التكليف أو عاجزاً عنه، والتكليف لا- يتوجّه إلى العاجز والغافل، فلا- وجوب بعد الزوال أيضاً لفقد الشرط. إذن، يبطل وجوب الفحص مطلقاً. فالقول بوجوب الفحص لا يتمُّ إلاّ بناءً على الوجوب النفسى للفحص.

الجواب عن أدلّه القول بالوجوب النفسى للتعلّم والفحص

أمّا الوجه الأوّل:

فلا إشكال فى الكبرى، إنّما الكلام فى الصّغرى، لأنّ تماميّة الإطلاق متوقّفه على إنعقاده، بعدم وجود القرينه المتّصله __ حاليةً أو لفظيةً على التقييد __، وعلى حجّيته، بعدم وجود القرينه المنفصله على التقييد.

وهنا القرينه موجوده فى كلتا المرحلتين. أمّا فى أصل الإطلاق، فلائذّ الفحص والسؤال والتعلّم إنّما هو من أجل الوصول إلى المطلب والعمل.

ص: ٤٦٣

وقد ذكر السيّد الخوئي (١) أنّ دليل وجوب التعلّم هو آية السؤال.

وأجاب: بأنّ للسؤال الطريقيّ وليس له موضوعيّة ونفسيّة.

ولكنّ الإستدلال بالآية لمقامنا والجواب عنه بما ذكر في غير محلّه. لأنّ السؤال في الآيه ليس عن الطريق. هذا أوّلاً.

وثانياً: السؤال في الآيه ليس مقدّمه للعمل، بل هو مقدّمه للعلم، كما في الآيه نفسها.

وثالثاً: الآيه وارده في أصول الدين، فلا علاقة لها بالبحث.

بل القرينه المانعه عن الإطلاق هي الصحيحه الوارده في الصيد (٢)، حيث اشترك جمع في صيد وهم في حال الإحرام، فسئل عن الجزاء هل عليهم جزاء واحد أو على كلّ واحد. فقال عليه السّلام للراوى: في مثل هذا المورد حيث لا تعلم بالحكم توقّف حتى تلقى الامام.

فالسؤال في هذه الروايه مقدّمه للعمل، فالأمر بوجود الفحص ليس على إطلاقه، حتى يكون الفحص واجباً نفسياً.

والقرينه المنفصله، ما ورد في احتجاج الله تعالى على العباد يوم القيامة: (هلاً تعلمت) بعد السؤال عن (هلاً عملت) والإعتذار بالجهل. فإنّ هذه (٣) الأخبار ظاهره في أنّ السؤال من أجل العلم مقدّمه للعمل.

ص: ٤٦٤

١-١. مصباح الأصول: ٤٩٦ - ٤٩٧.

٢-٢. وسائل الشيعة ١٣ / ٤٦، الباب ١٨ من أبواب كفّارات الصيد.

٣-٣. السنن الكبرى للبيهقي ١ / ٢٢٦.

وأيضاً: ما ورد في غسل المجذور الذى أجنب فاغتسل، حيث أدى الغسل إلى الموت، وقد كانت الوظيفة التيمم قال عليه السلام: (ما لهم، قتلوه، قتلهم الله _ ثلاثاً _) (١).

وتلخص: أن الوجه الأول للقول بنفسه وجوب التعلم والفحص غير تام.

وأما الوجه الثانى:

فالجواب عنه: صحيح أن الغافل لا يعاقب، لكن فرق بين الغفلة المسببه عن القصور وعن التقصير. وما نحن فيه من قبيل الثانى، ولذا تقررت القاعده بأن الإمتناع بالإختيار لا ينافى الإختيار.

ثم إن المفروض تنجز التكاليف الواقعيه على المكلف وإستحقاق العقاب على مخالفتها، فلو قيل باستحقاق العقاب على ترك الفحص أيضاً _ لكون الفحص واجباً نفسياً _ لزم الإلتزام بترتب العقابين عند ترك الفحص والوقوع فى خلاف الواقع. ولا يلتزم به أحد.

وأما الوجه الثالث: فقد أُجيب عنه بوجه:

الأول: ما يستفاد من كلمات الشيخ (٢) من التمسك بالسيره العقلانيه والإرتكاز العقلاني، فإنهم لا يفرقون بين الواجبات المطلقه المشروطه فى إستحقاق العقاب على تركها على أثر عدم الفحص والتعلم.

وفيه: إن هذا الجواب لا يكفى، لأن السيره مستنده إلى دليل، فما هو الدليل

ص: ٤٦٥

١-١. بحار الأنوار ٢ / ٢٩ رقم ١٠. وقد تقدّم.

٢-٢. فرائد الأصول ٢ / ٤٢٢.

على سيرتهم على إستحقاق العقاب على ترك الفحص فى الواجبات المشروطه؟

الثانى: ما أفاده صاحب الكفايه(1) من أنه لابدّ من الإلتزام بالوجوب النفسى أو القول بأنّ الواجبات المشروطه ترجع إلى الواجبات المعلقه، بأن يكون الشرط شرطاً للواجب لا للوجوب.

وتوضيحه: إنّ الواجب المشروط هو كون الوجوب مشروطاً بالشرط ومقيداً بالقييد. فإذا قال: «إذا دخل الوقت فصلّ» يكون مدلول الهيئه «صلّ» معلقاً على دخول الوقت، ومقتضى ذلك عدم الوجوب قبل الوقت. والواجب المعلق هو أن يكون القيد متعلقاً بالماده «الصّلاه»، فلم يدلّ الخطاب على عدم وجوب الصّلاه قبل الوقت، بل الوجوب قبل الوقت فعليّ، لكنّ الواجب وهو «الصّلاه» استقباليّ معلق على الوقت.

الثالث: ما ذكره المحقّق العراقى من الإراده المنوطه.

وتوضيح ذلك: لقد ذهب المحقّق العراقى إلى أنّ الإراده تنقسم إلى المطلقه والمنوطه. وفى الواجبات المشروطه لا- توجد الإراده المطلقه قبل الشرط، أمّا الإراده المنوطه فموجوده، فإنّ المولى يلحظ المشروط عند تحقّق شرطه ويتحقّق له الشوق إليه.

وعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، ولا يلزم القول بكون وجوب التعلّم نفسياً، لأنّ أساس الإشكال هو عدم وجود الوجوب قبل تحقّق الشرط، والمحقّق العراقى يرى وجوده على نحو الإناطه.

ص: ٤٦٦

١-١. كفايه الأصول: ٣٧٦.

ولكنّ المبني غير صحيح، كما بحث عنه في محلّه من مباحث الألفاظ.

الرابع: ما ذكره السيّد الخوئي في مصباح الأصول (1)، وهو الجواب المقبول، وهو أنّ للمسألة صوراً:

الصّوره الأولى:

قد يكون الواجب فعلياً مع اتّساع الوقت لتعلّمه والإتيان به، فلا إشكال في عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعليّته وجوب الواجب فإنّه بعد الوقت مخيّر بين التعلّم والإمتثال التفصيلي، والأخذ بالإحتياط والإكتفاء بالإمتثال الإجمالي، سواء كان الإحتياط مستلزماً للتكرار أم لا، بناءً على ما تقدّم بيانه من أنّ الصحيح جواز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي، ولو كان مستلزماً للتكرار، مع التمكن من الإمتثال التفصيلي.

الصّوره الثانيه:

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان به، ولكن المكلف يتمكّن من الإحتياط والإمتثال الإجمالي، ولا إشكال أيضاً في عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعليّته وجوب الواجب، ولا بعد الوقت، لعدم اتّساع الوقت له وللإتيان بالواجب على الفرض، فله أن يتعلّم قبل الوقت، وله أن يحتاط بعد دخوله. وتوهم _ أنّ الإمتثال الإجمالي إنّما هو في طول الإمتثال التفصيلي، فمع قدره على الثاني لا يجوز الإكتفاء بالأوّل _ غير جار في هذا الفرض، لعدم التمكن من الإمتثال التفصيلي في ظرف العمل، نعم، هو متمكّن من

ص: ٤٦٧

١-١. مصباح الأصول: ٤٩٨.

التعلّم قبل الوقت، إلاّ أنّه لا يجب عليه حفظ قدره على العمل قبل الوقت ولم يقل بوجوبه أحد.

الصّوره الثالثه:

وقد يكون الواجب فعليّاً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان به، ولا- يكون المكلف متمكّناً من الإحتياط، ولكنّه متمكّن من الإمتثال الإحتمالي فقط، كما إذا شكّ في الركوع حال الهوىّ إلى السيّجود، مع عدم تعلّمه لحكم ذلك قبل العمل، فإنّه لا يتمكّن من الإحتياط وإحراز الإمتثال، إذ في الرجوع والإتيان بالركوع احتمال زياده الركن، وهو مبطل للصّلاه وفي المضىّ في الصّلاه وعدم الإعتناء بالشكّ احتمال نقصان الركن، وهو أيضاً مبطل للصّلاه فلا يتمكّن من الإحتياط. وفي كلّ من الرجوع والإتيان بالركوع والمضىّ في الصّلاه احتمال الإمتثال. هذا إذا كان الشكّ متعلّقاً بالأركان كما مثلناه.

وأما إن كان متعلّقاً بغير الأركان، فهو متمكّن من الإحتياط والإتيان بالمشكوك فيه رجاء، وهو خارج عن هذا الفرض، ففي هذا الفرض وجب عليه التعلّم قبل الإبتلاء بالشكّ بحكم العقل بملاك دفع العقاب المحتمل عند فعليّه الشكّ وتشمله أدلّه وجوب التعلّم أيضاً، فإنّه لو يم يتعلّم قبل الإبتلاء واكتفى بالإمتثال الإحتمالي فلم يصادف الواقع، كانت صلاته باطله وصحّ عقابه، ولا يصحّ اعتذاره بأنّي ما علمت، لأنّه يقال له هلاًّ تعلّمت حتى عملت كما في الروايه. ومن هذا الباب فتوى لأصحاب بوجوب تعلّم مسائل الشكّ والسّهو قبل الإبتلاء، حتّى أفتوا بفسق من لم يتعلّم. وأنت ترى أنّ الإشكال المذكور من ناحيه وجوب التعلّم

ص: ٤٦٨

غير جار في هذه الصورة يقيناً. فلاحظ.

الصورة الرابعة:

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت، لكونه غافلاً ولو كانت غفلته مستنده إلى ترك التعلّم أو لكونه غير قادر، ولو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلّم قبل الوقت، مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللإتيان بالواجب. والإشكال المذكور مختصّ بهذه الصورة.

قال:

والمدى ينبغي أن يقال: إنّه إن كانت قدره المعتبره في مثل هذا الواجب معتبره عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور، وغير دخيله في الملاك كما إذا ألقى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض، فإنّه أثناء الهبوط إلى الأرض وإن لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه، لعدم قدرته عليه، إلا أن قدرته ليست دخيله في الملاك ومبغوضيّة الفعل للمولى باقيه بحالها، ففي مثل ذلك، لا ينبغي الشكّ في وجوب التعلّم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم في ظرفه، وإن لم يكن التكليف فعلياً في الوقت، لما تقدّم سابقاً من أنّ العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم، كما يحكم بقبح مخالفه التكليف الفعلي.

وإن كانت قدره معتبره شرعاً ودخيله في الملاك، فلا يجب التعلّم قبل الوقت حينئذ، بلا فرق بين القول بوجوبه طريقيّاً والقول بوجوبه نفسياً. أمّا على القول بالوجوب الطريقي، فالأمر واضح، إذ لا يترتّب على ترك التعلّم فوات واجب فعلي ولا ملاك ملزم. وأمّا على القول بالوجوب النفسي، فلأنّ الواجب إنّما

ص: ٤٦٩

هو تعلّم الأحكام المتوجّهة إلى شخص المكلف، والمفروض أنّه لم يتوجّه إليه تكليف ولو لعجزه، ولا يجب على المكلف تعلّم الأحكام المتوجّهة إلى غيره، وهو القادر، ولذا لا يجب على الرجل تعلّم أحكام الحيض.

قال:

وظهر بما ذكرناه أنّه لا ثمره عمليته بيننا وبين المحقّق الأردبيلي رحمه الله، إذ قد عرفت عدم وجوب التعلّم في هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدي الإلتزام بالوجوب النفسى فى دفع الإشكال المذكور، بل الحقّ هو الإلتزام بالإشكال وعدم وجوب التعلّم، ولا يلزم منه محذور.

هل إستحقاق العقاب على ترك الواقع أو ترك التعلّم؟

قد ظهر أنّ تارك التعلّم يستحق العقاب، لكن على ترك الواقع، لأنّ وجوب التعلّم طريقى لا نفسى، فهو طريق لحفظ المصالح والأحكام.

رأى الميرزا

وذهب الميرزا(1) إلى أنّ إستحقاق العقاب ليس على ترك التعلّم، سواء وقع فى خلاف الواقع أو لا كما قال المقدّس الأردبيلي، وليس على ترك الواقع كما قال المشهور، وإنّما على ترك التعلّم المستلزم لترك الواقع. وهذا قول برزخ بين القولين، وهو المستفاد من كلمات الشيخ.

ص: ٤٧٠

يقول الميرزا: إنّ الخطابات الشرعيّة على قسمين، منها ما هو خطابٌ لأجل خطابٍ آخر، ومنها ما ليس لأجل خطابٍ آخر. والثاني هو الواجب النفسى والأوّل هو الواجب الغيرى.

وينقسم الثانى إلى أقسام، فقد يكون متعلّق الخطاب نفس ما يقوم به الغرض، كما فى معرفه الله سبحانه، فإنّ معرفته واجبه وهى الغرض من الأمر بالمعرفه، وقد يكون الأمر سبباً لتولّد الغرض، كأنّ يأمر باللقاء فى النار، فإنّه سبب لتحقق الإحراق. وقد يكون الأمر مقدّمه إعداديّة لحصول الغرض، كأنّ يأمر بالصلاه لحصول الغرض منها وهو الإنتهاء من الفحشاء والمنكر.

فكان لهذا القسم ثلاثة أقسام.

وأما القسم الأوّل، فهو على قسمين:

الأوّل: أن يكون الخطاب الآخر مغنياً عن الأمر بالشىء، كأنّ يكون المطلوب هو الصعود إلى السطح المتوقّف على نصب السلم، لكنّ الأمر بالصعود يكفى عن الأمر بنصبه.

والثانى: أن لا يكون مغنياً عنه، بل لابدّ من التصريح به، فيحتاج إلى الخطابين، ولهذا أقسام:

الأوّل: ما لا يمكن تحقّق الواجب والوصول إلى جميع أجزائه وشرائطه إلاّ بالخطاب الآخر. مثل الصّلاه وقصد القربه بها، فإنّ الأمر بقصد القربه بالصلاه هو لأجل الصلاه، ولولاه لما تحققت.

الثانى: ما لا يمكن الوصول إلى الواجب إلاّ بالخطاب الآخر، لعدم القدره

عليه، مثل الحج، فإنه يجب على المكلف، ولكن لا قدره عليه إلا بالسَّير إلى مكَّه، فيأتي خطاب آخر يتعلَّق بالسَّير. والفرق بين القسمين واضح.

الثالث: أن يكون الخطاب من أجل خطابٍ آخر، للتحفُّظ على متعلِّق الخطاب الآخر، مثل الأمر بالإحتياط، ومثل الأمر بترتيب الأثر على الطريق كقوله: صدَّق العادل. فإنَّ المقصود من الأمر بالإحتياط، ومن الأمر بترتيب الأثر على الطريق هو حفظ الواقع. وهذا معنى الوجوب الطريقي عند الميرزا.

فيقول الميرزا: إنَّ الخطاب بالتعلُّم والفحص هو لأجل خطابٍ آخر، لا من قبيل الخطاب بقصد القربه ولا من قبيل المقدمه، ولا من قبيل السير للوصول إلى مكَّه من أجل الحج، بل هو قسمٌ رابع، فإنه من أجل التحفُّظ على الخطابات الواقعيه كما في صدَّق العادل، إذ الغرض مترتب على حفظ الواقع.

وعلى هذا، فإنَّ إستحقاق العقاب ليس لترك الفحص مطلقاً _ كما قال الأردبيلي، ولا على ترك الواقع كما هو المشهور، لعدم البيان على الواقع فيكون العقاب على مخالفته قبيحاً، بل على ترك التعلُّم المستلزم لترك الواقع.

وقد جاء هذا المطلب في تقرير السيّد الخوئي بعبارهِ أُخرى وملخصها:

إنَّ موضوع إستحقاق العقاب مرَّكَّب من جزئين، فهو ترك الفحص واستلزامه مخالفه الواقع، لأنَّ العقاب على ترك التعلُّم فقط لا يصح، لكونه خطاباً من أجل خطابٍ آخر، ولا يعقل إستحقاق العقاب على ترك مثله، ولأنَّ العقاب على ترك الواقع فقط يخالف قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ويتوجه عليه الإشكال: بأن البيان المصحح للعقاب ليس العلم الوجداني أو العلم التعديدي فحسب، إذ لا خصوصية لذلك، بل المراد منه هو «الحجة»، الأعم من العلم والأصول المحرزه وغير المحرزه. وفيما نحن فيه: الأخبار الواردة في التعلّم حجة وبيان على الواقع، ومعها لا يكون العقاب بلا بيان.

ولقد ذهب السيد الخوئي إلى أنّ الخطابات الواردة في باب الطرق طريقيه، والقول بعدم كونها حجة على الواقع، باطل بالضرورة، وإذا كانت حجة، فإنّ الحجة هي ما يصحّ الإحتجاج به والعقاب على مخالفته، فلا مجال معها لقاعده قبح العقاب.

فظهر سقوط هذا الوجه نقضاً وحلاً.

رأى العراقي

وذهب المحقق العراقي^(١) إلى أنّ العقاب على ترك الواقع، لكنّ الأخبار الواردة في وجوب التعلّم مثل «هلاّ تعلّمت» محموله على الإرشاد، لا على الوجوب الطريقي كما عليه الميرزا. وبيان نظره مقدّمه هي:

إنّ لوجوب تعلّم الأحكام في عالم الثبوت أنحاء:

١_ الوجوب النفسي الإستقلالي. بأن يكون تعلّم الأحكام الشرعيه واجباً نفسياً، كما هو الحال في وجوب معرفه الله.

٢_ الوجوب النفسي التهيؤي. بأن يكون المكلف على أثر التعلّم متهيئاً للإمتثال.

ص: ٤٧٣

٣_ الوجوب الشرطي. أى: يجب تعلّم الأحكام والفحص عنها ليتحقّق شرط إجراء الإستصحاب والبراءة، فإنّ شرط جريانها عدم وجود خبر الثقة مثلاً.

٤_ الوجوب المقدمى. فيكون التعلّم مقدّمه للعمل، كنصب السلم للصعود إلى السطح.

٥_ الوجوب الطريقي. فيكون من قبيل صدق العادل، فهو لحفظ الواقع.

٦_ الوجوب الإرشادى. فلا جعل من المولى، بل إنّ العقل يدرك ضروره التعلّم والشارع يرشد إليه.

وفى مقام الإثبات:

الوجوب النفسى باطل، سواء الإستقلالى والتهيوى.

والوجوب الشرطى، باطل، لأن ظاهر «هلاّ تعلّمت» هو التعلّم بلحاظ العمل.

وكذا الوجوب المقدمى، لأنّ معنى المقدمه توقّف ذى المقدمه عليها وترتبه عليها. لكنّ العمل بالواقع غير متوقّف على التعلّم، بل يمكن دركه بالإحتياط. نعم، لو كان ترك التعلّم _ بعد تحقّق شرط التكليف _ موجباً للعجز عن الإمتثال، كان التعلّم واجباً.

فتعيّن أنّه وجوب طريقي للتحفّظ على الواقع كما هو الإحتياط، فللمكّلف أن يترك التعلّم ويعمل بالإحتياط، وجواز ذلك يكشف عن أنّ الغرض هو حفظ الواقع، ولا خصوصيّة للتعلّم.

لكنّ المحقّق العراقى ذهب إلى أنّه لا وجوب مولوى، بل هو درك من

العقل، وما ورد عن الشارع من الأمر بالتعلم إرشاد إلى حكم العقل. وقال مستشكلاً على الميرزا بما حاصله:

إنّ الوجوب الطريقي للتحفظ على الواقع، إنّما هو حيث يكون موضوع الأمر الطريقي متّحداً مع موضوع الحكم الواقعي، كما هو الحال في صدق العادل، فإنّه أمر بتصديق العادل المخبر عن وجوب صلاة الجمعة مثلاً، فإنّ معناه صلّ صلاة الجمعة التي أخبر العادل بوجوبها. وكذلك الحال في الأوامر المتعلقة بالإحتياط، فإن موضوعها وموضوع الواقع المحتاط فيه واحد.

وأما في مثل الأمر بالتعلم والأمر بالحكم الواقعي، فليس الموضوع واحداً، فليس أمره بالتعلم طريقيّاً.

المناقشه

وفيه: إنّ لا- يوجد أى دليل من الكتاب والسنة، ولا أى برهان عقلي، على اعتبار وحده الموضوع، فالكبرى التي ذكرها العراقي غير تامّة.

نعم، إشكاله على الميرزا وارد، من جهة أنّه _ كما ذكر مقرّره المحقّق الخوئي _ معترف بضروره الإتحاد الموضوعي، وهو مفقود بين وجوب التعلم والأحكام الواقعيّه.

وتلخص:

أنّ وجوب التعلم طريقي. وأنّ إستحقاق العقاب إنّما هو «على ترك الواقع» كما عليه «المشهور». وما ذهب إليه الميرزا من أنّه على ترك التعلم المنتهى إلى ترك

ص: ٤٧٥

الواقع، قد عرفت الإشكال فيه، إذ قلنا بأنَّ الواقع قد قام عليه البيان، وهو الخبر الوارد في وجوب التعلُّم.

ويرد على الميرزا إشكالات أخرى أيضاً.

التنبيه الثاني: حكم العمل المأني به بلا فحص

إشاره

لو عمل المكلف بلا-فحص _ سواء كان مجتهداً، فلم يفحص، أى لم يستخدم ملكه الاجتهاد لاستنباط الحكم الشرعى، أو مقلداً، أى: لم يفحص عن رأى المقلد الأعم في المسأله _ فوقع العمل منه لا عن إجتهاد ولا تقليد، فما هو الحكم؟

ولا يخفى أنَّ على كلِّ مكلف أن يمثل الحكم الشرعى على الوجه الصَّحيح، لأنَّ الأثر _ سواء في العبادات والمعاملات _ إنما يترتب على العمل الصحيح الواقعى، لأنَّ الأمارات كلَّها طريق إلى الواقع كما هو القول الحق.

وأيضاً: إنَّ الأوامر الظاهريه لا تدلُّ على الإجزاء واقعاً، وإنَّما تفيد الإجزاء في عالم الظاهر، أى ما لم ينكشف الخلاف.

فنقول:

لو أتى بالعمل مع عدم التعلُّم والفحص، كان العمل باطلاً ظاهراً. أى لا- يترتب عليه الأثر _ عبادةً كان أو معاملةً _ في عالم الظاهر. وإنَّما نقول: في عالم الظاهر، لاحتمال كونه مطابقاً للواقع.

ص: ٤٧٦

والدليل على بطلانه ظاهراً:

أمّا في المعاملات، فهو أصله الفساد، لأنّ المعامله قد وقعت مع الشك في جامعيتها للأجزاء والشرائط، أو الشك في فقدها للموانع، فيقع الشك حينئذ في إفادتها للنقل والانتقال، والأصل بقاء كل من المالين على ملك صاحبه.

وإن شئت فقل: إنّه حينئذ يشك في صحّه هذه المعامله، بمعنى هل أنّ الشارع جعل الصحّه على مثلها أو لا؟ والأصل عدم جعل الصحّه عليها.

وأما في العبادات:

فلأبداً المكلف إذا كانت ذمته مشغولة بالصّلاه الواقعيه _ مثلاً _، ثم أتى بها قبل الفحص عن أحكامها، فإنّه يشك في فراغ ذمته، وإستصحاب الإشتغال يوجب الحكم بالبطلان، ومع التنزّل عن الإستصحاب فالمرجع قاعده الإشتغال.

هذا، ولا يخفى أنّه لا بدّ في المعاملات من قصد الإنشاء جدّاً، فلو قصد لا كذلك وقعت المعامله باطله ظاهراً. أمّا مع عدم القصد، فالمعامله باطله واقعاً.

وفي العبادات كذلك، فإنّه لو جاء بالعباده بقصد الرجاء بطلت ظاهراً. وأمّا مع عدم قصد القربه فهي باطله واقعاً.

هذا كلّه، لو عمل قبل الفحص والظفر بالحجّه الشرعيه.

وأمّا لو ترك الفحص وعمل، ثم ظفر بالحجّه، فللعمل أربع صور، فتارة: هو مطابق للحجّه في حينه وللحجّه الفعلية. وأخرى: هو مخالف للحجّه في حينه والحجّه الفعلية. وثالثه: موافق للحجّه في حينه ومخالف للحجّه الفعلية. ورابعه: موافق للحجّه الفعلية ومخالف للحجّه في حينه.

ص: ٤٧٧

مثلاً: لو ترك المقلد الفحص عن رأى المجتهد الذى قوله حجّه عليه، ثم ظهر مطابقه عمله مع قول المجتهد الذى كان رايه الحجّه عند العمل، وقول المجتهد الذى قوله حجّه فعلاً عليه لموت ذلك المجتهد. ففى هذه الصوره _ حيث وقع العمل مطابقاً للحجّه عند العمل والحجّه الفعلية _ يحكم بصحّه العمل، أى يترتب عليه الآثار، عباده كان أو معامله. نعم، بتركه الفحص يكون متجربياً ويستحقّ العقاب لذلك.

أما لو ظهر مخالفه عمله لكليهما، فلا شبهه فى بطلانه.

فالحكم فى هاتين الصورتين بلا كلام.

الصوره الثالثه: ما لو طابق عمله للحجّه حين العمل وخالف الحجّه الفعلية، فما هو حكم العمل؟ وهل يستحقّ العقاب؟

أما بالنسبه إلى العمل، فلا بدّ من رعايه الحجّه الفعلية لا الحجّه عند العمل، فلو كان فتوى مقلّده حين العمل صحّه صلاته، وفتوى مقلّده فعلاً البطلان، حكم ببطلان صلاته. هذا بالنسبه إلى العامى.

وأما المجتهد، فلو لم يفحص عند العمل، مع أنّه كانت روايه لو فحص عنها لعثر عليها، والآن قد عثر على روايه معارضه لتلك الروايه، والترجيح مع هذه الروايه الداله على البطلان، فالحكم هو البطلان كذلك.

ووجه البطلان هو: إنّ فتوى المرجع الفعلى هو الطريق للمكلّف العامى. كما أنّ الروايه الثانيه هى الطريق للمجتهد، بناءً على الطريقيه والمنجزيه كليهما.

والحاصل: إنّ مقتضى إستصحاب إستغال الذمه وقاعده الإستغال هو البطلان.

وقد قيل: بالصَّحَّة. لقاعده الإجزاء، أى: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.

لكنَّ هذا الوجه مبنى على تماميَّه مقدّمتين: إحداهما: أصل الإجزاء، فإنَّه خلاف الأصل والقاعده. نعم، يتمَّ الإجزاء حيث لا ينكشف الواقع بالعلم أو العلمى، والمفروض هنا الإنكشاف. هذا أوَّلاً.

وثانياً: على فرض تماميَّه الكسبرى، فإنَّ إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي هو حيث يكون المكلف مستنداً فى عمله إلى الأمر الظاهري، وإلا فلا.

نعم، قام الدليل الخاصَّ على الإجزاء فى الصَّيْلاه إن كان الخلل فى غير الأركان، وهو قاعده لا تعاد، فلو اقتضت الحجَّه الفعلية البطلان، كانت القاعده دليلاً على الصَّحَّة.

لكنَّ الكلام فى عموم القاعده للجاهل المقصِّر كما فى ما نحن فيه، ففيها قولان، فعلى القول باختصاصها بالقاصر كالناسى، لم تجر القاعده هنا.

الصَّوره الرَّابعه: ما لو طابق العمل الحجَّه الفعلية وخالف الحجَّه حين العمل. فإنَّ كان الإنكشاف فى خارج الوقت، فلا قضاء عليه، لأنَّ المفروض مطابقه الصَّلاه للحجَّه فهى صحيحه، وإن كان الإنكشاف فى داخل الوقت فعليه الإعادة.

الكلام حول موارد الإستثناء

إلا أنَّ هناك موارد قام النصُّ والإتفاق فيها على الصَّحَّة، وهى:

١_ الصَّلاه جهراً فى موضع الإخفات، وبالعكس.

٢_ الصَّلاه تماماً فى موضع القصر.

٣_ الصَّوم فى السَّفَر.

فالحكم فى هذه الموارد هو الصَّحَّه مع الجهل ولو عن تقصيرٍ، وإن كان مستحقاً للعقاب على مخالفه الواقع بسبب ترك الفحص والتعلُّم.

وقد وقع الكلام بينهم فى كيفيه الجمع بين الحكم بصَّحَّه العمل المأتى به والحكم باستحقاق العقاب على ترك التعلُّم؟ فذكروا وجوهاً، ونحن نذكرها ونتكلَّم عليها باختصار:

طريق الكفايه

فالوجه الأوَّل: ما ذكره صاحب الكفايه (١)، وهو: إنَّ الصَّيِّلاه الإخفاتييه أو الجهريه _ مثلاً _ مشتمله على مصلحه زائده، لكنَّ الصَّيِّلاه المأتى بها حال الجهل _ إذ جهر فى موضع الإخفات أو أخفت فى موضع الجهر _ مشتمله على مصلحه ملزمه، فهى صحيحه لذلك إلا أن تلك المصلحه الزائده قد فاتت بسبب التقصير، فاستحقَّ العقاب على تفويتها، ولا منافاه.

الإشكال عليه

وأورد عليه فى مصباح الأصول (٢) بوجهين أحدهما: أنَّ المصلحتين إن كانتا إرتباطيتين، فلا وجه للحكم بصَّحَّه المأتى به مع فرض عدم حصول المصلحه

ص: ٤٨٠

١- ١. كفايه الأصول: ٣٧٨.

٢- ٢. مصباح الأصول: ٥٠٧.

الأخرى، وإن كانتا إستقلاليتين، لزم تعدّد الواجب وتعدّد العقاب عند ترك الصّلاه رأساً، وهو خلاف الضّروره.

طريق كاشف الغطاء

والوجه الثاني ما ذكره الشيخ الكبير في كشف الغطاء (١) من الإلتزام بالترتب، لكون الواجب هو صلاه القصر مثلاً، وعلى تقدير تركه وإستحقاق العقاب على المعصيه، فالواجب هو التمام، فلا منافاه، كما ذكر في محلّه تفصيلاً.

الإشكال عليه

وأورد عليه المحققان النائيني والإصفهاني (٢) بعدم تماميته ثبوتاً. وتوضيح ذلك: إنّ الترتب يدور مدار عدم القدره على الإمتثال أو التراحم بين الغرضين. مثال الثاني: ما إذا كان يملك ٢٥ من الإبل وزكاته خمس شياه، فصارت في أثناء السنه ٢٦ وزكاته إبل واحد، فيدور أمره بين دفع الخمسه شياه ودفع الإبل، وهو قادر على كليهما، إلا أنّ الدليل أفاد عدم وجوب الزكاتين في السنه الواحده، فكان المحذور هو الجمع بين الملاكين. ومثال الأوّل: هو قضيه دوران الأمر بين الصّلاه وإزاله النجاسه عن المسجد.

وما نحن فيه ليس من موارد تراحم الغرضين لوجود القدره على الغرض، وليس من موارد عدم القدره، لأنّ الخطاب الترتبي كان موضوعه عصيان الأهم،

ص: ٤٨١

١- ١. كشف الغطاء: ٢٧.

٢- ٢. أجود التقريرات ٣ / ٥٧٢، نهايه الدرايه ٤ / ٤٣٠.

وهذا غير ممكن هنا، لأنَّ المكلف بمجرد إلتفاته إلى العصيان يخرج عن الجهل، فلا يحكم بصحّه ما أتى به، وإن لم يلتفت إلى ذلك، لم يعقل كون الحكم المجعول محرّكاً بالنسبه إليه في مقام العمل. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ وجوب الصّلاه موع، ولا يتحقّق العصيان له إلاّ بخروج الوقت، وعليه، لا يعقل تحقّق العصيان في أثناء الوقت العذى فرض كونه الموضوع للحكم الثانى.

وأضاف الميرزا الإشكال الإثباتى: بأنّه لو سلّم إمكان الترتّب هنا فلا دليل على وقوعه.

الجواب

أجاب المحقّق الخوئى (١) عن الإشكالات فقال:

أمّا الوجهان الأوّلان، فقد ذكرنا فى محلّه أنّ الإلتزام بالخطاب الترتبى لا يتوقّف على أنّ يكون موضوعه عصيان التكليف الأهم، بل يصحّ مع كون الموضوع فيه مطلق الترك. فيصحّ أن يقال هنا: إنّ القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه.

وأما الوجه الأخير، فلأنّ الدليل على صحّه العمل المأتى به قائم، غير أنّ المشكله فى كيفيه الجمع بين الصحّه وإستحقاق العقاب، وهى منحلّه بالترتّب.

لكنّ الترتّب غير جارٍ هنا، لاستلزامه أوّلاً: تعدّد العقاب فى صورته ترك الصّلاه رأساً. وثانياً: إنّهُ ينافى الروايات الكثيره الدالّه على أنّ الواجب فى كلّ يوم

ص: ٤٨٢

وليله خمس صلوات، والقول بالترتب يستلزم أن يكون الواجب على من أتمّ صلاته وهو مسافر ثمان صلوات. وكذا على من جهر في موضع الإخفات وبالعكس.

أقول:

أمّا مناقشه الميرزا مع كاشف الغطاء في جريان الترتب وعدم جريانه، فترجع إلى المبنى في شرط وجوب المهم، وأنه هل هو العزم على ترك الأهمّ أو معصيه الأمر به أو مطلق الترك؟

والكلام الآن في إشكالي السيد الخوئي:

فأمّا الأمول، فيمكن الجواب عنه بالفرق بين ما نحن فيه ومسأله دوران الأمر بين الصلاه وإزاله النجاسه، وذلك، لأنّ الواجب هناك واجبان ولكلّ منهما غرض، فلو تركهما إستحقّ العقابين، أمّا فيما نحن فيه، فالغرض واحد تشكيكي، لأنّ الغرض من الصلاه الجهرية لا يختلف عمّا لو أتى بها إخفاتاً إلاّ أنّه مع الجهر أتم منه مع الإخفات، فلو ترك الصلاه رأساً لم يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً.

وأما الثاني، فإنّ تحصيل الإجماع على وجوب الصلوات الخمس حتّى بالنسبه إلى المكلف الجاهل المقصير مشكل جداً. وعلى فرض ثبوته، فكاشفيته عن رأى المعصوم أوّل الكلام، خاصّة مع وجود النصوص، فالمرجع هو النصوص، ولكنّها مطلقات قابله للتقييد.

وتلخص: أنّ كلّ ما أُشكل به على كاشف الغطاء فهو قابل للبحث والمناقشه، ويكون حاصل كلامه في وجه الجمع: أنّ العدى وجب على المكلف

ص: ٤٨٣

فى السِّفر هو القصر، لكنّه إذا ترك القصر عن الجهل والتقصر، وجب عليه التمام من باب الترتّب. ولا- يرد على هذا الوجه إشكال لا عقلاً ولا نقلاً.

طريق العراقى

والوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقى (١)، وتقريب ذلك: أن هنا مصلحة قائمه بالجامع بين القصر والتمام، والجهر والإخفات، وهى مصلحة لزوميه، ومصلحه أخرى قائمه بالحصّه من هذا الجامع وهى صلاه القصر من المسافر مثلاً، وبين المصلحتين تضادٌ فلا- يمكن الجمع بينهما، فإذا صَلَّى المسافر تماماً فقد أدرك المصلحه القائمه بالجامع وصحّت صلاته، لكنّه فوّت المصلحه القائمه بالحصّه _ وهى الصلاه قصراً _ فاستحقّ العقاب على تفويتها.

المناقشه

وهذا الوجه يرجع إلى طريق صاحب الكفايه، فيرد عليه ما ورد عليه.

وقد أورد عليه المحقق الإصفهانى (٢) بما حاصله: أنّ الأمر بالجامع وبالحصّه غير معقول، لأنّه إنّ كان بعنوان الوجوب التخييرى، لزم التخيير بين الشىء ونفسه، لكون الكلى نفس الفرد، وإن كان بعنوان الوجوب التعيينى، لزم إجتماع الوجوبين فى الشىء الواحد.

فأجاب شيخنا عن ذلك _ بعد ما تقرّر من أنّ كلّ حكمٍ فهو مقصور على

ص: ٤٨٤

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٤٨٤.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٤ / ٤٣٣.

متعلّقه ولا يسرى إلى غيره، وأنّ الخارج دائماً ظرف سقوط الحكم لا ثبوته _ بأنّ هنا أمراً قد تعلق بالجامع بين القصر والإتمام ولا يسرى إلى الحصّة، وأمراً آخر قد تعلق بحصّة القصر، فكان لكلّ منهما متعلّقه، فالوجوب تعيني لا تخيري، ولا يلزم الإجتماع، لكون الحصّة متعلّقة للتكليف المتعلّق بالجامع.

قال: لكنّ الإشكال الوارد على المحقّق العراقي هو: لزوم اللغويّة، لأنّ الغرض من الأمر إيجاد الدّاعي على الإمتثال، ومع تعلقه بالحصّة قد تحقّق الدّاعي، فما فائده تعلقه مرّة أخرى بالجامع؟

طريق الخوئي

والوجه الرابع: ما ذكره المحقّق الخوئي (١) بقوله:

والذي ينبغي أن يقال في مقام الجواب عن أصل الإشكال: أنا لا نلتزم بإستحقاق العقاب في هذه الموارد، لأنّ إستحقاقه وعدم الإستحقاق له من الأحكام العقليّة، ولا دخل للإجماع في ذلك، على أنّ الإجماع غير متحقّق.

المناقشه

قال شيخنا بعد توضيح هذا الوجه: إنّه وجه وجيه، لكنّ مقام الإثبات لا يساعد عليه، لأنّ الوجه المذكور يرجع إلى الوجوب التخيري، وهذا ما لا يناسبه «لا ينبغي» الوارد في النصوص.

ص: ٤٨٥

والوجه الخامس: ما ذكره المحقق النائني (١) ويتلخص في أن: مقتضى النص الصحيح أن صلاة من جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه تأمه صحيحه. وأما إستحقاق العقاب على التقصير، فلأن الأصل الأولى في واجبات الصلاة هو الإرتباطية لا الإستقلالية، ومقتضى ذلك بطلان الصلاه بترك أحد الأجزاء والشرائط، والجهر والإخفات في القراءة يمكن تصويرهما ثبوتاً بنحو وحده المطلوب والإشترط، بأن تكون القراءة مقيدة في الجهرية بالجهر مثلاً أو بنحو تعدد المطلوب، أي الظرف والمظروف، والواجب في الواجب، فكانت الصلاة صحيحةً بدليل النص، وكان إستحقاق العقاب لترك الشرط أو الواجب، والدليل عليه هو الإجماع.

المناقشه

وفيه: إن جعل الواجب في الواجب للجاهل المقصر لغو، لعدم الداعوي له بالنسبه إليه كما هو واضح، وهذا كافٍ للإشكال على هذا الوجه.

طريق شيخنا الأستاذ

وذكر شيخنا الأستاذ أولاً: أن لا- دليل على إستحقاق العقاب في المقام إلا الإجماع المدعى، لكنّه غير ثابت، والمنقول ليس بحجّه، وعلى فرض الثبوت،

ص: ٤٨٦

فكاشفتته عن رأى المعصوم غير ثابتة، على أنه فى مسأله عقليه، وهو فيها غير معتبر.

ثم أفاد أنه لابد من التأمل فى نصوص المسأله، فذكر بعد الدقه والتأمل أنها ظاهره فى جعل البدل فى مقام الإمتثال إمتناناً على المكلف، فهى نظير أخبار قاعده لا تعاد من جهه التصرف فى مقام الإمتثال والتوسعه على المكلفين، وإن كانت لا تشمل الجاهل المقصر على التحقيق وتختص بالجاهل القاصر، وهذا هو الظاهر منها فى مقام الإثبات، وأما ثبوتاً فلا مانع منه.

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وبه ينتهى الكلام على شرائط الأصول فى الشبهه الحكيمه.

التنبيه الثالث: فى الفحص فى الشبهه الموضوعيه

إشاره

إن المشهور جواز التمسك بالأصول وعدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه، لإطلاق أدله الأصول، مضافاً إلى بعض النصوص الخاصه، كصحيحه زواره فى الإستصحاب(١). إلا أن هنا قولين آخرين:

أحدهما: وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه(٢) التى يتوقف الحكم فيها على الفحص عادّه، كأن يشك فى أنه مستطيع للحج أو لا؟ أو يشك فى

ص: ٤٨٧

١-١. تهذيب الأحكام ١ / ٨، الباب ١، رقم: ١١.

٢-٢. فوائد الأصول ٤ / ٣٠١ ونسبه فى مصباح الأصول: ٥١٠ إلى جماعه.

وجوب الخمس عليه؟ أو الفحص عن الوصول إلى المسافه الشرعيه وعدمه. ففي مثل هذه الموارد التي يفوت فيها الحكم الشرعي لولا الفحص، يكون الفحص واجباً.

والثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني(1) من وجوبه فيما إذا توقف العلم بالحكم على مجرد النظر في الموضوع. كمن توقف علمه بطلوع الشمس وعدمه حتى يصلّى قضاءً أو أداءً على مجرد النظر إلى الأفق، ففي هذه الحالة لا يجوز له الرجوع إلى الأصل، بل عليه الفحص والنظر.

تفصيل الكلام

وتفصيل الكلام هو: أنه لا ريب في إطلاق أدلّة الأصول من حديث الرفع وأدلّة الإستصحاب وغيرها، ودعوى الإنصراف فيها غير مسموعه، كما أنه لا مانع عن إقتضاء تلك الأدلّة، وليس العقل حاكماً بالفحص أو الإحتياط في الشبهات الموضوعيه ولا السيره العقلانيه قائمه على ذلك، كما ليس في المورد دليل على وجوب التعلّم كما كان في الشبهات الحكميه. ولذا كان على القائلين بالتفصيلين المذكورين إقامة الدليل كما سيأتي.

ثم إنه قد يقال بأن لا مقتضى لجريان البراءه العقلانيه في الشبهات الموضوعيه، لأن موضوعها هو «البيان»، وليس في مورد الموضوعات بيان من الشارع، بل إنّ بيانات الشارع كلّها أحكام كليّه.

ص: ٤٨٨

والتحقيق هو النظر في موضوع حكم العقل وهو إستحقاق العقاب وعدمه، ولكن حكمه بذلك منوط بالوصول، فإن كان الحكم من المولى واصلاً إلى المكلف، فإن العقل يلزمه بالإطاعة ويحكم باستحقاقه للعقاب في صورته المعصية، وإلا، فإنه يراه معذوراً أمام المولى. ومن المعلوم أنّ «الوصول» لا- يتمّ إلاّ بتماميّة الكبرى والصغرى، بأن يعلم المكلف بخمريّه هذا الإناء ويعلم بحرمة شرب الخمر، وبانتقاء كلّ منهما ينتفى الوصول، وتجرى القاعده.

وبعبارة أخرى: يدور الحكم العقلي مدار قيام الحجّج على المكلف، ومع قيامها يتمّ المقتضى للحكم العقلي. وهل من مانع؟

ذهب المحقّق الخراساني(١) إلى أنّ الشيره العقلانيه قائمه على وجوب الفحص عن موضوعات الأحكام بين الموالى والعبيد.

ولكنّ التحقيق هو التفصيل بين الموارد، ففي مثل حفظ النفوس والأعراض لا نشكّ في لزوم الإحتياط، وأما في غير ذلك ممّا لا يحتاط فيه لحفظ أعراض المولى، فالسيره غير ثابتة.

وتلخص:

تماميّة الإطلاق في أدلّه الأصول، فالمقتضى فيها تام، والمانع عن ذلك مفقود. ويبقى الكلام في التفصيلين:

أما التفصيل الأوّل، فقد أُجيب عنه(٢): بأنّ العلم بتحقّق المسافه في السفر

ص: ٤٨٩

١-١. الحاشيه على الرسائل: ٢٧١.

٢-٢. مصباح الأصول: ٥١١.

وبلوغ المال حدّ النصاب أو كفايته للحجّ أو زيادته عن مؤونه السنه، قد يحصل بلا إحتياج إلى الفحص، وقد يحصل العلم بعدمه، وقد يكون مشكوكاً فيه كبقية الموضوعات الخارجيه. نعم، ربّما يتفق توقّف العلم بالموضوعات المذكوره على الفحص والتوقّف أحياناً من باب الإتفاق، وهذا لا يوجب الفحص، وإلاّ لوجب الفحص عن أكثر الموضوعات.

لكنّ هذا الجواب لا يدفع الإستدلال بأنّ ترك الفحص في هذه الموارد يلازم غالباً فوت الواجب.

ثمّ إنّ الموارد المذكوره منها ما يكون من الشبهه الموضوعيه في الأموال ومنها ما يكون من الشبهه الموضوعيه في الحجّ والصيّلاه. أمّا في القسم الأوّل، فالسيره العقلانيه قائمه قطعاً على وجوب الفحص، فمن احتمال اختلاط مال الغير بأمواله وتوقّف الأمر على الفحص، فإنّه يبادر إلى الفحص يقيناً، وفي مثل هذا المورد يتقيد إطلاق الأدله بالسيره العقلانيه بلا شك.

وأما في القسم الثاني، فإنّ النصوص في المنع من التهاون في أمر الحجّ والصيّلاه والإستحقاق للعقاب بذلك وإن كانت تقتضى وجوب الفحص، لكنّ أدله الإستصحاب تصلح للمنع، فلا يمكن المساعده مع القائلين بالتفصيل في هذا القسم.

وأما التفصيل الثاني، فهو الحقّ الحقيقي بالقبول كذلك.

وما أُجيب به (١): من أنّ مجرّد النّظر وفتح العين من دون أعمال مقدّمه

ص: ٤٩٠

أخرى وإن كان لا يعدّ من الفحص، إلا أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليلٍ ليكون الإعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ في أدلّه البراءة إنّما هو الجاهل وغير العالم، ولا شك في أنّ المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الشمس ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيداً لإطلاقات الأدلّه الدالّه على الإستصحاب أو البراءة، فالإطلاقات محكّمه.

فغير تام، لأنّ دليل الإستصحاب أو البراءة منصرف عن مثل هذا المورد.

التنبیه الرابع: فی شرطین ذکرهما الفاضل التونی لجریان البراءة

إشارة

قد ذكر الفاضل التونی (1) لجريان البراءة شرطين آخرين هما:

١_ أن لا- يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهة أخرى، كما لو علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين، فإن جريان البراءة عن وجوب الإجتنب عن أحدهما يوجب الإجتنب عن الآخر، للعلم الإجمالي بنجاسه أحدهما.

٢_ أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم أو من بحكمه، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهربت دابته. فإن جريان البراءة في هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

ص: ٤٩١

أما الشرط الأول، فإن ترتب الحكم الإلزامي على جريان البراءة له صور:

الصورة الأولى: أن لا يكون بين الحكم والبراءة ترتب لا شرعاً ولا عقلاً إلا أن شيئاً خارجياً أوجب ذلك بينهما، كما في المثال الذي ذكره، فإن نجاسه أحد الإناءين غير مترتبة على جريان البراءة في الآخر، بل إنها مترتبة على الأمر الذي نشأت منه النجاسة، ومن الممكن أن يكون ذاك الإناء نجساً وهذا طاهراً، أو يكون كلاهما نجساً في الواقع. فوجوب الإجتناّب في طرف غير مترتب عقلاً ولا شرعاً على طهاره الطرف الآخر، وإنما العلم الإجمالي هو الذي أوجب الترتب المذكور وكان هو المنشأ لذلك، وهو السبب لعدم جريان الأصل لا ما ذكره الفاضل التوني من كون الأصل فيه مثبتاً.

الصورة الثانية: أن يكون الترتب عقلياً، كما لو حصل التراحم بين الواجب الأهم والواجب المهم، فيتقدّم الأهم وإلا يلزم التكليف بالضعدين، فلو وقع الشك في وجوب الأهم، ترتب وجوب المهم عقلاً على جريان البراءة في الأهم، فاشتراط جريان البراءة بعدم ترتب الحكم الإلزامي باطل.

الصورة الثالثة: أن يكون الترتب شرعياً، كأن يشك المكلّف في أنه مديون أولاً، فإن كان مديناً بدين حال وجب عليه أداء الدين ويخرج عن الاستطاعة للحج، وإلا وجب عليه الحج، ومع الشك في كونه مديناً يجري أصل البراءة عن الدين، وبمجرد جريانه يترتب وجوب الحج شرعاً، وفي هذه الصورة لا مناص من إجراء أصله البراءة. فالقول باشتراط جريانها بعدم ترتب حكم إلزامي باطل.

التحقيق في الشرط الثاني

قال: إنه يترتب الضرر على المالك بجريان البراءة عن الحكم التكليفي أو الوضعي _ وهو الضمان _ في الموارد التي ذكرها، لكن الضرر منفى في الشريعة، فعدم ترتبه شرط في جريانها. وأيضاً، فإن المنشأ لعدم الجريان هو وجود العلم الإجمالي بترتب أحد الحكمين على تلك الأفعال، إذ الأصول لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي. فأشكل الشيخ على التقريب الأول: بأن عدم جريان أصالة البراءة _ مع جريان قاعده لا ضرر _ مستند إلى وجود الدليل، فإن الأصول لا تجرى حيث يوجد الدليل، وقاعده لا ضرر من الأدلة. وإن لم يكن القاعده جاريه، فإن مجرد احتمال كون الفاعل متلفاً لمال الغير لا يمنع من جريان البراءة.

وعلى التقريب الثاني: بأن الرجل الذي فعل أحد تلك الأفعال إن كان متعمداً، فهو آثم وضمن قطعاً، وإن لم يكن متعمداً، فلا علم إجمالي.

هذا، وكلام الفاضل التوني وإن كان فيه مناقشات عديدة، ومن ذلك تقييده قاعده لا ضرر بالضرر غير المتدارك، فإن هذا القيد غير موجود في أدله هذه القاعده، لكن المختار في معنى أدلتها هو أن الحكم الضرري غير مجعول في الإسلام، فلو شككنا في حكم الفاعل هل هو آثم وضمن أو لا؟ يكون التمسك بحديث الرفع في موردته تشريعاً للحكم الضرري، وهذا منفى عن الشريعة، وهذا تقريب كلام الفاضل، لأن جريان البراءة في الموارد المذكوره هو لزوم تشريع الحكم الضرري، وليس في الشريعة المطهره.

لكنّ من المعلوم أنّ الموضوع لأصالة البراءة هو «الشك» ومع وجود الإجماع على أنّ من أتلف مال الغير فهو له ضامن، لا يبقى الشكّ في الإثم والضمان. ولو تنزّلنا عن دعوى الإجماع، فلا ريب في قيام السيرة العقلائية على أنّ الإلتلاف يوجب الضمان. وحينئذٍ، لا موضوع لجريان البراءة، وهذا هو المانع عن جريانها لا قاعده لا ضرر. فما ذكره الفاضل التوني مردود.

وهذا تمام البحث في أصالة البراءة وأصالة الإشتغال.

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

ويقع الكلام في الإستصحاب إن شاء الله.

ص: ٤٩٤

المحتويات

كلمه المؤلف ... ٥

أصالة التخيير

في دوران الأمر بين المحذورين؟

٧ _ ٨٧

الكلام في دوران الأمر بين المحذورين التوصيليين ... ١٠

الوجه في الشبهه الحكميه ... ١١

الوجه الأول: التوقّف ... ١١

الوجه الثاني: التخيير العقلي والإباحه الشرعيه ... ١٣

إشكال الاصفهاني ... ١٦

المناقشه ... ١٧

ص: ٤٩٥

إشكال الميرزا ٢٠٠٠

المناقشه ٢٠٠٠

إشكال العراقي ٢٣٠٠٠

المناقشه ٢٣٠٠٠

التحقيق فى الإشكال على صاحب الكفايه ٢٣٠٠٠

الكلام حول قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين ٢٧٠٠٠

توضيح كلام الكفايه ٢٧٠٠٠

النظر فيه ٣٠٠٠٠

كلام السيد الأستاذ ٣٢٠٠٠

الوجه الثالث: التخيير ٣٤٠٠٠

الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمة ٣٥٠٠٠

الوجه الخامس: البراءه ٣٥٠٠٠

الإشكالات ٣٦٠٠٠

جواب السيد الخوئى ٤٠٠٠٠

المختار فى دوران الأمر بين المحذورين ٤٢٠٠٠

عدم جريان أصاله الإباحه ٤٢٠٠٠

عدم جريان البراءه الشرعيه ٤٣٠٠٠

عدم جريان البراءه العقليه ٤٣٠٠٠

ص: ٤٩٦

جریان الإستصحاب ... ٤٤

الكلام حول الموانع عنه ... ٤٥

هل الحكم بالتخيير مطلق؟ ... ٤٨

التحقيق فى المقام ... ٥٠

إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين ... ٥٢

دوران الأمر بين المحذورين _ فى الشبهه الموضوعيه ... ٥٣

دوران الأمر بين المحذورين التوصلين أو أحدهما غير المعين توصلى ... ٥٦

لو كانا تعبديين أو أحدهما ... ٥٦

الإشكال على الشيخ والكفايه ... ٥٧

إشكال العراقى على الكفايه وردّه ... ٥٧

التحقيق ... ٥٩

تعدّد الواقعه ... ٦١

الأقوال فى المسأله ... ٦١

١_ التخيير الابتدائى ... ٦٢

٢_ التخيير الاستمرارى ... ٦٣

النظر فى كلمات الشيخ ... ٦٤

التحقيق ... ٦٦

رأى الكفايه ... ٦٩

ص: ٤٩٧

توجيه المخالفه العمليه ٧٠ ...

٣_ تفصيل الميرزا ٧٢ ...

المناقشه ٧٣ ...

رأى المحقق العراقي ٧٤ ...

خلاصه الكلام والتحقيق فى المقام ٧٥ ...

رأى السيد الأستاذ ٧٨ ...

لو كانت احدى الواقعتين محتمل الأهميه ٨٠ ...

كلام الشيخ فى الخبرين ٨١ ...

الإشكال على الشيخ والنظر فيه ٨٣ ...

أصالة الإشتغال

٨٧ _ ٩٣

مقدمات ٨٩ ...

دوران الأمر بين المتباينين

٩٣ _ ١٥٧

طريق الكفايه وتوضيحه ضمن مقدمات ٩٥ ...

نتيجه المقدمات ٩٩ ...

ص: ٤٩٨

إشكال الإصفهاني ... ١٠٠

الجواب ... ١٠١

الإشكال الثاني ... ١٠١

إشكال الإيرواني ... ١٠٣

الإشكال الوارد على صاحب الكفايه ... ١٠٣

طريق الميرزا ... ١٠٥

الكلام على الطريق المذكور ... ١٠٧

التحقيق في المقام ... ١١٠

طريق الاصفهاني وله مقدمات ... ١١٢

خلاصه المقدمات ... ١١٦

الكلام حول الطريق المذكور ... ١١٧

في المقدمه الأولى ... ١١٧

في المقدمه الثانيه ... ١١٩

في المقدمه الرابعه ... ١٢٠

المختار في المقام ... ١٢١

الكلام في وجوب الموافقه القطعيه ... ١٢٣

نظريه العليه والاستدلال لها بوجهين: ... ١٢٤

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفايه ... ١٢٤

ص: ٤٩٩

إشكال السيد الخوئي ... ١٢٤

نصّ عبارته الكفائية ... ١٢٥

النظر في إشكال السيد الخوئي ... ١٢٧

الوجه الثاني: ما ذكره العراقي وله مقدمات: ... ١٢٧

المقدمه الأولى ... ١٢٧

المقدمه الثانيه ... ١٢٨

المقدمه الثالثه ... ١٢٨

المقدمه الرابعه ... ١٢٩

المقدمه الخامسه ... ١٣٠

إشكالات السيد الخوئي ... ١٣١

المناقشه ... ١٣٢

ثمره هذا الوجه ... ١٣٤

نظريه الإقتضاء ... ١٣٥

إشكالان من العراقي ... ١٣٦

الجواب عن الإشكال الأول ... ١٣٧

الجواب عن الإشكال الثاني ... ١٣٨

إشكال الكفائية ... ١٣٩

الجواب ... ١٣٩

ص: ٥٠٠

إشكال الإصفهاني على نظريه جعل البدل ... ١٤٠

المناقشه ... ١٤٢

القول بالتخيير ... ١٤٦

الجواب ... ١٤٧

تقريب العراقى ... ١٤٨

الجواب ... ١٤٨

تقريب العراقى بوجه آخر ... ١٤٩

التحقيق فى الجواب عنه ... ١٥٠

الكلام على التخيير ... ١٥٠

التحقيق فى الجواب عن التخيير ... ١٥٢

كلام الشيخ الحائرى ونقده ... ١٥٣

تتميم وفيه أمران ... ١٥٥

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين

١٥٧ _ ٣٠٥

التنبيه الأول: فى الأصول الجارية فى أطراف العلم ... ١٥٩

رأى السيد الخوئى ... ١٦١

رأى الميرزا ... ١٦٢

ص: ٥٠١

التنبیه الثانی: هل یعتبر کون عنوان المعلوم بالإجمال معیناً؟ ... ١٦٨

دلیل قول صاحب الحدائق ... ١٦٨

کلام المحقق العراقی ... ١٦٩

التنبیه الثالث: فی المآتی به بناءً علی الموافقه الإحتمالیته ... ١٧٢

التنبیه الرابع: فیما لو کان بعض الأطراف خارجاً عن الإبتلاء ... ١٧٤

التحقیق ... ١٧٥

التنبیه الخامس: فیما لو کان لأحد الطرفين أثر زائد ... ١٧٧

التنبیه السادس: فیما لو کان متعلق العلم تدریجياً ... ١٧٩

المقام الأول ... ١٨٣

دلیل القول بالتفصیل ... ١٨٣

دلیل القول بالتنجیز مطلقاً ... ١٨٧

بیان المیرزا ... ١٨٧

بیان العراقی ... ١٨٨

بیان الإصفهانی ... ١٨٩

المقام الثانی ... ١٩٣

رأی الشیخ والکلام حوله ... ١٩٤

رأی المیرزا ... ١٩٦

رأی العراقی ... ١٩٧

ص: ٥٠٢

التنبیه السابع: فی الشبهه غير المحصوره ... ٢٠٢

تعريفها ... ٢٠٢

دليل عدم تنجيز العلم في الشبهه غير المحصوره ... ٢٠٣

ما ذكره الشيخ ... ٢٠٣

ما ذكره في الكفايه ... ٢٠٤

الإشكال على صاحب الكفايه ... ٢٠٤

الإشكال الوارد ... ٢٠٦

ما ذكره الميرزا ... ٢٠٧

ما ذكره العراقي ... ٢٠٨

روايه الجين ... ٢٠٩

أمورٌ تتعلق بالشبهه غير المحصوره ... ٢١٢

الأمر الأول (هل العلم كلاً علم أو أنّ الشبهه تزول؟) ... ٢١٢

الأمر الثاني (لو وقع الشك في كون الشبهه غير محصوره) ... ٢١٣

الأمر الثالث (في شبهه الكثير في الكثير) ... ٢١٦

التنبیه الثامن: لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف ... ٢١٨

المقام الأول _ في الإضطرار إلى الفرد المعين. وفيه صور: ... ٢١٨

الصوره الأولى ... ٢١٨

الصورة الثانية _ وفيها قولان ... ٢١٩

رأى السيد الأستاذ ... ٢٢٢

الإستدلال بالإستصحاب لقول الأول ... ٢٢٣

المناقشه ... ٢٢٤

الصورة الثالثة _ وفيها قولان ... ٢٢٦

الأول: عدم التنجيز، ذهب إليه الخراساني ... ٢٢٦

الثاني: التنجيز ... ٢٢٦

بيان الشيخ ... ٢٢٧

بيان المحقق الخراساني ... ٢٢٨

بيان المحقق العراقي ... ٢٢٩

بيان المحقق النائيني ... ٢٣٠

خلاصه البحث ... ٢٣٠

المقام الثاني: لو اضطرر إلى إرتكاب الفرد غير المعين ... ٢٣١

دليل عدم التنجيز _ الوجه الأول ... ٢٣١

جواب الشيخ ... ٢٣٢

الإشكال عليه ... ٢٣٢

الوجه الثاني ... ٢٣٣

المختار عند الشيخ الأستاذ ... ٢٣٤

ص: ٥٠٤

تنبيه ٢٣٥ ...

خلاصه البحث ٢٤١ ...

التنبيه التاسع: فى الابتلاء وعدمه ٢٤٣ ...

بيان الشيخ ٢٤٤ ...

بيان المحقق الخراسانى ٢٤٧ ...

إشكال الأستاذ ٢٤٧ ...

بيان الميرزا لدفع الإشكال ٢٤٨ ...

قال الأستاذ ٢٤٩ ...

بيان المحقق الاصفهاني ٢٤٩ ...

المناقشه ٢٥١ ...

نظريه أخرى ٢٥٢ ...

الإشكال عليها بوجه ٢٥٤ ...

إشكال على القول باعتبار الابتلاء ٢٥٩ ...

مطلب آخر فى حقيقه الحكم التكليفى والعرفى ٢٦٠ ...

المسأله الأولى: لو وقع الشك فى إعتبار الإبتلاء وعدمه ٢٦٣ ...

كلام الشيخ ٢٦٣ ...

إشكالات المحقق الخراسانى عليه ٢٦٤ ...

الجواب عن الإشكال الأول ٢٦٥ ...

ص: ٥٠٥

الجواب عن الثاني ... ٢٦٦

الجواب عن الثالث ... ٢٦٧

إشكال الإصفهاني على الشيخ ... ٢٦٧

الجواب ... ٢٦٨

المسألة الثانية: لو كان الشك بنحو الشبه المفهوميه ... ٢٦٩

المسألة الثالثة: لو كان الشك بنحو الشبه الموضوعيه ... ٢٧٠

دليل القول بعدم التنجيز ... ٢٧٠

دليل القول بالتنجيز ... ٢٧٠

بيان الميرزا ... ٢٧١

إشكال الأستاذ ... ٢٧٢

بيان العراقي ... ٢٧٣

إشكال الأستاذ ... ٢٧٣

التنبيه العاشر: في عدم التنجيز في الأصول الطوليه ... ٢٧٥

التنبيه الحادي عشر: حكم ملاقي بعض أطراف الشبه المحصوره ... ٢٧٨

ذكر أمور قبل البحث: الأول ... ٢٧٨

الأمر الثاني ... ٢٧٩

الأمر الثالث ... ٢٨٠

الكلام في نماء وفائده أحد طرفي العلم ... ٢٨٤

ص: ٥٠٦

ملاقي الشبهه المحصوره وله صور: ٢٨٧ ...

الصوره الأولى ٢٨٧ ...

دليل القول بوجوب الإجتنا من الكتاب ٢٨٧ ...

الإشكال عليه ٢٨٨ ...

من السنه ٢٨٨ ...

الإشكال عليه ٢٨٩ ...

من العقل ٢٨٩ ...

الإشكال عليه ٢٨٩ ...

الجواب ٢٩٠ ...

المناقشه ٢٩٠ ...

جواب آخر عن الاستدلال العقلي ٢٩١ ...

المناقشه ٢٩١ ...

تفصيل السيد الخوئي ٢٩٢ ...

التحقيق في المقام ويقع فيمقامين: ٢٩٢ ...

المقام الأول ٢٩٣ ...

المقام الثاني ٢٩٤ ...

الصوره الثانيه وهى على ثلاثه أقسام ٢٩٥ ...

دليل القول بعدم الإجتنا في القسم الأول ٢٩٦ ...

ص: ٥٠٧

دليل القول بالاجتناب في القسم الأول ... ٢٩٧

المناقشه والجواب ... ٢٩٨

القسم الثاني من الصوره الثانيه، وفيه قولان ... ٢٩٩

الصوره الثالثه، وفيها قولان ... ٣٠٢

دليل وجوب الاجتناب ... ٣٠٢

دليل عدم وجوب الاجتناب ... ٣٠٣

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

٣٠٥ _ ٣٨٧

الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين والأقل والأكثر ... ٣٠٧

نظريه العراقي والكلام حولها ... ٣٠٧

نظريه المحقق صاحب الحاشيه والكلام حولها ... ٣٠٩

مقدمتان ... ٣١١

١_ في تقسيم الأقل والأكثر ... ٣١١

٢_ هل البحث كبروى أو صغرى؟ ... ٣١٢

الأقوال في الأقل والأكثر الإرتباطيين ... ٣١٢

أدله القول بالبراءه ... ٣١٣

طريق الشيخ، وفيه وجهان، الأول ... ٣١٣

ص: ٥٠٨

إشكال المحقق الخراساني برهانين ... ٣١٤

بيان البرهان الأول ... ٣١٥

بيان البرهان الثاني ... ٣١٥

جواب السيد الخوئي عن كلا البرهانين ... ٣١٦

المناقشه ... ٣١٧

الإشكال الثاني على استدلال الشيخ ... ٣١٨

التحقيق في المقام ... ٣٢٠

الوجه الثاني ... ٣٢٢

توضيح السيد الخوئي ... ٣٢٣

المناقشه ... ٣٢٤

طريق المحقق الاصفهاني ... ٣٢٦

المناقشه ... ٣٢٧

طريق المحقق العراقي ... ٣٢٨

المناقشه ... ٣٣٠

أدله القول بعدم جريان البراءه العقلية ... ٣٣٢

الوجه الأول ... ٣٣٢

الجواب ... ٣٣٢

الوجه الثاني ... ٣٣٣

ص: ٥٠٩

إشكال السيد الخوئي ... ٣٣٤

التحقيق في المقام ... ٣٣٤

الوجه الثالث ... ٣٣٦

جواب الشيخ بوجهين ... ٣٣٦

إشكال الخوئي على الوجه الثاني ... ٣٣٧

إشكال النائيني ... ٣٣٩

الإشكال عليه من السيد الخوئي ... ٣٤٠

التحقيق في المقام ... ٣٤١

البراهن الشرعيه ... ٣٤٢

دليل المحقق الخراساني للجريان ... ٣٤٣

إشكالان ... ٣٤٣

إشكال الإصفهاني والعراقي على الكفايه ... ٣٤٥

التحقيق في المقام ... ٣٤٦

إشكالان والجواب عنهما ... ٣٤٨

الإستصحاب ... ٣٥١

الإستدلال بالإستصحاب للإشتغال ... ٣٥١

المناقشه ... ٣٥٢

الإستدلال بالإستصحاب للبراءه ... ٣٥٣

ص: ٥١٠

إشكال وجواب ٣٥٣ ...

دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية ٣٥٥ ...

هي على ثلاثه أقسام ٣٥٥ ...

كلام الكفايه في القسمين الأولين ٣٥٦ ...

الإشكال عليه بوجهين ٣٥٧ ...

مناقشه الإشكال الأول ٣٥٧ ...

مناقشه الإشكال الثاني ٣٥٨ ...

التحقيق ٣٥٩ ...

كلام المحقق الإصفهاني ٣٥٩ ...

كلام المحقق العراقي ٣٦١ ...

التحقيق ٣٦٢ ...

الكلام في القسم الثالث ٣٦٤ ...

القول بالإشغال ٣٦٤ ...

الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخير ٣٦٥ ...

القسم الأول ٣٦٥ ...

القسم الثاني ٣٦٦ ...

القسم الثالث، وهو على ثلاثه صور ٣٦٨ ...

مقدمه ٣٦٩ ...

ص: ٥١١

الصورة الأولى ... ٣٧٠

الصورة الثانية ... ٣٧١

الصورة الثالثة ... ٣٧١

دليل القول بالتعيين ... ٣٧٢

الوجه الأول ... ٣٧٢

الإشكال عليه ... ٣٧٢

المناقشه ... ٣٧٤

الوجه الثاني ... ٣٧٥

الإشكال عليه ... ٣٧٦

المناقشه ... ٣٧٧

الوجه الثالث ... ٣٧٩

الإشكال عليه ... ٣٧٩

التحقيق ... ٣٨٠

الوجه الرابع ... ٣٨١

النظر فيه ... ٣٨٢

التحقيق في المقام والرأى المختار ... ٣٨٤

تنبيهات دوران الأمر بين الأقل والأكثر

٣٨٧ _ ٤٣٥

ص: ٥١٢

التنبیه الأول: هل الجزئیة مخصوصه بحال الذکر أو مطلقه؟ ... ٣٨٩

القول الأول ودليله ... ٣٩٠

الوجه الأول للقول الثاني ... ٣٩٠

الإشکال على الوجه الأول ... ٣٩١

الوجه الثاني وهو الصحيح ... ٣٩١

تفصیل أصل المطلب ... ٣٩٢

بیانات لإثبات الإطلاق ... ٣٩٤

بیان الميرزا ... ٣٩٤

بیان العراقی ... ٣٩٥

بیان الإصفهانی ... ٣٩٦

المناقشه ... ٣٩٧

التحقیق فی المقام ... ٣٩٧

خلاصه الكلام ... ٤٠٠

التنبیه الثاني: فی حکم الزیاده والنقیصه فی الأجزاء ... ٤٠٢

البحث الموضوعی: ١_ هل یعقل تحقق الزیاده فی المركب الإعتباری ... ٤٠٣

الجواب عن دلیل العدم ... ٤٠٣

٢_ بماذا تتحقق الزیاده؟ ... ٤٠٥

البحث الحکمی ... ٤٠٥

ص: ٥١٣

١_ فى حكم الزيادة بحسب القاعده ٤٠٦ ...

٢_ فى حكم الزيادة بحسب النصوص ٤٠٧ ...

الكلام فى حديث لا تعاد ٤٠٨ ...

رأى الإصفهانى ٤١٠ ...

النظر فيه ٤١١ ...

الإستصحاب ٤١٢ ...

تقريبات الإستصحاب والكلام عليها ٤١٢ ...

الكلام فى نقصان الجزء أو الشرط ٤١٤ ...

١_ مقتضى القاعده ٤١٤ ...

٢_ مقتضى النصوص ٤١٥ ...

التنبیه الثالث: لو تعدّر جزء أو شرط فما حكم الباقي والمشروط؟ ٤١٦ ...

١_ مقتضى القاعده ٤١٦ ...

٢_ مقتضى الأصل العملى ٤١٦ ...

٣_ مقتضى النصوص ٤١٧ ...

الكلام فى قاعده الميسور ٤١٧ ...

الروايه الأولى ٤١٧ ...

حول السند ٤١٨ ...

حول الدلاله ٤١٩ ...

ص: ٥١٤

الروايه الثانيه ... ٤٢٠

السند والدلاله ... ٤٢٠

رأى صاحب الكفايه ... ٤٢١

الكلام حول الإشكال عليه ... ٤٢١

الإشكال على الإستدلال بالروايه ... ٤٢٢

الروايه الثالثه ... ٤٢٤

حول السند والدلاله ... ٤٢٤

الإشكال على الإستدلال ... ٤٢٥

المناقشه ... ٤٢٥

دفع الحائري الإشكال ... ٤٢٦

المناقشه ... ٤٢٦

التحقيق ... ٤٢٧

خلاصه الكلام ... ٤٢٨

فى المراد من الميسور والمعسور ... ٤٢٨

التنبيه الرابع: لو تردّد الأمر بين أن يكون الشىء جزءاً للمركّب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو قاطعاً، فما هو مقتضى القاعده؟ ...

٤٣١

فيه مسائل ... ٤٣١

شرائط جريان الأصول

٤٣٥ _ ٤٩٥

ص: ٥١٥

شرط الإحتياط ... ٤٣٨

الإشكالات ... ٤٣٩

الأول ... ٤٣٩

الجواب ... ٤٣٩

الثانى ... ٤٤٠

الجواب ... ٤٤١

١_ قصد الوجه والتميز فى العباده ... ٤٤١

الجواب ... ٤٤٢

٢_ اعتبار الجزم فى التيه فى العباده ... ٤٤٣

الجواب ... ٤٤٣

شرط البراءه العقليه ... ٤٤٤

الإستدلال لوجوب الفحص ... ٤٤٤

إشكال المحقق الإصفهانى ... ٤٤٥

الجواب ... ٤٤٦

شرائط البراءه الشرعيه ... ٤٤٧

رأى المحقق العراقى ... ٤٤٨

الإشكال عليه ... ٤٤٨

ثمره البحث ... ٤٤٨

ص: ٥١٦

الكلام فى إطلاق حديث الرفع ... ٤٤٩

التحقيق عدم الإطلاق ... ٤٥٠

وعلى فرض الإطلاق هل من مقيد؟ ... ٤٥١

الإشكال على الدليل المقيد ... ٤٥٢

أولاً: إنه أعم من المدعى ... ٤٥٢

ثانياً: إنه أخص من المدعى ... ٤٥٢

جواب المحقق النائنى ... ٤٥٣

المناقشه ... ٤٥٣

جواب المحقق العراقى ... ٤٥٤

المناقشه ... ٤٥٤

جواب المحقق الخوئى ... ٤٥٥

المناقشه ... ٤٥٦

الجواب الصحيح عن إشكال الكفايه ... ٤٥٦

ثمره البحث عن إطلاق حديث الرفع ... ٤٥٧

شرط الإستصحاب ... ٤٥٨

شرط التخيير ... ٤٥٨

التنبيه الأول: أى مقدار يجب الفحص؟ ... ٤٦٠

وجوب الفحص على المقلد فى الشبهه الحكميه ... ٤٦٠

ص: ٥١٧

وجوب الفحص على المجتهد في الشبهه الحكميه ... ٤٦١

وجوب الفحص من أى قسم من أقسام الوجوب؟ ... ٤٦١

أدله القول بوجوب التعلّم والفحص وجوباً نفسياً ... ٤٦٢

الجواب عن أدله القول بالوجوب النفسى للتعلّم والفحص ... ٤٦٣

هل إستحقاق العقاب على ترك الواقع أو ترك التعلّم؟ ... ٤٧٠

رأى الميرزا ... ٤٧٠

الإشكال عليه ... ٤٧٣

رأى العراقى ... ٤٧٣

المناقشه ... ٤٧٥

التنبیه الثانى: حكم العمل المأتى به بلا فحص ... ٤٧٦

الكلام حول موارد الإستثناء ... ٤٧٩

طريق الكفايه ... ٤٨٠

الإشكال عليه ... ٤٨٠

طريق كاشف الغطاء ... ٤٨١

الإشكال عليه ... ٤٨١

الجواب ... ٤٨٢

طريق العراقى ... ٤٨٤

المناقشه ... ٤٨٤

ص: ٥١٨

طريق الخوئي ... ٤٨٥

المناقشه ... ٤٨٥

طريق النائيني ... ٤٨٦

المناقشه ... ٤٨٦

طريق شيخنا الأستاذ ... ٤٨٦

التنبيه الثالث: في الفحص في الشبهه الموضوعيّه ... ٤٨٧

تفصيل الكلام ... ٤٨٨

التنبيه الرابع: في شرطين ذكرهما الفاضل التوني لجريان البراءه ... ٤٩١

التحقيق في الشرط الأول ... ٤٩٢

التحقيق في الشرط الثاني ... ٤٩٣

الفهرس ... ٤٩٥

المحتويات ...

ص: ٥١٩

المجلد ٩

اشاره

ص : ١

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء التاسع من كتابنا (تحقيق الأصول). وهو في مباحث الإستصحاب، نقدّمه إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّه، ونسأل الله سبحانه أن ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمد وآله.

على الحسيني الميلاني

١٤٣٨

ص: ٥

الإستصحاب

اشاره

ص: ٧

لا- يخفى أن وظيفة المجتهد هو تحصيل الحجج على الأحكام الشرعيه، فإن أمكنه تحصيل العلم بالحكم الشرعى وجب عليه ذلك والعمل على طبق العلم، ولا تصل النوبه مع العلم بالحكم إلى العمل الظنى، لأن الموضوع للحجج الظنيه هو الشك، ومع وجود العلم ينتفى الموضوع لسائر الحجج على الأحكام.

ومع انتفاء العلم بالحكم، تصل النوبه إلى الطرق الشرعيه الظنيه، حيث أن الشارع قد تعبدنا بإلغاء إحتمال الخلاف فيها ووجوب العمل على طبقها، والقدر المسلّم به من تلك الطرق هو خبر الثقة، فإنه يجب العمل به بعد تماميته سنداً ودلاله، وبعد عدم وجود المعارض له، فهو الحجج _ بعد العلم _ عند تماميته إقتضاء وعدم المانع عنه.

وفى هذه المرحله يبحث عن (حججه ظاهر الكتاب) و(الإجماع) و(الشهره الفتوائيه) وغير ذلك.

فهذه هى الحجج الشرعيه على الأحكام الكليه الإلاهيه، وهى المعبر عنها بـ (الأمارات).

وتصل النوبه _ فى المرتبه الثالثه _ إلى الأصول العمليّه، فإنّه بعد عدم العلم والعلمى _ وهو الطرق المذكوره فى المرتبه الثانيه _ يكون الحجّه على الحكم الشرعى أحد الأصول العمليّه الأربعة، من البراءه والاحتياط والتخيير والإستصحاب.

ولا يخفى الفرق بين (الطرق والأمارات الشرعيّه) و(الأصول العمليّه). ففى تلك يؤخذ الشكّ فى الموضوع فى مقام الثبوت، أمّا فى مقام الإثبات، فإنّ الشكّ يرفض ويلغى احتمال الخلاف، ولذا قال عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا». (١) أمّا فى الأصول العمليّه، فإنّ الشكّ مأخوذ ثبوتاً وإثباتاً، ففى دليل البراءه مثلاً: «رفع ما لا يعلمون» (٢) وفى دليل الإستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ». (٣)

لكنّ الفرق بين البراءه والإستصحاب هو أنّه فى الإستصحاب يؤخذ الشكّ فى الموضوع ويرفض فى المحمول، قال عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشكّ.

ومن هنا يعلم: إعتبار وجود الحاله السابقيه المتيقنه فى الإستصحاب دون غيره من الأصول الأربعة، ومن هنا قالوا عن الإستصحاب بأنّه فرش الأمارات وعرش الأصول، فهو برزخ بين (الأمارات) و(الأصول العمليّه).

وبعد، فههنا أمور:

ص: ١٠

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٠.

٢-٢. كتاب الخصال: ٤١٧.

٣-٣. ستأتى النصوص قريباً.

قال في المصباح: وكلّ شيء لازم شيئاً فقد استصحبه. قال ابن فارس وغيره: واستصحبت الكتاب وغيره: حملته صحبتي. ومن هنا قيل: استصحبت الحال إذا تمسك بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقه. (١)

وفي القاموس: استصحبه: دعاه إلى الصحبه ولازمه. (٢)

وقال الشيخ: هو لغه: أخذ الشيء مصاحباً، ومنه إستصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاه.

فأشكل عليه المحقق الخراساني بقوله: الظاهر أنه بحسب اللغه أوسع دائرة ممّا يوهمه ظاهر ذلك، لوضوح عدم صدق المصاحبه عرفاً في جميع موارد صدق الإستصحاب كذلك. فالأولى أن يعبر عنه بأنه أخذ الشيء معه. (٣)

وقد وقع هذا الكلام مورد البحث من الجهتين:

أمّا إشكاله على الشيخ، فكأنه يريد أنه إذا كان هذا معناه في اللغه، فاللازم أن

ص: ١١

١- ١. المصباح المنير: ٣٣٣.

٢- ٢. القاموس المحيط ٢ / ٧٩٨. أقول: إذن، يعتبر في الصحبه «الملازمه» فيرد على العامه تعريفهم الصّحابي بمطلق من رأى النبي صلى الله عليه وآله أو رآه النبي، إلا أن يدعى الإصطلاح، ودون إثباته خرط القتاد.

٣- ٣. درر الفوائد: ٢٨٩.

يكون عرفاً كذلك، والحال أنه لا يصدق عرفاً في جميع موارد صدقه لغه.

لكن يرد عليه: أن لا دليل على ضروره الصّديق العرفي على جميع موارد الصّدق اللّغوي، بل الواقع خلاف ذلك، فكم من كلمه توجد المغايره في مفهومها بين اللّغه والعرف، كلفظ الدابّه، حيث أنّ مفهومه في اللّغه ما يدبّ على الأرض من الحيوان أمّا في العرف فهو خصوص الفرس كما قال الراغب.(١)

وأما التعبير عنه بأنّه أخذ الشئ معه، فقد أُورد عليه بوجوه، ويكفي أنّ مقتضى ذلك هو الترادف بين «الإستصحاب» و«الإلتخاذ»، وهو كما ترى.

وعلى الجملة، فإنّ كلام الشيخ رحمه الله في المعنى اللّغوي يطابق ما ذكره اللّغويون كما عرفت.

الإستصحاب اصطلاحاً

إشاره

واختلفت كلمات الأصوليين في تعريف الإستصحاب. قال الشيخ:

تعريف الشيخ

عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان.

أقول:

قد ذكر الشيخ رحمه الله بعض التعاريف، كتعريف الشيخ البهائي بأنّه «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل». (٢).

ص: ١٢

١-١. المفردات في غريب القرآن: ٣٠٦.

٢-٢. زبده الأصول: ٧٢ _ ٧٣.

قال الشيخ: بل نسبه شارح الدروس إلى القوم. (١)

وعن الوافيه: إنه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقتٍ أو حالٍ على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال». (٢)

وعن القوانين: إنه «كون حكمٍ أو وصفٍ يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق». (٣)

وعن كشف الغطاء: إنه «الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله». (٤)

وعن الفصول: إنه «إبقاء ما علم ثبوته فى الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه فى الزمن اللاحق». (٥)

قال فى الكفايه: إلا أنها تشير إلى مفهوم واحدٍ ومعنى فارد. (٦)

ولكن يقع الكلام فى تعريف الشيخ وما قاله المحققون حوله، فنقول:

أما أن التعريف المذكور أخصرها، فواضح. وأما أنه أسدها، فإنه يريد أن الإستصحاب إبقاء ما كان، حكماً أو موضوعاً، وقد أفاد أن التعليق على الوصف مشعرٌ بالعليه، أى: إنه يُبقى ما كان لأنه كان، فلما نقول ببقاء عداله زيدٍ لاحقاً، فإنه معللٌ بكونه عادلاً فى السابق.

ص: ١٣

١-١. فرائد الأصول: ٩ / ٣.

٢-٢. الوافيه فى علم الأصول: ٢٠٠.

٣-٣. قوانين الأصول: ٥٣ / ٢.

٤-٤. كشف الغطاء ١ / ٢٠٠.

٥-٥. الفصول الغرويّه: ٣٦٦.

٦-٦. كفايه الأصول: ٣٨٤.

وقد فسّر المحقق الهمداني كلام الشيخ بنحو آخر قال: يعنى الإلتزام به فى مرحله الظاهر، بمعنى ترتيب آثار البقاء فى مقام العمل. (١).

لكن لا يخفى أنّ «الإلتزام» و«ترتيب آثار البقاء» فعلٌ المكلف، والحال أنّ الشيخ يريد أنّ الإستصحاب هو حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد صرّح بذلك فى الإشكال على كلام السيّد بحر العلوم.

كلام المحقق الخراساني

ثمّ إنّ المحقق الخراساني قد أشكل على تعريف الشيخ فى الكفايه والحاشيه بوجوه:

منها: إنّ التعريف بـ «إبقاء ما كان» فاقد لمقوّم الإستصحاب، أى اليقين السابق والشكّ اللاحق، والحال أنّ كلّ تعريفٍ لابدّ وأن يكون مشتملاً على ما يتقوّم به المعرّف.

ومنها: إنّ حقيقه الإستصحاب وماهيته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار، كان عبارته عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه. وإن كان من باب الظن، كان عبارته عن ظن خاص به. وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبدياً، كان عبارته عن إلتزام العقلاء به فى مقام العمل.

ص: ١٤

ولا- يخفى مخالفه كل واحد منها مع الآخر بمثابه لا يكاد أن يحويها جامع عباره خاليه عن فساد إستعمال اللفظ فى معينين بلا تعسف وركاله.

وهذا الإشكال دفعه المحقق الآشثيانى فى شرح الرسائل،(١) وكذا المحقق العراقى فى نهايه الأفكار،(٢) وصورا الجامع. فراجع.

ومنها: إن الكلام فى الإستصحاب إنما هو حول حجته، والحكم بابقاء ما كان لا يوصف بالحجيه.

تعريف المحقق الخراسانى

ثم إن المحقق الخراسانى بعد أن أشكل على تعريف الشيخ فى الحاشيه قال:

إن الأولى أن يعرف الإستصحاب بأنه إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقائه دليل.(٣)

وقال فى الكفايه: هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه.(٤)

أقول:

فأما تعريف الحاشيه، فيرد عليه ما تقدم فى الإيراد على كلام المحقق الهمدانى. هذا أولاً.

ص: ١٥

١-١. بحر الفوائد ١٥ / ٦.

٢-٢. نهايه الأفكار ٤ / ٤.

٣-٣. المصدر.

٤-٤. كفايه الأصول: ٣٨٤.

وثانياً: يرد عليه عدم جامعيتته للمباني المختلفه فى حقيقه الإستصحاب. كما أورد على تعريف الشيخ.

وثالثاً: يرد عليه إختصاصه بالشبهات الحكميّه. ولذا أضاف فى الكفايه: أو موضوع ذى حكم ...

وأما تعريف الكفايه، فيرد عليه الإشكال الثانى.

تعريف المحقق النائنى

وذهب الميرزا(1) إلى أنّ تعريف الإستصحاب يجب أن يؤخذ من الروايات، لأنها هى العمده فى الدلاله عليه، وليس مدلول الروايات الحكم بالإبقاء. فما ذكره الشيخ وصاحب الكفايه لا يدلّ عليه شىء من الأخبار.

بل إن مدلولها هو: أن اليقين السابق باقى عملاً فى ظرف الشكّ اللاحق.

تعريف المحقق الخوئى

وقد ذهب إليه السيد الخوئى بناءً على كون الإستصحاب مأخوذاً من الأخبار، فقد فصّل فى تعريف الإستصحاب، بناءً على المباني فى حقيقته، فقال ما ملخصه: أمّا على القول بكونه أماره، فلا بدّ من تعريفه بما نقله الشيخ عن بعض من أنه: كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآذن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق. وأمّا على القول بكونه أصلاً عملياً، فالأحسن أن يعرف بأنه: الحكم ببقاء

ص: ١٦

اليقين السابق في ظرف الشك من حيث الجرى العملى كما هو مفاد الروايات. (١)

ولكن لا يخفى وجود التهافت بين كلماته هنا وفي بعض المواضع الأخرى من بحثه.

تعريف السيد الأستاذ

وقال السيد الأستاذ بعد أن أورد خمسه تعاريف وأن جميع ما ذكر في تعريفه لا يخلو عن خدشه: والذي نراه في تعريف الإستهحاب أن يقال: إنه نفس بقاء المتيقن عند الشك. ويراد به ثبوت الحكم فى مرحله البقاء. ولعله إليه يرجع تعريفه بالإبقاء المفسر بالحكم بالبقاء. قال: وتعريفه بما ذكرنا ينسجم مع جميع مدارك الإستهحاب. (٢)

أقول:

إن المناسب لـ «الإستهحاب» _ وهو فعل المكلف _ هو «الإبقاء»، وحينئذ يعود التعريف إلى بعض ما تقدم.

التحقيق

والتحقيق فى المقام: هو الرجوع إلى الروايات وجعل مفادها هو التعريف الصيحيح للإستهحاب، لأنها هى العمده فى الإستدلال على حجته.

والروايات على ثلاثة أقسام:

ص: ١٧

١-١. مبانى الإستنباط: ٦-٧.

٢-٢. منتقى الأصول ٦ / ١١ - ١٢.

١ _ ما كان لسانه لسان النهى، كقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك ... وقوله: ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

٢ _ ما كان لسانه لسان الأمر كقوله عليه السّلام: إذا شككت فابنِ على اليقين.

٣ _ ما اشتمل على النهى والأمر، قال عليه السّلام: اليقين لا يدخله الشك، لا يخالط بالشك ... يبنى على اليقين. فإنّ قوله: «ينبنى» أمرٌ بالبناء ... كما فى القسم الثانى.

أمّا القسم الأوّل، حيث تعلّق النهى بالنقض، فلا بدّ من أن يكون المراد النهى عن العمل على خلاف اليقين السابق، لأنّ اليقين السّابق قد انتقض بالوجدان بالشك اللاّحق. هذا من جهه. ومن جهه أُخرى، فإنّ عدم نقض اليقين ليس بمقدورٍ للمكلّف، والنهى لا يتعلّق بغير المقدور. فقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك، بمعنى: إعمل على طبق اليقين فى ظرف الشكّ.

وأما القسم الثانى، فهو صريح فى وجوب البناء على اليقين السابق، وترتيب آثاره عليه.

وكذلك القسم الثالث.

والنتيجة: إنّ المجعول شرعاً فى باب الإستصحاب هو المنع من نقض اليقين ووجوب البناء عليه. فصحيحه زراره _ مثلاً _ تدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه. أى: أنّ الوضوء الذى كنت متيقناً به باقٍ، ولك أن ترتّب الأثر عليه عملاً.

إشاره

قد تقدم في محله تعريف المسأله الأصوليه وأنها المسأله التي تقع نتيجهتها في طريق إستنباط الحكم الشرعي. وتعريف القاعده الفقهيه، وأن نتيجهتها تطبق على الموارد المختلفه. وقد قلنا هناك أن الأخذ بالمسأله الأصوليه عمل المجتهد، وأما القاعده الفقهيه فللمقلد أيضاً الأخذ بها.

الأقوال في المقام

ذكر الشيخ (١) أن الإستصحاب إن كان من الأحكام العقليه فهو مسأله أصوليه. وإن كان من الأصول مأخوذاً من الأخبار، ففي كونه كذلك غموض.

والميرزا (٢) فصل بين الشبهه الحكميه، والشبهه الموضوعيه، فقال بأنه في الحكميه مسأله أصوليه، وفي الشبهه الموضوعيه قاعده فقهيه.

والمحقق الخراساني وجماعه كالسيد الخوئي (٣) على أنه مسأله أصوليه مطلقاً، فإنه يستنبط منه الحكم الشرعي _ لوقوعه في طريق الإستنباط _ سواء على مسلك القائلين بحجتيه من باب بناء العقلاء أو الظن أو الأخبار.

مضافاً إلى جريان الإستصحاب في «الحجيه»، فإنه إذا شك في بقاء حجيه

ص: ١٩

١-١. فرائد الأصول ٣ / ١٧ _ ١٨.

٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ٩.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٥٨، مباني الإستنباط: ٧.

قول المجتهد بعد موته، تستصحب الحجية، ولو شك في حجيه الشهره الفتاويه يستصحب عدم حجيتها، لعدم حجيتها سابقاً. ولا ريب في أن «الحجيه» من مباحث الأصول لا الفقه.

النظر في الأقوال

ولكن ما ذكره صاحب الكفايه لا- يخلو من النظر، لأنه لا- يجتمع مع تعريفه للمسأله الأصوليه في أول الكتاب، (١) لأن مقتضاه كون الإستصحاب من القواعد التي ينتهي إليها المجتهد بعد اليأس عن الدليل. والإستصحاب من هذا القبيل.

ولذا رفع الإشكال، بأن الأحكام الشرعيه مثل: «الصلاه واجبه» أحكام لأعمال العباد بلا واسطه، وأما الحكم ببقاء الحكم أو الموضوع ذى الحكم _ وهو تعريف الإستصحاب _ فهو عملٌ مع الواسطه، فهو حكم شرعى لكنه مسأله أصوليه لا قاعده فقهيه أو مسأله فقهيه، (ثم قال) كيف؟ وإستصحاب الحجيه لا يعقل أن يكون مسأله فقهيه. هذا أولاً.

ويرد عليه ثانياً: بأن ما ذكره هنا ينافى كلامه في التنبيه السابع (٢) من أن مقتضى أدله الإستصحاب إنشاء الحكم المماثل للحكم السابق. وإذا كان كذلك فإنه حكم فقهى، فالإستصحاب مسأله فقهيه لا أصوليه.

ويرد عليه الإشكال ثالثاً فيما ذكره من جريان الإستصحاب في الحجيه،

ص: ٢٠

١- ١. كفايه الأصول: ٩.

٢- ٢. المصدر: ٤١٤.

فنعول: صحیح أن هذا الإستصحاب مسأله أصولیه، ولكن الإستصحاب فى الأحكام الكلیه الإلهیه مسأله فقهیه، كما لو زال تغیر الماء فشك فى بقاء نجاسته، فإنه تستصحب النجاسه، وهذا حكم فقهی. فالقول بأن إستصحاب الحجیه مسأله أصولیه لا يستلزم أن يكون الإستصحاب فى جمیع الموارد مسأله أصولیه.

هذا تمام الكلام على ما أفاده المحقق الخراسانى ومن تبعه.

وأما تفصیل الميرزا:

فإنه قد ذكر فى تعريف المسأله الأصولیه بأنها ما يقع نتیجتها كبرى فى قياس الإستنباط. مثلاً: علم اللغه يفید أن اللفظ الفلانى ظاهر فى المعنى الكذائى. هذه صغرى المسأله. والكبرى فى علم الأصول: كلما كان ظاهراً فى المراد فهو المراد. وفى علم الرجال: زيد ثقه. وفى علم الأصول خبر الثقه حجّه. والنتیجه حجیه خبر زيد.

وكذلك حال الإستصحاب. يقول الميرزا: إن الإستصحاب يفید الوسطیه فى الإحراز كما هو الحال فى الأماره _ لكن الشك مأخوذ فى الإستصحاب دون الأماره، ولذا كان الإستصحاب برزخاً بين الأصل والأماره _ . وعلى هذا، فالإستصحاب ليس بحكم، بل إنه يجعل اليقين السابق وسطاً لإحراز المتیقن فى ظرف الشك فى بقاءه.

وبیان آخر يقول: إن الميزان فى المسأله الأصولیه يقين وشك المجتهد». وفى المسأله الفقهیه يقين وشك المقلد.

وحاصل كلام الميرزا: أن الإستصحاب فى الشبهات الحكمیه مسأله أصولیه، وقد ذكر لهذا المدعى وجهين.

وقد أورد عليه المحقق العراقي: (١) بأن لازمه القول بكون قاعده الطهاره فى الشبهات الحكيمه من المسائل الأصوليه، لأنّ اليقين والشك فيها للمجتهد، والحال أنّ الكلّ يجعلونها قاعده فقهيه، فلو تولّد الحيوان من الحوائن الطاهر والنجس، جرت عليه القاعده وحكم بطهارته.

وأما العراقي، (٢) فقد ذهب إلى أنّ المسأله الأصوليه على قسمين. الأوّل: القاعده الممهده الواقعه فى طريق الإستنباط، كحجّيه خبر الواحد. والثانى: ما ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل، مثل الإستصحاب والبراءه.

لكنّ يرد عليه ما ورد على الميرزا، لأنّ المجتهد هو الذى يشك فى الحيوان المتولّد هل هو طاهر أو نجس؟ وليس من شأن المقلّد إجراء قاعده الطهاره، لأنّه غير متمكّن من الفحص عن الأدلّه حتى يتمسك بالقاعده بعد اليأس منها، فالمعتبر فى مثل هذه المسأله يقين وشك المجتهد، فلا بدّ وأن تكون المسأله أصوليه.

وأيضاً: فإنّ القاعده فى هذا الفرض تكون ممّا ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس. لكنهم متفقون على كونها قاعده فقهيه.

وذهب السيد البروجردى (٣) إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّه فى الفقه، ولهذا يكون الإستصحاب من المسائل الأصوليه، لأنّ البحث فيه عن حجّيه الوجود السابق بالنسبه إلى زمان الشك، فالبحث فيه عن الحجّه، فيندرج فى مسائل علم الأصول.

ص: ٢٢

١-١. أنظر: فوائد الأصول ٤ / ٣١٠، الهامش.

٢-٢. نهايه الأفكار ٧ / ٤.

٣-٣. نهايه الأصول: ١١.

الأول: إنّه قال في تعريف الإستصحاب بأنّه حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد اختار أنّه مأخوذ من الأخبار، وليس من باب بناء العقلاء ولا من باب الظن.

وبين الكلامين تهافت.

والثاني: قوله بأنّ اليقين السّابق حجّة في ظرف الشك، هذه الحجّة إن كانت بحكم العقل، فليس للعقل هكذا حكم، لكنكم تقولون بالحجّة من باب الأخبار، فالدليل على إبقاء ما كان هو الأخبار وليس الحجّة السابقة.

نعم، هنا مسلوك بأنّ الشارع قد جعل اليقين السّابق حجّة على وجود المتيقّن في الظرف اللاحق. لكنّ هذا المسلوك يختلف عمّا ذكره لوجود الفرق بين القول بأنّ الوجود السّابق حجّة، والقول بأنّ اليقين السّابق حجّة.

والسيد الأستاذ: أفاد _ بالنظر إلى ما ذكره في ضابط المسألة الأصولية من أنّها المسألة التي تتكفّل رفع التردّد في مقام العمل، وبذلك افرقت عن مسألة الفقهية _ أنّ الإستصحاب من مباحث الأصول، ولا موجب لتخصيص المسألة الأصولية بما يجرى في الشبهات الحكمية (قال) ولو فرض عدم كون الأصل الجارى في الشبهات الموضوعية من علم الأصول، فهو لا ينافى كون الجارى في الشبهات الحكمية منه، فيكون الإستصحاب بلحاظ جريانه في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، وبلحاظ جريانه في الشبهات الموضوعية مسألة فقهية، ولا مانع من أن تكون المسألة الواحدة ذات جهتين بلحاظ تعدّد موردها بعد عموم دليلها. (1)

ص: ٢٣

أقول: لقد أجاد الأستاذ فيما أفاد، وتحقيق المقام بالتفصيل هو أن يقال:

إنَّ وظيفه الفقيه تحصيل الحجَّه على الحكم الشرعي _ للعلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة، ولحكم العقل على المكلف بالفحص عن الدليل على الحكم في الشبهات الحكمية فراراً عن إستحقاقه العقاب على المعصية _ وقد أُسِّس علم الأصول لتحصيل الحجَّه على الأحكام الشرعية المنجزه.

إنَّما الكلام في حقيقه الحجَّه، فنقول: للحجَّه مراتب:

١ _ القطع.

٢ _ الظنون والأمارات. وهنا بحثٌ عن صغرى وكبرى، هل ظاهر الكتاب حجَّه؟ هل الأمر ظاهر في الوجوب؟ هل النهي ظاهر في الحرمة؟ هل اللقب ذا مفهوم أو لا؟ ثم هل الظواهر حجَّه؟ وبأى دليل؟

فالحاصل: أنَّ البحث عن حجَّه الظواهر بحثٌ أصوليٌّ، وكذا البحث عن قسم من صغريات ذلك، مثل خبر الثقة حجَّه أو لا؟ أمَّا أن خبر زيد حجَّه أو لا؟ فهذا يرجع إلى علم الرجال ولا علاقة له بالأصول.

ومنه يظهر أنَّ بعض الصغريات يبحث عنها في علم الأصول وبعضها لا يبحث فيه.

٣ _ مرحله الأصول العمليَّة، حيث لا علم ولا علمي، والموضوع في هذه المرحلة هو الشك وهو موجود بالوجدان، إذ الفقيه في شكٍ من الحكم الشرعي، والحاكم فيها إمَّا العقل، إذ له أصول عقليَّة من قاعده الإشتغال وقبح العقاب بلا بيان، وإمَّا الشرع، إذ له قواعد كما هو معلوم. والأصول العقليَّة مسائلٌ أصوليَّة

لكونها حجّة بلا- إشكال، ولكنها لا تجرى إلا مع فقد الأصول العمليّة الشرعيّة، لتأخرها عنها في الرتبة. كما أنّ الأصول العمليّة تنقسم إلى الأصل المحرز وغير المحرز، والمحرز هو الإستصحاب، وهو متقدّم رتبة على البراءة والإحتياط. والكلام الآن في أنّ الإستصحاب مسأله أصوليّة أو فقهيّة؟

إنّه يختلف بحسب المسالك في مدرك حجّيه الإستصحاب:

فأما بناءً على أنّ الإستصحاب معتبر بحكم العقل، فهو من الأصول، لأنّه إن كان دليلاً عقلياً على الحكم الشرعي يكون حجّة عليه، والمسأله الأصوليّة هي الحجّيه على الأحكام الشرعيّة، لما تقدّم من أنّ غرض الأصولي تشخيص الحجج على الأحكام.

وأما بناءً على اعتبار الإستصحاب من باب الظن بالحكم الشرعي وبقائه بعد اليقين السّابق به، فهو من المسائل الأصوليّة كذلك، لكون الظن حجّة حينئذٍ.

وأما بناءً على كونه مأخوذاً من الروايات، فهنا مسلطان:

فقال جماعة: بأنّ مفاد الأخبار هو أماريه اليقين السّابق على بقاء الحكم في ظرف الشك فيه. وعلى هذا المبني يكون الإستصحاب في الشبهات الحكميّة مسأله أصوليّة، كما أنّ مسأله حجّيه خبر الثقة أصوليّة، لأنّ الغرض تحصيل الحجّيه، وهو حاصل على هذا المبني.

وقال آخرون: بأنّ مفاد الأخبار هو أنّ الإستصحاب يعين التكليف الشرعي في ظرف الشك فيه، فهو أصل عملي مبرز للجعل الشرعي في الزمان اللاحق. وإذا كان الإستصحاب هو الحكم الشرعي ببقاء المتيقن السّابق _ كما عليه هؤلاء _ فهل هو مسأله أصوليّة؟

لا- يخفى: أنّ الموضوع للإستصحاب هو اليقين بالحكم والشك فيه، فالمتعلّق لهما هو الحكم الإلآهى، والمحمول هو التعبد بالمتيقّن السابق. فإنّ كان المتيقّن السابق حكماً إلزامياً يصير الإستصحاب منجزاً له، وإن لم يكن كذلك، يصير معذراً بالنسبه إليه، ومن الواضح أنّ غرض الفقيه تحصيل الحجّه على الفعل والترك، فالإستصحاب على هذا المبنى أيضاً مسأله أصوليه.

وممّا ذكرنا ظهر تعريف المسأله الأصوليه، فكلّ مسأله أفادت الحجّه _ العقلية كالقطع أو الشرعيّه كخبر الواحد _ على الحكم الكلّي الشرعي إثباتاً أو نفيّاً. وبعبارة أخرى: كلّ مسأله أنتجت التنجيز أو التعذير بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه الكلّيّه، فهي مسأله أصوليه، والإستصحاب من هذا القبيل. وليس القاعده الفقهيّه كذلك.

وبذلك ظهر الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه.

وتبقى شبهه قاعده الطهاره فى الشبهات الحكميه الكلّيّه، حيث أنّ هذا التعريف يشملها، إذ هي فى مثل الحيوان المتولّد المذكور سابقاً معذره فيما لو كان نجساً فى الواقع. ولكنها قاعده فقهيّه وليست مسأله أصوليه.

فإنّ قلنا _ كما قال البعض _ أنّه يعتبر فى المسأله الأصوليه جريانها فى جميع الأبواب الفقهيّه، كخبر الثقة، والإستصحاب، وقاعده الطهاره ليست كذلك، لكونها مختصّه بكتاب الطهاره. فالإشكال مندفع.

وإنّ لم نقل بذلك، فلا- مناص من الإلتزام بكونها مسأله أصوليه كما قال آخرون. وإنّما لم تطرح فى الأصول، لوضوحها فى المدرک والدلاله.

وأما الإستصحاب فى الموضوعات، فليس من المسائل الأصوليه، لكونه

حجّه على الحكم الجزئى. وقد ذكرنا أنّ المسأله الأصوليه هى التى تفيد الحجّه للفقيه على الحكم الكلى.

فظهر بتعريف المسأله الأصوليه بأنّها المسأله التى تنتج الحجّه على الحكم الكلى إلاّ هى أمور:

الأول: إنّ الإستصحاب فى الأحكام الكليه مسأله أصوليه.

الثانى: إنّ الإستصحاب فى الموضوعات ليس بمسأله أصوليه.

الثالث: إنّ قاعده الطهاره خارجه على وجه وداخله على وجه آخر.

ويبقى الكلام فى تعريف المسأله الفقهيّه:

قالوا: هى عباره عن كلّ مسأله كان المحمول فيها إعتباراً شرعياً من حيث الإقتضاء والتخير، التكليف والوضع.

وهذا التعريف ينطبق على جميع الأبواب الفقهيّه، لأنّ الأحكام الشرعيّه منها وضعى كالصّحّه واللزوم، ومنها تكليفى، وهو إمّا إلزامى، فالوجوب والحرمه. وإمّا تخيبرى، وهو الإستصحاب والكراهه والإباحه.

والمسأله الفقهيّه ليست بحجّه، بل هى محتاجه إلى قيام الحجّه بالنسبه إليها.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المسأله الأصوليه والمسأله الفقهيّه.

كما ظهر ممّا تقدّم الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه، حيث أنّ القاعده الفقهيّه حكم شرعى محمول على موضوع ينحلّ إلى موضوعات متعدّده، كقولنا: «الشرط نافذ» غير القاعده الفقهيّه الجاربه فى سائر الأبواب الفقهيّه، فهى كالمسأله الأصوليه من هذه الناحيه. وأيضاً القاعده الفقهيّه غير متوجّهه إلى

المقلّدين، وإنّما تطبيقها بيد الفقيه كالمسألة الأصولية، بخلاف المسألة الفقهية، فإنّها ملقاه إلى المقلّدين أيضاً.

هذا، وقد جاء في تقرير بحث السيّد الخوئي ما نصّه:

وأما البحث عن جريان الإستصحاب في الشبهات الموضوعية، فهو بحث عن قاعده فقهية، إذ نتيجة الإستصحاب الجارى فيها دائماً تكون أمراً جزئياً، فإذا شككنا في عداله زيد بقاءً واستصحبناها، لزمنا الحكم ببقائها. ومن المعلوم أنّ هذا أمر جزئى، والمدار في جريانه على يقين كلّ أحد وشكّه بالإضافه إلى نفسه، فلو شكّ المقامد في بقاء وضوئه بعد اليقين به، بنا على بقاءه وإن كان مجتهدة يعلم بعدم بقاء وضوئه.

وبما أنّ المختار عندنا هو إختصاص جريانه بالشبهات الموضوعية، لما سيأتى من إبتلائه في الأحكام دائماً بالمعارض، فليست مسأله الإستصحاب من المسائل الأصولية، بل هي قاعده فقهية. (1)

وهذا الكلام يشتمل على أمرين:

الأول: إنّ القاعده الفقهية إنّما تجرى في الشبهات الموضوعية دون الحكمية.

والثانى: إنّ الإستصحاب لا يجرى في الشبهات الحكمية لابتلائه فيها دائماً بالمعارض.

أمّا الأمر الأوّل، فلأنّ قاعده لا- ضرر _ مثلاً _ ناظره إلى الضرر الشخصى لا- النوعى، وعلى هذا، فهي تنحلُّ على حسب الأشخاص، فتكون جاريةً في الشبهات

ص: ٢٨

الموضوعية والقضايا الشخصية فقط، ولا مجرى لها في الأحكام الكلية الإلهية.

ويرد عليه: إنه لا- ريب في أنّ البحث عن خيار الغبن وثبوتة للمغبون وعدم ثبوتة من المباحث الخاصّة بالفقيه، فهو بحث عن حكم كلى إلهي، لأن الأصل في البيع هو الزوم، وثبوت الخيار يحتاج إلى الدليل، وإقامه الدليل من عمل الفقيه لا المقلد. وقد تقرّر في محلّه أنّ عمده الدليل عليه هو قاعده لا ضرر، وأنّ حكم الشارع بلزوم البيع ضررٌ على المغبون، فله فسخ العقد، فتتقدم قاعده لا ضرر على عمومات وإطلاقات نفوذ البيع ووجوب الوفاء به.

فإذن، جرت قاعده لا- ضرر _ وهي قاعده فقهيّة _ في شبهه حكميّة كليّة، فالقول باختصاص القواعد الفقهيّة بالشبهات الموضوعية ممنوع.

وأما الأمر الثاني، فلا يخفى _ كما سيأتي بالتفصيل _ أنّ الأقوال في الإستصحاب في الأحكام الكلية ثلاثه:

أحدها: الجريان مطلقاً، وأنّه لا تعارض أصلاً. وهو قول المشهور.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً، للمعارضه بين إستصحاب بقاء المجهول مع إستصحاب عدم الجعل. وهو قول المحقق النراقي.

والثالث: التفصيل بين الأحكام الكلية الإلزاميّة، فلا- يجرى للمعارضه، والأحكام الكلية الترخيصيّة، كالطهاره والحليه والإباحه، فيجرى.

وهذا الثالث مختار السيد الخوئي.

إذن، فإنّ الإستصحاب يجرى في بعض الشبهات الحكميّة، لا أنّه لا يجرى فيها مطلقاً. وعليه، يكون الإستصحاب مسأله أصوليّة في موارد جريانه في الشبهات الحكميّة.

وعلى الجملة، فإنّ مباحث الطرق والحجج وكذا الأصول العمليّة، إنّما يدخل منها فى الأصول ما كان متعلّقاً بالأحكام الكليّة، وأمّا ما يتعلّق بالأحكام الجزئيّة فلا. وأيضاً، فما كان منها متعلّقاً بعمل الفقيه فهو مسأله أصوليّة كمسأله حجّيه خبر الواحد فى الأحكام. وأمّا ما كان متعلّقاً بالمقلّد فلا، كمسأله حجّيه خبر الواحد فى الموضوعات، فإنّه عمل المقلّد، بل هى مسأله فقهية.

وعلى هذا، فالإستصحاب منه أصولي، وهو ما كان جارياً فى الأحكام، وهو عمل الفقيه، ومنه فقهى، وهو ما يجرى فى الموضوعات وهو عمل المقلّد. فلا بدّ من التفصيل.

الأمر الثالث: فى الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضى والمانع وقاعده اليقين

إشاره

تارة: يبحث عن الفرق بينها حكماً.

وهذا ما سيأتى فيما بعد إن شاء الله.

وأخرى: يبحث عن الفرق بينها موضوعاً.

وهذا هو المقصود هنا، فنقول:

قاعده المقتضى والمانع

وقوام هذه القاعده هو: أنّ اليقين يتعلّق بشيءٍ وهو المقتضى، والشكّ يتعلّق بشيءٍ آخر وهو المانع، فالمتعلّقان مختلفان ماهيّةً ووجوداً.

ص: ٣٠

وهذه القاعده تجرى فى ثلاثه موارد:

- ١ _ التكوينيّات. مثلاً: النار تقتضى الإحراق. والرطوبة مانعه عنه. فيتعلّق اليقين بوجود النار والشكّ بوجود الرطوبة فى الحطب.
 - ٢ _ التشريعيّات. مثلاً: ملاقات الماء مع النجاسه تقتضى النجاسه للماء الملاقى، وكريّه الماء مانعه. فيتعلّق اليقين بالملاقاه والشكّ بكريّه الماء.
- وقد ذهب إلى جريان القاعده فى التشريعيّات الشيخ هادى الطهرانى وتلامذته.
- ٣ _ الملاكات. مثلاً: يحرز المصلحه أو المفسده للشئ. ثمّ يشكّ فى كونها ملزمهً أو لا؟

قاعده اليقين

وهذه القاعده قوامها إختلاف ظرف اليقين مع ظرف الشكّ، مع كون المتعلّق لهما واحداً ماهيهً ووجوداً. مثلاً: يتيقّن عداله زيدٍ فى يوم الجمعة، ثمّ يشكّ فى عداله زيدٍ فيه بسبب شكّه فى عدالته فى يوم السبت. ولذا يعبّر عن هذه القاعده بالشكّ السارى. فإنّه لما يشكّ فى عداله زيدٍ فى يوم السبت، يسرى هذا الشكّ إلى يوم الجمعة فيزول اليقين بعدالته فى يوم الجمعة.

والفرق بين هذه القاعده والإستصحاب واضح. لأنّه فى الإستصحاب _ وإنّ كان المتعلّقان لليقين والشكّ واحداً _ لا يشترط إختلاف الزمان، بل يمكن أن يكون اليقين بالحدوث والشكّ بالزوال فى يوم الجمعة. وأمّا فى قاعده اليقين، فإنّ اجتماع اليقين والشكّ فى الزمان محال.

هذا هو الفرق. ولذا ينقسم الإستصحاب إلى ثلاثة أقسام:

١ _ أن يتعلّق اليقين بالشىء فيشكّ في بقاءه وإستمراره.

٢ _ أن يتعلّق اليقين بالشىء الموجود بالفعل، ويشكّ في أنّه يبقى أو لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب الإستقبالي. كأنّ يكون معذوراً في أوّل الوقت ولا يدري هل يبقى العذر إلى آخر الوقت أو لا.

٣ _ أن يتعلّق اليقين بالشىء الموجود بالفعل، ويشكّ في أنّه كان سابقاً كذلك أو لا؟ مثل أنّ هذا اللفظ ظاهر في المعنى الكذائى يقيناً، وهل هو كان سابقاً ظاهراً فيه كما هو الآن أو لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب القهقرائى.

فيقع البحث في شمول دليل الإستصحاب لجميع الأقسام، أو أنّه لا يشمل الثالث؟

هذا تمام الكلام في المقدمات.

ويقع البحث في:

ص: ٣٢

قد استدللّ لحجّيه الإستصحاب بوجه:

١_ السيره العقلائيه

اشاره

لقد قامت السيره العقلائيه على الأخذ بالحاله السابقه.

وهذا الوجه يتوقف على تماميه الصغرى والكبرى.

الكلام فى الصغرى

أما الصغرى، فلا بدّ من ثبوت هذه السيره من العقلاء أولاً، ثمّ هو ثابت بما هم عقلاء، أو أنّه ممّا جبّل عليه الإنسان؟ وثالثاً: ما هو حدّ بنائهم، هل هو مطلق بأن يأخذوا بالحاله السابقه فى جميع الأمور المعاشيه والمعاديه، أو فى أمورهم الدنيويّه والمعاشيه فقط؟ ورابعاً: هل عملهم من باب الأماره أو الأصل بمعنى كونه أصلاً يرجعون إليه عند التحير؟ وخامساً: هل بناؤهم على التعبد بالأخذ بالحاله السابقه أو أنّه مستندٌ إلى دليل؟ وسادساً: هل لو لم يأخذ أحد بالحاله السابقه يلام ويؤاخذ على ذلك أو لا لا بدّيه للعمل على طبقها؟ ثمّ لا يخفى أنّ هذا الوجه من العلامه فما بعد، وقد تبعه الوحيد وكاشف الغطاء.

ص: ٣٥

فمنهم من قال بثبوت هذه السيره على وجه الإطلاق.

ومنهم من نفى وجودها على وجه الإطلاق.

ومنهم من فصل:

فمنهم من قال بالتفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع، فلو لم يحرز الإقتضاء للبقاء فلا سيره عند العقلاء.

ومنهم من قال بالتفصيل بين الموارد التي يغلب فيها البقاء وغيرها، فالسيره قائمه على القسم الأول لا مطلقاً، وهذا ما تفيده كلمات الشيخ. مثلاً: لو ورد الحكم من المولى ثم شك في نسخه له، فحيث أن الغالب عدم النسخ، فإن السيره قائمه على البناء على بقاء الحكم.

ومنهم من قال بالتفصيل بين مورد الظن بالبقاء وغيره. وهو المستفاد من كلمات المحقق القمي.

حول الدليل على دعوى السيره

هذا، وقد استدلل بثبوت السيره في أصلها بوجهين:

الأول: إن الأخذ بالحاله السابقه من الأمور الفطريه الجبليه، فهو فوق البناء العقلاني. بل هذه الحاله موجوده في الحيوانات، فالسيره العقلانيه الإنسانيه ناشئه من الفطره.

وفيه:

أولاً: إن كان كذلك، فالدليل ليس السيره وبناء العقلاء.

وثانياً: هذه الحاله موجوده عند الحيوانات، ولكن هل تأخذ الحيوانات

ص: ٣٦

بالحاله السابقه مع الشك أو لا؟ هذا غير معلوم لنا.

الثانى: إنه لو وصل الأمر إلى العبد من المولى، ثم احتمل العبد عدول المولى عن أمره، فإنّ بناء العقلاء على لزوم العمل على طبق الأمر وعدم الإعتناء بالإحتمال والشك اللاحق، ولذا لو ترك العبد الإمتثال معتذراً بالشك اللاحق، لم يسمع منه ويكون مستحقاً للعقاب عند العقلاء.

وفيه:

هذا صحيح، ولكن من أين يثبت أنّ لزوم العمل باليقين السابق هو من باب الإستصحاب، فلعله من باب قاعده الإشتغال، إذ يحكم العقل والعقلاء على أساسه بلزوم الإتيان بما تيقن به من أمر المولى حتى يحصل الفراغ. ومجرد احتمال إبتناء سيرتهم على قاعده الإشتغال يُسقط الإستدلال.

وأضاف المحقق الخراسانى: (١) إنه ربّما يعمل العقلاء على طبق الحاله السابقه من أجل الإطمينان بقاءها، فكان عملهم مستنداً إلى الإطمينان اللاحق لا- الإستصحاب بمعنى إبقاء الحاله السابقه مع الشك فيها لاحقاً. ولذا، فإنّ العقلاء فى الأمور المهمه والكبيره لا- يكتفون بمجرد اليقين السابق، فمثلاً: لا يرسل الإنسان العاقل المال الكثير إلى الشخص الذى لا يعلم بوجوده الآن، إستناداً إلى العلم السابق بوجوده، بل يستخبر عن وجوده وحاله فعلاً ثم يرسل إليه المال.

ومن الموارد ما يرتب العقلاء الأثر على اليقين السابق من باب الإحتياط

ص: ٣٧

١- ١. كفايه الأصول: ٣٧٨.

لا من باب الإستصحاب، كما لو كان له ولد في بلدٍ حصل فيه الإضطراب، واحتمل موت الولد، ولكنّه من جههٍ أخرى يحتمل وجوده واحتياجه الشديد إلى المال. فإنّه يرسل إليه المال إحتياطاً لئلا يموت من الجوع.

وتحصّل: أنّه لا بدّ من ثبوت عمل العقلاء على طبق الحاله السّابقه من باب الإستصحاب، حتّى يستدلّ عليه ببناء العقلاء، فلو احتمل وقوع العمل على طبق قاعده الإشتغال أو الإحتياط أو الإطمينان لم يتم الإستدلال.

إشكال آخر:

وأيضاً: إنّ لا ريب في عدم وجود التّعبد في السّيره العقلانيه مطلقاً، لأنّ التّعبد إنّما يكون بين المولى والعبد، وأمّا بين العقلاء بما هم عقلاء، فلا- يوجد التّعبد، وإذا انتفى التّعبد، فهل البناء على الحاله السّابقه من الأمور العقلانيه الثابته والمرتكزه في أذهان العقلاء؟

مثلاً: عندما يقع البيع والشراء، فإنّ المرتكز عند المتعاملين سلامه العوضين ولزوم تسليمهما ... هذا شيء مرتكز في أذهان العقلاء؟ فهل الأخذ بالحاله السّابقه مرتكز مثله؟

كلّاً ... وإنّما المنشأ للأخذ هو الإحتياط أو الإطمينان أو الإشتغال ... ؟

تلخّص:

إنّ الفقيه يحتاج إلى الحجّه، والإنصاف أنّ السّيره العقلانيه ليست الحجّه على الإستصحاب

ولو سلّمنا ثبوت السّيره ... فهل لو لم يعمل أحدٌ على طبق الحاله السّابقه وتوقّف، يؤاخذه العقلاء؟ كلّاً ... فأين الحجّه؟

ص: ٣٨

وفصل الميرزا، فوافق على قيام السير العقلائي على العمل بالحاله السابقه فى موارد الشك فى الرفع، أمّا مع الشك فى المقتضى فلا، قال: إنّه لا مجال لإنكار قيام السير العقلائي والطريقه العرفيه على الأخذ بالحاله السابقه وعدم الإعتناء بالشك فى ارتفاعها، ولم يردع عنها الشارع. ولكنّ القدر المتيقن هو الأخذ بالحاله السابقه عند الشك فى الرفع، ضروره أن الشك فى بقاء الحياه لو أوجب التوقف فى ترتيب آثار الحياه لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقدّم للعقلاء سوق. وأمّا عند الشك فى المقتضى، فبناؤهم على التوقف والفحص إلى أن يتبين الحال. (1)

الإشكال عليه

أولاً: دعوى بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب فى مطلق موارد الشك فى الرفع ممنوعه، بل إنّه مقيّد بموارد الشك المتساوى الطرفين، فلو ظنّ بزوال الحاله السابقه لا يجرى عندهم الإستصحاب.

وأيضاً: فإنّ العقلاء فى كثير من الموارد لا يجرّون الإستصحاب، كما لو كان إجراؤه على خلاف الإحتياط. وبعبارة أخرى: إذا كان الإستصحاب مخالفاً للإحتياط، فلا سيره على إجرائه قطعاً.

فالقول بعدم إجرائهم الجريان مع الشك فى المقتضى صحيح، لكنّ القول

ص: ٣٩

بإجرائهم الإستصحاب مطلقاً مع الشك في الرفع ممنوع.

وثانياً: إنه ليس عدم العمل على طبق الحاله السابقه موجباً لاختلال النظام في جميع الموارد، لأنّ هذا المحذور إنّما يتوجّه فيما لو توقّف عن العمل بالحاله السابقه بمجرد الشك في الرفع، لكنّ كثيراً من موارد العمل إنّما هو من أجل الجهات الأخرى لا الإستصحاب. مثلاً: يرسل المال إلى الشخص في البلد الآخر من أجل العلاج، مع احتمال كونه ميتاً، لأنّ هذا الإرسال هو مقتضى الإحتياط في حفظ النفس.

أو أنّه يعمل على طبق الحاله السابقه إعتماًداً على وثوقه ببقائها، فلا يكون عمله من باب الإستصحاب.

تفصيل المحقّق العراقي

وفصّل العراقي (1) بنحوٍ آخر، فقال بأنّ العقلاء يجرون الإستصحاب في أمورهم المعاشيّة، لأن ذلك مقتضى الإرتكاز عندهم. وأمّا في الأمور الدينيّه فلا يوجد في أذهانهم هكذا إرتكاز. (قال) لأنّه لو كان هكذا إرتكاز في أذهان العقلاء لما أنكر جماعه كبيره من العلماء حجّيه الإستصحاب مع كونهم من كبار العقلاء.

الإشكال عليه

أولاً: قبوله وجود الإرتكاز العقلائي في الأمور غير الشرعيّه، منقوض بموارد:

١ _ موارد الشك في المقتضى.

ص: ٤٠

٢ _ موارد الظنّ بالخلاف.

٣ _ موارد الإحتياط.

ثانياً: قوله بعدم وجود الإرتكاز فى الأمور الدينيه وإلاّ لما أنكر جمع من العلماء حجّيه الإستصحاب. منقوض بمسأله خبر الواحد الثقه، فإنّ حجّيته من الإرتكازات العقلايه قطعاً، مع أنّ مثل ابن إدريس وغيره ينكرون حجّيه خبر الواحد الثقه.

ثالثاً: قوله بعدم وجود الإرتكاز عند العقلاء فى الأمور الدينيه ووجوده فى غيرها، مردود بأنّه لا فرق فى نظر العقلاء بين القسمين المذكورين من الأمور، فالمسيحي كما يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى حياه التاجر الذى يتعامل معه فى البلد الآخر، كذلك يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى حياه العالم المسيحي الذى يأخذ منه أحكام دينه.

ورابعاً: إنّ العراقى نفسه يوافق على عموم التعليل الموجود فى نصوص الإستصحاب كما سيأتى.

وخامساً: التعليل الموجود فى «لأنك كنت على يقين من وضوئك» دليلٌ على إرتكازيه العمل على طبق الحاله السابقيه فى الأمور الشرعيه كالوضوء.

وهذا تمام الكلام فى صغرى السيره العقلايه.

الكلام فى الكبرى

إنّ هذه السيره على فرض ثبوتها يتوقّف حجّيتها على قبول الشارع لها بالإمضاء أو عدم الردع.

ص: ٤١

فقال المحقق الخراساني: (١) هذه السيره مردوعه بوجهين:

أحدهما: الآيات الناهيه عن العمل بغير علم، وإبقاء الحاله السابقه مع الشك في بقائها عمل بغير علم، والله عز وجل يقول «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». (٢)

والثاني: إن الوظيفه في الشبهات الحكميه _ سواء الوجوبيه والتحريميّه _ والموضوعيّه هي إمّا البراءه وإمّا الإحتياط _ حسب الإختلاف بين العلماء _ ، فالمجوعول الشرعي في الشبهات أحد الأصلين، فلا مجرى للإستصحاب فيها، وهذا يكشف عن عدم إعتبار الشارع للإستصحاب المعتبر ببناء العقلاء.

فهذه السيره على فرض ثبوتها مردوعه.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه العلماء _ عدا المحقق العراقي _ بأن: هذا الكلام يناقض كلامه في مسأله حجّيه خبر الواحد، فقد ذكر السيره العقلانيه دليلاً على حجّيه خبر الواحد، ثم قال: لا يتوهم كون السيره مردوعه بأدله النهى عن العمل بغير علم.

فما أفاده هنا قد ذكره هناك بعنوان «التوهم» ثم أجاب عنه بأن هذه الرادعيّه مستحيله، للزوم الدور، لأن النسبه بين السيره و«لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نسبه الخاص إلى العام، فرادعيّه الآيه عن السيره موقوفه على عدم تخصيص السيره

ص: ٤٢

١- ١. كفايه الأصول: ٣٨٧.

٢- ٢. سورة الإسراء، الآيه ٣٦.

للآية (فلو خصصت الآية لم تشمل السيرة) لكن تخصيص السيرة للآية متوقف على رادعية الآية، فلو تمت الرادعية لما تحقق التخصيص.

وحاصل كلامه هنا: عدم كون السيرة مردوعة، ولما كانت بمرأى من الشارع فهي ممضاه عنده.

وهذا يناقض كلامه هنا، حيث قال بالرادعية، لكن الرادعية مستلزमे للدور.

بل مخصصه السيرة أيضاً مستلزमे للدور، لأنها إنما تخصص إذا لم تكن الآية رادعة لأن السيرة المردوعة غير قابلة للتخصيص، فكان مخصصه السيرة متوقفه على عدم رادعية الآية، وعدم الرادعية متوقفه على تخصيص السيرة لها.

الجواب

فأجاب المحقق الخراساني: بأنه لا حاجة في حجية السيرة إلى إحراز عدم الردع عنها، بل يكفي عدم ثبوت الردع من الشارع بعد الفراغ عن وجودها عند العقلاء. أما وجود السيرة العقلية بالعمل بخبر الثقة، فلا ريب فيه، وأما عدم ثبوت الردع، فقد ظهر أن رادعية الآية مستلزमे للدور، ولا رادع غيرها.

ثم إنه ذكر وجهاً آخر لعدم الرادعية وهو: (١)

إن السيرة على العمل بخبر الثقة قائمة قبل نزول الآية، فلو شككنا في رادعيتها عنها بعد نزولها نستصحب عدم الرادعية.

وأيضاً: لما كانت السيرة قبل الآية، فإنه بعد نزولها يدور الأمر بين أن تكون الآية ناسخة للسيرة أو تكون السيرة مخصصه للآية، وعند دوران الأمر يتقدم

ص: ٤٣

التخصيص لكونه أغلب من النسخ.

وأيضاً: إنّ الآيه متعلّقه بأصول الدين ولا علاقه لها بالفروع.

إشكال المحقّق النائبي

وأشكل الميرزا: بأنّ جميع ما ذكره المحقّق الخراساني لعدم رادعيه الآيات عن السّيره في خبر الواحد، يجرى في السّيره بالعمل بالإستصحاب، وإلاّ يلزم التهافت والتناقض في كلماته.

دفاع المحقّق العراقي

ودافع المحقّق العراقي (1) عن شيخه مجيباً عن إشكال الميرزا بالفرق بين مسألتى خبر الواحد والإستصحاب، وذلك:

بأنّ ظاهر قوله تعالى «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو النهى عن اتّباع غير العلم، وهذه الآيه تنطبق على الإستصحاب ولا تنطبق على خبر الواحد، لأنّ العقلاء في خبر الواحد يلغون احتمال الخلاف، فيكون بمنزله العلم، وليس الحال في الإستصحاب كذلك، بل هم يجعلونه أصلاً يرجعون إليه في حال الشك والتحيّر. فتكون الآيه رادعه عن العمل بالإستصحاب وغير رادعه في خبر الواحد.

النظر فيه:

ولكنّ هذا الدفاع لا يفيد:

ص: ٤٤

أولاً: لأنَّ المحقِّق الخراساني ذكر هناك أنَّ الآية لا علاقة لها بفروع الدين، وفي الإستصحاب ذكر أنَّها رادعه. وهذا تهافت.

وثانياً: قد استدلَّ في خبر الواحد بلزوم الدور، ولم يستدل بكونه أمارَةً ليقع الفرق بينه وبين الإستصحاب.

رأى المحقِّق الخوئي

إشاره

ووافق السيّد الخوئي صاحب الكفايه في خبر الواحد بدليلين:

١ _ كون الآيات متعلّقه بأصول الدين.

٢ _ لزوم الدور.

النظر فيه:

ولكنَّ كون الآيات متعلّقه بأصول الدين أوّل الكلام، فقله «لا تَقْفُ ...» آبٍ عن التخصيص، لكونه معللاً بـ «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ...». وهذا يعم.

وما دلَّ على النهي عن العمل بالظن أيضاً آبٍ عن التخصيص، لكونه معللاً بـ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» وهذا يعم.

وأما الدور، فقد ذكر السيّد الخوئي _ في خبر الواحد _ أنَّ مخصّصيه السيره مستلزمه للدور، لكنَّ رادعيه الآيات عن السيره غير مستلزمه له.

أما إستلزام مخصّصيه السيره للدور، فلأنَّ السيره ما لم تصر حجّة لا تكون مخصّصه، لأنَّ الصلاحيه للتخصيص فرع الحجّيه، وعليه، فالسيره موقوفه على الإمضاء حتّى تكون حجّة، والآيات دالّة على عدم الإمضاء. والحاصل: إنَّ

مخصّصيه السيره للآيات تتوقّف على ثبوت عدم الردع من الشارع _ لا عدم ثبوت الردع _ ، إذن، لا بدّ من إحراز عدم الردع ولا يكفى عدم ثبوته، وإحرازه يتوقّف على عدم رادعيه الآيات، وعدم الرادعيه متوقّف على حجّيه السيره بالإمضاء.

وأما عدم إستلزام رادعيه الآيات عن السيره للدور، فلأن الآيات عامه بلا ريب، تعم كلّ ما كان بغير العلم من العمل، وخروجها عن تحت الآيات يحتاج إلى دليل، ومجرّد عدم ثبوت مخصّصيه السيره للآيات كاف لبقائها تحتها، وقد تقدّم أنّ المخصّصيه مستلزمه للدور.

وتلخص: إنطباق «لا تقف» على العمل بخبر الواحد.

أقول:

هذا إشكال السيد الخوئي على صاحب الكفايه فى بحث خبر الواحد.

ونفس هذا الإشكال يرد على السيد فى بحث الإستصحاب، حيث وافق المحقّق الخراسانى على عدم الرادعيه.

التحقيق

والتحقيق عدم إمكان رادعيه الآيات عن كلّ سيره عقلاييه ثابتة. وذلك: لأن الآيات ملقاه إلى العقلاء، وهى لا تصلح للرادعيه عن السيره الثابته عندهم بما هم عقلاء، لأنّها إنّما تنهى عن العمل بغير العلم، ومن المعلوم أنّ المراد من «العلم» هو العلم الوجدانى أو ما ينتهى إلى العلم. وبعبارة أخرى: هى تنهى عن إتباع غير الحجّه، ومتى كان العمل عن حجّه، فإنّه لا يستحق العقاب عليه إن كان مخالفاً للواقع، ولذا لو قامت الحجّه على براءه الذمه فترك العمل وظهر وجوبه فى الواقع،

ص: ٤٦

لم يكن مستحقاً للعقاب. وكذا لو عمل بقاعده الحلّ مثلاً، وهكذا.

وعلى هذا، فإنّه يكون العمل الواقع عن الحجّه خارجاً عن تحت الآيات تخصّيصاً، والسّيره العمليّه الثابته من العقلاء بما هم عقلاء والتي تقع المؤاخذه عندهم عليها من هذا القبيل، أى إن الآيات تكون منصرفه هذه السّيره.

وبعبارة أخرى: إذا كانت السّيره عند العقلاء بهذه المثابه، والخطابات ملقاه إليهم، فإن سيرتهم تكون قرينه حافه بالكلام وموجهه لانصرافه إلى غيرها، لأنهم يرون حاله السابقه حجّه يجوز لهم العمل على طبقها.

وهذا تمام الكلام على حجّيه الإستصحاب بالسّيره العقلانيه.

٢_ الظن

اشاره

وتقريب الإستدلال لحجّيه الإستصحاب من باب الظنّ هو: إنّ اليقين بالوجود السابق موجب للظن ببقائه فى الزمان اللاحق، وهذا الظنّ معتبر. فهنا صغرى وكبرى كذلك، وقد وقع الكلام فى كليهما.

الإشكال فى الصغرى

اشاره

أمّا الصّغرى، ففيها وجوه من الإشكال؛ منها:

الوجه الأوّل

إنّ الدليل لا يطابق المدعى، لأن المفروض حجّيه الإستصحاب، سواء كان الظنّ موافقاً للحاله السابقه أو مخالفاً، وسواء كانت حاله اللاحقه الشك المتساوى الطرفين أو الظن.

ص: ٤٧

وهذا الدليل أخص من المدعى، لأنه يختص بالظن الموافق لليقين السابق.

الوجه الثاني

إنه قد لا يوجب اليقين السابق للظن بالبقاء لاحقاً، وفي موارد إفاده الظن: قد يكون الظن بالبقاء مؤقتاً بيومين مثلاً، ونحن نريد في الإستصحاب الظن ببقاء المتيقن السابق في ظرف الشك اللاحق بصوره دائمه.

الإشكال في الكبرى

وأما الكبرى، فلو فرض تمامية الصغرى، فلا دليل على إعتبار هذا الظن، بعد قيام الأدلة الأربعة على عدم حجيه الظن إلا ما خرج بالدليل.

٣_ الإجماع

إشاره

ومن الأدله على حجيه الإستصحاب: إجماع العلماء، وقد ادعى هذا الإجماع المحقق في المعارج بعبارته: أطبق العلماء (١) وعن العلامه في بعض كتبه (٢) دعوى الإجماع صريحاً، وعن بعض الأكابر (٣) دعوى الإتفاق.

الكلام عليه

وقد وقع الكلام بين العلماء الأعلام في هذا الإجماع من حيث الصغرى

ص: ٤٨

١- ١. معارج الأصول: ٢٨٧.

٢- ٢. مبادئ الوصول: ٢٥١.

٣- ٣. أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٥٤.

ومن حيث الكبرى كذلك:

أما من حيث الصغرى، فهو غير ثابت، لأنَّ صاحب المعالم (١) قال: أنكره الأصحاب. والمرضى أنكر حججه الإستصحاب (٢).

نعم، دعوى (الإجماع) تجتمع مع مخالفه البعض، لإختلاف المسالك في الإجماع، فعلى مسلك اللطف _ مثلاً _ يصحَّ دعوى الإجماع باتِّفاق أهل العصر الواحد. أما دعوى (الاتِّفاق) فلا تجتمع مع مخالفه.

وأما من حيث الكبرى، فإنَّ الإجماع المعتبر ما كان منه كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن دليلٍ معتبرٍ عندنا. ومن المعلوم وجود الأدلَّة الأخرى على حججه الإجماع، حتَّى أنَّ العلامه والمحقِّق قد أقاما الأدلَّة العديده. فهو إجماع مدركى.

٤ _ النصوص

إشاره

وعمده الدليل على حججه الإستصحاب (الروايات). وأما غيرها من الأدلَّة فلا يعتبر به كما عرفت.

صحيحه زواره الأولى

إشاره

وهذه نصوص المسأله.

وأولها صحيحه زواره الوارده فى الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء من كتاب الطهاره:

ص: ٤٩

١- ١. معالم الأصول: ٢٥٣.

٢- ٢. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٨٢٩.

قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زراره، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا، فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما ينقضه بيقين آخر. (١)

وجه الاستدلال:

أمّا سنداً، فلا ينبغي الشك في صحّته الروايه، فإنّ السند إلى زراره صحيح بلا إشكال، وزراره لا يروى عن غير المعصوم، لا سيّما مثل هذه الروايه، فلا يضرّ الإضمار، لا سيّما وأنّ غير واحدٍ من الفقهاء (٢) رواها مسندهً إلى الإمام أبي جعفر عليه السّلام، فكأنّهم وجدوها مسندهً في الأصول، ورووها كذلك، وصاحب الوسائل لم يعثر عليها، والله العالم.

إلّا أن يقال بأنّ القرائن التي أوجبت إعتبار نسخه الأصل عند السيّد وغيره كلّها حدسيّه، وحدس الفقيه لا يكون حجّة على الفقيه الآخر. فتأمّل.

والعمده أنّ زراره لا يروى عن غير المعصوم.

وأما فقه الحديث. ففي الروايه سؤالان: (أحدهما): عن حكم الخفقه أي

ص: ٥٠

١-١. وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ١.

٢-٢. كالسيّد بحر العلوم في الفوائد الأصوليّة: ١١٠ والمحدّث البحراني في الحدائق الناضره.

السنة. وهذا السؤال لا علاقة له بالإستصحاب، ومنشؤه: الشك في مفهوم النوم سعةً وضيقةً، أو الشك في حكم السنة. فأجاب الإمام بما حاصله: أن السنة غير النوم. _ وكذلك القرآن الكريم في آية الكرسي «لا تأخذه سنة ولا نوم» _ وحكمها غير حكمه.

(والسؤال الثاني) عن حكم ما إذا شك في تحقق النوم الناقض للوضوء.

وهذه شبهة موضوعية، فهو يسأل عن الطريق للعلم بالنوم.

وهذا السؤال يرتبط بالإستصحاب، وحاصل جواب الإمام:

إن هذا الرجل كان متيقناً بوضوئه، والآن هو على يقينه السابق.

الإشكال في الإستدلال:

وقد أُشكل في الإستدلال بالصحيحه بوجوه:

(الأول) إن الإستصحاب لا يجرى في الأحكام الفرعية فقط، بل يجرى في الأحكام الأصولية أيضاً، كما لو شك في حججه حجه كالبيته بقاء، فإنه تستصحاب الحججه، أو حدوثاً، فإنه يستصحاب عدم الحججه كالظن.

لكن الصحيحه خبر واحد، والخبر الواحد غير جارٍ في المسألة الأصولية.

(الجواب) إن خبر الواحد جارٍ في المسألة الأصولية أيضاً كالمسألة الفرعية، وفي الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية. وإنما لا يجرى خبر الواحد في أصول الدين، لأن المعتبر فيها هو العلم واليقين.

(الثاني) إن القول بحججه الإستصحاب بالصحيحه يستلزم عدم حججه الإستصحاب. لأن الإستصحاب نفسه من الحوادث، لأنه إعتبار شرعى وضعى

حَدَّث من الشارع، وعليه، فهو مسبوق بالعدم. فإذا كان الإستصحاب حجّة يلزم عدم حجّيته، لأن أركان الإستصحاب موجوده في نفس حجّيه الإستصحاب.

(الجواب) إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين بأمرٍ ثمّ الشك في بقاءه، لكنّ أدلّه خبر الواحد تفيد عدم الإعتناء بالشك وإلغاء احتمال الخلاف، كقوله عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ في التشكيك فيما يرويه عن ثقاتنا».

فخبر الواحد يفيد العلم تعييداً، وما قام عليه الخبر غير مشكوك فيه، فالصّححه تفيد العلم بحجّيه الإستصحاب، فلا شك في حجّيته تعييداً، فلا يجرى إستصحاب عدم حجّيه الإستصحاب.

(الثالث) إنّ هذه الصّححه تنهى عن نقض اليقين بالشك، والحال أنّه منقوض به وجداناً، فكيف يتعلّق النهى به؟

(الجواب) إنّ المنهى عنه مقدورٌ وهو نقض اليقين بالشك عملاً.

المحتملات الخمسه في الصّححه

وهل تدلّ الصّححه على قاعده كليّه أو هي خاصّه بموردها؟

إنّه لا ريب في دلالة الصّححه على حجّيه الإستصحاب مع الظنّ بالخلاف، لأنّه لما «حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فإنّه ظانّ بنومه. إذن، فالإستصحاب جارٍ مع الظنّ بالخلاف. نعم، لو كان حجّيه الإستصحاب من باب السيره العقلانيّه، فإنّهم لا يجرونه مع الظنّ بالخلاف. هذا مطلب.

والمطلب الآخر هو: إنّ مورد الصّححه شبهه موضوعيّه، فلو كانت مختصّه به، كان الإستصحاب قاعده فقهيّه لا مسأله أصوليّه. وحينئذٍ نقول:

قد دلت الصّحيحة على أنه لو كان على وضوءٍ فشك في حدوث النوم الناقض، فلا يجب عليه الوضوء، ولكن هل هي مختصة به بهذه المسألة، أى مسأله الوضوء والشك في الناقض _ وهو النوم _ خاصّة أو الأعم منه ومن كلّ ناقض؟

وأيضاً: هل تعمّ الصّحيحة الشبهه الحكميه أيضاً أو تختصّ بالموضوعيه؟

لقد سأل زواره: «إن حرّك في جنبه شىء وهو لا يعلم» فأجاب الإمام بما حاصله «لا يجب عليه الوضوء»، ثمّ أكّد عليه السّلام الإمام الجواب بقوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام».

لكنّ قوله عليه السّلام بعد ذلك: «وإلّا...» مطلبٌ جديد، فإنّه يعطى قاعدةً كليّةً، فما هو المقصود؟

قد اختلفت أنظار العلماء فى معنى هذه الجملة، على وجوه:

أن يكون قوله «وإلّا...» شرطاً، وكلّ شرط فلا بدّ له من جزء. وقوله: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» تمهيد للجزء، والجزء قوله «فلا ينقض اليقين بالشك»، لكنّ «الفاء» دخلت على الجملة الممهّده.

أن لا يكون «ولا ينقض»، هو الجزء، لأنّ الجزء يكون مع «الفاء» وبدون «الفاء»، أمّا أن يكون مع «الواو» فلا. إذن، ما هو الجزء؟ هنا احتمالات قال بكلّ منها قائل:

أن يكون الجزء هو «فإنّه على يقين من وضوئه». لأنّ معنى الروايه: «وإلّا» أى: وإن لم يكن متيقناً من نوميه، «فإنّه على يقين من وضوئه».

فوقع الإشكال: بأنّ الجزء يترتّب دائماً على الشرط، لوجود العلقه بينهما، ولكن اليقين بالوضوء غير مترتّب على عدم اليقين بالنوم، لأنّه _ سواء كان على

يقين من نومه أو لم يكن _ متيقن من وضوئه من قبل. وعلى هذا، لا- يعقل أن يكون «فإنه على يقين من وضوء» جزءاً للشرط «وإن لم يستيقن أنه قد نام».

واختلفت أنظارهم في توجيه كون مدخول «الفاء» وهو «فإنه على يقين...» هو الجزء للشرط، مع عدم الارتباط بين الجملتين كما تقدم:

ف قيل: إن قوله «فإنه على يقين» جملة خبرية، غير أنها ليست معلولاً للشرط، بل هي علة للشرط، فكأن الإمام عليه السلام يخبر عن أمر خارجي هو يقين هذا الشخص بالوضوء، وجعل هذا اليقين جزءاً للشرط، والعلّة قد تقع جزءاً، كقولك: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه. فمعنى الرواية حينئذٍ: إن لم يتيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء لكونه متيقناً سابقاً بالوضوء.

وهذا الوجه مستفاد من كلام المحقق الإصفهاني (١).

وقيل: إن قوله «فإنه على يقين» جملة خبرية، لكنها في المعنى إنشائية، فمعنى الرواية: إن لم يستيقن بالنوم فليس له أن ينقض وضوئه عملاً.

والفرق بين هذا القول وسابقه واضح، إذ الجزء أصبح معلولاً، وكان المعنى: إن لم يستيقن بالنوم لا يجوز له نقض الوضوء عملاً.

وهذا رأى الميرزا (٢).

وتلخص مما ذكرنا إلى الآن: أن الأقوال في مدلول الرواية مختلفة:

١ _ حجة الإستصحاب في مورد اليقين بالوضوء والشك في النوم.

ص: ٥٤

١- ١. نهاية الدراية ٥ / ٤١ - ٤٢.

٢- ٢. أجود التقريرات ٤ / ٣٣.

٢ _ حَجَّيه الإستصحاب فى مورد اليقين بالوضوء والشكِّ فى الناقض نوماً أو غيره.

٣ _ حَجَّيه الإستصحاب فى مطلق المتيقن والمشكوك.

واختلفت أنظار القائلين بالقول الثالث فى معنى الروايه:

١ _ أن الجملة «وإلا» شرطيه، وجوابها نفس «فإنه على يقين...»

ف قيل: إنَّ الجملة المذكوره إخباريّه فى معنى الطلب. أى: إن لم يستيقن من نومه يجب عليه العمل على اليقين السابق.

وقيل: إنَّ الجملة المذكوره بيان لإعتبار اليقين السابق، أى: إن الشارع يخبر عن إعتباره لليقين السابق بالوضوء فى ظرف الشك بالنوم.

وقيل: إنَّ الجملة المذكوره خبريّه حقيقيّه، فهو يخبر عن أنّ المتيقن سابقاً بالوضوء متيقنٌ به إن شك فى بقائه.

وقيل: إنَّ الجملة «وإلا» شرطيه، لكنّ جزائها ليس جملة «فإنه على يقين» بل إنَّ هذه الجملة تمهيد للجزاء، والجزاء هو «ولا يتفرض اليقين بالشك».

وقال الشيخ وصاحب الكفايه: (١) الجملة «وإلا» شرطيه، أى: وإن لم يستيقن أنه قد نام، لكنّ «فإنه على يقين» ليس هو الجزء _ لعدم وجود الترتب بين هذه الجملة وجملة الشرط، مع أنّ الترتب ضرورى، مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث ترتب الإكرام على المجيء. وليس هذا الترتب موجوداً بين الجملتين، لأن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأن اليقين بالوضوء موجود سواء يتيقن بالنوم أو لا _ بل الجزء جمله محذوفه تقديرها: لا يجب عليه الوضوء.

ص: ٥٥

والمعنى على هذا: وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا- يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوئه. فكانت جملة: «فإنه على يقين»
علّة لعدم وجوب الوضوء، وقد قامت هذه الجملة مقام جزء الشرط.

ونظائر هذا فى القرآن والاستعمالات الفصيحة كثيرة، كقوله تعالى «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ومن الواضح إن غنى
الله عن العالمين لا- يرتبط بالكفر، فسواء كفر أحداً أو لم يكفر، فإن الله غنى عن العالمين. فليس «فإن الله غنى عن العالمين»
جزءاً للشرط وإن ورد عليه «الفاء»، بل الجزء محذوف.

هذا تمام الكلام فى بيان المحتملات.

بيان دلالة الصحيحه

وما ذكره هو الأقرب، والصحيحه دالّه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً، وقد اختار السيد الخوئى هذا الرأى. (١) وأشكل على رأى
أستاذيه الميرزا والإصفهانى قدس الله سرهم.

ولو لم يتم النظر المذكور، فإن دلالة الصحيحه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً تامه، لأمر عديده موجوده فيها:

منها:

إن هذه القضيه وارده فى غير الوضوء أيضاً، كالشك فى عدد الركعات وغيره مما سيأتى. فالكبرى عدم نقض اليقين بالشك غير
مختصه بالوضوء.

ص: ٥٦

ومنها:

التأكيد الموجود في الصَّحِيحِ: «لا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ» «حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ» و«إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ» و«وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» و«بَلْ يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ» كُلُّ ذَلِكَ لِإِفَادَةِ قَاعِدِهِ كُلِّهِ.

ومنها:

إِسْنَادُ كَلِمَةِ (النَّقْضِ)، فَإِنَّ مَفْهُومَهَا كُلَّ أَمْرٍ مَبْرَمٍ مُحْكَمٍ قَوِيٍّ. فَالصَّحِيحُ حَيْثُ أَفَادَتْ أَنَّ الْمَهْمَّ هُوَ (الْيَقِينُ)، سِوَاهُ كَانَ الْمَتَيْقَنُ هُوَ الْوَضُوءُ أَوْ غَيْرُهُ مِنْ عَدَالِهِ زَيْدٍ أَوْ نَجَاسِهِ ثَوْبٍ أَوْ حَرَمِهِ مَاءٍ أَوْ صَحَّةِ عَمَلٍ ... وَهَكَذَا.

ومنها:

التأكيد بكلمه «أبداً».

ومنها:

إِعْتِمَادُ الْإِمَامِ فِي الصَّحِيحِ عَلَى أَمْرٍ إِرْتِكَازِيٍّ هُوَ: أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا تَيَقَّنَ بِشَيْءٍ لَا يَرْفَعُ الْيَدَ عَنْهُ بِمَجْرَدِ الشَّكِّ فِيهِ.

إشكال على الصحيح

وذكر المحقق الإصفهاني (١) إشكالاً على الإستدلال بالصَّحِيحِ حَيْثُ حَاصِلُهُ: إِنَّهُ إِنْ كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِالنَّكَرِ سَقَطَ ظَهْرُهَا فِي إِفَادَةِ مَعْنَى الْجِنْسِ وَحَمَلَتْ عَلَى الْعَهْدِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى

ص: ٥٧

فَزَعُونَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً» (١). وعليه، فإنّ اللّام في «لا ينقض اليقين بالشك» تكون للعهد، مشيرةً إلى قوله عليه السّلام قبل ذلك: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» لكون «على يقين» نكرةً، وحيث أنّ المتعلّق لليقين هو الوضوء، فلا محاله يكون قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» مختصّاً بالوضوء، فتسقط الصّحیحه عن الدلالة على حجّیه الإستصحاب مطلقاً.

الجواب

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بملاحظه المناسبات وجميع ما يحتفّ بالروايه من القرائن والخصوصيات، كما هو مقتضى القاعده في الإستظهار من النصوص وسائر الأقوال، بأن يقال:

إنّه وإن كان الأصل في القيود هو الإحترازيّه، فيقتضى تقييد «اليقين» بـ«الوضوء»، ولكنّ مورد ذلك هو ما إذا لم يكن الموضوع من المفاهيم الإضافيه، كما لو قال: أكرم العالم العادل، لعدم كون العداله من المفاهيم ذات التعلّق، وأمّا في «اليقين» وأمثاله، حيث أنّ المفهوم متقوم بالغير، فإنّ الأصل في قيديّه الغير له يسقط، بل يصير الكلام ظاهراً في أنّ «اليقين» هو تمام الموضوع، وإنّما ذكر «الوضوء» معه لاحتياجه إلى المتعلّق ولكون الوضوء هو مورد السؤال والجواب.

وبما ذكرنا يظهر أنّ اللّام في «اليقين» للجنس لا للعهد، بخلافها في الآيه المباركه، فالقياس مع الفارق.

ص: ٥٨

وقد يشكّل: بأن إستدلال الإمام عليه السّلام فى الصّحيحه ينافى القاعده الثابته: قاعده الشكّ السببى والمسببى، حيث تقرّر أنّه إذا كان هناك أمران بينهما سببىّه ومسببىّه، وأمکن إجراء الأصل فى طرف السّبب، فإنّه يجرى، ومع جريانه فيه لا يبقى الشكّ وهو الموضوع المسبّب. ومثاله المعروف ما إذا غسل الثوب بماءٍ مشكوك الطهاره، فإنّه يقع الشكّ فى طهاره الثوب، ومع جريان الأصل فى طرف الماء لا يبقى الشكّ فى طرف الثوب.

وفى مورد الصّحيحه: الشكّ فى بقاء الوضوء مسبّب عن الشكّ فى تحقّق النوم، ومقتضى القاعده المزبوره هو التمسك بأصالة عدم النوم، فلا يبقى الشكّ بالنسبه إلى الوضوء.

لكنّ الإمام عليه السّلام تمسّك بالإستصحاب فى طرف المسبّب وقال: «وإلّا فإنّه على يقينٍ من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وجوه الجواب والنظر فيها:

وقد ذكر للجواب عن هذا الإشكال وجوه:

١ _ إنّ الإمام عليه السّلام قد أجرى الإستصحاب فى الوضوء كنايةً عن جريانه فى عدم النوم، من باب ذكر اللّازم وإراداه الملزوم، ولهذا نظائر كثيره فى الإستعمالات الفصيحه.

وفيه:

إن هذا مجاز، يحتاج إلى القرينه، وهى مفقوده، وأصالة الظهور تدفع هذا الإحتمال.

ص: ٥٩

٢_ إنَّ أساس القاعده في السَّبب والمسبَّب أن يكون أحد المستصحبين موضوعاً والآخر حكماً، فهناك يكون الأصل السَّببي حاكماً على المسبَّب. وهذا الأساس مفقود فيما نحن فيه، بل النسبه هنا نسبه أحد الضدَّين إلى وجود الآخر. وذلك:

لأنَّ تحقُّق النوم يضادُّ بقاء الطهاره، والطهاره من الحدث ضدَّ النوم، وعدم أحد الضدَّين من اللوازم العقليَّه لوجود الضدَّ الآخر، لا من الأسباب الشرعيَّه، ومن المعلوم أنَّ الإستصحاب غير جارٍ في اللوازم العقليَّه.

وبعباره أخرى: السرُّ في عدم إجراء الإمام الإستصحاب في عدم النوم هو عدم وجود السببيَّه الشرعيه بين النوم وبقاء الوضوء، بل بينهما ملازمه عقليَّه، لأنَّ عدم أحد الضدَّين يلازم وجود الضدَّ الآخر عقلاً.

هذا، وقد تقرَّر في بحث الضدَّ بطلان مقدميَّه عدم الضدَّين لوجود الضدَّ الآخر.

ولو سلَّمنا، فإنَّ الأساس في الإستصحاب السَّببي والمسبَّب أن تكون مقدميَّه أحدهما للآخر مقدميَّه شرعيَّه، كمثال الماء والثوب المغسول به، فيكون الأصل في طرف السَّبب حاكماً على الأصل في طرف المسبَّب.

والحاصل: إنَّه لا سببيَّه ومسببيَّه بين عدم النوم وبقاء الوضوء.

وعلى فرض وجودها، هي عقليَّه لا شرعيَّه.

وفيه:

إنَّ العقل هو الحاكم بكون السببيَّه عقليَّه في مواردنا، والشرع هو الحاكم بكونها شرعيَّه في مواردنا.

ص: ٦٠

إنَّ كونَ الشَّيْءِ مَسْبَباً أَى مَعْلُولاً لِلشَّيْءِ الْآخَرَ _ سِوَاءِ فِى السَّبَبِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ _ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَوْفُّرِ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ: الْمَقْتَضَى وَالشَّرْطَ وَعَدَمَ الْمَانِعِ. فَلَوْ فَقَدَ أَحَدَهَا لَمْ تَتَحَقَّقِ الْمَعْلُولِيَّةُ وَالْمَسْبَبِيَّةُ، كَالنَّارِ وَإِحْرَاقِهَا لِلْحَطْبِ.

وَلَمَّا كَانَ الْمَطْلَبُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ _ وَهُوَ الْحَدَثُ وَالطَّهَارَةُ مِنَ الْحَدَثِ _ شَرْعِيًّا، لَعَدَمَ دَخَالِهِ الْعَقْلَ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَطْلَبِ، فَلَا بَدَّ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ لِلتَّعَرُّفِ عَلَى أَنَّ (الْمَقْتَضَى) لِلطَّهَارَةِ مَا هُوَ؟ وَ(الشَّرْطُ) لِتَحَقُّقِ ذَلِكَ مَا هُوَ؟ وَمَا هُوَ (الْمَانِعُ) عَنِ تَحَقُّقِ الْحَدَثِ؟

فَالطَّهَارَةُ مِنَ الْحَدَثِ أَمْرٌ مَسْبَبٌ مَعْلُولٌ، وَالْمَانِعُ عَنْهَا فِى الصَّحِيحِ هُوَ النَّوْمُ، فَكَانَ عَدَمُ النَّوْمِ مِنْ أَجْزَاءِ السَّبَبِ لِبَقَاءِ الطَّهَارَةِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ السَّبَبِيَّةَ هَذِهِ شَرْعِيَّةٌ لَا عَقْلِيَّةٌ.

٣ _ إِنَّ السَّبَبَ فِى إِجْرَاءِ الْإِسْتِصْحَابِ فِى طَرَفِ (الْوَضُوءِ) هُوَ عَدَمُ جَرِيَانِهِ فِى طَرَفِ (النَّوْمِ)، لِأَنَّ الشَّبَهَةَ فِى النَّوْمِ (مَفْهُومِيَّةٌ) وَالْإِسْتِصْحَابَ غَيْرَ جَارٍ فِى الشَّبَهَاتِ الْمَفْهُومِيَّةِ.

توضيحه:

إنَّ هَذَا الْوَجْهَ يَتَكَوَّنُ مِنْ صَغْرَى وَكَبْرَى.

أَمَّا الْكَبْرَى، فَالْأُصُولِيُّونَ فِيهَا عَلَى قَوْلَيْنِ.

وَوَجْهَ عَدَمِ الْجَرِيَانِ هُوَ أَنَّ الْمَفْهُومَ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِحُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالْإِسْتِصْحَابَ إِنَّمَا يَجْرَى فِى الْأَحْكَامِ وَمَوْضُوعَاتِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ،

ص: ٦١

ولذا لا- يجرى الإستصحاب فى (الغروب) إذا شكَّ فى تحقّقه بأنّ يقال: الأصل عدم الغروب، لأنّ الآثار لا تترتّب على مفهوم الغروب وإنّما تترتّب على واقع الغروب ومصادقه، وأمره يدور بين الوجود والعدم، فقبل إستتار القرص لا شكّ، وبعد إستتار القرص لا شكّ، وزوال الحمرة لا شكّ فى عدم تحقّقه.

وأما الصّغرى، فلأين سؤال زراره هو: هل فى هذه الحالة «يحرّك شىء فى جنبه» يصدق عنوان النوم أو لا؟ فالشبهه مفهوميّه كمثال الغروب، والإستصحاب غير جارٍ فيها.

وفيه:

أولاً: ليس السؤال من قبيل الشبهه المفهوميّه، بل هو من قبيل الشبهه الموضوعيّة، لأنّ ظاهر الروايه أنّ السؤال عن تحقّق النوم وعدم تحقّقه لمن «حرّك فى جنبه شىء»، وليس عن مفهوم النوم.

وثانياً: لو كانت الشبهه مفهوميّه، كان على الإمام عليه السّلام بيانها، لرجوع الأمر إلى الحكم الشرعى، وعدم جوابه عليه السّلام وتمسّكه باستصحاب الطهاره يكشف عن عدم كون الشبهه مفهوميّه.

٤- إنّ حكومه الأصل السّببى على الأصل المسببى إنّما هى حيث يكون الأصلان متخالفين، كما فى مثال الماء والثوب المغسول به، أمّا إذا كانا متوافقين من حيث الأثر، فلا حكومه، وما نحن فيه من قبيل الثانى.

وفيه:

إن معنى الحكومه هو إزاله أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر أو إيجاداه

ص: ٦٢

الموضوع للدليل الآخر بالتعبّد الشرعي، كما في مثل «الطواف بالبيت صلاة»،^(١) حيث يوجد الموضوع شرعاً، وكما في «لا ربا بين الولد والوالد»،^(٢) حيث يزيل الموضوع شرعاً.

وفيما نحن فيه: الشكُّ هو موضوع الإستصحاب، فإذا جرى الإستصحاب بالصّحیحه في طرف السبب، ارتفع الشكُّ _ وهو الموضوع _ في طرف المسبّب بالتعبّد الشرعي، وإذا ارتفع الموضوع ارتفع الحكم بالضروره ... وعلى هذا، فإنّه بجريان الإستصحاب في طرف عدم النوم، لم يبق الشكُّ في بقاء الطهاره، وهذه هي الحكومه، سواء كان الأصلان متوافقين أو متخالفين.

التحقيق

والحق في الجواب عن الإشكال ما أفاده شيخنا دام بقاه، وهو: إنّ للحكومه _ في مورد الأصل الحاكم والمحكوم _ أثرين، أحدهما علمي والآخر عملي.

أمّا العلمی، فقد ذكرنا أنّ مقتضى القاعده إجراء الأصل في طرف الحاكم دون المحكوم، كما لو كانت الحاله السابقه في الشيء هي الطهاره، فإنّ الفقيه يفتي بالطهاره استناداً إلى الإستصحاب ولا يتمسك للطهاره بقاعده الطهاره وإن كانت النتيجة واحده، لأنّ الإستصحاب حاكم عليها ولا يبقى الشك.

وأما العملي، فإن كان الأصلان متخالفين، فلا بدّ من إجراء الأصل الحاكم،

ص: ٦٣

١-١. مستدرک الوسائل ٩ / ٤١٠.

٢-٢. وسائل الشيعه ١٨ / ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، رقم ١.

كما فى مثال الماء والثوب، وأما إن كانا متوافقين، فلا يلزم ذلك، لوحده الأثر عملاً وعدم لزوم أى محذور. ويشهد بذلك تمسك الإمام عليه السلام _ فى موثقه مسعده بن صدقه _ (١) بقاعده (الحلّ)، مع كون المورد هو الثوب يشتري من السوق «لعله سرقة أو خيانه»، فإنّ (قاعده اليد) تجرى فيه وهى مقدّمه على (قاعده الحلّ). وكما فى المرأه يريد زواجها ويحتمل كونها أختاً له، فإنّ الأصل هو (إستصحاب) عدم وجود النسب بينهما أزلاً. ولكنّ الإمام تمسك بقاعده (الحلّ).

فالحق فى الجواب: أنّ الإمام قد أجرى الإستصحاب فى طرف المسبّب، لوحده الأثر عملاً.

الصحيحه الثانيه

اشاره

قال زراره:

قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاه ونسيت أن بثوبى شيئاً، وصلّيت، ثمّ إننى ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاه وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه، فطلبتة فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟

قال: تغسله وتعيد.

ص: ٦٤

قلت: وإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت فيه فرأيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاه.

قلت: لم ذلك؟

قال عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فأني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاعسله؟

قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال عليه السلام: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاه؟

قال عليه السلام: تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً، قطعت الصلاه وغسلته، ثم بنيت على الصلاه، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

البحث في جهات ثلاث:

ويقع الكلام في هذه الرواية في السند وفقه الحديث ومورد الاستدلال:

أما السند، فهذه الرواية رواها الشيخ الصدوق في العلل والشيخ الطوسي في التهذيب، وهي في الوسائل في الباب ٤١ من أبواب النجاسات(١) عن الشيخ مضمرة، ولكن رواه الصدوق مسنده إلى أبي جعفر عليه السلام، وسندها صحيح، لأن إبراهيم بن هاشم عندنا ثقة.

وأما إسناد الشيخ في الفهرست، فصحيح بلا إشكال.

وبعد، فإن زواره لا يروى عن غير الإمام، فإضماره بحكم الإسناد.

المتن

ففي الصحيحه ست أو سبع مسائل كما لا يخفى، فقد سأل:

أولاً: عن حكم نسيان نجاسه الثوب عند الصلاه بعد العلم بالنجاسه. فأجاب عليه السلام بوجوب إعادته الصلاه.

ثانياً: عن حكم العلم الإجمالي بإصابه النجاسه للثوب. فأجاب بوجوب الإعاده كذلك. كما هو مقتضى قاعده العلم الإجمالى المنجز.

ثالثاً: عن حكم ما إذا ظن بإصابه النجاسه للثوب، ففحص عنها فلم يجدها وصلّى ثم رآها بعد الصلاه. (قالوا) يحتمل أن يكون ظنه بعد الفحص زائلاً بل يكون متيقناً بالعدم. ويحتمل أن يبقى على حاله أو يتبدل إلى الشك.

وقد أجاب عليه السلام بوجوب الغسل وعدم لزوم إعادته الصلاه، على كلا التقديرين.

ص: ٦٦

ثم إن الإمام ذكر وجه عدم الإعادة بقوله: «لأنك كنت على يقين...»، وقد دل ذلك على أن إحراز الطهاره في حال الصلاه كاف في الصحه وإن كانت النجاسه موجوده على الثوب في الواقع.

رابعاً: عن حكم ما إذا علم بإصابه النجاسه لأحد أطراف الثوب إجمالاً. فأجاب بوجوب غسل جميع أطراف العلم الإجمالي من الثوب، قائلاً: «تغسل من ثوبك...».

خامساً: عن حكم الفحص عند احتمال إصابه النجاسه. فأجاب بعدم وجوب الفحص قائلاً «لا، ولكنك إنما تريد...».

وسادساً: عن حكم ما إذا رأى النجاسه على ثوبه في أثناء الصلاه. فأجاب بالتفصيل حيث قال بوجوب الإعادة في صورته سبق العلم بالإصابه والشك في موضعها. وبوجوب الغسل في الأثناء في صورته عدم سبق العلم بذلك. قال: «وإن لم تشك ثم رأيت رطباً...».

موضع الإستدلال

وموضع الإستدلال على حججه الإستصحاب في هذه الصحيحه هو:

السؤال الثالث، حيث قال عليه السلام: «لأنك كنت على يقين في طهارتك...».

والسؤال السادس، حيث قال عليه السلام: «لأنك لا تدري، لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

أمّا جواب الإمام عن السؤال السادس، فدلالته على الإستصحاب تامه بلا كلام.

إنّما الكلام في الإستدلال بما أفاده في الجواب عن السؤال الثالث، قال في الكفاية:

«نعم، دلالته في المورد الأوّل على الإستصحاب مبنى على أن يكون المراد من «اليقين» في قوله عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابه كما هو الظاهر. فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده، الزائل بالرؤيه بعد الصّلاه، كان مفاده قاعده اليقين، كما لا يخفى» (١).

أقول:

حاصل كلامه: إن هنا يقينين، أحدهما: اليقين بالطهارة التي كانت قبل احتمال الإصابه. والثاني: هو اليقين بالطهارة بعد احتمال الإصابه والفحص عن النجاسه. فإن كان المراد من «اليقين» هو الأوّل، فدلاله الصّحيحه على الإستصحاب تامه. وإن كان الثاني، فلا تدل عليه، بل هي دليل على قاعده اليقين، لأن يقينه بالطهارة الحاصل بعد الفحص قد زال بعد رؤيه النجاسه بعد الصّلاه، وحينئذٍ يسرى الشك إلى اليقين السابق، ويظهر عدم تماميته قبل الصّلاه.

ذكر هذا الإحتمال الثاني في «اليقين» وإن جعل الأوّل «هو الظاهر».

وتوضيح إندفاع الإحتمال المذكور، وبيان تماميه الإستدلال بالصّحيحه على الإستصحاب هو:

إنّ «قاعده اليقين» هي: ما إذا تيقّن بالشئ في زمانٍ، وشكّ فيه في الزمان اللاحق، ثمّ سرى الشكّ إلى اليقين السابق وأزاله، كما لو تيقّن بعداله زيد في يوم الجمعة،

ص: ٦٨

ثم شك في يوم السبت في عدالته واحتمل عدمها في يوم الجمعة أيضاً، فيكون الشك سارياً من الزمان اللاحق إلى الزمان السابق وموجباً لزواله في ذلك الزمان.

هذا هو قاعده اليقين.

وليس الحال في الصّحيحه هكذا، لأنّ «اليقين» فيها هو اليقين بطهاره الثوب سابقاً، أى قبل الظن بإصابه النجاسه، وأما بعد الظن بها، فلا ذكر لليقين أصلاً، أى هو غير متيقن بعدم الإصابه، فيكون المشكوك فيه هو نفس المتيقن سابقاً وهو الطهاره. وهذا هو الإستصحاب.

إشكال في تطبيق الإستصحاب على المورد

إنّما المهم هو الإشكال، بأنّ ضابطه الإستصحاب، أى: اليقين السابق والشك اللاحق، غير منطبقه على مورد الصّحيحه، لأنّ «النقض» الموجود فيها «نقض باليقين»، لأنّ المفروض هو العلم بنجاسه الثوب حين الصّلاه، فكيف يكون تعليل الإمام عدم الإعادة بقوله: «لأنك كنت على يقين...»؟

وجوه الجواب

الجواب الأوّل

إشاره

ولهم في رفع هذا الإشكال وجوه:

قال في الكفايه: (1) ولا يكاد يمكن التفصّي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال:

إنّ الشرط في الصّلاه فعلاً حين الإلتفات إلى الطهاره هو إحرازها _ ولو

ص: ٦٩

بأصل أو قاعده _ لا نفسها، فيكون قضيه إستصحاب الطهاره حال الصلاه عدم إعادتها، ولو انكشف وقوعها فى النجاسه بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجيه الإستصحاب حالها، كما لا يخفى.

أقول:

وحاصله: ضروره التوسعه فى شرط الصلاه من (الطهاره) نفسها، إلى (إحراز الطهاره). فكان دخوله فى الصلاه بالإستصحاب، وهو أصل محرز، أو قاعده الطهاره.

وبعباره أخرى: إنّ الإشكال مبنى على أن يكون شرط الثوب فى الصلاه خصوص الطهاره، أمّا مع كون الشرط إحراز الطهاره، فالإشكال مرتفع.

والدليل على التوسعه المذكوره وأن يكون الشرط كذلك، هو نفس هذه الصيحه ونسبتها إلى ما دلّ على إعتبار الطهاره فى الصلاه، فكان الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيه والتعدييه.

يقول: أنّ لا طريق لحلّ الإشكال إلاّ ما ذكره.

لكنّه وقع فى إشكالٍ آخر هو: إنّ «إحراز الطهاره» ليس من الأحكام الشرعيه ولا من موضوعات الأحكام الشرعيه، والإستصحاب لا يجرى فى غيرهما. فأجاب بقوله:

إنّ الطهاره وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلاّ أنّها غير منعزله عن الشرطيّه رأساً، بل هى شرط واقعيّ إقتضائيّ، كما هو قضيه التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب. هذا، مع كفايه كونها من قيود الشرط، حيث أنّه كان إحرازها

ص: ٧٠

ـ بخصوصها لا غيرها ـ شرطاً.

وحاصل كلامه: الجواب عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ الشرط تارةً فعلى وأخرى إقتضائي، وإنّما لا يجرى الإستصحاب فى الطهاره إن لم تكن شرطاً _ لا فعلياً ولا إقتضائياً _ . وأمّا إذا كان لها حظّ من الشرطيه، ولو إقتضاءً، جرى فيها الإستصحاب، ومقتضى الجمع والتوفيق هو كون الطهاره شرطاً إقتضائياً، فأصبحت مجعولاً شرعياً يجرى فيها دليل الإستصحاب.

الثانى: إنّهُ لَمّا كان إحراز الطهاره _ لا نفسها _ شرطاً، كانت الطهاره من قيود الشرط، لأن «الإحراز» من المفاهيم الإضاقيه، فإذا تعلق بـ«الطهاره» أصبحت الطهاره من قيود الموضوع الشرعى، وهذا كاف لجريان الإستصحاب.

ثمّ أورد على نفسه الإشكال: سلّمنا ذلك، لكنّ قضيتهُ أن يكون علّه عدم الإعادة حينئذٍ _ بعد إنكشاف وقوع الصّلاه فى النجاسه _ هو إحراز الطهاره حالها باستصحابها، لا الطهاره المحرزّه بالإستصحاب. مع أنّ قضيتهُ التعليل أن يكون العلّه له هى نفسها لا إحرازها، ضروره أن نتيجته قوله «لأنّك كنت على يقين ...» أنّه على الطهاره لا أنّه مستصحابها كما لا يخفى.

فأجاب بوجهين:

أحدهما قوله: نعم، ولكنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل إنكشاف الحال، لنكته التنبيه على حجّيه الإستصحاب وأنّه كان هناك استصحاباً.

والثانى قوله: مع وضوح إستلزام ذلك لأنّ يكون المجدى بعد الإنكشاف هو ذاك الإستصحاب لا- الطهاره، وإلاّ لما كانت الإعادة نقضاً. كما عرفت فى الإشكال.

ص: ٧١

هذا تمام كلام صاحب الكفايه فى هذا المقام.

الإشكال على الكفايه

وقد أورد على جوابه عن الإشكال بوجه:

١ _ إنَّ السُّؤال كان «فإنَّ ظننت أنَّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت، فرأيت فيه. قال عليه السِّلام: تغسله ولا تعيد الصَّلاه. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنَّك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت...».

فسؤال زواره عن السَّبب فى التفكيك بين الغسل والإعاده _ بخلاف السُّؤالين السَّابقين حيث أمر فيهما بالغسل والإعاده كليهما _ وذلك، لأنَّه إذا كان الثوب نجساً يجب غسله، فقد وقعت الصِّلاه فى الثوب النجس، فهى فاقده للطهاره التى هى شرط أو واجده للنجاسه التى هى المانع _ على القولين _ . فلماذا لا تعاد؟

لكنَّ الجواب المذكور لا يرتبط بالسُّؤال عن السَّبب للتفكيك بين الغسل والإعاده، وإنَّما يرتبط بما إذا كان السُّؤال عن السَّبب المجوِّز للدخول فى الصِّلاه، لأنَّه كان حين الدخول فيها على يقين من طهارته السَّابقه، وهو شاكٌّ فى بقائها، ولا ينقض اليقين بالشك.

فالإشكال باقٍ ولا يندفع بما ذكره.

٢ _ إن ما ذكره فى جواب السُّؤال الأوَّل _ من أن «إحراز الطهاره» ليس بحكمٍ ولا هو موضوع لحكمٍ، فكيف يستصحب؟ _ بأنَّ الطهاره شرط إقتضائى، لا يرفع المشكله. وتوضيح ذلك:

ص: ٧٢

إن المحقق الخراساني يرى للحكم مراتب أربع هي:

١ _ مرتبه الإقتضاء

٢ _ مرتبه الإنشاء

٣ _ مرتبه الفعلية

٤ _ مرتبه التنجيز.

وعلى أساس هذا المبني، تكون مرحلة الإقتضاء هي مرحلة الملاكات من المصالح والمفاسد، فلا تكون مرحلة الإقتضاء بوحدها منشأً للحكم، بل لابد للحكم من وجود المقتضى وعدم المانع.

وعليه، فالطهاره إذا كانت إقتضائية، فإن جميع قيود الحكم _ من الشرائط وعدم المانع _ غير متحققه، حتى يتحقق الحكم، وتحققه بدونها محال.

وبعبارة أخرى: إقتضاء الحكم شيء وتحقق الحكم شيء آخر، والأثر يترتب على الحكم لا على إقتضاء الحكم، والإستصحاب إنما يجرى فيما له الأثر لا فيما لا أثر له.

فعلى مبني الكفايه: تكون الطهاره في ظرف الشك في مرتبه الإقتضاء _ أي مرتبه الملاكات _ ، وإنما يشترط إحراز الطهاره في مرتبه الفعلية، فأركان الإستصحاب غير متوفره.

٣ _ وإن ما ذكره في الجواب الثاني عن السؤال الأول _ وهو قوله: هذا مع كفايه ... _ غير صحيح. لأن «الإحراز» من الصيغات النفسائيه الإضافيه، كالشوق والحب والبغض، فكانت الطهاره مقدمه للإحراز. لكن لما كان الإحراز أمراً

ص: ٧٣

نفسائياً، فلا بدّ من أن تكون الطهارة المقومه له نفسائياً لا خارجياً، لأنّ الأمور النفسائيه لا تتعلّق بالأمور الخارجيه، وإلاّ يلزم أن يكون الخارجى نفسياً أو النفسى خارجياً. وكلاهما محال.

لكنّ شرط الصّلاه هو الطهارة الخارجيه، وهى التى يترتّب عليها الأثر الشرعى، لا الطهارة الذهنيه.

وهذا الإشكال من المحقّق الإصفهانى.

الجواب الثانى

وهو فى الكفايه أيضاً مع نقده حيث قال:

ثمّ إنّه لا يكاد يصحّ التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء كما قيل، ضروره أنّ العله عليه إنّما هو إقتضاء ذاك الخطاب الظاهرى حال الصّلاه للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى.

(قال): اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظه ضميمه إقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء. بتقريب: أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجهه لنقض اليقين بالشكّ فى الطهارة قبل الإنكشاف وعدم حرمة شرعاً، وإلاّ للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له كما لا يخفى، مع إقتضائه شرعاً أو عقلاً. فتأمل. (١)

حاصله: إن التعليل هو «لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت...»، وليس فيه أى إشاره إلى إجزاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى. إنّ التعليل لعدم

ص: ٧٤

الإعاده هو «الإستصحاب»، وهو أمر ظاهري، لكنّ الكبرى وهي: «إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي» لا- علاقه لها بالإستصحاب.

وقد أوضح وجه التأمل بقوله: وجه التأمل: إن إقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذاك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعاده.

الجواب الثالث

إشاره

وهو من الميرزا النائيني.

فقد تكلم على هذا الإشكال (1) بالتفصيل، وهذا محصل كلامه:

إنّ من الأخبار ما يدلّ على أنّ الصّلاه في الثوب الذي علم بنجاسته باطله وإن كانت عن نسيان. ومن الأخبار ما يدلّ أنّه لو صلّى في النجاسه عن غفله عنها، كانت صلاته صحيحه، سواء كانت الطهاره شرطاً أو النجاسه مانعاً.

وحاصل ذلك: دوران الصّحه والبطالان مدار العلم.

لكنّ العلم يؤخذ في الموضوع، تارة: بما أنّه صفة خاصه، وفي هذه الصّوره لا- يقوم شيء مقام العلم. وأخرى: بما أنّه محرزٌ للواقع، وفي هذه الصّوره تقوم الأماره كخبر الواحد والأصل كالإستصحاب _ لكونه أصلاً محرزاً _ مقام العلم. وثالثه: بما أنّه منجز ومعدّر. وفي هذه الصّوره تقوم الأمارات والأصول المحرزه وغير المحرزه مقام العلم.

وفي مسأله لباس المصلّي، تفيد النصوص إعتبار العلم، أي أنّ الشرط هو العلم

ص: ٧٥

بالطهاره أو المانع هو العلم بالنجاسه، لكنّ هذا العلم قد أخذ بما هو منجّز أو معذّر، وعليه، فإنّ الإستصحاب يقوم مقامه، وحينئذٍ، يتم تطبيق الإستصحاب على المورد.

فكان الإمام لما قال «لأنّك كنت على يقينٍ...» ذكر العله لعدم الإعادة، وذلك: كون هذه الصّلاه واجدهً للشرط أو فاقده للمانع _ على المسلكين _ ببركه الإستصحاب.

الإشكال على الميرزا

إنّه لا- يخلو حال «العلم بطهاره اللباس والبدن» من أحد ثلاثه حالات: إمّا هو طريقٌ محض، وإمّا هو الموضوع، وإمّا هو جزء الموضوع _ ولا شيء رابع _ .

فإن كان العلم بالطهاره طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالأمارات والأصول المحرزه تقوم مقامه بلا كلام، لكنّ العلم ليس إلّا كاشفاً، والشرط هو الطهاره _ أو النجاسه هي المانع _ ولما ينكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، يظهر فقدها للشرط أو وجدانها للمانع، وتكون الصّلاه باطله ويجب إعادتها.

وإن كان للعلم بالطهاره موضوعيّة، فإن كان جزء الموضوع، كان الجزء الآخر هو الطهاره _ أو عدم النجاسه _ . ولما إنكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، وجب إعادتها.

وإن كان العلم تمام الموضوع للحكم بصحّه الصّلاه، فلا أثر لاستصحاب الطهاره، لعدم الموضوعيّة لها.

لكنّ الإمام عليه السّلام حكم بالصّحه إستناداً إلى الإستصحاب.

فظهر سقوط هذا الوجه.

ولا- يخفى: أن «اليقين» في «لا تنقض اليقين بالشك» موضوعٌ وركنٌ للإستصحاب، وهو في نفس الوقت طريقٌ إلى المستصحب _ كعداله زيد مثلاً _

وليس تمام الموضوع بالنسبه إليه.

الجواب الرابع

وأجاب السيد الخوئي (1) عن الإشكال _ بعد الإيراد على كلام الكفايه والميرزا _ بما ملخصه: إن في الصيحيحه ثلاثه صور مفروضه:

الصوره الأولى: ما إذا كان عالماً بالنجاسه تفصيلاً، وقد حكم فيها الإمام عليه السلام بالإعاده.

والصوره الثانيه: ما إذا كان عالماً بالنجاسه إجمالاً، وقد حكم فيها بالإعاده كذلك.

ومن الواضح عدم جريان الإستصحاب مع وجود العلم تفصيلاً أو إجمالاً.

أمّا في الصوره الثالثه، فلم يفرض العلم بالنجاسه، وفيها لم يحكم الإمام بالإعاده، واستدل لذلك بوجود الحكم الظاهري قائلاً «لأنك كنت على يقين...». فهذه صغرى المسأله، والكبرى هي إجزاء الأمر الظاهري بالإستصحاب عن الأمر الواقعي، وقد كان مفروغاً عنه عند زرارته.

وهذا هو الوجه للحكم بعدم الإعاده.

وفيه:

إنّ هذا الإستدلال موقوف على كون الكبرى مفروغاً عنها عند زرارته، لأنها غير مقبوله إلا في الطهاره، ولا طريق لنا لإثبات أن زرارته كان عالماً بهذه الكبرى في باب الطهاره.

ص: ٧٧

ما أفاده المحقق العراقي، (١) فإنه ذكر بأن الإشكال مبنى على أن النجاسة المرثية بعد الصّلاه هي النجاسة المعلومة قبلها، فإن مقتضى القاعده حينئذٍ عدم جريان الإستصحاب، لانتقاض اليقين باليقين.

أمّا مع احتمال أن لا تكون نفس النجاسة المعلومه سابقاً، فالإستصحاب تام والإشكال مندفع.

ووجه هذا الإحتمال هو: إن زواره قال في السؤال المتقدم: «فوجدته»، وهذا ظاهر في وجدان نفس النجاسة السابقه، أمّا في هذا السؤال فيقول: «رأيت»، فقد تغيّر التعبير، وهذا يوجب الشك في كون ما رآه نفس ما تيقن به سابقاً، وإذا حدث الشك تمت أركان الإستصحاب.

ثمّ أشكل على نفسه: إن ظاهر قول زواره «ولم ذلك» هو التعجب من تغيّر الحكم، حيث حكم في السؤال السابق بالإعاده، وفي هذا السؤال بعدمها، وتعجب زواره يكشف عن وحده الموضوع في السؤالين وإلا لما تعجب.

وأجاب: بأنّ زواره لم يكن متعجباً، واختلاف تعبيره في السؤالين _ حيث في الأول جاء بالضمير «فوجدته» وفي الثاني لا يوجد الضمير _ كافٍ لإيجاد الإحتمال بكون النجاسة المرثية بعد الصّلاه غير المتيقنه قبلها.

أقول:

إنّا إذا دققنا النظر في الأسئلة وجدنا الثالث في نفس موضوع السؤالين

ص: ٧٨

السابقين، غير أنه في الأوّل عالم تفصيلاً، وفي الثاني عالم إجمالاً، وفي الثالث شاكّ، أى هو شاكّ في نفس ما كان عالماً به في السّوالين، وهو النجاسه المتيقّنه سابقاً.

وكذلك الحال في السّوال الرابع والخامس ... فلا منشأ للإحتمال الذي طرحه هذا المحقّق.

نعم، في السّوال الثالث قال: «رأيت» ولم يقل «رأيت» وهذا كثير في الإستعمالات، خاصّة بعد وجود الضمير «وجدته» في السّوال السابق، فهو قد رأى نفس ما كان وجدّه في السّوال السابق _ غير أنه كان هناك عالماً بالنجاسه وهنا شاكّ _ . ويشهد بما ذكرنا مجيء الضمير «رأيت» في السّوال السّادس.

وتلخّص: إن هذا الوجه خلاف ظاهر الصّحيحه.

وبعد:

فإن تمّ شيء من الأ-جوبه الخمسه فهو، وإلا، فإنّ الإستدلال بالصّحيحه لحجّيه الإستصحاب تام، وإن جهلنا كيفيّة إنطباقه على المورد، كما في الكفايه وغيرها.

الصّحيحه الثالثه

اشاره

عن زراره عن أحدهما: قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين؟
قال عليه السّلام: يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفتح الكتاب ويتشّهّد ولا شيء عليه.

ص: ٧٩

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، ولكنّه ينقض الشك باليقين ... (١).

وهذه الرواية صحيحة ومسنده، وفيها «محمد بن إسماعيل النيسابوري» راويه «الفضل بن شاذان» وهو عندنا ثقة.

وموضع الإستدلال قوله عليه السلام: ولا ينقض اليقين بالشك.

وذلك: لأن سبب أمره بالبناء على عدم الإتيان بالركعة الرابعة هو كونه متيقناً بذلك سابقاً وشاكاً فيه لاحقاً.

إشكالات ذكرها الشيخ

إشكالات ذكرها الشيخ (٢)

وهي ترجع إما إلى عدم المقتضى وإما إلى وجود المانع.

ما يتعلق بالمقتضى:

إن أمر الإمام بأن يؤتى بالركعة لا يخلو من حالين، فإما هي متصلة بالثلاث وإما هي منفصلة عنها. فإن أتى بها متصلة، دلت الصّحیحه على الإستصحاب، لأنه أصل محرز _ والأصول المحرزه تقوم مقام العلم _ فلو كان عالماً بعدم مجيء الركعة الرابعة كان عليه الإتيان بها متصلة، فالإستصحاب يدلّ على ذلك كذلك.

لكنّ هذا خلاف ضروره المذهب، لأنها قائمه على الإتيان بالركعة

ص: ٨٠

١-١. وسائل الشيعه ٨ / ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصّلاه، رقم ٣.

٢-٢. فرائد الأصول ٣ / ٦٢.

المشكوك فيها منفصلة لا متصلة.

إذن، لابد من حمل «اليقين» في الصَّحيحه على اليقين بالفراغ والبراءه، لأنَّ الإشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه، فيأتي بها منفصلة، فإن كانت الصَّلاه ناقصه تمت وإلا كانت الركعه نافله، وهذه هي ركعه الإحتياط.

إذن، سقط الإستدلال.

مضافاً إلى أن الفقهاء عامه إستفادوا من الصَّحيحه قاعده اليقين.

ويشهد بذلك: أن الإمام عليه السَّلام أجاب عن السؤال بالشك في الركعتين الأوليين بين الإثنين والأربع بالإتيان بالركعتين مع فاتحه الكتاب، أمّا في السؤال عن الشك بين الثلاث والأربع، فإنها إن كانت الركعه متصلةً لكان مخيراً بين الفاتحه والتسبيحات، والتخير لا يجتمع مع الإستصحاب، بل الفاتحه تجتمع مع المنفصلة.

مضافاً إلى أن في موثقه عمّار من أخبار باب الشك في عدد الركعات «إذا شككت فابن على اليقين. قال: هذا أصل؟ قال: نعم» (1) واليقين فيها هو اليقين بالبراءه، والأخبار يفسر بعضها بعضاً.

ما يتعلّق بالمانع

بعد التنزل عمّا ذكر، فإنه إن كانت الصَّحيحه تتعلّق بالإستصحاب، وجب الإتيان بالركعه متصله، وهذا (أولاً) ينافي المشهور من الروايات في الباب، ويقع التعارض، ولابد من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب. (وثانياً) الصَّحيحه موافقه للعامة، فأصالة الجبهه فيها غير تامه.

ص: ٨١

ومقتضى الدقه فى المقام، إرجاع الإشكال إلى مقام المقتضى، فإنه مع عدم تمامية جهه (الجهه) لا مقتضى للصحة حتى يقع التعارض والترجيح بالشهره.

الكلام على الإشكالات

١ _ ذكر الشيخ: أن أمر الإمام بالإتيان الركعتين بفاتحه الكتاب يشهد بكونهما مفصولتين، وهذا قرينه على أن المراد قاعده اليقين.

وفيه: إن التكليف فى الركعتين الموصولتين هو التخيير، فلعل الإمام ذكر أحد فردى التخيير، ولم يكن مراده القراءة بالفاتحه تعييناً.

سلمنا، لكن عدم ذكر الإمام التشهد والتسليم ظاهر فى كونهما موصولتين، لأن الركعه المفصوله إنما تكون بعد التشهد والتسليم، وعدم ذكر الإمام ذلك يشهد بكونهما متصلتين، فيقع التعارض بين ظهور إشتمال الصّدر على القراءة بالفاتحه، وظهور عدم إشتمال الذيل على التشهد والتسليم.

فإن قلنا: لما كان المقام مقام العمل، فالقرينه فى الذيل مقدمه على القرينه فى الصّدر، فالظهور يستقر على الركعه الموصوله. وإن لم نقل، فالصّحيحه مجمله.

٢ _ استشهد الشيخ بفهم الأصحاب.

وفيه: إن الذى استظهر من الصّحيحه قاعده اليقين فيما نعلم، هو (السيد المرتضى) وأمّا غيره، فلا علم لنا بأرائهم فى معنى الصّحيحه، فلعلهم يقولون بدلائلها على الإستصحاب كما سيأتى.

٣ _ قال: إن وزان هذه الصّحيحه وزان موثقه عمّار، فكما أن «اليقين» هناك هو اليقين بالبراءه لا اليقين فى الإستصحاب، كذلك هنا.

وبعبارة أخرى: نحمل الصّحيحه على «اليقين» بالبراءه بقرينه موثقه عمّار.

وفيه:

أولاً: لقاتل أن يقول: لماذا لا يكون العكس، بأن نرفع اليد عن ظاهر الموثّقه بظاهر الصّحيحه؟

وثانياً: مقتضى القاعده هو النظر في كلّ روايه على حده. نعم، لو كانت (الموثّقه) متّصله (بالصّحيحه) لكان لما ذكر وجه.

٤ _ قال: إن الصّحيحه إن حملت على (اليقين بالبراءه) لكان (أصالة الجهه) محفوظه. أمّا بناءً على ظهورها في (الإستصحاب) فلا بدّ من حملها على (التقيّه).

وفيه:

إنّ معنى (أصالة الجهه) هو حمل كلام المتكلّم على الجديّه عند الشك، أي: إنّه إذا شككنا هل مراده هو المعنى المستعمل فيه اللفظ أو غيره؟ فإن الأصل هو إرادته المعنى المستعمل فيه، وأنّ الإراده الجديّه لم تتخلّف عن الإراده الإستعماليّه، والدليل على هذا الأصل هو البناء العقلائي.

وعليه، فالحمل على التقيّه _ يعنى عدم إرادته المعنى المستعمل فيه جدّاً _ يحتاج إلى القرينه.

أمّا لو كان المعنى المستعمل فيه معلوماً، فتردّد بين معنيين، فلا أصل لتعيين المراد الجديّ في أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وفيما نحن فيه: لفظ «اليقين» تردّد بين «اليقين» المقصود في باب (الإستصحاب) و«اليقين» المقصود في (اليقين بالبراءه). فالمعنى الموضوع له

ص: ٨٣

اللفظ والمستعمل فيه معلوم، لكنّ المراد الجدّي تردّد بين الأمرين، فما هو الأصل؟ لا يوجد أصل في المقام، والقضيّه خارجه عن موارد الحمل على التقيّه.

وهذا هو الجواب عمّا ذكره الشيخ.

وأشكل صاحب الكفايه (١) على المطلب الأخير وهو الحمل على التقيّه بما حاصله:

إنّ المقام من صغريات الإستصحاب، ومقتضى إطلاق دليله وجوب الإتيان بالركعه، إلّا أنّه يتقيّد بالنصوص الواردة في أنّ الركعه لا بدّ من الإتيان بها منفصله، خلافاً للعامة.

أجاب السيّد الخوئي: (٢) إنّ الصّحيحه إذا كانت محموله على الإستصحاب تكون النسبه بينها وبين النصوص نسبه التباين لا الإطلاق والتقيّد، فيعود إشكال الشيخ.

توضيح ذلك: إن مفاد (لا- تنقض) هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه يقيناً كما تقدّم، فيجب الإتيان بها متّصله، لكنّ النصوص صريحه في وجوب الإتيان بها منفصله، وبين الإتصال والإنفصال تباين.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن ملاك التباين هو: أن يتّصل الخبران المنفصلان أحدهما بالآخر، فإن حصل التنافي بينهما فهما متباينان، وإن أصبح أحدهما قرينه على الآخر فلا تباين، كما هو الحال في: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق من العلماء، وإذا لم يكن التنافي في حال الإتصال فهو غير موجود في حال الإنفصال بالضروره.

ص: ٨٤

١- ١. كفايه الأصول: ٣٩٦.

٢- ٢. مصباح الأصول ٣ / ٧٤.

وهنا لو وصلنا الصَّحيحه بنصوص الإحتياط يكون الحاصل: لا- تنقض اليقين بالشك، فيجب الإتيان بالركعه المشكوك فيها منفصله عن الركعات الثلاث.

والحاصل: إنَّ الصَّحيحه تفيد وجوب الإتيان، والنصوص تفيد كيفيه الإتيان، فهي في الحقيقه شارحه للصَّحيحه، لا منافيه لها.

وهذا تمام الكلام على إشكالات الشيخ، وقد ظهر عدم ورود شيء منها.

إشكالان للمحقق العراقي

إشاره

إشكالان للمحقق العراقي (١)

الأوّل

إن عدم جريان الإستصحاب في ركعات الصَّلاه إنّما هو على القواعد ولو لم يكن لنا أدلّه خاصّه بالبناء على الأكثر في الشكوك الصَّحيحه، وذلك بوجوب التشهد والتسليم في الركعه الرابعه، وفي الشك بين الثلاث والأربع يفيد الإستصحاب عدم الإتيان بالرابعه، وبعد الإتيان بركعه أُخرى لا سبيل إلى إثبات كونها هي الرابعه ليقع التشهد والتسليم فيها إلاّ البناء على القول بالأصل المثبت.

توضيحه:

إنّ مفاد الإستصحاب هو (ليس التامه) أى: إنّ الركعه الرابعه لم تتحقّق، لكنّ الأثر مترتب على مفاد (ليس الناقصه). فالذى أفاد الإستصحاب عدم تحقّق الرابعه، والذي نريده رابعه الموجود، لأنّ التشهد والتسليم يكونان في الركعه الرابعه. نعم، اللازم العقلي لعدم تحقّق الرابعه أن يكون المأتى به هو الرابعه، وهذا أصل مثبت.

ص: ٨٥

وقد ردّ عليه السيّد الخوئي (١) بوجهين:

١ _ إنّه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بعنوانه حتّى نحتاج إلى إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة

....

وفيه:

إنّه يوجد الدليل على ذلك، وهو معتبره أبيصير وفيها: «فإذا جلست في الرابعة فقل: بسم الله وبالله، الحمد لله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ... (٢).

فهى صريحه فى وجوب الإتيان بالتشهد والتسليم فى آخر الرابعة.

٢ _ وعلى تقدير تسليم قيام الدليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم فى الركعة الرابعة، فإنّه لا مانع من جريان الإستصحاب لولا الأخبار الخاصّة (٣).

أقول:

وهذا الجواب هو الصّحيح. وتوضيحه: لما يشك هل هذه هي الثالثة أو الرابعة، يستصحب عدم الإتيان بالرابعة، فيأتى بركعته، فإذا ركع وسجد وجلس، يتيقن بكونه فى الرابعة فيتشهد ويسلم.

ص: ٨٦

١-١. مباني الإستنباط: ٣١، مصباح الأصول ٣ / ٧٣.

٢-٢. وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٣، الباب الثالث من أبواب التشهد.

٣-٣. المصدر ٨ / ٢٢٥ - ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل فى الصّلاه.

وأشکل: بأن هذا الإستصحاب إستصحابٌ فى الفرد المرّدّد، وهو غير جارٍ.

توضيحه: إنّ الذى يترتب عليه الأثر الشرعى هو واقع الركعه الرابعه لا مفهومها _ لأن الحكم الشرعى لا يترتب على المفهوم. أى: ليس المفهوم موضوعاً للحكم الشرعى _ والواقع هنا مرّدّد، لأن هذه الركعه المشكوك فيها، إمّا هى الثالثه واقعاً، فالرابعه غير متحقّقه واقعاً، وإمّا هى الرابعه، فهى متحقّقه. فالفرد الواقعى مرّدّد، والإستصحاب غير جارٍ فى الفرد المرّدّد.

مثلاً: الموضوع للحكم بالإفطار هو غروب الشمس واقعاً، لا مفهوم الغروب، والغروب الواقعى إمّا هو إستتار القرص وإمّا زوال الحمرة. فلو إستتر القرص والزوال للحمرة غير حاصل وشكّ فى تحقّق الغروب، لم يكن لاستصحاب مفهوم عدم الغروب أثر، فإن أريد إستصحاب الإستتار، فلا شكّ فيه حتّى يستصحب، وإن أريد إستصحاب زوال الحمرة، فلا شكّ فى عدم زواله.

وفيما نحن فيه: الموضوع المستصحب هو واقع الركعه الرابعه، فإن كانت الركعه التى هو فيها هى الثالثه، فالرابعه غير متحقّقه يقيناً، وإن كانت هى الرابعه فهى متحقّقه يقيناً.

وفيه:

إنّه لما يشكّ فى أنّه أتى بالرابعه أو لا؟ فإنّ نفس هذا الشكّ يكون موضوعاً للحكم الظاهرى الشرعى بوجوب الإتيان بالركعه، وهذه هى قاعده الإشتغال، لأنّ مجرّد الشكّ موضوعٌ لهذه القاعده، والمفروض تحقّق الشكّ، ومع جريانها

لا حاجة إلى الإستصحاب. هذا بالنسبة إلى الحكم الظاهري.

وأما الحكم الواقعي، فالموضوع له «من لم يأت بالركعه واقعاً»، فإن تكليفه واقعاً هو الإتيان بها. فإن لم يكن قد أتى بها، كان وجوب الإتيان بها حكماً واقعياً، وإن كان قد أتى بها، فلا وجوب واقعاً. وحيث أن ما بيده مردد بين الثالث والرابع، فهو شاك بالوجدان في أنه أتى بالرابعه أو لا؟ وفي هذه الحالة يستصحب عدم الإتيان بالرابعه.

نظير ما إذا تنجس ثوبه يقيناً وترددت نجاسه بين البول والدم، فإن غسله مرّة شك بالوجدان في زوال النجاسه، لأنه إن كان دماً فقد زال يقيناً وإن كان بولاً لم يزل يقيناً. وحينئذٍ، يستصحب بقاء النجاسه إتفاقاً.

ولا يقاس المقام بمسأله الشك في الغروب، لأن المشكوك فيه هناك ليس الخارج، لأن الواقع في الخارج لا شك فيه، إن كان الإستتار فواقع يقيناً، وإن كان زوال الحمرة فغير واقع يقيناً، وموضوع الحكم الشرعي هو أحد الأمرين، وحيث لا شك فلا إستصحاب.

التحقيق

وبعد، فإن التحقيق عدم تماميه الإستدلال بالصحيحه هذه لحجيه الإستصحاب، لأن النصوص ثلاثه:

١ _ إذا شككت فخذ بالأكثر.

٢ _ إذا شككت فاعمل على الأكثر.

٣ _ موثقه عمار: إذا شككت فابن على الأكثر.

ص: ٨٨

وعليه، فلو شك بين الثلاث والأربع بينى على الأربع، وهذا حكم تعديدي، ومقتضى الإستصحاب في الصّحيحة عدم البناء على الأكثر. وحينئذٍ يلزم التّعبد _ في عدم الإتيان بالرابعة _ بالمتنافيين، فالصّحيحة مجمله.

ولا- يخفى أنّ المراد من «اليقين» في «لا- تنقض اليقين...» هو اليقين الفعلي، لا- اليقين الذي يحصل فيما بعد، حتّى يكون دليلاً على اليقين بالبراءة الحاصل بعد الإتيان بركعه الإحتياط، فلولا إشكالنا المذكور، لما كان في دلاله الصّحيحة على الإستصحاب تأمل، لاندفاع جميع الإيرادات.

الروايه الرابعه: موثقه إسحاق بن عمار

اشاره

قال عليه السلام:

إذا شككت فابنِ على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال: نعم. (١)

تقريب الإستدلال: إنّ الإمام عليه السلام أمر بالبناء على اليقين بالشىء متى شكّ فيه بعد اليقين فيه. وسؤال إسحاق: هذا أصل؟ إشاره إلى ما ورد عنهم عليهم السلام فى الخطاب لأصحابهم: إنّما علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرّيع. (٢)

ص: ٨٩

-
- ١- ١. وسائل الشيعه ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصّلاه، الرقم ٢.
 - ٢- ٢. المصدر: ٢٧ / ٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى وما يجوز أن يقضى به، الرقم ٥٢.

فالبناء على اليقين عند الشك أصلٌ من الأصول التي تتفرّع منها الأحكام.

الإشكال عليه

وقد أشكل: بأن من موارد ذلك ما إذا شك هل أتى بالركعه الرابعه أو لا؟ فإن مقتضى البناء على اليقين أن يأتي بالرابعه متّصله. فيرد على الإستدلال بالموثّقه ما ورد على الصّحيحه.

الجواب:

قد ذكرنا أنّ مقتضى الإستصحاب هو الإتيان بالرابعه. أمّا أن تكون متّصله؟ فلا دلالة على ذلك. فالصّحيحه مطلقه وبقيد إطلاقها بما دلّ على وجوب الإتيان بركعه الإحتياط منفصله. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد عرفت سقوط الإستدلال بالصّحيحه، للتناقض بينها وبين النصوص الأخرى.

وأما الموثّقه، فسالمه عمياً ورد على الصّحيحه، لأنها كانت في خصوص الشك في الركعات، والموثّقه أصل عام كما عرفت، فاليقين فيها مطلق والشك مطلق، وإطلاقها في مسأله الركعات يتقيد بالنصوص الأخرى.

والحاصل:

إنّ الموثّقه دليل على الإستصحاب لوجهين:

الأول: إطلاقها بالنسبه إلى الشك في الركعات وغيره.

والثاني: ما تقدّم من أنّ ظاهر عنوان «اليقين» هو اليقين الفعلى، وهذا ظاهر في الإستصحاب، لأن (اليقين) بالبراءه، ليس فعلياً، وإنّما يحصل بعد تحقّق

ص: ٩٠

العمل، مثل الإتيان بركعه الإحتياط عند الشك في الركعات.

فدلاله الموثقه على الإستصحاب تامه.

الروايه الخامسه: روايه الخصال

اشاره

قال عليه السلام:

«من كان على يقين فشكّ، فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا ينقض بالشك»^(١) أو «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٢).

والكلام فيها سنداً ودلاله.

سند الروايه

قال الشيخ: لكنّ سند الروايه ضعيفٌ بالقاسم بن يحيى، لتضعيف العلامه له في الخلاصه، وإن ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الضغائرى المعروف عدم قدحه. فتأمل.^(٣)

وقال السيّد الخوئى: إنّ الروايه ضعيفه غير قابله للإستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى فى سندها وعدم توثيق أهل الرجال إياه، بل ضعّفه العلامه. وروايه

ص: ٩١

١-١. وسائل الشيعه ١ / ٢٤٦، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الرقم ٦.

٢-٢. المستدرک ١ / ٢٢٨.

٣-٣. فرائد الأصول ٣ / ٧١.

الثقات عنه لا يدلّ على التوثيق على ما هو مذكور في محلّه (١).

أقول:

قد وقع الكلام في آراء العلّامة في الرجال من جهات:

١ _ كونه من المتأخّرين، فأراه حديسيه.

٢ _ كونه يقول بأصالة العدالة.

٣ _ إعماده في التضعيفات على ابن الغضائري، وهو غير معتمد.

فأجاب شيخنا عن الوجهين الأوّلين في بحث الفقه، واختار الإعتقاد على أقوال العلّامة. وأمّا الوجه الثالث، فذكر أنّ سبب الإشكال في تضعيفات ابن الغضائري هو عدم ثبوت نسبه الكتاب إليه، لكنّ النسخة كانت موجودة عند العلّامة.

ولكنّ غير واحدٍ من الأعلام كالمرزا والعراقي لم يتعرّضوا للسند، ممّا يدلّ على قبولهم الرواية.

وصاحب الكفاية وإن ضعّف القاسم قال: إنّ ضعف سند الرواية لا يضرّ بالإستدلال بها بعد وقوع مورد الإستدلال منها في الصّحاح ... (٢).

وأما شيخنا الأستاذ، فقد أفاد أنّ الشيخ الصدوق (٣) قد وثّق القاسم بن يحيى، حيث قال في زياره من زيارات الإمام الحسين عليه السّلام مرويه بواسطته بأنّها أصحّ الزيارات. وعلى هذا، فإنّ هذا التوثيق يتقدّم على تضعيف العلّامة، بعد سلامته من الإشكاليين المذكورين.

ص: ٩٢

١- ١. مصباح الأصول ٣ / ٧٩.

٢- ٢. درر الفوائد: ٣١٢.

٣- ٣. من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٥٩٨.

أقول:

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ تصحيح الصّدوق تلك الزياره لا يدلّ على وثاقه الرّاوى، لكونه بمعنى الوثوق بالصّدور، كما هو مصطلح قدماء الأصحاب، فيبقى تضعيف العلامه على حاله.

دلاله الروايه

ثمّ إنّه قد وقع الكلام فى دلاله الروايه على الإستصحاب، فقد أشكل الشيخ: (١)

بأنّ الروايه فى مورد (قاعده اليقين) لا (الإستصحاب). وتوضيح الفرق بين القاعدتين هو:

إنّه يعتبر فى (الإستصحاب) وجود (اليقين) و(الشك) وتقدّم (المتيقّن) على (المشكوك) فى الزمان، فالمتيقّن حدوث الشىء والمشكوك فيه بقاؤه، أمّا نفس (اليقين) و(الشك) فلا يشترط الإختلاف الزمانى بينهما، بل يمكن أن يكونا فى زمان واحد، أو يتقدّم الشك على اليقين. بل المهمّ فى الإستصحاب هو الإختلاف زماناً بين المتيقّن والمشكوك.

أمّا فى قاعده اليقين، فيعتبر الإتحاد بين المتيقّن والمشكوك فيه من حيث الزمان، والإختلاف بين اليقين والشك من حيث الزمان، وذلك، لأنّه إن كان المتيقّن متّحداً مع المشكوك فيه إستحال إتحاد زمان الشك واليقين، إذ لا يعقل أن يكون الشىء الواحد متيقّناً ومشكوكاً فيه معاً.

ص: ٩٣

مثاله: ما إذا تيقن بعداله زيد في يوم الجمعة، ثم شك في عدالته في نفس يوم الجمعة، فهذا هو قاعده اليقين. أمّا في الإستصحاب، فإنه يشك في يوم السبت في بقاء العدالة، فكان زمان المشكوك والمتيقن واحداً في قاعده اليقين ومختلفاً في الإستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق:

فقد أشكل الشيخ: بأن الروايه في مورد (قاعده اليقين) لا الإستصحاب، وذلك:

لأن الروايه: من كان على يقين، فشكّ، ... وقد جاءت كلمه «كان» و«فشكّ» بصيغه (الماضى) ومدلول هذه الصيغه هي النسبه التحقيقيه، وهذه النسبه تلازم الزمان الماضى، فهي ظاهره في تحقّق (اليقين) سابقاً.
هذا من جهه.

ومن جهه ثانيه: إن «الفاء» هنا تقيّد الترتّب والتفرّع، فمدخولها متفرّع على ما قبلها.

وعلى هاتين الجهتين: تكون الروايه في مورد (قاعده اليقين) لأن موردها أن يتحقّق اليقين ثمّ الشكّ فالزمان مختلف، لكن زمان المتيقن متحد مع زمان المشكوك فيه.

وهنا جهه ثالثه وهى: إنّ كلمه «النقض» إنّما تستعمل حيث يكون متعلّق اليقين والشك (واحداً)، فلو اختلفا لم يصدق عنوان (النقض) في صورته المخالفه مع اليقين.

ومن هنا قال العلماء بأنّ تطبيق «لا تنقض...» على موارد الإستصحاب تعبدى، لعدم تحقّق مفهوم النقض فيه حقيقه.

ثم إنّه وإن عدل الشيخ عن الإشكال، وذكر (١) أنّ الإنصاف دلالة الروايه على الإستصحاب، ولكن قد اهتمّ المتأخرون عنه بالإشكال المذكور وأجابوا عنه بوجه:

الوجه الأول

ما ذكره صاحب الكفايه حيث قال: (٢) وهو وإن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره في إختلاف زمان الوصفين، وإنّما ذلك في القاعده دون الإستصحاب ضروره إمكان إتحاد زمانهما. إلاّ أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظه إختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الإتحاد.

وحاصله: إنّ المتيقن والمشكوك يكونان في الإستصحاب في زمانين، لأنّ المتيقن هو حدوث الشىء والمشكوك فيه بقاؤه، لكنّ اليقين متّحد مع المتيقن والشك متّحد مع المشكوك فيه. وإن شئت فقل: إنّ اليقين فإنّ في المتيقن والشك فإنّ في المشكوك فيه، فيسرى إختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وصحّ أن يقال: من كان على يقين فشكّ.

وفيه:

لكن يرد عليه: إنّ وإن كان اليقين والشك صفتين نفسائيتين لا ينظر إليهما إلاّ بالنظر الطريقيّ، لكونهما فانيين في المتيقن والمشكوك كما تقدّم، وكذلك

ص: ٩٥

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٧٠.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٩٧.

العلم والظنّ. إلاّ أنّ هذه الجهة لا- توجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ المجعول موضوعاً لحكم من الأحكام، لأنّه في هذه الحالة يكون ملحوظاً على نحو الإستقلال، كما في: إذا علمت فاشهد وإذا كنت شاكاً فلا، وكما في: لا تتبع الظنّ.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فالإمام عليه السّلام لما قال: من كان على يقينٍ فشكّ فليمض على يقينه، قد أخذ اليقين والشك على نحو الموضوعيّة، وحمله على الطريقيّة بلا وجه.

الوجه الثاني

ما ذكره غير واحد⁽¹⁾ عن السيّد الميرزا الشيرازي: من أنّ الأصل في الزمان هو الظرفيّة، وحمل ما كان كذلك على القيدية يحتاج إلى المؤنه.

وفيما نحن فيه: الشك واليقين إنّما يكونان في الزمان، وحملهما على القيدية _ كما في قاعده اليقين _ خلاف الأصل. إنّ الشك في القاعده يسرى إلى اليقين السابق، أمّا في الإستصحاب، فإنّه يطرأ فيما بعد ولا يسرى.

والحاصل: إنّّه لا بدّ من أن يكون «كان على يقينٍ» ظرفاً كما هو مقتضى الأصل، فيكون الروايه دليلاً على الإستصحاب، وليس قيماً حتّى يكون من أدلّه قاعده اليقين.

وفيه:

ويرد عليه: إنّّه ليس الزمان في القاعده قيماً، بل هو ظرف كذلك. وبعبارة

ص: ٩٦

١-١. أجود التقريرات ٤ / ٥٥، مصباح الأصول ٣ / ٧٨.

أخرى: ليست القاعده متقومه بقيديه الزمان، بل قوامها الإتحاد بين المتيقن والمشكوك، بخلاف الإستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق العراقي (١) من أنّ «كان» و«الفاء» كما يستعملان في السبق واللحوق الزماني، كذلك يستعملان في السبق واللحوق الذاتى والسبق واللحوق الرتبى، كما يقال: كانت العله فتحقق المعلول.

وفيه:

ويرد عليه: صحيح أنّ السبق واللحوق فى الروايه _ حيث قال: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه _ ليس زمانياً، بل قد حكم بالمضى على اليقين، وتأخر الحكم عن الموضوع رتبى لا- زمانى. لكن مراد الشيخ شىء آخر، إنه يقول: بأنّ «كان» فعل ماضٍ يدلّ على النسبه التحققيه، فإن كانت هذه النسبه فى الزمانيات استلزمت التقدّم والتأخر الزمانى، وإن كانت فى غير الزمانيات مثل الخبر: «كان الله ولم يكن معه شىء» (٢) إنسلخت عن الزمان، وكان التقدّم والتأخر ذاتياً. وفى الروايه: «من كان على يقين» يكون فى الزمان، و«الفاء» وردت على الشك. ومن المعلوم أنّ النسبه بين اليقين والشك ليس نسبه العله والمعلول حتى يكون التقدّم والتأخر ذاتياً، ولا نسبه الحكم إلى الموضوع، حتى يكون رتبياً، فهو _ لا محاله _ زمانى، وهو فى مورد قاعده اليقين.

ص: ٩٧

١-١. نهايه الأفكار ٤ / ٦٣.

٢-٢. الفصول المهمه فى أصول الأئمه ١ / ١٥٤.

ما ذكره المحقق العراقي _ وأخذه السيد الخوئي _ وهو الجواب الصحيح.

وذلك: إنَّ الأصل في العناوين هو الفعلية، فإذا قيل: أكرم العلماء، كان المراد هو العالم بالفعل لا من كان أو سيكون، وعليه، فإنَّ «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» ظاهر في اليقين الفعلي، لا- أنه كان في وقتٍ من الأوقات على يقينٍ فشكَّ، وحينئذٍ، يكون ظاهراً في الإستصحاب، لأنَّ اليقين في قاعده اليقين زائل بسرايه الشك إليه، ولولا فعلية اليقين لم يصح أن يقول فليمض على يقينه.

ويؤيد ذلك، ورود نفس العبارة في سائر النصوص الدالة على الإستصحاب، فإنَّ المدار في تلك النصوص هو الوحدة العرفية بين متعلقي اليقين والشك.

وتلخص: تمامية الإستدلال بروايه الخصال وإندفاع الإشكال دلاله.

الروايه السادسه: مكاتبه الكاشاني

اشاره

روى الصفار عن علي بن محمد القاشاني قال:

كتبت إليه _ وأنا بالمدينه _ أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه». (1)

ص: ٩٨

قال الشيخ: (١) والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الإستصحاب، إلا أن سندها غير سليم. (٢).

الكلام في الدلالة

توضيح المطلب وتقريب الإستدلال هو: إنَّ السؤال عن حكم يوم الشكِّ، وكان جواب الإمام أنَّ اليقين لا يدخل فيه الشك، وهذه قاعده عامه، وقد فرِّع عنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. ولا- يخفى أنَّ يوم الشك قد يكون آخر شعبان حيث يشك في دخول رمضان، فيستصحب عدم دخوله فلا- يصوم. وقد يكون آخر رمضان، حيث يشك في خروج رمضان، فيستصحب بقاء شهر رمضان فيصوم.

ووجه أظهرية هذه الرواية من غيرها هو: أنَّ «اللام» في صحيحه زراره مثلاً: «لا ينقض اليقين بالشك» يحتل أن تكون للعهد، أى اليقين بالوضوء خاصه فلا تكون الصحيحه قاعده كليته. وفي صحيحته الأخرى _ في الشك في عدد الركعات _ كان يحتل أن يكون المراد من «اليقين» هو اليقين بالفراغ من الصَّلاه والبراءه، فلا تدلُّ على الإستصحاب. وفي الموثَّقه احتل كون المراد قاعده اليقين.

أمَّا هذه الروايه، فلا يتوجَّه إليها شيء من الإحتمالات. مضافاً إلى أنَّ الإمام قد أعطى في الجواب قاعده كليته، وقد كان بإمكانه أن يجيب بقدر السؤال في خصوص صوم يوم الشك ويقول: صم للرؤية وأفطر للرؤية.

ص: ٩٩

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٧١.

٢-٢. المصدر.

أورد على الإستدلال بوجهين:

(الأوّل) من الكفايه وتبعه الميرزا، وهو يرجع إلى ناحيه المقتضى، قال: (١)

وربّما يقال: إنّ مراجعه الأخبار الوارده فى يوم الشك يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا بدّ فى وجوب الصّوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الإستصحاب.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ المراد من «اليقين» و«الشك» هو اليقين والشك الفعليان، ومن شكّ فى أن هذا اليوم من شعبان، و من رمضان، من رمضان أو من شوال، فهو على يقين فعلاً بعدم دخول رمضان وبقاء شعبان وبقاء رمضان وعدم دخول شوال، وهذا اليقين يوافق الإستصحاب.

والثانى: ما ذكره السيّد الخوئى: (٢) من أنّ ما أفاده صاحب الكفايه لا ينطبق على آخر الروايه، وهو تفرّيع الإمام عليه السّلام بقوله: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه. (قال) لأنّه لو كان عدم إدخال اليوم المشكوك فيه فى رمضان لما كان التفرّيع بالنسبه إلى «وأفطر للرؤيه» صحيحاً ...

ص: ١٠٠

١-١. كفايه الأصول: ٣٧٩، أجود التقريرات ٤ / ٥٧.

٢-٢. مصباح الأصول ٣ / ٨٠.

وبالجملة، فإنَّ نتيجة الإشكال عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان أو شوال، وهذا باطل، لوجوب صومه بالضرورة، وهذا هو مقتضى الإستصحاب. كما كان الواجب عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان.

ثمَّ إنّ الميرزا أضاف: بأنَّ قوله عليه السّلام: «اليقين لا- يدخله الشك» يناسب قاعده اليقين بالنسبه إلى شهر رمضان. أمّا في الإستصحاب فالتعبير هو عدم نقض اليقين بالشك.

وفيه: إنّ التعبير المذكور وارد في صحيحه زراره الثالثه أيضاً. على أنّه لا فرق لغّه بين «النقض» و«لا يدخل».

(الثاني) من المحقق العراقي، وهو يرجع إلى ناحيه المانع، قال ما حاصله: (1)

إنَّ هذا الإستصحاب، أي: إستصحاب بقاء شعبان، وإستصحاب بقاء رمضان ... أصل مثبت، لأنَّ الأثر الشرعي _ وهو وجوب الصّوم في رمضان _ مترتب على شهر رمضان، لكنَّ إستصحاب بقاء شهر رمضان لا- يفيد وقوع الصّوم في رمضان إلا على الأصل المثبت، لأنَّ اللازم العقلي لبقاء شهر رمضان وقوع صوم يوم الشك في شهر رمضان.

وبعبارة أُخرى: إنَّ نتيجة الإستصحاب هو: إن شهر رمضان باق وشهر شوال لم يدخل. وهذا مفاد كان التامه وليس التامه، لكنَّ الأثر يترتب على مفاد كان الناقصه: هذا اليوم من رمضان. وهذا لازم عقلي للإستصحاب.

ص: ١٠١

والجواب عن هذا الإشكال يتمّ بالنظر إلى كلمات المحقّق العراقي نفسه، وذلك إنّه _ فى التنبيه الرابع من تنبيهات الإستصحاب(١) _ ينصّ على أنّه لا- حاجه فى وجوب الصّوم إلى ظرفيه رمضان له، بل تكفى المعينه فى الوجود بين الصّوم ورمضان.

فما ذكره هنا يناقض كلامه هناك.

هذا أولاً.

وثانياً: إنّه يقول فى ذيل كلامه هناك بجواز التمسك بالإستصحاب حتّى على القول بلزوم الظرفيه بأن يقال إذا شك فى الزمان: إن هذا الصّوم الواقع فى يوم الشكّ لو كان واقعاً فى اليوم السّابق عليه لكان من صوم شهر رمضان، فالآن أيضاً كذلك.

أقول:

أمّا الوجه الثانى، فمبنى على جريان الإستصحاب التعليقى، وسيأتى الكلام على حجّيه الإستصحاب التعليقى وعدم حجّيته، وأنّه بناءً على الحجّيه هل هو حجّه فى الأحكام فقط أو فيها وفى الموضوعات؟

لكنّ المحقّق العراقي قائل بالحجّيه. فيقع التناقض بين كلاميه.

والتحقيق: أنّ الإستصحاب التعليقى غير جارٍ، لا فى الأحكام ولا فى الموضوعات، ويبقى الوجه الأوّل.

والذى فى أكثر النصوص فى الأبواب المختلفه «صيام شهر رمضان». إلا أنّ

ص: ١٠٢

فى خبر الصدوق فى العلل عن الرضا عليه السلام «صيام فى شهر رمضان». (١) وبينهما _ فى بدو النظر _ تعارض، ويكون «صيام شهر رمضان» هو الموافق للكتاب فى قوله: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ». (٢) لكنّ الصّحيح أنّ النسبه هى الإطلاق والتقيد، فتلك تفيد وجوب صوم شهر رمضان، وروايه العلل تفيد الخصوصيه، وتكون النتيجة: ضروره وقوع الصّوم فى شهر رمضان _ بمفاد كان الناقصه _ وحينئذٍ، يكون إستصحاب بقاء شهر رمضان بالنسبه إلى وقوع الصّوم فى شهر رمضان أصلاً مثبتاً. فيتم إشكال المحقق العراقى، لعدم حجّيه الأصل الميث.

لكنّ الصّحيح هو النظر فى مدلول النصوص، ليظهر هل المعتبر وقوع الصّوم فى شهر رمضان بمعنى الظرفيه، أو أنّ الموضوع مركّب من الصّوم ومن شهر رمضان، ويكفى إجتماع الأمرين فى الوجود؟ والتحقق هو الثانى، لأن الأدله الداله عليه معتبره بلا كلام، وأمّا روايه العلل المشتمله على «فى»، فهى مخدوشه سنداً. على أنّه وإن كان الصّيدر مشتملاً على ذلك، لكنّ فى الذيل «صوم شهر رمضان»، فيحمل الصّيدر بقريته الذيل على عدم القيديه للظرف. بل إنّ أهل العرف متى أرادوا الكلام عن الأمر الزمانى عبّروا بالظرف، وحينئذٍ، تكون نصوص شهر رمضان سالمه عن المعارض.

هذا، مضافاً إلى أن النسبه بين الشئين تارة: تكون نسبه العرض إلى الجوهر، بأن يكون أحدهما قائماً بالآخر، والأصل الأوّلى فى ذلك هو مفاد كان الناقصه،

ص: ١٠٣

١-١. بحار الأنوار ٩٣ / ٣٧٠.

٢-٢. سوره البقره، الآيه ١٨٥.

فعداله زيد مثلاً قائمه بزيده ويقال: زيد عادل، لا أن هناك موضوعين بمفاد كان التامه، أحدهما زيد والآخر عدالته. والظاهر أن «الصوم» و«شهر رمضان» من القبيل الثاني، إذ ليس أحدهما قائماً بالآخر، بل لكل منهما وجود مستقل، غير أن الصوم _ لما كان زمائياً _ لا يتحقق بدون الزمان. وكذلك البياض والجدار.

وعلى هذا، فإنَّ إستصحاب بقاء الشهر يكفى للحكم بوجود الصوم، وكذلك إستصحاب بقاء اليوم يوجب الحكم بوجود الصلاه اليوميّه.

وتلخص، إندفاع شبهه مثبتيه الإستصحاب.

فلا إشكال فى دلالة المكاتبه على الإستصحاب.

الكلام فى السند

ويبقى الكلام فى على بن محمد القاسانى، فأما النجاشى (١) فقال: كان فقيهاً. ثم نقل عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه سمع منه أشياء منكره. ثم قال لم نجد فى أقواله وكتبه منكرًا. وأما الشيخ، (٢) فقد ضعفه لما حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى وتبعه بعض الأكابر.

لكنَّ صاحب كتاب نقد الرجال (٣) حمل تضعيف الشيخ على السيهو، فكأنه إشتبه على بن محمد القاسانى برجلٍ آخر. فإن تم ذلك، بقى كلام النجاشى بلا معارض، كما أن العلامة وثقه.

ص: ١٠٤

١-١. رجال النجاشى: ٢٥٥.

٢-٢. رجال الشيخ: ٣٨٨.

٣-٣. نقد الرجال ٣ / ٢٧٢.

والأظهر وثاقته وفاقاً لشيخنا الأستاذ، فإنه لو تنزلنا عما تقدم واستقرّ التعارض بين كلامي الشيخ والنجاشي، فالمقرّر عندهم تقدّم كلام النجاشي.

وهذا تمام الكلام على المكاتبه.

كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب

وبعد الفراغ من ذكر النصوص المستدلّ بها للإستصحاب قال الشيخ:

هذه جمله ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للإستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصّحيح منها وعدم صحّحه الظاهر منها. فلعّلّ الإستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد. (١)

أقول:

في هذه العبارة مطلبان، أحدهما: أن لا خبر من النصوص المذكوره بتأمّ السّند والدلالة على حجّيه الإستصحاب. والآخر: جواز الإستدلال بمجموع الأخبار المذكوره باعتبار التجابر والتعاضد.

فأمّا الأوّل، فقد ظهر ممّا تقدّم وجود الروايه التامه دلالةً والمعتبره سنداً بين الروايات المذكوره، وكونها واردهً في باب خاصّ كباب الطّهارة غير مضرّ بالإستدلال، بعد اشتمالها على القاعده الكلّيه من أنّ اليقين لا ينقض بالشك.

وأما الثاني، فما هو مراده من هذا الكلام بعد دعوى عدم وجود خبر صحيح السّند وتام الدلالة؟ كأنّه يريد جبر دلاله الصّحيح سنداً بتماميه دلاله الخبر

ص: ١٠٥

غير الصّحيح، وجبر سند الخبر التام دلالةً بصحّحه سند الخبر غير التام دلالةً. وبالجملة: أن يجبر كسر كلّ من السند والدلالة بتمايئته في الطرف الآخر. وهل هذا صحيح؟

وقال تلميذه المحقّق الآشثاني: بأنّ مراده أنّ ضمّ الإحتمالات بعضها إلى البعض يفيد الوثوق. وهذه قاعده عقليّه وعقلائيّه. (١)

ولكنّه خلاف ظاهر العبارة، على أنّه يتوقّف على وصول عدد الروايات إلى الحدّ المفيد للوثوق لذلك. وبالجملة، فإنّه إن حصل الوثوق بالصّيدور كان الوثوق به هو الدليل على المبنى، وإلاّ لزم التحقيق عن مراد الشيخ، فإنّه إذا تمّ الاستدلال بالمجموع من باب التجابر والتعاقد، فسيكون قاعدةً كبرويّه تفيد في موارد كثيره في الفقه والأصول.

روايتان بضميمة عدم الفصل

إشاره

ذكر الشيخ إحداهما وقال: فيها دلالة واضحة. واستدلّ المحقّق العراقي بالأخرى. إلاّ أنّ الاستدلال بهما للإستصحاب يتوقّف على ثبوت عدم القول بالفصل.

كلام الشيخ

قال الشيخ: وربّما يؤيد ذلك بالأخبار الوارده في الموارد الخاصّه، مثل روايه عبدالله بن سنان. (٢)

ص: ١٠٦

١-١. بحر الفوائد ٦ / ٢٧٣.

٢-٢. فرائد الأصول ٣ / ٧٢.

أقول:

قال عبدالله بن سنان: سألت أبا عبد الله وأنا حاضر: إني أعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟

فقال أبو عبد الله: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتّى تستيقن أنّه نجسه. (١)

قال الشيخ: وفيها دلالة واضحة ... نعم، هي مختصة بإستصحاب الطهاره دون غيرها. ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشكّ في إرتفاعه بالرافع.

الإشكال عليه

أشكل عليه المحقّق الخراساني: (٢) بأنّ الموضوع في الخبر هو عدم الإستيقان بالنجاسه، فالموضوع هو الشكّ في النجاسه، وإذا كان كذلك فالروايه تدلّ على قاعده الطهاره لا الإستصحاب.

الجواب

لكن يجاب عنه: بأنّ مقتضى الأصل هو التطابق بين مقامى الثبوت والإثبات، وكلام الإمام عليه السلام مشتمل على «لا تغسله من أجل ذلك» ثمّ التعليل بقوله «فإنّك أعرته ...». ولو كان المراد قاعده الطهاره لم تكن حاجه إلى التعليل بما ذكر، بل كان تمام الموضوع «عدم الإستيقان». فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت، وأنّ المقصود هو الإستصحاب.

ص: ١٠٧

١-١. وسائل الشيعه ٣ / ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الرقم ١.

٢-٢. درر الفوائد: ٣١٢.

نعم، يرد على الشيخ دعوى عدم القول بالفصل، فإنَّ الفصل موجود، لخلاف السيدين المرتضى وابن زهره، لأنَّهما يقولان بالإستصحاب إستناداً إلى الروايه، في خصوص كتاب الطهاره فقط.

سَلَمْنَا، لكنَّ قول بعض الفقهاء بالإستصحاب في سائر الأبواب الفقهيّه هو من باب إفاده الظن، وبعضهم يقولون بذلك من باب بناء العقلاء، فليسوا مجمعين على كونه من باب الأخبار.

كلام المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي (١) بدلاله الخبر:

عن ابن بكير عن أبيه قال قال لى أبو عبدالله عليه السّلام: إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ. وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت. (٢)

قال: يدلّ على الإستصحاب بضميمه عدم الفصل بين الوضوء وغيره.

ولا يخفى أنّ النهي متعلّق بإحداث الوضوء لا بتجديد الوضوء، فإنَّ الوضوء على الوضوء نور على نور.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم على إستدلال الشيخ، فإنَّ السيدين مخالفان في المسأله.

ص: ١٠٨

١-١. نهاية الأفكار ٤ / ٦٦.

٢-٢. وسائل الشيعة ١ / ٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ٧.

ويرد على إستدلالهما معاً وجه آخر، وهو: إنَّ القضيَّة في كلتا الروايتين شبهة موضوعيَّة، والإستصحاب في الشبهات الموضوعيَّة قاعده فقهيَّة، وهو في الشبهات الحكميَّة مسألة أصوليَّة، ومن الفقهاء من لا يرى جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميَّة. كما سيأتي في محلّه إن شاء الله.

روايات أخرى

إشاره

واستدلّ جماعه من الأكابر كصاحبى الفصول والكفايه (١) بأخبار قاعده الطهاره، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك...».

وهذه الروايه مطلقه.

وقوله عليه السّلام: «الماء كلّه طاهر حتّى يعلم أنّه قدر». (٢)

وهذه فى خصوص الماء.

وبأخبار قاعده الحلّ كقوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام». (٣)

الإحتمالات فى هذه الروايات

وقد ذكروا لهذه الأخبار سبعة وجوه:

ص: ١٠٩

١-١. الفصول الغرويَّة: ٣٧٣، كفايه الأصول: ٣٩٨.

٢-٢. وسائل الشيعه ١ / ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، رقم ٥.

٣-٣. المصدر ١٧ / ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

الأول: أن يكون المراد الأحكام الواقعيّة للأشياء.

الثاني: أن يكون المراد الطّهارة والحليّة الظاهريّة لكلّ شيء شكّ في طهارته وحليّته.

الثالث: أن يكون المراد قاعده الإستصحاب.

الرابع: أن يكون المراد الأعم من الطّهارة الواقعيّة والظاهريّة.

الخامس: أن يكون المراد الطّهارة الظاهريّة والإستصحاب.

السادس: أن يكون المراد الطّهارة الواقعيّة والإستصحاب.

السابع: أن يكون المراد الطّهارة الواقعيّة والظاهريّة والإستصحاب.

واختلفت أنظار الأعلام في المراد من هذه الأخبار، واختار كلّ منهم وجهاً من الإحتمالات، ولا يخفى أنّ أربعة منها لها علاقة بمسأله الإستصحاب:

مختار المحقّق الخراساني في الحاشيه

فاختار المحقّق الخراساني في حاشيه الرسائل (1) الإحتمال السابع، فالمجوعول بها ثلاثه أحكام:

حكّم واقعي، وحكّم ظاهري وهو الإستصحاب وهو أصل محرز، وحكّم ظاهري آخر وهو الطّهارة، وهو أصل غير محرز.

وتقريب ذلك: إن «كلّ شيء» له عموم أفرادى، فكلّ فردٍ من أفراد مفهوم «الشيء» محكومّ بالطّهارة الواقعيّة، و«الشيء» له إطلاق أحوالي، لأنّه تاره: مشكوك

ص: ١١٠

فيه من حيث الطهاره والنجاسه. وأخرى: غير مشكوك فيه، وبهذا الإطلاق تُجعل الطهاره الظاهريه. هذا بالنسبه إلى الصّدر.

وأما الدليل، فمفاده إستمرار الطهارتين، الواقعيه والظاهريه، حتّى العلم بالنجاسه.

ثمّ إنّه أفاد: بأنّ «كلّ شيء لك طاهر» مخصّص بلا ريب، لأنّ البول مثلاً نجس في الشريعه، فلو أُريد التمسك بالعموم في المائع المشكوك كونه ماءً أو بولاً، كان من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه.

فأجاب: بأنّه إنّما يلزم ذلك إن كان التمسك بالعام من حيث الطهاره الواقعيه، لكنّا نتمسك به من حيث الطهاره الظاهريه ولا يتوجّه عليه الإشكال.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الشك من أحوال «المكلف» لا من أحوال «الشيء» حتّى يتمّ الإطلاق الأحوالى.

فأجاب: بأنّ «الشيء» _ أى شيء من الأشياء _ له عنوان أوّلى، وهو الماء والتراب والحجر والشجر ... وله عنوان ثانوى، وهو المشكوك الطهاره والنجاسه. فالمشكوك في طهارته ونجاسته شيء، وإذا دخل في مفهوم الشيء شمله العموم الأفرادى، ولا حاجه إلى التمسك بالعموم الأحوالى ليرد الإشكال.

وتلخص:

إنّ الروايه تفيّد الطهارتين الواقعيه والظاهريه، والتمسك به في مورد الشك في الطهاره الظاهريه ليس تمسكاً بالعام في الشبهه الموضوعيه. وأيضاً: ليس التمسك بالإطلاق الأحوالى ليرد الإشكال المذكور، بل هو بالعموم الأفرادى.

ص: ١١١

لكنَّ المحقّقين الميرزا والفشاركي والعراقي (١) أشكلوا عليه: كيف يجعل الطهاره الواقعيه والظاهريه معاً بقوله: كلّ شيء لك طاهر، مع أنّ الحكم الظاهري متأخر رتباً عن الحكم الواقعي، لأن موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي؟

جواب المحقّق الإصفهاني

وقد أجاب المحقّق الإصفهاني: (٢) بأنّ الأمور النفسانيه متقومه في مرحله الوجود بالنفس لا- بالوجود الخارجى، وإلا يلزم أن يصير النفساني خارجياً أو الخارجى نفسانياً.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هي: إن الحكم فعلٌ نفسانى من أفعال الحاكم، لأنّه اعتبارٌ منه بحسب المصالح والمفاسد _ إمّا في نفس الحكم وإمّا في متعلّقه _ وإذا كان نفسانياً فمتعلّقه نفسانى كذلك كما تقدّم.

وحينئذٍ نقول: إنّ الطهاره الظاهريه المجعوله بالروايه اعتبارٌ من الشارع، فهو أمر نفسانى، وموضوعه _ وهو الشك _ ليس الشك الخارجى القائم بالمكلف حتّى يرد الإشكال.

والحاصل: إنّ هنا شكين، أحدهما الصوره النفسانيه للشك، وهذا هو

ص: ١١٢

١-١. أجود التقريرات ٤ / ٦٠، درر الأصول: ٥٣١، نهايه الأفكار ٤ / ٦٨ _ ٦٩.

٢-٢. نهايه الدرايه ٥ / ٩٥.

الموضوع لاعتبار الشارع الطهاره الظاهريه. والآخر: هو الشك القائم بالمكلف. وهذا ليس الموضوع للحكم، لأن الخارج لا يأتي إلى النفس. وإذا كان الموضوع نفسائياً والحكم نفسائياً، كان التقدم والتأخر بينهما طبيعياً، والمتقدم والمتأخر الطبيعيان يوجدان بوجود واحد، كالواحد والاثنين، فإنه لما يوجد الإثنين يوجدان بوجود واحد. فالإشكال مندفع.

الجواب

وناقشه الأستاذ: بأن ما ذكره تام، إلا أن تطبيقه على المورد غير صحيح، وذلك: لأن الحكم الشرعي تابع للملاكات، والملاكات قائمه بالخارج لا- بالنفس. فالحكم بالطهاره المجعول تبعاً لمصلحه التسهيل غير مترتب على الشك في نفس الحاكم بل على الشك الخارجى، فالذى يتوجه إليه الحكم بالطهاره هو المشكوك فيه الخارجى.

هذا أولاً.

وثانياً: إن الأحكام ثلاثه أوعيه، وعاء نفس الحاكم ووعاء الخارج ووعاء الإعتبار. فلما يجعل الحاكم الحكم، فإنه يوجد أولاً فى وعاء نفسه، ثم يوجد فى وعاء الإعتبار، فعدم كون الحكم فى الخارج لا- يلزم كونه فى ذهن الحاكم فقط، بل هو فى عالم الإعتبار موجود وإن زال من ذهن الحاكم بسبب موته مثلاً.

والحاصل: إن الأحكام مطلقاً لها وجود فى عالم الإعتبار وإن مات الحاكم، فموضوع الطهاره الظاهريه هو الشك القائم بنفس المكلف، ولا ريب فى أن متعلق هذا الشك هو الحكم الواقعى المتقدم رتباً على الحكم الظاهرى. فإشكال القوم

ص: ١١٣

وارد ولا يندفع بما أفاد هذا المحقق على دقته.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فإن النسبه بين قاعده الطهاره والطهاره الواقعيه هي نسبه الحاكم إلى المحكوم، لأن دليل القاعده يوسّع دائره الطهاره الواقعيه من حيث الآثار، كما في «الطواف بالبيت صلاه»، فالآثار مترتبّه ما لم يتحقّق العلم بالخلاف، وإذا كان أحدهما حاكماً والآخر محكوماً كيف يُجعلان بالجعل الواحد؟

فالإشكال من المحققين تام ثبوتاً وإثباتاً.

رأى المحقق الخوئي

ثم إنَّ المحقق الخوئي (١) بعد أن ذكر إشكال القوم على صاحب الكفايه، اعترف بوروده عليه بناءً على مسلكه ومسلك الميرزا من أنَّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، لأنّه لا يمكن إيجاد الشئيين الطولين بجعل واحدٍ. ثم قال:

وأما على ما سلكناه من أنَّ الإنشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، إذ ليس اللفظ إلا وجوداً لنفسه، والمعنى إعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجداً له، بل هو مبرز له، ولا فرق بين الخبر والإنشاء من هذه الجهه، فكما أنَّ الخبر مبرز لأمر نفساني فكذا الإنشاء، إنّما الفرق بينهما في المبرز _ بالفتح _ فإنَّ المبرز في الإنشاء مجرد إعتبار نفساني، وليس وراءه شيء ليُتّصف بالصدق والكذب، وهذا بخلاف الجملة الخبرية، فإنَّ المبرز بها هو قصد الحكايه عن شيء في الخارج، فهنا شيء

ص: ١١٤

١- ١. محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٨٥. وانظر مباني الاستنباط: ٤٢.

وراء القصد وهو المحكى عنه، وباعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق والكذب، وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى مقام الفرق بين الخير والإنشاء. فلا مانع من أن يبرز حكيمين يكون أحدهما فى طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أولاً الحكم الواقعى لموضوعه، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهرى، وبعد هذين الإعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، ولا يلزم منه محذور.

الإشكال عليه

ولكن شيخنا أشكل عليه:

أولاً: صاحب الكفايه يرى أن الإنشاءات أسباب لوجود المنشآت.

وثانياً: إن المشكله لا تنحل على مسلك السيد الخوئى أيضاً، لأن الحكم بناءً عليه هو الإعتبار المبرز _ لا الإعتبار النفسانى وحده _ وحينئذٍ، فإن إبراز الطهارتين الواقعيه والظاهريه بقوله: كل شىء لك طاهر، مع وجود الاختلاف بينهما فى المرتبه غير ممكن، فيعود الإشكال.

هذا كله فى إشكال القوم على المحقق الخراسانى، وقد ظهر وروده عليه.

الإشكال عليه ثانياً

ويرد عليه _ كما ذكر السيد الخوئى أيضاً _ بأن غايه ما يقتضيه شمول إطلاق الشىء على الشىء المشكوك فى حكمه هو ثبوت الحكم له بما أنه شىء لا- بما أنه يشك فى حكمه، (توضيح ذلك): إن الأحكام الواقعيه إنما تتعلق بموضوعاتها بما هى من دون أن يكون لخصوصيات الأفراد دخل فى الموضوع أصلاً، فإن

الموضوع فى قضيه «الخمير حرام» مثلاً. هو ذات الخمر بما هي، وأتمياً خصوصيات الأفراد من كون بعضها قليلاً. وبعضها كثيراً وبعضها معلوماً وبعضها مشكوكاً فيه، فهي خارجة عن حدود الموضوع بالمره. وهذا بخلاف الأحكام الظاهرية، فإنها تتعلق بموضوعاتها بوصف كونها يشك فى حكمها. وعليه لا يمكن الجمع بين موضوعى الحكمين فى إطلاق واحد، إذ النسبه بينهما نسبه اللابشرط وبشرط شيء كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: إن مفاد الإطلاق إنما هو رفض القيود وإلغاء الخصوصيات لا الجمع بينها، فإطلاق لفظ الشيء وإن كان يقتضى ثبوت الطهاره أو الحليه المجعوله فى الروايات لكل ما يصدق عليه مفهوم الشيء حتى مشكوك النجاسه أو الحرمة، لكن لا بوصف كونه مشكوك النجاسه أو الحرمة، بل بما أنه شيء ومصداق لمفهومه، فحينئذ، لا تكون الطهاره أو الحليه الثابته له بالإطلاق طهاره أو حليه ظاهريه، لتقوم الحكم بالطهاره أو الحليه الظاهريه بأخذ الشك فى موضوعها، على ما هو الشأن فى موضوع كل حكم ظاهري.

قال: وهذا الإشكال متين جداً. (١)

الإشكال عليه ثالثاً

ويرد عليه كذلك: إن تعدد مدلول الروايه _ بأن تدل على الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه _ من أين؟ إن كان من طرف الموضوع، فإن الموضوع فى

ص: ١١٦

الروايه هو «الشيء» الملقى عنه الخصوصيات، وإن كان من طرف المحمول، فإنه «طاهر» وهو محمول واحد. وإذا كان الموضوع واحداً والمحمول واحداً، فما هو المنشأ للإختلاف والتعدّد؟

الدفاع عنه بوجه آخر

وربّما يقال: بأنّ بيانات الأئمّه حاكيه عن الأحكام وليست جاعله، فالإمام بقوله: «كلّ شيء لك طاهر» يخبر عن الطهارتين بهذه الجملة الواحده.

وفيه:

لابدّ من المطابقه بين الحاكي والمحكي، والتخلف لا يكون إلاّ عن الشهو أو العمد، والإمام برىء عنهما. وإذا كان الحاكي «كلّ شيء لك طاهر» والمحكي «كلّ شيء طاهر» و«كلّ شيء مشكوك الطهاره والنجاسه طاهر» لزم التخلف.

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق الخراساني في معنى صدر الروايه.

وأما أن يستفاد الإستصحاب من ذيل الروايه، ففيه:

إنّه سواء على قول الشيخ: بأنّ الإستصحاب إستمرار بقاء ما كان، أو قول الكفايه: التعيّد ببقاء الحكم أو الموضوع، أو قول الميرزا: حرمه نقض اليقين عملاً، أو قول الإصفهاني: إبقاء اليقين السابق إعتباراً، فإنّه _ على جميع الأقوال _ تكون أدلّه الإستصحاب متكفّله لجعل الإستمرار، والروايه: «كلّ شيء لك طاهر» و«كلّ شيء لك حلال» متكفّله لاستمرار الطهاره والحليّه، فهي جاءت لجعل الحكم المستمر، لكنّ جعل الحكم المستمر شيء، وجعل إستمرار الحكم شيء آخر. فلا دلّله على الإستصحاب. هذا أوّلاً.

ص: ١١٧

وثانياً: فرق بين مدلول دليل الإستصحاب ومدلول الروايه، ففي الروايه جعل العلم بالخلاف غايةً للطهاره والحليه، فيمكن أن يكون المقيد هو الموضوع وهو «الشيء»، وأن يكون المقيد الحكم وهو «الطهاره» و«الحل»، وأن يكون «النسبه» مقيداً. لكن العلم في الإستصحاب قيدٌ إستمرار الحكم وإستمرار الموضوع، فعداله زيد باقيةً إلى حين العلم بالفسق، وحرمة الشيء باقيه إلى حين العلم بالخلاف.

(فالعلم) قيدٌ (للإستمرار والبقاء) في (الإستصحاب). أمّا في (الروايه) هو قيد (للموضوع) أو (الحكم) أو (النسبه).

فليس مدلول الروايه هو الإستصحاب.

هذا تمام الكلام على مختار المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل، فالإحتمال السابع ساقط.

سقوط الإحتمال الثالث

وبما ذكرنا من عدم إمكان الجمع بين الطهارتين، يظهر النظر في إحتمال أن المدلول هو الطهارتان بلا دلاله على الإستصحاب.

رأى المحقق الخراساني في الكفايه

ومما ذكرنا يظهر النظر في رأى الكفايه، حيث إختار أنّ المجمعول في الروايه هو الطهاره الواقعيه والإستصحاب، فكلّ شيء ظاهر واقعاً، وهي باقيه إلى زمان العلم بالقذاره، وهو الإحتمال السادس.

لأن (العلم) فى الروايه قيد، فالموضوع مقيّد بعدم العلم، فأصبحت الطهاره الواقعيه لما لم يعلم بنجاسته وطهارته، لأنها حملت على الشىء بما أنه شىء، لكن الغايه قيدت الموضوع بالعلم، والجمع بين العلم وعدم العلم، أى بين الإطلاق والتقييد محال.

نعم، يمكن الجمع بين (الطهاره الواقعيه) و(الإستصحاب) بيان آخر، كأن يقول: كل شىء طاهر. ثم يقول: وهذه الطهاره باقيه إلى العلم بالقذاره. أما الروايه، فلا تفيد ذلك إلا مع التقدير.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

رأى صاحب الفصول

ونظر صاحب الفصول من أن المجعول الطهاره الظاهريه والإستصحاب، وهو الإحتمال الخامس، غير صحيح أيضاً:

أما أولاً: فلأن جعل الطهاره الظاهريه يغنى عن جعل الإستصحاب، وكذا العكس، فلا أثر عملى لجعلهما معاً.

وأما ثانياً: فلأن الروايه ظاهره فى جعل الطهاره المستمره، والإستصحاب هو جعل إستمرار الطهاره، كما تقدّم.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

الإحتمال الأخير

وأما الإحتمال الآخر من أن المجعول هو الحكم الواقعى (الطهاره)

و(الحليّه) و(العلم) طريقاً. أى: كلّ شيء ظاهر ما لم تعلم بملاقاته للنجاسه، وكلّ شيء حلال ما لم تعلم بحرمته، وهو الإحتمال الأوّل. (١)

ففيه:

إنّ الأصل فى العناوين هو (الموضوعيّة)، والحمل على (الطريقيّته) بلا دليل غير جائز.

التحقيق

والحق فى الروايات المذكوره عند شيخنا والسيد الأستاذ (٢) هو: أنّها جاءت لإفاده (الطهاره الظاهريّه) و(الحليّه الظاهريّه) وهو الإحتمال الثانى، وهذا هو المنسوب إلى المشهور، فالإحتمالات غيره كلّها ساقطه، إمّا ثبوتاً وإثباتاً، وإمّا إثباتاً فقط، وإمّا ثبوتاً فقط، فهى أجنبيّه عن الإستصحاب.

ص: ١٢٠

١-١. نسب إلى صاحب الحدائق ٢ / ١٣٦.

٢-٢. منتقى الأصول ٦ / ١٣٠.

قد وقع الخلاف بين القائلين بحججه الإستصحاب على أقوالٍ هي في الحقيقة تفصيلات في المسأله.

وتوضيح ذلك: إنَّ الإستصحاب يتشكّل من المتيقّن واليقين والشك، وبلحاظ هذه الأمور _ وكذا بلحاظ دليل الإستصحاب _ يتحقّق التفصيل. فما وقع فيه الخلاف وانتهى الحال إلى التفصيل أمور أربعة، وذلك لأن:

(المتيقّن) السّابق المستصحب، قد يكون وجوديّاً وقد يكون عدميّاً. والعدمى تارة: عدم نعتى وأخرى: عدم أزلّى. وهنا وقع الخلاف في جريان الإستصحاب في العدم الأزلّى.

وأيضاً، فإنّ المتيقّن قد يكون الموضوع للحاكم الشرعى، وقد يكون الحكم الشرعى، وقد قيل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميه.

وإن كان الموضوع، فقد يكون أمراً قاراً وقد يكون غير قارٍ أى متدرّج الوجود. وهذا على قسمين: غير القارّ بالذات وهو الزمان، وغير القارّ بالعرض وهو الزمانيات، فقيل بعدم جريان الإستصحاب في الأمور غير القارّه.

وإن كان الحكم، فقد يكون حكماً جزئياً وقد يكون كلياً. وهنا وقع الخلاف.

وأيضاً: هو إما حكم وضعى وإما حكم تكليفي. وقد قيل بعدم جريانه فى الأول.

وأيضاً: الحكم قد يكون معلّقاً، مثل: «العنب إذا غلا يحرم» فقيل بعدم جريانه فى الأحكام التعليقيّه.

وأيضاً: الحكم إما شرعى وإما عقلى. فقيل بعدم جريانه فى الثانى.

و(دليل الإستصحاب) إما السيره أو حكم العقل أو الأخبار.

و(المتيقن) المستصحب، له دليل، وهو شرعى أو عقلى. وقد وقع الخلاف فيه.

و(اليقين) بالحكم، تارة: وجدانى، كما لو حصل من الخبر المتواتر. وأخرى: تعيّدى، كما لو حصل من خير الواحد. وقد وقع فيه التفصيل وقيل بعدم جريان الإستصحاب إن كان اليقين تعبيدياً مستفاداً من الدليل الظنى.

ثمّ (الشكّ) تارة: يكون فى المقتضى، وأخرى: فى الرافع، وثالثه: فى رافعيه الموجود. وهنا وقع الخلاف. فذهب الشيخ _ تبعاً للخونسارى تبعاً للمحقّق الحلّى، وتبعه الميرزا النائنى _ إلى إختصاص جريان الإستصحاب بالشكّ فى الرافع، وأمّا مع الشكّ فى المقتضى فلا يجرى.

وخالف صاحب الكفايه ومن تبعه، وذهبوا إلى الجريان فى الشكّ فى المقتضى أيضاً.

المراد من المقتضى

وقد وقع الكلام في مراد الشيخ من المقتضى، بسبب الإبهام والإجمال في كلماته، فذكر فيه احتمالات (١). وملخص القول في ذلك هو أنّ (المقتضى) يأتي على أربعة معان:

- ١ _ ما يترشح منه الأثر في باب العلل والمعاليل التكوينيّة، وهو أحد الأجزاء الثلاثة للعلّة التامّة.
- ٢ _ موضوع الحكم، كقولهم: إنّ المقتضى لوجوب الحج هو المكلف، وقولهم: البيع سبب للملكية، وهكذا ...
- ٣ _ ملاك الحكم، فيقال: ليس لهذا الحكم مقتضى، أى لا ملاك له من المصلحه والمفسده.
- ٤ _ قابليته المستصحب للبقاء وإستعداده.

ص: ١٢٥

قالوا: ومراده هذا المعنى الرابع.

ثم اعلم أنّ الشيخ قد مثّل في بحثه بالليل والنهار وبخيار الغبن بعد الزمان الأوّل، فما كان من هذا القبيل فهو من الشك في المقتضى، وما كان من قبيل الحدث بعد الوضوء، فهو من الشك في الرفع... فالمعنى الرابع هو مراد الشيخ.

لكنّ هذا في الموضوع واضح، كمثال المصباح حيث أنّ زيته محدود وإذا انتهى ينطفئ، ففي هذه الحالة لا يجرى الإستصحاب، بخلاف ما إذا كان المصباح مضيئاً وشكّ في انطفائه بالهواء، فإنّه من الشك في الرفع.

ويوجد في الأحكام ما يكون من الشك في المقتضى، وهو مورد النسخ، لأنّه إنتهاء أمد الحكم، فلو شك في بقاءه كان من الشك في المقتضى. وأمّا ما في غير مورد النسخ، فإنّ الحكم قد يقع الشك في أنّه محدود في أصل جعله، كما في خيار الفسخ بالغبن والعيب وخيار الحيوان، ففي هذه الموارد يرجع إلى الشك في المقتضى، وأمّا في خيار المجلس فإنّ الشك يرجع إلى الرفع.

وفي الزوجية المنقطعة، يرجع الشك في بقائها إلى الشك في المقتضى، بخلاف الدائم، فإنّه يشك في تحقّق الطلاق مثلاً، وهو شكّ في الرفع.

وبالجملة، فإنّ المجعولات الشرعيّة إمّا معيّاه وإمّا غير معيّاه، فإن كان من الثاني، رجع الشك إلى الرفع، وإن كان من الأوّل، فقبل تحقّق الغايه يحكم بالبقاء، لأن الشك في الرفع، وأمّا بعد تحقّق الغايه، فتارة: تكون الغايه من قبيل الشبهه الموضوعيّة، وأخرى: من قبيل الشبهه الحكميّة. وفي الثاني تارة: يُشك في صدق المفهوم، فالشبهه مفهوميّة، وأخرى: يكون منشأ الشك تعارض الدليلين أو إجمالهما.

مثلاً: الصّوم مغيبى بالغروب، والغروب هو إستتار القرص، فالشبهه حينئذٍ موضوعيه، والشك يرجع إلى المقتضى، لأننا لا ندرى هل أمد الصّوم ١٢ ساعه أو أكثر. وما فى مصباح الأصول من أنّه من الشك فى الرفع عرفاً. ففيه: إنه ليس نظر العرف محكماً فى مثل المورد، بل المرجع هو العقل.

وبالجملة، فإنّ مورد الرجوع إلى العرف معين، وكذا مورد الرجوع إلى السيره العقلانيه، وأمّا فى مثل الغروب حيث يشك فى إستتار القرص وعدمه، فإنّه من الشك فى المقتضى، لأنّ الإستتار أصبح الغايه لوجوب صلاه العصر، فاستصحاب بقاء الوجوب من الشك فى المقتضى.

وكذا فى الشبهه المفهوميه، كما لو شك فى مفهوم الغروب المجعول غايه لوجوب الصلاه، هل هو إستتار القرص أو زوال الحمرة المشرقيه، فلو إستتر والحمرة موجوده وشك فى بقاء وجوب صلاه العصر، فإنّه من الشك فى المقتضى.

وإن كان منشأ الشك التعارض أو الإجمال، كما لو تردّد وقت قضاء صلاه العشاء بين نصف الليل أو طلوع الفجر، فإنّه بعد نصف الليل وقبل الطلوع، يشك فى بقاء وقت صلاه العشاء، وهو من الشك فى المقتضى، لأن الغايه هى الزمان.

فظهر ممّا ذكرنا موارد الشكّ فى المقتضى فى الموضوعات والمقتضى فى الأحكام.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من شأنه الزوال، فالشك فى بقاءه من الشك فى المقتضى، وكلّ ما كان من شأنه الإستمرار، فالشك فى بقاءه من الشك فى الرفع،

كالملكيه والطهاره والنجاسه والزوجيه الدائمه.

وبما ذكرنا يظهر عدم تماميه بعض ما أُورد على الشيخ فى الكتب، كقول بعضهم (١) فيما لو شك فى بقاء الملكيه فالأصل العملى هو اللزوم. وفى المعاطاه: لو شك فى اللزوم فهو من الشك فى المقتضى، لكون المعاطاه من العقود الجائزه بالذات. وفيه: إن المعاطاه جائزه بالذات، لكن الملكيه الحاصله _ سواء بالعقد اللازم أو الجائز _ تحتاج إلى الرفع. وكذا فى الملكيه الحاصله من الهبه _ وإن كانت من العقود اللازمه _ فإنها من الشك فى الرفع وهو رجوع الواهب فى هبته.

والكلام الآن فى خلاف:

دليل التفصيل

ويتوقف فهم دليل الشيخ على بيان أمرين:

الأول: إذا ورد اللفظ فى لسان الدليل الشرعى، فإن أمكن حمله على المعنى المتيقن، لزم ذلك بمقتضى أصاله الحقيقه، وإلا حمل على المعنى المجازى له، فإن تعدد المجاز، لزم حمله على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى.

والثانى: إذا كان فى الكلام متعلق ومتعلق، ودار الأمر بين الأخذ بعموم المتعلق أو رفع اليد عن ظاهر المتعلق، أخذ بظاهر المتعلق وخصيه ص به عموم المتعلق، كما لو قال: لا تضرب أحداً. فإن (أحداً) عامٌ يشمل الحى والميت. لكن «الضرب» ظاهر فى «الإيلام» وهو لا يتحقق فى «الميت»، ففى هذه الحاله يبقى

ص: ١٢٨

١-١. حاشيه السيّد على المكاسب: ٧٣. الطبعه القديمه.

«الضرب» على ظاهره، ويتخصّص العام بـ«الحى».

وبعد هاتين المقدمتين المسلّم بهما نقول فى تقريب الدليل على التفصيل:

إن دليل الإستصحاب هو قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، فاشتمل على لفظ (النقض) المتعلّق بـ«اليقين». لكنّ المعنى الحقيقى لـ(النقض) فى اللّغه هو «حلّ الشىء المحكم»، قال تعالى: «كَأَلَّتْى نَفَضْتُ غَزَلَهَا» (١) وحمل الكلمه فى الروايه على هذا المعنى غير ممكن، فتسقط أصاله الحقيقه، ولا بدّ من الأخذ بالمعنى المجازى وهو «رفع اليد عن الشىء». لكنّ المتعلّق لرفع اليد قد يكون أمراً مستمراً محكماً، وقد يكون أمراً غير قابل للإستمرار، وإذا دار الأمر بين الحمل على هذا أو ذاك، تعيّن الأوّل، لكونه الأقرب إلى المعنى الحقيقى. فلا بدّ وأن يكون المنقوض أمراً محكماً مستمراً جاء النهى عن رفع اليد عنه.

ونتيجه ذلك: أنّ المنهى عنه فى الروايه هو رفع اليد عن الأمر القابل للبقاء والإستمرار، لا الشىء غير القابل لذلك.

إشكال ذكره الشيخ وأجاب عنه

والإشكال هو: إنّ لازم هذا الكلام إرتكاب مجازٍ علاوةً على المجاز اللازم إرتكابه بالضروره _ أعنى ما تقدّم ذكره فى كلمه النقض _ وهو لزوم حمل «اليقين» على «المتيقن». وذلك: لأنّ «المتيقن» أصبح على قسمين، ما له إقتضاء البقاء والإستمرار، وما ليس له إقتضاء البقاء والإستمرار، فلازم ذلك حمل «اليقين» على

ص: ١٢٩

«المتيقن»، وهذا خلاف أصله الحقيقي.

فأجاب رحمه الله: بأن إرتكاب هذا المجاز الزائد لازم، سواء قلنا بعموم الدليل للشك في المقتضى أو قلنا بالتفصيل، فلا بد من حمل «اليقين» على «المتيقن» على كل حال. وذلك: لأن النهي قد تعلق بالنقض، وهذا يستلزم أن يكون المنهى عنه اختيارياً للمكلف، إذ النهي لا يتعلق بغير المقدور _ كما أن البعث لا يتعلق بغير المقدور _ فلا بد من حمل اليقين على المتيقن، لأن النهي عن اليقين غير معقول، لعدم إمكان الإنهاء عنه لخروجه عن الإختيار والقدرة، لكونه فعل القلب.

هذا هو دليل الشيخ على التفصيل. (١).

إشكالات المحقق الخراساني

وقد أورد المحقق الخراساني على تفصيل الشيخ بوجه: (٢).

الأول: قولكم: إن أقرب المجازات هو (المتيقن) القابل للبقاء. فيه: إن إسناد (النقض) إلى (المتيقن) غير صحيح. يدل على ذلك: أن الحجر المستقر في مكان قابل للبقاء فيه إلا أن يرفعه رافع، لكن لا يقال: نقضت الحجر من مكانه. وهذا يكشف عن أن صحه إسناد النقض ليس بلحاظ إقتضاء البقاء للمتعلق.

الثاني: إن إسناد (النقض) إلى (المتيقن) وهو الحمل على المجاز، منوط

ص: ١٣٠

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٧٨.

٢-٢. كفاية الأصول: ٣٩٠، درر الفوائد: ٣١٦.

بعدم صحّحه إسناده إلى المعنى الحقيقي وهو (اليقين)، لكن الإسناد المذكور لازم فضلاً عن إمكانه، لأن (اليقين) أمر محكم، وكل أمر محكم يصحّ إسناد النقص إليه، كالميثاق والعهد والبيعه وغير ذلك.

الثالث: لو كان صحّحه إسناد النقص وتعلّقه منحصرًا بما إذا كان ممّا يستمرّ ويبقى، لزم عدم صحّحه قولنا: «نحن على يقينٍ باشتعال السراج» مع الشكّ بمقدار الزيت فيه، والحال أنّ الكلام المذكور صحيح، كما لو كان في حال العلم بوجود الزيت الكثير فيه الموجب لاستمرار الإشتعال.

الرابع: إن مجرّد الأقربيه إلى المعنى الحقيقي لا يكفى لحمل اللفظ عليه، فإنّ قاعده الأقرب يمنع الأبعد جاريه في الإرث، وأمّا جريانها في كلّ موردٍ فيحتاج إلى الدليل، والملاك في باب ظواهر الألفاظ هو الظهور، أى قابليه اللفظ للمعنى عرفاً.

والخلاصه:

إنّ (النقص) يُسند إلى (اليقين) نفسه، لأن اليقين أمر محكم، فكان أعمّ من مورد الشك في المقتضى والشك في الرفع، فاليقين من هذا الحيث مطلق، وقد قال الشيخ برفع اليد عن الإطلاق، كما رفعت اليد عن العموم في (أحدًا) في المثال الذي ذكره. لكنّ رفع اليد عن الإطلاق إنّما يصح فيما لو حمل اليقين على المتيقّن، وقد أبطل هذا المحقّق ذلك بمثال الحجر.

ما أورده على نفسه وأجاب عنه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أشكل على نفسه بوجهين وأجاب عنهما:

ص: ١٣١

١ _ إنَّ «النقض» متعلّق بالمنقوض من جهه وبالناقض من جهه، قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وإنّما يصدق نقض اليقين بالشك فيما إذا لم يجتمعا في الوجود، ضروره أنّ النقض لا يجتمع مع المنقوض، فصدق النقض متقوم بعدم إجتماعهما، حتّى يتحقّق رفع المنقوض بالناقض.

وهذا الأمر تام في قاعده اليقين، لأنّ الشكّ واليقين يتعلّقان بالشىء الواحد، كاليقين بعداله زيد في يوم الجمعة، والشكّ في عدالته في يوم الجمعة، فهما متعلّقان بالشىء الواحد لكنّهما غير موجودين في وقتٍ واحد. أمّا في الإستصحاب، فإنّ متعلّق اليقين هو الحدوث ومتعلّق الشكّ هو البقاء، فكان اليقين والشكّ مجتمعين في الوجود، فأنا الآن على يقين من الطهاره بالأمس وعلى شكّ من بقاء الطهاره بعد الأمس، وإذا اجتمعا في الوجود وكلّ منهما متعلّق بغير ما تعلّق به الآخر، لم يصدق عنوان «النقض»، فإن لم يكن للمتيقّن إقتضاء البقاء، لم يصدق النقض لا حقيقه ولا مجازاً، وإن كان له إقتضاء البقاء، صدق العنوان مجازاً، وإذا فرض الإقتضاء حتّى يصدق العنوان مجازاً تمّ نظر الشيخ.

فأجاب:

بأنّ المفروض هو النظر إلى المتعلّق بالنظر العرفى _ وعليه الشيخ أيضاً _ وحينئذٍ، لا بدّ على جميع المباني في الإستصحاب من إلغاء خصوصيه الحدوث والبقاء، وهذا ما تفيده النصوص أيضاً بعد التأمل، إذ يقول عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، حيث تعلّق اليقين والشكّ بالطهاره، لا بالحدوث والبقاء للطهاره، وإذا أُلغيت الخصوصيه صدق (النقض)، أى: لا ترفع

ص: ١٣٢

اليد عن اليقين بالشك.

٢_ إنَّ المنهى عنه لا يخلو عن أن يكون هو (النقض) بنفسه، أو (آثار النقض) ولا ثالث لهما.

أمّا عن (اليقين) نفسه، فلا- يتحقّق (النقض)، لأنَّ إنتقاض اليقين بالشك ليس أمراً إختيارياً حتّى يُنهى عنه. هذا أولاً. وثانياً: لا معنى للنهى عن اليقين بنفسه، لأنَّ الأحكام والآثار مترتبه على (المتيقّن).

وأما عن (الآثار)، فإنَّ النهى عن النقض باطل كذلك، لأنَّه لو كان لليقين موضوعيه الإستصحاب، أمكن النهى عن نقضه بلحاظ آثاره، لكنَّ اليقين طريقي، وإذا كانت الآثار للمتيقّن لم يصح النهى عن النقض بلحاظ الآثار.

وإذا سقط تعلق النهى عن النقض نفسه والآثار، تعيّن تعلقه بـ (المتيقّن)، وعلى هذا يتمُّ نظر الشيخ.

فأجاب:

إنَّ اليقين الذى يتحقّق فى النفس طريقيّ فى ذاته، والنظر إليه بالنظر الموضوعى خلاف الطبع، فإنَّ الإنسان دائماً غافل عن يقينه وإنّما يلحظ المتيقّن. فحكم (اليقين) من هذه الجهة حكم (النور)، حيث أنه ينظر به إلى الأشياء، وليس هو المنظور إليه. فصحيح أنّ المأخوذ فى النصوص هو كلى اليقين، لكنَّ حيثيه الطريقيّ موجوده فى ذات جزئى اليقين. هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ مقتضى إسناد النقض إلى اليقين مع كون اليقين أمراً غير إختيارى، هو أن يكون المقصود النهى عن النقض عملاً.

ص: ١٣٣

والحاصل: إنَّ اليقين طريقٌ إلى المتيقن، فالنظر هو إلى آثار المتيقن لا اليقين وإن كان الإسناد إلى اليقين، وهذا النقص عملي وليس بالمعنى الحقيقي. فالإشكال مندفع.

والتحقيق جريان الإستصحاب مطلقاً وسقوط تفصيل الشيخ، لأنَّ المقتضى لعموم الإستصحاب موجود، وهو إطلاق النصوص، والمانع مفقود، لأنه ليس إلاً توهم عدم تماميته إسناد النقص مع عدم إحراز المقتضى، وقد بطل هذا التوهم بوجوه عديده، وظهر أن إسناد النقص إلى اليقين صحيح، واليقين مأخوذ طريقاً إلى المتيقن، وإسناده إليه صحيح كذلك، لأن اليقين أمر محكم، وهذا الأمر المحكم لا ترفع اليد عنه بالشك.

تنقيح المطلب

هذا، ويعود البحث كله إلى وجود المقتضى لإسناد «النقص» إلى «اليقين» وعدم المانع عنه، فإنه إن كان المقتضى لإسناد النقص إلى اليقين بما هو يقينٌ _ أى بقطع النظر عن منشأ حدوثه وعن متعلقه _ موجوداً، وانتفى المانع عن ذلك، كان الإستصحاب جارياً مع الشك في المقتضى والشك في الرفع، كما هو رأى المحقق الخراساني ومن تبعه. وإن لم يكن المقتضى موجوداً، أو وجد المانع عنه، لم يجر مع الشك في المقتضى، وإختص بمورد الشك في الرفع. كما هو رأى الشيخ ومن تبعه، فيقع الكلام في مرحلتين:

مرحلة الإقتضاء

إشاره

وفيها ثلاثه آراء:

ص: ١٣٤

يقول الميرزا: (١) إنّ للإنسان حاله نفسانيه لا- يحتمل الخلاف معها. وهذه الحاله يعبر عنها بالعلم وبالقطع وباليقين، لكنّ مادّه «النقض» لا- تسند إلى العلم والقطع، وإنّما تسند إلى اليقين فقط. والسّر في ذلك هو: إنّ التعبير عن تلك الحاله بالعلم والقطع إنّما يكون حيث يراد لحاظ المقابل للحاله، وهو حاله الشك أو الظنّ، وأمّا التعبير باليقين، فإنّما هو حيث يوجد مقتضى للجري العملي على طبق المتيقّن، لأنّ من حصل له اليقين بشيء فإنّه يتحرّك بطبعه نحو العمل على طبق ما يتيقّن به. فالإختلاف في الألفاظ الثلاثه هو بحسب الموارد، وقد عرفت الخصوصيه في «اليقين»، وهي أنّه متى حصل لم يكن منفكاً عن العمل، كما هو الحال لمن حصل له اليقين بالقيامه، فإنّه لا يقعد عن العمل المنجى له في ذلك العالم.

وإذا كانت هذه خصوصيه اليقين، فإنّ إقتضاء الجري العملي على طبق المتيقّن إنّما يكون إذا كان للمتيقّن إقتضاء البقاء في عمود الزمان، فإذا لم يكن كذلك لم يسند إليه النقض.

ومن هنا يظهر وجه موافقه الميرزا للشيخ في التفصيل في الإستصحاب.

وفيه:

والنظر في ما أفاده الميرزا يتّضح بما جاء في الصّحيحه الثالثه، حيث قال عليه السّلام: «اليقين لا ينقض بالشك ولكنّه ينقض الشك باليقين»، فإنّه أسند

ص: ١٣٥

«النقض» إلى «اليقين» وإلى «الشك» معاً، مع أنّ «الشك» لا يستتبع الحركة على طبقه، وليس له إقتضاء البقاء.

فما ذكره رحمه الله مردود.

٢_ رأى السيد الخوئي

وذهب السيد الخوئي (١) إلى أن «النقض» يُسند إلى «اليقين»، بلحاظ حيثه «الثبات» الذي تدلّ عليه مادّة اليقين.

وفيه:

إنّ مادّة اليقين لا تتعلّق إلّا بالأمر الثابت. هذا صحيحٌ، وفي اللّغه كذلك، حيث يطلق اليقين على الأمر الثابت، فلولا ثبوته لم يكن اليقين به. لكنّ الذي نريده هو الثبات في نفس مادّة اليقين، ولا دليل عليه. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن ما ذكره مردود بما في الصّحيحه، حيث أُسند النّقض إلى الشكّ كما أُسند إلى اليقين، مع أنّ الشكّ لا ثبات له.

٣_ رأى المحقّق الخراساني

فإنّه ذكر أنّ إسناد النّقض إلى اليقين هو بلحاظ إستحكامه وإبرامه، ففي لسان العرب (٢) أن النّقض إفساد ما أبرمته من بناءٍ أو عقد، وفي الكتاب «نَقَضْتُ

ص: ١٣٦

١-١. مصباح الأصول ٣ / ٣٠، مباني الإستنباط: ٥٨.

٢-٢. لسان العرب ٧ / ٢٤٢.

غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ» (١). وفي الأخبار كذلك. والحاصل: إنَّ النقض إنما يتعلَّق بما هو ميرم مستحكَّم، لغه وكتاباً وسنّه، وكذلك تستعمل الكلمه فى البحوث العلميه حيث يقال هذا الرأى منقوضٌ بكذا. وعلى هذا، فلا بدّ من حمل ما ورد فى الصّحيحه الثالثه على المجاز.

ونتيجه ذلك: تماميه الإقتضاء لحمل النقض على الأعمّ ممّا له قابليه البقاء وما لا قابليه فيه للبقاء فى عمود الزمان، فالإستصحاب جارٍ فى الطرفين، والتفصيل مردود.

مرحله المانع

وقد ذكر وجهان للمنع:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ إسناد النقض لا يخلو، إمّا أن يكون لليقين نفسه وإمّا لآثار المتيقن.

وقد تقدّم الجواب عنه.

والثانى: هو إنّ التمسك بدليل الإستصحاب مع الشك فى المقتضى من التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه. ذكره الميرزا.

توضيحه:

لا يخفى أنه قد وقع الكلام فى التمسك بالعام فى الشبهه الموضوعيه للمخصّص، والمشهور عدم الجواز، وهو الصّحيح. وقد ذهب السيد صاحب العروه إلى الجواز.

ص: ١٣٧

وأما التمسك بالعام في الشبه الموضوعي لنفس الدليل العام، فلا خلاف في عدم جوازه، لأن من البديهي أن كل حكم فهو متفرع على الموضوع، وما لم يحرز الموضوع فلا يجوز التمسك بالدليل القائم على الحكم، لأن الحكم لا يثبت الموضوع.

وبعد هذه المقدمه:

إن الموضوع في دليل الإستصحاب هو «النقض»، وقد تعلق به النهي، فكان غير جائز. إذن، لابد دائماً عند التمسك بدليل الإستصحاب من إحراز النقض، وإلا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبه الموضوعي للعام.

وهذه الكبرى مسلّمه.

وأما من ناحيه الصّغرى، فلو كانت الزوجيه منقطعه وأمدّها الشهر الواحد، فإنه إذا جاء رأس الشهر تصبح الزوجيه منتقضه. وأما إذا كانت دائمه، ووقع الطلاق بعد شهر، كانت الزوجيه منقوضه ووقع النقض على اليقين بالزوجيه. ولا يخفى الفرق بين «النقض» و«الانتقاض». وعلى هذا، فلو شككنا في أنّ الزوجيه منقطعه حتى تكون منتقضه عند رأس الشهر، أو هي دائمه فجاء الطلاق ونقضها، وقع التردّد بين «النقض والانتقاض»، وكان التمسك بدليل الإستصحاب من التمسك بالعام في الشبه الموضوعي للدليل العام.

وعلى هذا، فإنه في موارد الشك في المقتضى _ كما في المثال المذكور، حيث يشك في بقاء الزوجيه بعد الشهر _ يكون الشك في صدق عنوان «النقض» ومعه لا يجوز التمسك بالدليل.

ص: ١٣٨

فقد ذكر الميرزا في فوائد الأصول فيما لو تردّد شهر رمضان بين (٢٩) يوماً و(٣٠) يوماً أن له إستصحاب بقاء شهر رمضان. ولا ريب أن الشهر إن كان (٢٩) يوماً، فقد انتقض الشهر في اليوم التالي، ولا- يصدق عنوان النقض، كما هو الحال في الزوجية الإنقطاعية.

وأيضاً: إنّه في مبحث إستصحاب الزمان،^(١) قال بجريان الإستصحاب في بقاء الليل وبقاء النهار. ومن الواضح أنّ منشأ التردّد بين بقاء الليل وبقاء النهار هو الشكّ في أنّ الليل (١١) ساعه أو (١٢) ساعه مثلاً. إن كان (١٢) ساعه فقد انقضى الليل، وإن كان (١١) ساعه فهو باق. لكن لا ريب في أنّ الليل بعد (١٢) ساعه منتقض بالنهار، ولا يصدق هنا عنوان «النقض». مع أنّه أجرى فيه الإستصحاب.

وأيضاً: ففي التنبيه^(٢) السّابع، والبحث عن جريان الإستصحاب في أحكام الشرائع السّابقة، قال بجريان الإستصحاب، مع أنّ الشكّ في بقاء الشرائع السابقة من قبيل الشكّ في المقتضى لا الراجع.

وأيضاً: فإنّه ذهب إلى الجريان _ في التنبيه السادس _ في موارد الشكّ في النسخ، ونصّ على عدم الإشكال فيه.

١-١. فوائد الأصول ٤ / ٤٣٥.

٢-٢. المصدر ٤ / ٤٧٨.

وأيضاً: ذهب إلى الجريان في جميع موارد الشك في تحقّق الغايه، في الشبهه الحكميه، كالشك في أنّ غايه وجوب صلاه العشاء هو نصف الليل أو طلوع الفجر؟ وفي الشبهه الموضوعيه، كالشك في تحقّق الليل في قوله تعالى «أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (١) مع أنّ الشك في المقتضى!

هذا كله نقضاً.

وأما حلاً: فإنّ المشكله التي ذكرها هي دوران الأمر في مورد الشك في المقتضى بين النقض والإنتقاض، فالنقض مشكوك فيه، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب _ وموضوعه النقض _ من التمسك بالدليل في الشبهه الموضوعيه لنفس الدليل. فنقول:

إنّ الشبهه التي تتحقّق للمجتهد هي الموضوعيه والحكميه، لكنّ التي تتحقّق للمقلّد هي الموضوعيه فقط _ وإن كان يقع في الشبهه الحكميه بتبع الشك في الموضوع، لكنّها حينئذٍ شبهه في الحكم الجزئي _ . وأمّا الشبهه الحكميه الكليه فلا تقع إلّا للمجتهد، ومنشأ الشك فيها فقد الدليل أو إجماله أو التعارض. كما أنّه في الموضوعيه هو الأمور الخارجيه، كما لو قال أكرم العالم وتردّد حال زيد بين أن يكون داخلاً تحت هذا العموم أو يكون خارجاً.

والموضوع في قضيه «لا- تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فإن تحقّق هذا الموضوع حرم النقض العملي قطعاً، وإن وقع الشك فيه كانت الشبهه

ص: ١٤٠

موضوعيته. لكنَّ التردد والشك في الصِّفات النفسائيه غير معقول، فأمر اليقين والشك يدور مدار الوجود والعدم، والعلم بوجودهما أو عدمهما علمٌ حضوري لا حصولي.

فلو وقع الشك في المقتضى للبقاء، كما في النكاح المنقطع، تعلق اليقين بحدوث الزوجيه والشك في بقائها بعد الشهر، وكلاهما متحقق بالوجدان، فالإستصحاب جارٍ بلا- كلام. نعم، لو كان الأجل في الواقع هو الشهر، فإن الزوجيه منتفیه يقيناً، لكنَّ هذا المعنى في الزوجيه الدائمه أيضاً _ حيث الشك في الراجع وهو الطلاق _ موجود. فإن أُريد لحاظ الواقع، لم يكن فرق بين الشك في المقتضى والشك في الراجع. وإن أُريد لحاظ تعلق اليقين والشك، لم يكن فرق بينهما، وشمول الدليل لهما ثابت، لتمايه الأركان. فالقول بأن دليل الإستصحاب لا ينطبق على مورد الشبهه الموضوعيه، غير صحيح.

فظهر: إن أركان الإستصحاب مع الشك في المقتضى تامه، والنهي متعلق بنقض اليقين، الأمر المحكم المبرم الذي هو موجود في مورد الشك في المقتضى كالشك في الراجع.

إشكالان من المحقق العراقي

وأشكل المحقق العراقي على الميرزا _ والشيخ أيضاً _ بوجهين: (١)

أحدهما: إن هذا التفصيل يستلزم إختصاص الإستصحاب بالأحكام الوضعيه دون التكليفيه.

ص: ١٤١

١- ١. نهايه الأفكار ٤ / ٨٥، تعاليق فوائد الأصول ٤ / ٣٧٣.

إنَّ الأشياء التكوينيَّة منها ما يحتاج في حدوثه فقط إلى العله، ومنها ما يحتاج إليها حدوثاً وبقاءً. والإعتباريَّات كذلك، فالملاك في الأحكام الوضعيَّة هو الجعل. ففي الملكيه والزوجيَّة ونحوهما يكون المصلحه في نفس جعلها. وأمَّا في الأحكام التكليفيَّة، فإنَّ الملاك في المتعلِّق كالصِّيَّلاه والصيام ونحوهما، وهو المصلحه، والمفسده في شرب الخمر والقمار ونحوهما، والحكم بالوجوب أو الحرمة موجود حدوثاً وبقاءً.

ولمَّا كان الحكم التكليفي يدور مدار الملاك في المتعلِّق، فإنَّ الشك في المقتضى يعود بالضروره إلى الشك في الملاك، فلو شك في بقاء حرمة الخمر على أثر المرض _ مثلاً _ وقع الشك في مفسده الشرب في هذا الحال، فلا مجال للإستصحاب على مبنى الشيخ، وأمَّا في الأحكام الوضعيَّة، فإنَّ الشك في البقاء لا يرجع إلى الملاك _ لأنَّ الملاك ليس في المتعلِّق _ فالإستصحاب جارٍ.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنه إنَّما يرد لو كان المراد من (المقتضى) هو (الملاك). لكن الميرزا يقول بأنَّ (المقتضى) هو (القابليه للبقاء). وعليه، فمتى شك في القابليه للبقاء لم يجر الإستصحاب، كما في النكاح المنقطع. هذا أولاً.

وثانياً: إن حقيقة الحكم _ وضعاً وتكليفاً _ هو الإعتبار، وهذا الإعتبار ليس مهملاً بالنسبه إلى الزمان، فإمَّا الإطلاق وإمَّا التقييد، والحكم الوضعي لما يعتبر،

فإمّا هو مطلق وإمّا مقيد بزمان، والتقييد لا يكون بلا ملاك، وكذا الإطلاق، إذ الإطلاق والتقييد بلا ملاك محال على المولى الحكيم، فإن كان في أصل جعل الحكم الوضعي ملاك، فلا ريب في وجوده له بقاء في عمود الزمان.

الإشكال الثاني

إنّ القول باختصاص دليل الإستصحاب بالشك في الرفع وعدم جريانه في مورد الشك في المقتضى، يستلزم أمرين: أحدهما: القول بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي. والثاني: القول بعدم حكمه الإستصحاب على قاعدتي الحلّ والطهاره. والحال أنّ الشيخ والميرزا يقولان بقيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي، ويقولان بالحكومه. فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

توضيحه:

أمّا في الأمر الأوّل: فإنّه متى أخذ العلم في لسان الدليل موضوعاً للحكم الشرعي _ تمام الموضوع أو جزء الموضوع _ فإنّ الإستصحاب بلحاظ دليل إعتباره يقوم مقام العلم، وذلك لأنّ للعلم جهات، منها: أنّه صفة نفسانيه. ومنها: أنّه طريق إلى المعلوم وكاشف عنه. ومنها: أنّه إذا حصل تحقّق البناء القلبي على طبقه. ومنها: أنّه إذا حصل تحرّك الإنسان عملاً على طبقه.

لكنّ المأخوذ في لسان الأدلّه الشرعيه هو أخذ العلم بلحاظ العمل وترتيب الأثر عليه، فتارة: يكون الأثر لنفس العلم، كقوله: إذا علمت فاشهد. وأخرى: يكون الأثر للمعلوم، مثل: إذا علمت بطهاره ثوبك فصلّ فيه.

وبلحاظ الآثار في العلم والمعلوم، يقوم خبر الواحد مقام العلم، أمّا مثل

ص: ١٤٣

قاعده الطهاره، فلا يقوم مقام العلم فى أثره، وإنما يقوم مقامه فى أثره المعلوم.

ووقع الخلاف بينهم فى قيام الإستصحاب مقام العلم فى آثار المعلوم فقط أو فى آثار العلم والمعلوم معاً؟ على قولين، والشيخ والميرزا على الثانى.

لكن لازم التعييد بلحاظ المتيقن _ فى دليل الإستصحاب _ الذى هو مبنى عدم جريانه مع الشك فى المقتضى، هو عدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى.

وأما فى الأمر الثانى، فإن الشيخ والميرزا يقولان بحكومته الأصل المحرز كالإستصحاب على الأصل غير المحرز كقاعده الطهاره، فإن الموضوع فى قوله عليه السلام: «كل شىء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر» هو الشك، والغايه لهذا الحكم الظاهرى هو العلم بالقذاره. وكذا الكلام فى «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام».

فإذا جرى إستصحاب الطهاره فى مورد، كان حاكماً على قاعده الطهاره، لأن جريانه يرتفع موضوع القاعده أى الشك، وتتحقق الغايه.

هذا هو الأصل المسلم. وهو الحق.

لكن الميرزا لما كان يقول فى الإستصحاب بأن التعييد فيه ليس بلحاظ اليقين وإنما هو بلحاظ المتيقن _ وهذا هو مبنى القول بعدم جريانه فى مورد الشك فى المقتضى _ يقع فى التهافت، لأن جريان الإستصحاب فى الطهاره _ وكذا الحليه _ على القول المذكور لا- يحقق «العلم» المأخوذ «غايه» فى القاعدتين، وإذا لم يتحقق، فالموضوع _ وهو «الشك» _ موجود، فلا تقدم للإستصحاب على

القاعدتين بالحكومه، لأنه لو جرى وتقدّم لارتفع الشكّ وحصل اليقين التعبدى.

فعلى الميرزا رفع اليد إمّا عن قوله بالتفصيل وإمّا عن قوله بالحكومه.

الجواب:

والجواب عن الإشكال فى الأمر الثانى هو أن الميرزا فى قاعدتى الطهاره والحلّ يقول: بأن معنى القاعدتين هو البناء على الطهاره والحلّ مادام الشكّ فيهما، أى مادام لم يعلم بالطهاره أو الحلّيه الواقعيه، فالحكم الشرعى هو الطهاره والحلّيه ظاهرًا، فلو علم بذلك وجدانًا أو تعبدًا إرتفع موضوع القاعدتين. وعلى هذا، يتمّ تقدّم الإستصحاب على القاعدتين بالحكومه، لأنه يفيد العلم التعبدى.

فبالدقه فى كلام الميرزا يندفع الإشكال.

وأما الإشكال على كلام الميرزا فى الأمر الأوّل، فالإنصاف أنّه وارد، لأنه _ على ما فى تقرير الشيخ الكاظمى _ يصرّح بأنّ التعبد فى الإستصحاب هو بلحاظ آثار المتيقّن، وعلى هذا، فإنّه يعتبر فى المتيقّن أن يكون قابلاً للبقاء والإستمرار.

إنّ إشكال المحقّق العراقى على هذا الكلام وارد، لأنّ دليل الإستصحاب _ بناءً عليه _ غير متعرّض لآثار اليقين، وفى العلم الموضوعى يترتب الأثر على نفس العلم واليقين.

ولكن يمكن الجمع بين كلام الميرزا فى المقام، وكلامه فى أوّل بحث القطع، وبذلك يرتفع الإشكال بأنّ يقال:

لقد ذكر الميرزا هناك أنّه إذا كان الموضوع للحكم مركّباً من جزئين أحدهما العلم، فإنّ التعبد بالعلم يوجب التعبد بالجزء الآخر. مثلاً: الموضوع فى «صلّ

ص: ١٤٥

خلف معلوم العدالة» مرَّكَّب من العدالة والعلم بالعدالة. فلو تعيَّد بالعلم بالعدالة عن طريق الإستصحاب، حَصَلَ التعيَّد بالعدالة كذلك وتحقَّق الموضوع. وكذا في «معلوم الخمريه يحرم شربه».

فظهر من كلامه أنه إذا أُخذ (العلم) في (الموضوع) وتعيَّد ببقائه، يترتَّب أثر العلم وأثر المعلوم كليهما. وعلى هذا، ففي الإستصحاب، وإن كان الملحوظ هو المتيقَّن لا اليقين، لكنَّ مورد التعيَّد هو «اليقين»، أي: لا تنقض اليقين بالشكِّ عملاً، ونتيجته ذلك: ترتَّب أثر اليقين وأثر المتيقَّن معاً.

فالإشكال من هذه الجبهة أيضاً مندفع.

وهذا تمام الكلام على تفصيل الشيخ.

ص: ١٤٦

إشاره

ذهب إليه المحقق الخوئي ونسبه إلى المحقق النراقي، ونسب إلى بعض الأخباريين أيضاً كالأسترآبادي وصاحب الحدائق. فالإستصحاب جارٍ في الشبهات الموضوعية دون الحكمية.

مقدمه

لا يخفى الفرق بين الشبهه الموضوعية والشبهه الحكمية.

ففي الأولى: يكون الموضوع واضحاً للمكلف بجميع قيوده وحدوده، غير أن إنطباقه على المورد مشكوك فيه، كما في «أكرم العادل» فإن مفهوم (العادل) معلومٌ تماماً، والمشكوك فيه إنطباقه على (زيد) وأنه مصداقٌ للعادل حتى يجب إكرامه أو لا فلا يجب؟

وأيضاً: فإن رفع هذا الموضوع، أي عدم إنطباقه على المورد، ليس بيد الشارع، بل بيد المكلف.

فهاتان خصوصيتان للشبهه الموضوعية.

فإن لم يكن للموضوع حاله سابقه، كأن لا ندرى هل كان زيد عادلاً سابقاً أو لا، فهذا خارج عن البحث. وإن كان لنا علم بحاله فى السّابق، والآن نشك فى بقائه على تلك الحال، حتّى يترتب الأثر الشرعى من الصّلاه خلفه وغير ذلك أو لا يترتب؟ فهنا يجرى الإستصحاب عند الكلّ _ إلاّ من ينكر حجّيه الإستصحاب مطلقاً _ لكنّه يصير قاعدةً فقهيّه، كما تقدّم فى أوائل بحث الإستصحاب. وهذا هو السرّ فى قول الأخباريين بجريان الإستصحاب فى الشبهه الموضوعيّة، لعدم كونه من مسائل الأصول.

وأما فى الثانيه: فالموضوع واضح كذلك تماماً، غير أنّ الشبهه فى الحكم.

والشبهه الحكميّة تارة: فى الحكم الجزئى. ومنشأ الشبهه حينئذٍ هو الشك فى الموضوع، كأن نشك فى مطهريّه هذا المائع بسبب الشك فى أنّه ماء مطلقاً أو لا؟ أو أنّه كزّ أو لا؟ وفى هذه الشبهه تجرى قاعده الشك السّببى والمسببى. ولا- يتمّ شك بالإستصحاب إلاّ- فى طرف الكريّه، فيستصحب بقاؤها إن كان كزّاً، وعدم بقائها إن لم يكن، وحينئذٍ، ينتفى الشكّ فى طرف المسبّب، أى الثوب المغسول بهذا الماء.

وأخرى: فى الحكم الكلّى. وهذا مورد البحث فى هذا المقام.

ومنشأ الشك فى الشبهه الحكميّة الكلّيّه أحدُ أمور ثلاثه:

إمّا فقد الدليل، وإمّا إجمال الدليل، وإمّا التعارض.

ورفع الشبهه الحكميّة الكلّيّه بيد الشارع لا المكلف، بخلاف الشبهه الحكميّة الجزئيه.

والأمر فى الشبهه الحكميه الكليه راجع إلى الفقيه فقط.

وإذا جرى الإستصحاب فى هذه الشبهه كان مسأله أصوليه، ومن هنا قال جماعه من الأخباريين بعدم الجريان، لأنهم مخالفون لعلم الأصول.

هذا ... والشبهه الحكميه الكليه على قسمين، لأنه تارةً: يقع الشك فى مرتبه الجعل. وأخرى: فى مرتبه المجعول. وتوضيحه:

إن للحكم مرتبتين _ خلافاً لصاحب الكفايه القائل بأربعه مراتب _ وهما (مرتبه جعل الحكم)، حيث يُجعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه. و(مرتبه فعليه الحكم) بفعليه موضوعه. وإذا كان كذلك، فإنه قد يقع الشك فى (الجعل) فلا ندرى هل الحكم قد جعل لعشر سنين أو عشرين، وهذا البحث هو موضوع إستصحاب عدم النسخ. وقد يقع الشك فى (المجعول) ومنشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو التعارض. وهذا محلّ البحث.

دليل التفصيل

والمثال الذى ذكره المحقق النراقى للتفصيل _ وفيه الإشاره إلى الدليل كما سيأتى بالتفصيل _ هو ما لو علم بوجود الجلوس _ مثلاً _ فى يوم الجمعة إلى الزوال وشك فى وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب يجرى، لكنّه معارض باستصحاب بقاء عدم الوجوب أزلاً. وهذا التعارض أحد الأدله وسنتكلم عليه. فلنذكرها بالتفصيل:

الأول

ما يستفاد من كلمات بعض المحدثين، وهو: التمانع بين أخبار الإحتياط

ص: ١٤٩

وأخبار الإستصحاب. فأخبار الإحتياط مثل قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(١) و«قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه»^(٢) ونحو ذلك، جاريه فى الشبهه الحكميّه. وجريان الإستصحاب فى هذه الشبهه لا يجتمع مع هذه الأخبار.

الجواب

ويجاب عن هذا الوجه:

أولاً: بأنّ الإحتياط فى الشرع غير واجب إلّا فى موردين، أحدهما: فى أطراف العلم الإجمالى بالتكاليف الإلزاميّه. والآخر: فى موارد الشبهه البدويه قبل الفحص. أمّا فى غيرهما، فلا دليل على وجوب الإحتياط.

والتحقيق عدم جريان الإستصحاب فى موردين المذكورين، وعليه أعظم الأصوليين، أمّا فى الأوّل، فلتعارض، وأمّا فى الثانى، فلعدم المقتضى.

وثانياً: إنّه لو فرض عدم شمول أخبار الإحتياط للشبهه البدويه بعد الفحص أيضاً، فإنّ النسبه حينئذٍ بين دليل الإحتياط ودليل الإستصحاب هى حكومه الثانى على الأوّل أو وروده عليه، لأنّ دليل الإحتياط لا يكون مهملاً، والإطلاق _ بمعنى جريانه حتّى مع وجود المؤمن من الشارع _ محال. فيكون مقيداً عقلاً بما لا يكون هناك مرخص. فكان دليل وجوب الإحتياط معلقاً على عدم مجيء المرخص، والإستصحاب مرخص شرعى.

ص: ١٥٠

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٦.

٢-٢. المصدر ٢٧ / ١٥٩.

إنَّ أخبار الإستصحاب كلها وارده فى الشبهات الموضوعية، ولا يوجد خبر فى جريانه فى الحكمية. وهذا يوجب إنصراف إطلاق دليل الإستصحاب إلى الشبهه الموضوعية. أو أنَّ هذه الشبهه هى القدر المتيقن فى مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق.

الجواب

إن كان المراد ورود النصوص فى مورد الشبهات الموضوعية.

فإنَّ المورد غير مخصّص.

وإن كان المراد أنَّ الموضوع فى النصوص هو الشبهه الموضوعية، فالجواب:

أولاً: إنَّ المورد الذى ورد فيه الإطلاق ليس القدر المتيقن فى مقام التخاطب، وإلا يلزم عدم جواز التمسك بأى مطلق. وثانياً: كون القدر المتيقن مانعاً من إنعقاد الإطلاق _ وإن قال به صاحب الكفايه _ غير تام.

الثالث

إنَّ الكبرى الواردة فى نصوص الإستصحاب مثل: «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» لما كانت مسبوقه باليقين بالطهاره والشك فى الحِدَث، فالظاهر أنَّ (اللام) فى (اليقين) و(الشك) هى (للعهد)، فالمراد هو يقين زواره بالطهاره وشكّه فى الحدث، وتلك شبهه موضوعية، فالإستصحاب خاص بها.

وبعباره أُخرى، فإنَّ الدليل محفوفٌ بما يحتمل القريبية، فلا ينعقد الإطلاق ليشمل الشبهه الحكمية.

لو حمل (اللام) على (العهديه) كان الوجه صحيحاً، ولكنّه لا يحمل على ذلك، لأنّ قوله «ليس ينبغي...» إشاره إلى أمر عقليّ وتعليل به، وهو أنّ العقل لا يجوز رفع اليد عن اليقين بالشك، وهذا التعليل يوجب إلغاء الخصوصيه، ويجعل الروايه عامه للشبهتين.

الرابع

إنّ أدلّه الإستصحاب ملقاه إلى العرف، فالمقصود منها ما هو المتعارف وما عليه الإرتكاز العقلائي. وبعبارة أخرى: إنّ تلك النصوص وارده فيما عليه العقلاء ومحفوفه بالإرتكاز العقلائي. ومن المعلوم أنّ الغالب في عمل العقلاء بالإستصحاب هو موارد الشبهه الموضوعيه، فهم إذا حَدَثَ موضوع كان بناؤهم في الغالب على بقاء ذلك الموضوع، لأن الغالب في الموضوعات هو البقاء.

والحاصل: إنّ هذه الغلبه في الإرتكاز تمنع من إنعقاد الإطلاق للأخبار.

الجواب

قد تقدّم أنّ عمل العقلاء وبنائهم على عدم الإعتناء بالشك بعد اليقين، إمّا هو من باب الإطمينان بالبقاء، وإمّا من باب الإحتياط، أو من باب الرجاء. فدعوى قيام السيره العقلائيه على التبعّد بالعمل على الحاله السابقه _ اعتماداً على اليقين بالحدوث والشك في البقاء _ غير تامه، وعليه، فإن إطلاق الأخبار محكّم.

الخامس

إنّ التمسك بالدليل للقول بجريانه في الشبهه الحكميه من التمسك بالدليل

فى الشبهه الموضوعيّه، وهو باطل بالإتفاق.

وتوضيح ذلك: إنّ موضوع الحكم تارةً: محرز الإطلاق، وأخرى: محرز التقييد، وثالثه: يكون الموضوع مقيداً بقيدٍ ثم يقع التبدل والتغير فى الموضوع فيوجب الشك فى الحكم، لأنّ الحكم تابع للموضوع، فمتى وقع الشك فى الحكم كان هذا الشك ناشئاً من الشك فى الموضوع، فلو أريد التمسك بالدليل حينئذٍ لإبقاء الحكم، كان من التمسك بالدليل فى شبهته الموضوعيّه، ولزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر. وهذا باطل.

وبالجملة، فإن جريان الإستصحاب فى الشبهه الحكميّه غير ممكنٍ ثبوتاً، لأننا عندما نشكُّ فى الشبهه الحكميّه فى الحكم، فإنّ هذا الشك ناشئ من الشك فى الموضوع، أى ناشئ من احتمال تبدل الموضوع (وهو النقض)، وإذا كان الموضوع مشكوكاً فيه، كيف يتمسك بـ (لا تنقض) مع الشك فى موضوعه وهو (النقض)؟

الجواب

ويكفى فى الجواب عن هذا الوجه أن نقول: بأنّه إنّما يتم لو كان موضوع الإستصحاب مأخوذاً من العقل. لكنّ المقرّر أنّه يؤخذ من العرف، وعلى هذا، فلا تحصل الشبهه الموضوعيّه لمفهوم النقض.

توضيحه:

إنّ كلّ لفظٍ أخذ موضوعاً فى لسان الدليل، فلا بدّ من معرفه مفهومه العرفى ثمّ تطبيقه على المورد. فإذا قال الشارع: «توضاً بالماء». لزم معرفه مفهوم لفظ الماء عند العرف، ثم نرى بعقلنا هل هذا المائع المعين ماءً أو لا، فالمفهوم عرفى وتطبيقه علقى.

ص: ١٥٣

ثم إن الموضوع، إن كان باقياً على حاله، فالحكم كذلك، وإن احتمل التبدل فيه، فإن التبدل يكون تارةً: في قوام الشيء، وأخرى: في أحواله، فإن كان في المقومات، كان الإستصحاب إسراء الحكم من الموضوع إلى الموضوع الآخر. وأما إن كان في الأحوال فلا، لأن العرف لا يرى إلا نفس الموضوع.

والحاصل: إنَّ المعتمد في الإستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، والعرف يرى ذلك إن كان التغير الموجب للشك في الحالات لا في المقومات.

هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟

قد ذكرنا عن السيد الخوئي نسبة التفصيل إليه، وذكرنا المثال وهو الجلوس إلى الزوال، ولكن قال شيخنا دام بقاءه: في النسبة نظر، فنقول:

ذكر المحقق النراقي: أنَّ الأمور على قسمين، وهى الأمور الخارجيه والأحكام الشرعيه، وكلُّ منهما ينقسم إلى ما له إقتضاء البقاء إلا- أن يرفعه رافع، وما ليس له إقتضاء البقاء. وقد جعل الأحكام الوضعيه - من الأحكام الشرعيه - ممّا له إقتضاء البقاء، كالطهاره والنجاسه والقضاوه والزوجيه والملكيه ونحو ذلك. وأما الأحكام التكليفيه، فقد قسّمها إلى ثلاثه أقسام، فمنها ما هو مقيد، فله حدٌ وغايه، ومنها ما هو مطلق، ومنها ما هو مهمل بالنسبه إلى الغايه والزمان. فأما الأول كوجوب الصوم إلى الليل، فإن الحكم فيه ينتفى بتحقق الغايه، فلا مجال فيه للإستصحاب، لعدم إقتضاء البقاء بعد الغايه. وأما الثانى، كحرمه شرب الخمر، فإن زواله يكون بمجىء الرافع، كالضرر مثلاً، وهذا مجرى الإستصحاب. وأما الثالث - وهو الحكم غير المقيد وغير المطلق - فهو مورد تعارض الإستصحابين:

إستصحاب بقاء الحكم وإستصحاب عدم الحكم بعد القيد المشكوك فيه.

والحاصل: إنه يقول بجريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيَّة مطلقاً، وفى قسم من الأحكام التكليفيَّة، وهو عمده الأحكام وأكثرها. وإنما يرى التعارض بين الإستصحابين فى قسمٍ واحدٍ من الأحكام التكليفيَّة.

هذا خلاصه ما أفاده فى المناهج (١).

وأما فى المستند، (٢) فى مسألة جفاف النجاسه، ذكر بأنه قد يحصل الجفاف بالشمس، فالموضع طاهر. وقد يحصل بالهواء، فنجاسه الموضع باقيه. أما لو جفَّ الموضع النجس بإشراق الشمس والهواء معاً، فهل يظهر أو لا؟

(قال): يُلاحظ المتقدِّم، فإن كان الشمس فطاهر، وإن كان الهواء فالنجاسه باقيه. (ثم ذكر): أنه لو أشرقت الشمس على الموضع ولكنه جفَّ بالهواء، وقع التعارض بين موثقه الحضرمى: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طُهر» (٣) وصحيحه زراره: «إذا جفَّته الشمس طُهر» (٤) حيث أنَّ الموثَّقه مطلقه بالنسبه إلى كون الجفاف بالهواء بعد الشمس، وحصوله بالشمس فقط، أمَّا الصَّحيحه فمفهومها عدم الطهاره إن كان الجفاف بغير الشمس، (قال) وإذا تعارضا تساقطا، وكان المرجع إستصحاب النجاسه.

وإذا كان هذا مبنى المحقِّق النزاقى فى أصول وفقهه، فإنَّ نسبه القول بالتفصيل إليه غير تامه.

ص: ١٥٥

١- ١. مناهج الأحكام والأصول: ٢٤٢.

٢- ٢. مستند الشيعة ٢ / ٤٩٥.

٣- ٣. وسائل الشيعة ٣ / ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، رقم ٥.

٤- ٤. المصدر، ٣ / ٤٥١، الباب ٢٩، رقم ١. باختلاف.

تعرّضنا لوجوه القول بالتفصيل ونقدها، وبقي الوجه المهمّ من بينها، وتقريبه:

قد ذكرنا أنّ للحكم مرتبتين: مرتبه الجعل ومرتبه المجعول، فمرتبه الجعل مقام الإنشاء والاعتبار، ومرتبه المجعول مقام الفعلية، فإنّ الحاكم يفرض وجود الموضوع ويعتبر الحكم عليه بنحو القضية الحقيقية، كما في آية الحج، وكذلك في الأحكام الوضعية. وأمّا مقام الفعلية، فوجود الموضوع في الخارج ضروري. فهذه جهة للفرق بين المرتبتين. والجهة الأخرى: أنّه لا أثر من حيث الطاعة والمعصية على المرتبه الأولى، بخلاف الثانية، فإنّها ظرف تحقّق الطاعة والمعصية.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هي: إنّ الأحكام بأجمعها مسبوقة بالعدم، فالماء القليل لم يكن نجساً بالملاقاه قبل التشريع، فلمّا جاءت الشريعة حكم بنجاسته، فإن تمّم كراً وقَع الشكّ في بقاء النجاسه السابقه وعدم بقائها. وبعبارة أخرى: يقع الشكّ في أنّ الشارع هل جعل لهذا الماء حكم الطهاره على خلاف الحكم السابق، لأنّ الكثر طاهر، أو لم يجعل؟ فالمرجع هو: «لا تنقض اليقين بالشك». فالمجعول وهو النجاسه للماء القليل باقٍ بالإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب يعارضه عدم الجعل الأزلي، فإنّ الأصل في هذا الماء المتّم كراً عدم جعل النجاسه له، فيقع التعارض بين الإستصحابين.

وهذا التحقيق من السيد الخوئي، ولا يوجد في كلمات المحقّق النراقي.

إشاره

وقد وقع هذا التفصيل موقع البحث الطويل بين الأعلام، فقد ردّ عليه الشيخ وصاحب الكفايه والميرزا وغيرهم، ودافع عنه السيد الخوئي واختاره، وإليك التفصيل:

الإشكالات على هذا التفصيل

إشاره

وقد ذكر المحقق الخوئي ما أشكل به الشيخ وصاحب الكفايه وغيرهما على هذا التفصيل وحاول الرد عليها، وأورد شيخنا الأستاذ دام بقاءه الإشكالات والردود وتكلم عليها:

إشكال الشيخ

لقد أشكل الشيخ (١) وأجاب عن مثال الجلوس فى يوم الجمعة إلى الزوال بما حاصله:

إنّ الزمان إن كان مأخوذاً على نحو يكون قيماً للوجوب، فلا مجال لإجراء الإستصحاب بعد الزوال، للقطع بارتفاع الوجوب، وإلاّ يلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، فلا- مجرى إلا- لاستصحاب العدم الأزلّى، وإن كان مأخوذاً على نحو يكون ظرفاً للجلوس الواجب، فإنّ الإستصحاب يجرى فى وجوب الجلوس، لبقاء موضوعه، ولا يجرى إستصحاب العدم الأزلّى، لانتقاضه بالوجود المطلق غير المقيّد بزمان معيّن كما هو المفروض.

ص: ١٥٧

ويجاب عن هذا الإشكال: (١) بأنّ الزمان إذا لوحظ ظرفاً للجلوس، فإنّ الإستصحاب كما يجرى في الجلوس لتماثيه الأركان فيه، كذلك يجرى في العدم الأزلي، لأنّ وجوب الجلوس أمر حادث مسبوق بالعدم المطلق، والقدر الذي نعلم بانتقاضه هو وجوب الجلوس إلى الزوال، وأما بعد الزوال فوجوب الجلوس مشكوك فيه، فيجرى إستصحاب العدم الأزلي كذلك، ويقع التعارض بين الإستصحابين.

وهو جواب متين.

إشكال الكفايه

وحاصله: إنّ الزمان ظرف عرفاً لا- قيد، لأن أهل العرف يرون الموضوع _ وهو الجلوس _ بعد تصرّم الزمان باقياً، هذه هي الصغرى. والكبرى: إن العبره في بقاء الموضوع ووحدته في القضيتين بفهم أهل العرف لا بالدقه العقليه. فالإستصحاب الوجودى جارٍ، لتماثيه أركانه، ولا يبقى مجال لجريان إستصحاب العدم الأزلي ليعارضه. (٢)

الجواب

إنّه لا كلام في ضروره وحده الموضوع بالنظر العرفى، ولكن هنا

ص: ١٥٨

١-١. مباني الإستنباط: ٧١ _ ٧٢.

٢-٢. كفايه الأصول: ٤٠٩ _ ٤١٠.

إستصحابان، فإنَّ الجلوس بعد الزوال المشكوك في وجوبه مسبوق باليقين بوجود وجوبه، فيجرى الإستصحاب الوجودى. ومسبوق أيضاً باليقين بعدم وجوبه، فيجرى الإستصحاب العدمى. وإذا جرى الإستصحابان وقع التعارض بينهما.

وهذا الجواب متين.

إشكال المحقق النائنى

وأشكل الميرزا بما حاصله: (1) أنه يعتبر في صحَّه الإستصحاب كون زمان المشكوك فيه متصلاً بزمان المتيقن، وأما إتصال نفس صفة اليقين بصفة الشك، فغير معتبر قطعاً. ولذا لو تيقن أحد بعداله شخص فنام ثم شك بعد الإنتباه فى بقاء عدالته، يصح جريان الإستصحاب فيها بلا إشكال، مع أنّ صفة اليقين قد انفصلت عن صفة الشك بالنوم. وعليه فلا يمكن جريان إستصحاب عدم التكليف فى مفروض المثال، لانفصال زمان المتيقن عن زمان المشكوك فيه باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال، كما لا يخفى.

الجواب

أجاب تلميذه المحقق بأن: كبرى كون العبره فى صحَّه جريان الإستصحاب باتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن وإن كانت صحيحه كما ذكر، إلاّ أنّ المقام أيضاً من صغيريات تلك الكبرى، وليس خارجاً عنها، وذلك، لما علم ممّا بيّناه من أنّ المراد من العدم المستصحب ليس هو العدم السابق على فعلية

ص: ١٥٩

التكليف، بل المراد منه هو العدم الأزلّي السّابق على جعل الأحكام وتشريعها، حيث أنّنا نشك في أنّ وجوب الجلوس في مفروض المثال هل جعل _ حينما جعل _ وسيعاً بحيث يشمل ما بعد الزوال، أو كان مضيّقاً ومختصّاً بما قبل الزوال؟ وعليه فيتّصل زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن. كما لا يخفى.

وهذا الجواب متين.

إشكال آخر

وأورد المحقّق النائني على التفصيل بوجه آخر، بعد أن دافع عنه بالردّ على إشكال الشيخ، وشرح ذلك هو: إنّ الشيخ أجاب عمّياً ذكر الفاضل النراقي في مثال الجلوس إلى الزوال بما حاصله: إنّ الزمان _ وهو الزوال _ إمّا قيدٌ للواجب أو الوجوب وإمّا ظرف، فإن كان قيداً، فلا مجعول حتّى يستصحب عدم ليعارض الوجود، وإن كان ظرفاً فلا استصحاب للعدم، ويبقى إستصحاب الوجوب بلا معارض.

فدفع الميرزا الإشكال: بأنّ العدم الأزلّي لمّا انقلب إلى الوجود لم يكن العدم بعد وجوده من العدم الأزلّي حتّى يستصحب.

لكنّه أورد على النراقي: بأنّ الأثر للمجعول لا للجعل حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل، وتوضيحه:

إنّ للحكم مرتبتين هما مرتبه الإنشاء ومرتبه الفعلية _ خلافاً للمحقّق الخراساني بأنّها أربع مراتب _ ولكن لا - خلافاً في أنّ الوجود الحقيقي للحكم هو وجوده في مرتبه الفعلية، ونسبه الوجود الإنشائي للحكم إلى الوجود الحقيقي الفعلي نسبة القوّه إلى الفعلية، فإنشاء الحكم ليس الحكم بالفعل، وإنّما يُفرض

ص: ١٦٠

وجود الموضوع للحكم في مرتبه الإنشاء، لكون الأحكام الشرعيه بنحو القضايا الحقيقيه، وفعليه الحكم متوقفه على فعليه موضوعه، ولولا فعليه الموضوع لم يتحقق للحكم الفعلية، إذ الحكم بلا موضوع محال.

ثم إن الأثر يترتب دائماً على الحكم الفعلي، وليس له في مرتبه الإنشاء أثر، والمراد من الأثر هو وجوب الطاعه وحرمة المعصية للحكم الشرعي الفعلي المتحقق بتحقق موضوعه.

وعلى ما تقدم، فإنه لا بد من الأثر للتعبد الإستصحابي وإلا يكون لغواً، فإن استصحب وجود الحكم تحقق الموضوع للأثر، وإن استصحب عدم الحكم رفع موضوع الأثر.

وبما ذكرنا يظهر تمامية أركان الإستصحاب في ناحيه عدم جعل الحكم، فالماء الذي زال تغييره يوجد اليقين بعدم جعل النجاسه له أزلاً، كما أن الشك في بقاء ذلك العدم موجود كذلك، إلا أن الإشكال في وجود الأثر لهذا الإستصحاب، لأن «عدم الجعل» ليس حكماً شرعياً، وليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمة المعصية، لأن موضوع هذا الحكم العقلي هو مجعول المولى لا- جعله، إذ الأثر المذكور يترتب على الإستطاعه الفعلية التي بها يتحقق الحكم الشرعي بوجوب الحج لا على قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١).

فالحاصل: عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر له، لأن الأثر العقلي يترتب على الحكم الشرعي، وإنشاء الحكم ليس بالحكم.

ص: ١٦١

أجاب المحقق الخوئي عن إشكال شيخه بناءً على ما ذهب إليه من أنّ حقيقه الإنشاء هو الإعتبار والإبراز، وأن وزان الإعتبار وزان التصوّر، فكما أنّ المتصوّر تارةً فعلى وأخرى إستقبالي، كذلك المعتبر، فقد يكون فعلياً كاعتبار الزوجية بين زيدٍ وهند، وقد يكون إستقباليّاً كما في كتاب الوصية، حيث أنّ الإعتبار فعلى والمعتبر إستقبالي، والأحكام الشرعية أيضاً كذلك، فما كان منها مشروطاً بشرطٍ كان المعتبر فيه إستقباليّاً، وما لم يتحقّق الشرط لم يترتب عليه الأثر، كما في إذا زالت الشمس فصل، و«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...».

ثمّ إنّه لا- يعتبر في الإستصحاب كون المستصحب ذا أثرٍ حدوداً، بل إنّه يعتبر وجود الأثر له بقاءً، وقد تقدّم سابقاً أنّ حقيقه الإستصحاب هو التعلّد بالبقاء من الشارع.

وبناءً على ما ذكر يظهر ما في كلام الميرزا من أنّه لا أثر للوجود الإنشائي للحكم، لأنّه بمجرد تحقّق الموضوع يصير الشرط منشأً للأثر.

نظر الأستاذ

إنّ من الواضح أن لا- مجال لهذا البحث بناءً على الإتحاد بين الجعل والمجعول كالإيجاد والوجود، إذ لا معنى حينئذٍ لإبقاء المجعول بالإستصحاب وإستصحاب عدم الجعل، والقول بالتعارض بينهما. وإنّما يجرى البحث بناءً على المغايرة بينهما، بأن تكون النسبة بينهما هي السببية والمسببية، فالجعل عبارته عن الإنشاء والإعتبار، والمبرز والمجعول عبارته عن المعتبر وما يتحقّق بسبب الإنشاء.

ولكنّ صريح كلمات السيّد الخوئي في الفقه والأصول في المواضع الكثيره

المختلفه هو أنّ الجعل والمجعول واحد حقيقه، والفرق بينهما إعتبارى كالإيجاد والوجود.

وهل يتم ما ذكره بناءً على التعدّد والمغايره بين الجعل والمجعول؟

التحقيق: لا- لوجهين، أحدهما: ما تقدّم من أنّ الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه هو المعتبّر للمولى والمسبّب لا الإعتبار والسبب.

والثانى: إنّ السببه والضيق فى الإعتبار يدوران مدار سعه وضيق المتعلّق والمعتبّر، فإذا كانت النجاسه مجعوله للماء المتغير فقط أوله وللماء الذى زال عنه التغير، كان الجعل والإنشاء والإعتبار فى كليهما واحداً، وإذا كان وجوب العتق للرقبه مطلقاً أو لخصوص المؤمنه، كان العتق فى كليهما واحداً، وكذلك فى إكرام العالم والعالم العادل، فإنّه لا أكثرية وأقلية فى الإعتبار حتّى يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى العدم عند الشكّ فى تبدل عدم الإعتبار إلى الوجود والجعل.

والحاصل: إنّ الحق مع المشهور القائلين بجريان الإستصحاب فى المجعول وعدم جريانه فى طرف عدم الجعل.

رأى المحقّق العراقى

وما ذكرناه هو الإشكال الصّحيح الوارد على التفصيل.

وأما ما أفاده المحقّق العراقى (1) من أن مشكله الإستصحاب هى عدم بقاء الموضوع بعد زوال القيد وتبدله، فلا يجرى لعدم وحده الموضوع بين القضيتين، وأنّه يمكن حلّها بتقريب: إنّ لا يمكن تقييد الموضوع بالحكم وعلل الحكم، لأنّ القيد فى مرتبه المقيد ولا يتأخّر عنه، وكلّ حكم فهو متأخّر رتبه عن الموضوع.

ص: ١٦٣

وعليه، ففي مثل: الماء إذا تغيّر ينجس، يكون التغيّر علّة للحكم، وإذا لم يتقيّد الموضوع بعلة الحكم، كانت وحده الموضوع _ وهو ذات الماء _ محفوظة في القضيتين، فيجرى الإستصحاب ويتمّ القول بالتفصيل. وتوضيح ذلك:

إنّ القيود على قسمين، فمنها ما هو قيدٌ للحكم ومنها ما هو قيدٌ للموضوع، والفرق بينهما هو أن قيد الحكم دخيلٌ في أصل مصلحه الحكم فهو علّة لتحقق المصلحه، كالزوال بالنسبه إلى الصلاه، وأمّا قيد الموضوع، فهو علّة لتحقق الشيء ذي المصلحه، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه. والتغيّر في المثال المذكور من قبيل القسم الأول، ولما إستحال أن يكون قيداً للموضوع وهو الماء، فإنّ الموضوع في القضيتين واحد والإستصحاب جارٍ.

فإن قيل: إنّه لما حكم بنجاسه الماء المتغيّر، لم يعقل الإهمال في الموضوع، فهو إمّا مطلق عن التغيّر وإمّا مقيد به، لكنّ الإطلاق أيضاً ساقط، فلا محاله يكون الموضوع _ وهو الماء _ مقيداً بالتغيّر، فيعود الاشكال.

فالجواب ما ذهب إليه المحقق العراقي من القول بالحصّه التوأمة، فليس الموضوع مطلقاً بالنسبه إلى التغيّر ولا مقيداً به، بل الموضوع للحكم بالنجاسه هو الحصّه من الماء التي كانت توأماً مع التغيّر، فكما أنّ «الوجود» في قولنا زيد موجودٌ، محمولٌ على ذات زيد لا بشرط وجوده وإلا يلزم إجتماع المثليين، ولا بشرط عدمه، وإلا يلزم إجتماع النقيضين، ولا بشرط من الوجود والعدم، كذلك الحال في علل الأحكام بالنسبه إلى موضوعاتها.

وعلى الجملة، فإنّ مشكله التفصيل هي عدم جريان الإستصحاب، لعدم

وحده الموضوع، وهي مرتفعه بما ذكره من عدم تقييد الموضوع بالتغير، فهو محفوظ في القضيتين وأركان الإستصحاب تامه.

الإشكال عليه

فقد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه، بأنه لا-ريب في إختلاف المرتبه بين الحكم والموضوع، وأما بين عله الحكم والموضوع، فلا يوجد الملاك للتقدم والتأخر في المرتبه أصلاً. ويشهد بذلك إنقسام الماء إلى المتغير وغير المتغير وقابليه تقييد المقسم بالقسم، فقوله بعدم إمكان تقييد الماء بالتغير ممنوع.

المطلب الأخير

قد ظهر أنّ الإشكال الوارد على التفصيل هو عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر.

ولقائل أن يقول بوجود الأثر لهذا الإستصحاب، فيكون جارياً ويقع التعارض ويتمّ القول بالتفصيل، والأثر هو جواز الإفتاء والإخبار عن الحكم الشرعي. فقد كان الماء المتغير بالنجاسه محكوماً عليه بالنجاسه، ثمّ لما زال التغير وشك في بقاء النجاسه، استصحتبت النجاسه وحكم بوجود الإجتنا ب عن هذا الماء. وهذا الأثر جارٍ في جميع موارد الشبهه الحكميه.

والجواب: إنّ جواز الإخبار عن حكم الله يدور مدار العلم به، قال تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) والعلم _ كما هو معلوم _ تارة وجداني، وأخرى

ص: ١٦٥

تعيدي، كما في خبر الثقة بناءً على الطريقيه كما هو التحقيق، فيقوم مقام العلم الطريقي والموضوعي. وأمّا الإستصحاب، فهو أصل محرز، ويدلّ دليله على قيامه مقام العلم الطريقي، بأن يترتب عليه أثر الواقع، وأمّا قيامه مقام العلم الموضوعي فلا، لأنّ الشك مأخوذ في نصوص أدلته _ بخلاف الأماره كخبر الواحد، حيث أُلغى فيها الشك _ فكيف يكون مفيداً للعلم تعبداً؟ ومع عدم إفادته للعلم، كيف يجوز الإخبار؟

وأمّا السيد الخوئي _ القائل بالتفصيل _ فقد اختلف كلامه، أمّا في كتاب الهدايه في علم الأصول، فقد صرح بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي، وأمّا في مصباح الأصول، فقد صرح في مورد بكونه من الأمارات، وفي موضع آخر بكونه من الأصول، فنصّ في مورد بقيامه مقام العلم وفي آخر بعدم.

وعلى الجملة، فإنّ الشك مأخوذ في أدلّه الإستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: ليس الإستصحاب في السيره العقلانيه من الأمارات، بل إنّ أدلّه الإستصحاب تفيد عدم نقض اليقين بالشك من حيث العمل، سواء وجد الظنّ بالبقاء أو لا.

ومع التنزّل عما ذكر، فلا- أقل من الشك في تنزيل الإستصحاب بمنزله العلم الموضوعي، والقدر المتيقن هو تنزيله بمنزله العلم الطريقي فقط.

إشكال آخر

وأورد على التفصيل: بأن إستصحاب بقاء المجعول يقتضي بقاء النجاسه في الماء المتمّم كراً، وإستصحاب العدم الأزلي يقتضي عدم نجاسته. لكنّ هذا الإستصحاب _ إستصحاب العدم الأزلي _ إنّما يجري ليعارض إستصحاب بقاء المجعول، إن لم يكن له معارض في مرتبته، إلا أن إستصحاب عدم الجعل أزلاً

يعارضه إستصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ الطهاره أيضاً حكم مجعول وحالته السّابقه العدم فيجرى الإستصحاب، وإذا تعارضاً تساقطاً، وبقي إستصحاب بقاء المجعول جارياً بلا معارض.

الجواب

ذهب السيّد الخوئي إلى أنّه لا- يجرى إستصحاب عدم جعل الطهاره والإباحه، وذلك، لأنّ الأحكام المجعوله في الشريعه هي الأحكام الإلزاميه، وأمّا الأحكام الترخيصيه، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيها ...

هذا أوّلاً.

أقول:

سيأتي الكلام على هذا الجواب الذي هو التفصيل في التفصيل.

وثانياً: إنّ إستصحاب عدم جعل الطهاره أزلاً يجرى ولكنّه لا ينافي إستصحاب عدم النجاسه كذلك.

توضيح ذلك:

إنّه يوجد في المقام علمٌ إجماليّ إمّا بجعل الإباحه أو الطهاره، وإمّا بجعل الحرمة أو النجاسه، ففي المرأه المنقطع عنها الدم علمٌ إجماليّ إمّا بحرمة الوطى وإمّا بجوازه، لأنّ كلاً من الحكمين مقتضى الإستصحاب، فيتعارض الإستصحابان. وهنا مسالك:

١ _ مسلك الشيخ، عدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم، لوقوع التعارض بين صدر دليل الإستصحاب وذيله. لأن الصدر يقول بعدم النقض،

ص: ١٦٧

وذيل يقول بالنقض باليقين سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، فالإشكال إثباتي.

وأجيب في محله بعدم لزوم التناقض، لأن مجرى الإستصحاب هو الخصوصية، ولا توجد اليقين بالخلاف في الخصوصيتين، فإن اليقين هو بعدم جعل الإلزام والشك هو في بقاء هذا العدم، واليقين بعدم جعل الإباحة والشك هو في بقاء هذا العدم، وقد تعلق اليقين في العلم الإجمالي بـ «الأحد» لا بـ «الخصوصية». فالذي تعلق به اليقين لا يجري فيه الإستصحاب _ لعدم جريان الإستصحاب في «أحدهما» _ والذي يجري فيه الإستصحاب «كل واحد من الخصوصيتين».

٢ _ مسلك الميرزا: عدم الجريان، لعدم إمكان التعبد بمقتضى الإستصحابين لمنافاتهما مع العلم الوجداني على خلاف أحدهما. فالإشكال ثبوتي.

وقد أُجيب في محله: بأنّ الموافقة الإلزامية غير واجبه، فلا مانع من جريان الأصليين وإن كان أحدهما مخالفاً للواقع.

رأى السيد الأستاذ

والسيد الأستاذ _ بعد أن قُرب التفصيل وردّ على إشكالي الشيخ وصاحب الكفاية _ قال:

والتحقيق: إنّ ما أفاده النراقي وتابعه عليه السيد الخوئي بالتقريب المتقدم يبتنى على أمور:

أحدها: إنّ إستصحاب عدم الجعل ممّا يترتب عليه أثر عملي مباشر وإلا كان لغواً أو مثبتاً.

الثانى: إنّ عدم الجعل ممّا يمكن أن يكون مورداً للتعييد الشرعى وإلاّ لم يصح أن يجرى فيه الإستصحاب، لأنّه ليس بمجوعول شرعى وليس بموضوع شرعى لأثر شرعى.

الثالث: إنّ الجعل يختلف سعه وضيقتاً باختلاف المجعول سعه وضيقتاً، وإلاّ فلو فرض أنّه بنحو واحد كان المجعول متّسعاً أو ضيقاً لم يجر إستصحاب عدم الجعل فيما نحن فيه كما سيّضح إن شاء الله تعالى.

وجميع هذه الأمور محل بحث وكلام، ولأجل ذلك لا بدّ من إيقاع البحث فى جهات:

الجهة الأولى: فى أنّ إستصحاب عدم الجعل هل يمكن أن يجرى فى نفسه لترتّب أثر عملى عليه أو لا؟.

وقد ذهب المحقّق النائنى رحمه الله إلى الثانى، بيان: أنّ الآثار العمليه العقلية من لزوم الإطاعة والتنجيز ونحوها إنّما يترتّب على الحكم المجعول الفعلى بفعليه موضوعه، وإما الجعل بنفسه فلا يترتّب عليه أى أثر عملى.

وعليه، فيكون التعييد بعدم الجعل لغواً، لعدم أثر عملى مترتّب عليه، فلا- يصح جريان الإستصحاب فيه لوضوح أنّ التعييد الإستصحابى إنّما هو بلحاظ الأثر العملى ... (١).

ثمّ أورد ردّ المحقّق العراقى على هذا الإشكال وأجاب عنه ... ثمّ تكلم على الأمرين الآخرين.

ص: ١٦٩

وعلى الجملة، فإنَّ مسلكه متطابق مع مسلك شيخنا الأستاذ الذي تبعناه عليه، والعمده فى الجواب عن التفصيل هو إشكال المحقق النائيني المذكور.

تفصيل فى التفصيل

هذا، وقد فضل المحقق الخوئي فى التفصيل المذكور: بأنَّ التعارض بين الإستصحابين يختص بالأحكام الإلزامية، وأمَّا الأحكام الترخيضية وهى الإباحة والحلّية، والطهارة الخبثية، والطهارة الحدثية، فلا يقع فيها التعارض بين إستصحاب بقاء المجعول وإستصحاب عدم الجعل.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بوجهين:

أحدهما: ما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «أُسكتوا عمّا سكّت الله عنه»^(١) وقوله عليه السّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢) فإنَّ هذه الأخبار ظاهره فى عدم تحقّق الشكّ فى الحلّية والإباحة حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل.

والثانى: إنّ الشريعة إنّما جاءت لبيان الأحكام الإلزامية من الواجبات والمحرمات، والحلّية والطهارة لا يحتاجان إلى البيان، لأنَّ الأشياء كلّها على الحلّية والطهارة.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه بوجه منها:

أولاً: إنّ الكلام هنا فى الإباحة الواقعية، وحديث الحجب عند السيّد الخوئي

ص: ١٧٠

١- ١. بحار الأنوار ٢ / ٢٦٠.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم ٣٣.

من أدله البراءة الشرعيّة، وهي حلّيه وإباحه ظاهرّيه.

وأما الخبر: أسكتوا عمّا سكت الله عنه، فمخدوش سنداً ودلالةً.

وثانياً: كون الأشياء كلّها في الشرائع السّابقة على الحلّيه والطهاره أوّل الكلام، بل لعلّ الدليل على خلافه.

وثالثاً: إنّ الطهاره حكم شرعي وضعي، والحلّيه حكم شرعي تكليفي، وكلاهما مجعولان في الشريعة بحسب ظواهر الكتاب والسنة كما لا يخفى.

خلاصه الكلام في المقام

إنّه بعد الفراغ عمّا تقدّم، لا بدّ من النظر في أمر الإستصحابين من جهتين:

جهه المقتضى:

والتحقيق جريان الإستصحابين، لتماميه أركانهما، فاليقين أزلاً بعدم جعل الحرمة لوطئ المرأه _ مثلاً _ قد تبدّل إلى اليقين بجعل الحرمة في حال الحيض بقوله تعالى: «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ»، (١) وأما إذا إنقطع الدم وشكّ في جعل الحرمة، فإنّه يستصحب عدم الجعل السّابق.

وكذلك الحال بالنسبه إلى إستصحاب عدم الإباحه أزلاً، فإنّه مع الشكّ في تبدّل عدم جعل الحلّيه إلى جعل الحلّيه والإباحه، يستصحب العدم.

ومثل ذلك ما إذا شكّ في طهاره الماء ونجاسته بعد زوال التغيّر عنه.

وإنّما الكلام في:

ص: ١٧١

جبهه المانع، وتساقط الإستصحابين لوقوع التعارض فيما بينهما، فما هو المنشأ للمعارضه؟ وجوه:

أحدها: استحاله التعبد بالمتناقضين كالحرمه وعدم الحرمه، أو الضدين، كالطهاره والنجاسه.

ولكنّ هذا المحذور منتفٍ هنا، إذ لا مانع من عدم جعل الحرمه وعدم جعل الإباحه للشىء الواحد، بأن يكون خالياً من الحكمين، وكذا عدم الطهاره وعدم النجاسه، كما فى الماء المتغير، لعدم التناقض أو التضاد، كما هو واضح.

والثانى: لزوم التمانع فى حكم العقل، لأنّ العقل يحكم بالإمتثال إنبعاثاً أو إنزجاراً وبالرخصه، فإذا جُعل الحكمان من جعل الحرمه وجعل عدمها، يحصل التمانع فى حكم العقل.

وهذا المحذور منتفٍ كذلك، لأنّ المفروض عدم جعل الحرمه وعدم جعل الإباحه، وأنّ الموضوع خالٍ من الحكمين المتضادين أو المتناقضين.

والثالث: لزوم الترخيص فى المعصيه والمخالفه العمليّه، ولذا لا يجرى الأصلان فى أطراف العلم الإجمالى.

وهذا المحذور أيضاً منتفٍ، لعدم وجود الحكم الإلزامى فى المقام.

وتلخّص إلى الآن أن لا مانع من جريان الأصلين، لعدم وجود المعارضه فيما بينهما.

ويبقى المحذور المهم المانع من جريان الإستصحابين والذي وقع الكلام حوله بين الأعلام، وهو:

إنه قد تقرّر لدى المحقّقين قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى كقيامه مقام العلم الطريقي، وعليه، فإنّ للمجتهد الذى إستصحب عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحه أن يخبر _ بعد إنقطاع الدم عن المرأه _ عن عدم حرمة وطبها وعدم إباحه وطبها، كما هو مقتضى الإستصحابين، ولكنّه يعلم إجمالاً بطلان أحدهما وكذبه.

إذن، لا يجرى الأعلان فلا يتمّ القول بالتفصيل.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال ورفع المحذور بأن يقال: صحیح أنّ الإطلاق حجّه، ومقتضى إطلاق أدلّه الإستصحاب قيامه مقام العلم الطريقي والموضوعى، بأن يترتب على الإستصحاب أثر العلم والمعلوم كليهما، إلا أن الإطلاق يتقيد بالمقيّد الشرعى أو العقلى وترفع اليد عنه بقدر قيام المقيّد. وفيما نحن فيه، لا بدّ من رفع اليد عن قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعى، لأنّ قيامه مقامه يستلزم جواز الإخبار بما هو مخالف للواقع، وهذا غير جائز عقلاً، وتكون النتيجة جريان الإستصحاب ورفع اليد عن الإطلاق بقدر قيام المقيّد العقلى، وبذلك يتمّ التفصيل.

فإن قيل:

إنه يعتبر فى الإستصحاب اليقين السّابق والشكّ اللاحق وترتب الأثر، فأما إستصحاب بقاء المجعول، فأثره التأمين من العقاب، لكنّ هذا الأثر حاصل بالوجدان، لعدم البيان على الجعل كما هو المفروض، فإثباته بالتعبّد غير معقول لأنّه تحصيلٌ للحاصل.

ص: ١٧٣

فالجواب:

أمّا نقضاً، فإن العلماء يتمسكون بالبراءة الشرعيّة مع وجود البراءة العقليّة.

وأمّا حلّاً، فإنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان من الشارع، لكنّ البيان الشرعي على العدم بيان، فلا موضوع للقاعده، ولهذا نقول بعدم المجال للبراءة العقليّة مع وجود البراءة الشرعيّة.

وكيف كان:

فإنّ الإشكال بعدم الأثر الذي تقدّم ذكره الوارد على هذا التفصيل كافٍ للردّ عليه، فالحق ما عليه المشهور من عدم الفرق بين الأحكام الكلّيّة وغيرها.

ص: ١٧٤

إشاره

ذهب الشيخ إلى عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الثابته بالدليل العقلي. والمراد هنا ما حكم به العقل بعد دركه الملاك الملزم، حيث أنّ الشارع يحكم على طبقه بمقتضى تبعيته أحكامه للملاكات، كما عليه العدليه، للملازمه الموجوده بين حكم العقل وحكم الشرع.

فقال الشيخ: بأنّ الحكم الشرعي إن كان مستنداً إلى الكتاب أو السنّه أو الإجماع، فمع وقوع تغييرٍ ما في الموضوع، يقع الشك في بقاء الحكم المتيقّن سابقاً فيحكم ببقائه بالإستصحاب، وأما الحكم المستند إلى قاعده الملازمه، فلا يجري فيه الإستصحاب.

توضيح التفصيل

ويّضح مرام الشيخ في هذا التفصيل _ الذي قيل إنّه لم يسبقه إليه أحد _ بذكر الأمور التاليه:

الأول: إنّه يعتبر في الإستصحاب الشك في بقاء المتيقّن السابق، ولا يتحقّق

الشك إلا بحصول تغييرٍ ما في أحوال الموضوع.

والثاني: إنه يعتبر في الإستصحاب وحده الموضوع في القضيتين، ولذا لو تبدل الموضوع بأن كان التغيير في مقوماته لا أحواله لم يجر الإستصحاب بلا كلام.

والثالث: إنه لا- يعقل أن يشك الحاكم في موضوع حكمه، سواء الشارع أو العقل، للتضاد الموجود بين الحكم والشك كما لا يخفى.

والرابع: الحكم العقلي على قسمين، نظري، كحكمه باستحاله اجتماع الضدين. وعملي، كحكمه بقبح الظلم وحسن العدل. والموضوع للحكم العقلي مطلقاً هو علّة الحكم. وأمّا في الأحكام الشرعيّة، فالعلّة للحكم غير الموضوع له، كما في نجاسه الماء المتغير، حيث أنّ الموضوع هو الماء والحكم هو النجاسه والعلّة هو التغير، فكانت العلّة في الأحكام الشرعيّة هي الملاك لها. نعم، قد تصير العلّة في بعض الأحكام هي الموضوع، كما في لا- تشرب الخمر لأنّه مسكر، إذ المسكر هو المحرّم، وأمّا في الأحكام العقليّة، فإنّ العلّة هي الموضوع دائماً، فلو قيل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، كان الموضوع للقبح هو الظلم، وإنّما كان ضربه قبيحاً لأنّه مصداق للظلم. فالعلل في الأحكام الشرعيّة خارجة عن الموضوعيّة، أمّا في الأحكام العقليّة فهي الموضوعات لها.

تقريب التفصيل

ويستدل لهذا التفصيل:

أولاً: إنّ العقل لا يشك في حكمه كما تقدّم، وكلّما كان علّة وملاكاً فهو في الأحكام العقليّة موضوع للحكم كما تقدّم أيضاً، وإذا كان الموضوع متيقّناً ولا يقع الشك في الحكم، فلا موضوع للإستصحاب.

ص: ١٧٦

وثانياً: إنّ الإستصحاب متقوم بكون الموضوع واحداً محفوظاً في القضيتين، فلا إستصحاب مع عدم وحده الموضوع أو الشك فيه بل هو من إسرائ الحكم من موضوع إلى آخر، فيكون أشبه شيء بالقياس.

وهذان التقريبان موجودان في كلمات الشيخ قدس سرّه، أحدهما إلى قوله «ألا ترى» والآخر ما أفاده بعده. (١)

إشكال المحقق الخراساني

وقد أورد عليه المحقق الخراساني (٢) بما توضيحه:

إنّه لا خلاف في أنّ للحكم مرتبه الشأنيه ومرتبه الفعلية، أمّا في الحكم الشرعي، فمرتبه الشأنيه هي مرتبه الإنشاء، ومرتبه الفعلية هي مرتبه تحقّق الموضوع. وأمّا في الحكم العقلي، فمرتبه الشأنيه هي مرتبه الملاك، ومرتبه الفعلية هي حكم العقل بعد إحراز الملاك.

ثمّ إنّ الحكم الشرعي يتبع الحكم العقلي الفعلي، فهو تابع له في مقام الإثبات _ دون مقام الثبوت الذي هو مرتبه الملاكات _ . فإذا حكم العقل بحسن الشيء لوجود المصلحة فيه، حكم الشرع بوجوبه إن كانت المصلحة ملزمه، ولكنّ هذا في مقام الإثبات والكشف، وأمّا بالنسبه إلى الواقع، فإن الأحكام الشرعية تابعه للملاكات نفس الأمرية، إذ الشارع عالم محيط بالملاكات، وأمّا العقل، فلا إحاطه له بها، ولذا يحتمل أن يكون حكمه من باب القدر المتيقّن من

ص: ١٧٧

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٣٨ _ ٣٩.

٢-٢. درر الفوائد: ٢٩٨ _ ٢٩٩، كفايه الأصول: ٣٨٦.

الملاك، ويحتمل أن يكون الملاك للحكم الشرعي أوسع دائرة من ملاك حكم العقل، كأن يأخذ العقل في ملاك حكمه قيلاً ولا يكون دخيلاً في ملاك الحكم الشرعي. وهذا الإحتمال يكفى لوقوع الشك عند زوال القيد في بقاء الحكم الشرعي الذي جاء تبعاً لحكم العقل، فيحكم ببقائه وإن ارتفع الحكم العقلي بسبب زوال القيد، لتماميه أركان الإستصحاب فيه.

وذكر المحقق الخراساني أيضاً: إحتمال تعدد الملاك، فإنه وإن كشف الملاك عن طريق الحكم العقلي وثبت الحكم الشرعي بقانون الملازمه، إلا أنه يحتمل وجود ملاك آخر للحكم الشرعي لم يتمكن العقل من دركه، وهذا الإحتمال يوجب الشك في بقاء الحكم ويجرى الإستصحاب.

ولا يتوهم دفع هذا الاحتمال بأصالة عدم وجود الملاك الآخر، لكونه أصلاً مثبتاً.

وهذا بيان ما أورده المحقق الخراساني.

إشكال المحقق النائيني

وأورد المحقق النائيني على التفصيل: بأنه إذا أخذ العقل في موضوع حكمه خصوصيته، كانت الخصوصية مقومه لحكمه وبزوالها ينتفى الحكم، وأما الحكم الشرعي، فإن العرف هو المشخص لكون الخصوصية مقومه أو هي من الحالات، لأن الأحكام ملقاه إليه، فإذا رأى أنها من الحالات جرى الإستصحاب.

هذا ملخص كلامه، وإليك نصه:

ما أفاده قدس سره في ذلك يترتب من مقدمتين:

الأولى: أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، فلا بد وأن يكون موضوع

حكمه بتمامه وكماله مبيناً عنده؛ إذ لا يعقل الإهمال أو الإجمال في موضوع الحكم عند الحاكم به، عقلاً كان أو غيره، فما لم يتغير موضوع الحكم بتغير مآياً يستحيل إرتفاع الحكم العقلي عنه، ومع تغيره وتبدل الموضوع عما هو عليه يرتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه لا محاله.

الثانية: أن الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي حيث إن المفروض تبعيته للحكم العقلي، فكل قيد اعتبر في موضوعه يكون معتبراً في موضوعه لا محاله، وإلا لزم عدم تبعيته له، وحينئذٍ، فإذا تغير موضوع الحكم العقلي وتبدل بعض خصوصياته، فلا محاله يكون الحكم الشرعي متبدلاً أيضاً، ويرتفع الحكم الشرعي بتبع إرتفاع الحكم العقلي، والشك في كونه محكوماً بمثل الحكم السابق شرعاً إنما يكون شكاً في الحدوث لا في البقاء؛ لعدم اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه على الفرض.

والحق فساد هذا التفصيل، وعدم التفاوت في جريان الإستصحاب بذلك؛ فإن ما أفاده في المقدمه الأولى _ من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيناً بتمامه عنده _ إنما يصح فيما إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحللاً إلى حكمين:

أحدهما: الحكم بقبحه. وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره نظير القضية الشرطيه الداله على المفهوم. ومن الضروري أن الأمر ليس كذلك؛ إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيه المحسنه والمقبحه، وكثيراً ما يستقل العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقن في ذلك وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع إنتفاء بعض الخصوصيات أيضاً.

فإذا فرضنا الشك في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيات غير المقوم للموضوع بنظر العرف، فلا محاله يشك في بقاء الحكم الشرعي أيضاً،

ويجری الإستصحاب؛ لاتحاد القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه.

سَلّمنا أنّ موضوع حكم العقل لابدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه، والقطع بانتفائه عند إنتفاء بعض خصوصيّاته، إلاّ أنّ ما أفاده _ من إرتفاع الحكم الشرعيّ بارتفاعه، كما أُفيد في المقدمه الثانيه _ ممنوع، فإنّ الحكم الشرعيّ إنّما يتبع الحكم العقليّ في مقام الإستكشاف والإثبات لا- في مقام الثبوت والواقع، فربّما يكون قيد له دَخَلُ في استقلال العقل بشيء إلاّ أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعيّ تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، كانت مستكشفه عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا إرتفاع الحكم العقليّ التابع لاستكشافه الملاك الواقعيّ، فلا- يلزم من ذلك إرتفاع الحكم الشرعيّ التابع لنفس الملاك الواقعيّ المحتمل بقاؤه؛ لاحتمال عدم دَخَل تلك الخصوصيّة فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محاله يشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ، ومع عدم كون تلك الخصوصيّة مقومه للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطه في ثبوت الحكم للموضوع، تكون القضيّه المشكوكه متّحده مع القضيّه المتيقّنه، فيجری الإستصحاب لا محاله.

ونظير ذلك ما سيجيء من جريان الإستصحاب عند تغير بعض الخصوصيّات المأخوذه في الدليل اللفظيّ، كما إذا قال المولى: «الماء المتغير نجس» أو «الماء إذا تغير ينجس» أو «المتغير بالنجاسه ينجس». فإنّ التغير حيث إنّّه لا يعرضه النجاسه التي هي من قبيل الأعراض الخارجيه القائمه بالجسم في نظر العرف، فلا محاله يكون التغير علّة لثبوت النجاسه للماء الخارجيّ، فإذا زال التغير عن الماء بنفسه وشكّ في بقاء نجاسته، فالمشكوك في نجاسته فعلاً _ وهو الماء _ هو الذي كان متيقّن النجاسه سابقاً، فلو بنى على المسامحه في الموضوع وآتباع

نظر العرف فيه من جهه مناسبات الأحكام مع موضوعاتها، فلا فرق في ذلك بين ما إذا كان دليل المستصحب عقلياً أو شرعياً، وإلا فلا يجرى الإستصحاب في مطلق ما إذا كان الشك في البقاء ناشئاً عن تغيّر بعض خصوصيات الموضوع، من دون فرق بين الدليل اللفظي والعقلي. (١)

النظر فيه:

وقد تنظر شيخنا في هذا الوجه _ في الدورتين _ بما حاصله: أنه إنما يتم في الأحكام الشرعيّة الملقاه إلى العرف، لأنه لما خاطب العرف ولم يبين الخصوصيّة، فقد أوكل تشخيصها إليهم وإلا يلزم الإغراء بالجهل. لكنّ الكلام في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي بقانون الملازمه، فإذا زال أحد القيود المأخوذه وتردّد حاله بين المقوميه وعدمها، لم يجز التمسك بدليل الإستصحاب، لكونه شبهة موضوعيّة له.

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال بعد إتفاق الكلّ على أن ليس للعقل حكم بل الأحكام العقليّة هي المدركات العقليّة، فقولهم «كلّما حكم به العقل...» مسامحه في التعبير:

إنّ الأحكام العقليّة على قسمين، أحدهما: الأحكام العقليّة النظريّة. والآخر: الأحكام العقليّة العمليّة. أمّا القسم الأول، فخارج عن البحث هنا. وأمّا القسم الثاني، فينقسم إلى حكم العقل في باب الملاكات، حيث يكشف العقل المصلحه والمفسده، وإلى حكم العقل في باب الحسن والقبح، حيث يكشف حسن الفعل

ص: ١٨١

وقبحه. فإن كشف العقل عن الملا-ك الملزم في موردٍ، كان للشارع حكمٌ بحسب ذلك الملا-ك بناءً على مذهب العدلية، بمقتضى قاعده الملازمه. ولكن لما كان العقل قاصراً عن درك الملاكات كلها، فقد يكون هناك ملاك آخر حكم الشارع حكمه بلحاظه، وهذا الإحتمال يكون منشأً للشك وبذلك يجرى الإستصحاب في الحكم الشرعي. فما ذكره المحقق الخراساني في هذا القسم هو الصحيح.

وأما في القسم الآخر، وهو المدركات العقلية في باب الحسن والقبح، فالصحيح ما ذهب إليه الشيخ، لأن العقل إذا أدرك حسن العدل، كان للشارع بعثٌ نحوه لا محاله _ لأن الأفعال كما ذكر المحقق الإصفهاني على ثلاثة أقسام، فمنها: ما ليس فيه إقتضاء الحسن والقبح، كالأكل والشرب ونحوهما. ومنها: ما فيه إقتضاء ذلك كالكذب، إذ قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً. ومنها: ما يكون حسناً ولا- ينقلب عمياً هو عليه كالعدل أو قبيحاً ولا- ينقلب كالظلم _ فإذا حكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً، حكم الشرع بذلك، ورجع الحكم فيه إلى حسن العدل، وإذا حكم بقبح ضربه لا للتأديب، حكم الشرع بالحرمة، ورجع الحكم إلى قبح الظلم، فإن فرض أخذ العقل خصوصيةً في موضوع حكمه في هذا الباب ووقع الشك في كون الفعل حسناً أو قبيحاً، لم يكن للإستصحاب مجالٌ، لكونها شبهةً موضوعيةً لدليل الإستصحاب، فيكون الحق مع الشيخ.

رأى السيد الأستاذ

ثم إن سيدنا الأستاذ بعد أن قرب التفصيل بوجهين ولم يرتضهما قال:

الوجه الثالث: دعوى أن الخصوصية المتبدله أو المشكوكه مقومه بنظر

العرف، فلا مجال للإستصحاب حينئذٍ. وذلك بأحد بيانين:

البيان الأوّل: إن الكلام فيما نحن فيه فى الأحكام العقليّة المستتبعه لحكم الشرع _ بناءً على الملازمه _، وهى تختص بأحكامه فى باب التحسين والتقييح.

وعليه، فنقول: إن كلّ خصوصيّة تكون دخيله فى حكم العقل بالحسن أو القبح، فهى تكون قيداً لفعل المكلف المحكوم بالحسن أو القبح لا- قيداً فى الموضوع. وبعبارة أخرى: إنّ الخصوصيات المأخوذه فى حكم العقل العارض على فعل المكلف مأخوذه قيداً لمتعلّق الحكم لا لموضوعه، فلا محاله يتقيد متعلّق الحكم الشرعى المستكشف عن الحكم بتلك الخصوصيات تبعاً للحكم العقلي.

فإذا حكم العقل بقبح الصّدق الضار، كان متعلّق الحكم الشرعى بالحرمة هو الصّدق المضر.

وقد تقرّر أن كلّ خصوصيّة تؤخذ فى المتعلّق تكون مقومه بنظر العرف، وليس الحال فيه كالحال فى الموضوع. فمع الشك فى تلك الخصوصيّة يمتنع الإستصحاب، وسيأتى بيان هذه الجهة فى محلّه.

البيان الثانى: إن الحكم العقلي بالقبح لم يتعلّق بالصّدق _ مثلاً _ حال إضراره كى يقع الكلام فى أن جهه الضرر مقومه عرفاً أو ليست مقومه، بل ليس لدينا إلا- الحكم العقلي بحسن الإحسان وقبح الظلم. والحكم بقبح الصّدق المهلك أو حسن الكذب النافع، من باب أن الأوّل مصداق الظلم القبيح عقلاً- والثانى مصداق الإحسان الحسن عقلاً، لا أن الحكم العقلي بالقبح تعلق بالصّدق مباشرة بملاحظه اضراره.

إذن، فمتعلّق الحكم العقلي هو نفس الخصوصيّة، وهذه الأفعال مصاديق

للخصوصية، ويتبعه في ذلك الحكم الشرعي، فالحرام هو الظلم والمحجوب هو الإحسان.

وعليه، فمع الشك في بقاء الخصوصية يشك في ثبوت متعلق الحكم مباشرة، فلا معنى للإستصحاب. فهو نظير إستصحاب حرمه ما ثبت حرمته بالدليل الشرعي عند الشك في إنطباق موضوع الحرمه عليه، كما لو كان كلام كذباً، ثم شك في أنه كذب أو ليس بكذب، فإنه لا معنى لإستصحاب حرمته مع الشك المزبور.

وهكذا الحال في الشبهه الحكمية، كما لو فرض زوال عنوان الظلم عن الصديق، ومع هذا احتمال أن يبقى على حرمته، فإنه لا معنى لإستصحاب حرمته، إذ متعلق الحرمه السابقه زال قطعاً، والصدق فعلاً ليس من أفراده جزماً، فيمتنع صدق البقاء. فتدبر.

وهذا الوجه ببيانه متين لا- دافع له، وهو ممّا يمكن إستفادته من عبارته الشيخ رحمه الله خصوصاً بالبيان الأول _ لقوله: «لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي للحسن والقبح كلّها راجعه إلى قيود فعل المكلف» _ وإن كانت لا تخلو عن نوع إجمال.

ومنه تعرف بعد ما أفاده صاحب الكفايه وغيره عنه وعدم إرتباطه به.

وبالجملة: التأمل في كلام الشيخ يقتضى أن يستظهر أن مراده ما ذكرناه، لا ما فهمه الأعلام قدس الله سرهم، والله سبحانه العاصم العالم. (1)

أقول:

فليتأمل هل يعود هذا إلى بعض ما تقدّم؟ وهل يساعد عليه ظاهر كلام الشيخ؟.

ص: ١٨٤

إشاره

قد نسب إلى الفاضل التونى التفصيل بين القسمين من الأحكام الشرعيه، وأنه ينكر جريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيه، قال: والمنشأ له هو توهم أنها ليست مجعوله ابتداءً من قبل الشارع. فأجاب بأنها مجعوله له ولو بالواسطه.

قال السيد الخوئى: ربما يتوهم عدم صحه جريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيه كما عن الفاضل التونى ... (١).

نص كلام الفاضل التونى

ولكن الأولى أن نورد نص ما جاء فى كتاب الوافيه _ كما فعل الشيخ، فإنه قال: نسبه الفاضل التونى إلى نفسه وإن لم يلزم ممّا حقه فى كلامه. ثم أورد نص عبارته _ فإنه قال بعد ذكر الاختلاف فى حجيه الإستصحاب:

ولتحقيق المقام، لابد من إيراد كلام يتضح به حقيقه الحال فنقول: الأحكام الشرعيه تنقسم إلى سته أقسام:

ص: ١٨٥

الأول والثاني: الأحكام الإقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الإقتضائية المطلوب فيها الكفُّ والترك، وهي الحرام والمكروه.

والخامس: الأحكام التخيريّة الدالّة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعيّة، كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر، أو شرط له أو مانع عنه. والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعيّ ممّا لا يضرُّ فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا! فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إمّا أن يكون مؤقتاً، أو لا.

وعلى الأول: يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك الوقت، ثابتاً بذلك الأمر؛ فالتمسك حينئذٍ في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنصّ، لا بالثبوت في الزمان الأول، حتّى يكون إستصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثاني: أيضاً كذلك، إن قلنا بإفاده الأمر التكرار، وإلاّ فدّمه المكلف مشغوله حتّى يأتي به في أيّ زمان كان، ونسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده في كونه أداءً في كلّ جزءٍ منها، سواء قلنا بأنّ الأمر للفور، أو لا.

والتوهم بأنّ الأمر إذا كان للفور، يكون من قبيل المؤقت المضيق؛ إشتباه غير مخفيّ على المتأمل.

فهذا أيضاً ليس من الإستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال: بأنّ إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من الإستصحاب؛ فإنّ هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً.

وكذا الكلام في النهي، بل هو أولى بعدم توهم الإستصحاب فيه، لأنّ مطلقه لا يفيد التكرار.

والتخيري أيضاً كذلك.

فالأحكام الخمسة: _ المجرده عن الأحكام الوضعيه _ لا يتصور فيها الإستدلال بالإستصحاب.

وأما الأحكام الوضعيه: فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه _ كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزله لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحه التصرفات والإستمتاعات فى الملك والنكاح، وفيه لتحريم أمّ الزوجه، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاه، إلى غير ذلك _ فينبغى أن يُنظر إلى كيفيه سببيه السبب، هل هى على الإطلاق؟ كما فى الإيجاب والقبول، فإن سببته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق مُزيل، وكذا الزلزله؛ أو فى وقت معين، كالدلوك ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السبب في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنها أسباب للحكم فى أوقات معينه، وجميع ذلك ليس من الإستصحاب فى شىء، فإن ثبوت الحكم فى شىء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء آخر، بل نسبه السبب فى إقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده.

وكذا الكلام فى الشرط والمانع.

فظهر ممّا مرّ: أنّ الإستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا فى الأحكام الوضعيه _ أعنى: الأسباب، والشرائط، والموانع، للأحكام الخمسه _ من حيث أنها كذلك. ووقوعه فى الأحكام الخمسه إنّما هو بتبعيتها، كما يقال فى الماء الكرّ المتغير بالنجاسه إذا زال تغيره من قِبَل نفسه: بأنّه يجب الإجتناّب عنه فى الصلاه، لوجوبه قبل زوال تغيره، فإنّ مرجعه إلى: أنّ النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيره،

ص: ١٨٧

فتكون كذلك بعده. ويقال في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصّلاه: إنّ صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أى: كان مكلفاً ومأموراً بالصّلاه بتيمّمه قبله، فكذا بعده، فإنّ مرجعه إلى: أنّه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهاره من الشروط.

فالحقّ _ مع قطع النظر عن الروايات _ : عدم حجّيه الإستصحاب، لأنّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع فى وقت، لا يقتضى العلم بل ولا الظنّ بوجوده فى غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً فى غير ذلك الوقت؟

فالذى يقتضيه النظر، بدون ملاحظه الروايات: أنّه إذا علم تحقّق العلامه الوضعيه، تعلق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم، بطرؤ شكّ _ بل وظنّ أيضاً _ يتوقّف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أولاً.

إلا أنّ الظاهر من الأخبار: أنّه إذا علم وجود شيءٍ، فإنّه يُحكم به، حتّى يُعلم زواله. روى زراره فى الصحيح ... (١).

الإشكال على كلام الفاضل التونى

ولا يخفى أنّ الفاضل التونى قد ذهب إلى عدم حجّيه الإستصحاب بقطع النظر عن الروايات، ثم صرح بدلاله الأخبار على حجّيته مطلقاً.

ويرد عليه _ كما أشار الشيخ إليه _ (٢) أنّ بقاء الطلب الموقت قد لا يفى به

ص: ١٨٨

١- ١. الوافيه فى علم الأصول: ٢٠٠ - ٢٠٣.

٢- ٢. فرائد الأصول ٣ / ١٣١.

الدليل، فتقع الحاجه إلى التمسك في ثبوت ذلك الحكم بالإستصحاب، ففي صلاه المغرب والعشاء قد وقع الكلام في انتهاء الوقت في نصف الليل أو إمتداده إلى الفجر، ومع الشك في بقاء الوقت بعد نصف الليل لابد من الإستصحاب.

وكذلك الحال في الطلب المطلق، فقد يدلّ الدليل على أصل الوجوب، وأما الدلاله على كونه مطلقاً أو موقّتاً فلا. مثلاً: صلاه الآيات عند الكسوف واجبه، ولكن يقع الكلام في أنّها موقّته بانجلاء القرص أو يؤتى بها حتّى بعده؟ ففي مثله لا مناص من التمسك بالإستصحاب.

هذا في الأحكام التكليفية.

وكذلك في الأحكام الوضعيّة، إذ يدور أمر الشرطيّه بين كونها موقّته أو مطلقه، ومع الشك في بقائها بعد الوقت يكون الدليل قاصراً والمرجع هو الإستصحاب. ففي غسل الجمعة _ مثلاً _ لا- ريب في شرطيه الوقت، ولكن هل هو إلى الزوال أو إلى المغرب؟

ولو وقع الشك في بقاء حكمٍ موقّتيّ أو مطلق ثابت، لوقوع تعيّر في خصوصيّات موضوعه، فإنّه لا رافع للشك إلا الإستصحاب.

وأيضاً، فإنّه كثيراً ما يقع الإجمال في ألفاظ الأدلّه الشرعيّه بسبب من الأسباب ويسقط الإستدلال به لذلك، وحينئذٍ، يحتاج إلى الإستصحاب، حيث لا طريق لإثبات الحكم إلاّ به.

وتلخّص: عدم تماميّة ما ذهب إليه الفاضل التوني.

لكنّ الأعلام قد تعرّضوا فى هذا المقام للبحث عن حقيقة الحكم الوضعى؟ وأنه قابل للجعل أو لا-؟ وعلى الأول، فهل يقبله إستقلالاً أو عرضاً كما عبّر المحقّق الإصفهانى، أو تبعاً كما عبّر المحقّق الخراسانى؟ أو بعضه غير قابلٍ وبعضه قابلٍ تبعاً أو عرضاً وبعضه قابلٍ تبعاً وإستقلالاً؟ وهذا الأخير قال به المحقّق الخراسانى؟

رأى صاحب الكفاية

قال فى الكفاية:

لا- خلاف كما لا- إشكال فى إختلاف التكليف والوضع مفهومًا وإختلافهما فى الجملة مورداً، لبداهه ما بين مفهوم السببىه أو الشرطيه ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفه والمباينه. كما لا ينبغى النزاع فى صحه تقسيم الحكم الشرعى إلى التكليفى والوضعى ... وكذا لا وقع للنزاع فى أنه محصور فى أمور مخصوصه ... أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو فى متعلّقه وموضوعه أو لم يكن له دخل ممّا أُطلق عليه الحكم فى كلماتهم

إنّما المهمّ فى النزاع هو أنّ الوضع كالتكليف فى أنه مجعول تشريعاً بحيث يصحّ إنتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزَع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله.

والتحقيق أن ما عدّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا إستقلالاً ولا تبعاً، وإن

كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصيحيح إنتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسبب والشروط والمانع والرافع لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوثاً أو إرتفاعاً، كما أن إتصافها بها ليس إلا - لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثره في معلولها، لا في غيره، ولا - غيرها فيه، وإلا - لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه إنشاءً أو إخباراً، ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السبب له، من كونه واجداً لخصوصية مقتضيه لوجوبها أو فاقداً لها، وإن الصلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبه لا محاله وإن لم ينشأ السبب للدلوك أصلاً.

ومنه انقدح أيضاً، عدم صحه إنتزاع السبب له حقيقة من إيجاب الصلاه عنده، لعدم إتصافه بها بذلك ضروره.

نعم، لا بأس باتصافه بها عنايةً، وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن

يعتبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوک _ مثلاً _ بأنه سبب لوجوبها فكنى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا- منشأ لانتزاع السبب وسائر ما لأجزاء العله للتكليف، إلا ما هي عليها من الخصوصيه الموجه لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

وأما النحو الثاني: فهو كالجزيه والشرطيه والمانعيه والقاطعيه، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث أن إتصاف شيء بجزيه المأمور به أو شرطيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور مقيده بأمر وجودى أو عدمى، ولا يكاد يتصف شيء بذلك _ أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به _ إلا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد إتصف بالجزيه أو الشرطيه، وإن أنشأ الشارع له الجزيه أو الشرطيه، وجعل الماهيه واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجه للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب إتصاف شيء منها بجزيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزيه للمأمور به أو الشرطيه له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجه إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا إتصاف بها أصلاً، وإن إتصف بالجزيه أو الشرطيه للمتصور أو لذى المصلحه، كما لا يخفى.

وأما النحو الثالث: فهو كالحجيه والقضاوه والولايه والنيابه والحرية والرقية والزوجيه والملكيه إلى غير ذلك، حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التى تكون فى موارد هما _ كما قيل _ ومن جعلها بإنشاء أنسفها، إلا أنه لا يكاد يشك فى صحه إنتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من

قبله _ جلّ وعلا _ لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضروره صحّه إنتزاع الملكيه والزوجيه والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممّن بيده الإختيار بلا- ملا- حظه التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح إعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا- ينبغى أن يشك في عدم صحّه إنتزاعها عن مجرّد التكليف في موردها، فلا- ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، ولا الزوجيه من جواز الوطى، وهكذا سائر الإعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقذح بذلك أن مثل هذه الإعتبارات إنّما تكون مجعوله بنفسها، يصح إنتزاعها بمجرّد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه ومنتزعه عنه

إذا عرفت إختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعى، والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعى. فافهم.

وأنه لا- إشكال في جريان الإستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنه كالتكليف. وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه. وعدم تسميته حكماً شرعياً _ لو سلّم _ غير ضائر بعد كونه ممّا تناله بيد التصرف شرعاً. نعم، لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه. فافهم. (١)

ص: ١٩٣

هذا تمام كلام صاحب الكفايه، وقد جعل عنوان التقسيم «ما عُدَّ من الوضع»، فالإيراد عليه بأنّه قسّم الأحكام الوضعيّة إلى ثلاثة أقسام مع أنّه لا يرى أحد الأقسام قابلاً للجعل، غفله عن كلامه.

وقد وقعت الأقسام الثلاثة المذكوره في الكفايه موقع البحث والنظر من قبل الأعلام، وقبل الورود في ذلك نذكر المطالب التاليه:

حقيقه الحكم

قال في مصباح الأصول: (١)

الحكم التكليفي الشرعي من سنخ الفعل الإختياري الصادر من الشارع، وليس هو عبارته عن الإراده والكراهه والرضا والغضب، فإنّها من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير إختيار، وليست من سنخ الأفعال الإختياريّه، بل هو إعتبار نفساني من المولى وبالإتشاء يبرز هذا الإعتبار النفساني، وهو إعتبار من حيث الإقتضاء والتخيير. ويقابله الحكم الوضعي، فكُلّ إعتبار من الشارع سوى الأحكام الخمسه حكم وضعي.

ويرد عليه: أنّه إن كان الحكم الشرعي عبارته عن الفعل الإختياري للشارع، فإنّ الفعل _ سواء كان جوارحيّاً أو جوانحيّاً _ من الموجودات الخارجيّة، فكيف يكون من الإعتباريات؟

وأيضاً، كيف الجمع بين القول بأن الحكم الوضعي إعتبار شرعي، والقول: بأن من الحكم الوضعي ما هو أمر تكويني غير قابل للإعتبار الشرعي؟ بل الصّحيح

ص: ١٩٤

١-١. مصباح الأصول ٣ / ٩٢ _ ٩٣.

أن هذا القسم خارج تخصصاً وإن عدّ من الوضع كما عبّر في الكفايه.

نعم، ما ذكره من أنّ التكليفى ما فيه جهه الإقتضاء أو التخيير، والوضعى ما ليس كذلك، هو الصّحيح، كما فى غيره من الكلمات.

هل الحكم التكليفى وجودى فقط؟

الأحكام الخمسه وجوديه فقط أو عدمها أيضاً أحكام؟

قد يقال: بأنّ العدم لا يقبل الجعل.

وفيه: إنّ هذا فى التكوينيّات، وأمّا فى الإعتباريّات، فلا مانع من اعتبار عدم الوجوب وعدم الحرمة وعدم الإستحباب. هذا ثبوتاً. وأمّا إثباتاً، فقد يكون المجعول عدم الحكم كما فى حديث الرفع.

هل الحكم التكليفى يقبل الجعل بالاستقلال؟

قالوا: نعم، كأن يجعل الشارع بالإنشاء الوجوب مثلاً. وخالف المحقّق العراقى، (١) فقال بأنّه غير مجعول، لأنّ المجعول الشرعى ما يوجد بالإرادة والقصد، والإنشاء سبب، كأن يُنشأ ملكيه الدار لزيد، فيقول: ملكت، قاصداً إيجاد الملكيه له، والحكم التكليفى لا يوجد فى مرتبه من مراتبه القصد والإنشاء، لأنّه إرادته أو كراهه مبرزه تابعه للمصلحه أو المفسده، وكلّ ذلك تكوينى، ومن إبرازها ينتزع العقل الحكم الشرعى من دون التفاتٍ لهذه الناحيه من المرید حتى يكون قاصداً لإبرازها ويكون جاعلاً.

ص: ١٩٥

وما ذهب إليه مندفع كما لا يخفى. أمّا ثبوتاً، فإنّ الوجوب _ مثلاً _ قابل للجعل عند العرف والعقلاء. وأمّا إثباتاً، فظواهر الكتاب والسنة في جعل الشارع كثيره، كقوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...» (١) وقوله: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامُ ...» (٢) وقوله تعالى: «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ...» الآية، (٣) فما ذهب إليه إنكار لأصالة الظهور، فإنّ جميع هذه الموارد جعل من الشارع على ذمّه المكلفين، فالوجوب والحرمة وغيرهما أحكام مجعولة شرعاً وعرفاً ولغاً، يعتبر بالأوّل اللابديّه وبالثاني حرمان المكلف من الشيء. وقد يأتي بصيغته تدلّ على البعث ويعتبر العقلاء اللابديّه كقوله «صل»، أو تدلّ على الزجر ويعتبر العقلاء الزجر كقوله «لا تفعل كذا»، لأنهما يقومان مقام البعث والزجر التكوينيّين. فما ذهب إليه في مصباح الأصول من أنّ «صل» إعتبار وإبراز مخدوش.

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيه

قد تقدّم كلام صاحب الكفايه في أقسام الأحكام الوضعيه، فاختار في القسم الأوّل منها، وهو السببيّه والشرطيّه والمانعيّه والقاطعيّه، أنّها غير مجعوله، لا- بالجعل الإستقلالي، ولا- بالجعل الإنتراعي، لكون التكليف متأخراً عنها، فلو أريد إنتزاعها من التكليف لزم تأخر ما هو المتقدّم وتقدّم ما هو المتأخّر.

ص: ١٩٦

١-١. سوره آل عمران، الآية ٩٧.

٢-٢. سوره المائده، الآية ١.

٣-٣. سوره المائده، الآية ٩٦.

فأشكل المحقق الإصفهاني: (١)

أولاً: إن ما ذكره خلط بين السبب والسبب والشروط والشرطية والمانع والمانعيه والقاطع والقاطعيه، لأن ما هو المتقدم على التكليف هو السبب والشروط، وأما السبب والشروطيه فهما بعد تحقق التكليف، وذلك، لأن السبب متقدم على المسبب والشروط متقدم على المشروط، والنسبه بين السبب والمسبب هو التضاييف، وكذا بين الشرطيه والمشروطيه والمانعيه والممنوعيه والقاطعيه والمقطوعيه، والمتضاييفان متكافئان في القوه والفعليه، وإذا كانت السببيه والمسببيه _ وكذا غيرهما _ في مرتبه واحده، ولا ريب في أن المسببيه في مرتبه متأخره عن التكليف، فالسببيه كذلك، فيكون المتقدم عليه هو السبب.

وفيه:

إنه غفله عن كلام الكفايه، فإنه يؤكد على وجود خصوصيه تكويته هي المنشأ لجعل الحكم الشرعي كما في دلو ك الشمس بالنسبه إلى وجوب الصلاه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وكذلك الكسوف بالنسبه إلى صلاه الآيات، وهذه الخصوصيه لا يعقل أن تكون منتزعه من التكليف وإلا يلزم تأخر المتقدم.

وثانياً: إن السبب للتكليف هو إرادته المولى الحكم، وهذه الأمور منشأ للحكم بعد لحاظها، فلها دخل في الحكم، ففي الشروط مثلاً يوجد ربط ذاتي بين الشرط والمشروط، فإذا كان البلوغ شرطاً للتكليف والطهاره شرطاً للصلاه،

ص: ١٩٧

وهكذا، فإنّ في ذلك خصوصيةً ذاتيةً تجعل البلوغ والطهارة شرطاً، وتكون متممةً لفاعليته وقابليته القابل. ثمّ إنّ تلك الخصوصية تصير فعليته عند وجود الشرط، وهذه الحيثية أيضاً غير مجعولة وإنّما توجد بوجود الشرط تكويناً بالوجود التبعي.

وأما في مرحلة إنشاء الحكم من المولى، فإنّه إذا قال «صلّ»، فقد صدر منه الإنشاء بداعي جعل الداعي للمكلف لأن يمتثل، فإن لم يكن مشروطاً بشرط فلا- حاله إنتظاريّه له بل هو فعليّ، وإن كان مشروطاً كأن قال: صلّ عند دلوك الشمس، كانت فعليته منوطه بالدلوك.

فظهر أنّ الشرطيّه بمعنى المتمميه لفاعليته الفاعل وقابليته القابل أمر تكويني غير مجعول شرعاً ولكنها في مرحله التكليف أمر جعلي يدور أمره مدار أخذ الشارع، فإن أخذه كان قيداً لحكمه وإن رفضه كان الحكم مطلقاً.

وكذلك الحال بالنسبه إلى السببيه والمانعيه والقاطعيه.

وهذا الإشكال من هذا المحقق وارد.

رأى المحقق النائيني

وأفاد الميرزا في هذا المقام ما توضيحه: إنّ القضايا الشرعيه منها خارجيه ومنها حقيقيه، وإن كان الأساس فيها أن تكون بنحو القضايا الحقيقيه. ولهذه القضايا مرتبتان، مرتبه جعل الحكم حيث يفرض الموضوع ويتوجه إليه الحكم، ومرتبته المجعولات الشرعيه حيث يتحقق الحكم. ثمّ إنّ كلّ شرطٍ فهو موضوع وكلّ موضوعٍ فهو شرط، ومن هنا يظهر أنّ الشرط والسبب والموضوع واحد.

ثمّ إنّ لكلّ من الجعل والمجعول أسباباً وشرائط، فأما شرائط الجعل وأسبابه

فهى الأمور التى تكون الداعى للشارع إلى جعل الحكم، وهى فى مقام اللّحاظ مقدّمه على الجعل ومؤخّره عن الجعل والمجعول فى مقام الوجود، فالأغراض والملاكات هى أسباب الجعل وعلله وهى مقدّمه فى اللّحاظ على الجعل ومؤخّره فى الوجود كأىّ علّه غائيه أُخرى. وأمّا شرائط المجعول، فإنّها موضوعات للمجعول، والموضوع دائماً متقدّم على الحكم تقدّم العلّه على المعلول.

ثمّ أورد الميرزا على صاحب الكفايه فقال:

فكم من فرق بين شرائط الجعل _ أعنى بها ما يقتضى جعل الحكم على موضوعه _ وبين شرائط المجعول _ أعنى بها القيود المأخوذه فى موضوع التكليف _ . فما هو قابل للجعل ومنتزع من التكليف أو الوضع هى الشرطيّه المتّصفه بها شرائط المجعول، وما هو من الأمور الواقعيّه التكوينيّه هى الشرائط المتّصفه بها شرائط الجعل. وقد أشرنا إلى أنّ خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفايه قدّس سرّه أوقعه فى الخلط بينهما فى كثير من الموارد.(١)

أقول:

والإنصاف متانه هذا الكلام وورود الإشكال على الكفايه.

وأما إشكال المحقّق الإصفهاني: بأنّ الجعل والمجعول واحد حقيقه، فلمّا جعل شرائط الجعل غير شرائط المجعول. فغفله عن مرام الميرزا، فإنّ ما ذكره إصطلاح منه لكلّ من مرحلتى إنشاء الحكم وفعلّيه الحكم، وإلاّ فلا. خلاف فى إتّحاد الجعل والمجعول.

ص: ١٩٩

وكذا ما أورده المحقق العراقي دفاعاً عن الكفاية: من أن مراد المحقق الخراساني من قوله بعدم قابليته سبب التكاليف وشرطيته التكاليف للجعل هو المؤثرية في إرادته الحاكم، لكونها أمراً تكويئياً غير قابلٍ للجعل والتشريع.

وذلك: إن صاحب الكفاية قد قسم «ما عدّ من الوضع» إلى ثلاثة أقسام: ما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للتكاليف، وما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للمكلف به، وما هو من قبيل الولاية والقضاوه والملكيه والزوجيه ممّا هو مجعول بالإستقلال. فقال في القسم الثاني بالمجعوليه التبعية، بمعنى إنتزاعه من الأمر بالكلّ وبالمشروط، فالشرطيّه للتكاليف ليست مجعولةً عنده من قبل الشارع وإلا يلزم الغلط في التقسيم، لأن الأقسام في كلّ تقسيم بعضها قسيم للبعض والتقسيم قاطع للشركة، فما كان للمكلف به فهو مجعول وما كان يتعلّق بالتكاليف فغير مجعول.

فأشكل الميرزا بعدم الفرق، فكما أنّ الشرط للمكلف به _ كالظهاره بالنسبه إلى الصّلاه _ دخيلٌ واقعاً، ولولاها لما ترتبت المصلحه على الصّلاه، كذلك الإستطاعه، فإنّها دخيله في التكاليف، إذ لحظها الشارع وأخذها قيداً لتكليفه بالحج. وهذا تمام الكلام في القسمين الأوّل والثاني من الأقسام الثلاثة.

رأى الشيخ في الأحكام الوضعيه والبحث حوله

ويقع الكلام في القسم الثالث من قبيل: الزوجيه والملكيه والقضاوه والولاية والحريه والرقيه وأمثالها، وأوّل ما يتعرّض له هو رأى الشيخ قدّس سرّه،⁽¹⁾ فإنّه ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعيه متنزعه من الأحكام التكاليفيه، ونسب

ص: ٢٠٠

ذلك إلى المشهور، فوقع رأيه موقع البحث والنظر من الأعلام المتأخرين عنه:

لقد قال بذلك في سائر الأحكام الوضعيه، حتى في الموارد التي لا فعليته للحكم فيها، كما لو أتلّف الصبي مال الغير والحكم الوضعي هو الضمان، فإنّ هذا الحكم منتزع من حكم الشارع بوجوب ردّ المال على مالكة بعد بلوغ الصبي.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بالوجدان، بمعنى أنّه إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فقد أنشأ وجوب إكرامه عند مجيئه، ومن هذا الحكم ينتزع شرطيه المجيء للإكرام، وكذا في: إذا زالت الشمس فصلّ، فالمنشأ ليس الشرطيه بل الحكم والشرطيه منتزعه منه، والملكيه تنتزع من جواز التصرف في الشيء.

نعم، الطهاره والنجاسه عند الشيخ من الأمور الواقعيه التي كشف عنها الشارع، وسيأتي الكلام على ذلك.

فالشيخ _ كما عرفت _ لم يذكر دليلاً إلاّ الوجدان، إلاّ أن تلميذه الآشتياني(1) حاول أن يبرهن على ذلك، وملخص كلامه هو: إنّ الأحكام الشرعيه أفعال خارجيه للحاكم، ولو كانت السببيه والشرطيه والملكيه والخارجيه وغيرها أحكاماً شرعيه لزم أن تكون خارجيه، وإذ ليس لها وجود في الخارج كسائر أفعال الحاكم فلا بدّ وأن تكون منتزعه من أحكامه.

ولكنّ هذا البرهان مردود. أمّا من حيث المبنى، فالأحكام الشرعيه ليست أفعالاً خارجيه للشارع، بل الصّادر منه هو الإنشاء، وإنشاء الحكم غير الحكم وإنّما

ص: ٢٠١

هو المنشأ بالإنشاء، وهو أمر إعتباري. وأما من حيث البناء، فإنها لما لم تكن خارجيه فهي أحكام مشرعه من الشارع.

وأما الوجدان الذي ذكره الشيخ، فإنه لو تم في بعض الموارد، فإنه لا يتم في مثل قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ...» (١) فإنه يدل على الملكيه وليس من قبيل ما ذكره. وكذا في مثل: الغريم ضامن، وفي مثل: من حاز ملك ... ففي هذه الموارد لا يوجد الحكم المنتزع منه بل جعل الحكم الوضعي بالإستقلال.

وأما ما تقدّم في خصوص الصبي، فليس عندنا دليل مفاده: الصبي إن أتلّف مال الغير وجب عليه ردّه عليه بلوغه، حتّى ينتزع منه الضمان.

ولو سلّمنا وجود هكذا دليل، فإنّ الأمر الإنتزاعي متّحد في الوجود دائماً بحكم العقل مع منشأ إنتزاعه، وهذا المعنى غير متحقّق في هذا المورد.

وعلى الجملة، فإنه لا- دليل مقبول على مختار الشيخ، اللهمّ إلا بنحو القضيّه الجزئيه كما في مثل: إذا زالت الشمس فصلّ، وإن جاءك زيد فأكرمه.

وأورد المحقّق الميرزا على الشيخ بأنّ الطريقيه ونحوها من الأحكام الوضعيه مجعوله بالإستقلال لعدم وجود أحكام تكليفيه تنتزع منها. وقد وافقه المحقّق العراقي إلا أن يقال بأنّ المجعول في باب خبر الثقة هو المنجزيه.

ولكن يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّه إذا كان آيه النبأ هي المستند لحجّيه خبر الثقة، كان المجعول عدم وجوب التبيّن من خبر العادل، فينتزع منه طريقيه

ص: ٢٠٢

خبر الثقة إلى الواقع وكاشفيتها عنه. وكذا من الأخبار المستفاد منها حجّيته خبر الثقة، مثل: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟» (١).

وبالجملة، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ ممنوع لما ذكرنا.

والتحقيق: إن الأحكام الوضعيّة مجعولة، بعضها بالإستقلال وهي الملكيه والقضاوه والولاية وأمثالها، وبعضها بالتبع، وهي شروط التكليف وشروط المكلف به، والدليل على ذلك هو بناء العقلاء في جميع الأحكام الشرعيّة في أبواب المعاملات والحكومات، فإنّها أحكام إمضائية لا تأسيسية، والسّيره العقلية قائمه على أنّه إذا جعلت الملكيه للشىء قالوا فالتصرفات فيه جائزه، وليس الأمر بالعكس كما اختار الشيخ، فالتأمّل في ظواهر النصوص كقوله عليه السّلام: «لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره إلاّ بإذنه» (٢) وفي السّيره العقلية يوجب القول بجعل الأحكام الوضعيّة بالإستقلال، بل ما ذكره الشيخ باطل بالبرهان، لأنّ كلّ أمر إنتزاعي فهو متأخر عن منشأ الإنتزاع، فلو قلنا بانتزاع الملكيه من حرمة التصرف في ملك الغير، لزم تأخر ما هو المقدم وتقدم ما هو المؤخّر.

وتلخّص: سقوط رأى الشيخ، وسقوط قول الكفايه بالتفصيل بين أحكام التكليف وأحكام المكلف به.

ص: ٢٠٣

١-١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٣٣.

٢-٢. المصدر ٩ / ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الرقم ٧.

واختلفت الأنظار فى «الطهاره» و«النجاسه». فقال الشهيد: (١) النجاسه عباره عن الحكم بوجوب الإجتنب إستقذاراً. وقال جماعه: (٢) هما من الأحكام الوضعيّه المستقلّه بالجعل. وفى كلمات بعضهم: (٣) هما منتزعان من الحكم الشرعى. ونسب الميرزا (٤) إلى الشيخ القول بأنهما من الأمور الواقعيّه التى كشف عنها الشارع، وكأنّ الأصل فى هذه النسبه كلام الشيخ فى كتاب الطهاره (٥) بعد نقل كلام الشهيد: إنّ القذاره والطهاره من أوصاف الأشياء الخارجيه، فليستا من الأحكام الشرعيّه. ثمّ وجه كلام الشهيد بأن مراده كونهما منتزعين من الحكم الشرعى، فردّ ذلك وصرّح بكونهما من الأمور الواقعيّه المجهوله الكنه كشف عنها الشارع، قال: وهذا هو المستفاد من الكتاب والسّنه.

لكنّ فى الرسائل (٦) فى النظر فى كلام الفاضل التونى: الملكيه والطهاره والنجاسه مردّده بين كونها أموراً واقعيّه كشف عنها الشارع وكونها إعتباريه. وقال فى موضعٍ آخر: الطهاره والنجاسه إعتباران شرعيّان. (٧)

ص: ٢٠٤

- ١-١. القواعد ١ / ٣٠.
- ٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ٨٠، مصباح الأصول ٣ / ١٠١، مباني الإستنباط: ٨٨.
- ٣-٣. أنظر: فرائد الأصول ٣ / ١٢٦.
- ٤-٤. أجود التقريرات ٤ / ٨٠.
- ٥-٥. كتاب الطهاره: ٣٣٥.
- ٦-٦. فرائد الأصول ٣ / ١٣٠.
- ٧-٧. المصدر ٣ / ١٤٣.

وعلى الجملة، فإنّ كلمات الشيخ مضطربه ولا- يمكن الجزم بما نسب إليه، والقدر المسلّم به أنّه لا- يقول ذلك في الطهاره والنجاسه الظاهريّتين، لأنّ الأحكام الظاهريّه عند الشيخ كلّها تعبد شرعى في طول الواقع بالنسبه إلى الموضوعات والأحكام. فما في مصباح الأُصول من أنّه لا- معنى لأن تكون الأحكام الظاهريّه إخباراً عن الواقع مع إمكان كون الشىء في الواقع نجساً، غير وارد على الشيخ.

كلام المحقق النائنى

وكيف كان، فقد ردّ الميرزا النائنى على القول بكونهما أمرين واقعيين فقال ما نصّه:

وأما الطهاره والنجاسه، فقد جعلهما الشيخ قدس سرّه من الأمور الواقعيّه التى كشف عنها الشارع، جرياً على مبناه من أنّ الأحكام الوضعيّه لا تنالها يد الجعل الشرعى، فهى بين ما تكون منتزعه عن التكليف كالملكيه والزوجيّه ونحو ذلك، وبين ما تكون من الأمور الواقعيّه كالطهاره والنجاسه.

ويا ليت، بين مراده من ذلك، فإنّه إن كان المقصود أنّ حكم الشارع بطهاره بعض الأشياء ونجاسه آخر إنّما هو لأجل إشتمال الطاهر والنجس على النظافه والقذاره المعنويّه، فهذا لا يختصّ بباب الطهاره والنجاسه، بل جميع موضوعات التكليف ومتعلّقات الأحكام الشرعيّه تشتمل على خصوصيّه واقعيّه حكم الشارع على طبقها، فإنّ الواجبات الشرعيّه كلّها أُلّطاف فى الواجبات العقليّه. وإن كان المقصود أنّ أصل الطهاره والنجاسه من الأمور الواقعيّه الخارجيه، فهذا ممّا

لا- سبيل إلى دعواه، بداهه أن الطهاره والنجاسه بمعنى النظافه والقذاره من الأمور الإعتباريّه العرفيّه، كما يشاهد أنّ العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الأشياء ولا يستقذرون عن بعضها، غايته أنّ الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق كنجاسه الخمر، مع أنّه ممّا لا يستقذر منه العرف، إلّا أنّ هذا لا يقتضى عدم كون الطهاره والنجاسه من الأمور الإعتباريّه العرفيّه، فإنّ الشارع كثيراً ما يخطئ العرف في المصادق مع كون المفهوم عرفياً.

وبالجملة، لم يظهر لنا فرق بين الطهاره والنجاسه وبين الملكيّه والزوجيّه، فإنّ في باب الطهاره والنجاسه أموراً ثلاثه، الأوّل: مفهوم الطهاره والنجاسه. الثاني: ما ينطبق عليه المفهوم وما هو المعروض للطهاره والنجاسه كالمؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمة إستعمال النجس.

أمّا الأوّل، فهو كسائر المفاهيم العرفيّه والإعتبارات العقلائيّه، كالملكيّه والزوجيّه والرقبه.

وأمّا الثاني، فهو عباره عن المصادق الذي ينطبق عليه المفهوم، كمصاديق الملكيّه والزوجيّه، غايته أنّ تطبيق المفهوم على المصادق تارة: ممّا يدركه العرف، وأخرى: لا يدركه إلّا العالم بالواقعيّات، كما إذا لم يدرك العرف أنّ العقد الكذائي يكون سبباً للملكيّه، إلّا- أنّ الشارع يرى تحقّق الملكيّه عقيب العقد، فتكون الملكيّه الحاصله عقيب ذلك العقد من مصاديق الملكيّه الإعتباريّه العرفيّه.

وأمّا الثالث، فحكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمة إستعمال النجس ليس إلّا كحكمه بجواز التصرف في الملك وحرمة أكل المال بالباطل.

فظهر أنه لا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين سائر الإعتبارات العرفية. فالأقوى أن الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعيه وليسا من الأمور الواقعيه. (1)

أقول:

ولكن دعوى أن الطهارة والنجاسة مفهومان مثل الملكيه والزوجيه أول الكلام، فإن للشيخ أن يقول بأن في الطهارة والنجاسة خصوصيه واقعيه يتنفر الطبع من الثانيه وينشرح من الأولى، فبينهما وبين الأحكام الإعتباريه كالملكيه والزوجيه فرق، لأن الإعتبار بيد المعترف يوجد بواسطته ويرتفع، بخلاف القذاره في العذره مثلاً، فإنها أمر واقعي هو منشأ للتنفر ... نعم، القذاره الموجوده في بعض الأعيان النجسه كجسم الكافر لا يدركها الإنسان وإنما كشف عنها الشارع.

وأما القول بأن الطهارة والنجاسة من الإعتبارات، فتاره يخطئ الشارع العرف وأخرى يصدق، فظاهره التهافت، لأنه لا تخطئه في الإعتبارات، لكونها بيد المعترف كما تقدم، فكيف يكون مورداً للتخطئه؟ وبعبارة أخرى: الحاكم معتبر والعرف معتبر، ولكل إعتباره.

فالصحيح هو التفصيل، لأن من مصاديق الطهارة والنجاسة ما هو واقعي ومنها ما هو إعتباري، كموارد إعتبارهما بالتبعيه، فهما في هذا القسم قابلان للجعل الإستقلالي.

ص: ٢٠٧

١-١. فوائد الأصول ٤ / ٤٠١ _ ٤٠٢.

وقال المحقق العراقي:

وأما الطهارة والنجاسة، فهما بمعنى النظافة والقذاره، وقد جعلهما الشيخ قدس سره من الأمور الواقعيه، وهو كما أفاده قدس سره في النظافه والقذاره العرفيه المحسوسه، إذ لا- ينبغي الإشكال في كونهما من الأمور الواقعيه الخارجيه التي يدركها العرف والعقلاء، ولذلك تراهم يستقذرون عن بعض الأشياء، كعذره الإنسان ولا يستقذرون عن البعض الآخر.

وإنما الكلام فيهما شرعاً فيما لم يكن في البين جهه محسوسه عرفيه، كنجاسه الخمر والكافر ونحوهما، في أنّهما أيضاً من الأمور الواقعيه الخارجيه التي كشف عنها الشارع لنا بحكمه بوجوب الإجتنب، أو أنّهما من الإعتبارات الجعليه؟

ويمكن ترجيح الثاني، بجعلهما من الإعتبارات الجعليه الراجعه إلى نحو إدعاء من الشارع بنجاسه ما يراه العرف طاهراً وبالعكس بلحاظ ما يرى من المناط المصحح لهذا الإدعاء، بحيث لو اطلع العرف عليه لرتبوا عليه آثار النجاسه، كما يشاهد نظيره في العرف، حيث يرى عندهم بعض المصاديق الإدعائيه للطهاره والنجاسه، كاستقذارهم من أيدي غسل الموتى وأيدي من شغله تنظيف البالوعه وإخراج الغائط منها، وإباء طبعهم عن المؤاكلة مع هؤلاء من إناء واحد، ولو كانت أيديهم حين الأكل في كمال النظافه الظاهريه، وعدم إستقذارهم من أيدي مثل الفلاح المستعمل للفواكه، ولو كانت أيديهم من جهه إستعمال الفواكه من الوسخ ما بلغ. ومن المعلوم أنّ ذلك لا يكون إلا من جهه إدعائهم القذاره في الأوّل

الموجب لترتيبهم لآثار القذاره الخارجيه عليه، وعدم إعتبارهم إياها فى الثانى.

وعليه نقول: إنه يمكن أن يكون حكم الشارع بنجاسه ما لا يراه العرف قدراً كالخمر والكافر ونحوهما من هذا القبيل، فيكون مرجعه إلى نحو إدعاء من الشارع بقذاره ما يراه العرف طاهراً، وبالعكس بلحاظ ما يرى منه من المناط المصحح لهذا الإدعاء، بحيث لو يراه العرف أيضاً لرتبوا عليه آثار قذاراتهم، من دون أن يكون المناط المزبور هو عين الطهاره والنجاسه الشرعيه، كى تكونان من الأمور الواقعيه التى كشف الشارع عنها بيانه كما توهم. وبالجملة فرق بين كون الشىء طاهراً أو قدراً خارجياً، وبين كونه طاهراً أو قدراً إدعائياً لمناط مخصوص.

وعليه، لا وجه لجعلها بقول مطلق من الأمور الواقعيه. نعم، على كل تقدير لا تكونان من الأحكام الوضعيه حتى يأتى فيهما النزاع فى كونهما مجعوله أو منتزعه من التكليف، إذ هما إمّا من الأمور الواقعيه، وإمّا من الأمور الإدعائيه. فعلى الأول، لا تكونان من الأمور الوضعيه ولا- مرتبطه بالجعل. وعلى الثانى، وإن كانتا مجعوله، ولكن بالجعل بمعنى الإدعاء لا الجعل الحقيقى كما هو ظاهر. (١)

أقول:

وهذا وجه جيّد، إلا- أنّ الكلام فى تماميه الإدعاء الذى ذكره فى مقام الإثبات، بل إنّ ظواهر الأدلّه جعل للنجاسه لا بعنوان الإدعاء.

ص: ٢٠٩

وفى مصباح الأصول (١) ثلاثه وجوه من الإشكال على الشيخ بعد أن نسب القول إليه كذلك:

أحدها: إنه خلاف ظواهر الأدله ...

والثاني: إنه خلاف الوجدان بالنسبه إلى بعض الموارد.

والثالث: إنه لا- يمكن القول بأن الحكم بالطهاره إخبار عن النظافه الواقعيه فى الطهاره الظاهريه، إذ الحكم بطهاره الشىء المشكوك فيه الذى يمكن أن يكون نجساً فى الواقع، لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافه الواقعيه، ولا بد من القول بمجعوليته الطهاره فى مثله.

أقول:

والعمده هو الوجه الثالث، وتقريبه: إن جعل الطهاره بقوله عليه السلام: «كلّ شىء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» لما هو طاهر فى الواقع، جمع بين المثليين، وإن كان نجساً فى الواقع فيلزم الجمع بين الضدين.

وهو كما ترى، لأن الأمر الواقعي هو الطهاره الواقعيه، وأما المجعول بقاعده الطهاره فهو الطهاره الظاهريه، ولا منافاه.

فالحق فى الطهاره والنجاسه هو التفصيل، فقسم واقعي، وقسم جعلى، وقسم واقعي كشف عنه الشارع.

ص: ٢١٠

واختلفت الأنظار كذلك فى «الصّيح» و«الفساد» فقيل: هما أمران واقعيان. وقيل: هما أمران مجعولان. وفصّل صاحب الكفايه (١) فقال هما فى المعاملات مجعولان وفى العبادات واقعيان، بتقريب أنّهما فى العبادات منتزعان من مطابقيه المأتى به للمأمور به خارجاً وعدم المطابقيه بينهما، والمطابقيه أمر واقعى كما لا يخفى، وأمّا فى المعاملات، فهما منتزعان من ترتّب الأثر على المعامله وعدم ترتّبه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى يقبل الجعل.

فأورد عليه المحقّق الخوئى: (٢) بأنّ المتّصف بالصّيح والفساد فى المعاملات ليس إلّا- الموجود خارجاً كالعبادات، فهما فى المعاملات أيضاً منتزعه من المطابقيه بين العقد الواقع فى الخارج وما إعتبره الشارع مؤثراً، وعدم المطابقيه بينهما، فالعبادات والمعاملات من وادٍ واحد.

أقول:

ويرد عليه: أنّ الذى يتّصف بالصّيح والفساد هو المركّب، وأمّا البسيط فيدور أمره بين الوجود والعدم. ثمّ إنّ الصّيح فى المركّب ما كان جامعاً للأجزاء والشرائط، والفساد بخلافه، ولذا وقع الكلام بين العلماء منذ القديم فى أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعه لخصوص الصّيح أو الأعم من الصّيح والفساد؟

ص: ٢١١

١-١. كفايه الأصول: ١٨٣ _ ١٨٤.

٢-٢. مباني الإستنباط: ٨٨، مصباح الأصول ٣ / ١٠٢.

وعلى هذا، فالصحة الفعلية تنتزع من المطابقه بين الفرد والطبيعه، فطبيعي البيع الجامع للشرائط المعبره هو الذي يترتب عليه الأثر، أى النقل والإنتقال، فإن كان البيع الصادر فرداً من أفرادهِ إتصف بالصيحه وإلا إتصف بالفساد. فظهر أنّ هنا صحه وفساداً فعليين، وصحه وفساداً فى الطبيعى. وقد وقع الخلط فى كلام المستشكل.

والتحقيق أن يقال:

إنّ الصّحه والفساد أمران تكوينيتان، لأنّ الجامعيه لجميع الأجزاء والشرائط وعدمها ليست بجعل جاعلٍ وإعتبارٍ منه، غير أنّ الشارع قد يعتبر الفاقد صحيحاً مفرغاً للذمه فى مقام الإمثال، فتكون الصّحه حينئذٍ مجعوله.

الكلام فى الحجّيه

والحجّيه أيضاً ممّا وقع الكلام فيه، فهل هى من الأحكام الوضعيه المجعوله أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن كان المراد من «الحجّيه» هو «ما يصلح لأن يحتجّ به»، فإنّ هذا المعنى قد يكون ذاتياً للشىء كالقطع، وقد يكون بالجعل والإعتبار كفتوى الفقيه كما ورد «فإنّهم حجّتى عليكم»^(١) وعليه السيره العقلانيه أيضاً.

وإن كان المراد منها «المنجزيه والمعذريه» فلا- تقبل الجعل، لأنّ موضوع حكم العقل فى التنجيز واستحقاق العقاب والتعذير وعدم استحقاق العقاب هو

ص: ٢١٢

البيان وعدمه، فلو أراد الشارع جعل المنجز مع عدم البيان عليه، لزم وقوع التخصيص في حكم العقل، لكن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص كما لا يخفى.

ولكن التحقيق أن يقال: بالمغايره بين «الحجيه» و«المنجزيه والمعذريه» وأن نسبه الحجيه إليهما نسبه الموضوع إلى الحكم، كما أن مقتضى الدقه أن يقال بأن موضوع حكم العقل هو «الحجّه» لا البيان، فإن قامت الحجّه جاز العقاب وإلا كان قبيحاً.

وإذا عرفت هذا، فإن «الحجيه» بحسب الارتكاز العقلاني قابله للجعل، والمنجزيه والمعذريه غير قابله.

الكلام في الطريقيه

أمّا طريقيه القطع وكاشفيتها عن الواقع، فغير قابله للجعل. وأمّا ما يكون طريقاً يكشف عن الواقع الكشف الناقص لاحتمال الخطأ فيه، كخبر الثقة، فيمكن جعل الطريقيه له بإلغاء احتمال الخلاف والتعديّد بمفاده، فيكون الطريقيه بمعنى الكشف قابله للجعل والاعتبار.

الكلام في العزيمه والرخصه

وأمّا العزيمه والرخصه، فليستا من الأحكام الوضعيه، لأنّ العزيمه هي الثبوت والرخصه عدم الثبوت، وهما أمران واقعيتان.

نتيجه البحث

إنّ الأحكام على قسمين، تكليفية ووضعيه، والأحكام الوضعيه على قسمين،

فمنها المجعول بالإستقلال، كالملكية والزوجية والحكومـه والولاية والحرية والرقية وغير ذلك، ومنها المجعول بالتبع، كالجزئية والشرطية للمكلف به، وشرائط التكليف. وأمّا الأسباب الواقعية التي ينشأ منها الجعل، فهي أمور واقعية.

فكلّ ما كان مجعولاً شرعاً إستقلالاً أو تبعاً فهو مورد للإستصحاب، كأن يُشكك في بقاء الملكية أو الزوجية ونحو ذلك، فإنّه يجرى ويترتب عليه الأثر، فهذه الأحكام _ كالأحكام التكليفية _ يجرى فيها الإستصحاب.

ص: ٢١٤

اشاره

ذهب إليه المحقق السبزواري، (١)

فحجيه الإستصحاب مختصه بمورد الشك في وجود الرافع للمتيقن السابق، فلا- يجرى فيما إذا كان الشك في رافعيه الأمر الموجود.

دليل التفصيل

واستدل له: بأن رفع اليد عن الحاله السابقه في مورد الشك في رافعيه الموجود لا يصدق عليه عنوان نقض اليقين بالشك، فلا تشملهُ أدلّه الإستصحاب.

مثلاً: لو رُفِعَ وشك في كونه رافعاً للطهاره من جهه الشبهه الحكميه، أو خرج منه البلل وشك في رافعيته لها من جهه الشبهه الموضوعيه، كان رفع اليد عن الطهاره السابقه مستنداً إلى اليقين بوجود الرعاف أو البلل لا إلى الشك في

ص: ٢١٥

كونهما رافعين لها، لتتحقق هذا الشك قبل اليقين بوجودهما ومع ذلك لم يكن موضوع النقض، وإنما تحقّق حين اليقين بوجودهما، فيكون النقض مستنداً إليه، فعدم البقاء على الطهاره السابقه بعد اليقين بهما لا- يكون من نقض اليقين بالشك. بخلاف مورد الشكّ في وجود الرافع.

الإشكال عليه

وفيه: إنّه قد حصل له اليقين بوجود ما يحتمل رافعيته، وهو البلل أو الرعاف، ولم يحصل له اليقين بارتفاع المتيقّن السابق، لأن المفروض أنّه قد تعلّق بوجود الرعاف أو البلل لا بارتفاع الطهاره، فلو رفع اليد عن الطهاره باحتمال كون الرعاف أو البلل رافعاً لها فقد نقض اليقين بالشك، وذلك ما نهى عليه دليل الإستصحاب، بل عليه التمسك بالدليل وإبقاء الطهاره. وبذلك يظهر ما في كلامه الأخير من أنّ الشك في رافعيه الرعاف أو البلل كان حاصلاً قبل اليقين بوجودهما مع أنّه لا يتصوّر معه نقض

وهذا تمام الكلام في الأقوال والتفصيلات. ويقع الكلام في التنبيهات.

تنبیہات الإستصحاب

اشاره

ص: ۲۱۷

هل الموضوع فى الإستصحاب هو اليقين والشكّ الفعلى أو أنّ المراد منه الأعم من الفعلى والتقديرى؟
قد طرح هذا البحث من زمن السيد بحر العلوم والسيد صاحب الرياض، وترتب عليه الأثر والثمره الفقهيّه.

مثال البحث:

فلو أحدث فغفل عن حدثه ودخل فى الصلاه، ثمّ التفت بعد الفراغ إلى حدثه، وشكّ فى أنّه تطهر منه ودخل فى الصلاه أو لا؟
قولان.

فعلى القول الأول: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلى، فليس له إجراء إستصحاب بقاء الحدث، وبعد الفراغ تكون الصلاه صحيحه،
بناءً على جريان قاعده الفراغ.

وعلى القول الثانى: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلى، لكنّه كان بحيث لو التفت لشكّ، فأركان الإستصحاب فى حقه تامه. وعليه،
فالصلاه باطله، لأنّه قد دخل فيها محدثاً.

أدله القول الثاني

إشاره

ويستدل للقول الثاني _ وهو أعميه اليقين والشك من الفعلى والتقديرى: بوجهين:

الوجه الأول

إنه لا موضوعيه لليقين والشك فى الإستصحاب، بل الموضوع ثبوت الشىء وعدم ثبوته واقعاً، كما فى تعريف الإستصحاب من أنه إبقاء ما كان. وعنوان اليقين والشك طريقٌ لكشف الثبوت وعدمه ولا موضوعيه لهما.

توضيحه:

صحيح أن الأصل فى العناوين المأخوذه هو الموضوعيه، فهذا لا ينكر، ولكن من العناوين ما هو كاشف ذاتاً ولا موضوعيه له، واليقين من هذا القبيل. ويشهد بذلك أن المتيقن مع وجود اليقين عنده يغفل عن يقينه، ويكون اليقين عنده ممّا به ينظر، نظير النور.

الجواب

إن المهم هو لحاظ كيفيه أخذ الموضوع وترتيب الحكم عليه فى لسان الدليل، ففى مثل: إذا علمت فاشهد، قد أخذ العلم فى الشهاده بنحو الموضوعيه، وأنه إذا لم يكن يعلم تحرم عليه الشهاده، والحال أن العلم له حيثيه الطريقيه

ص: ٢٢٠

والكاشفِيه. وكذلك حال اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب، فإنَّ الحكم بالنقض وعدم النقض قد ترتب على نفس اليقين والشكَّ لا المتعلِّق لهما حتَّى يقال بأنَّهما مأخوذان على نحو الطريقيه والكاشفِيه.

الوجه الثاني

إنَّ أخبار الإستصحاب قد اشتملت على جملتين: إحداهما: «لا تنقض اليقين بالشك» والأخرى: «ولكنَّ تنقضه بيقينٍ آخر». ومعنى ذلك أنَّ اليقين لا ينقض بغير اليقين، وهذا مفاد أدلّه الإستصحاب. ومن الواضح أن عدم نقض اليقين بغير اليقين _ أى الشك _ له فردان، أحدهما: الشكُّ الفعلي والآخر الشكُّ التقديري.

الجواب

إنَّ الحكم الشرعي في أدلّه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك. وأمَّا أنَّ اليقين ينقض بيقينٍ آخر، فحكم عقلي لا شرعي، ولا ينبغي الخلط بين حكم الشرع وحكم العقل، فإنَّ حكم الشرع يتعبَّد به، ولا تعبَّد بالنسبه إلى حكم العقل، والذي يجب التعبُّد به موضوعه: لا تنقض اليقين بالشك.

هذا أولاً.

وثانياً: الجملة الثانيه متصيده من الجملة الأولى، والأولى هي الصادره عن المعصوم عليه الصَّلاه والسَّلام.

وثالثاً: بعض الروايات فاقده للجملة الثانيه.

ص: ٢٢١

إشاره

ويستدل للقول الأول بثلاثة وجوه:

الوجه الأول

أصالة الموضوعية في العناوين، وأنّ الأصل في كلّ عنوانٍ فعليّه مفهومه، وإلاّ يلزم المجاز، وهو خلاف الأصل. فإذا جاء: الخمر حرام، أو لا تشرب الخمر، فالمقصود هو الخمر الفعلي لا ما هو خمر بالقوّه، فإنّه مجاز كمجازيّة إطلاق الإنسان على النطفه.

الوجه الثاني

إنّ الأحكام المترتبه على الموضوعات على قسمين، فمنها: ما يترتب على الموضوع من حيث أنّه طبيعي، فيقال: الإنسان نوع، أى من حيث أنّه طبيعه من الطبائع. ومنها: ما يترتب على الموضوع الموجود بالفعل، فإذا قال: جئني بماءٍ، فإنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى فعليّه الماء.

وما نحن فيه كذلك، فلا يعقل أن يكون المراد من اليقين من حيث أنّه طبيعه من اليقين، فإنّ طبيعيّ اليقين لا يقبل النقص، وإنّما القابل له هو اليقين الفعلي الموجود. وكذلك الشك.

ولا يخفى أنّ المقصود هو اليقين والشكّ في الإستصحاب المنجز للتكليف والمعذّر للمكلف، وإلاّ فإنّ اليقين والشكّ في مرحله الجعل مأخوذان بنحو فرض الوجود، كما هو الحال في جميع الخطابات الشرعيّه، لكونها بنحو القضايا الحقيقيّه.

إنَّ الأحكام، منها: واقعِيه ومنها: ظاهريه كما لا- يخفى. فأَمَّا الواقعيه، فإنَّها تدور مدار الوجود الواقعي للموضوع، فإذا تحقَّق الموضوع تحقَّق الحكم، سواء علم به أو لا، فإنَّه بمجرد تحقُّق البالغ العاقل المستطيع يترتَّب وجوب الحجج مثلاً، سواء علم بذلك أو لا. نعم، العلم يؤثر في مرحله التنجيز، أي: إنَّه مع العلم بالموضوع والحكم يُستحقُّ العقاب على المخالفه.

أَمَّا في الأحكام الظاهريه، فإنَّ فعليَّه الحكم تساوق تنجّزه، لأن الغرض فيها هو إيصال الواقع بواسطة الطرق والأمارات. أمَّا في الأُصول، فإنَّ الأُصول مجعوله للتحفُّظ على الواقع. وبعبارة أخرى: الطرق والأمارات كاشفه على الواقع تعيِّداً وبذلك تكون منجّزه، والأُصول لا كاشفيَّه لها عن الواقع وإنَّما هي مجعوله للتحفُّظ عليه، كما في الإحتياط والتسهيل بالنسبه إليه كما في البراءه ونحوها، ولذا يعبّر عن الإحتياط: بالأصل غير المرخّص، وعن البراءه وقاعده الحلّ بالأُصول المرخّصه. ولذا يكون الإحتياط منجّزاً للتكليف كما في الدماء والفروج، والبراءه عذراً للمكلّف، والأُصول بصوره عامّه إمَّا منجزه أو معذّره. وكذلك الأماره، فقد تكون منجّزه، وذلك فيما إذا قامت على ثبوت التكليف كاشفه عن الواقع، وقد تكون معذّره فيما إذا قامت على نفي الحكم فتكون معذّره.

لكنَّ الفرق بين الأماره والأصل من حيث التنجيز والتعذير هو: أنَّ الحكم الواقعي لا يدور مدار العلم. أي: إنَّ حكم الحرمة فعلى للخمر سواء علم المكلّف أو لا-. بخلاف الحكم الظاهري، فإنَّ الأماره القائمه على حرمة الشئ - كخبر الثقة مثلاً - لا تكون حجّه إلّا إذا وصلت إلى المكلّف.

اللهم إلا على مبنى المحقق الإصفهاني، فإنه يرى إناطه فعلية الأحكام الواقعية أيضاً بالوصول، لأنّ الإنشاء للحكم هو بداعي جعل الداعي، ولولا الوصول لم تتحقق الداعويّة للإنشاء. أي: إنه ما لم يصل الحكم إلى المكلف _ الخاليه نفسه من موانع العبوديّة _ لا يمكن أن يكون داعياً له إلى الإمتثال والطّاعه.

والكلام الآن في الإستصحاب.

ولا- يخفى أنّ حقيقه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك عملاً، وهذا المعنى يقتضى الفعلية. أي: إن تصوّر حقيقه الإستصحاب يقتضى التصديق بضروره كون اليقين والشك فعليين، إذ لولا الفعلية لهما لم يكن معنى لأن يقال لا ترفع اليد عن ذاك بهذا.

وثمره الإستصحاب تنجيز الواقع إن كان مثبتاً للتكليف، والتعذير عنه إن كان نافياً، ويستحيل ترتّب هذه الثمره إلا في حال كون اليقين والشك فعليين.

ثمره الخلاف

اشاره

وتظهر ثمره الخلاف كما أفاد الشيخ وصاحب الكفايه في موضعين:

الثمره الأولى

اشاره

لو كان محدثاً وغفل وصلّى، ثم بعد الصّلاه شك في كونه قد صلّى محدثاً أو متطهراً، فعلى القول بالفعلية لم يكن عنده قبل الصّلاه إستصحاب الحدث، لعدم الشكّ بسبب الغفله، وإنّما تحقّق الشك بعد الصّلاه، ويكون موضوعاً لقاعده

ص: ٢٢٤

الفراغ، إذ ورد في نصوصها: كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو. (1)

والنتيجة: صحّ الصّلاه.

نعم، قد تحققت عنده بعد الصّلاه أركان الإستصحاب، لكنّ هذا يفيد للصّلاه اللاحقه، أمّا بالنسبه إلى الصّلاه المأتى بها، فالقاعده متقدّمه على الإستصحاب، إمّا حكومه وإمّا تخصيصاً. وعلى كلا المسلكين، لا أثر للإستصحاب بعد الصّلاه بالنسبه إلى الصّلاه المأتى بها.

أمّا على القول بأعميه اليقين والشك من الفعلى والتقديرى، فلا بدّ من الفتوى ببطلان الصّلاه، لكونه قد دخل فيها مع إستصحاب الحدث.

الإشكال الأوّل

وقد أشكل المحقّق العراقى على الثمره بقوله:

أقول: ولا يخفى عليك ما فى الإبتناء والتفريع المزبور، فإن كلّ طريق أو أصل معتبر، عقلياً كان أو شرعياً، عند قيامه على شىء، إنّما يجب اتّباعه ويترتب عليه الأثر من المنجزيه أو المعذريه، فى ظرف وجوده وبقائه على حجّيته، لا- مطلقاً حتّى فى ظرف إنعدامه أو خروجه عن الحجّيه، وإلّا، فلا يكفى مجرد وجوده وحجّيته فى زمان فى ترتّب الأثر عليه للتالى حتّى فى أزمنه إنعدامه أو خروجه عن الحجّيه، وبعد ذلك نقول:

ص: ٢٢٥

إنه بناء على كفايه الشك التقديرى وإن كان يجرى إستصحاب الحدث فى ظرف الغفلة قبل الصّلاه، ولكنّه لا يترتب عليه إلا بطلان الصّلاه سابقاً، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء فى ظرف بعد الفراغ، فلا يترتب على الإستصحاب المزبور، لأنّه من آثار الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ، لا من آثار إستصحاب الحدث الجارى فى ظرف الغفلة قبل الصّلاه، وإنّما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول فى الصّلاه وجواز قطعها فى فرض دخوله فيها غفله، فإذا كان الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعده، فمن حين الفراغ لا بدّ من الحكم بالصّحّه للقاعده لا البطلان لعدم جريان الإستصحاب من ذلك الحين، ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصّحّه من الحين بمقتضى القاعده.

نعم، لو كان القاعده فى جريانها منوطه بعدم كون المصلّى محكوماً بالمحدثيه سابقاً، كان لأخذ الثمره مجال، ولكن الأمر ليس كذلك قطعاً، لعدم كون هذا القيد شرطاً فى القاعده، وإنّما الشرط فيها مجرد كون الشك فى الصّحّه حادثاً بعد الفراغ من العمل، ومن هنا لا تجرى فيما لو حدث الإلتفات والشك قبل الفراغ ولو لم يجر إستصحاب الحدث ولا كان المكلف محكوماً بالمحدثيه حين الشروع فى الصّلاه، كما فى موارد توارد الحاليتين التى لا يجرى فيها الإستصحاب، إمّا لعدم جريانه فى نفسه مع العلم الإجمالى، أو من جهه سقوطه بالمعارضه.

وبذلك ظهر إندفاع توهم إقتضاء البيان المزبور للحكم بصّحه الصّلاه وعدم وجوب إعادتها، حتّى فى فرض اليقين بالحدث والشك الفعلى فى الطّهاره قبل الصّلاه، لفرض عدم إقتضاء محكوميه الصّلاه بالفساد حال الإتيان بها بالإستصحاب

الجارى قبل الصلاه لبطانها بعد الفراغ، وحكومہ القاعده على إستصحاب الحدث الجارى فى ظرف الفراغ؛ وهذا ممّا لا يلتزم به أحد من الأصحاب. (١)

أقول:

وملخص هذا الإيراد هو: إنّه لا أثر للإستصحاب قبل الدخول فى الصلاه فى الإعادة والقضاء، وأما فى أثناء الصلاه فأثره جواز قطعها، فالإعادة والقضاء أثر الإستصحاب بعد الفراغ منها، لكنّ الصلاه حينئذٍ محكومہ بالصيحه بقاعده الفراغ، سواء جرى الإستصحاب أو لا، فلا ثمره.

وقد أجاب شيخنا دام بقاءه عن هذا الإيراد بما حاصله: إنّ الشارع إنّما يجعل الأصول للتحمّظ على الأحكام الواقعيه، أو لتنجزها والتعذير بالنسبه إليها، ولا ريب فى عدم ترتّب التحمّظ أو التعذير والتنجز إلّا- مع إلتفات المكلف إلى الموضوع والحكم الظاهري، فلولا الإلتفات لما تحقّق الغرض من جعل الحكم فتلزم اللغويّه من جعله، لأنّه إن لم يكن المكلف ملتفتاً لم يكن منبعثاً والغرض من جعل الحكم - كما هو معلوم - هو إيجاد الداعى للإنبعاث.

وعلى هذا، فإنّه بناءً على كفايه الشكّ التقديرى، يكون الإستصحاب مجعولاً، لكنّ المفروض أنّ المكلف قبل الصلاه غافل غير ملتفت، فلا أثر للإستصحاب، كما لا أثر له فى أثناء الصلاه، فلو كان بلا أثر بعد الصلاه لجريان قاعده الفراغ، يلزم لغويّه الجعل، وقد تقدّم إستحاله.

ص: ٢٢٧

وأما بناءً على عدم كفاية الشك التقديرى، فلا إستصحاب، بل تجرى قاعده الفراغ، لوجود المقتضى لجريانها وعدم المانع عنه. فظهر تمامية الثمره وإندفاع الإشكال.

الإشكال الثانى

وأشكل السيد الخوئى (١) على الثمره من جهه أُخرى، وهى عدم جريان قاعده الفراغ _ سواء جرى الإستصحاب أو لا _ فلا طريق لتصحيح الصلاه.

وتوضيح هذا الإشكال يستدعى البحث عن دليل القاعده، فنقول إجمالاً:

موجز الكلام فى قاعده الفراغ:

إشاره

فى القاعده ثلاثه أقوال:

١ _ إنَّ قاعده الفراغ من الأمارات.

٢ _ إنَّها من الأصول.

وعلى الثانى:

قيل: بأنَّ عموم «كلُّ شىء شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» يتقيد بالتعليل الموجود فى بعض نصوص القاعده بـ«لأنَّه حين العمل أذكر» ونحو ذلك.

وقيل: لا يتقيد العموم.

فهذه ثلاثه أقوال.

ص: ٢٢٨

تقريب القول الأول

أما القول الأول فتقريبه: إن المكلف المختار الذى يريد الإتيان بالعمل ممثلاً للتكليف، لا يوجد الخلل فى العمل إلا عن العمد أو الإشتباه، ولا ثالث. أما العمد، فلا يحتمل فى حقه، وأما الإشتباه والخطأ، فالأصل عدمه.

وعلى هذا، فإن كل عمل يصدر من الإنسان فى مقام القيام بالوظيفة، محكومٌ بالسيرة العقلانية بالصحة وموجبٌ عندهم لفراغ الذمه، وأدله قاعده الفراغ ناظره إلى هذا الحكم العقلانى، فتكون القاعده من الأمارات، لإفادتها حينئذ الظن النوعى العقلانى الذى هو الملاك لكل أماره من الأمارات.

وبناءً على هذا القول، لا مجال لجريان القاعده، سواء قلنا بالفعلية أو الأعم، لأنه على هذا المبني، يعتبر فى القاعده احتمال ذكر المكلف قبل العمل، حتى تجرى أصاله عدم الغفله كما تقدّم، ولكن المفروض فى المقام هو القطع بالغفله عن الحدث والدخول فى الصلاه معها، فلا موضوع للقاعده. بل يحكم ببطلان الصلاه على القولين، ولا ثمره للبحث.

تقريب القول الثانى

وأما القول الثانى، فقد تقدّم الإشاره إلى وجهه. وذلك: إن نصوص القاعده:

منها: ما هو معلل بـ «لأنه حين العمل أذكر منه حين يشك» (١) أو بـ «لأنه حين العمل أقرب منه إلى الحق» (٢).

ص: ٢٢٩

١- ١. وسائل الشيعه ١ / ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، رقم ٧.

٢- ٢. المصدر ٨ / ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، رقم ٣.

ومنها: غير معلل بذلك، وإنَّما جاء: «كلِّما شككت فيه ممَّا قد مضى فامضه كما هو». (١).

ومقتضى القاعدة هو تقييد هذا المطلق بما جاء معللاً.

وبناءً عليه، لا تجرى القاعدة كذلك، للقطع بعدم كونه متذكراً حين العمل حتى يكون أقرب إلى الحق ... فلا موضوع لها حتى تجرى لتصحيح الصَّلاه.

تقريب القول الثالث

وبناءً على القول الثالث وعدم تقييد العام أو المطلق بما ورد مشتملاً على «لأنَّه ...»، فالوجه في عدم التقييد هو أن «لأنَّه ...» حكمه وليس بعلة حتى تقيّد، فيبقى النصّ: «كلِّما شككت ...» على حاله من العموم والإطلاق.

وأثر ذلك هو: تماميّه الثمره، وذلك، لأنَّه بناءً على الأعميّه، يكون الإستصحاب جارياً ولا تجرى القاعدة، لأن موضوعها هو الشكّ بعد العمل، والمفروض أنه مع جريان الإستصحاب قبل الصَّلاه لا شكّ عنده.

أمّا بناءً على الفعلية، فلا يكون الإستصحاب جارياً، فالموضوع للقاعدة محقّق، فهي تجرى بلا مانع.

وتلخّص تماميّه الثمره على المبني الثالث فقط.

الجواب

وفي كلامه مواقع للنظر:

ص: ٢٣٠

١ _ قوله بأنَّ القاعدة إن كانت من الأصول فهي حاكمه على الإستصحاب، سواء كان قبل الصَّلاه أو بعدها، فالقاعده جاريه حتَّى على القول بالأعميه.

وفيه:

أولاً: سيأتي أنَّ السيّد الخوئي يرى أن الإستصحاب من الأمارات _ ولكن ميثاته ليست بحجّه _ فإذا كان أماره والقاعده أصلاً، كيف تتقدّم القاعدة على الإستصحاب؟

وثانياً: إنَّ الإستصحاب يتقدّم على القاعدة تقدّم الأماره على الأصل.

وثالثاً: إن كان الإستصحاب من الأصول، والقاعده من الأصول، كيف تتقدّم القاعدة بالحكومه؟

نعم، إن كان هناك أصلان، أحدهما محرز كالإستصحاب، والآخر غير محرز كالبراءه، يتقدّم المحرز.

لكنّ المفروض عندهم أنَّ القاعدة _ بناءً على كونها أصلاً _ من الأصول المحرزه، والإستصحاب كذلك بلا كلام، فكيف التقدّم؟ بل إنهما يتعارضان.

٢ _ قوله بتقدّم القاعدة حتَّى على الإستصحاب قبل الصَّلاه.

أمّا بالنسبه إلى بعد الصَّلاه، فالإستصحاب ساقط والقاعده تتقدّم، إمّا بالحكومه وإمّا بالتخصيص. وإلا يلزم لغويه قاعده الفراغ. والتحقيق في وجه التقدّم هو التخصيص، وبيان ذلك هو: أنه لو لم تتقدّم القاعدة يلزم تخصيص الأ-كث فيها، لأنه مع جريان الإستصحاب لا يبقى مورد للقاعده، إلاّ مورد التعارض بين الإستصحابين، ومورد كون القاعدة موافقه للإستصحاب. وإذا لزم اللغويه بتخصيص الأكثر يلزم تقدّم القاعدة.

ص: ٢٣١

وأما بالنسبة إلى قبل الصّلاه، فالحق أن القاعده مشروطه. والوجه في ذلك هو:

إنّه حتّى بناءً على كون القاعده أصلاً، وعلى عدم تقييد نصوص القاعده، فإنّ النصوص المشتمله على «لأنّه» _ سواء كانت علّه أو حكمه _ تقتضى عدم جريان القاعده مع جريان الإستصحاب من قبل، لأنّه مع الإستصحاب لا يحتمل الأقربيه إلى الواقع أو الأذكريه. وعلى الجملة، فإنّ مع وجود إستصحاب عدم الإتيان بالجزء _ مثلاً _ كالركوع، لا يمكن التمسك بـ «لأنّه...»، لعدم احتمال صدق الأقربيه. فمع الإستصحاب لا تجرى القاعده.

والحاصل: إنّ جريان القاعده مشروط بعدم قيام الحجّه سابقاً على عدم الإتيان بالمشكوك فيه. هذا بحسب النصوص.

وكذا الحال بحسب السيره العقلايه، فإنّ العقلاء لا يعتنون بالشك بعد العمل، ويحملون العمل الواقع على الصّححه، هذا صحيح. ولكن ما لم يقد دليل على فساده. وفيما نحن فيه: إذا كان عنده حجّه على الفساد في أثناء العمل، وهو الإستصحاب، كيف يحملون العمل على الصّححه بعد الفراغ منه؟

هذا، والنصوص في المسأله ملقاه إلى العرف، فلا ينعقد الإطلاق فيها.

وبعد، فالثمره أين تتحقّق؟

إن كانت القاعده من الأمارات، فلا ثمره بين القولين، لسقوط القاعده، وأنّ الصّلاه باطله على كلا القولين.

وإن كانت من الأصول، فعلى القول بتقييد الأخبار بـ «لأنّه...»، فلا ثمره كذلك. وعلى القول بعدم التقييد، فالثمره مترتبه كما قال الشيخ وأتباعه.

ص: ٢٣٢

وهذا تمام الكلام فى الثمره الأولى.

الثمره الثانيه

اشاره

أن يكون على يقين من الحدث ثم يشك فى الطهاره، فيستصحب الحدث، ثم يغفل عن ذلك ويدخل فى الصلاه.
ذكر الشيخ (١) وغيره أن أركان الإستصحاب فى هذه الصوره تامه، فيكون قد صلى مستصحباً للحدث، فالصلاه محكومته بالبطلان. وذلك: لأن المورد على هذا من موارد الإستصحاب الفعلى لا التقديرى.

الإشكال على الشيخ

قد يقال: إن حججه كل حججه منوطه بوجود موضوعها حدوثاً وبقاءً، فلو كان الموضوع حادثاً وغير باق بعد الحدوث لم تتم الحججه. وفيما نحن فيه، بمجرد الغفله ينتفى الشك، فلا موضوع للإستصحاب.

دفاع المحقق الإصفهاني

أفاد المحقق الإصفهاني (٢) بأنه مع الغفله لا يزول الشك حتى لا يجرى الإستصحاب، لأن الشك باق فى أفق النفس.
أقول:

إن كان المراد من الغفله هنا زوال الشك بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد،

ص: ٢٣٣

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٥.

٢-٢. نهايه الدرايه ٥ / ١٢٨.

فالإستصحاب غير جارٍ كما لا يخفى، وإن كان من قبيل غفله المصلّى عن الصّلاه مثلاً، بحيث إنّه إذا سئل ماذا تفعل يقول: أصلى، كان الحق مع المحقّق الإصفهاني.

وبناءً على عدم جريان الإستصحاب، لا مجال للقول بصحّ هذه الصّلاه عن طريق قاعده الفراغ، لأنّ المعبر فيها كون الشك حادثاً بعد العمل، والشكّ الفعليّ في المقام وإن كان غير الشكّ السّابق بالدقّه، لتخلّل الغفله بينهما، إلّا أنّه هو عرفاً. فلا تجرى القاعده.

ثمرات أخرى

هذا، والتحقيق وجود ثمرات أخرى ولكن للمجتهد. وذلك: لأنّه إن قلنا بعدم جريان الإستصحاب إلّا مع الشكّ الفعليّ، فإنّه مع اليقين والشكّ الفعليّين يجرى الإستصحاب، وللمجتهد أن يقول أنت محدث، وإلّا فلا يجرى. وفي حال عدم الجريان، تصل النوبه إلى الأصل المحكوم للإستصحاب وهو البراءه. وعليه، ليس للمجتهد أن يقول أنت محدث.

ص: ٢٣٤

وهذا البحث قد إنفرد به صاحب الكفاية عمّن قبله كما قيل.

وذلك: إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين السّابق والشك اللاحق كما هو معلوم، ولكنّ الأغلب في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ثبوت الحكم أو الموضوع بالأمارات والطّرق، وهي غير مفيدة لليقين كما لا يخفى، فلو أراد الفقيه إجراء الإستصحاب في الشبهه الحكميّة، لم يكن له يقينٌ به إلا في موردین:

أحدهما: مورد قيام النصّ القطعي على الحكم الشرعي بحيث يكون الفقيه متيقناً بثبوتّه، ثمّ إنّ لو شك فيه يستصحب بقائه.

والثاني: مورد الإستلزامات العقليّة، كما لو كان هناك أمر بشيء وقلنا باستلزامه للنهي عن ضده عقلاً، فإنّه يتيقن الفقيه بالحكم الشرعي، فإذا شك بعد ذلك يستصحب.

ولا ريب في ندره هذين الموردين. وأمّا في سائر موارد الشبهه الحكميّة فلا يقين له بالحكم، لأنّه إن كان مستنبطاً من الكتاب فهو ظنّي الدلالة، وإن كان

مستنبطاً من السنّه فهو ظنّي الصّدور، فكيف يستصحب بقائه لو شكّ فيه لاحقاً؟

وكذلك الحال في الشبهات الموضوعيّة، إذا أراد هو أو العامي التمسك بالإستصحاب؟

وقد يثبت الحكم أو الموضوع بمقتضى الأصول، ومن الواضح عدم إفاده ذلك لليقين، فكيف يجري فيه الإستصحاب؟

تفصيل الكلام

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في موارد قيام الأمارات

طريق الكفايه

أجاب صاحب الكفايه: (١) أمّا على مسلك المشهور في الأمارات والطريق _ من أن المجعول في مواردها هو الحكم الظاهري، كما عبر العلامة من أنّ ظنّه الطريق لا _ تنافي قطعيه الحكم _ ، فالإشكال مندفع، لأن الأماره تفيده اليقين، غايه الأمر اليقين بالحكم الظاهري، والمشكوك فيه هو الحكم الواقعي.

توضيح ذلك:

أنّه إذا قامت الأماره على ملاقاه الماء للنجاسه وتغيره بها، فإنّه يترتب

ص: ٢٣٦

١- ١. كفايه الأصول: ٤٠٥.

الحكم بنجاسه الماء، فإن كان مطابقاً للواقع، فهذا الحكم قطعي، وإلاّ كان قيام الأماره محققاً للحكم بنجاسه ظاهراً، فيكون الحكم الظاهري بنجاسه متيقناً ما دامت الأماره موجوده.

والحاصل: إنه مع قيام الأماره يوجد اليقين بالحكم إما واقعاً وإما ظاهرياً.

وأما الركن الثاني _ وهو الشك _ فمتحقق كذلك، لأنه بعد اليقين يتردد أمر المتعلق _ وهو النجاسه في المثال _ بين أن يكون مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء، وذلك، لأنه بعد قيام الأماره على تغير هذا الماء بالملاقاه، حصل اليقين بنجاسه إما واقعاً وإما ظاهراً. فلو زال التغير وشك في بقاء النجاسه، فإن كان الماء غير نجس في الواقع، فقد زال الحكم الظاهري بنجاسه قطعاً، لما تقدم من دوران أمر الحكم الظاهري مدار وجود الأماره، والمفروض قيامها على حدوث النجاسه بالتغير، فإذا زال التغير ولا أماره على بقائه، فلا حكم بنجاسه بقاءً. وإن كان الماء نجساً في الواقع، فنحن على يقين بحدوث كلى حكم النجاسه _ الملغى عنه خصوصيته الواقعي والظاهري _ وعلى شك بالوجدان في بقائه، فأركان الإستصحاب تامه.

فإن قلت: يعتبر في موضوع الإستصحاب _ اليقين والشك _ الفعلية، فإذا فرض قيام الأماره على الحدوث، وهي بالنسبه إلى البقاء مفقوده، فلا فعلية للحكم بنجاسه بقاءً، فلا يجرى الإستصحاب.

قلنا: الفعلية المعتبره للحكم بقاءً أعم من الفعلية ببركه الإستصحاب. وفيما نحن فيه، يكون الحكم فعلياً ببركته، فكان حدوث الحكم ببركه الأماره، وبقاؤه ببركه الإستصحاب.

وقد أشكل عليه: بأن المورد بالنسبة إلى مرحله الشك في البقاء من قبيل الإستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي، وهو ليس بحجّه. وذلك: لأنّه لمّا قامت الأماره حصل اليقين بحكم، وعند زوالها قطعاً ينتفى الحكم، غير أنّه يحتمل وجود الحكم الواقعي في ظرف زوال الأماره، فهو من قبيل القسم الثالث.

الجواب

إنّه من قبيل القسم الثاني لا الثالث، وتوضيحه:

إن مسلك المشهور هو: أنّه عندما تقوم الأماره، فإنّما هي مطابقه للواقع أو مخالفه. فإن كانت مطابقه، فمفادها هو الحكم الواقعي، وإن كانت مخالفه، فإنّه بها يتحقّق الحكم الظاهري من قبل الشارع. ففي جميع موارد الأماره يتحقّق اليقين بالحكم، إمّا الواقعي وإمّا الظاهري، فإن كان ظاهرياً، زال بزوال الأماره، وإن كان واقعياً فهو باق قطعاً. فال مورد من القسم الثاني، وهو تردّد الفرد بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء.

الإشكال الصحيح

ويرد عليه:

أولاً: إن هذا الجواب مبنيٌّ على القول بحدوث الحكم بقيام الأماره، وهذا هو مسلك السبب المردود.

وثانياً: لو سلّمنا، فإنّه يحلّ المشكله في الشبهه الحكميه دون الموضوعيه، مثلاً: عندما تقوم الأماره على عداله زيد، ثم يقع الشك في بقائها، فإنّ المستصحب هو العداله، وهي ليست حكماً مردّداً بين الواقعي والظاهري لتدخل تحت عنوان إستصحاب الكلّي القسم الثاني.

ص: ٢٣٨

وأما الجواب عن الإشكال على مبنى المنجزيه والمعدريه، فقد قال صاحب الكفايه ما حاصله:

إن مدلول أدله الإستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء، فهي تتعبد ببقاء ما حدث وثبت. وعلى هذا، فإن كنا على يقين بالحدوث، فإن الإستصحاب يفيد البقاء بالملازمه، وإن لم يكن عندنا يقين، فإن الأماره تفيد ثبوت الشئ، وببركه دلاله الإستصحاب على الملازمه يتم البقاء. فلا يقال: إن الأماره لا تفيد اليقين، لأننا نقول: بأن اليقين مأخوذ في دليل الإستصحاب على وجه الكاشفيّه عن الواقع لا على وجه الموضوعيّه، فاليقين قد أخذ في دليل الإستصحاب من حيث أنه حجّه، ولذا تقوم الأماره مقامه، سواء كانت قائمه على عداله زيد أو وجوب الجمعه.

والحاصل: إن اليقين في دليل الإستصحاب هو «الحجّه»، فتقوم الأماره مقامه.

هذا حدوثاً. ودليل الإستصحاب يفيد بالملازمه البقاء. فالإشكال مندفع.

إشكال المحقق النائيني

وأشكل الميرزا(1) بما ملخصه: إن هذا الجواب على مبنى المنجزيه والمعدريه لا يتم، لأن المنجزيه والمعدريه غير قابله للجعل.

توضيحه:

إن التنجيز معناه إستحقاق العقاب على المخالفه، ومفهوم التعذير كون

ص: ٢٣٩

المكلف في أمن من العقاب، وكلاهما حكم عقلي، وليس من المجعولات الشرعيه. نعم، موضوع هذا الحكم العقلي وصول الحكم من الشارع. وهذا واضح.

الجواب

ليس المنجزيه والمعدريه في الأمارات مبنى صاحب الكفايه، ليرد عليه ما ذكر. وذلك: لأنه في مبحث إمكان التعيد بالأمارات قال: لأنّ التعبد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيّه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبه لتنجز التكليف إذا أصاب وصحّه الاعتذار به إذا أخطأ. (١)

فإن صريح هذا الكلام أنّ المجعول في الأمارات هو «الحجّيه». هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ مقتضى القاعده حمل المتشابه من الكلام على المحكم. إنّ رحمة الله قال (٢) في بحث القطع:

فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إنّما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني: إنّما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا.

وهذا الكلام صريح في الطريقيه، لأنّه ذكر أنّ الطريق المعتبر بعد القطع في المرتبه، فلو كان يرى المعدريه والمنجزيه في الأمارات فما معنى الطريق المعتبر؟

وقال في بيان أقسام القطع: فإنّ الدليل الدال على إلغاء الإحتمال ... (٣)

ص: ٢٤٠

١-١. كفايه الأصول: ٢٧٧.

٢-٢. المصدر: ٢٥٨.

٣-٣. المصدر: ٢٦٤.

فقضيه إلغاء احتمال الخلاف _ التي ذهب إليها الميرزا _ موجوده في كلمات المحقق الخراساني.

وقال (١) في مبحث الإنسداد: غايته أنّ العلم الإجمالي بنصب طرقٍ وافيه يوجب إنحلال العلم بالتكاليف الواقعيّه بما هو مضامين الطرق المنصوبه.

أقول:

وفيما نحن فيه قال: على ما هو التحقيق من أنّ قضيه حجّيه الأماره ليست إلّا تنجز التكاليف مع الإصابه والعذر مع المخالفه، كما هو قضيه الحجّه المعبره، كالقطع والظن في حال الإنسداد على الحكومه، لا- إنشاء أحكام فعليّه شرعيّه ظاهريّه كما هو ظاهر الأصحاب.

فهو يقول: بأنّ مقتضى قيام الأماره هذا، والأماره طريق كما عبّر بقوله بعد ذلك، فقال: ... الذي هو مؤدى الطريق حينئذٍ. (٢)

وبالجملة. فإشكال الميرزا مندفع.

إشكال المحقق الخوئي

وأشكل السيّد الخوئي: بأنّ الملازمه المدّعه بين الثبوت والبقاء في كلامه، إن كان المراد منها الملازمه الواقعيّه، بأن يكون مفاد أدلّه الإستصحاب هو الإخبار عن الملازمه الواقعيّه بين الحدوث والبقاء، فهو مع كونه مخالفاً للواقع _ لعدم

ص: ٢٤١

١- ١. كفايه الأصول: ٣١٨.

٢- ٢. المصدر: ٤٠٥.

الملازمه بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء، لكونها مختلفه في البقاء غايه الإختلاف، فبعضها آنى البقاء وبعضها يبقى إلى ساعه وبعضها إلى يوم وهكذا _ مستلزم لكون أدله الإستصحاب من الأمارات الداله على الملازمه الواقعيه بين الحدوث والبقاء، وبعد إثبات هذه الملازمه، تكون الأماره الداله على الثبوت داله على البقاء، إذ الدليل على الملزوم دليل على اللازم، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم، وإن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمه، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأماره لا- للأصل العملى المجعول في ظرف الشك، فينقلب الإستصحاب أماره بعد كونه من الأ-صول العمليه، وتكون الملازمه في المقام نظير الملازمه الواقعيه الثابته بين قصر الصلاه وإفطار الصوم بمقتضى الروايات (1) الداله على أنه كلما أفطرت قصيرت وكلما قصيرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمه يكون الدليل على وجوب القصر دالاً على وجوب الإفطار وبالعكس. فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمه الواقعيه بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدله الإستصحاب، يكون نفس الدليل على الحدوث دليلاً على البقاء، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأماره لا للأصل العملى.

وإن كان المراد من الملازمه هي الملازمه الظاهريه بين الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمه الظاهريه بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الإلتزام بها، إذ في موارد العلم الإجمالى بالحرمة _ مثلاً _ يكون التكليف منجزاً، ثم لو قامت بينه على

ص: ٢٤٢

١- ١. وسائل الشيعه ٨ / ٥٠٣، الباب ٥ من أبواب صلاه المسافر، رقم ١٧.

حرمه بعض الأطراف بالخصوص ينحلّ العلم الإجمالي، وبإحلاله يرتفع التنجيز، فإنّه تابع للمنجز ومقدّر بقدره، فلا ملازمه بين حدوث التنجيز وبقائه ولا- يلتزم بها صاحب الكفايه أيضاً، فإنّه وغيره أجابوا عن إستدلال الأخباريين لوجوب الإحتياط بالعلم الإجمالي بواجبات ومحرمات كثيره، بأنّ العلم الإجمالي قد انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد إنحلاله تنقلب الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي إلى الشبهه البدويّه، فيرجع إلى البراءه. وهذا الجواب ينادى بعد الملازمه بين حدوث التنجيز وبقائه كما ترى.

فالإنصاف، أنّه على القول بأنّ معنى جعل حجّيه الأمارات ليس إلا- التنجيز في صورته الإصابه والتعذير مع المخالفه كما عليه صاحب الكفايه وجماعه من الأصحاب، لا دافع لهذا الإشكال. (1)

الجواب

إنّ الصّحيح هو الشق الثاني، لأن صريح كلام المحقّق الخراساني أن مفاد دليل الإستصحاب هو التعمّد بالبقاء بعد الثبوت، فمراده هو التلازم الظاهري.

وأما النقض، فملخصه هو: إذا حدث العلم الإجمالي، فإنّه بحدوثه ينجز جميع الأطراف، لكن لا توجد الملازمه بين الحدوث والبقاء، لأنّ العلم الإجمالي يتبدّل بالتفصيلي بقيام الأماره أو الأصول المشبهه للتكليف بالنسبه إلى بعض الأطراف، فيكون الشك بالنسبه إلى الباقي بدويّاً، فلو كانت الملازمه موجوده لوجب الإجتنا

ص: ٢٤٣

عن البقيّه _ أى موارد الشبهه البدويه _ كما يقول الأخباريون، وهو باطل.

لكن يرد عليه الفرق، وذلك، لأنّه مع قيام الأماره على بعض الأطراف لا وجود للعلم المنجّز حدوداً، بل يزول بالمرّه، بخلاف مورد الإستصحاب، فالأماره باقيه. مثلاً: إذا تيّقن بحدوث النجاسه أو عداله زيد ثم شكّ، فالمحقّق الخراسانى يقول بأنّ مفاد الإستصحاب هو بقاء ما تيّقن به. فالأماره الموجه لحدوث اليقين بالنجاسه أو العداله باقيه فى ظرف الشكّ ببركه الإستصحاب.

وعلى الجملة: ففى مورد العلم الإجمالى إذا قامت الأماره على بعض الأطراف لا منجّز بالنسبه إلى البقيّه. أمّا فى الإستصحاب لما يشكّ فى بقاء ما تنجّز يرى بقاء الحجّجّه القائمه على الثبوت.

فالفرق واضح والنقض ساقط.

الإشكال الصحيح

والحق فى الإشكال على صاحب الكفايه هو:

أولاً: إنّّه قد أخذ لفظ «اليقين» فى دليل الإستصحاب بمعنى «الحجّجّه»، فأسقطه عن الموضوعيّة، والحال أنّه ركن الإستصحاب، قال عليه السّلام: «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ». فإنّ هذا يفيد أنّ «اليقين» كاشفٌ عن المتيقّن المستصحب، وموضوع الإستصحاب.

وثانياً: إنّّه قد أخذ الشكّ فى دليل الإستصحاب ركناً له، ولا شكّ أنّ المراد هو الشكّ الفعلى لا التقديرى _ كما تقدّم _ . ومن الواضح أنّ الشكّ الفعلى بلا يقينٍ محال، ولكنّ الأماره لا تفيد اليقين. فالإشكال باق.

ص: ٢٤٤

فطريق صاحب الكفايه لم يحل المشكله، والعمده في الإشكال عليه عدم مساعده مقام الإثبات، وهذا هو الإشكال الباقي عليه عند السيد الأستاذ:

رأى السيد الأستاذ

فإنه بعد أن أجاب عن جميع ما أُورد به على صاحب الكفايه قال:

نعم، يبقى سؤال واحد وهو: إن ما أفاده لا- يساعده مقام الإثبات وإن كان خالياً عن الإشكال في مقام الثبوت، لأنّ ظاهر دليل الإستصحاب كون موضوع التعبد هو اليقين فكيف يلغى عن الموضوعيه، ويدعى أنّ نفس الحدوث هو الموضوع؟

والجواب عن ذلك واضح على ما إلتزم به صاحب الكفايه ووافقناه من أنّ اليقين ههنا لوحظ مرآة لمتعلّقه، وأنّ المراد به هو المتيقّن، نظير: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه، في عدم كون الرؤيه بما هي موضوعاً، وقد أوضحناه فيما تقدّم عند الكلام في صحيحه زواره الأولى. فراجع، (١) انتهى. فتأمّل.

طريق الميرزا والعراقي

وذكر المحققان الميرزا والعراقي (٢) مع اختلافٍ بسيط، طريقاً آخر، وتبعهما السيد الخوئي ومحضله:

إنّ الموضوع في دليل الإستصحاب هو «اليقين». وأدله اعتبار الأماره تعبّداً بأنّها تفيد اليقين، لكون لسانها لسان إلغاء احتمال الخلاف. فالأماره وإن لم تكن بعلم وجداناً، فهي تفيد من باب إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف، وهذا

ص: ٢٤٥

١-١. منتقى الأصول ١٥٦/٦.

٢-٢. أجود التقريرات ٨٣/٤، نهايه الأفكار ١٠٦/٤.

معنى اليقين التبعدي، وحينئذٍ، تترتب على الأماره آثار اليقين.

وعلى هذا، فإن أثر اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب يترتب على الأماره، وهو عدم جواز النقض. فكما لا يجوز نقض اليقين بالشك، كذلك لا يجوز نقض الأماره بالشك في الزمن اللاحق.

نظير قضيه الحكومه، فإن حكم «الصلاه» وهو الطهاره يترتب على «الطواف» ببركه «الطواف بالبيت صلاه» فتعتبر الطهاره في الطواف كما في الصلاه.

وبهذا البيان يندفع الإشكال بأن الأماره لا تفيد اليقين.

الإشكال عليه

وهذا الطريق وإن كان أمتن، لكن يرد عليه: أن الدليل أخص من المدعى.

إن المدعى إفاده جميع الأمارات لليقين تبعدياً، وأنها تقوم مقام اليقين الوجداني، لكن ما ذكر إنما يتم في البيئه وخبر الواحد. وأمياً في «أماريه اليد» على الملكيه فلا، وذلك، لأن احتمال الخلاف قد ألغى في البيئه، أما في «اليد» فهو محفوظ كما في الروايه: «لعله سرقه».

وكذلك: يترتب الأثر على إخبار المرأه بأنها خليه، لكن احتمال الخلاف موجود عقلاء، وكذا في إخبارها عن الحيض والعدّه.

إذن، نحتاج إلى دليل عام يشمل جميع الأمارات، فنقول:

طريقان آخران

يمكن حل المشكله بطريقتين آخرين:

ص: ٢٤٦

أحدهما:

وهو يبتنى على ثلاثه أمور:

الأول: إنه يعتبر في الشهاده العلم.

والثاني: إن الأمارات تتقدم على الإستصحاب، سواء كان أصلاً كما هو الحق أو أماره كما ذهب إليه المحقق الخوئي.

والثالث: إنه تجوز الشهاده بناءً على الإستصحاب كما في صحيحه معاويه بن وهب،^(١) حيث أجاز الإمام عليه السلام الشهاده بكون الغلام الآبق عبداً مملوكاً لفلان، إستناداً إلى كونه ملكاً له سابقاً، مع احتمال أنه قد باعه أو وهبه أو أعتقه.

وبالجمع بين هذه الأمور يظهر: أن الإستصحاب يقوم مقام العلم بإلغاء احتمال الخلاف فيه، فإن كان أصلاً، فالأمارات بالأولويه، وإن كان أماره _ وهو أماره ضعيفه _ فسائر الأمارات بالأولويه.

الثاني:

إن دليل الإستصحاب يشتمل على صدر وذيل، وقد أخذ «اليقين» في كليهما. قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقينٍ آخر». ففيه يقين ناقض ويقين منقوض، ولا ترفع اليد عن اليقين إلا باليقين.

ولكن عندنا موارد كثيره في الشريعة قد رفعت اليد فيها عن اليقين السابق بالأماره مع عدم كونها مفیده لليقين، مثلاً:

ص: ٢٤٧

١-١. وسائل الشيعه: ٢٧ / ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات، الرقم ٢.

الأصل فى اللّحوم عدم التذكيه، ومع ذلك ترفع اليد عنه بيد المسلم.

وسوق المسلمين _ وفيه المؤمن وغير المؤمن، والعدل والفاستق _ من الأمارات، ترفع اليد به عن أصله عدم التذكيه، فكان ناقضاً _ كاليده _ لإستصحاب عدم التذكيه.

وقول الحجاج أماره على طهاره الموضع، سواء كان ثقّة أو لا، وبذلك ترفع اليد عن إستصحاب نجاسته بالحجامه، مع أنّ الشارع قال: بل انقضه بيقين آخر.

والحاصل: إنّ الأماره تقوم مقام اليقين، سواءً الناقض أو المنقوض، فالإشكال مندفع.

المقام الثانى: فى موارد الأصول

اشاره

إذا حكمنا بطهاره الشىء إستناداً إلى قاعده الطهاره مثلاً ثم شككنا فى بقائها، فهل يمكن الحكم ببقائها فى الزمان اللاحق بالإستصحاب؟

فيه ثلاثه أقوال:

١ _ جريان الإستصحاب مطلقاً.

٢ _ عدم جريانه مطلقاً.

٣ _ التفصيل. ذهب إليه السيد الخوئى (١) تبعاً للميرزا. وتوضيحه:

توضيح التفصيل

تارة: يكون مؤدى الأصل بنحو يتكفل بقاء الحكم وإستمراره فى جميع

ص: ٢٤٨

الأزمته، فلا يجرى الإستصحاب، لأنّ المفروض تكفّل قاعده الطهاره _ مثلاً _ بقاء الحكم بطهاره الشىء مع جميع الأزمنه _ لا فى الزمان الأول فقط _ حتى لو شك فى ملاقاته للنجاسه فيما بعد.

وكذا لو حكم بحليه الشىء بمقتضى: «كلّ شىء لك حلال»، فإنّه يفيد حليه الشىء فى جميع الأزمنه، فلا معنى للتمسك بالإستصحاب حينئذٍ.

وكذا لو حكم بطهاره الشىء وحليته بمقتضى الإستصحاب، ثمّ شكّ فى بقاء الحليه أو الطهاره فى الزمان اللاحق.

وأخرى: لا يكون متكفلاً للحكم كذلك، كما لو غُسل الثوب المتنجس بماءٍ مشكوك الطهاره والنجاسه، فإنّ مقتضى الأصل فى الثوب بقاء النجاسه السابقه، ومقتضى قاعده الطهاره فى الماء هو طهارته، لكنّ الإستصحاب مقدّم على القاعده، لكونه أصلاً محرزاً والقاعده ليست بأصل محرز.

إلا أنّ الشكّ فى بقاء نجاسه الثوب مسبّب على الشكّ فى طهاره الماء، وحينئذٍ تتقدّم القاعده على الإستصحاب بالحكومه، لأنّه مع جريان القاعده فى الماء يكون محكوماً بالطهاره، فيكون الثوب مغسولاً بالماء الطاهر شرعاً فهو طاهر.

ومن المعلوم أنّ هذا الماء قد تسبّب فى طهاره الثوب حدوداً فقط، فيحتاج إلى الإستصحاب للزمان اللاحق، لأنّه لما غُسل هذا الثوب وأصبح طاهراً، ثمّ وقع الشكّ فى طهارته باحتمال ملاقاته للنجاسه مثلاً، فإنّ قاعده الطهاره لا تتكفّل طهارته، بل المرجع لها حينئذٍ هو الإستصحاب. بخلاف القسم الأوّل، حيث كانت القاعده مفيده للطهاره فى الزمان اللاحق وكلّ الأزمنه.

هذا هو التفصيل.

وفيه: إنَّ الرفع للطهاره الواقعيه هو النجاسه الواقعيه لا- المحتمل، فضلاً عن الطهاره الظاهريه، لكنَّ الطهاره الظاهريه تجتمع مع النجاسه الواقعيه، وإنَّما يرفعها العلم بالنجاسه، قال عليه السَّلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ». فالعلم هو الرفع للطهاره الظاهريه فى مقام الإثبات، ولا يرفعها ثبوتاً إلاَّ العلم كذلك. ومن هنا نقول:

لَمَّا غَسَلَ الثَّوْبَ بِالماء المحكوم بالطهاره بحسب القاعده وطُهِرَ بذلك، لم تكن طهارته واقعيه بل هى ظاهريه _ لاحتمال نجاسه الماء _ ، والطهاره الظاهريه لا ترفع مع إحتمال النجاسه، فتكون القاعده المفيده للطهاره الظاهريه فى الثوب متكفله لبقاء الطهاره فيه.

فالتفصيل المذكور غير تام.

إشاره

إنّ حقیقه الإستصحاب هو إبقاء المتیقّن عملاً، أى الجری العملی علیه فی ظرف الشك فی بقائه.

والمتیقّن قد یكون (الموضوع) وقد یكون (الحكم).

وكلّ منهما، قد یكون (الفرد) وقد یكون (الكلّی).

و(الفرد) قد یكون معیناً وقد یكون مردّداً.

و(الكلّی) قد یكون كلياً طبيعياً كالإنسان، وقد یكون كلياً اعتبارياً كالوجوب والحرمة، وقد یكون كلياً إنتزاعياً كعنوان الأبيض والأسود، لأن الموجود حقیقه هو الجسم والبیاض، ویتتزع من ذلك عنوان الأبيض مثلاً.

أقسام الكلّی

ثمّ إنّ المتیقّن الكلّی الذی یُشكّ فی بقائه على خمسة أقسام:

الأول _ یقین بوجود فردٍ والشك فی بقاء الفرد. ویلازم هذا یقین أو

الشك اليقين والشك في الكلّي، لأن وجود الكلّي إنّما هو بوجود فردّه، فاليقين بالفرد يلازم اليقين بالكلّي، والشك في بقاءه يستلزم الشك في بقاء الكلّي.

الثانى _ أن يكون الفرد الموجود مردّداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فيكون هذا التردّد منشأً للشك في بقاء الكلّي، فتتم أركان الإستصحاب في الكلّي. كما لو تيقّن بالحدث وتردّد بين الحدث الصغير والكبير، فإذا توضّأ يكون الصغير زائلاً يقيناً، أمّا لو كان الكبير فهو باقٍ يقيناً.

الثالث والرابع _ أن يكون على يقينٍ من حدوث الفرد ومن زواله، ويحتمل حدوث فردٍ آخر مع زوال الأوّل. وحدث الآخر، تارة: يكون مقارناً لحدث الأوّل، فيقع اليقين بوجود الكلّي والشك في بقاءه. وهذا هو القسم الأوّل من الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي. وأخرى: يكون مقارناً لزوال الأوّل. وهذا هو القسم الثانى من الثالث من أقسام الكلّي.

والخامس _ هو: إستصحاب الكلّي في الحقائق المشكّكة، كالعَداله والإجتهد ونحوهما.

وهناك قسم سادس، سيأتى ذكره.

ثمّ إنّه قد ذكرنا بأنّ الفرد المستصحب، تارة: معيّن، وأخرى: مردّد.

رأى صاحب العروه في الفرد المردّد

فإن كان معيّنًا، فلا- كلام في جريان الإستصحاب فيه. وأمّا إن كان مردّداً، فقد ذهب السيّد اليزدى إلى جريان الإستصحاب، لاجتماع أركان الإستصحاب فيه،

وقد وقع موقع البحث والإشكال بين المتأخرين عنه. وللبحث أهميته وآثار عمليته كبيره كما سيظهر.

وقد ذكر السيد هذا المبني في حاشيه المكاسب، وفي كتاب الوقف له.

أما في الحاشيه،^(١) فقد ذكر الشيخ في المعاطاه وأنها تفيد الملك اللازم أو الجائز: لو فسخ أحد الطرفين المعامله، وشك في بقاء الملكيه للآخر وعدم بقائها، يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين مقطوع الزوال _ وهو ما إذا كانت الملكيه جائزه _ ومقطوع البقاء، وهو ما إذا كانت لازمه. فذهب الشيخ إلى جريان إستصحاب الملكيه.

فقال السيد: بأن هذا الإستصحاب من قبيل القسم الثانى من أقسام إستصحاب الكلّى، والشك في بقاء كلّى الملكيه مسبب عن الشك في بقاء الملكيه اللازمه، وإذا جرى الأصل في السبب لم يجر في المسبب. فإذن، لا يجرى إستصحاب الكلّى.

ثم اختار السيد جريان الإستصحاب _ في جميع الموارد من هذا القبيل _ في «أحد الأمرين» من غير حاجه إلى إجرائه في الكلّى، لأنّ أركان الإستصحاب في نفس الفرد المرّد بين الزائل والباقي تامّه، إذ اليقين بالحدوث موجود، كما في مسأله اليقين بالحدث قبل الضوء، والشك أيضاً موجود، وهو حاصل بعد الضوء، لأن الواقع غير خالٍ من أحد الأمرين، فإمّا الحدث هو الصغير أو الكبير، وإنما تردّد هو في علمنا لا في الواقع، وأمّا الأثر، فهو مترتب كما لا يخفى. فالأركان تامّه.

ص: ٢٥٣

١- ١. حاشيه المكاسب: ٧٣.

وفى كتاب الوقف، فى مسأله ما إذا كان الموقوف عليه هو «أحدهما» كما إذا أوقف على أحد الفقيهين مثلاً، حيث ذهب البعض إلى البطلان، لكون الملكيه لا تقوم بالفرد المرّد كما لا تقوم العوارض كالبياض والسواد على أحد الجسمين. فقال السيّد بالفرق بين الملكيه والعوارض، لكونها موجوده فى الخارج وإن فى الموضوع، أمّا الملكيه فهى أمر إعتبارى، والأمر الإعتباريه تدور مدار كيفيه إعتبار المعتر لها، ولا مانع عن أن يعتر الواقف ملكيه داره لأحد الفقيهين.^(١)

إشكال المحقق النائنى

وقد أورد عليه المحقق النائنى:^(٢) بضروره وحده المتعلّق لليقين والشك كما فى النصوص: «من كان على يقين فشك»، فإن ظاهره أن يشك فيما يتيّن به، وهذا هو المقوم للإستصحاب، وهو غير متحقّق فى الفرد المرّد، لأنّ اليقين بالحدوث فيه موجود، أمّا الشك فى بقاءه فلا، لأنه بعد تحقّق أحد الفردين ليس المشكوك فيه نفس المتيّن سابقاً، كما لا يخفى.

دفاع المحقق العراقى

وقد دافع المحقق العراقى^(٣) عن رأى السيّد بدفع إشكال الميرزا نقضاً وحلاً. فقال ما حاصله:

ص: ٢٥٤

١- ١. ملحقات العروه الوثقى: ٢٠٩.

٢- ٢. أجود التقريرات ٩٠ / ٤.

٣- ٣. فوائد الأصول ٤ / ٤١٣ _ ٤١٤، الهامش.

أمّا نقضاً، فإنّ هذا الإشكال يرد عليكم في جميع موارد القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، لأنّ نسبه الكلّي إلى أفراده ليس نسبه الأب الواحد إلى أبنائه بل نسبه الآباء إلى الأبناء، فقولهم: «إنّ الطبيعي موجود بوجود أفراد» بمعنى أنّ الطبيعي يتعدّد بعدد الأفراد، فالإنسان الموجود مع زيد غير الإنسان الموجود مع عمرو. وعليه، فالذي حصل التيقّن به في القسم الثاني هو أحد الحصّتين، كما إذا تيقّن بالحدث وتردّد بين الأصغر والأكبر، فلما توضّأ دار أمر الحدث بين المرتفع وهو الأصغر والباقي وهو الأكبر، فكان متعلّق الشك غير متعلّق اليقين.

وأمّا حلاً، فإن «اليقين» و«الشك» من المفاهيم الإضافية. وكلّ مفهوم إضافي فإنّه لا يتجاوز عن متعلّقه. وعلى هذا، فإنّه لمّا تعلق اليقين بـ«الحدث» وهو جامع بين الأصغر والأكبر، فإنّه لا يتجاوز إليهما، وبعد الوضوء، يقع الشك في بقاء نفس الحدث، في أنّه إن كان هو الأصغر فقد ارتفع، وإن كان هو الأكبر فهو باقٍ، والمفروض أنّ الشك لا يتجاوز عن متعلّقه، فكان متعلّق الشك نفس متعلّق اليقين، وحينئذٍ، يجرى الإستصحاب، ويتمّ ما ذهب إليه السيّد.

التحقيق

أفاد شيخنا الأستاذ دام بقاءه وسيدنا الأستاذ رحمه الله ما حاصله: عدم تمامية أركان الإستصحاب في الفرد المردّد، فكلام السيّد ودفاع العراقي عنه في الإشكال على الميرزا، مردود.

وذلك: لأنّه يعتبر في الإستصحاب وحده القضيتين كما هو معلوم، وهذه غير حاصله في الفرد المردّد، لأنّ القضية المتيقّنه هي: إنّ الواجب يقيناً ظهر يوم الجمعة

صلاه واحده، لكنّها مردّده بين الظهر والجمعه. هذا حدوداً. وأمّا بقاءً، فيلزم أن يكون ذلك نفسه متعلّق الشك حتّى يتم الإستصحاب. ومن المعلوم أنّه إذا صلّى الظهر _ مثلاً _ لا يكون مردّداً بين الفردين، وإنّما الشك في وجوب الجمعه عليه وعدم وجوبها، فاختلف الموضوع في القضيتين، فلا يجرى الإستصحاب.

وكذا الحال في مثال الحدث.

وعلى الجملة، فإنّ مورد التعيّد الإستصحابي لا يمكن أن يكون الفرد المرّدّد، لأن الفرد المرّدّد لا ذات له ولا وجود، ولا يمكن أن يكون المفهوم المرّدّد، لأنّ المفهوم المرّدّد ليس بموضوع لأثرٍ، ولا يمكن أن يكون الجامع الإنتزاعي، بأن يتعلّق اليقين بنجاسه أحد الإناءين أو وجوب إحدى الصّلاتين، ثمّ يستصحب الجامع بعد الإتيان بصلاهٍ أو خروج فرد من الإناءين من طرف الإبتلاء مثلاً. ووجه عدم الإمكان:

أولاً: إختلاف الموضوع في القضيتين، كما هو واضح.

وثانياً: عدم ترتّب الأثر الشرعي في الفقه على الجامع الإنتزاعي في موردٍ من الموارد، بل الموضوع ذو الأثر هو إمّا الخصوصيّة وإمّا الجامع الحقيقي.

الكلام في إستصحاب الكلي

وبعد الفراغ عن الكلام حول دعوى جريان الإستصحاب في الفرد المرّدّد، نشرع في البحث ونقول:

القسم الأوّل

قالوا: لا كلام ولا إشكال في جريان الإستصحاب في القسم الأوّل من أقسام

ص: ٢٥٦

الكلى، وذلك، لتماثيه الأركان فيه، فإنه لو تيقن بوجود الفرد، ثم شك في بقاء فردٍ، فإنه مع اليقين بالوجود حصل اليقين بوجود الكلى، فلو شك بعد ذلك في وجود فردٍ من الكلى وعدم وجوده، إستصحب بقاء الكلى.

ولكن يمكن أن يقال بوجود الإشكال في هذا القسم، لأن المفروض أن وجود الكلى بوجود الفرد، وأن الأثر يترتب على وجود الموضوع لا مفهومه، فكيف تتم الأركان في الفرد وفي الكلى معاً؟

وأيضاً: سيأتى في القسم الثانى أن منشأ الشك في بقاء الكلى هو الشك في حدوث الفرد الطويل، ومعنى ذلك: أن الشك في بقاء الكلى ناشئ دائماً من الشك في الفرد، فهو من قبيل الشك السببى والمسببى، وقد تقرّر تقدّم الأصل فى السبب.

لكن هذا الإشكال فى القسم الأول يندفع باندفاعه فى القسم الثانى كما سيأتى.

القسم الثانى

وهو ما إذا دار أمر الفرد بين الزائل والباقى. وهذا القسم جارٍ فى الموضوعات والأحكام بلا فرق، ومع الشك فى المقتضى وفى الرفع.

مثال الحكم: ما لو تعلّق الوجوب إمّا بصلاه الظهر وإمّا صلاه الجمعة. لكنّ وقت صلاه الجمعة مضيق ووقت صلاه الظهر موسّع. فلما إنقضى وقت الجمعة يقع الشكّ بأنّه إن كان الواجب الجمعة فقد سقط، وإن كان الظهر، فهو باق. هذا مثال الحكم.

ومثال الموضوع هو الحدث. فلو كان عالماً بالحدث ثمّ توضّأ، فإنه يشكّ فى بقاء الحدث، ويتردّد أمره بين الصغير والكبير _ والمفروض عدم حاله السابقه لأحدهما _ فإن كان الصغير، فقد زال وإن كان الكبير، فهو باق.

ومثال الشك في المقتضى: ما لو تيقن بحدوث الزوجية، ثم بعد الشهر دار أمرها بين الإنقطاع والدوام، لأنه إن كانت منقطعه فقد زالت، وإن كانت دائمه فهي باقيه.

هذا، ولا يخفى أنه يعتبر في التعبد الإستصحابى وجود الأثر وأن يترتب على نفس المتعبد به لا على غيره، سواء كان ذلك الغير هو اللازم أو الملزوم أو الملازم، وسواء كان المتعبد به هو الفرد أو الكلى، وإن كان وجودهما واحداً.

إنه في إستصحاب الحدث أثر يترتب على الكلى كحرمه مس الكتاب، وأثر يترتب على الحدث الصغير كوجوب الوضوء، وأثر على الكبير كوجوب الغسل، فإذا كان المستصحب هو كلى الحدث، فلا بد من تمامية الأركان في هذا المستصحب، وإن كان بقاؤه ملازماً للجنابه ووجوب الغسل.

وإذ ظهر موضوع البحث في القسم الثانى، سواء فى الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه، فإنه يقع الكلام فى كلتا جهتى وجود المقتضى وعدم المانع.

أما بالنسبه إلى جهه الإقتضاء، فلا ريب فى تماميته، لتمامية الأركان.

إنما الكلام فى جهه المانع. ففيها إشكالات ثلاث:

الإشكال الأول

إن الكلى المستصحب يتردد أمره بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فالموضوع غير متحقق على التحقيق، وإن كان المقتضى لجريان الإستصحاب تاماً كما تقدم.

توضيحه: إن وجود الكلى هو بوجود الفرد، فوجوده بالعرض ووجود الفرد بالذات، فإذا اختلفت الأركان فى الفرد إستحال تماميتها فى الكلى، والمفروض أن

أمر الفرد مردّد بين مقطوع الزوال فيما إذا كان الحدث صغيراً، ومقطوع البقاء فيما إذا كان كبيراً. إذن، لا تتم الأركان في كلى الحدث.

الجواب

ويظهر من كلام الآشتياني (1) أنّ الشيخ أحال هذا الأمر في مجلس الدرس إلى العرف، بأنّ أهل العرف يرون الشك في بقاء كلى الحدث بعد الوضوء. وإن كان الإشكال وارداً بالدقّة العقلية، فالأركان بالنظر العرفي تامّة، ونظر العرف هو الملاك في الإستصحاب، لأنّ الخطابات الشرعيّة ملقاه إليهم.

وفيه:

إنّه يتوقّف على المغايره بين نظر العرف والنظر العقلي، فكلاهما يرى وجود الكلى بوجود الفرد، والإشكال باق.

ويستفاد من كلمات بعض المحقّقين، بأنّ الإشكال المزبور مبنيّ على القول بانتزاع الكلى من الفرد. لأنّ كلّ أمرٍ منتزع فهو تابع لمنشأ الإنتزاع، فإذا تردّد المنشأ بين الزائل والباقي فالمنتزع كذلك. وأمّا بناءً على عدم إنتزاع الكلى من الفرد، فلا يرد الإشكال.

وفيه:

إنّه وارد حتّى على القول بعدم الإنتزاع كما هو الحق، فإنّ الكلى موجود بعين وجود الفرد، فكيف يعقل تردّد الفرد وعدم تردّد الكلى؟

ص: ٢٥٩

أن يقال: إن وجود الكلّي عين وجود الفرد، بمعنى أنّه إن لوحظ الإنسان لا- مع المشخصات كان الكلّي، وإن لوحظ مع المشخصات كان زيد. فالمهم هو لحاظ أمارات التشخيص وعدم لحاظها، فيصحّ - حقيقةً عقلاً و عرفاً - أن يشار إلى الفرد فيقال هذا زيد، وأن يقال: هذا إنسان، وإن كان الموجود خارجاً هو الفرد. وحينئذٍ، فكما يمكن تعلّق اليقين بالفرد بالإضافة إلى خصوصيّته من الزمان والمكان وغير ذلك، وتعلّق الشكّ به بالإضافة إلى خصوصيّته أُخرى، فزيدٌ - مثلاً - الذي حصل اليقين بمكان قتله يحصل الشكّ في زمان قتله، وهذا أمر واقع. كذلك الحال في زيدٍ بلحاظ الفردية والكلية، فيكون لوجوده في الخارج إضافة إلى الفرد، وهو من هذا الحيث إمّا زائل وإمّا باق، وإضافته إلى الطبيعه، ويكون من هذا الحيث مشكوك الزوال والبقاء.

وبهذا البيان يتم الإستصحاب في القسم الثاني. ومثاله المعروف هو الحيوان المرّدّد بين البعوضه والفيل، فإنّه يحصل اليقين بوجود الحيوان في الدار، ويتدّدد أمره بين هذا وذاك، وبعد أيام يقع الشكّ في البقاء، فإن كان بعوضه فهى ميتة، لأنها لا تعيش هذه الأيام، وإن كان هو الفيل، فهو باق على قيد الحياه، فيستصحب بقاء الحيوان.

الإشكال الثاني

إنّ الشكّ في بقاء كلّي الحدث - مثلاً - مسبّب عن الشكّ في حدوث الحدث الكبير، لأنّ المفروض أنّه قد توضعاً وارتفع الشكّ بالنسبه إلى الحدث

الصغير، فلولا- إجمال حدوث الكبير لم يشك في عدم بقاء الكلّي، فإذا إستصحب عدم حدوث الكبير كان حاكماً على إستصحاب الكلّي ورافعاً للشك في بقاءه، فلا مجال لجريان إستصحاب الكلّي.

وجوه الجواب

إشاره

أجاب في الكفايه بثلاثه وجوه: (١)

الوجه الأول:

إشاره

إنّ الشك في بقاء كلّي الحدث في المثال ليس مسبباً عن الشك في حدوث الحدث الكبير، بل هو مسبب عن أنّ الحدث المتيقّن حدوثه هل تحقّق في ضمن الفرد المتيقّن بقاءه _ وهو الكبير _ بعد الوضوء، أو في ضمن الفرد المتيقّن إرتفاعه بالوضوء وهو الصغير. وأصالة عدم تحقّقه في ضمن الكبير لا- تجرى، إذ لم يكن زماناً قد حصل ذلك حتّى يستصحب، بل الحدث الكلّي متحقّق من أوّل الأمر إمّا في ضمن هذا الفرد أو ذاك.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيد الخوئي بقوله: وفيه بناءً على ما هو الحق من صحّه جريان إستصحاب العدم الأزلي كما إختاره هو أيضاً. إنّه لا مانع من جريان إستصحاب عدم تحقّقه في الفرد المحتمل بقاءه، وهذا المقدار يكفي في المقام،

ص: ٢٤١

لأن المفروض أنه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الآخر قد إرتفع وجداناً. (١)

أقول:

الأقوال في إستصحاب العدم الأزلي مختلفه. فالميرزا منكر مطلقاً. والقائلون بالجريان منهم من يقول بجريانه في الأوصاف كقرشيّه المرأه، ومنهم من يقول بجريانه في الذاتيات مثل كلبيه الكلب، كالسيد الخوئي. وصاحب الكفايه المنكر لجريانه في الأوصاف منكر لجريانه في الذاتيات بالأولويه.

فالإشكال عليه إنما يتوجه بناءً على القول بجريان إستصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتيه، فهو مبناي.

الوجه الثاني:

إشاره

إن بقاء الحدث الكلي في المثال ليس مسبباً عن حدوث الفرد الكبير بل هو عين بقاءه.

الإشكال عليه

وأشكل السيد الخوئي في هذا الجواب بأنه مؤكّد للإشكال، لأن إستصحاب عدم حدوث الفرد الكبير لو كان حاكماً على إستصحاب الكلي على تقدير كون بقاءه مسبباً عن حدوثه، فهو أولى بالحكومته على تقدير كون بقاءه عين بقاء الفرد.

أقول:

قد ذكرنا سابقاً إنه وإن كان الكلي عين الفرد إلا أن لهذا الوجود إضافتين،

ص: ٢٦٢

إضافه إلى الطَّبيعَه وإضافه إلى الفرد، ولكلِّ من الإضافتين حكم. مثلاً: كان في الدار زيد أو بكر، فإن كان زيد هو الموجود سابقاً فقد خرج يقيناً، وإن كان بكرأ فهو في الدار يقيناً، ولكننا نشك فيما بعد في أصل وجود الإنسان في الدار، وهذا الشك وجداني، مع أنَّ الإنسانيَّه قائمه بزويدٍ وقد خرج أبوبكر وهو موجود، إذن، مع تحقُّق القطع بالنسبه إلى الفردين يصحَّ الشك في بقاء الطَّبعيِّ في الدار.

ولكنَّ مراد المحقِّق الخراساني هنا أنَّه وإن كان يوجد إضافتان إلاَّ أنَّه لا سببيَّه ومسببيَّه، فدعوى الحكومه باطله. وعلى هذا، فلا يرد عليه الإشكال.

الوجه الثالث:

إشاره

قال: على أنَّه لو سلَّم أنَّه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهه في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلاَّ ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

أقول:

وقد وافقه على هذا الجواب السيّد الخوئي وغيره. وتوضيحه:

إنَّه يعتبر في حكمه الأصل السببي ثلاثه أمور: أحدها: السببيَّه. والثاني: أن تكون السببيَّه شرعيَّه لا-عقليَّه. والثالث: أن يرفع الأصل في السبب موضوع الأصل في المسبب، أي الشك.

والمثال المعروف لحكمه الأصل السببي هو غسل الثوب بالماء المشكوك في طهارته.

ص: ٢٦٣

يقول هنا: إنه أولاً: لا سببیه. وثانياً: لو سلمنا، فإنَّ السَّببِيَّةَ هنا عقليَّة لا شرعيَّة، لأنَّنا لَمَّا نشكُّ في بقاء وارتفاع الكلِّي، وأنَّ طبيعي الحدث باقٍ بعد الوضوء أو لا، فإنَّ ترتبَ عدم كلِّي الحدث على عدم الفرد، أو ترتبَ وجوده على وجود الفرد، ليس ترتباً شرعيّاً بل هو عقلي.

وحاصل هذا الجواب هو عدم وجود المقتضى لجريان الأصل السببي.

جواب الميرزا عن الإشكال

وأجاب الميرزا: (١) بأنَّ حكومه الأصل السببي على الأصل المسببي فرغ لجريان الأصل السببي، ولكنَّه لا- يجرى لابتلائه بالمعارض، لأنَّ أصله عدم حدوث الحدث الكبير معارضه بأصله عدم حدوث الحدث الصغير، فيبقى الأصل المسببي - وهو أصله عدم حدوث الكلِّي - بلا معارض.

وحاصل هذا الجواب: وجود المانع عن جريان الأصل السببي.

الإشكال عليه

وأورد عليه السيّد الخوئي بما حاصله: (٢) إنَّ من موارد إستصحاب الكلِّي ما يكون لكلِّ من الفردين أثره الخاصَّ به، ويكون للكلِّي أيضاً أثره. فكلِّي الحدث أثره عدم جواز مسّ الكتاب، والحدث الصغير أثره وجوب الوضوء للصلاة، والكبير أثره وجوب الغسل لها. ولا بدّ لترتيب كلِّ أثرٍ من تماميته أركان

ص: ٢٦٤

١- ١. أجود التقريرات ٤ / ٩٢، فوائد الأصول ٤ / ٤١٨.

٢- ٢. مصباح الأصول ٣ / ١٢٧.

الإستصحاب فى المستصحب، ولكن الأصل فى الكلى غير جارٍ هنا، لأنّ للمكلف علماً إجمالياً بتحقيق أحد الحدثين منه، فلو توضأ واغتسل معاً جاز له مسّ كتابه القرآن، ويكون التمسك بأصالة عدم كلى الحدث لغواً، فلا يجرى هذا الإستصحاب ليقع التعارض.

ومن الموارد ما لا يكون لكلّ من الفردين أثر، بل يكون للكبير فقط، كما لو ترددت النجاسة فى الثوب بين البول فيغسل مرّتين، وبين الدم فلا يجب تعدّد الغسل، فلو غسل مرّة يشكّ فى زوال النجاسة وبقائها، لأنّه إن كان الدم فقد زال وإن كان البول فلا، ولكن لا يجرى إستصحاب كلى النجاسة، لأنّ الشكّ فى بقاء النجاسة وإرتفاعها مسبّب عن الشكّ فى حدوث البول _ أو: كون الحادث بولاً فيعود الأمر إلى جريان إستصحاب العدم الأزلّى، أى أصالة عدم بوليئه هذا البلل أزلاً ويكون حاكماً على إستصحاب كلى النجاسة، ومعه لا يجرى أصالة عدم كونه دماً ليعارض، وإتّما لا يجرى لعدم الأثر.

وذلك، لأنّ الغسل مرّة قد تحقّق، فإن كان البلل بولاً، وجب الغسل مرّة أخرى. وإن كان غيره، فلا يجب، فإذا، يجب الغسل مرّة أخرى بمقتضى هذا العلم الإجمالى، ولا أثر للإستصحاب.

وتلخّص، بطلان جواب الميرزا عن طريق المعارضه.

النظر فى هذا الإشكال

ويرد على السيّد الخوئى نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فقد تقدّم منه _ فى التنبيه الثامن من تنبيهات الإشتغال _ أن

إستصحاب عدم الفرد القصير حدوثاً يعارض إستصحاب عدم حدوث الطويل ويتساقطان، ويجرى إستصحاب الكلّي.

وأيضاً: إذا كان إستصحاب الكلّي لغواً فى صورته وجود العلم الإجمالى، وكان إستصحاب عدم الفرد الطويل _ فى الصوره الثانيه _ حاكماً على إستصحاب الكلّي، فأين يجرى إستصحاب الكلّي؟

وأما حلاً: فإن دعوى اللغويّه مردوده. وتوضيح ذلك: إنّ الأصل المحكوم _ مع وجود الأصل الحاكم _ لا يجرى، لأنّه رافع لموضوع المحكوم إما وجداناً وإما تعبداً، وإن كان الأصلان متّحدين فى الأثر، كإستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، إذ التحقيق أنّه مع وجود إستصحاب الطهاره لا تجرى القاعده، لأنّه أصل محرز ومعه لا شك حتى تجرى قاعده الطهاره.

وفيما نحن فيه: إنّ العلم الإجمالى بوجوب إحدى الصّيّلاتين من الجمعه والظهر مبنّى على قاعده الإشتغال، ولذا لما صلّى الجمعه وشك فى فراغ الذمّه وجب عليه الظهر، لأنّ الإشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه. فكان العلم الإجمالى راجعاً إلى قاعده الإشتغال. ومن المعلوم أنّ القاعده المزبوره _ كغيرها من الأحكام العقليّه _ معلقه على عدم مجيء الحكم من الشارع.

وحينئذٍ نقول: قولكم بلغويّه إستصحاب الكلّي لوجود العلم الإجمالى مردود، بأنّ الإستصحاب جارٍ، لأنّه حكم شرعى مقدّم على الحكم العقلى ورافع لموضوعه.

ويشهد بذلك: أنّه كما يتمسك فى موارد الشك فى التكليف بقاعده قبح

العقاب بلا بيان _ لعدم البيان الشرعى _ كذلك يجوز التمسك باستصحاب عدم البيان على التكليف من ناحيه الشارع، ويكون مقدماً على القاعده المزبوره.

خلاصه الكلام

ويتلخص الكلام فى القسم الثانى: إنَّ الشكَّ فى بقاء الكلى غير مسبَّبٍ عن الشكِّ فى حدوث الفرد الطويل، بل هو مسبَّب من أنَّ الحادث هو الفرد القصير أو الطويل، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا أنَّه من الشكِّ السببى والمسببى، فإنَّ الأصل فى السبب غير جارٍ، لكون السببىه عقليه لا شرعيه.

وثالثاً: لو تنزّلنا، فما ذكره الميرزا تام بعد دفع الإشكال عنه.

الشبهه العباثيه

وهذه الشبهه طرحها السيد حيدر الصّيدر فى بحث الميرزا فى هذا المقام، ومجملها: إنّه لو علم إجمالاً بنجاسه أحد أطراف العباءه، ثمّ غسل طرفها الأسفل مثلاً، فإنَّ الطرف الأسفل يكون طاهراً بلا كلام، لكنّه لا يمنع من جريان كلى النجاسه المعلوم حدوثها، لاحتمال كونها فى الطرف الأعلى. ثمّ لو لاقى شىء جميع أطراف العباءه، كان مقتضى جريان الإستصحاب فى كلى النجاسه هو الحكم بنجاسه الملاقي، مع أنَّ الحكم المذكور باطل بالضروره، لوضوح أن ملاقيه الطرف الأسفل لا أثر لها لكونه طاهراً بالّغسل، والطرف الأعلى وإن كان محتمل النجاسه إلاّ أنّه لا يؤثّر فى نجاسه الملاقي، لما تقرّر عندهم من أنَّ ملاقيه بعض

أطراف الشبهه المحصوره لا توجب نجاسه الملاقى.

وعليه، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن القول باستصحاب الكلّي، أو الإلتزام بنجاسه ما لاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

جواب المحقّق النائى

وقد أجاب المحقّق الميرزا عن هذه الشبهه بوجهين:

الأول: ما ذكره فى دوره الأولى، وهذا نصّ كلامه: لا يخفى عليك أن محلّ الكلام فى إستصحاب الكلّي إمّا هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السّابق بهويّته وحقيقته مرّدداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء. وأمّا إذا كان الإجمال والترديد فى محلّ المتيقّن وموضوعه لا فى نفسه وهويّته، فهذا لا يكون من إستصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المرّد الذى قد تقدّم المنع عن جريان الإستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردى الترديد.

فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ فى الدار، وتردّد بين أن يكون فى الجانب الشرقى أو فى الجانب الغربى، ثمّ إنهدم الجانب الغربى وإحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه. أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ ضاع أحد الدراهم، وإحتمل أن يكون هو درهم زيد. أو علم بإصابه العباء نجاسه خاصّه وتردّد محلّها بين كونها فى الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففى جميع هذه الأمثله إستصحاب بقاء المتيقّن لا يجرى؛ ولا يكون من الإستصحاب الكلّي، لأنّ المتيقّن السّابق أمر جزئى حقيقى لا ترديد فيه، وإنّما

التريدي في المحلّ والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند إرتفاع أحد فردى التريدي، وليس من الإستصحاب الكلّي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهه العبائيه المشهوره. (1)

أقول:

وجواب هذا الوجه واضح كما ذكروا، لعدم المانع من جريان الإستصحاب في نفس الفرد المتيقّن وجوده سابقاً، فحياه زيد _ مثلاً _ متيقّن بها سابقاً، ولمّا شك في بقائها وعدم بقائها لإحتمال كونه في الجانب الغربي المنهدم، يمكن إستصحابها لتاميه أركان الإستصحاب بالنسبه إليها.

وعلى الجملة، فإنّه وإن كان الإستصحاب غير جارٍ في الكلّي، لكنّه يجرى في الموارد المذكوره.

والثاني: ما ذكره في الدوره الثانيه، وهذا نصّه:

التحقيق عدم جريان إستصحاب النجاسه في المثال أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصلاه وأمثاله إنّما يترتب على نفس الشك بقاعده الإشتغال، ولا يمكن التمسك بالإستصحاب في موردّها. وأمّا نجاسه الملاقى، فهي مترتبه على أمرين:

أحدهما: إحراز الملاقاه. وثانيهما: إحراز نجاسه الملاقى. ومن المعلوم أن إستصحاب النجاسه الكلّيه المرّدده بين الطرف الأعلى والأسفل لا يثبت تحقّق

ص: ٢٦٩

ملاقاه النجاسه الذى هو الموضوع لنجاسه الملاقى، والمفروض أن أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره والآخر مشكوك الطهاره والنجاسه، فلا يحكم بنجاسه ملاقيهما. (١)

الإشكال عليه

فأورد عليه السيد الخوئى: بأن موضوع نجاسه الملاقى _ وهو الملاقاه ونجاسه الملاقى _ محرز، غايه الأمر أن أحد جزئيه محرز بالوجدان وجزؤه الآخر بالأصل. وذلك، لأن جزءاً من العباءه كان نجساً على الفرض، وقد لاقاه الملاقى وجداناً، لفرض أنه لاقى جميع أجزائها، فإذا حكم بنجاسته بالإستصحاب ترتب عليه نجاسه الملاقى لا محاله. نعم، لو كان المستصحب وجود النجاسه فى العباءه لم يمكن إثبات الملاقاه بالإستصحاب، إلا أن المفروض جريان الإستصحاب فى نجاسه الجزء الملاقى على واقعه من غير تمييز، وعليه، فلا وجه لإنكار ترتب نجاسه الملاقى على جريان إستصحاب الكلّى. (٢)

نظر الأستاذ

قال شيخنا فى الدوريتين: إنَّ الجواب الثانى من الميرزا فى غايه القوّه والمتانه، وقد أجاب عن إشكال السيد الخوئى كما فى مصباح الأصول، ثم قال:

ص: ٢٧٠

١-١. أجود التقريرات ٩٤ / ٤.

٢-٢. مباني الإستنباط: ١١٥.

إنَّ الجواب الصَّحيح عن الشبهه العبائيه هو أن يقال: بأنَّ المستصحب لا يخلو، إمَّا أن يكون كلِّ واحدٍ من الطرفين على وجه التعيين، أو أحدهما لا على وجه التعيين. وعلى الثاني، إمَّا أن يكون المستصحب هو الواحد المرَّد أو يكون الأحد الإنتزاعى.

أمَّا أن يكون الفرد المعين، فالمفروض أنَّ أحد الطرفين من العباءه طاهر يقيناً بالَعسل، والطرف الآخر مشكوك النجاسه من أوَّل الأمر. فالإستصحاب غير جارٍ لا فى هذا الطرف ولا فى ذاك.

وأمَّا الواحد المرَّد بين الطرفين، فلا ماهيته له ولا وجود.

وأمَّا الأحد الإنتزاعى، فإنَّ الأحد الإنتزاعى لا- يتعلَّق به شىء من الأحكام الوضعيه من الطهاره والنجاسه والملكيه والزوجيه، ومورد البحث هو النجاسه، وهى لا تعرض الأحد الإنتزاعى.

وتلخّص: عدم جريان إستصحاب كلِّى النجاسه فى مورد البحث، فالشبهه مندفعه.

وهذا تمام الكلام فى إستصحاب الكلِّى القسم الثانى.

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلِّى

إشاره

وموضوع هذا القسم ما إذا كان الشك فى بقاء الكلِّى ناشئاً من احتمال تحقُّق فردٍ آخر من الكلِّى وقيامه مقام الفرد الزائل. وصوره ثلاث:

ص: ٢٧١

الصّوره الأولى

أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأوّل، بحيث يحتمل إجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، واحتمل وجود عمرو معه فيها، ثم علم بخروج زيد من الدار.

الصّوره الثانيه

أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال تحقّق فرد آخر من الكلّي عند زوال الفرد الأوّل الذي تيقّن بوجوده، بحيث لا يحتمل إجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، ثم علم بخروجه منها واحتمل دخول عمرو عند خروج زيد منها.

وهاتان الصورتان في الكلّي المتواطى.

الصّوره الثالثه _ وهي في الكلّي المشكك:

كأن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال حدوث مرتبه أُخرى من مراتب الفرد المعلوم عند ارتفاعها، كما إذا علم بوجود مرتبهٍ شديدهٍ من السواد ثم علم بارتفاع تلك المرتبه واحتمل قيام مرتبهٍ ضعيفهٍ منه مقامها عند زوالها.

فهل يجرى الإستصحاب؟ وجوه بل أقوال ثلاثه:

أحدها: الجريان مطلقاً.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً.

والثالث: التفصيل.

ص: ٢٧٢

الإتفاق على الجريان فى الصوره الثالثه

ذهب الشيخ (١) إلى جريان الإستصحاب فى الصوره الثالثه، ووافق عليه المحققون. فيجرى الإستصحاب فى الفرد وفى الكلى، لوجود المقتضى وعدم المانع. وذلك: لأن أركان الإستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق متوفره، ووحده الموضوع فى القضيه المتيقنه والقضيه المشكوك فيها متحققه، لأن وجود الكلى فى المرتبه الشديده هو عين وجوده فى المرتبه الضعيفه.

ومن فروع هذه الصوره فى الفقه:

ما إذا علم بوجود مرتبه قويه من الشك الكثير، ثم علم بارتفاع تلك المرتبه واحتمل قيام مرتبه ضعيفه من الشك مقامها عند إرتفاعها، فإنه يصح له إستصحاب بقاء كلى كثره الشك، فلا تبطل صلاته لو شك فى الثنائيه والثلاثيه وفى الأوليين من الرباعيه، لأن حكم كثير الشك هو عدم الإعتناء بالشك.

وكما لو علم بوجود المرتبه الشديده من ملكه الإستنباط عند زيد، ثم علم بزوال تلك المرتبه لكن اليقين بأصل الملكه موجود.

وكما لو علم بعداله زيد

الإختلاف فى الصورتين الأوليين

وأما فى الصورتين الأوليين، فقد وقع الخلاف على ثلاثه أقوال: فقليل بالجريان فيهما، وقليل بعدم الجريان فيهما، وقليل بالجريان فى الأولى دون الثانيه.

ص: ٢٧٣

والثالث _ وهو التفصيل _ للشيخ قدس سره. وقد استدلل له: (١) بأنه لما تحقّق الفرد المقطوع بزواله، حصل اليقين بوجود الكلّي فى الدار، وبما أنّا نحتمل وجود الفرد الآخر فى الدار مقارنةً لزواله، فنحن فى شكّ من بقاء الكلّي فيها. فتتمّ أركان الإستصحاب فى الكلّي.

الإشكال عليه

وأشكل عليه نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً، فبأنّ لازم قول الشيخ بجريان إستصحاب الكلّي فى الصّوره الأولى: هو عدم جواز الدخول فى الصّلاه بالوضوء قبل الغسل لمن انتبه من نومه وإحتمل جنابته فى النوم _ لأنّ المعلوم إرتفاعه حينئذٍ هو حدث النوم فقط، وأمّا كلّي الحدث، فيحتمل بقاؤه لاحتمال بقاءه فى ضمن الجنابه الحاصله مقارنةً لحدث النوم _ وهذا ما لا يقول به أحد.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ ظاهر الآيه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (٢) هو وجوب الوضوء على المكلّف إذا قام من نومه إلى الصّلاه، إلّا- إذا كان جنباً فيجب عليه الغسل. فكان وجوب الوضوء مترتباً على أمرٍ وجودى وهو الحدث الصغير، وأمرٍ عدمى وهو

ص: ٢٧٤

١- ١. فرائد الأصول ٣ / ١٩٦.

٢- ٢. سورة المائدة، الآيه ٦.

الحدث الكبير. ونتيجة ذلك: عدم وجوب الوضوء إذا وجب الغسل بالجنابه، لأنّ التفصيل قاطع للشركه.

وفى المسأله المفروضه، يكون المكلف محرزاً لموضوع وجوب الوضوء المركب من الأمرين، أمّا الأول وهو النوم فبالوجدان، وأمّا الثانى فبالأصل، أى أصاله عدم تحقّق الجنابه، فلا يجب عليه إلاّ الوضوء. فالنقض غير وارد.

وأما حلاً، فيرد على الشيخ أن لا وحده للموضوع بين القضيتين حتّى يجرى الإستصحاب فى الكلى. وتوضيحه يتقوّم بمقدّميتين معلومتين:

الأولى: إنّ العلم بوجود الكلى فى الخارج معلولٌ للعلم بوجود الفرد فيه.

والثانيه: إنّ أفراد الكلى متباينه فى الوجود.

وفيما نحن فيه: لمّا علمنا بوجود زيد فى الدار، فقد علمنا بوجود حصّه من الإنسان متخصّصه بخصيصه زيد، وأمّا الحصّه المتخصّصه بخصيصه عمرو فتحققها فى الدار مشكوك فيه، وعليه، فلا تكون الحصّه المتيقّن بحدوثها متّحده مع الحصّه المشكوك فيها، ومعه كيف يصح إستصحاب كلى الإنسان بعد إرتفاع زيد؟

لا يقال: إن الحال فى القسم الثانى من أقسام الكلى كذلك، فلماذا قلت هناك بالجريان؟

لأنّ الفرق هو: تعلّق الشك هناك بنفس الحصّه المعلوم حدوثها فى ضمن الفرد المرّدّد، من جهه احتمال حدوثها فى ضمن ما يحتمل أو يتيقّن بقاؤه. بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشك هنا إنّما هو فى حدوث حصّه أخرى غير ما علم بحدوثه وإرتفاعه.

وعليه، فإنَّ إستصحاب الكلّي لا يجرى في الصّوره الأولى، كما لا يجرى في الثانيه. فالتفصيل مردود.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

ص: ٢٧٤

أشاره

وأنه هل یجرى فی الزمان والزمانیات أو لا؟

ووجه الإشکال هو: التصرّم والمضی، فلا یوجد الشکّ فی البقاء حتّى یستصحب.

ویقع الکلام فی نفس الزمان، کالیوم واللّیله. وفی الفعل الزمانی، وبحوث أُخرى.

فی نفس الزمان

ویكون الشکّ فیهِ علی نحوین، فتارةً: یكون بمفاد کان ولبس التامّین. كما لو شكّ فی أصل تحقّق النهار؟ أو فی أصل بقائه؟. وأخرى: یكون بمفاد کان الناقصه، كما لو شكّ فی أنّ الوقت الحاضر هو من اللّیل أو من النهار.

فإن کان الشکّ لا فی أصل التحقّق بل فی مفاد کان الناقصه، فلا ریب فی عدم صحّحه الإستصحاب، لعدم یقین السابق، لأنّ هذا الوقت الحاضر إنّما حدّث

من الليل أو من النهار، فليس كونه من أحدهما متيقناً حتى يستصحب بقاؤه. والتمسك باستصحاب بقاء نفس الليل أو النهار من أجل إثبات كون الوقت الحاضر من هذا أو ذاك، يتوقف على حججه الأصل المثبت.

الكلام في الزمان بنحو كان التامه

وإن كان الشك في أصل التحقق بمفاد كان أو ليس التامه، فهذا موضع البحث والكلام، وقد ذكروا لتصحيح الإستصحاب فيه طرقاً عديدة:

الطريق الأول

التمسك بالإستصحاب في ضد الزمان المشكوك فيه، فلما يشك في أن النهار باقٍ أو لا، _ وأركان الإستصحاب غير تامه لما ذكرنا من الإشكال _ يجرى الإستصحاب في الليل، بأن يقال: لم يكن الليل متحققاً يقيناً والآن نشك في تحققه، فالأصل عدم تحقق الليل.

ولكن بقاء النهار هو لازم إستصحاب عدم دخول الليل، فالأصل مثبت.

الطريق الثاني

التمسك بالإستصحاب في الحكم، فلما يشك في تحقق النهار. أي طلوع الشمس، فإن الحكم المترتب عليه هو فوات وقت صلاه الصبح، وبما أن الإستصحاب غير جارٍ في نفس النهار وطلوع الشمس، فإنه يتمسك به في بقاء حكم صلاه الصبح، إذ كانت واجبه أداءً، والآن يشك في بقاء وجوبها كذلك، فيستصحب ويؤتى بها بقصد الأداء.

ولكن _ هذا الذى ذهب إليه الشيخ _ (١) يرد عليه: أنه إن كان الغرض فى إستصحاب الحكم بقاء نفس الوجوب، فمع إمكان الإستصحاب الموضوعى كما سيأتى، لا تصل النوبه إلى الإستصحاب الحكمى. وإن كان الغرض من إستصحاب الحكم عدم طلوع الشمس، فهذا أصل مثبت.

الطريق الثالث

إن منشأ الإشكال فى المقام هو النظر إلى الزمان بالدقه العقلية، لأنه مركب من أجزاء هى بين موجود ومعدوم، فلا بقاء للزمان حتى يستصحب، والإستصحاب هو التعبد ببقاء ما ثبت. لكنّ الزمان بالنظر العرفى أمر واحد مستمر، والملاك فى الإستصحاب هو النظر العرفى. وعليه، فمتى شك فى بقاء النهار أو دخول الليل أو غير ذلك، فإن أركان الإستصحاب تامه، لا سيما وأنه ليس فى أدله الإستصحاب عنوان البقاء، وإنما جاء فيها عدم نقض اليقين بالشك، والمدار فى تحقّق هذا العنوان هو الفهم العرفى.

قال الأستاذ:

صحيح أن الخطابات ملقاه إلى العرف، وأنّ النظر العرفى هو الملاك، لكنّ هذا الوجه الذى أفاده المحقق العراقى (٢) مشتمل على أمرين غير صحيحين:

أحدهما: ما ذكره من أن الزمان متحقّق من الآنات التى هى بين موجود ومعدوم.

ص: ٢٧٩

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٠٤.

٢-٢. نهاية الأفكار ٤ / ١٤٦.

وفيه: إن هذا يستلزم الإلتزام بالجزء الذى لا يتجزء، والجزء الذى لا يتجزء باطل برهاناً.

والآخر: ما ذكره من عدم وجود عنوان البقاء فى أخبار الإستصحاب.

وفيه: إن هذا العنوان مستفادٌ من نفس «لا تنقض اليقين بالشك»، فإن معنى ذلك هو إبقاء المتيقن السابق عملاً.

الطريق الرابع

وهو حلّ المشكله عقلاً، وهو طريق صاحب الكفايه،^(١) وقد ذكر وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره بقوله: فإن الأمور غير القارّه وإن كان وجودها ينصرم ولا- يتحقّق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا- أنه ما لم يتخلّل فى البين العدم، بل وإن تخلّل بما لا يخلّ بالإتصال عرفاً وإن انفصل حقيقةً، كانت باقيةً مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشك فى إستمرارها وإنقطاعها نقضاً، ولا يعتبر فى الإستصحاب _ بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلّته _ غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً.

توضيحه: إن من الموجودات ما هو متشابهك مع العدم، ومنها ما ليس كذلك، والزمان من القسم الأول، فإنه متقوم فى ذاته بالعدم، فيوجد آن وينعدم ثم يوجد آن آخر وينعدم. وهكذا، وإذا كان حقيقه الزمان كذلك، فإنّ العدم لا يعقل أن يكون ناقضاً ورافعاً له، لاستحاله كون مقوم الشيء رافعاً له.

ص: ٢٨٠

والحاصل: إن أجزاء الزمان متّصله، والموضوع في القضيتين واحد، لأنّ العدم الموجود بين الأجزاء مقومٌ للزمان، وليس عدماً متخللاً بين الأجزاء كالتنفّس المتخلّل بين آنات الكتابه والتكلم مثلاً.

والنتيجه: إنّه كما يصدق عنوان النقص عرفاً، فإنّه صادقٌ عقلاً، وأركان الإستصحاب تامّه عقلاً وعرفاً.

الوجه الثانى: ما ذكره بقوله: (١) مع أنّ الإنصرام والتدرّج في الوجود في الحركة في الأيمن وغيره، إنّما هو في الحركة القطعيّه، وهي كون الشىء في كلّ آنٍ في حدٍّ أو مكان، لا التوسطيه وهي كونه بين المبدء والمنتهى، فإنّه بهذا المعنى يكون قارّاً مستمرّاً.

توضيحه: إنّ الحركة على قسمين: الحركة القطعيّه، وهي كون الشىء في كلّ آنٍ في مكان، كحركة زيد من الدار إلى المدرسه، أو كون الشىء في حدٍّ غير الحدّ السّابق، إذا كانت الحركة في غير المكان، كحركة الطفل من حالٍ إلى حالٍ في طريق الرشد مثلاً.

والحركة التوسطيه، وهي كون الشىء بين المبدء والمنتهى، كأن يكون زيد بين المدرسه والدار. وتختلف هذه الحركة عن الحركة القطعيّه بأنّ الأكوان المتّصله المتعاقبه تكون جزئيات لها، لكون كلّ واحدٍ من الأكوان في هذه الحركة واقعاً بين المبدء والمنتهى، والكون بين الحدّين واحد شخصى غير متعدّد.

ص: ٢٨١

١-١. كفايه الأصول: ٤٠٨.

والتدرّج والإنصرام في الوجود بسبب تعدّد الموضوع المانع عن جريان الإستصحاب إنّما هو في الحركة القطعيّة التي يلاحظ فيها كون الشيء في كلّ آنٍ في غير الآن السابق، إذ الموضوع يكون متبدّلاً، دون الحركة التوسّطيّة، فإنّ الموضوع باقٍ، ولذا يكون من الأمور القارّة. فإذا شكّ في بلوغ الشمس مثلاً إلى نقطه الغروب، جرى إستصحاب عدم بلوغها إليها، وصحّ أن يقال: النهار باقٍ، وكذا إذا شكّ في وصول زيدٍ إلى المدرسه، فإنّه يستصحب عدم وصوله إليها.

الكلام في الزمان بنحو كان الناقصه

ووقع الكلام والخلاف بينهم في جريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان الناقصه، كأن يشكّ هل هذه السّاعه من رمضان أو لا؟ هل هذه السّاعه من النهار أو اللّيل؟ فالشكّ في رمضانيّته هذه القطعه من الزمان أو ليلتيّتها.

قال الشيخ بعدم الجريان، قال: (١) وأمّا نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الإستصحاب فيه، لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء اللّيل والنهار، لأن نفس الجزء لم يتحقّق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

وتبعه الميرزا. (٢)

وذهب العراقي إلى الجريان. (٣)

ص: ٢٨٢

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٠٣.

١-٢. أجود التقريرات ٤ / ١٠٣.

١-٣. نهاية الأفكار ٤ / ١٤٧.

وجه عدم الجريان

عدم تحقق أركان الإستصحاب، لكون المستصحب _ وهو السّاعه من الزمان _ مردّداً بين أن يكون من النهار أو اللّيل، من شهر رمضان أو شوال. فإن أُريد إجراؤه في وصف النّهاريّه مثلاً، فلا يقين سابق، وإن أُريد إجراؤه في بقاء النهار لتكون السّاعه منه، فهذا أصل مثبت.

وجه الجريان

وأفاد المحقّق العراقي: بأنّه كما أنّ النهار يتحقّق أنا فأنا فهو موجود مستمر، كذلك الوصف القائم به وهو النّهاريّه، وكذلك اللّيليه والرمضانيّه ونحوها، فكما يكون رمضان موجوداً بنحو كان التامّه، فإن وصف الرّمضانيّه موجود معه كذلك. فما كان مصحّحاً لجريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان التامّه، فهو المصحّح لجريانه فيه بنحو كان الناقصه.

نظر الأستاذ

عدم الجريان. وما ذكره العراقي قياساً مع الفارق، لأنّ المفروض تحقّق اليقين بالنهار بنحو كان التامّه، فيشكّك في بقائه فيستصحب كما تقدّم. أمّا في مفاد كان الناقصه، فالأمر مشكوك فيه من الأول ولا يقين سابق.

الكلام في الأمور التدريجيّه الأخرى

ووقع الكلام في جريان الإستصحاب في مثل «الجريان» و«السيلان»، حيث

وقعا موضوعاً في أدلّه الأحكام الشرعيّه. كما لو كان الماء جارياً سابقاً والآن يشك في جريانه، وكان لدم الحيض سيلان والآن يشك، فهل يجري الإستصحاب في مثل هذه الأمور التدريجيّه؟

والكلام هنا نفس الكلام في نفس الزمان، والإشكال هو الإشكال والجواب هو الجواب.

صور المسأله والكلام فيها

نعم، هنا ثلاث صور:

تارة: يشك في بقاء الجريان لاحتمال تحقّق المانع عنه.

وأخرى: يشك فيه لاحتمال عدم المقتضى للجريان.

والحق جريان الإستصحاب في كلتا الصورتين، خلافاً للشيخ في الثانيه على المبني.

وثالثه: يتيقّن بعدم جريان الماء لليقين بزوال مادّته، ولكن يحتمل تحقّق مادّه أخرى له.

وفي هذه الصوره يكون الشك في بقاء الجريان مسبباً عن الشك في حدوث الماده الأخرى، فإذا جرى الأصل في السبب انتفى الشك في المسبب.

لكن فيه: إنّ هذه السببيّه تكوينيّة لا شرعيّه، وقد تقرّر إعتبار كونها شرعيّه حتّى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب. إذن، لا مانع من جريان الإستصحاب في «الجريان».

ص: ٢٨٤

وهذا هو الإشكال الأوّل فى جريان الإستصحاب فى هذه الصّوره والجواب عنه.

والإشكال الثانى على جريان الإستصحاب فى «الجريان» فى هذه الصّوره:

ما ذكره الميرزا واعتمده، وهو: إنّ الجريان المستند إلى الماده الأخرى المحتمل غير الجريان الذى كان عن الماده الأولى المتيقن زوالها. فما كان متيقناً فقد زال، وما يراد إستصحابه فهو مشكوك الحدوث.

والجواب: إنّ المهم وحده الموضوع وصدق عنوان النقص، ومسلك الميرزا تبعاً للشيخ أنه فى مورد الشك فى المقتضى لا يصدق عنوان النقص، فلا يجرى الإستصحاب. ولقد كان الأولى بالميرزا أن يمنع الإستصحاب فيما نحن فيه من باب إنتفاء المقتضى لا من باب تعدد الموضوع!

لكن التحقيق: عدم تعدد «الجريان» فيما نحن فيه عند أهل العرف، إن لم يكن كذلك عقلاً، لأن المفروض إتصاله وعدم تخلل العدم فى البين، غير أنّ الماده قد تبدلت، وذلك لا يضرّ بصدق وحده الجريان الذى هو الموضوع المستصحب، وصدق النقص سواء كان الشك فى المقتضى أو الرافع كما تقدّم فى محله.

فالحق جريان الإستصحاب.

الكلام فى الأفعال المتقيده بالأزمه الخاصه

ويبقى الكلام فى جريان الإستصحاب وعدمه فى الأفعال المتقيده بالأزمه الخاصه، كالإمساك المقيّد بنهار شهر رمضان، والوقوف المقيّد بما بين الزوال والغروب بعرفات وغير ذلك.

ص: ٢٨٥

وهنا صور:

فقد يكون القيد عدم الضد، فإذا قلنا بأن الإمساك في رمضان مقيّد بعدم دخول الليل، كان جواز الأكل والشرب مقيّداً بعدم طلوع الفجر.

وقد يكون القيد حصّة خاصّة من الزمان، كالنهار قيّداً للصلاة النهاريّة، والليل قيّداً للصلاة الليليّة.

ثم إنّ القيد يكون تارةً: قيّداً لمفاد الهيئه أى الوجوب. وأخرى: لمفاد المادّه، أى الواجب. وفي الثاني تارةً: يكون الشك في بقاء القيد من ناحيه الشك في الموضوع، فالشبهه موضوعيّة، وأخرى: يكون من ناحيه الشك في الحكم، فالشبهه حكميّة. والحكميّة تنقسم إلى: ما إذا كان منشأ الشك في الحكم هو الشك في المفهوم، كما لو شك في مفهوم الغروب الذي هو الحدّ للنهار المجعول قيّداً للصلاة، هل هو إستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة. وإلى ما إذا كان منشأ الشك هو الدليل، من جهه إجماله أو وجود المعارض له، مثل قضيه آخر وقت صلاة العشاء، هل هو نصف الليل أو طلوع الفجر، حيث النصوص مختلفه.

ثمّ إنّه حيث يكون الزمان قيّداً، فقد يقع الشك في بقاء الحكم بعد إنتهائه، من جهه احتمال كون التكليف بنحو وحده المطلوب أو تعدّد المطلوب، كما في صلاة الليل، فإنّ وقته محدود بنصف الليل إلى طلوع الفجر على المشهور، ولكن هل كونه إلى طلوع الفجر بنحو وحده المطلوب فلا يكون مطلوباً بعد طلوعه، أو هو بنحو تعدّد المطلوب فيكون لها درجه من المطلوبيّته بعد طلوعه؟

إن كان الزمان قيدياً لا من حيث الوجود بل القيد عدم الضدِّ، كأن يكون جواز الأكل والشرب في ليالي شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر، فتارةً: يكون المستفاد من الأدلّة دوران جواز ذلك مدار بقاء الليل، وأخرى: يكون المستفاد دوران ذلك مدار عدم طلوع الفجر. وكذلك وجوب الإمساك في النهار، يكون تارةً: مقيداً بالنهار إلى الغروب، وأخرى: مقيداً بعدم دخول الليل.

وأركان الإستصحاب في هذه الصّوره تامّه.

نعم، يبقى الكلام لو شك في بقاء جواز الأكل والشرب من جهة الشك في الليل بنحو الشبهه المفهوميه.

وإن كان الزمان قيدياً من حيث الوجود، كأن يكون النهار قيدياً لوجوب الإمساك، أو الزوال قيدياً لوجوب الصّلاه، وهكذا. فلا إشكال في تماميه أركان الإستصحاب، فيستصحب عدم تحقّق النهار أو الزوال.

وإن كان الزمان قيدياً للمادّه _ أي الواجب أو المستحب _ كأن تكون نافله الليل مقيدّه بالثلث الأخير من الليل، فأركان الإستصحاب تامّه بلا إشكال. وكذلك كون النهار قيدياً للصّلاه اليوميه، حيث يشك في بقاء النهار فيستصحب.

نعم، إذا أُريد من إجراء إستصحاب بقاء الزمان ظرفيه الزمان للواجب أو المستحب، بأن تكون الصّلاه واقعه في النهار _ مثلاً _ كان من الأصل المثبت. ومن هنا عدل الشيخ عن إستصحاب الزمان إلى إستصحاب الحكم، فيستصحب بقاء وجوب الصّلاه في النهار أو الإمساك في النهار، إلى غير ذلك من الموارد، وحينئذٍ يستمرُّ على صومه حتى يتيقن بانتهاء النهار.

وأشکل علی الشیخ: بأنّ هذا یشتلزم إسراء الحکم من موضوع إلى آخر، لأن متعلّق الحکم هو الإمساک فی نهار رمضان، ومع الشک فی کونه من رمضان أو شوال، فإنّ إبقاء وجوب الصّوم بالإستصحاب یحتمل وقوعه فی شوال، فجواب الشیخ لا یحلّ المشکله.

وأجاب المیرزا عن المشکله فی الدوره السّابقه بما توضیحه: (1)

إنّ المفروض تمامیه الأركان فی إستصحاب الوجوب، لأن وجوب الإمساک سابقاً یقینی، والشک فی بقائه علی أثر الشک فی إنقضاء رمضان محقّق، والأثر مترتب، لکون المستصحب حکماً شرعیّاً، ومع تمامیه الأركان يتمّ التعیّد الشرعی ببقاء الوجوب بجمیع خصوصياته، منها وقوع الإمساک الواجب فی النهار. قال: ولولا ذلك لکان الإستصحاب لغواً.

وفیه:

إنّ هذا من الأصل المثبت، ولو تمّ ما ذکره للزم القول بحجّیه الأصل المثبت فی جمیع الموارد من هذا القبیل، وذلك، لأنّ وقوع الإمساک فی نهار رمضان خصوصیه عقلیه لا شرعیّه. وأمّا لزوم اللّغویّه، فإنّما یكون فیما لو کان الدلیل علی بقاء الحکم نصّاً خاصّاً، لكنّ المفروض أنّ الدلیل هو إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنّ شمول دلیل الإستصحاب لمثل ما نحن فیه مستلزم للدور، لأنّ شمول «لا تنقض» له یتوقّف علی إحراز كون الواجب _ وهو الإمساک _ واجداً للشرط

ص: ۲۸۸

— وهو الوقوع في رمضان — ولا طريق إلى الإحراز سوى شمول «لا تنقض» له.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين ما إذا كان الشمول بدليلٍ خاصٍّ أو عام، فإنه إن كان بدليلٍ خاصٍّ، فإن نفس الدليل يفيد إحراز جميع الخصوصيات، وإن كان بدليلٍ عام، فلا بدّ من إحراز جميع الخصوصيات في المتعلّق حتّى يتم إبقاء الحكم بالإستصحاب.

وأجاب العراقي عن المشكله بما حاصله: (١) إن كان الإمساك المشكوك وقوعه في نهار رمضان واقعاً في اليوم المتقدّم، كان في رمضان يقيناً، والآن كذلك.

وفيه:

إنّ هذا الجواب مبني على حجّيه الإستصحاب التعليقي. وعلى القول بجريانه، فمبني على جريانه في الموضوعات كالأحكام — لأنّ القائلين بجريانه على قولين —. وسيأتي عدم تماميه كلا المسلكين.

وأجاب الميرزا — في دوره اللّاحقه — (٢) بجوابٍ يشتمل على كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فهي: إنّه إن كان موضوع الحكم عبارة عن وصفٍ من الأوصاف، وشك في وجوده لترتيب الحكم عليه، لزم التمسك باستصحاب وجوده بنحو كان الناقصه، كالعده المعبره في إمام الجماعه مثلاً. وأمّا إن كان الموضوع مركّباً من

ص: ٢٨٩

١-١. نهايه الأفكار ٤ / ١٤٨ _ ١٤٩.

٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ١٠٧.

جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض غير قائم بذاتك الجوهر، أمكن إحرازهما بالوجدان أو بالتعبّد أو إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد بنحو كان التامّه، ولا حاجه إلى إستصحاب الظرفيّة بنحو كان الناقصه.

وهذه الكبرى منطبقه على ما نحن فيه، فإنّ الإمساك في نهار رمضان ليس وصفاً للزمان ولا عارضاً عليه، بل هما وجودان مستقل أحدهما عن الآخر، يكفي إحراز تحققهما بنحو كان التامّه. أمّا الإمساك فمحرز بالوجدان، وأمّا الزمان فيحرز بالإستصحاب.

وفيه:

إن ما ذكره خلاف النصوص في أبواب المواقيت، وأعداد الفرائض، حيث أخذ الزمان فيها ظرفاً، أي بنحو كان الناقصه لا بنحو التركيب الذي ذكره الميرزا، منها:

صحيحه الحلبي في حديث: ولكن يصلى العصر فيما بقي من وقتها. (١)

وعن أبيبصير: من صلى في غير وقت فلا صلاه له. (٢)

أي: من صلى في وقت فله صلاه.

وعن الحلبي: إذا صلّيت في السفر شيئاً من الصلاه في غير وقتها فلا يضرك. (٣)

ص: ٢٩٠

١-١. وسائل الشيعه ٤ / ١٢٩، رقم ١٨.

٢-٢. المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٧.

٣-٣. المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٩.

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث: وثمان ركعات في السحر. (١)

وعن زراره قال: سألت أبا جعفر عما فرض الله عز وجل من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار. (٢)

وهذه الرواية صحيحة.

هذا، وليس في المقابل إلا: إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين. (٣)

وهذه الرواية ساكتة عن كيفية دخول الوقت في الصلاة. لكن النصوص السابقة ناطقه بذلك ومبينه.

فما ذكره الميرزا في الكبرى لو سلم غير منطبق على ما نحن فيه.

لكن الإشكال في الكبرى أيضاً _ بقطع النظر عن النصوص _ فإن الأصل هو الظرفية والتقييد لا التركيب، لأن ذلك هو النسبه عرفاً بين زمانٍ وزمانٍ، ومكانٍ ومكانٍ، فيقال صلّيت في المسجد، صلّيت في الساعه الفلانيه، ولا يقال صلّيت مع الساعه الفلانيه.

وأجاب الإصفهاني (٤) عن المشكله: بالفرق بين أن يكون الواجب هو

ص: ٢٩١

١-١. وسائل الشيعة ٤ / ٥٥، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، رقم ٢٣.

١-٢. المصدر ٤ / ١٠، الباب ٢، رقم ١.

٣-٣. المصدر ٤ / ١٢٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت.

٤-٤. نهاية الدرايه ٥ / ١٥٧.

الإمساك النهاري أو يكون هو الإمساك في النهار. فإن كان الأول، فاستصحاب بقاء النهار أصل مثبت، لكون الإمساك متصفاً بالنهارية. أمّا إن كان الثاني، فلا. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولما كان الغرض هو الإتيان بما اشتغلت به الذمّة والخروج عن عهده التكليف، فلا فرق بين أن يكون بثبوت النهار _ المفروض وقوع الإمساك فيه _ بالوجدان أو بالتعبد، ومع إستصحاب بقاء النهار يثبت النهار بالتعبد، ويكون الإمساك المأتي به بالوجدان واقعاً في النهار ويتحقّق الإمتثال.

وفيه:

صحيح أنّ الواجب هو الإمساك في النهار، وقد تقدّم في الإشكال على الميرزا أنّ هذا هو المستفاد من النصوص، ولكن ما معنى النهار التعبدى؟ إنّ الذى فى النصوص هو الليل والنهار، والمتبادر من ذلك هو النهار الواقعى، أى كون الشمس بين الحدّين، لا النهار التعبدى. ويشهد بذلك أنّه إذا كان ثبوت النهار تعبدياً، لزم إضافه قيد التعبد وأن يقال: نهاراً تعبدياً، لكنّ الموجود فى النصوص هو النهار، أى النهار الواقعى، وهذا هو الدخيل فى الحكم كغيره من العناوين، من الماء والتراب وغير ذلك ... وحينئذٍ يعود الإشكال، لأنّ دليل الإستصحاب إنّما يثبت النهار تعبداً لو كان له أثر شرعاً، وإذا كان الأثر وقوع الصّلاه بالوجدان فى النهار فهذا دور، لتوقّف تعبد الشارع بنهارية هذه القطعه من الزمان على الأثر، والأثر ليس إلّا وقوع الصّلاه فى النهار، لكنّ وقوعها فيه متوقّف على ثبوت النهارية بإتيان الصّلاه فيه.

ص: ٢٩٢

وأجاب صاحب الكفاية: (١) باستصحاب الفعل المقيّد بالزمان، بأن كان المأمور به الإمساك فى النهار، وهذا متيقنٌ به سابقاً، فلما نشك فى بقاءه نستصحبه. ثم أمر بالتأمل.

أقول: لعل التأمل من جهة إختلاف الموضوع، فالفعل السابق كان فى النهار، وأما اللاحق فمشكوك كونه فى النهار.

خلاصه البحث

إنه إن ارتفع الإشكال بأحد الطرق فهو، وإلا، فإنه مع الشك فى كون الإمساك واقعاً فى نهار شهر رمضان، والمفروض إشتغال الذمه يقيناً بإيقاع الإمساك فى النهار الواقعى، لا بدّ من الفراغ اليقيني، فيلزم عقلاً الإتيان بالإمساك حتى يتحقّق الفراغ يقيناً.

ولا يخفى أنّ ذكرنا «الإمساك» من باب التمثيل، وإلا ففى وجوب الإمساك فى يوم الشك يوجد نصّ خاص ولا حاجة إلى الإستصحاب. نعم، نحتاج إليه فى الصّلاه لعدم وجود الدليل.

ويبقى الكلام فى مسألتين:

إحدهما: فى كيفيه التيه فى هذا الإمساك.

والثانيه، فى أنه هل يجب الإتيان بالإمساك مرّة أخرى قضاءً أو لا؟

هذا كله فى الشك فى بقاء الزمان من جهة الشبهه الموضوعيه.

ص: ٢٩٣

١-١. كفايه الأصول: ٤٠٩.

وإن كان الشك فى الحكم من ناحيه الشك فى بقاء الزمان من جهه الشبهه الحكميه، فقد تقدّم أنه تارةً: يكون منشأ الشبهه هو الشك فى مفهوم الزمان المأخوذ فى الحكم مثل «الغروب» حيث يتردد بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقيه، فإذا إستتر نشك فى بقاء الحكم وهو صلاه العصر مثلاً أو الإمساك، فإن كان المراد من الغروب الإستتار فقد تحقّق يقيناً، وإن كان ذهاب الحمرة فهو غير متحقّق يقيناً، فلا- إستصحاب فى الموضوع، وهل يجرى الإستصحاب الحكمى، بأن نقول: كان الإمساك واجباً قبل الإستتار والآن نشك فيستصحب؟

والتحقيق: عدم الجريان، لأنّ الموضوع فى أدلّه الإستصحاب هو عنوان «النقض»، فلا بدّ من إحرازه، وهو غير ممكن هنا، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب من قبيل التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه لنفس الدليل.

وذلك، لأن حدّ الإمساك الواجب إمّا الإستتار وإمّا ذهاب الحمرة، فإن كان الأوّل، فإبقاء الحكم بعده حتى ذهاب الحمرة يكون من إسراء الحكم من متعلّق إلى متعلّق آخر. وإن كان الثانى، المفروض عدم تحقّقه، فإنّ النقض غير حاصل يقيناً.

وتارةً: يكون منشأ الشبهه إجمال الدليل أو وجود المعارض له، كما لو وقع الشك فى حكم صلاه العشاء من جهه تعارض الأدلّه بأن وقتها محدود بنصف الليل أو طلوع الفجر.

أمّا إستصحاب الموضوع، فلا يجرى، لأنّ الأمر يدور بين المحقّق يقيناً وغير المحقّق يقيناً.

وأما إستصحاب الحكم، فكذاك، لما تقدّم من مشكله إسرائ الحكم من موضوع إلى آخر.

الكلام فى تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبه منه

لو أخذ الزمان غايةً وقيداً لحكم، ولا شك فى الحكم إلا من جهة أنّ الغايه قيدٌ لأصل الطلب أو هو قيدٌ لمرتبه من مراتبه. مثلاً: الغروب غايةً لوجوب صلاه العصر، فهل له دخلٌ فى أصل مطلوبيّهِ الصلاه، بأن لا تكون مطلوبهً بعده أصلاً، أو هى مطلوبه لكن فى مرتبه دانيه؟

رأى الشيخ

ذكر الشيخ (١) أنه إن كانت الغايه مأخوذهً على وجه الظرفيه، فالإستصحاب جارٍ، لوجود المقتضى وعدم المانع. وإن كانت مأخوذه على وجه القيديه، فإنّ المقيد ينتفى بانتفاء القيد، فلا وجوب للصلاه بعد الغروب أصلاً، بل يجرى إستصحاب عدم الوجوب.

رأى صاحب الكفايه

وقال صاحب الكفايه: (٢) إن كان المطلوب تشكيكياً، له مراتب، فالإستصحاب جارٍ وإلا فلا.

ص: ٢٩٥

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٠٦.

٢-٢. كفايه الأصول: ٤٠٩.

وقال الميرزا(1) بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً.

توضيحه: ذهب الميرزا إلى عدم جريان الإستصحاب، لا الوجودى ولا العدمى. أمّا عدم جريان إستصحاب بقاء الوجوب، فلأنّ المفروض كون الغروب قيدهً لوجوب الصّلاه، ومع إنتفائه ينتفى، لانتفاء المقيّد بانتفاء قيده. وأمّا عدم جريان إستصحاب عدم الوجوب المقيّد، فلأنّ الوجود والعدم متناقضان، _ والمتناقضان فى مرتبه واحده _ فوجود الوجوب المقيّد بالغروب نقيضه هو العدم المقيّد، أى: عدم وجود الوجوب بعد الغروب، لكنّ إستصحاب العدم الأزلى لتحقق هذا العدم الخاصّ أصل مثبت.

والحاصل: إنّ الغروب قيد للوجوب، ونقيضه هو العدم فى هذا الظرف، لا-العدم الأزلى المطلق، فلا-حاله سابقه حتى يتمّ الإستصحاب، بل المرجح هو البراءه أو الاشتغال.

الإشكال عليه

إنّه إن كان نقيض الوجود المقيّد هو العدم المقيّد فالحق مع الميرزا.

لكنّ التحقيق أنّه ليس المناط فى التناقض أن يكون العدم متّصفاً بما كان الوجود متّصفاً به، فالرافع للوجوب الخاصّ المحدود بالحدّ هو عدم الوجوب

ص: ٢٩٦

لا عدم الوجوب المقيد، فالإستصحاب تام، والنتيجة عدم مطلوبيه الصلاه بعد الغروب. أما إن كان الزمان ظرفاً فلما ذكره الشيخ، وأما إن كان قيداً فلا إستصحاب العدم الأزلي.

رأى السيد الخوئي

وذهب السيد الخوئي (1) إلى أن المورد من صغريات القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، فهو جارٍ من هذا الباب. قال: وأمّا إذا كان الشك في بقاءه ناشئاً من احتمال كون العمل بذاته مطلوباً مطلقاً، ووقوعه في الوقت مطلوباً آخر، كما إذا احتل كون ذات الصلاه مطلوبه مطلقاً، ووقوعها في الوقت مطلوباً آخر، كان المورد من صغريات القسم الثاني من إستصحاب الكلّي، ضروره أنه يدور أمر متعلق الوجوب بين الفرد القصير المختص بالوقت والفرد الطويل المطلق. فبناءً على جريان الإستصحاب في الأحكام الكليه _ كما عليه الأ-كثر _ يحكم ببقاء الوجوب تميمً كاً باستصحاب الكلّي، لإحتمال تعلق الوجوب بالفرد الطويل المقطوع بقاءه، وعليه يتفرع القول بتبعيه القضاء للأداء، لأن الأمر الأوّل باق بعد ولم يسقط على الفرض.

وأمّا بناءً على المختار من عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الكليه، لكونه مبتلى بالمعارض دائماً، فلا يمكن التمسك باستصحاب بقاء الوجوب. وعليه يتفرع القول بكون القضاء بأمر جديد كما نقول به.

ص: ٢٩٧

وفيه:

إنَّ الكلام كَلِّه في أنَّ المورد من قبيل إستصحاب الأمر الشخصى لا من قبيل إستصحاب الكلى. فما ذكره غير تام.

وهذا تمام الكلام فى التنبيه الرابع.

ص: ٢٩٨

إشاره

وهو من البحوث المهمه في الإستصحاب، وله آثار عمليه في أبواب العبادات والمعاملات وفي أبواب الشهادات والديات والقصاص. وقد طرح لأول مره من زمن السيد بحر العلوم _ في رسالته في العصور العنبي _ والسيدان صاحب الرياض والمجاهد، واختاره الشيخ وعده من الأكابر.

بيان مورد البحث

ومورد البحث في كلام السيد الخوئي هو الحكم الفعلي من بعض الجهات، في مقابل الفعلي من جميع الجهات وهو التنجيزي. ولكن هذا غير صحيح، لأن الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولا يتصور فيه الجهات العديده، سواء التكميلي والوضعي. بل الحكم الفعلي هو ما كان موضوعه متحققاً بجميع قيوده، فالفعليه مساوقه للوجود، ولا تبعض في الفعليه.

فالتحقيق أن يقال: الموضوع للحكم إن كان فعلياً من جميع الجهات فهو تنجيزي، وإن لم يكن كذلك فهو تعليقي. والموضوع تارةً: مركب من أجزاء. وأخرى: من المقتضى والشرط. والمثال المعروف للبحث هو: «العنب إذا غلا- يحرم». فالعنب جزء، والغليان جزء آخر. في مقابل التنجيزي، أى ما إذا تحقّق الموضوع بجميع خصوصياته، فإن تحقّق بجميع خصوصياته ثم حصل تغيير فيه استصحب بقاؤه. أمّا لو لم يتحقّق كذلك، كأن تحقّق العنب ولم يتحقّق الغليان، ثم حصل تغيير في حال العنب، فلو تحقّق الغليان حينئذٍ هل يترتب الحرمة بجريان الإستصحاب فيه أو لا يجرى الإستصحاب؟

هنا مقدّمتان:

الأولى: فى إنقسامات الواجب، فإنّه تارة: يكون الوجوب مشروطاً بشرط، مثل إذا دخل الوقت فصلّ. فهذا هو الواجب المشروط. وأخرى: يكون الوجوب محققاً وقد تحقّق موضوعه بجميع شروطه وقيوده. وهذا هو الواجب المنجز. وثالثه: يكون الوجوب الآن محققاً وشرطه غير متحقّق، وهذا هو الواجب المعلق، كما فى الحج المعلق على الإستطاعة.

ومن هنا ظهر أنّ الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط، غير أنّ الشرط فيه متأخر، فمن جهة الهيئه، يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخر، ومن جهة المادّه، يكون الواجب بعد شهرين مثلاً، أى إن ظرفه يوم عرفه. وفى مقابلهما هو الواجب المنجز، وهو ما إذا تحقّق الوجوب وتحقّق الواجب بجميع شرائطه.

ص: ٣٠٠

ومورد الإستصحاب التعليقى، ما إذا كان الحكم _ من الوجوب والحرمة وغيرهما _ مشروطاً بشرطٍ، كما فى «العنب إذا غلا يحرم»، فإنه إذا لم يحصل الشرط (الغليان) فإن الحكم (الحرمة) غير موجود. لكنّ البحث هو: هل يمكن إجراء الإستصحاب فى الحرمة المشروطه بالغليان، قبل تحقّق الشرط، فيما لو حصل تغيّر فى العنب وغلا، أو لا يمكن؟

الثانيه: فى هذه القضية الشرطيّه «العنب إذا غلا يحرم» أمران، أحدهما: الحكم المشروط والشرط المعلق عليه. والآخر: الملازمه بين الحرمة والغليان.

ويقع البحث فى جريان الإستصحاب فى الحرمة، وأيضاً يقع فى جريانه فى الملازمه، بأنّ هذه الملازمه قد كانت بين العنبه والغليان، والآن صار العنب زيبياً فهل هى باقيه أو لا؟

والإستصحاب الثانى تنجيزى. والأوّل تعليقى.

وقد طرح الشيخ البحث فى كليهما، وأجرى الإستصحاب فى كليهما.

بعد الفراغ من المقدمتين

نقول: إنّه يقع البحث فى الإستصحاب التعليقى فى الحكم المعلق، كما فى المثال المعروف، وقد يقع فى الموضوع المعلق، كما فى: الصّلاه إن كانت فى هذا الثوب فقد كانت فيما يؤكل لحمه، والآن حصل تغيّر فى الثوب، فهل يستصحب بقاء الصّلاه فيما يؤكل لحمه أو لا؟

الكلام فى إستصحاب الحرمة

إشاره

ويقع البحث فى إستصحاب الحرمة _ بناءً على القول بجريان الإستصحاب فى الأحكام الكليّه الإلآهيه _ تارة: فى مرحله المقتضى، وأخرى: فى مرحله المانع.

ص: ٣٠١

المقام الأوّل، وقد ذكر القائلون بجريان الإستصحاب لهذا المقام طرقاً:

طريق الشيخ

ذكر الشيخ: (١) أن ما لا يقبل جريان الإستصحاب فيه هو المعدوم المطلق، أى ما لا فعلية مطلقاً. وأمّا ما له الفعلية ولو من بعض الجهات، فيجرى فيه الإستصحاب، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وذلك، لأنّ الشارع لما قال «العنب إذا غلا يحرم»، فقد جعل الحكم _ وهو الحرمة _ على تقدير تحقّق الشرط _ وهو الغليان، فهو مجعولٌ لكن على تقدير، وهذا كافٍ لأنّ شمله عمومات الإستصحاب.

وفيه:

إنّه فرقٌ بين التكوينيّات والإعتباريّات. ففي عالم التكوين، يكون للمقتضى وجودٌ بوجود المقتضى له، فالعقله موجوده بوجود النطفه، وكذلك غيرها من التكوينيّات. أمّا فى عالم الإعتبار، فليس الأمر كذلك، فلا يكون للحكم المترتب على (العنب إذا غلا) وهو (الحرمة) وجودٌ بوجود (العنب) بدون (الغليان)، وذلك لعدم تعقّل ما تقدّم ذكره فى الأمور الإعتباريّة، لأنّ الأمر الإعتبارى يدور مدار كيفية إعتبار المعتر، وإذا كان المعتر قد إعتبر الحرمة بالنسبه إلى العنب والغليان، فجعل موضوع الحكم مركّباً من العنب والشرط، فهو ينتفى بانتفاءه، ومن الواضح إنتفاؤه عند عدم الغليان، فلا حكم حينئذٍ أصلاً، لا أنّه فى مرحله القوّه والإقتضاء كما تقدّم فى التكوينيّات.

ص: ٣٠٢

وعلى الجملة، فإنَّ المعتر في الإستصحاب هو الوجود اليقيني للمستصحب سابقاً، وهذا إنَّما يكون في الإستصحاب التنجيزي، وأمَّا في التعليقي، فإنَّ الحكم تقديريٌّ فلا تعمه أدلّه الإستصحاب.

وبعبارة أخرى: (التقدير) يقابل (التحقيق). ونحن في الإستصحاب نحتاج إلى الوجود السابق التحقيقي لا التقديري فإنَّه وجود فرضي. وقوله: (العنب إذا غلا- يحرم) قبل تحقّق العنب والغليان معاً إنشاءً للحكم، وهذا الإنشاء لا- شك فيه حتّى يجرى فيه الإستصحاب.

طريق صاحب الكفاية

وذكر صاحب الكفاية (1) ما حاصله: إنَّ الحكم قبل الغليان حاصلٌ إلاَّ أنّه غير فعلي، ولَمَّا يتحقّق الغليان يصير فعلياً، وبذلك يجرى الإستصحاب، لتماميّه أركانه، كما هي تامّه في الحكم المنجز، مع الفرق بينه وبين المنجز، لأنَّه الفعلي من جميع الجهات.

والحاصل: إنَّ المهم هو اليقين بأصل وجود الحكم المستصحب، وأمَّا كونه فعلياً، فلا دخل له في الإستصحاب.

وفيه:

ما تقدّم في الإشكال على الشيخ، فقد كان تعبير الشيخ بـ«التقدير» وصاحب الكفاية يعبر بـ«الفعلية». فقد قلنا: بأنَّ الشارع قد رتب الحكم في عالم الإعتبار على الموضوع المقدر الوجود، فإنَّ تحقّق الموضوع تحقّق الحكم وإلاَّ فلا وجود للحكم أصلاً، وإلاَّ يلزم وجود الحكم بلا موضوع.

ص: ٣٠٣

وعلى الجملة، فإنَّ الفعلية مساوقه للوجود، وإذ لم يكن الغليان فعلياً فلا وجود له فلا حرمه حينئذٍ.

طريق المحقق العراقي

وذكر المحقق العراقي (١) طريقاً آخر له ثلاث مقدمات.

(المقدمه الأولى) إنَّ الحكم تاره: مطلق بالنسبه إلى موضوعه. وأخرى: معلق عليه. والتعليق تارة: عقلي وأخرى: شرعي.

فإن كان مطلقاً، وجب تحصيله، كما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء. فإن عليه تحصيله.

وإن كان معلقاً، والتعليق عقلي، كما لو قال: أكرم العالم. فإنَّ العقل يرى تعليق وجوب الإكرام على تحقُّق الموضوع وهو العلم، فهو يدرك أن معنى هذا الكلام أنه إذا تحقَّق العالم وجب إكرامه، وإلا فلا يجب تحصيل العالم.

وأما التعليق الشرعي، فهو مثل: «العنب إذا غلا يحرم»، حيث كان الحكم منوطاً بالغليان بحكم الشارع.

(المقدمه الثانيه) إنَّ القيد تاره: قيد للوجوب _ الهيئه. وأخرى: قيد للماده أى الواجب. ولا يخفى أنَّ كلا القسمين له دخل فى مصلحه الحكم، إلا أنَّ قيد الهيئه له دخل فى وجود أصل المصلحه، فصلاه الظهر _ مثلاً _ لا مصلحه لها قبل الزوال، وقيد الماده يحقّق الفعلية للمصلحه، كالطهاره بالنسبه إلى صلاه الظهر الواقعه بعد الزوال. فموقع قيد الوجوب فى سلسله علل الحكم، وموقع قيد الواجب فى

ص: ٣٠٤

ونتيجه هذه المقدمه هي: إنه كما لا يُعقل تقييد المعلول بعلة، ولا تقييد العلة بالمعلول، لاختلاف المرتبه بين العله والمعلول، لكنّ القيد والمقيّد في مرتبه واحده. كذلك لا يُعقل بين الموضوع والحكم، فإنّه وإن لم تكن النسبه بينهما هي العليه والمعلوليه، لكنّ ملاك العليه والمعلوليه موجود بينهما، وهو التقدّم والتأخر الرتبي. فلو كان شيء عله للموضوع أو الحكم، لم يعقل تقييد الموضوع أو الحكم به للاختلاف الرتبي، مثلاً: وجوب الصلاه متأخر عن المصلحه، والمصلحه متأخره عن زوال الشمس. وأيضاً: ففي: العنب إذا غلا يحرم، الحرمة مقيده بالغلان، فيكون الغلان دخیلاً في الملاك، فلا يعقل تقييد الحكم _ وهو الحرمة _ بعله الملاك له.

والحاصل: إنه لا يعقل تقييد الحكم بالملاك.

لكنّ (التقييد) أمرٌ و(التضييق) القهري أمر آخر، فصحيح أنّ الحكم لا يتقيّد بموضوعه ولا يتقيّد بعله الموضوع، لكنّ دائره الحكم دائماً مضيّقه بدائره الموضوع، ولا يعقل أن يكون الحكم أوسع دائره من موضوعه. مثلاً: الحراره الناشئه من النار لا تتقيّد بالنار، لكون النار مقدمه رتبه على الحراره، لكنّ دائره هذه الحراره مضيّقه بالنار، إذ الحراره الناشئه من النار غير الناشئه من الشمس.

(المقدمه الثالثه) وهي مهمه، وحاصلها: إنّ ما تقرّر عند الكلّ من أنّ الأحكام الشرعيه بنحو القضايا الحقيقيه، سواء التكليفيّه مثل: الخمر حرام، والوضعيّه مثل: البيع لازم _ وفي التكوينيّات كذلك مثل: النار حاره. فإنّه: كلّما تحقّق شيء واتّصف بأنّه نار فهو منشأ للحراره _ . يقول العراقي: ليس على إطلاقه، فهو صحيح في الأحكام الوضعيه دون التكليفيّه في الأحكام الخمسه كلّها.

أمّا في الوضعيّة، فإنّ الحكم الوضعي قوامه الاعتبار من المعتبر، فهو يعتبر الزوجيّة والبنونه والملكيه وهكذا... ولكن الأحكام التكليفيّه قوامها الإراده أو الكراهه من المولى، فإذا أُبرزت الإراده التشريعيّه من المولى أو الكراهه إنتزع العقل من ذلك البعث أو الزجر.

والحاصل، إنّهُ يكون العروض والإتصاف _ في القضايا التكوينيّه وفي الأحكام الوضعيّة _ في الخارج، فهي قضايا حقيقيّه. وأمّا الأحكام التكليفيّه، فإنّ قوامها الإراده والكراهه، وهما من الأمور النفسانيّه ذات التعلّق، مثل الشّوق والحبّ والبغض، فهي متقوّمه بالمتعلّق، ولما كانت نفسيّته، فإنّ المتعلّق لها نفساني كذلك، وإلا يلزم أن يصير النفساني خارجيّاً والخارجي نفسيّاً، وكلاهما محال، أو يلزم تحقّق الإراده بلا مراد والكراهه بلا مكروه، وهذا محال كذلك.

ثمّ إنّ الإراده والكراهه ينقسمان عند المحقّق العراقي إلى: المنوطه وغير المنوطه، ففي «العنب إذا غلا- يحرم»، حيث الحكم هو الكراهه وقد أُبرزت بكلمه يحرم، تكون الكراهه منوطه بالغليان، بخلاف: الخمر حرام، فإنّ الخمر أُبرزت الكراهه بالنسبه إليه بلا إناطه. وكذا الحال في الإراده، فقد يقول: أكرم زيدا، بلا- إناطه. وقد يقول: إن جاءك زيد فأكرمه، فأناط وجوب الإكرام بالمجىء.

وحاصل ذلك: إنّهُ في جميع الواجبات والمحرمات المطلقه، تكون الإراده والكراهه غير منوطه، وفي المقيده يكونان منوطتين. وإذا تمّ هذا تمّ الإستصحاب التعليقي.

وذلك: لأنّ «العنب إذا غلا يحرم» قد خرج عن القضايا الحقيقيّه، لأنّ الغليان فيه ليس الغليان الخارجى بل النفساني _ لما تقدّم من أن الحرمة هي

الكراهه النفسائيه، فلا تعقل أن تُناط بأمرٍ خارجيٍّ _ وعليه، فالكراهه النفسائيه موجوده قبل الغليان الخارجى، وحينئذ، لو حصل تغييرٌ فى العنب ووقع الشك فى بقاء الكراهه السابقه، حكم ببقائها بمقتضى دليل الإستصحاب.

والحاصل: إنَّ الإراده فى النفس، والمراد فى النفس. وكذلك الكراهه. وعليه، فالحكم موجود قبل تحقق الغليان فى الخارج، ومع الشك يستصحب.

ولا يخفى أنَّ كون الإراده والكراهه فى النفس، لا ينافى كون محركه الإراده والكراهه فى الخارج، إذ الإراده والكراهه شىء، ومحركيتهما نحو الإمتثال شىء آخر.

الإشكال عليه

إنَّه سيأتى الإشكال المبنائى على هذا المحقق فى حقيقه الحكم كما ذكر فى المقدمه الثالثه. بل المهم الإشكال فى ما ذكره فى المقدمه الثانيه، وذلك:

لأن العمده فى عدم جريان الإستصحاب التعليقى هو: إنَّ قيد الحكم دخيل فى الموضوع، فكان الغليان الذى هو قيد الحرمة جزءً للموضوع، فمع عدم تحقق الغليان لم يتحقق الموضوع للحكم بالحرمة، فلا حكم قبل الغليان حتَّى يستصحب.

فذكر العراقى _ فى المقدمه الثانيه _ أنَّ قيد الحكم من علل الحكم، والموضوع للحكم لا يتقيد بعلة الحكم، فليس الغليان قيداً للحكم، فأركان الإستصحاب تامه.

وهنا موضع الإشكال عليه.

وتوضيحه: إنَّه لا- ريب فى وجود الاختلاف الرتبى بين الموضوع والحكم، وهذا الاختلاف طبعى كالاختلاف بين الواحد والاثنين، والملاك فى اختلاف المرتبه طبعاً هو إحتياج أحد الطرفين إلى الآخر واستغناء الآخر عن طرفه، فالأثنين محتاج

— فى عالم التصوّر وفى عالم التحقّق — إلى الواحد، لكنّ الواحد غير محتاج إلى الاثنين. والموضوع والحكم كذلك، فإن الإكرام محتاج إلى زيد العالم، ولكنّ زيد العالم غير محتاج إلى الإكرام ... هذا ملاك التقدّم والتأخّر الطبعى بين الموضوع والحكم.

لكنّ الكلام فى القيد مثل الغليان الذى هو قيدٌ للحرمة، فلولا الغليان لم يوجد الحرمة، فهو العله للحكم.

أى إنّ الغليان هو الموجب للمفسده للعنب فيترتب الحكم وهو الحرمة، فالغليان قيدٌ للحكم وهو فى مرتبه العله له، إلا أنّ الكلام كلّهُ هو النسبه بين الغليان والموضوع، فإن كان الغليان متأخراً رتبته عن الموضوع — لكونه أى الغليان قيداً وعله للحكم وهو متأخّر عن الموضوع — فالحق مع العراقى، وإلا بطلت نظريته؟

لقد ذكرنا ملاك التقدّم والتأخّر بين الموضوع والحكم، فهل الملاك المذكور موجودٌ بين الموضوع وقيد الحكم لىتم ما ذهب إليه؟

الحق أنه: لا.

لأنّ الموضوع لا علاقه له بالغليان، لا فى عالم التصوّر ولا فى عالم التحقّق، إنّ الموضوع وهو العنب لا يحرم بدون الغليان، لكن لا تقدّم وتأخّر طبعاً بين العنب والغليان.

إنّ الغليان مثل العلم، فكما كان العلم قيداً لوجوب الإكرام، ولولا العلم فلا إكرام فهو عله للإكرام، لكنّ العلم وزيد الموضوع لوجوب الإكرام فى مرتبه واحده، وليس بينهما ملاك التقدّم والتأخّر كما تقدّم، كذلك الغليان بالنسبه إلى حرمة شرب العنب، فهو عله للحرمة لكنّه فى مرتبه الموضوع.

ص: ٣٠٨

وتحصّل: أنّ الغليان علّه للحكم وهو في مرتبه الموضوع أى العنب وقيده له، لعدم وجود ملاك التقدّم والتأخر الطبيعي بين العنب والغليان، لعدم توقّف ذات العنب على الغليان، كما أنّ الواحد غير متوقّف على الاثنتين، وذات الغليان أيضاً غير متوقّف على العنب لتحققه في الماء أيضاً.

والعراقى يقول: لا يمكن تقييد العنب بالغليان، لكون الغليان علّه للحرمة، لكونهما في مرتبتين.

لكن ظهر بطلانه نقضاً وحلاً. أمّا نقضاً، فبمثل وجوب إكرام زيد العالم. وأمّا حلاً، فلعدم إختلاف المرتبه.

ومما يؤكّد ما ذكرنا: القانون المسلّم به عند الكلّ، من أنّ الحاكم الملتفت إلى إنقسامات موضوع حكمه، غير مهمل له، فإنّما هو مطلق وإمّا مقيد. وفي المثال: لا شكّ في وجود القيد وهو الغليان في مقام الإثبات، فكان الحكم وهو الحرمة منوطاً بالغليان، كإناطه وجوب العتق بالإيمان.

هذا كلّه بغضّ النظر عن الإشكال المبنائى، وذلك أن الحكم ليس الإراده والكراهه، بل هو جعل المولى. نعم، الإراده والكراهه هما المنشأ للحكم بالوجوب أو الحرمة.

طريق المحقّق الحائرى

وذهب الشيخ الحائرى (1) وتلامذته تبعاً له إلى جريان الإستصحاب

ص: ٣٠٩

١-١. درر الأصول: ٥٤٥.

التعليق. وحاصل كلامه: تماميه الأركان ووجود الأثر في الزمان اللاحق، لأنّ اللازم في الإستصحاب أن يكون المستصحب ذا أثر في مرحله الشك، وأن يكون اليقين السابق والشك اللاحق فعليين، وكلّ ذلك حاصل هنا.

توضيح ذلك: إنّ للحاكم في الأحكام المعلّقه إنشاءً، فهو لما يقول: «العنب إذا غلا يحرم» يُوجد شيئاً لم يكن _ لأنّ حقيقه الإنشاء هو الإيجاد، وهذا لا فرق فيه بين الأحكام المعلّقه والأحكام التنجيزيه _ والإيجاد لا ينفك عن الوجود. وعليه، فقد حصل حكم للعنب إذا غلا وهو الحرمة، فلو حصل تعيّر في العنب قبل الغليان، يقع الشك في بقاء تلك القضيّه الشرطيّه المجعوله؟

لقد كان اليقين بالقضيّه موجوداً، والشك في بقائها موجود الآن، ومقتضى دليل الإستصحاب هو التعبد بالبقاء.

والحاصل: إنّهُ كما للشارع إنشاءً في الأحكام المطلقه المنجزه، كذلك في المعلّقه، وإذا كان الحكم معلّقاً، كان فعلياً من جههٍ وغير فعلي من جهه. وهذا هو الفرق بين المعلّق والمطلق، ولا فرق غيره، فكما يجرى الإستصحاب هناك لتماييه الأركان، كذلك هنا.

والمحقّق الإصفهاني(١) قرّر هذا المطلب ببيانٍ آخر وحاصله:

إنّ حقيقه الحكم عبارته عن الإنشاء بداعي جعل الداعي في الواجبات، وبداعي جعل الزاجر في المحرّمات، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً للمكلف أو زاجراً في نفس المكلف الخالي عن شوائب الموانع عن العبوديّه.

ص: ٣١٠

وهذا حاصل في «العنب إذا غلا- يحرم»، فهو حكم بحرمة الشرب معلقاً على الغليان، فلو حصل تغيّر في العنب، وشك في بقاء الحكم، فالمرجع عموم لا تنقض.

النظر فيه:

لقد ذكروا أنّ هنا إنشاءً، والإنشاء هو الإيجاد، وهذا يستلزم أن يكون هناك وجودٌ لأنّ الإيجاد والوجود واحدٌ حقيقةً، متعدّدٌ اعتباراً. هذا صحيح، ولكنّه مبنيٌّ على أن يكون (الإنشاء) هو (الإيجاد) وهو أوّل الكلام. إذ يرد عليه:

أمّا نقضاً، فإنّ الملكيه من الإنشائيات، فلو أوصى بملكيه الدار لزيدٍ قائلاً: ملكتك داري بعد مماتي، كان إنشاءً، لكنّ المنشأ _ وهو الملكيه _ معلقٌ على الموت ... فلو كان الإنشاء إيجاداً _ والإيجاد هو الوجود في الحقيقة _ لزم أن تكون الملكيه فعليّةً لا أن تكون بعد الموت.

وأمّا حلاًّ فإنّ حقيقه (الإنشاء) ليس (الإيجاد) بل قيل هو (الإعتبار والإبراز) وهو قولٌ قويٌّ، وعليه، يكون الإعتبار فعليّاً، والمعتبر وهو الملكيه بعد الموت، ولذا ليس للوصي التصرف في الدار مادام الموصى حيّاً.

وفي «العنب إذا غلا يحرم» كذلك، فقد أبرز إعتبار الحكم الآن، لكنّ الحرمة معلقه على الغليان، وحيث لا غليان فلا حرمة سابقاً حتّى تُستصحب.

وذكر المحقّق العراقي دليلاً نقضياً للقول بالجريان وهو:

إنّه إذا كان الإشكال على الإستصحاب التعليقي عدم تحقّق الموضوع المتيقّن _ لكون الغليان جزءً للموضوع وهو غير متحقّق _ فإنّ هذا الإشكال موجود في جميع موارد الإستصحاب في الشبهات الحكميّة، مع أنّ المشهور

تماميته الإستصحاب فيها. مثلاً: الماء المتغير بالنجاسة نجس، فلو علمنا بنجاسة الماء للتغير بالنجاسة، ثم زال التغير وشك في بقاء النجاسة، يجرى إستصحاب النجاسة، مع زوال التغير الذي كان جزءاً للموضوع.

وفيه: إنَّ موضوع (النجاسة) هو (الماء المتغير بالنجاسة)، والفقيه يفرض وجود الماء والتغير ويفتي بالنجاسة، فإذا زال التغير حصل الشك في بقاء النجاسة فيتمسك بالإستصحاب. فالشكَّ حاصل بعد تحقُّق الموضوع.

أمَّا في الإستصحاب التعليقي، فالمفروض تحقُّق جزءٍ للموضوع وهو العنب، دون الجزء الآخر وهو الغليان. وهذا الفرق كاف لعدم تماميه النقض.

الكلام في إستصحاب الملازمه

إشاره

ثمَّ إنَّ الشيخ (١) جَوَّز في المقام جريان الإستصحاب في الملازمه، وهو إستصحاب تنجيزي، لأنَّ الملازمه بين الغليان والحرمه كانت موجودهً يقيناً، أى إنَّ الشارع بإنشائه «العنب إذا غلا- يحرم» جعل هذه الملازمه والسبب بينه بلا ريب. سواء كان العنب أو الغليان موجوداً أو لا.

وهذه الملازمه شرعيه، بلا ريب.

ثمَّ حصل الشك في بقائها على أثر التغير في العنب.

فأركان الإستصحاب تامه، وليس من الإستصحاب التعليقي، لأنَّه لا يعتبر في

ص: ٣١٢

الملازمه بين الشئيين تحقّق الطرفين بالضرورة، قال تعالى «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، (١) فالملازمه موجوده، مع القطع بعدم وجود الآلهه وعدم وجود الفساد.

الإشكال عليه

وقد أُورد عليه: بأنّ المستصحب إمّا الموضوع وإمّا الحكم. والملازمه ليس منهما.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن لا- دليل على حصر المستصحب فيهما، بل كلّما أمكن للشارع جعله والتعبد به أمكن إجراء الإستصحاب فيه، والملازمه أمر إنتزاعي موجود بمنشأ إنتزاعه، ولما كان المنشأ شرعيّاً، فهو مجعولٌ من الشارع بتبعه.

والذى يرد على الشيخ هو: إنّ الأمر الإنتزاعي غير مستقلّ فى تحقّقه بل قائم بمنشأ الإنتزاع، فتارةً: يكون وجوده مع وجود المنشأ، كما فى الفوقيه بالنسبه إلى الفوق. وأخرى: يكون وجوده منحازاً عن وجود المنشأ، كما فى الملازمه.

لكنّه على كلّ حال قائم بوجود المنشأ، فلو لم يتحقّق المنشأ فلا وجود له.

وعلى هذا، فإنّه مع عدم تحقّق الغليان والحرمه، لا وجود للملازمه، ومع عدم وجودهما سابقاً لم يتم الإستصحاب.

فالإستصحاب التنجيزى فى الملازمه باطل.

بل هذا الإستصحاب تعليقى، لأن الملازمه متأخره رتباً عن الغليان والحرمه، إذ الحقيقه هى أنّه لو تحقّق الغليان فى العنب لكان ملازماً مع الحرمه.

فما ذكره الشيخ باطلٌ من جهتين.

ص: ٣١٣

ولو سلمنا تماميه المقتضى لجريان الإستصحاب، فهل من مانع؟

إنه إستصحاب الإباحه لشرب هذا العصير، فأما على مسلك التضاد بين الأحكام، كما عليه صاحب الكفايه، فالتعارض لا محاله. وأما على مسلك عدم التضاد بينها كما عليه المحقق الإصفهاني _ لكونها أموراً إعتباريه ولا تضاداً بين الإعتباريات _ فالتعارض يقع فى حكم العقل، لأن إستصحاب الحرمة ينتج الموضوع لحكم العقل بالتنجيز، وإستصحاب الإباحه ينتج الموضوع لحكمه بالتعذير، وبين التنجيز والتعذير تعارض. ويقع أيضاً فى مرحله الإمتثال، كما هو واضح.

فالإستصحاب التعليقى ساقط بالمعارضه على كل تقدير، وحينئذٍ، فالمرجع عموم «كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» بناءً على شموله للشبهتين، وأما بناءً على إختصاصه بالشبهه الموضوعيه فالمرجع فى الحكميه هو أصله البراءه.

وذهب الشيخ وتبعه الميرزا(١) إلى حكومه الإستصحاب التعليقى للحرمة على الإستصحاب التنجيزى للإباحه، لأنه إذا جرى رفع الشك فى الإباحه، فلا تعارض.

ويجاب عن ذلك: بأن شرط الحكومه هو إختلاف المرتبه بين الحكم والمحكوم، بأن تكون نسبه أحدهما إلى الآخر نسبه الموضوع إلى الحكم أو السبب إلى المسبب، وإذ لا توجد بين الشكين لا هذه ولا تلك، فلا حكومه.

وذكر صاحب الكفايه(٢) وجهاً آخر لرفع المعارضه ومحصله:

ص: ٣١٤

١- ١. أجود التقريرات ٤ / ١٢٦، فوائد الأصول ٤ / ٤٧٣.

٢- ٢. كفايه الأصول: ٤١١ _ ٤١٢.

إنَّ الحليَّة الثابته للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، ولا يجرى فيها الإستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك، لأنَّ الحليَّة في العنب كانت مغتياه بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلقةً على الغليان، ويستحيل إجتماع الحليَّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح. وأمَّا الحليَّة في الزيب، فهي وإن كانت متيقَّنه، إلاَّ أنها مردَّده بين أنها هل هي الحليَّة التي كانت ثابتة للعنب بعينها _ حتى تكون مغتياه بالغليان _ أو أنها حادثه للزيب بعنوانه، فتكون باقيةً ولو بالإستصحاب. والأصل عدم حدوث حليَّة جديدة وبقاء الحليَّة السابقه المغتياه بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابلهً للإستصحاب، فالمعارضه منتفيه.

قال السيّد الخوئي:

وهذا الجواب متين. (١).

الكلام في الإستصحاب التعليقي في الموضوعات

إشارة

ثمَّ إنَّه قد وقع الكلام بين الأعلام في جريان الإستصحاب التعليقي في الموضوعات ومتعلقات الأحكام، مثلاً: لو وقعت الصَّلاة في اللباس المشكوك كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، هل يصحَّ أن يقال: هذه الصَّلاة قبل لبس هذا اللباس لو كانت واقعه خارجاً لم تكن في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والآن كذلك؟

ولا يخفى الفرق بين القول بأنَّه يشترط في صحَّه الصَّلاة أن لا تكون فيما لا يؤكل لحمه، والقول بأنَّ ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحَّه الصَّلاة، لأنَّه إن كانت الصَّلاة مشروطة بعدم وقوعها فيه، فمع الشك في تحقُّق الشرط تحكَّم قاعده الإستغال.

ص: ٣١٥

١- ١. مصباح الأصول ٣ / ١٧٠.

وأما إن كان ما لا يؤكل لحمه مانعاً، فمع الشك في المانع فالأصل عدمها.

وعلى الجملة، هل يجرى الإستصحاب التعليقي في موضوعات الأحكام أو لا؟

لابد من البحث في مقامين:

١_ مقام المقتضى

أما من حيث الإقتضاء، فمن قال بجريان الإستصحاب التعليقي في الأحكام لا يقول به في الموضوعات، لأن الموضوع ذا الأثر هو الوجود الحقيقي لا التعليقي، فالوجود الفرضي التعليقي ليس بموضوع للحكم الشرعي ولا العقلي، فلا تشمل أدلته الإستصحاب، وعلى فرض جريانه فيه، كان لازمه وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل لحمه، وهو أصل مثبت.

٢_ مقام المانع

وعلى فرض الجريان، فإن الإستصحاب التعليقي في الموضوع المقتضى لوقوع الصلاة في غير مأكول اللحم، معارض دائماً بالإستصحاب التنجيزي، فإنه يقتضى عدم وقوع الصلاة بتلك الصفة، وإذا تعارضا تساقطا.

ص: ٣١٦

إشاره

ویقع البحث فی مقامین:

١ _ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلى أحكام الشرائع السابقه.

٢ _ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلى أحكام هذه الشریعه.

وفی المقام الأول:

تارةً: یشک فی بقاء المجعول.

وأخرى: یشک فی بقاء الجعل.

الكلام فی إستصحاب عدم النسخ حیث یشک فی بقاء الجعل السابق

فنقول: إنَّ من الأحكام ما جعل سابقاً بعنوان (النصارى) و(اليهود). وهذا القسم خارج عن البحث.

ومن الأحكام ما جعل بعنوان (يا بني إسرائيل) مثلاً. وهذا يدخل فی البحث فیما لو أسلم أحد من بني إسرائيل.

ص: ٣١٧

ولكن المهم: ما جعل في الشرائع السابقة بعنوان (الناس) ونحو ذلك.

والبحث في مقامين:

١ _ مقام المقتضى

والإشكال في أصل جريان هذا الإستصحاب هو عدم تمامية الأركان، لأن من هو من أهل شريعة الإسلام يشك في شمول الأحكام المجعولة في شريعة عيسى عليه السلام له، وإذا كان في شك كذلك، فلا يقين عنده بثبوت الحكم له، ومع عدم اليقين السابق فلا شك، لأن الشك لاحقاً متفرع على اليقين السابق.

بيان الشيخ بوجهين

إشاره

بيان الشيخ (١) بوجهين:

الوجه الأول:

إشاره

إن الإشكال يتم بالنسبه لمن لم يدرك الشريعة السابقة. وأما من أدرك الشريعتين _ مثل (سلمان الفارسي) عليه السلام _ فقد كان الحكم متوجهاً إليه سابقاً، ومع الشك في بقاءه يستصحب البقاء. ولو شك في نسخه يستصحب عدم النسخ. وإذا تم الإستصحاب بالنسبه إلى هذا الشخص المدرك للشريعتين، يكون الإستصحاب تاماً لغير المدرك أيضاً، بقانون الإشتراك.

الإشكال على الشيخ

وما ذكره الشيخ مردود:

ص: ٣١٨

أولاً: إن كان دليل قاعده الإشتراك لفظياً تمّ فيه الإطلاق، فيعم الأحكام الواقعيه والظاهريه، لكنّ دليله الإجماع وهو دليل لثبي، فيؤخذ بالقدر المتيقن، وهو الحكم الواقعي. والإستصحاب من الأحكام الظاهريه.

ثانياً: سلّمنا الإطلاق. لكنّ موضوع قانون الإشتراك هو الوحده الصنفية. مثلاً: المسلمون مشتركون في أحكام الصلاه، فيقال: من سافر يقصّر، وفي الخمس فيقال: من اغتتم فعليه الخمس. فيعمّ هذا الحكم جميع المسلمين، لعدم الإختلاف في الموضوع وهو عنوان المسافر، والمغتتم. وأمّا مع الإختلاف في الصّنف، فلا- تجرى القاعده، ولذا لا- يعمّ أخبار «من سافر يقصّر» من كان (حاضراً)، لأنّ (الحاضر) و(المسافر) صنفان.

وما نحن فيه كذلك. لأنّ (من أدرك الشريعتين) غير (من لم يدرك) فكيف يتمّ ما ثبت للأوّل بالنسبه إلى الثاني بقانون الإشتراك؟

دفاع الشيخ الحائري

وأجاب الشيخ الحائري (1) عن الإشكال الثاني: بأنّ مراد الشيخ هو: إن غير المدرك كان على يقينٍ بثبوت الأحكام السابقه في حقّ المدرك، فلو شكّ في بقائها بالنسبه إلى المدرك بسبب مجيء الشريعه اللاحقه، إستصحب بقائها بالنسبه إليه، وإذا تمّ ذلك بالنسبه إلى المدرك، تمّ بالنسبه إلى غير المدرك بقانون الإشتراك

ص: ٣١٩

١- ١. درر الأصول: ٥٤٨.

فى التكليف بينه وبين المدرک.

وفيه:

ويرد على ما أفاده الحائرى إشكالان:

الأول: إن الإستصحاب _ وسائر الأصول العمليّة _ وظيفه الشاك نفسه «من كان على يقين فشك»، فلا تعم أدله الإستصحاب أن يشك شخص فى ما يتعلّق بغيره من الأحكام.

نعم. قام الدليل على إجراء المجتهد الإستصحاب فى مورد مقلّده. كما لو كان مقلّداً لشخص يتيقن بأعلميته، فمات المجتهد وشك فى أعلميته الحى من الفقيه الميت. فإنّ المجتهد يجرى إستصحاب أعلميته الميت فى حقّ المقلّد ويقول له: يجب عليك البقاء على تقليد الميت، وذلك، لأن المقلّد العامى عاجز عن التمسك بالإستصحاب، فيقوم الفقيه مقامه فى ذلك. كما تقرّر فى باب الاجتهاد والتقليد.

الثانى: سلّمنا. لكن يعتبر الوحده الصنفيّة فى جريان قانون الإشتراك كما تقدّم.

وتلخص: عدم تماميه ما ذكره الشيخ فى الوجه الأول جواباً عن الإشكال.

الوجه الثانى:

إشاره

إنّ الأحكام الشرعيّه كلّها على نحو القضايا الحقيقيّه، فكلّ من كان فى الوجود وكان مكلفاً، فهو مخاطب بالأحكام الوارده فى الشرائع السابقيه.

ص: ٣٢٠

نعم، لو كانت بنحو القضايا الخارجيه، لكان المخاطب بها أهل تلك الشرائع دون الشريعة الإسلاميه.

وعلى هذا، فأركان الإستصحاب تامه، والإشكال مندفع.

وقد وافق المحققون على هذا الوجه إلا السيد الخوئي.

الإشكال على الشيخ

فأشكل رحمه الله بما حاصله: (١)

أولاً: إنَّ النسخ دفع للحكم وليس برفع، وإلا يلزم نسبة الجهل إلى الله.

توضيحه: إنَّ الحكم بلا-ملاك محال، وإذا جعل فله ملاك، ورفعه مع وجود الملاك له محال كذلك. فحقيقه نسخ الحكم إنتهاء أمده.

وثانياً: إنَّ كلَّ حاكمٍ فهو إمّا مطلق لموضوع حكمه، وإمّا مقيد، لأنَّ المفروض كونه ملتفتاً فليس بمهمل.

وفيما نحن فيه: فإنَّ أحكام الشريعة السابقه ليست بمهمله، فهي إمّا مطلقه تشمل من لم يدرك تلك الشريعة، أو مقيدته بأهلها فقط الذين مضوا. لكنَّ مقتضى المقدمه الأولى أنَّ الملاك قد يكون محدوداً فينسخ الحكم ولا يبقى. وعلى هذا، فلو شك أهل الشريعة اللاحقه في شمول الحكم له، لم يكن للحكم حاله سابقه حتى يستصحب بقاؤها.

ص: ٣٢١

فما ذكره الشيخ لتوجيه الإستصحاب مردود.

النظر في هذا الإشكال

ومقتضى الدقه اندفاع هذا الإشكال، لما أشرنا سابقاً من أن موضوع الحكم تارة: هو عنوان (النصارى) فلا يعمّ غيرهم يقيناً. وأخرى: عنوان (المؤمنين) فيعمّ من أدرك الشريعتين. وثالثه: عنوان (الناس)، وهذا لا إشكال في عمومته. فالعناوين ثلاثه، فلا عموم لأحدها يقيناً ولا حاجه للنسخ. والثاني مشكوك العموم. والثالث مقطوع بعمومه وشموله، والكلام الآن في الثالث فنقول:

إن أهل الشريعة اللاحقه لا يشك في شمول العنوان وعموم الحكم له، وإنما يشك في بقاء الحكم وزواله، فيستصحب، لتماثيه أركانه. فهو نظير ما إذا تيقن بحرمة الخمر مثلاً، ثم شك في بقاء الحرمة، أو تيقن بتحقيق الزوجيه غير أنه شاك في كونها منقطعه أو دائمه.

فأركان الإستصحاب تامه. وقد وافق الميرزا الشيخ من هذه الجهه، إلا أنه أشكل على هذا الإستصحاب من جهه أخرى:

إشكال الميرزا

وهي أنه أصل مثبت. (١) وذلك، لعدم جواز العمل بالشريعه السابقه إلا إذا وقع الإمضاء لها من قبل الشريعه اللاحقه، والإمضاء أمر وجودي، فلو أريد إثبات

ص: ٣٢٢

الإمضاء باستصحاب عدم النسخ كان من الأصل المثبت، لأن حقيقة الإمضاء هو الإعتبار المماثل، وإثبات الإعتبار المماثل باستصحاب عدم النسخ أصل مثبت، لكونه من اللوازم العقلية لعدم النسخ.

والجواب: صحيح أنّ الإمضاء هو الإعتبار المماثل، لكن لا حاجة لإثباته إلى الدليل الخاص، بل يكفي الدليل العام، وعموم دليل الإستصحاب يفي بذلك. فكأن الشارع يقول: كلّ ما شرّع في شريعته عيسى عليه السلام يقيناً، وشكّ في بقاءه، فلا يجوز نقضه ويجب العمل به.

الإشكال بيان آخر

ويتوجه الإشكال بأنه أصل مثبت، بيان آخر، وهو:

إنّ كلّ حكم فله مرحلتان، مرحلة الإنشاء حيث يجعل الحكم في هذه المرحلة، سواء كان الموضوع محققاً أولاً، إذ يكفي فرض وجود الموضوع. ومرحلة الفعلية، حيث يتحقّق الموضوع للحكم خارجاً.

ثمّ إنّ الأثر المترتب على مرحلة الإنشاء هو فتوى الفقيه، فإنّ نفس إنشاء الحكم يكون موضوعاً للفتوى. وأمّا الأثر العملي، فهو يترتب على مرحلة الفعلية، فهي مرحلة الإطاعة والمعصية.

وعلى هذا، فإنّ إستصحاب عدم النسخ يعنى بقاء حكم الشارع وإنشائه، وبقاؤه يستلزم تحقّق الموضوع إستلزاماً عقلياً، وهذا هو الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: إنّه لا فعليّ للحكم قبل تحقّق الموضوع _ لاستحاله الحكم بلا موضوع _ فالمستصحب هو الإنشاء والإعتبار فقط. وأمّا المعتبر _ أى الوجوب والّلزوم _ فهو بعد تحقّق الموضوع. فكان لازم إستصحاب الحكم وجود الموضوع، وهذا هو الأصل المثبت.

النظر فيه:

ويختلف الجواب عن هذا الإشكال بحسب إختلاف المسالك.

فهو يندفع بناءً على أنّ حقيقه الحكم عبارته عن الإراده، والإرادته تتحقّق بملاحظه الموضوع وتصوّره من دون حاجه إلى وجوده خارجاً، فالمولى يلحظ الإستطاعه فيريد الحج، وإن كانت هذه الإراده باعته للعبد إذا تحققت الإستطاعه خارجاً. لكنّ الباعثيه خارجه عن حقيقه الحكم.

فعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، لأنّ المستصحب هو الحكم الشرعى ولا مشكله.

وكذا على مبنى جريان الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات، كما ذهب إليه المحقّق العراقى، بتقريب أنّ هذا المكلف إن كان من الموجودين، كان محكوماً بالحكم الصادر من المولى، والآن أيضاً كذلك.

وأما على مبنى القائلين بأنّ الحكم عبارته عن الأمر الاعتبارى المنشأ بالإنشاء مثل آيه الحج، حيث اعتبر وجوب الحج على المستطيع. وآيه تحريم الخمر والميسر... فلا يندفع الإشكال، لأنّ الحكم لا يكون فعلياً إلا بعد تحقّق الموضوع.

وهنا إشكال آخر، وتوضيحه:

١ _ إنه لا بدّ من اليقين السابق والشك اللاحق.

٢ _ وإنه لا نسخ قبل العمل بالحكم ولو مرّة واحدة، وإلا تلزم اللغوّه من جعله، وهو محال.

٣ _ وإنّ الموضوع في القضيه الحقيقيه هو الأفراد الأعم من المحقّقه الوجود والمفروضه الوجود، بخلاف القضيه الخارجيه، فموضوعها الفرد المحقّق وجوده. والطبيعيه التي موضوعها نفس الطبيعه مثل الإنسان حيوان ناطق.

ثمّ إنّ عنوان (الكون في الدار) مثلاً في: (أكرم من في الدار) يكون دخيلاً في الحكم في القضيه الحقيقيه، ولا دخل له فيه في ما لو كانت القضيه خارجيه، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيه بنحو القضايا الحقيقيه، فهي لجميع المكلفين إلى يوم القيامه، ولذا تنحلّ القضيه الشرعيه ويتعدّد الحكم بعدد أفراد الموضوع.

وإذا ظهر ذلك، توجه الإشكال: بأنّ نسخ الحكم بالنسبه إلى المعدومين يكون من نسخ الحكم قبل وقت العمل به، لأنّه لما قال: كلّ من وجد واتّصف بأنّه مستطيع يجب عليه الحج، فإنّ هذا الحكم باقٍ إلى يوم القيامه وينحلّ بعدد الأفراد، فلو نسخ، كان بالنسبه إلى المعدومين من النسخ للحكم قبل حضور وقت العمل به.

لا يقال: المفروض عمل الموجودين به، فلا يكون من النسخ قبل العمل.

لأنّنا نقول: إن المفروض تعدّد الحكم المجعول بعدد الأفراد، فهو بالنسبه إلى المعدومين من النسخ قبل العمل، وهو محال. فالإستصحاب محال.

لكنّ هذا الإشكال أيضاً قابلٌ للدفع، وأنّ الحق جريان النسخ عقلاً فى القضايا الحقيقيّة أيضاً.

وتوضيح الدفع هو: إنّ كلّ حكمٍ شرعى مجعول فهو بنحو القضيّة الحقيقيّة، سواء كان تكليفيّاً مثل: المستطيع يجب عليه الحج. أو وضعيّاً مثل: البيع لازم. وهو مطلق من جهتين: الإطلاق الأفرادى، وبذلك ينحلّ الحكم بعدد الأفراد، والإطلاق الأزمانى، أى فى كلّ زمانٍ من الأزمنه، إذ لو كان مختصّاً بزمانٍ لزم تقييده فى مقام الإثبات. والإطلاق المذكوران تارة: يكون الدليل عليهما فى مقام الإرادة الإستعماليّة هو اللفظ، وأخرى: يكون نفس عدم التقييد وكون المستعمل فيه صّرف طبيعه المكلف المستطيع، وطبيعه البيع... وهكذا... وعلى هذا، فلو جاء المقيّد المنفصل تحدّد به المراد الجدّى، وإن كان المراد الإستعمالى على سعتة وإطلاقه لحكمه فى ذلك.

وبهذا البيان يظهر أنّ الناسخ مقيّد للإطلاق الأزمانى، وأنّ الحكم كان من أوّل الأمر محدوداً بهذا الزمان الخاصّ، غير أنّ هذا المقيّد لم يبيّن لحكمه. فإنّ أحرز بقاء الحكم زماناً من ناحيه الإطلاق الأزمانى أو دليلٍ خاصّ قائم على إستمرار الحكم مثل: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة» فلا كلام. وإن لا يحرز ذلك، يقع الشكّ، وحينئذٍ، يتمسك بالإستصحاب ويحكم ببقاء الحكم.

فالإشكال بأنّه من النسخ قبل وقت العمل، مندفع: بأنّ الناسخ مقيّد زمانى من أوّل الأمر، وأنّ المراد الجدّى كان محدوداً بهذا الحدّ، غير أنّ الحكمه إقتضت

تأخير البيان. كما هو الحال في المقيّد الأفرادى، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد منفصلاً: لا تكرم الفسّاق من العلماء. كشف عن أنّ المراد الجدّى من إكرام العلماء كان محدوداً بالعلماء العدول، غير أنّ المصلحه إقتضت تأخير بيان ذلك.

والحاصل: إنّ المراد الإستعمالى فى القضايا الحقيقّيّه مطلق، والمراد الجدّى مقيّد بأمدٍ معيّن، ويكون الدليل الكاشف عن التقييد هو الناسخ المقيّد للحكم من حيث الزمان.

مقام المانع

وبناءً على تماميّه مقام المقتضى لجريان الإستصحاب كما تقدّم، فهل من مانع؟

إنّ المانع عن هذا الإستصحاب هو العلم الإجمالى بوقوع النسخ فى قسمٍ من الشرائع، فإجراؤه فى جميع الأحكام مخالف للعلم، وفى البعض دون بعضٍ ترجيح بلا مرجح.

والجواب: إنّ هذا العلم منحلٌّ، لكونه دائراً بين الأقل والأكثر، فمن الشرائع ما هو منسوخ قطعاً، فيكون بالنسبه إلى البقيه شبهةً بدويّةً، فالمانع عن الإستصحاب مفقود بعد تماميّه المقتضى.

التحقيق

لكنّ التحقيق عدم وجود المقتضى لهذا الإستصحاب، لعدم وجود المثبت للأحكام فى الشريعة السّابقه، لأنّ أحكام التوراه والإنجيل منها ما هو مقطوع النسخ، وأما بالنسبه إلى البقيه فما هو المثبت؟

ص: ٣٢٧

إن التوراه الأصيليه غير موجوده، وكذا الإنجيل، وما هو موجود فمحرّف، وفيهما ما هو محالّ، وما هو باطلٌ

وعلى الجملة، فإنّ هذا البحث لا أساس له وإن طرحه العلماء في الكتب.

ص: ٣٢٨

إشاره

إنّ المشهور حجّیه مثبتات الأمارات، كما أنّ المشهور عدم حجّیه مثبتات الأصول. وقبل الورود فی البحث وذكر أدلّه عدم الحجّیه، نحزّر محلّ النزاع، ثمّ نذكر الفرق بين الأماره والأصل.

تحرير محلّ البحث

أمّا تحرير محلّ البحث فنقول:

إنّ المستصحب إمّا هو الحكم وإمّا هو الموضوع. فإنّ كان (الحكم). فإنّ أثره:

أولاً: بقاء المتيقّن السابق في ظرف الشك. وهذا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ المجعول بالإستصحاب هو الحكم المماثل للواقع، كما عليه صاحب الكفايه. أو حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، كما عليه الميرزا. أو التعبد ببقاء المتيقّن السابق كما عليه السيّد الخوئي؟

وثانياً: يترتب عليه حكم العقل بلزوم الإطاعة للحكم الشرعي، سواء كان واقعياً كما عليه الميرزا والإصفهاني، أو ظاهرياً كما عليه صاحب الكفاية.

وثالثاً: إنَّ الحكم المستصحب إن كان له أحكام شرعيه، فإنها تترتب، لأنَّ أثر الأثر أثرٌ لذلك الشيء.

وإن كان المستصحب هو (الموضوع)، كما لو تيقن بأنَّ الإناء خمر ثم شك في خمريته، فإنه يستصحب خمرية هذا المائع بلا خلاف _ وإن وقع الخلاف في وجه ذلك، كما تقدّم في الحكم _ وإذا كان خمرًا ترتب عليه آثار شرب الخمر من الحرمة ولزوم الفسق.

ومورد البحث هنا هو أنه إذا جرى الإستصحاب في الحكم أو الموضوع، وكان له لازم عقلي أو ملزوم عقلي أو عادي أو ملازم عقلي أو عادي، فهل يترتب أو لا؟ المشهور: لا. وقيل يترتب مطلقاً. ولكل من الشيخ وصاحب الكفاية تفصيل.

الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات

إشاره

وأما الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأصول، بالحجيه في الأولى دون الثانية، فقد اختلفت بياناتهم لذلك، ونحن نذكرها وما وقع بينهم من الكلام حولها:

البيان الأول

إشاره

ذكر الميرزا: (1) إنه قد أخذ الشك في الواقع في موضوع الأصول كما في دليل

ص: ٣٣٠

الإستصحاب، إذ قال عليه السّلام «لا تنقض اليقين بالشك» ولم يؤخذ ذلك في موضوع الأمارات كخبر الواحد، كما في الخبر: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني؟»^(١) وإن كان الجهل والشك موجوداً في مورد الأماره، وإلاّ لما سأل.

هذا هو الفرق الأوّل.

والفرق الثّاني: إنّ الأماره كاشفه عن الواقع وحاكٍ عنه وطريق إليه، وليس الأصل كذلك، نعم، هذه الكاشفيّه ناقصه.

والفرق الثّالث: إنّ أدلّه إعتبار الأمارات تفيد إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف عن الواقع.

هذا كلّه في طرف الموضوع.

وأما في طرف الحكم، فقد قال الميرزا: إنّ الجهات الموجوده في العلم هي: إنّ صفه نفسانيّه، وإنه كاشف عن الواقع، وإنه محرّك نحو العمل، وإنه موجبٌ للتّنجيز والتّعذير. أمّا في الأمارات، فالمجّعول جهه الكاشفيّه كما في: «لا- عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»، وأمّثال ذلك. وأمّا في الأصول، فالمجّعول جهه المحرّكيّه وترتيب الأثر عملاً.

وخلصه كلام الميرزا:

إن الموضوع في (الأصل) مقيّد بالشك في الواقع. وأمّا (الأماره) فالموضوع فيها نفس الواقع، والشك في المورد.

ص: ٣٣١

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

وإنَّ المحمول في (الأصل) هو الجرى العمل على طبقه. وأمَّا (الأماره) فالمحمول المجعول فيها هو الكاشفيّه عن الواقع.

فأشكل السيّد الخوئي(١) على أستاذه من جهه (مقام الإثبات) بأنّ ما ذكره من عدم أخذ الجهل والشك في موضوع الأماره ينافي الدليل القائم على حجّيه الأماره وهو قوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».(٢) فهذه الآيه المستدلّ بها في مباحث (حجّيه الخبر) و(حجّيه الفتوى) قد أخذ في موضوعها (عدم العلم)، فلا فرق بين الأماره والأصل، فكما قال في الأصل «رفع ما لا يعلمون» قال في الأماره: «إن كنتم لا تعلمون».

لكن يردّه: إضطراب كلماته رحمه الله في هذه الآيه، سواء في الفقه والأصول. فقد صرّح في مبحث خبر الواحد بعدم دلالة الآيه على حجّيته، وكذا في التنقيح في مباحث الإجتهد والتقليد.

والتحقيق: إنّ الآيه غير دالّه على حجّيه الفتوى ولا على حجّيه خبر الواحد، لكونها في أصول الدين، إذ هي إرشاد إلى الفحص والتحقيق في النبوه. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الغايه فيها من (السؤال) هو (العلم)، والمراد هو العلم الوجداني لا العلم التعبدي _ لأن إطلاق العلم على العلم التعبدي مجازٌ _ فمعنى الآيه: إسئلوا عن نبوه النبي حتّى يحصل لكم العلم الوجداني بنبوتّه.

ص: ٣٣٢

١-١. مصباح الأصول ٣ / ١٨٢.

٢-٢. سورة النحل، الآيه ٤٣، سورة الأنبياء، الآيه ٧.

بل الحق في الجواب عمّا ذكر الميرزا هو (الإشكال الثبوتى) وهنا مقدّمتان:

١ _ إنّ المقيد للإطلاق الشرعى يمكن أن يكون هو الحكم العقلى، كما فى (أكرم العالم) فإنّه مقيد عقلاً بالقدره.

٢ _ إنّ نسبة الموضوع إلى المَجْعول نسبة العله إلى المعلول، ولا- يمكن أن تكون دائره المحمول أوسع من دائره الموضوع ولا أضيق.

وبعد المقدّمتين:

لا- ريب فى أنّ جعل الحجّيه للأماره إنّما هو للجاهل، فلا يعقل أن تُجعل للعالم، فكان المحمول مضيقاً، فلو كان الموضوع أعم من الجاهل والعالم، لزم أن يكون دائرته أوسع من دائره المحمول، فالموضوع فى الأماره مقيد بالجهل كذلك فىكون مثل الأصل، ولا فرق.

هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الإهمال من الحاكم الملتفت محال، فالغرض إمّا مقيد وإمّا مطلق. وعليه، فلمّا كان المحمول فى الأماره هو (الحجّيه) وهى للجاهل فقط، هل الموضوع مطلق؟ إنّّه مقيد بالجهل.

فما ذكره فى الفرق بين (الأماره) و(الأصل) غير تام.

وأما ما ذكره الميرزا فى الفرق بين مثبتات الأماره والأصول، فقد أُشكل عليه بثلاثه وجوه:

(الأول) إنَّ ما ذكره من أنَّ المجعول في الأماره هو الكاشفيّه عن الواقع، وأنَّ الشارع قد رتب عليها أثر العلم الوجداني التكويني فيه:

إنَّ هذا العلم الذي تفيده الأماره وكاشفيّتها على الواقع بالتعبّد الشرعي هو العلم الإدّعائي يقيناً، لأنَّ العلم الحقيقي التكويني لا يتحقّق بالجعل التشريعي. وإذا كان علماً ادّعائياً _ كما في «زيد أسد» على مذهب السكّاكي _ فإنّه يرجع إلى التنزيل، أي تنزيل ما أفادته الأماره بمنزله العلم، وهذا في الشرع موجود، كما في «الطواف بالبيت صلاه»، وفي «لا شكّ لكثير الشكّ»، ونحو ذلك. ومن المعلوم أنّ التنزيل دائماً يكون بلحاظ الأثر. وعلى هذا، فإنَّ الشارع إذا نزل الخبر بمنزله العلم، فلا بدّ وأن يكون بمقدار الأثر الذي تحقّق التنزيل بلحاظه، فلو أخبر الثقة زيدا بعدم وجود الحاجب على يده، كان مقتضى دليل إعتبار الخبر بعد تنزيله بمنزله العلم هو ترتيب أثر المخبر به وهو عدم وجود الحاجب. وأمّا وصول الماء إلى البشره إذا توضّأ، فإنّه لم يكن المخبر به، بل من لوازمه، فلا يكون حجّة فيه.

(الثاني) إنّ المنزّل دائماً فرع للمنزّل عليه، هذا أولاً. وثانياً: إنّ العلم بلوازم المنزّل عليه وترتيب الأثر عليها يتوقّف على الإلتفات إلى الملازمه. لكنّ العلم الوجداني _ وهو الملزوم _ قد ينفكُّ عن لوازمه على أثر عدم الإلتفات بالملازمه. فالقول بعدم الإنفكاك بين العلم التعبّدي ولوازمه، وأنّ التعبّد له يشمل آثاره يستلزم زياده الفرع على الأصل، وهو محال.

(الثالث) إنّّه إذا كان المستند في حجّيه مثبتات الأماره هو تنزيل الأماره بمنزله العلم الوجداني إدّعاءً، فيرتّب عليه الآثار العقليّه والعاديه كما تترتب على

العلم الوجداني. ففيه:

إن مقتضى دليل الإستصحاب جعل العلم التعدي كذا، لأنّه يفيد التعيد باليقين في ظرف الشك، فلتكن لوازمه حجّة كالأماره، فلماذا الفرق؟

ولكنّ هذا الوجه الثالث _ وهو الإشكال النقضي _ مخدوش بوجه:

١ _ إنه إنّما يتوجّه على الميرزا لو كان يقول بإفاده أدلّه الإستصحاب لليقين التعدي في ظرف الشك. ولكنّ الميرزا يقول بإفادتها للجرى العملى على طبق اليقين لا إحراز الواقع. بخلاف الأماره، فقد إختار أنّ أدلتها تفيد إحراز الواقع والكاشف عنه.

٢ _ على أنّه ليس فى شىء من أدلّه الإستصحاب ما يدلّ على ما ذكر، بل إنّ الشكّ مأخوذ فى أدلّته كما هو معلوم، بخلاف أدلّه إعتبار الأماره حيث لم يؤخذ فيها الشك أصلاً كما عرفت. فالفرق بينهما واضح.

٣ _ إنّ الحكم الوارد فى أدلّه الإستصحاب هو النهى عن النقض، والنقض _ كما لا يخفى _ من المفاهيم الإضافيه، أمّا الناقض فهو الشك، وأمّا المنقوض فهو اليقين، ولولا وجود الشك كان النهى لغواً، فكانت نسبه الشك إلى النهى نسبه الموضوع إلى الحكم. وأمّا فى الأماره، فلم يُحتمل الخلاف بل كون ملغياً، وهذا هو مراد الميرزا.

البيان الثانى

إشاره

وقال صاحب الكفايه: (١) إنه لا شبهه فى أنّ مقتضى أخبار الإستصحاب هو

ص: ٣٣٥

١-١. كفايه الأصول: ٤١٤.

إنشاء حكم مماثل للمستصحب في إستصحاب الأحكام، ولأحكامه في إستصحاب الموضوعات. ولا شبهه في ترتيب ما للحكم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعيه والعقليه. وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بواسطه غير شرعيه، عاديه كانت أو عقليه. ومنشؤه أنّ مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه، أو تنزيله بلوازمه العقليه أو العاديه، كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بواسطه، بناءً على صحه التنزيل بلحاظ أثر الواسطه أيضاً لأجل أنّ أثر الأثر أثر؟

وملخص ما أفاده _ وتبعه المحقق العراقي _ (1) إنّ التعبد والتنزيل في الإستصحاب يختص بنفس ما تعلق به اليقين والشك، فلو شك في وجود الحاجب على أعضاء الموضوع، يستصحب المتيقن سابقاً وهو العدم ويتعبد ببقائه في الزمان اللاحق، ويتنزل هذا المشكوك فيه بمنزله المتيقن، وأمّا تحقق الغسل _ وهو اللازم العقلي لعدم الحاجب _ فليس بالمتيقن حتى يتعبد ببقائه. وعلى الجملة، فإنّ مركز التعبد هو المتيقن السابق والمشكوك فيه لاحقاً، فلا تترتب إلا آثاره.

وأمّا في الأمارات، فإنّها حاكيه عن الواقع، فلها حكايات عن اللازم والملزوم، وتكون كلّها معتبره بإطلاق أدلّه حجّيه الأمارات، وبذلك تترتب الأحكام الشرعيه للملزوم وللأزم العقلي أو العادي.

ص: ٣٣٦

وقد أُورد عليه المحقق الإصفهاني (١) بما حاصله: أنّ الحكايه دلالة، وهى إما تصوّريّه أو تصديقيّه، والدلاله التصديقيّه لا تتحقّق إلاّ مع الإلتفات والقصد، وإذا قامت الأماره على شىء كانت حاكيه عمّا يتعلّق القصد بها وهو المخبر به، وأمّا لوازمه فلا تحكى عنها لعدم الإلتفات إليها وتعلّق القصد بها، فلو قامت البيّنه على كفر زيّد، لم تكن ملتفتة إلى نجاسته حتّى يكون إخبارها عن كفره إخباراً وحكايه عنها، فما ذكر من الفرق بين الأصل والأماره والمثبتات لهما غير تام.

والإنصاف ورود هذا الإشكال وإن حاول المحقق العراقي دفعه، فراجع (٢).

البيان الثالث

إشاره

ما أفاده المحقق الإصفهاني، فإنّه ذكر ثلاثه وجوه للفرق، وجعل ما تقدّم عن الكفايه أوسطها، وإختاره بعد أن أُورد عليه بما عرفت، ودفع عنه الإشكال ببيانٍ آخر له فقال:

والتحقيق: إنّ أوسط الوجوه أوسطها. ويندفع الإشكال عنه بتقريب: إنّ الأماره تارة: تقوم على الموضوعات كالبيّنه على شىء، فاللأزم حينئذٍ كون ما يخبر به الشاهدان من عمدٍ وقصد ملتفتاً إليه نوعاً. وأخرى: كالخبر عن الإمام عليه السّلام، فإن شأن المخبر بما هو مخبر حكايه الكلام الصّادر عن الإمام عليه السّلام

ص: ٣٣٧

١-١. نهاية الدرايه ٥ / ١٩٣.

٢-٢. نهاية الأفكار ٤ / ١٨٤ _ ١٨٥.

بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام عليه السّلام لا للمخبر، إذ ربّ حامل فقهٍ وليس بفقهِه، وربّ حامل فقهه إلى من هو أفقه منه، فمجّرد عدم إلتفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجّيته المدليل الإلتزاميّة للكلام الصّادر عن الإمام عليه السّلام، فإنّ كلّها ملتفت إليها للمتكلّم بها. (١)

الإشكال عليه

وأورد عليه شيخنا: بأنّ المجعول بدليل حجّيته الخبر عند المحقّق المذكور هو الحكم بعنوان أنّه الواقع، وعليه، فإنّ ما قاله الإمام عليه السّلام هو الواقع الواقعي، وأمّا ما رواه عنه الراوى فهو الواقع العنوانى، أمّا الإمام عليه السّلام فليس كلامه بعنوان أنّه الواقع حتّى يترتّب عليه اللّوازم والملزومات، وأمّا الراوى المخبر عن قوله بعنوان أنّه الواقع، فهو غير ملتفت إلى اللّوازم والملزومات وغير قاصد لها. فما ذكره هذا المحقّق لا يحلّ المشكله.

البيان الرابع

إشاره

ما ذكره السيّد الخوئى من أنّ مثبتات الأماره حجّه فى باب الأخبار فقط، لقيام السيره القطعيه من العقلاء على ترتيب اللّوازم على الأخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيره، ففى مثل الإقرار والبيّنه وخبر العادل يترتّب جميع الآثار، ولو كانت بواسطه اللّوازم العقليّه أو العاديّه. وهذا مختص بباب الأخبار وما يصدق

ص: ٣٣٨

عليه عنوان الحكايه دون غيره من الأمارات.(١)

المختار عند الأستاذ

وظاهر شيخنا الأستاذ هو البيان المذكور، فإنه أفاد ما محصّله:

إنّ من الأمارات ما هو حجّة في السيره العقلانيه والشارع قد أمضاها. ففي هذا القسم تكون اللوازم حجّة، لقيام السيره على ذلك. كما في خبر الثقة، فإنّهم يرتّبون اللوازم العاديّه والعقليّه، كما في مسأله الحاجب على اليد، فإنّهم يرتّبون أثر وصول الماء إلى البشره.

ومن الأمارات ما هو حجّة عند الشارع دون العقلاء، فله هناك تأسيس، مثل الظنّ بالقبله. فلو لزم منه الظنّ بالوقت، لم يرتّب عليه الأثر لعدم السيره العقلانيّه.

ومن الظنون ما فيه بحث من حيث أنّه أماره أو لا. كالإقرار. فالفقهاء على أنّه أماره، لكن المختار أنّ الأماره ما تفيد الظنّ النوعي والكاشفيّه النوعيّه عن الواقع، والإقرار إنّما يترتب عليه الأثر لكونه بضرر المقرّ، ولذا يُقبل من الثقة وغير الثقة، فليس بأماره وإن كان حجّة عند العقلاء وعند الشارع، ولكن هل العقلاء يحتجّون به بالنسبه إلى اللوازم غير الملتفت إليها المقرّ عند إقراره؟ هذا فيه بحث.

نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات

وذهب السيد الخوئي إلى أنّ الإستصحاب من الأمارات، لكن مثبتاته ليست بحجّه.

ص: ٣٣٩

١-١. مصباح الأصول ٣ / ١٨٦.

وخلصه الوجه في ذلك هو: إن «مفاد لا- تنقض»: أن اليقين بالحدوث كاشف عن البقاء، وهذه هي الأمارية. ولكن لا سيره عقلائيته على ترتيب آثار اليقين العقليّ والعاديّ، قال: إنّ المستفاد من أدلّه حجّيه الإستصحاب هو جعل الطريقيّ، فإنّ الظاهر من قوله: «لا- تنقض...» هو إلغاء احتمال الخلاف وفرض المؤدّى ثابتاً واقعاً، بل التحقيق أنّ الإستصحاب من جملة الأمارات، ولا ينافي هذا تقدّم الأمارات عليه، فإنّ الأمارات يتقدّم بعضها على بعض، ضروره أنّ البيّنه تتقدّم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنه، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم. (1)

وفيه:

إنّه قد تقدّم أنّ الأماره هي الكاشف عند نوع العقلاء. لكنّ الأماره عند العقلاء على قسمين، منها: ما لا يحتمل العقلاء فيها الخلاف، كخبر الثقة. ومنها: ما يحتمل الخلاف عندهم مثل الظنّ بالقبله.

وفي الإستصحاب: المفروض هو اليقين بالحدوث فقط، وهو غير كاشف عن البقاء دائماً، فلذا لا يكون أماره، وهذا هو المستفاد من كلامه في أوّل الإستصحاب، حيث جعل الدليل هو الأخبار لا السيره العقلائيّه وإفاده الظن. وأنّه إذا كان دليل الإستصحاب هو الأخبار فهو أصل من الأصول.

الحاصل

حجّيه مثبتات الأماره لما ذكرنا.

ص: ٣٤٠

وأما الإستصحاب، فمثبتاته ليست بحجّه، لعدم كونه من الأمارات عند العقلاء. وأما الشارع، فقد تعبد بعدم نقض اليقين بالشك، ولا وجه للتعدّي إلى لوازم المتيقّن.

الكلام في مرحلة المانع

والحاصل: إنّه لا مقتضى لحجّيه مثبتات الإستصحاب.

وعلى فرض القول بذلك _ كما عليه جماعه من القدماء، لإطلاق «لا تنقض...» الدالّ على ترتيب جميع الآثار عليه _ فهل من مانع؟

قال صاحب الفصول تبعاً لكاشف الغطاء بوجود المانع وهو المعارضه. (١)

أجاب الشيخ بما حاصله: وجود الحكومه، ومعها لا معارضه. (٢)

وقد أورد السيّد الخوئي (٣) المطلب وناقش الشيخ وأثبت المعارضه على بعض المباني في دليل الإستصحاب.

أقول:

قد سبقه المحقّق الأشتياني (٤) إلى ذلك. وقد أورد الأستاذ كلامه. ثمّ أكّد المعارضه وأثبتها بما يشابه كلام السيّد الخوئي.

ص: ٣٤١

١-١. أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٢٣٦.

٢-٢. المصدر ٣ / ٢٣٧.

٣-٣. مصباح الأصول ٣ / ١٨٧.

٤-٤. بحر الفوائد ٧ / ١٤٠.

قد عرفت أنّ الصحيح ما عليه المشهور من عدم حجّيته مثبتات الإستصحاب مطلقاً، خلافاً لمن قال بذلك من القدماء كذلك.

وذهب الشيخ إلى التفصيل بين الواسطه الخفيّه فالحجّيه، والواسطه الجليّه فلا، فقال ما نصّه:

إنّ بعض الموضوعات الخارجيه المتوسّطه بين المستصحب وبين الحكم الشرعيّ، من الوسائط الخفيّه، بحيث يُعدّ في العرف الأحكام الشرعيّه المترتبه عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً، باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا إستصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبه متنجّسه، ومن المعلوم أنّ إستصحاب طوبه النجس الراجع إلى بقاء جزءٍ مائيّ قابلٍ للتأثير لا يُثبت تأثر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه بمثالٍ بمسأله بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقّق تعليلَ الحكم بطهاره الثوب الذي طارت الذبابه عن النجاسه إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الإستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا. ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضاً عن قاعده حكومه بعض

الإستصحاب على بعض كما يظهر من المحقق؛ حيث عارض إستصحاب طهاره الشاك في الحدث باستصحاب إشتغال ذمته.

ومنها: أصاله عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاه والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أوليه غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم إنقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر وأوليه غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادى والعقلى بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحاب. (١)

هذا نص كلامه، وقد أوردناه بطوله لأهميه المطلب كما لا يخفى.

الإشكال عليه

فأشكل الميرزا: (٢) إن هذا الذى نسبتموه إلى العرف هل هو نظر العرف الحقيقى أو المسامحى؟

إن كان العرف يرى ثبوت الأثر للملزوم حقيقه، بمناسبه الحكم والموضوع، فلا وجه للإستثناء.

ص: ٣٤٣

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٣٤٤ - ٣٤٥.

٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ١٣٥ - ١٣٦.

وإن كان العرف يرى ذلك بالنظر المسامحي، فإن مرجعيته العرف في موردين فقط، أحدهما: في تشخيص مفاهيم الألفاظ، والآخر: في بيان حدّ المفهوم. وأمّا في غير الموردين، فلا مرجعيته للعرف حتّى يؤخذه بنظره.

ثمّ إنّ العرف يتسامح في كثير من الموارد، كما في الموازين والمسافات والمكاييل، والحال أنّه يعتبر فيها الدقّه العقليّه، وما نحن فيه كذلك.

دفاع المحقّق العراقي

ودافع المحقّق العراقي (١) عن نظر الشيخ: بأنّ المقصود هو إن خفاء الواسطه يكون سبباً لأن يرى العرف أعمّيه (النقض) الذي هو موضوع الأدلّه في الإستصحاب، فالمورد من موارد الرجوع إلى العرف في تعيين المفهوم، كما نرجع إلى العرف لتعيين (التغيّر) الذي هو الموضوع في «الماء إذا تغيّر ينجس».

إنّه لما تكون الواسطه خفيّه، فإنّ مفهوم النقض يصدق حقيقه، ولما كان النقض منهيّاً عنه فالإستصحاب جارٍ.

نقد الدفاع

إنّه لا كلام في الكبرى التي ذكرها. إنّما الكلام في تطبيقها، وذلك، لأنّ العرف الدقيق يسند الحكم فيما نحن فيه إلى الواسطه، لا إلى ذى الواسطه، أي الملزوم المستصحب. وإسناده إلى الملزوم مسامحه، فرجع الأمر إلى المسامحه في صدق عنوان النقض، وقد إتفق الطرفان على سقوط النظر المسامحي.

ص: ٣٤٤

وقد طبّق الشىخ الكبرى فى موردين:

أحدهما: فى المتلاقيين.

فوقع الإشكال: بأنّ موضوع (الإنفعال) إن كان (مركباً) من (الملاقاه والرطوبه فى الملاقى)، فالمورد خارج عن الأصل المثبت، فلا معنى للإستثناء. لأنّ أحد الجزئين وهو الملاقاه حاصل بالوجدان، والآخر حاصل بالتعبّد وهو الإستصحاب. فالموضوع محقق والحكم وهو النجاسه مترتب.

وإن كان الموضوع (بسيطاً) وهو (السّرايه) أى: إنتقال النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، فالمفروض أنّ الإنتقال من لوازم بقاء الرطوبه فى الملاقى. وجعله من آثار المستصحب _ أى الرطوبه _ مسامحةً، ولا عبره بالمسامحه.

والحقّ هو الثانى. فإنّ الموضوع بحسب الإرتكاز العقلاى بسيط غير مركّب.

فما ذكره الشىخ مردود.

وقد دافع المحقق العراقى: (١) بأنّ «الرطوبه المسريه» و«السّرايه» واحد عرفاً، فالإشكال مندفع.

وفيه:

لقد اعترفت بأنّ الأثر والحكم مترتب على «السّرايه»، أى إنتقال النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، لكنّ الإستصحاب أفاد (وجود الرطوبه). فكان وجود

ص: ٣٤٥

الرتوبه هو «المؤثر» و«السرايه» هو «الأثر»، وكيف يكون المؤثر والأثر واحداً؟

والثانى: فى قضيه يوم الشك.

ووقع الإشكال فيه بأن: الموضوع للأحكام المذكوره إن كان مركباً من جزئين، تحقّق أحدهما بالوجدان، وهو كون اليوم من شهر شوال، والآخر بالتعبد، وهو عدم شهر شوال قبل اليوم، تمّ ما ذكره الشيخ.

وأما إن كان بسيطاً _ كما هو الصّحيح، لأن عنوان «الأول من شهر شوال» ليس مركباً _ فإنّ ترتبه على إستصحاب عدم شوال قبل اليوم، من الأصل المثبت قطعاً.

وأجاب المحقّقان العراقي والنائينى: (١)

ليس المقصود من إستصحاب عدم شهر شوال حتّى اليوم إثبات «أوليه» اليوم حتّى يلزم الإشكال، بل نستند إلى الأخبار فى أنّ شهر رمضان إنّما يثبت برؤيه الهلال أو مضى ثلاثين يوماً، فإن مفادها أنّ اليوم التالى للثلاثين من رمضان هو الأوّل من شوال. وهذا ليس من باب الإستصحاب.

وأشكل السيّد الخوئى: (٢) بأنّ النصوص المشار إليها وارده فى خصوص آخر شهر رمضان ويوم عيد الفطر، ولا- شاهد فيها للتعدى إلى غير ذلك من الشهور.

(قال) بل الطريق الصّحيح لإجراء الإستصحاب لجميع الشهور هو: أنّه إذا شك _ مثلاً _ فى يوم أنّه هو التاسع من شهر ذى الحجه أو العاشر منه، نحكم بكونه

ص: ٣٤٦

١- ١. نهايه الأفكار ٤ / ١٩٢، أجود التقريرات ٤ / ١٣٩.

٢- ٢. مبانى الإستنباط: ١٧٠.

اليوم التاسع، لأنه بمجرد مضيّ دقيقه منه نقطع بدخوله ونشكّ في مضيّه وبقائه، فيستصحب بقاؤه، وتترتب عليه آثاره من أحكام يوم عرفه.

وفي يوم الشك كذلك، فإنه بعد مضيّ دقيقه من اليوم المشكوك في كونه أوّل الشهر نقطع بدخول أوّله، لكن لا ندرى هل اليوم الأوّل من الشهر هو هذا اليوم ليكون باقياً أو اليوم السابق ليكون ماضياً؟ فيجرب إستصحاب بقائه ويترتب عليه جميع آثاره، وليس من الأصل المثبت في شيء أصلاً.

النظر فيه:

قال الأستاذ:

أولاً: عندنا نصوص في غير شهر رمضان وعيد الفطر. وهي في الباب (٣) و(٥) من أبواب أحكام شهر رمضان. (١) فروايه أبيخالد الواسطي موردها شهر شعبان، وصحيحه محمد بن مسلم - مثلاً - تدلّ على الحكم في بقيه الشهر.

وكذا ما ورد بتفسير قوله تعالى: «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ»، (٢) ممّا يدلّ على عدم الإختصاص بشهر رمضان.

وثانياً: إنّ ما ذكره من الوجه لجريان الإستصحاب لا- يخلو من النظر، وذلك: لأنّ التردّد تارة: يكون في بقاء وارتفاع الشيء الخاصّ، من جهة الشك في المقتضى أو حدوث المانع، كما في الزوجية إذا شك في أنها منقطعه أو دائمه. أو شك في الدائمه

ص: ٣٤٧

١-١. وسائل الشيعة ١٠ / ٢٥٢ و ٢٤١.

٢-٢. سورة البقره، الآيه ١٨٥.

فى وقوع الطلاق وعدم وقوعه. فى هذه الصوره يتمسك بالإستصحاب بلا كلام.

وأخرى: يكون التردد فى أصل ذات الشىء. وفى هذه الصوره لا يجرى الإستصحاب إلا فى الكلّى الذى يكون الفرد الواقع فيه التردد فرداً له، بشرط أن يكون الكلّى ذا أثر شرعى. فإنه إذا كان الكلّى ذا أثر، فإن التردد فى الفرد يكون منشأً للشك فى بقاء الكلّى، وتكون أركان الإستصحاب تامّة، أمّا إذا لم يكن الكلّى ذا أثر بطل الإستصحاب.

وعليه، فإن عنوان (أول الشهر) ليس موضوعاً لحكم شرعى وإن كانت الأركان تامّة فيه، بل المعنون لهذا العنوان هو الموضوع، وحينئذٍ، يكون الفرد المرّد الموضوع للحكم غير واجدٍ لأركان الإستصحاب، لأن اليوم الماضى قطعى الزوال، واليوم «أول الشهر» مشكوك الحدوث، وأمّا الكلّى الجامع بين الفردين _ اليوم والأمس _ فلا أثر له وإن اجتمعت فيه الأركان. بخلاف (الحدث) الجامع بين (الصغير والكبير)، فإن أثره حرمه مس الكتاب، فلذا يجرى الإستصحاب هناك ولا يجرى هنا.

أقول: هنا فروع أخرى لا تتعرض لها.

تفصيل صاحب الكفايه

وذهب صاحب الكفايه _ بعد أن لم يستبعد تفصيل الشيخ _ إلى القول بحجّيه الأصول المثبتة فى موارد الواسطه الجليه أيضاً فقال فى الكفايه ما نصّه:

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين

المستصحب تنزيلاً كما لا- تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطه ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عدّ أثره أثراً لهما. فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً. فافهم. (١)

وقال في الحاشيه بعد توجيه رأى الشيخ:

قلت: ويلحق بذلك _ أى خفاء الواسطه _ جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمه فى مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك فى المتضايين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوه زيد لعمرو _ مثلاً _ يلازم تنزيل بنوه عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر ... (٢)

الإشكال عليه

وقد أجابوا عن هذا التفصيل بما حاصله:

أمّا بين المتلازمين كما فى موارد العلل والمعاليل كالنار والحراره مثلاً، فإن العله إن كانت عله تامه، فإن المعلول يكون مورداً لأدله الإستصحاب، لتعلق اليقين والشك به، فيجرى فيه ولا- يكون من الأصل المثبت. وإن كانت عله ناقصه، فالتفكيك بين التعبد بالعه ناقصه والتعبد بالمعلول ممكن عرفاً، فليس صغرى لما ذكره.

وأما بين المتضايين كأبوه والبنوه، فإن التعبد بأبوه زيد المتيقنه مستلزم

ص: ٣٤٩

١- ١. كفايه الأصول: ٤١٥ _ ٤١٦.

٢- ٢. درر الفوائد: ٣٥٥ _ ٣٥٦.

للتعديدين بينوه عمر لكونها متيقنه كذلك، وإذا كان كل منهما متعلقاً لليقين، فلو شك في بقائه لاحقاً توفرت فيه أركان الإستصحاب، وكان جارياً في كل منهما كما يجرى في الآخر، ولا يكون من الأصل المثبت.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

ص: ٣٥٠

إشاره

وبقيت بحوث متعلّقه بمسأله الأصل المثبت، قد عقد لها في الكفايه التنبهين الثامن والتاسع، ونحن نتعرّض لها ضمن هذا التنبه.

الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات

إشاره

إنّه إذا كان الأصل المثبت غير حجّه، لزم الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات. ووجه الإشكال هو: ترتّب الأثر على الكلّي مع كون المستصحب فرداً. مثلاً: لو وقع الشكّ في أنّ هذا الإناء باق على خمريته أو انقلب خلاً، فإنّه تستصحب الخمريه، لكنّ الأثر _ وهو حرمة الشرب مثلاً _ مترتب على «الخمير» لا _ على خصوص ما في «الإناء». فالخمير بما هو خمير حرام، سواء ما كان في هذا الإناء وغيره.

فوقع التغاير بين المستصحب وهو الفرد، وما ترتّب عليه الأثر وهو الكلّي الذي هو من لوازم الفرد عقلاً.

فذهب صاحب الكفايه (١) إلى أنه إن كانت النسبه بين المستصحب وذى الأثر نسبه الفرد والكلّي كما ذكر في المثال، فلا إشكال في الإستصحاب وترتب الأثر، لأنّه وإن كان الكلّي مغايراً للفرد مفهوماً إلاّ أنّه عين الفرد وجوداً، وكلّما كان المستصحب وذو الأثر واحداً وجوداً فلا إشكال، لأنّ الأثر يترتب على الوجود، والمفروض هو الإتّحاد بينهما في الوجود.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئي: (٢) بأنّ ترتّب الأثر ليس من جهة إتّحاد الواسطه مع المستصحب، بل هو جهة أنّ الآثار آثار لنفس المستصحب. وذلك، لأنّ أخذ الطبيعي موضوعاً في القضيّه الحقيقيه إنّما هو باعتبار وجوده لا باعتبار نفس الطبيعي من حيث هو، لأنّ الطبيعي من حيث هو ليس إلاّ هو، ولا يكون محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيّه، فموضوع الأحكام إنّما هو الأفراد الملغى عنها الخصوصيّات الفرديّه، فإنّ وجود الفرد عين وجود الطبيعي إذا أُلغيت عنه الخصوصيّات الفرديّه. فالحرمة والنجاسه في مفروض المثال من آثار نفس الخمر المستصحب، غايه الأمر أنّ الخصوصيّات الفرديّه من القلّه والكثره والبياض

ص: ٣٥٢

١-١. كفايه الأصول: ٤١٦ _ ٤١٧.

٢-٢. مصباح الأصول ٣ / ٢٠٤.

والحمره غير دخيله فى الموضوع.

وفيه:

إنّ هذا الإشكال مركّب من قسمين، أحدهما: فيما ذكره صاحب الكفايه من أنّ الموضوع هو الكلّي. وهذا غير تام، لأنّ الموضوع فى القضايا الشرعيّه هو الموجود خارجاً، فلا يعقل أن يكون الكلّي هو الموضوع المترتب عليه الأثر. والثانى: فيما ذكره من أنّ الكلّي كالمرآه للفرد، وأنّه يترتب الأثر على الفرد بواسطه الكلّي. فنقول:

أما أنّ الكلّي من حيث أنّه كلّي لا يكون موضوعاً للأثار الشرعيّه. ففيه:

إنّه غفله عن مبنى صاحب الكفايه، فقد صرّح فى مقصد الأوامر فى مبحث تعلق الأمر بالفرد أو الطبيعه: بأنّ الكلّي من حيث أنّه كلّي لا يقع متعلقاً للطلب، بل إنّ طلب المولى يتعلّق دائماً بالوجود، لأن حقيقه الأمر طلب الإيجاد، غايه الأمر إنّه إيجاد للطبيعه. فالحاصل أنّ الغرض ليس قائماً بالكلّي من حيث أنّه كلّي.

وما ذهب إليه هو الصّحيح، وتوضيحه: إن للوجود إضافتين، إضافه إلى الفرد وإضافه إلى الكلّي، فإن أُضيف إلى الفرد كان (زيد) وإن أُضيف إلى الكلّي كان (الإنسان)، والكلّي موجود خارجاً بوجود الفرد. والمطلوب من الشارع فى باب الأوامر هو الوجود المضاف إلى الكلّي لا- المضاف إلى الفرد. مثلاً: الموضوع للأثر هو شهاده العادل، وهى قائمه بوجود الفرد، لكنّ الأثر غير مترتب على عداله

ص: ٣٥٣

زيد بما هو زيد بل بما هو عادلٌ. وكذا تقليد المجتهد، فإنَّه الموضوع للأثر لا تقليد زيد أو عمر أو بكر، وإن كان تقليد المجتهد قائماً بزيد مثلاً.

فالحاصل: إنَّ الأثر مترتب على الوجود المضاف إلى الكلِّي لا الفرد، وإن كان وجود الكلِّي بوجود الفرد، وليس وجود أحدهما في الخارج منحازاً عن الآخر. نعم، لكلِّ فردٍ عوارض مشخَّصه تميِّزه عن الأفراد الأخرى، لأنَّ مع كلِّ فردٍ توجد مقوله الأين والكيف وغير ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: فإنَّ السيّد الخوئي نفسه في مبحث تعلُّق الأمر بالفرد أو الطبيعه قائل بتعلُّقه بالطبيعه لا الفرد، ويستدلُّ هناك بالوجدان، وأنَّه _ مثلاً _ إذا عطش الإنسان، فإنَّ الرافع لعطشه هو طبيعي الماء لا الفرد الخاصَّ من الماء.

فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

والحاصل: إنَّ متعلِّق الغرض والأمر في العبادات _ عدا الصَّوم _ هو الطبيعي، والفرد ليس هو المتعلِّق بل هو المسقط للأمر والمحقَّق للطلب. وكذا الحال في النواهي، فإنَّ الحامل للمفسده وجود الخمر لا هذا الخمر الخاصَّ أو ذاك.

وبما ذكرنا يظهر النظر في القسم الثاني من كلامه، فإنَّ الكلِّي لا يكون مرآه للفرد، بل هو بنفسه متعلِّق الأمر والطلب. والقول بأنَّ المتعلِّق هو الفرد الملغى عنه الخصوصيات الفردية جمع بين المتضادِّين.

ويرد عليه ثالثاً: ما ذكره في إستصحاب الكلِّي القسم الثاني، من أنَّ الأثر يترتب

تارةً على الكلّي وأخرى على الحصّه، فلا بدّ في الإستصحاب من إستصحاب موضوع الأثر، فقد يكون طبيعيّ الحدث كما في مسّ الكتاب، حيث لا يجوز لغير المتطهّر، وقد يكون الحصّه، كما في دخول المسجد حيث لا يجوز للجنب.

فالقول بأنّ متعلّق التكليف هو الفرد يناقض ما ذكره في إستصحاب الكلّي.

وعلى الجملة، فالإشكال المذكور مردود.

الإشكال الصحيح

بل الإشكال الوارد على الكفايه: هو إنه وإن كان بين الكلّي والفرد إتّحاد في الوجود، لكنّ الإتّحاد في الوجود لا يلازم الإتّحاد في التعيّد الشرعيّ، لعدم الدليل على الملازمه بينهما، لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً، إذ يمكن التعيّد بوجود الكلّي وعدم التعيّد بوجود الفرد وبالعكس.

حلّ الإشكال

وبعد أن ظهر عدم تماميّة جواب الكفايه عن الإشكال، وعدم تماميّة جواب مصباح الأصول من أنّ الكلّي مرآه للفرد. فالصحيح في حلّ الإشكال أن يقال:

إنّه كما لا- إنفكاك بين الكلّي والفرد في الوجود خارجاً، كذلك لا إنفكاك بينهما في التصرّ. وحينئذٍ، فإنّ اليقين بالفرد لا ينفك عن اليقين بالكلّي، وكذلك الشك. وعلى هذا، فإذا تحقّق اليقين بالفرد تحقّق اليقين بالكلّي، ومع الشك في

بقاء الفرد يُشكك في بقاء الكلي، فأركان الإستصحاب في الكلي تامّة، ولا حاجة إلى إجراء الإستصحاب في الفرد ليلزم الأصل المثبت.

هذا كله في صورته كون النسبه نسبه الفرد والكلي.

الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع

إشاره

وكيف يجرى الإستصحاب في منشأ الإنتزاع لتترتب عليه الأحكام المترتبة على الأمور الإنتزاعية، أي الأمور التي ليس بحداثتها شيء في الخارج كالملكيه والزوجيه، فإنّ الأثر الشرعي وإن كان أثراً للأمر الإنتزاعي، لكنّه ليس بحداثته شيء خارجاً، فيكون الأثر في الحقيقه لمنشأ الإنتزاع، وهذا من الأصل المثبت؟

أجاب في الكفايه بما حاصله: إنّه لما كان الأمر الإنتزاعي موجوداً بعين وجود منشأ الإنتزاع، فإنّه يصحّ ترتيب أثر المستصحب _ منشأ الإنتزاع _ على الأمر الإنتزاعي، كما لو كان للفوق أثر، فإنّه يستصحب بقاء السقف ويرتب أثره على الفوقيه. وكما في الملكيّه، فإنّها قائمه بعين وجود الملك، وليس لها وجود منحاز عنه، فلو إستصحب بقاء الدار جاز ترتيب الأثر على الملكيّه، لأنّ الأثر للملك لا لخصوص دار زيد.

والحاصل: إنّ الإتحاد الوجودي بين الأمر الإنتزاعي ومنشأ إنتزاعه يصحّ ترتيب أثر المستصحب _ وهو المنشأ _ على الأمر الإنتزاعي، ولا يرد إشكال الإثبات.

ويرد عليه ما تقدّم في الكلى والفرد، لأنّ الأثر الشرعى قد يكون مرتّباً على نفس الأمر الانتزاعى، وحينئذٍ، يكون إستصحاب المنشأ لترتيب الأثر على الأمر الإنتزاعى من الأصل المثبت، كأن يكون الأثر لخصوص الزوجيه بين هند وزيدٍ، فإنّ الزوجيه وإن كانت غير منحازة في الوجود عن زوجيه هند لزيدٍ، لكنّ إستصحاب تلك الزوجيه لترتيب الأثر على الزوجيه أصل مثبت.

الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع

ووقع الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع. وتوضيحه:

إنّ الشرط على قسمين: شرط التكليف، ويعبّر عنه بقيد الهيئه، كالبلوغ. وشرط المكلف به، ويعبّر عنه بقيد المادّه، مثل إستقبال القبلة بالنسبه إلى الصّلاه.

والمانع على قسمين: المانع عن التكليف، كالنسيان. والمانع عن المكلف به، مثل وجود ما لا يؤكل لحمه في لباس المصلّى.

والفرق بين الشرط والمانع، هو في كيفيه الإعتبار، إذ أنّ الأوّل يؤخذ وجوده. والثانى يؤخذ عدمه.

فلو وقع الشك _ مثلاً _ على أثر إنحرافٍ ما عن القبلة: هل ما زال المصلّى مستقبلاً القبلة أو لا؟ فهل يجرى الإستصحاب؟

ومنشأ الإشكال هو: إن إستصحاب بقاء الإستقبال ليس له أثر شرعى، وإنما له الأثر العقلى، وهو جواز الدخول فى الصلاه، فهو أصل مثبت.

وذلك، لأنه يعتبر فى المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، والإستقبال ليس من أحدهما، وإنما هو شرط للصلاه، وأثر إستصحابه هو جواز الدخول فيها، وهذا أثر عقلى، لأن المفروض إشتراط الصلاه بالإستقبال، فإذا تحقّق الشرط بالإستصحاب حكم العقل بجواز الدخول فيها، لتحقق الشرط الدخيل فى غرض المولى من الصلاه. هذا هو الإشكال.

الجواب:

وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

(الأوّل) وهو للسيد الخوئى، (١) وحاصله إنكار المبنى. أى: لا- يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، بل اللازم فى المستصحب أن يكون ممّا يصلح لأن يتعبّد به الشارع، ولا يكون تعبده لغواً.

(الثانى) للكفايه (٢) فذكر ما توضيحه: إنّ المجعولات الشرعيّه على قسمين،

ص: ٣٥٨

١-١. مصباح الأصول ٣ / ٢٠٨.

٢-٢. كفايه الأصول: ٤١٧.

فقسم منها مجعولٌ بالجعل الإبتدائي، كوجوب الصَّلاه والصَّيام ... وغيرهما من التكاليفيات، وحليَّه البيع والصِّلح ... وغيرها من الوضعيات. وقسم منها مجعولٌ بالواسطة، كالجزئيه والمانعيه والشرطيّه. فالمانعيّه _ مثلاً _ غير مجعوله إبتداءً بل هي مستفاده من النهى عن الصَّلاه فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، والجزئيه مستفاده من تقييد الصَّلاه بالركوع مثلاً ... وهكذا. فهي عناوين منتزعه من الخطابات الشرعيّه.

وعلى هذا يندفع الإشكال القائل بأنَّ الشرطيّه والجزئيه والمانعيّه لا يجرى فيها الإستصحاب، لعدم كونها أحكاماً شرعيّه أو موضوعات لأحكام شرعيّه. ووجه الإندفاع: إنّها مجعولات لكن مع الواسطه، والإستصحاب جارٍ فيالمجعولات الشرعيّه مطلقاً، سواء المجعول إبتداءً أو مع الواسطه.

وأشكل السيّد الخوئي على جواب الكفايه: بأنَّ ما ذكره إنّما يتّم لو كان الشرط وجود الإستقبال مثلاً. لكنّ شرط الصَّلاه هو ذات الإستقبال، سواء كان موجوداً أو لا. فالكبرى تامّه لكنّها غير منطبقه.

ويرد عليه ثلاثه إشكالات:

(الأوّل) في قوله: «فكما أنّ وجوب نفس الصَّلاه غير مرهون بوجود الصَّلاه في الخارج، بل هو مرهون بتعلّق أمر الشارع بها، سواء أتى بها المكلف أم لا، كذلك جزئيه السوره ...».

فإنه قياس مع الفارق، لأنّ تعلق الوجوب _ سواء كان حقيقته هو البعث، أو الطلب مع المنع من الترك، أو إعتبار الفعل على ذمه المكلف _ بالوجود محال، لأنّه تحصيلٌ للحاصل، بل الوجوب محصّل للوجود ومحقق للمتعلّق. أمّا في الشرط، فإنّ المحقق لغرض المولى تحقّقه، فليس المتعلّق ذات الإستقبال بل وجوده. قال تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (١).

(الثاني) بالنظر إلى مسلكه _ وهو الحق _ من أنّ الأوامر والنواهي المتعلّقه بالشروط إرشاديّه لا- مولويّه، وكذا في الموانع والأجزاء ... وعلى هذا، فالمرشد إليه هو ما يكون دخيلاً في تحقّق الغرض، وهو وجود الإستقبال، لا ذات الإستقبال.

(الثالث) بالنظر إلى البرهان، لأن الإهمال في متعلّق الأوامر والنواهي محال، سواء المولويّه أو الإرشاديّه، لأنّها تابعة للملاكات والأغراض، وهي أمور واقعيّه، فلا- تقبل الإهمال. وعلى هذا، فإنّ الإستقبال إمّا مطلق وإمّا مقيد بالوجود، والإطلاق محال، لأن لازمه أن يكون عدم الإستقبال شرطاً للصلاه، فتعيّن كون وجود الإستقبال هو الشرط للصلاه.

الإشكال في إستصحاب عدم التكليف

إشاره

ووقع الكلام بين الشيخ وصاحب الكفايه في إستصحاب عدم التكليف،

ص: ٣٦٠

لعدم كونه من المجعولات الشرعيّة، ولأنّ الأثر المترتب عليه _ وهو إستحقاق العقاب أو عدم إستحقاقه _ عقليّ لا شرعيّ.

أمّا الشّيخ، فكلماته مختلفه، ففي مبحث حجّيه الظنّ، لم يمنع من التمسّك بأصالة عدم الحجّيه، وإنّما قال بعدم الحاجه إلى ذلك، لكون الشك في الحجّيه مساوقاً لعدمها. وإذا كان الأصل يجرى في عدم الحجّيه _ وهو حكم وضعي _ فهو جارٍ في عدم الحكم التكليفيّ.

وفي مسأله أصاله عدم التذكيه، لم يمنع من جريان أصاله عدم كون الشيء من الطّيّبات، وإنّما جعله معارضاً بعدم جعله من الخبائث، وحكم بعد تساقط الأصلين بالرجوع إلى أصاله الإباحه.

أمّا في قاعده لا ضرر، فذهب إلى عدم جريان أصاله العدم.

لكنّ صاحب الكفايه إختار جريان أصاله عدم الجعل والتكليف.

والمحقّق الإصفهاني ذهب في مبحث البراءه في معنى حديث الرفع إلى أنّ المجعول هو عدم التكليف. أمّا فيما نحن فيه فقال بأنّ العدم غير مجعول، لأنّ القدره لا تتعلّق به.

التحقيق في المقام

والمهم هو التحقيق في المسأله.

ص: ٣٦١

أما في عالم التكوين، فإن الإرادة لا تتعلق بالعدم بل «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (١).

وأما في عالم الاعتبار، فإنّ العدم يقبل الإعتبار، فيعتبر عدم الوجوب أو عدم الحرمة. أمّا ثبوتاً، فهو أمر معقول. وأما في عالم الإثبات، فما في كلام المحقق الإصفهاني مخدوش، لأنّ مدلول حديث الرفع هو أن ما لا يعلمون مرفوع لا أن عدمه مجعول. إذن، فالإشكال يعود إلى مقام الإثبات.

ولو تنزلنا عمياً ذكرناه بالنسبة إلى مقام الثبوت، فلا ريب في تعقل تعلق عدم الجعل بتبع إمكان الجعل، فإنّ الشارع إذا أمكنه جعل التكليف في موردٍ، فإن بإمكانه جعل عدم التكليف فيه، لأنّه إذا كان قادراً على جعل التكليف جاز نسبة عدم جعله إليه، ولذا تنسب إليه الأعدام الأزلية، فيقال: بأنّ الأصل عدم نجاسه كذا، وعدم وجوب كذا عند الشارع، لأنّه كان بإمكانه تبديل العدم إلى الوجود، فالحكم العدمي غير منتسب إلى الشارع حدوثاً، لكنّه منتسب إليه بقاءً، ومجرد إمكان نسبة الحكم إليه يكفي لأن يتعبّد به.

وتلخص إندفاع الإشكال من ناحيه عدم إمكان جعل العدم.

وأما الإشكال (٢) من ناحيه كون الأثر عقلياً لا شرعياً، فتوضيح إندفاعه هو:

ص: ٣٤٢

١-١. سورة يس، الآية ٨٢.

٢-٢. وهذا موضوع التنبيه التاسع في الكفاية: ٥١٧.

إنّ الذي ثبت عدم ترتّب اللّوازم العقليّة والعاديّة للواقع بواسطة الإستصحاب، وأنّ الأحكام الشرعيّة لتلك اللّوازم تترتّب بالإستصحاب على موضوعاتها _ بل إنّ الإستصحاب يفيد فقط التّعبد بالآثار الشرعيّة أو بموضوعات الآثار الشرعيّة _ وذلك، لأنّ الإستصحاب من الأصول لا من الأمارات، على ما تقدّم، فلا يكون لوازمه العقليّة والعاديّة حجّةً.

لكنّ ذلك يختصّ باللّوازم العقليّة للواقع، أمّا لو كان اللازم من لوازم الأعم من الواقع والظاهر، فإنّ الإستصحاب يفيد حجّيته. وبيان ذلك هو:

إنّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية حكمان عقليّان، والعقل يحكم باستحقاق العقاب على المخالفه، وكلّ ما ورد عن الشارع من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، فإنّ إرشاد إلى حكم العقل، كما تقرّر في محلّه. لكنّ الموضوع للحكمين المذكورين هو حكم الشارع، وهو الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، فكلّ ما كان حكماً من الشارع _ واقعياً كان أو ظاهرياً _ تجب إبطاعته وتحرّم معصيته بحكم العقل، ويُستحق العقاب على مخالفته، وهذان الحكمان العقليّان يترتّبان بالإستصحاب.

أمّا أنّ الحكمين موجودان بالنسبة إلى الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري، فلما ذكرنا مراراً من أنّ العقل وظيفته حفظ المكلف عن الوقوع في ورطه مخالفه المولى وإستحقاق العقاب، لأنّ العقل يرى أنّ وظيفه العبوديّة

للمولى تقتضى الطاعه وعدم المعصيه، وأن المعصيه تقتضى إستحقاق العقاب، فهو دائماً يذكر المكلف بأوامر المولى ونواهيه، سواء كانت واقعیه أو ظاهريه. وبعبارة أخرى: يذكره بالنسبه إلى كل ما يستتبع إستحقاق العقاب على مخالفته، وهو أعم من الواقعي والظاهري، فكل حكم ثبت من ناحيه الشارع فهذا أثره، سواء كان ثبوته بأماره أو أصل محرز أو غير محرز، ومن ذلك الإستصحاب، لأن الشارع قال «لا تنقض اليقين بالشك» وهو حكم ظاهري قد يتخلف عن الواقع، لكنه حكم من الشارع تجب طاعته.

وعلى هذا، فإن إستصحاب عدم التكليف _ وإن لم يكن عدم التكليف من الأحكام الشرعيه _ موضوع للحكم العقلي، لكون الحكم الشرعي الذي هو الموضوع للحكم العقلي أعم من الواقعي والظاهري.

وهذا مما إستفدته من شيخنا دام بقاءه.

ص: ٣٦٤

التنبیه التاسع: فی أن التبعّد الإستصحابی ناظر إلى مرحله البقاء لا مرحله الحدوث

وتوضیح ذلك:

إنّ موضوعات الأحكام الشرعیة: منها: ما يكون موضوعاً للأثر حدوثاً وبقاءً.

ومنها: ما يكون موضوعاً حدوثاً فقط.

ومنها: ما يكون موضوعاً بقاءً فقط.

أمّا القسم الأول، فلا شبهه فی جریان الإستصحاب فيه.

وأمّا القسم الثاني، فلا شبهه فی عدم جريانه فيه، لأنّ التبعّد الشرعی هو بلحاظ الأثر، فلو لم يكن له أثر بقاءً يكون التبعّد بالبقاء لغواً.

وأمّا القسم الثالث، فمورده فی المجعولات الشرعیة هو: عدم التكليف فی الأزل. وإذا كان المتیقن هو عدم التكليف فی الأزل، فهو ليس بحکم شرعی

ص: ٣٦٥

ولا يقبل الإستناد إلى الشارع. لكنّه من حيث البقاء قابل لذلك، لأن بإمكان الشارع أن يبدّل عدم الوجوب إلى الوجوب، وإذا كان بإمكانه ذلك، كان عدم الحكم بقاءً حكماً شرعياً، ويترتب عليه الأثر العقلي، وهو الترخيص.

وعلى هذا، فإنّ الصّحيح تماميّه أركان الإستصحاب، في إستصحاب البراءة، بأن نقول: لم يكن في الأزل حكم مجعول، فيستصحب عدم المجعول، وينسب ذلك إلى الشارع.

هذا بالنسبة إلى عدم الحكم.

وأما بالنسبة إلى موضوعات الأحكام، فكذلك. فإن الإستصحاب جارٍ في الموضوع ذي الأثر حدوثاً وبقاءً. وأما ما كان له الأثر بقاءً فقط كحياه الولد، فإنّه لا أثر له بالنسبة إلى الإرث مع وجود الأب، أمّا من حيث البقاء، فإنّ حياه الولد عند وفاه أبيه ذو أثر من حيث الإرث.

فالحاصل: إن ما لا أثر له حدوثاً وبقاءً خارج عن بحث الإستصحاب. وما هو داخل في البحث هو ما يمكن إسناده إلى الشارع بقاءً مثل عدم التكليف، وما له أثر حدوثاً وبقاءً، وما له أثر بقاءً.

ص: ٣٦٦

إشاره

إنّ المستصحب تارةً: حكم شرعى. وأخرى: موضوع لحكم شرعى.

والموضوع قد يكون هو الزمان الخاص وجوداً أو عدماً، وقد يكون الزمانى الخاص وجوداً أو عدماً.

تحرير محلّ البحث

إن كان الأثر لوجود الشىء الخاص فى الزمن الخاص كيوم الجمعة، فإنّه مع الشك فى ذلك لا يجرى الإستصحاب، لعدم اليقين السابق بالوجود، لكنّ إستصحاب عدم الشىء الخاص فى ذلك الزمان الخاص جارٍ، لتماميته أركانه، فىكون عدم الخاص رافعاً للوجود الخاص. نعم، لو وقع التخصيص فى نفس العدم، بأن كان العدم مقيداً وحصّة من العدم، لم يجر الإستصحاب، لعدم الحاله السابقه.

فالحاصل: إذا كان الأثر للوجود الخاص لم يجر الإستصحاب، لكنّه جارٍ فى عدمه، كما لو شكّ فى إسلام زيد فى يوم الجمعة، فإنّه لمّا كان من الحوادث

ومسبوق بالعدم أزلاً، جرى الإستصحاب وأفاد نفى الإسلام فيه.

وأما لو كان الأثر للعدم بنحو التركيب والمقارنه بين الأمر الخاص والزمان الخاص لا- التقييد، كالصوم ويوم الجمعة، كان الإستصحاب جارياً، لأن الصوم مسبوق بالعدم فيحرز بالتعبد، ويوم الجمعة محرز بالوجدان.

هذا حكم المستصحب بأقسامه.

وأما لو كان الأثر مترتباً على لانزم المستصحب، كما لو تيقن بوجود زيد في يوم الجمعة وشك في وجوده يوم الخميس، فتمسك بإستصحاب عدم زيد إلى يوم الجمعة، لتماثيه أركانه، فإن كان الأثر لعدم زيد في يوم الخميس، ترتب بلا كلام. وإن كان لتأخر وجوده عن يوم الخميس أو لحدوث وجوده في يوم الجمعة، فهل يجرى الإستصحاب؟

لقد كان المتيقن وجود زيد في يوم الجمعة، وعدم وجوده في يوم الخميس بالإستصحاب، ولكن إذا كان الأثر لوجوده في يوم الجمعة، فهل يترتب بالإستصحاب؟

هذا أصلٌ مثبتٌ، لأن المفروض عدم وجوده قبل يوم الجمعة بحكم الإستصحاب، ووجوده في يوم الجمعة بالوجدان، فإن اللازم العقلي للأمرين حدوثه في يوم الجمعة. لكن هذا مبنئ على أن يكون «الحدوث» بسيطاً، أى أنه الوجود المسبوق بالعدم. وأما بناءً على كونه مركباً من الوجود والعدم السابق، فالأثر مترتب، لكون الوجود في يوم الجمعة محرزاً بالوجدان وعدمه إلى يوم الجمعة محرزاً بالإستصحاب.

ومن هنا قال في الكفاية (١) بجريان إستصحاب عدم الوجود إلى يوم الجمعة لترتيب أثر العدم، وأمّا إجراؤه لترتيب أثر تأخر وجود زيد عن يوم الخميس وترتيب أثر حدوثه في يوم الجمعة، فيتوقف على القول بحجّيه الأصل المثبت، أو على حجّيته مع خفاء الواسطه أو التلازم في التعبد بين الملزوم واللازم.

فأشكل عليه المحقق الإصفهاني: (٢) بأنّه ما وجه ترتيب أثر وجود زيد في يوم الجمعة باستصحاب عدمه إلى هذا اليوم؟ مع أنّه ليست النسبه بين العدم إلى يوم الجمعة والتأخر عنه نسبه العليه ولا- نسبه التضاييف، وأنتم لا- تقولون بحجّيه الأصل المثبت وترتيب أثر اللازم العقلي إلاّ مع وجود إحدى النسبتين؟ وإذا كنتم تقولون بترتيب الأثر هنا لوجود التلازم العقلي بين العدم إلى يوم الجمعة وتأخر الوجود عن يوم الخميس، فلا بدّ من الإلتزام بحجّيه الأصل المثبت في كلّ موردٍ من هذا القبيل.

وفيه: إنّّه قد خفي على هذا المحقق ما ورد في كلام صاحب الكفايه، فإنّه لم يحصر حجّيه الأصل المثبت بالموردين، وإنّما ذكرهما مصداقاً لكبرى الملازمه. ويشهد بذلك تصريحه في حاشيه الرسائل بأنّ ملاك حجّيه الأصل المثبت أن يكون بين الطرفين ملازمه عرفيه، فلو تعبد الشارع بطرفٍ ورأى العرف بينه وبين الطرف الآخر ملازمه، جرى التعبد فيه كذلك.

فظهر أنّه لا- يرى ذلك في مطلق المتلازمين، ولا- يرى إختصاص ذلك بالموردين، بل هو في كلّ أمرين متلازمين عرفاً وقع التعبد بأحدهما، فإنّه يتعبد بالآخر.

ص: ٣٦٩

١- ١. كفايه الأصول: ٤١٩.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٥ / ٢٠٢.

وما نحن فيه من هذا القبيل إن ادعى التلازم المذكور، ولذا قال: «إلا على دعوى».

ولهذه المسألة نظائر كثيرة في أبواب الفقه ولا يختص بموت الوالد وإسلام الولد عند موته. فمثلاً: في غسل مس الميت، يعتبر في وجوبه أن يكون المس في حال برد جسد الميت، فلو تيقن بالمس والموت، وشك في وقوع المس قبل برد الجسد أو بعده.

فظهر أن للبحث فروعاً من كتاب الطهارة إلى كتاب الإرث، حيث يشك في تقدم موت الأب على إسلام الولد أو بالعكس، فما هو أثر الإستصحاب؟

هذا في الموضوعات.

وكذلك في الأحكام، فلو كان عندنا حكمان، أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، ووقع الشك فيهما، لأن الناسخ متأخر دائماً عن المنسوخ وهو متقدم.

لكن المطروح في الكتب الأصولية هو الموضوع، والمثال المعروف هو موت الأب المورث وإسلام الولد الوارث. ولا يخفى أن الموضوع فيه مركب من أمرين، لأن الميراث يترتب على كليهما. فلو لم يكن الموت أو لم يكن إسلام الولد فلا إرث، فلا بد من إحراز الموضوع المركب بجزئيه. وإحرازه تارة يكون بإحرازهما بالوجدان. وأخرى بالتعبد. وثالثه بالوجدان في أحد الجزئين والتعبد في الآخر.

فإن قيل: لو كان إحراز الجزئين بالإستصحاب، وكان المركب من الجزئين مشكوكاً فيه، جرى إستصحاب عدم المركب، وحينئذ، تقع المعارضه بين الإستصحاين.

قلنا: إنه لَمَّا كان الموضوع مركباً من الجزئين، وقد أحرزنا بالإستصحاب، فلا يقع الشك في الموضوع، ليجرى فيه الأصل ويقع التعارض.

ص: ٣٧٠

فنحن نستصحب عدم موت الأب، ثم نستصحب عدم إسلام الولد، ومعهما لا معنى لأن يشك في الموضوع المركب منهما، لأنه قد ثبت بالإستصحاب حياه الأب، وثبت به عدم إسلام الولد.

وقال الميرزا: (١) إنَّ الشك في وجود المركب وعدمه مسبب عن الشك في وجود الجزء، فيجرى الأصل في طرف الجزء ويكون حاكماً على الأصل في طرف المركب، كما هو الحال في المثال المشهور من غسل الثوب المتنجس بالماء المشكوك الطهاره.

وفيه: إنَّ حكومه الأصل السببي على الأصل المسببي مشروطه بأن تكون السببيه شرعيه كما في المثال، وإلا فلا حكومه. وفيما نحن فيه _ حيث يكون تحقّق الجزء سبباً لتحقّق الكلّ المركب _ ليست السببيه شرعيه بل عقليه.

فما ذكرناه في جواب الإشكال هو الصحيح.

إذا علم بتحقق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر

لقد ظهر إلى الآن أنّ الموضوع للأثر _ وهو الإرث _ مركب من جزئين، هما موت الأب وإسلام الولد عند موته، وكذلك الحال في الأمثله الأخرى في أبواب الفقه، كمثال غسل مس الميت. فيقع البحث في المسأله وعنوانها هو ما إذا علم بتحقق الجزئين وجهل بالمتقدم والمتأخر منهما، لأنه إن كان الموت متقدماً فالإرث لا يترتب، وإن كان الإسلام متقدماً فالإرث يترتب.

ص: ٣٧١

فتارةً: يكون أحد الجزئين معلوم التاريخ، وأخرى يكون كلاهما مجهول التاريخ.

إذا كانا مجهولي التاريخ

فإن جهل بتاريخهما معاً، كما لو علم في يوم الأربعاء بحياء الأب وكفر الولد، فمات الأب وكان الولد مسلماً بعد يوم الأربعاء، أمّا أيّهما المتقدّم والمتأخّر؟

كلام الشيخ

فذكر الشيخ: (١) أن الأثر الشرعي يكون تارةً: مترتباً على تأخر حدوث أحد الأمرين. وأخرى: يكون مترتباً على عدم أحدهما إلى زمان عدم الآخر. وفي الصورة الثانية: تارةً: يكون لعدم كل منهما أثر، وأخرى: يكون عدم أحدهما موضوعاً لأثر شرعي ولا يكون للعدم الآخر أثر.

ثم في حال الجهل بتاريخهما، قد يحتمل وقوعهما في وقت واحدٍ، وقد لا يحتمل.

هذه هي الشقوق التي ذكرها الشيخ في ما إذا كانا مجهولي التاريخ. ثم أفاد:

إن كان الأثر الشرعي لتأخر أحدهما عن الآخر، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي هو «التأخر» فلا أصل. وهذا ما يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث _ وذلك: لعدم حاله السابق لـ «التأخر»، وحينئذٍ، لا محرز له تعبدًا كما لا محرز له وجدانًا.

وإن كان الأثر لـ «العدم» فتارةً: يكون لعدم أحدهما. مثلاً: إن كان موضوع الأثر هو عدم إسلام الولد حتى زمن موت الأب، فهنا يجري الإستصحاب لتماثيه

ص: ٣٧٢

أركانها، ويترتب عليه الأثر وهو عدم الإرث. لكنَّ إستصحاب عدم موت الأب حتّى إسلام الولد، لا يجرى، لعدم الأثر الشرعى وهو الإرث، لعدم موت الأب مع إسلام الولد. وأُخرى: يكون الأثر لعدم كليهما:

فإن لم يحتمل وقوعهما فى وقتٍ واحدٍ، جرى الأصل فى كلِّ منهما، لتماثيه أركانه، لأنَّ الموت مسبقٌ بالعدم، والإسلام كذلك مسبقٌ بالعدم، وكلُّ منهما مشكوك فيه، ولكلُّ من الإستصحابين أثره. لكن المشكله هى لزوم المخالفه العمليه من جريانهما، للعلم بمخالفه أحدهما للواقع، للعلم الإجمالى بتحقيق أحدهما قبل الآخر، فلا تشملهما أدلّه الإستصحاب، وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وغير المعين لا وجود له ولا ماهيه. فيتعارض الإستصحابان ويتساقطان.

وإن احتمل وقوعهما فى وقتٍ واحدٍ، جرى الإستصحاب، لتماثيه الأركان ويترتب الأثر، ولا علم بمخالفه أحدهما للواقع، فيجرى إستصحاب عدم ذاك إلى زمان حدوث هذا، وإستصحاب عدم هذا إلى زمان حدوث ذاك، فهما يجريان لتماثيه المقتضى وعدم المانع. لكنَّ المشكله أنه من الأصل المثبت، لأنَّ لازم عدم تقدّم ذاك على هذا، وعدم تقدّم هذا على ذاك، أن يكون تحققهما فى وقتٍ واحدٍ، وهذا اللازم عقليٌّ. فإن كانت الواسطه خفيه _ كما هو كذلك _ فالإشكال مندفع على المبني كما تقدّم سابقاً.

هذا بيان ما أفاده الشيخ فى مجهولى التاريخ بجميع الصّور.

كلام صاحب الكفايه

وقبل ذكر كلامه لابدّ من مقدّمه فيها بيان أمرين:

ص: ٣٧٣

أحدهما: فى معنى كان وليس التامتين والناقصتين. أمّا التامّة، فإنّ معنى (كان) التامّة هو «الوجود» ومعنى ليس التامّة هو «عدم الوجود». وهذا هو مقصودهم من الوجود المحمولى وعدم الوجود المحمولى. يعنى: إنّ الوجود أو العدم هو المحمول. ولذا يكون «كان» بمعنى الفعل وزيد بمعنى الفاعل أى: وُجد زيد، وليس زيد، بمعنى عدم وجود زيد.

وأما الناقصه، فإن كان الناقصه لإفاده الربط بين المبتدأ والخبر فيقال: كان زيد قائماً. وليس الناقصه لسلب الربط بينهما.

وبعبارة أخرى: تكون كان الناقصه لإفاده ثبوت شىء لشىء، وليس الناقصه لإفاده عدم ثبوت شىء لشىء. فى مقابل التامّة، فإن كان تفيد ثبوت الشىء وليس تفيد عدم الشىء.

والثانى: إنّ المعتبر فى الإستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق والأثر الشرعى للمتيقن المستصحب بقاء. وإنّما قلنا «بقاء» لأنّه قد لا يكون ذا أثر فى مرحله الحدوث، ولذا، ففى إستصحاب العدم الأزلّى لا أثر للعدم فى الأزل لكنّه فى مرحله البقاء ذو أثر. وهذا واضح. ولكن المقصود بيانه فى هذه المقدّمه هو:

إنّ ظاهر دليل الإستصحاب _ لوجود فاء التفريع _ هو لزوم إتصال الشك باليقين قال: «من كان على يقين فشكّ» هذا أولاً.

وثانياً: إنّّه يعتبر فى الإستصحاب أن يكون الموضوع محرزاً، وإلاّ- يكون التمسّك بدليل الإستصحاب من التمسّك بالعام فى الشبهه الموضوعيّة للدليل، وهو غير جائز بالإتفاق إلاّ من السيد صاحب العروه.

هذا تمام الكلام فى المقدّمه فنقول:

لقد جعل صاحب الكفاية (١) مجهولى التاريخ على أربع صور: فلو كان الأب حياً والولد غير مسلم، ثم حصل اليقين بموت الأب وإسلام الولد، لكن لا يعلم المتقدم والمتأخر منهما، فتارةً: تترتب المسألة على مفاد كان التامه. وأخرى: على مفاد كان الناقصه. وثالثه: على مفاد ليس التامه. ورابعه: على مفاد ليس الناقصه.

فإن كان الأثر الشرعى مترتباً على وجود تقدم الإسلام أو الإسلام المتقدم _ وهو مفاد كان التامه _ . فقد يكون الأثر لكلا الطرفين، وقد يكون للطرف الواحد. وعلى الأول، تارةً: يوجد العلم الإجمالى بعدم خلو الأمر منهما. وأخرى: لا يوجد.

وأما إن كان الأثر لتقدم إسلام الولد فقط، فالإستصحاب جارٍ فى «التقدم»، لأن التقدم أمر حادثٌ مسبوق بالعدم، فيستصحب عدمه إلى حين موت الأب، ويترتب عليه عدم الإرث. فالحاصل: جريان الإستصحاب فى هذه الصوره، لتمايمه المقتضى وعدم المانع أى المعارض.

وأما إن كان الأثر لتقدم الإسلام، ولتأخر موت الأب، والأمر دائر بينهما، فالإستصحاب جارٍ فى «التقدم» و«التأخر»، لكون كليهما مسبوقين بالعدم، فالمقتضى موجودٌ، ولكلٌّ أثرٌ، لكنّ العلم الإجمالى مانعٌ من جريانهما، لاستلزامه المخالفه العمليه القطعيه، فيتعارضان.

وأما إن كان الأثر لكليهما كذلك، ولكن احتمال تقارنهما، فالإستصحابان جاريان، لوجود المقتضى وعدم المانع.

وأما إن كان الأثر مترتباً على الوجود لكن بمفاد كان الناقصه، بأن كان الموضوع

ص: ٣٧٥

مثلاً هو الإسلام المقيّد بالتقدّم على الموت، فلا يجرى الإستصحاب، لعدم الحاله السابقه للوجود النعتي، وهو مفاد كان الناقصه، كما صرّح بذلك في مبحث العام والخاص تحت عنوان «إيقاظ» (١) وله موارد كثيره في الفقه، ومن ذلك: مسأله أمد الحيض، فقيل: إلى الخمسين سنه، وقيل: إلى الستين، وقيل: بالتفصيل بين القرشيّه وغير القرشيّه _ على بحث طويل في محلّه _ . ولما كان «القرشيّه» وصفاً وجودياً قائماً بالمرأه بمفاد كان الناقصه، لم يجر فيه الإستصحاب عند صاحب الكفايه، لعدم الحاله السابقه لهذا الوصف، بخلاف عدم القرشيّه، فإن له حاله سابقه، ولذا قال بجريان الإستصحاب في الأعدام الأزلّيه، وهو المختار خلافاً للمحقّق النائيني.

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس الناقصه كأن يكون: الإسلام المتّصف بعدم التقدّم على موت الأب، فلا يجرى الإستصحاب. لأنّ الإتّصاف المذكور فرع وجود الإسلام، والمفروض وجود الشكّ في أصل وجود الإسلام، إذ لا ندرى هل حدث هذا الحادث متّصفاً بعدم التقدّم أو غير متّصف به؟ فلا حاله سابقه.

إلاّ أنّ الكلام في نفس الإتّصاف بعدم التقدّم، حيث أنّ «الإتّصاف» أمر وجودي، فهو مسبوق بالعدم، نظير العمى، فإنّه يكون وصفاً ويقال: زيد أعمى كما يقال زيد بصير، لكونه عدم البصر، فهل يجرى فيه الإستصحاب؟ قال صاحب الكفايه: بالجريان.

ونسبه القول بالعدم إليه كما عن السيّد الخوئي غفله عن قول صاحب

ص: ٣٧٦

الكفايه: «بل بكلّ عنوانٍ لم يكن ذاك بعنوان الخاص». (١)

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس التامه، فموضوع الأثر هو عدم الإسلام إلى زمان الموت، فلا يجرى الإستصحاب بلا خلاف.

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفايه فى الصوره الرابعه

غير أنه قال الشيخ بعدم الجريان لوجود المانع عنه مع وجود المقتضى لتاميه الأركان، وهو العلم الإجمالى بمخالفه أحد الإستصحابين الجاريين فى الطرفين فى صورته وجود الأثر لهما، فيقع التعارض. وأما إن كان الأثر لأحدهما المعين فقط، جرى الإستصحاب فيه لوجود حاله السابقه له أزلًا.

وذهب صاحب الكفايه إلى عدم الجريان لعدم وجود المقتضى.

النظر فى أدله قول صاحب الكفايه

وقد ذكر لتقريب عدم المقتضى وجوه:

الوجه الأول ما ذكره الميرزا: (٢)

إنه لما نعلم يقينًا بتحقق أحد الأمرين _ الإسلام والموت _ قبل الآخر، فهنا ثلاثه أزمته: زمان العلم بعدم الإسلام وعدم الموت وهو يوم الخميس. ثم فى يوم الجمعة نعلم بتحقق أحدهما، فإن كان الإسلام فى يوم الجمعة فالموت يوم السبت، وإن كان الموت فى يوم الجمعة فالإسلام فى يوم السبت. فى يوم الخميس

ص: ٣٧٧

١- ١. كفايه الأصول: ٢٢٣.

٢- ٢. أجود التقريرات ٤ / ١٤٩.

يوم العلم بعدمهما. ويوم الجمعة يوم إحتمال وجود أحدهما، ويوم السَّبْت هو يوم العلم الإجمالي بوقوع أحدهما فيه ووقوع الآخر فى يوم الجمعة.

وعلى هذا، فإنَّ اليوم الذى وقع الشك فيه فى تحقُّق الإسلام فى زمن الموت هو يوم السَّبْت لا يوم الجمعة، فىكون ظرف الشك _ وهو يوم السَّبْت _ منفصلاً عن ظرف اليقين _ وهو يوم الخميس _ والفاصل هو يوم الجمعة.

وإذا وقع الفصل بين زمن اليقين وزمن الشك لم تشمله أدلَّة الإستصحاب.

وفيه:

وهذا الوجه لا يوافق كلام صاحب الكفاية _ لا المتن ولا الحاشية _ . لأن المشكله فى نظره كون المورد شبهةً موضوعيةً لدليل الإستصحاب، كما لو شك فى عداله زيد، حيث لا يصحَّ التمسك بعموم أكرم العالم العادل.

الوجه الثانى ما ذكره السيّد الخوئى (١) وهو:

إنَّه يعتبر فى الإستصحاب بحسب أدلته إتصال زمان الشك بزمان اليقين، أى اليقين المتعقَّب بالشك، وفى مجهولى التاريخ لا يحرز الإتصال، لأن المشكوك فيه تحقُّق إسلام الولد فى زمن موت الأب، وقد تردَّد الموت بين الجمعة والسَّبْت. فإن كان يوم الجمعة، فالإتصال متحقَّق، وإن كان يوم السَّبْت فالإتصال متحقَّق، فىكون المورد شبهةً موضوعيةً للإتصال.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو الشكُّ فى الإتصال، وأمَّا فى السابق، فقد أحرز عدم الإتصال.

ص: ٣٧٨

وهذا الوجه موافق لكلام صاحب الكفاية.

وفيه:

وأشكل السيد الخوئي على هذا الوجه بعدم لزوم الإتصال فى الإستصحاب، بل المناط فيه عدم نقض اليقين بالشك، كما هو ظاهر عموم التعليل فى الدليل، سواء كان الزمان متصلاً أو لا. وما فى ظاهر الصيحيحة من إعتبار الإتصال، فهو محمول على الغالب.

الوجه الثالث ما ذكره العراقى: (١)

وحاصله: إنَّ المستفاد من أدلّة الإستصحاب هو النهى عن نقض اليقين بالشك والأمر بنقضه بيقينٍ آخر، وظاهر ذلك أن لا يفصل بين اليقين بالحدوث والشك فى البقاء يقينٌ آخر.

ومفروض المسألة هو اليقين بعدم الأمرين فى يوم الخميس، ثم العلم الإجمالى فى يوم الجمعة بتحقق أحدهما، ثم العلم فى يوم السبت بتحقق كليهما مع الشك فى أنه قد تحقّق الإسلام يوم الجمعة أو تحقّق الموت. فإن كان يوم الجمعة ظرف تحقّق الموت، كان عدم الإسلام مستمراً، ولم يفصل يقينٌ بين اليقين بعدمه فى يوم الخميس والشك فى تحقّقه فى يوم السبت، أمّا إن كان يوم الجمعة يوم الإسلام والموت وقع فى يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين عدمه يوم الخميس والشك فيه يوم السبت، فلا يجرى الإستصحاب. وحيث أنّ الأمر مردّد فهى شبهه موضوعيّة.

ص: ٣٧٩

والحاصل: احتمال نقض اليقين باليقين، فلا يجوز التمسك بدليل الإستصحاب.

وفيه:

إنَّ اليقين _ وكذا الشك _ إنما يتعلّق بالأُمور الخارجيّة، وأمّا الأُمور النفسانيّة وما يكون في ذهن الإنسان، فلا يتعلّق به اليقين والشك. والبرهان على ذلك هو أنّ العلم بالأُمور الخارجيّة حصولي، فقد يكون حاصلًا وقد لا، وأمّا بالأُمور النفسانيّة فحضورى، ولا يعقل الشك بالأمر الحضورى، ولذا لا يتحقّق الشكّ في الحبّ والبغض وأمثالهما، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم.

وعلى هذا، فإنّ الشبهه الموضوعيّة تكون دائماً في موارد الأُمور الخارجيّة.

فالقول بأنّه إن كان الإسلام في يوم الجمعة والموت في يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين اليقين بعدمه يوم الخميس والشك في وجوده يوم السبت، معناه الشك في اليقين، وهذا باطل.

الوجه الرابع ما ذكره الإصفهاني: (١)

إنّ المتعبّد به بأدله الإستصحاب هو إبقاء المتيقّن السابق عملاً، والتعبّد بالإبقاء متقوم باتّصال المشكوك بالمتيقّن، فلو انفصل عنه لم يتحقّق الإبقاء له، بل يكون وجوداً جديداً.

وفيما نحن فيه: المتيقّن هو عدم إسلام الولد، والمشكوك فيه بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، وإذا كان المتيقّن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، فإنّه مع

ص: ٣٨٠

تحققه في يوم الجمعة يقع الانفصال، لأنَّ المتيقن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، والمشكوك هو عدم الإسلام في زمن موت الأب، والمفروض كون الموت مردداً بين الجمعة والسبت، فإن كان الموت في يوم السبت والإسلام في يوم الجمعة، انفصل اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس عن الشك في بقاء هذا العدم إلى وقت الموت.

وفيه:

إنَّ اللازم هو إتصال المشكوك بالمتيقن، لكن إتصال المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن، وأما انفصال ذات المتيقن عن ذات المشكوك فلا يضّر.

وفيما نحن فيه: إذا تيقن بعدم الإسلام يوم الخميس وشك في بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، فإنه لا انفصال بين اليقين والشك في أفق النفس، وإنما يحتمل الانفصال بين الأمرين الخارجيين، وذلك فيما لو وقع الإسلام في يوم الجمعة والموت يوم السبت، وهذا ليس ملاك الإستصحاب، والبرهان على الإتصال هو أنَّ المتيقن عدم الإسلام يوم الخميس، ثم يقع الشك، فأما تحقق الإسلام في زمن الموت وإما لم يتحقق، وإما يُشكك في ذلك. وإذا لا يقين بالتحقق ولا يقين بعدمه، فهو مشكوك فيه. فلا انفصال بين المتيقن والمشكوك فيه.

خلاصه البحث

إنَّ الحقَّ مع الشيخ، أي إنَّ المقتضى للجريان موجود، لتماثيه أركان الإستصحاب خلافاً لصاحب الكفايه. ويبقى الكلام في وجود المانع، وهناك تظهر ثمره الخلاف، فإنه إذا كان للإستصحاب في كلِّ من الطرفين أثر وجرى فيهما، فإنهما يتعارضان ويتساقطان، وأما إذا لم يكن لأحد الطرفين أثر شرعي،

ص: ٣٨١

جرى فى الطرف الذى له أثر وىترتب، لتمامیه المقتضى وعدم المانع، عند الشىخ.

وهذا تمام الكلام فى صورته مجهولى التاريخ.

لو علم بتاريخ أحد الأمرين

لو علم بأن موت الأب كان فى يوم السبت وجهل تاريخ إسلام الابن، فقد اتفقوا على جريان الإستصحاب بالنسبه إلى مجهول التاريخ وهو الإسلام، وعدم جريانه بالنسبه إلى معلومه وهو الموت، واختلفت كلماتهم فى وجه عدم جريانه فى الموت.

بيان الشىخ

قال الشىخ ما محصله فى جريان الإستصحاب فى مجهول التاريخ وهو الإسلام: بأن الأركان فيه تامه، فالمقتضى للجريان موجود، فلو جرى فى معلوم التاريخ _ وهو الموت _ تحقق المانع، لكن لا- يجرى، وذلك لعدم الشك فى تحقق الموت. أما قبل يوم السبت، فلا شك فى عدم تحققه، وأما فى يوم السبت، فلا شك فى تحققه.

ولا يجرى بالإضافة إلى خصوصية إسلام الولد، لأن الإسلام قد وقع إما قبل يوم السبت وإما بعده، ولا حاله سابقه للإسلام قبل السبت ولا للإسلام بعد السبت.

وهذا تقرب صاحب الكفايه لرأى الشىخ.(١)

وقرّبه الآشتيانى:(٢) بأن الموضوع المستصحب ليس عدم الموت، بل هو عدم الموت فى زمن الإسلام، وليس لهذا العدم الخاص حاله سابقه فى الأزل، فلا يجرى الإستصحاب.

ص: ٣٨٢

١- ١. درر الفوائد: ٣٦١ _ ٣٦٢.

٢- ٢. بحر الفوائد ٧ / ١٥٨.

أمّا بناءً على التقريب الأوّل: فيرد الإشكال بأن لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الإسلام، لأنّ وجود الإسلام قبل يوم السّبت حادث مسبوّق بالعدم، وكذلك وجوده بعد يوم السّبت، فأركان الإستصحاب تامّة فى «عدم الإسلام». نعم، هو لا يجرى فى «وجود الإسلام» قبله أو بعده، لعدم اليقين السّابق كما ذكر.

فالحاصل: جريان الإستصحاب فى معلوم التاريخ وهو الموت بالإضافة إلى عدم الخصوصيّة، أى الموت المضاف إلى عدم الإسلام، فالمانع موجود، ويقع التعارض.

وأمّا بناءً على التقريب الثّانى: فإنّ «الوجود الخاصّ» غير «وجود الخاص»، إذ الأوّل مفاد كان التامّة، والثّانى مفاد كان الناقصه، أى الوجود المتّصف بالخصوصيّة، ويعبّر عن الأوّل بالوجود المحمولى وعن الثّانى بالوجود النعتى.

وعليه، فإنّ «عدم الإسلام فى زمن الموت» وهو «عدم الخاصّ» أمر حادث وله حاله سابقه فى العدم، ولكنّ «عدم الإسلام المتّصف بوقوعه فى زمن الموت» وهو «العدم الخاصّ» ليس له حاله سابقه.

والمستصحب فيما نحن فيه هو الأوّل، أى عدم الإسلام فى زمن الموت، لا العدم المتّصف بوصف الوقوع فى زمن الموت.

والخلاصه: إنّ أركان الإستصحاب تامّة _ على كلا التقريبين _ فى مجهول التاريخ وفى معلوم التاريخ معاً. نعم، هو لا يجرى فى معلوم التاريخ بالنسبه إلى الزمان، وإنّما يجرى بالنسبه إلى الزمانى أى الحادث الآخر.

فاستصحب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب، تام. وكذا إستصحاب

عدم موت الأب إلى زمان إسلام الولد.

وهذا تمام الكلام على بيان الشيخ.

بيان الكفايه

وذكر صاحب الكفايه (١) في هذا المورد عدّه صور:

(الصّوره الأولى) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود الخاص، أي الوجود المحمولى وهو مفاد كان التامّه، كتقدّم الإسلام على الموت.

وأركان الإستصحاب فى هذه الصّوره تامّه. فإن كان الوجود الخاصّ الذى فى الطرف الآخر ذا أثر كذلك وتمّت الأركان فيه، جرى الإستصحاب، ووقع التعارض، وسقط الإستصحابان، كأن يكون الأثر مترتباً على تقدّم الإسلام وعلى تأخره وعلى التقارن بين الإسلام والموت، ففى هذه الحاله يقع التساقت، للعلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع.

(الصّوره الثانيه) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود المتّصف بالخصوصيّه، أي الوجود النعتى، وهو مفاد كان الناقصه، وهو الإسلام المتّصف بالتقدّم.

وفى هذه الصّوره لا يجرى الإستصحاب، لعدم تماميّه أركانه، أى عدم الحاله السّابقه لهذا الموضوع، فلا مقتضى للجريان.

وفيه:

إنّه إذا كان موضوع الأثر هو الإتّصاف بمفاد كان الناقصه، أى الإسلام

ص: ٣٨٤

١-١. كفايه الأصول: ٤٢١.

المتّصف بوصف التقدّم على الموت، فإنّ الإستصحاب جارٍ، لأنّ الإتّصاف من الأمور الحادّته، مسبوق بالعدم الأزلي، فوجوده لا يستصحب، أمّا عدمه، فله حاله سابقه والأركان تامّه.

فما ذكره هنا ينافي ما قرّره في بحث العموم والخصوص، حيث إختار جريان إستصحاب عدم الإنتساب إلى قريش في: المرأه تحيض إلى خمسين إلّا- القرشيّه، لأنّ إتّصافها بالقرشيّه هو بمفاد كان الناقصه. فكما يجرى الإستصحاب في عدم الإتّصاف بالقرشيّه، يجرى في عدم الإتّصاف بالتقدّم على الموت.

(الصّوره الثالثه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس الناقصه. أى العدم النعتي، كأن يكون الإسلام المتّصف بعدم التقدّم. وهذا لا حاله سابقه له، لأنّ كلّ وصف عدمي فهو متأخّر رتبّه عن الموضوع، فالعمى متأخّر وجوداً عن الأعمى _ وكذلك كلّ عدم ملكه _ فلا يجرى إستصحاب العدم الأزلي فيه.

وفيه:

إنّ عدم الملكه وإن كان ذا حيثٍ عدميّ بالدقّه، لكنّه وصف للموضوع، وإتّصاف الموضوع به أمرٌ حادّ له سابقه في العدم الأزلي، وكذلك إتّصاف الأعمى بالعمى وغيره من أمثله عدم الملكه. وحيثنّذ، فالإستصحاب يجرى لرفع الأثر وهو الإرث.

(الصّوره الرابعه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس التامّه، أى العدم المحمولي، وهو عدم إسلام الولد في حين موت الأب الواقع في يوم السّبت مثلاً.

فقال صاحب الكفايه _ وتبعه العراقي والميرزا وغيرهم _ بجريان الإستصحاب

ص: ٣٨٥

فى عدم الإسلام، وعدم جريانه فى معلوم التاريخ وهو الموت. واختلفت كلماتهم فى الإستدلال، ولكن شيئاً منها لا يخلو من النظر عند شيخنا الأستاذ:

فقال صاحب الكفايه: بعدم جريان الإستصحاب فى معلوم التاريخ، لليقين بعدم الموت قبل السبب واليقين بالموت يوم السبب، فلا شك لاحقاً. وأما إجراؤه فيه بالإضافه إلى إسلام الولد عند الموت، فالأركان تامه، لأنه قبل السبب لا موت ولا إسلام، ثم تحقّق الموت فى يوم السبب، فوقع الشك فى تقدّم الإسلام على السبب وتأخره عنه، وإستصحاب عدم الإسلام إلى السبب تمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه، لأنه إن كان الإسلام يوم السبب، كان المستصحب _ وهو عدم الإسلام قبل السبب _ باقياً حتى السبب، وصح الإستصحاب، لعدم الفصل بين المتيقن والمشكوك فيه. وأما إن كان الإسلام قبل يوم السبب الذى وقع فيه الموت، انفصل الشك فى الإسلام يوم السبب، عن اليقين بعدم الإسلام قبل يوم السبب، باليقين بالإسلام قبل يوم السبب.

وإذا كان التمسك بالإستصحاب لمعلوم التاريخ بالنسبه إلى مجهول التاريخ شبهه موضوعيه لنقض اليقين بالشك، فالإستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم جواز التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه؛ لأنّ الدليل إنّما يفيد الحكم حيث يكون الموضوع متحققاً لا مشكوكاً فيه.

وفيه:

إنه لابدّ من التأمل فى المقام، لنظر هل إنّ أركان الإستصحاب فى معلوم التاريخ من اليقين والشك والأثر تامه أو لا؟

ص: ٣٨٦

صوره المسأله هي: عدم الإسلام والموت قبل يوم السبت يقيناً.

والموت في يوم السبت يقيناً.

والإسلام متحقق يقيناً.

فلو نظرنا إلى الموت، كنا على يقين بعدم تحققه في زمن الإسلام قبل يوم السبت، فلما جاء يوم السبت نشك في تحقق الموت في زمن الإسلام، والأصل عدم تحققه فيه.

وهذا الإستصحاب تام من حيث الأركان، ولم يقع الفصل فيه بين اليقين بعدم الموت في زمن الإسلام والشك في تحققه في زمن الإسلام، فليست الشبهه موضوعيه.

فالإستصحاب في معلوم التاريخ بالقياس إلى مجهول التاريخ صحيح.

كما أنه في مجهول التاريخ صحيح.

فيقع التعارض.

وقال المحقق النائيني (1) في وجه عدم الجريان في معلوم التاريخ: أما بلحاظ الزمان، فلا يجري، لعدم الشك كما ذكر صاحب الكفايه. وأما بلحاظ الحادث الآخر _ وهو الإسلام _ فإن إستصحاب عدم الموت في زمن الإسلام لا يخلو عن حالين، فإما يترتب الأثر على عدم الموت المقيّد بزمن الإسلام، وإما على عدم الموت في ظرف تحقق الإسلام، فزمان الإسلام إما قيد وإما ظرف. فإن

ص: ٣٨٧

كان قيِّداً، فإنَّ عدم الموت المقيَّد بزمن الإسلام لا حاله سابقه له. وإن كان ظرفاً، فإنَّه لا شك لاحقاً، لأنَّه إمَّا متيقِّن العدم وإمَّا متيقِّن الوجود، كما هو الحال في إجراء الإستصحاب بلحاظ الزمان.

وفيه:

أمَّا بلحاظ كون الإسلام قيِّداً، بأن يكون الموضوع عدم الموت مقيِّداً بزمان الإسلام، فما ذكره تام، لكنَّ إتيان الموت بعدم كونه في زمن الإسلام أمر حادث مسبق بالعدم الأزلي، فالأركان تامَّة، كما هو الحال في جميع موارد عدم الملكة، فإنَّ إتيان الإنسان الأعمى بعدم البصر أمر حادث مسبق بالعدم الأزلي.

وأمَّا بلحاظ كون الإسلام ظرفاً، فالجواب: أنَّه تارةً يلحظ الإسلام وأخرى يلحظ زمن الإسلام، وبينهما فرق. فهذه مقدِّمه.

ومقدِّمه أخرى هي: إنَّ الحكم يكون دائماً على حدِّ الموضوع، فلا أضيق منه ولا أوسع، والحكم في الإستصحاب هو النهي عن النقض عملاً، والنقض متعلِّق باليقين، والمتيقِّن هو عدم الموت في ظرف وجود الإسلام. لكن لا يخفى أنَّ «الزمان» عنوان مشير، ولا دخل له في الحكم ولا أثر، بل الأثر هو للموت مع وجود الإسلام، فهذه الشارع عن نقض عدم الموت مع وجود الإسلام، وإذا كان كذلك فأركان الإستصحاب تامَّة، لأنَّ يوم السَّبب يوم الموت يقيناً، فكان يوم الجمعة ظرف عدم الموت، أمَّا بالنسبة إلى الإسلام فالشك لاحقاً موجود، لأنَّه قبل السَّبب لا موت ولا إسلام، وفي يوم السَّبب تحقَّق الموت، ولا يعلم هل تحقَّق الموت في ظرف وجود الإسلام أو لا؟ فيستصحب العدم.

ص: ٣٨٨

وحينئذٍ يقع التعارض.

وقال المحقق العراقي ما حاصله: (١)

أولاً: إنَّ التعبد الإستصحابي هو التعبد بإبقاء ما تُيقن بحدوثه.

وثانياً: إنه لا بدّ وأن يطبّق على جميع أزمته الشك. مثلاً: لو كُنّا نعلم قبل سنه بعداله زيدٍ ثم شككنا في بقائها، فإن دليل الإستصحاب يفيد التعبد ببقائها، بأن يمكن بقاؤها في جميع آتات السنه.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه: أمّا بالنسبه إلى مجهول التاريخ، فواضح، فإنه يتعيّد بعدم الإسلام في جميع أزمته الشك. وأمّا بالنسبه إلى معلوم التاريخ فلا، لأن المفروض تحقّق الموت في يوم السّبت وأنّ تاريخ إسلام الولد قبل السّبت أو بعده مجهول، فاستصحاب عدم الموت في زمن الإسلام لا يخلو من حالين، إذ الإسلام إن كان قبل الموت، صحّ التعبد بعدم الموت إلى زمان الإسلام، وأمّا إن كان بعد الموت، لم يتمّ التعيّد في جميع الأزمته، لأننا نقطع بتحقّق الموت قبل يوم الإسلام، فلا يصحّ تعبد الشارع بعدم تحقّق الموت حتّى الإسلام المفروض وقوعه بعد الموت.

والحاصل: إنّ قوام التعيّد الإستصحابي متحقّق في صورته ما إذا كان الإسلام قبل الموت، وغير متحقّق في صورته ما إذا كان بعد الموت. فلا يجري الإستصحاب في معلوم التاريخ.

ص: ٣٨٩

وفيه:

إنَّه لا بدَّ من دقَّة النظر في المتعبَّد به ومعرفته بتمام حدوده، وهو إمَّا الموضوع وإمَّا الحكم. هذا أوَّلاً. وثانياً: إنَّ للتعبيد به لوازم وملزومات، لكنَّ شيئاً منها غير دخيلٍ في التعبد الإستصحابي.

نقول: إن موضوع الأثر نفس تحقُّق الموت في ظرف تحقُّق الإسلام، وأمِّياً أزمته تحقُّق الإسلام فهي لوازم _ لأنَّ الإسلام أمر زمني ولا بدَّ من وقوعه في الزمان _ وهي خارجه عن التعبيد الشرعي، وإذا كانت خارجه، فلا دخل لتطبيق التعبيد على جميع أزمته الإسلام، فبطل كلام هذا المحقِّق.

خلاصه البحث

إنَّه كما يوجد المقتضى لجريان الإستصحاب في مجهول التاريخ، يوجد في معلوم التاريخ أيضاً، فإن كان كلاهما ذا أثر شرعي وقع التعارض والتساقط. وإن كان أحدهما ذا أثر دون الآخر جرى بلا معارض.

لو تعاقب الحادثان

لو علمنا بوقوع النجاسة والطهاره في اللباس _ مثلاً _ وشككنا في المتقدِّم والمتأخَّر منهما، فما هو مقتضى الإستصحاب؟ قولان. ولا يخفى الفرق بين هذه المسأله والمسأله السابقه.

القول بوجود المقتضى في كليهما

قال السيّد الخوئي: (١) إنَّه يوجد المقتضى لكليهما، لتماميته الأركان فيهما،

ص: ٣٩٠

فيجری الإستصحاب في الطهاره والنجاسه معاً ويتعارضان ويتساقطان، للزوم التعيد بالضدين وهو محال في مرحله الإمتثال، ويكون المرجع حينئذ هو الأصل المحكوم، وهو في المثال قاعده الطهاره.

القول بعدم وجود المقتضى

إنه لا مقتضى للجريان. وعليه المحققان صاحب الكفايه والعراقي.

(بيان صاحب الكفايه) (١) إنه إذا شك في تقدم الحدث وتأخر الوضوء وبالعكس، فهنا ثلاثه ساعات، وذلك: لأنه إذا شك عند الزوال _ مثلاً _ في أن طهارته باقية أو لا؟ فإن هذا الشك يكون من جهة الواقع منه في الساعه الأولى من النهار، فإن كان هو الحدث، فالطهاره واقعه في الساعه الثانيه، وإن كان هو الطهاره، فالحدث في الساعه الثانيه. فعلى تقدير وقوع الطهاره في الساعه الثانيه، فرمان الشك متصل بزمان اليقين والإستصحاب تام. وأما على تقدير وقوع الطهاره في الساعه الأولى، فلا إتصال لليقين بارتفاع الطهاره بالحدث الواقع في الساعه الثانيه. وحيث أن وقوع الطهاره في الساعه الثانيه غير محرز _ لاحتمال وقوعها في الأولى _ فلا إتصال غير محرز، فالإستصحاب غير جارٍ، لأنها شبهه موضوعيته للاتصال المعتبر في الإستصحاب.

وفيه:

إنّ المبني غير صحيح، فإنّ الملاك في الإستصحاب هو اليقين الوجداني

ص: ٣٩١

١-١. كفايه الأصول: ٤٢٢.

لا الأمر الخارجى.

وتوضيح ذلك: إنّ الموضوع فى دليل الإستصحاب هو اليقين والشك. وهما أمران نفسائىان وجدائىان، وليس الخارج، أى المتيقن والمشكوك فيه، وإذا كان الموضوع ما ذكرناه، فإنّ الشك متّصل باليقين ولا انفصال بينهما، ولذا قلنا سابقاً بأن لا شبهه موضوعيه فى الوجدائيات.

(بيان العراقى) (1) وهو وجوه:

الوجه الأوّل: إنّّه يعتبر فى الإستصحاب تعيّن ما هو الواقع قبل الشك حتّى يستصحب، سواء كان وجودياً أو عدمياً، وهذا هو المنصيرف إليه أدلّه الإستصحاب، وهذا الأمر غير متحقّق فى مسألتنا، وذلك: لأنّنا لَمّا ننظر إلى الحاله السابقه على ساعه الشك، نتيقن بتحقق الطهاره والحدث، وأنّ كلاً منهما وقع فى ساعه، ولكنّ الطهاره إن كانت فى الثانيه فهى موجوده والحدث مرتفع، وإن كانت فى الأولى فهى مرتفعه بالحدث، فالواقع فى الساعه السابقه على الشك غير متيقن، فلا يجرى الإستصحاب، لأنّنا نريد إستصحاب وجود الطهاره أو وجود الحدث الواقع قبل ساعه الشك، فلا بدّ من تعينه.

وفيه:

إنّ دعوى إنصراف أدلّه الإستصحاب إلى ما ذكر أوّل الكلام، وقد تقرّر فى محلّه أنّ المنشأ المقبول للإنصراف هو التشكيك فى الصّدق، وهو هنا غير موجود.

ص: ٣٩٢

١-١. نهايه الأفكار ١٩٦ / ٤.

الوجه الثاني: إنه يوجد فيما نحن فيه شبهة الانفصال بين الشك واليقين في طرف، وعدم وجود اليقين والشك في الطرف الآخر. وتوضيح ذلك:

إنه توجد ثلاثه ساعات كما تقدّم، فقد كان يقيناً بعدم الحدث وعدم الطهاره، ثم جاءت ساعه الطهاره وساعه الحدث، وبعدهما ساعه الشك في أنه الآن متطهر أو محدث.

فعلى تقدير وقوع الحدث في الساعه الأولى، يكون الآن متطهراً. وعلى تقدير وقوع الطهاره فيها يكون الآن محدثاً، فعلى تقدير وقوع الحدث في الساعه الأولى يقع الانفصال بين الشك واليقين، وعلى تقدير وقوعه في الساعه الثانيه لا شك في بقائه الآن حتى يستصحب.

وكذا الحال على تقدير وقوع الطهاره في الساعه الأولى.

وفيه:

إنه قد تقدّم في الإشكال على الكفايه أن الملاحظ في أدله الإستصحاب هو اليقين والشك الوجدانيان في النفس، ولا وجه لإشراب الخارج بما في النفس، وعلى هذا، فلا انفصال بين اليقين والشك. نعم، لو كان النظر في دليل الإستصحاب إلى الخارج، _ أي المتيقن والمشكوك فيه _ فإن الانفصال متحقق.

هذه بالنسبه إلى الانفصال.

وأما بالنسبه إلى ما ذكره من عدم الشك اللاحق إن كان الحدث أو الطهاره في الساعه الثانيه، وإذ لا شك فلا إستصحاب. فالجواب: إن هذا صحيح بالنظر إلى ما في الخارج، وقد تقدّم أن الملاحظ هو ما في النفس، وأنه نفس اليقين والشك، والشك في بقاء الحدث أو الطهاره الواقع في الساعه الثانيه موجوداً الآن، أي في الساعه الثالثه بالوجدان.

ص: ٣٩٣

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وقد ظهر أنّ الإستصحاب له إقتضاء الجريان فى الطرف الآخر فى جميع مسائله، فإن كان ذا أثرٍ وقع التعارض والتساقط.

ص: ٣٩٤

قال فی الکفایه: قد عرفت أنّ مورد الإستصحاب لابدّ أن یكون حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم كذلك، فلا إشکال فیما کان المستصحب من الأحکام الفرعیه أو الموضوعات الصّرفه الخارجیه أو اللّغویه إذا كانت ذات أحکام شرعیه.

وأما الأمور الإعتقادیه التي كان المهّم فیها شرعاً هو الإنقیاد والتسلیم والإعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الأعمال القلبیه الإختیاریه، فكذا لا إشکال فی الإستصحاب فیها حکماً وكذا موضوعاً، فیما كان هناك یقین سابق وشک لاحق. لصّحه التنزیل وعموم الدلیل. وكونه أصلاً عملیاً إنّما هو بمعنی أنّه وظیفه الشاکّ تعبّداً _ قبلاً للأمارات الحاکیه عن الواقعیات _ فیعمّ العمل بالجوانح كالجوارح.

وأما التي كان المهّم فيها شرعاً وعقلاً- هو القطع بها ومعرفتها، فلا- مجال له موضوعاً ويجرى حكماً. فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامه - في زمانٍ وشك في بقاء وجوبه، يستصحب.

في الأمور الاعتقاديّة

ومحصّل الكلام: إنّ الأمور الاعتقاديّة على قسمين:

القسم الأوّل

ما لا يعتبر فيه اليقين. وفي هذا القسم يجرى الإستصحاب، سواء في الشبهه الحكميّة، كأن يكون عالماً بوجوب البناء القلبي على شيء ثم يشك في بقاء الوجوب، فأركان الإستصحاب تامّة، أو في الشبهه الموضوعيّة، فالأركان تامّة كذلك. ووجه الجريان هو عموم إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنه غير مختصّ بالعمل الجوارحي.

القسم الثاني

ما يعتبر فيه اليقين، كالتوحيد والنّبوه والإمامه والمعاد. وفي هذا القسم لا يجرى الإستصحاب، لأن مفاد دليل الإستصحاب هو التعيّد بإبقاء ما كان - كما تقدّم في محلّه - فالتعيّد في مثل الأمور المذكوره غير جار. وأما بناءً على أنّه من باب إفادته الظن، فعدم جريانه واضح.

ص: ٣٩٦

وعلى الجملة، فإنّ ما يكون وظيفه المكلف فيه هو تحصيل اليقين المحكم الذي لا يتزعزع، لا معنى لإجراء الإستصحاب فيه.

نعم، بناءً على أنّ النبوه والإمامه من المناصب الوضعيه الجعليه، يجرى الإستصحاب، لكنّ المبنى باطل، لأن الإمامه من المناصب التكوينيّه الإلهيّه، وهذا ما تدلّ عليه كافه النصوص وغيرها، كما قرّر في محلّه.

في نفس النبوه

وذهب صاحب الكفايه إلى عدم جريان الإستصحاب في نفس النبوه، لوجوه: (١)

(الأوّل) عدم تماميّه الأركان، من حيث أنّ النبوه مرتبه من كمال النفس تحصل للنبيّ ولا تقبل الزوال. فلا شك في بقائها حتّى تستصحب.

(الثاني) إنّ الإستصحاب إنّما يجرى في المجعولات الشرعيّه، والنبوه من الأمور الخارجيه وليس لها أثر شرعي، وإنّما الأثر المترتب _ وهو وجوب الإطاعه المطلقه _ عقليّ، فلا- يتعلّق بها الجعل التشريعي، وإذا لم تكن من المجعولات الشرعيّه لم يجر فيها الإستصحاب.

ص: ٣٩٧

١-١. كفايه الأصول: ٤٢٣.

(والثالث) إنّ إجراء الإستصحاب فى النبؤه يستلزم الدور، وذلك:

لأنّ الشكّ فى بقاء النبؤه يستلزم الشكّ فى حجّيه شريعته النبويّ، ومن أحكام شريعته حجّيه الإستصحاب، فلو أُريد إثبات نبؤته بالإستصحاب لزم الدور، لتوقّف استصحابها على جريان الإستصحاب، وجريانه متوقّف على حجّيته، وهى متوقّفه على ثبوت نبؤه النبى.

وذكر المحقّق الإصفهانيّ طريقاً آخر لعدم الجريان وحاصله: (١)

إنّ منشأ الشكّ فى بقاء النبؤه لا يخلو عن ثلاثه احتمالات، فإمّا أن يحتمل زوال النبؤه عنه، وإمّا أن يحتمل سلبها عنه بموته، وإمّا أن يحتمل زوالها بسبب مجيء النبى الأكمل منه.

أمّا الإحتمال الثالث، فلا مجال له، لعدم التزاحم بين الأكمل والكامل.

وأما الإحتمال الثانى، فمندفع بأنّ الملكات راسخه فى النفس ولا تزول بالموت، وإذا كانت الملكات التحصيليّه لا تزول عن النفس بالموت، فالحصوليّه بطريقٍ أولى.

وأمّا الإحتمال الأوّل، فمندفع بأنّ النبؤه من الكمالات التحقّقيّه، وهى غير قابله للزوال ولا تنقلب عمّا هى عليه، بخلاف الكمالات التخلّقيّه، أى

ص: ٣٩٨

الكمالات الخُلُقِيَّة التي يحصل عليها الإنسان، فإنَّها قابله لذلك، مثل العلم، فلذا قال تعالى «لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» (١).

رأى الأستاذ

وذكر شيخنا الأستاذ: أن لا مانع عقلاً من أن يسلب الله النبوه، فهو تعالى كما له إعطاء منصب النبوه، كذلك بيده أخذه، وفي الآيات إشاره إلى ذلك، قال تعالى: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (٢).

وكذلك الإمامه، فهي جعلُ إلهي، ووجوب الإطاعه المطلقه ملك كبير آتاه الله آل إبراهيم، هذا، وفي الخبر الصيحيح عن أم سلمه أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يناجي ربه فقال: اللهم لا تنزع عني صالح ما أعطيتني (٣).

إن هذه المنازل العظيمه التي أعطاها الله لأوليائه، حتى أن إرادته الرب في مقادير أموره تهبط إليهم وتصدر من بيوتهم (٤) كلها بيد الله، ومن الممكن إنتزاعها.

لكن الإنتزاع غير واقع، لأن الله تعالى إنما أعطاهم إياها بعد الإختبار والإمتحان فكانوا أهلاً لذلك.

ص: ٣٩٩

١- ١. سورة الحج، الآية ٥.

٢- ٢. سورة النساء، الآية ١١٣.

٣- ٣. البرهان في تفسير القرآن ٣ / ٨٣٤.

٤- ٤. أنظر: وسائل الشيعة ١٤ / ٤٩٢، الباب ٦٢ من أبواب المزار، الرقم ١.

فالإستصحاب لا يجرى لعدم الشكّ في أنّ الله بعد أن أعطاهم المنازل، فهي باقية لهم وهم مستمرّون فيها يقيناً.

في إستدلال الكتابي

وإذا كانت أدلّة الإستصحاب عامّةً لنفس النبوه، فهل للكتابي أن يتمسك به للقول ببقاء نبوه النبي الذي يتبعه فيبقى على دينه؟

كلام الكفايه

قد تعرّض صاحب الكفايه لذلك حيث قال ما نصّه: (١)

لا يخفى أنّ الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف بأنّه على يقينٍ فشكّ فيما صحّ هناك التبعيد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل. ومنه إنقذح أنّه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوه موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشكّ في بقائها قائمهً بنفسه المقدسه، واليقين بنسخ شريعته وإلا لم يكن بمسلم، مع أنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنّه على يقينٍ وشك. ولا إقناعاً مع الشكّ، للزوم معرفه النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التبعيد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً. والإتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال.

ص: ٤٠٠

ووجوب العمل بالإحتياط عقلاً- في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقيه ما لم يعلم الحال.

تفصيل الكلام في المقام

لقد أشار صاحب الكفايه أنّ الكتابي يتشبه بالإستصحاب لنبوه نبيه تارة: لإقناع نفسه، وأخرى: لإلزام المسلم.

ويترتب على ذلك وجوب العمل بشريعته. ولكن لا سبيل له للتمسك بالإستصحاب مطلقاً، بالنظر إلى أركان الإستصحاب، وإلى أنه لا يجوز إجراؤه - كغيره من الأصول العمليه كما ذكر بالتفصيل في محله - إلا بعد الفحص واليأس. وتوضيح ذلك:

أمّا من أجل إقناع نفسه بالبقاء على القول بنبوه نبيه وشريعته، فلاّنه إن كان متيقناً بذلك فلا شك عنده حتّى يستصحب، وإن كان في شك من بقائها، وجب عليه الفحص والتحقيق في أدله الدين الإسلامى، فإنّه إذا نظر في أدله هذا الدين حصل له اليقين بحقيته ورفع اليد عن دينه، وعلى فرض عدم حصول اليقين له بذلك لم يجر الإستصحاب كذلك، لأنّ النبوه ليست من الأمور التبعديه كى تثبت بالإستصحاب الذى هو من الأصول العمليه. على أنّ الدليل على حجّيه الإستصحاب إن كان من الشريعة التى يقول بها، فالمفروض أنّها محلّ الشك، وإن

كان من الشريعة الإسلاميّة، فالمفروض أنّه غير معتقد بها. فظهر أن لا سبيل له للتمسك بالإستصحاب للبقاء على النبوه السابقه وشريعتها.

وأما من أجل إزام المسلم، فإنّ المسلم معتقد بنسخ الشريعة السابقه، كما هو ظاهر، ولو فرض كونه شاكاً وجب عليه الفحص كما تقدّم، وعلى فرض عدم تيقنه بالفحص، لا يمكن إزامه بالتدين بالنبي السابق وبالشريعة السابقه بالإستصحاب، إذ لا علم له بوجود ذلك النبي وشريعته إلا عن طريق القرآن وإخبار نبي الإسلام، ومن المعلوم ثبوت النسخ لذلك بالقرآن وإخبارات نبي الإسلام.

وهذا آخر التنبيه الحادي عشر.

ص: ٤٠٢

إشاره

إذا ورد التخصیص علی عموم دلیلٍ وعلم بخروج بعض الأفراد منه عن الحکم فی قطعهِ من الزمان، ثم شكّ فی أن خروجه یختص بتلك القطعه من الزمان أو أنه مستمرّ وجارٍ فی جميع الأزمنه، فهل المرجع فيه هو عموم العام أو إستصحاب المخصّص؟

مثلاً: عندنا عمومات فی حلّ أكل لحوم الطیر، وقد خصّ تلك العمومات بدلیل الجلل، فيحرم أكل لحکم الحيوان الذی أكل النجس إلّا- إذا زال الجلل. فلو وقع الشكّ فی زوال الجلل عن الحيوان، هل یستصحب حکم حال الجلل وهو حرمة الأكل، أو یرجع إلى مقتضى العمومات وهو حلّیه الأكل؟

هذا فی الأحكام.

وفی المعاملات: عندنا عموم «أحلّ الله البيع» و«أوفوا بالعقود». وعندنا دلیلٌ علی ثبوت خيار الغبن، وأنه لا یجب الوفاء بالعقد الغبنی. ثم وقع البحث فی

أن ثبوت الغبن يختص بأول أوقات ظهور الغبن فيكون الخيار فورياً، أو أنه يستمر ويكون باقياً، فهل المرجع _ في آتات بعد ظهور الغبن _ هو عموم الوفاء أو إستصحاب دليل الخيار؟

ومن هذين المثالين وغيرهما يظهر أن البحث صغروي. وأما من حيث الكبرى، فلا كلام في تقدّم الدليل على الأصل العملي. والمقصود تشخيص أن المورد من موارد الرجوع إلى عموم الدليل أو أنه يتمسك باستصحاب حكم المخصّص؟

وفي هذه المسألة المهمّة ثلاثه وجوه:

الأول: الرجوع إلى العام مطلقاً.

والثاني: الرجوع إلى الإستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل في العام، بأنه إن كان مجموعياً فالإستصحاب، وإن كان إستغراقياً فالعام.

وهذا هو مختار الشيخ.

قول الشيخ بالتفصيل

وقد اهتمّ الأعلام بتفصيل الشيخ في هذا المقام، واختلفت الأنظار حوله. ومخلص رأيه هو: (1)

ص: ٤٠٤

١-١. فرائد الأصول: ٢٧٤.

إنَّ الزمان في العام قد يؤخذ مفرداً، وقد يؤخذ ظرفاً.

فإن كان على النحو الأوّل _ وهو العام الإستغراقى _ فإنَّ الحكم المجعول فيه ينحلُّ إلى أحكام عديده بعدد الآنات، ويكون لكلِّ آنٍ حكم بخصوصه، فلو ارتفع الحكم في آنٍ منها بالمخصِّص، بقى الحكم بالنسبه إلى البقيه على حاله. كما لو قال: أكرم العلماء كلَّ يوم. ثمَّ قال: لا تكرم زيداً في يوم الجمعة.

وبعبارة أخرى: يكون المورد من موارد الشك في التخصيص الأكثر، والمرجع هو عموم العام.

وإن كان على النحو الثانى _ وهو العام المجموعى _ فإنَّ الحكم المجعول لا يكون إلّا حكماً واحداً منبسطاً على مجموع الآنات من المبدأ إلى المنتهى، فإذا جاء المخصِّص ارتفع الحكم، ولا وجه للرجوع إلى العام، بل لا بدَّ من التمسك باستصحاب حكم المخصِّص.

نظر صاحب الكفايه

وذهب صاحب الكفايه (1) إلى أنَّ التقسيم المذكور للعام جارٍ في المخصِّص كذلك، فكما قد يكون الزمان في العام ظرفاً ويكون كلُّه محكوماً بحكم واحدٍ منبسط على جميع الآنات، وقد يكون قيداً مفرداً بحيث يكون لكلِّ

ص: ٤٠٥

١- ١. كفايه الأصول: ٤٢٤.

آن حكم مستقلاً عن الآخر، كذلك الخاص، فإنه يمكن أن يكون الزمان ظرف إستمرار حكم المخصّص، ويمكن أن يكون أكثرًا ومفرداً له.

فالزمان كما يمكن أن يلحظ في طرف العام على نحو العام المجموعى أو الإستغراقى، كذلك في طرف المخصّص، فإنه يمكن أخذه ظرفاً وأخذه قيداً.

وعلى هذا، فلا بدّ من لحاظ الزمان في طرف العام وفي طرف الخاص، فالأقسام حينئذ أربعة:

١ _ أن يؤخذ في العام والخاص معاً ظرفاً لاستمرار الحكم فيهما.

وفي هذه الصّوره لا يمكن التمسك بعموم العام، للعلم بارتفاعه بالمخصّص، بل المرجع هو إستصحاب حكم المخصّص.

٢ _ أن يؤخذ في كليهما على نحو المكثريه للحكم، فيكون الحكم متعدداً في كليهما بحسب تعدد آتات الزمان.

وفي هذه الصّوره لا مناص عن التمسك بعموم العام، لأنّ إرتفاع الحكم عن آنٍ بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن حكم الآن الآخر المفروض كونه حكماً مستقلاً، بل لا مجال للرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص حتّى مع عدم إمكان التمسك بالعام لمانع، لما ذكرنا من إستقلاليته حكم كلّ آنٍ عن حكم غيره من الآتات.

٣ _ أن يؤخذ الزمان في حكم العام أكثرًا للموضوع وموجباً لتعدده، أمّا في حكم المخصّص فيؤخذ على نحو الظرفيه لاستمراره.

وفي هذه الصّوره وإن أمكن إستصحاب حكم المخصّص لعدم تبدل

الموضوع، إلا أن العام قابل للتمسك به، لما تقدّم من أن لكلّ آناً حكماً مستقلاً، فلا تصل النوبة إلى الإستصحاب، لأنه أصل عملي والعام دليل لفظي، وهو مقدّم على الإستصحاب.

٤ _ أن يؤخذ الزمان في حكم العام ظرفاً وغير مكثّر، وفي حكم المخصّص مكثّراً للموضوع.

وفي هذه الصّوره لا يرجع إلى العام، لكونه حكماً واحداً منسباً على مجموع الآنات وقد ارتفع بالمخصّص ص. ولا إلى الإستصحاب، لتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان _ لأن السبب غير الجمعه _ بل المرجع هو البراءة أو الإشتغال.

ونتيجه ذلك هو الإشكال على الشيخ في قوله بجواز التمسك باستصحاب حكم المخصّص ص إذا كان العام مجموعياً، بأن ذلك إنّما يتم إذا كان الزمان في طرف المخصّص ص مأخوذاً على نحو الظرفيه لاستمرار الحكم، دون ما إذا كان مأخوذاً على نحو يكون مكثّراً للموضوع، فإنّه يتبدّل الموضوع. لأن الخارج هو الإكرام في يوم الجمعه، والإكرام في يوم السبب موضوع آخر، فلا يجرى الإستصحاب.

وأيضاً، قوله بعدم جريان الإستصحاب فيما إذا كان العموم إستغراقياً، غير صحيح على إطلاقه، بل إنّما يصح فيما إذا كان الزمان مأخوذاً في طرف المخصّص ص على نحو يكون مكثّراً للموضوع. وأمّا إذا كان مأخوذاً على نحو الظرفيه لاستمرار حكمه، فلا، لأن أركان الإستصحاب في نفسه تامّه هنا، وإنّما لا يتمسك به لوجود

المانع وهو العموم، لتقدّم الدليل اللفظي على الأصل العملي.

قال ما حاصله:

هذا كلّ إن كان التخصيص وارداً في الوسط، كما في مثال الغبن، فإنّ خروج المعاملة الغبتيه بأدله خيار الغبن عن عموم «أؤفوا بالعقود» إنّما هو بعد ظهور الغبن لا من أوّل تحقّق العقد.

وأما إن كان التخصيص وارداً من الأوّل كما في خيار المجلس، فإنّ خروجه عن عموم الآيه إنّما هو من أوّل زمان تحقّق العقد، فحينئذٍ، يصح التمسّك بعموم العام في الزائد عن المقدار المعلوم خروجه بالمخصّص وإن كان عموم العام مجموعياً، لعدم إرتفاع الحكم حينئذٍ بالمرّه، وإنّما إرتفع إستمراره، أي إستمرار وجوب الوفاء، فيتمسّك بعموم وجوب الوفاء بعد إنقضاء المجلس، ويكون هو أوّل زمان إستمرار الحكم، لأنّ لازم كون أدله خيار المجلس رافعه لكلّ من أصل وجوب الوفاء وإستمراره هو التخصيص الأفرادى لا الأزمانى فقط، لأنّه يلزم حينئذٍ أن يخرج عقد البيع عن عموم دليل وجوب الوفاء بالمرّه، لا في بعض الأزمنه فقط.

أقول:

لقد دافع شيخنا عن الشيخ، وأفاد بأن الصّور الأربع موجوده في كلامه حيث قال: إذا فرض الإستثناء قرينه على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاًّ فحينئذٍ يعمل عند

ص: ٤٠٨

الشك بالعموم ولا- يجرى الإستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابليته المورد للإستصحاب. (١)

ثم إنه أشكل على الشيخ في مثاله في صورته الإجمال، بأنه:

أولاً من الشك في المقتضى، وهو لا يرى جريان الإستصحاب فيه.

وثانياً: بأنه شبهه مفهوميّه، والإستصحاب غير جارٍ في الشبهات المفهوميّه.

الإشكال على الشيخ وصاحب الكفايه

لقد اتفق الشيخ وصاحب الكفايه على أنه إذا أخذ الزمان قيلاً مفرداً للحكم، فعند دوران الأمر يتمسك بعموم العام، وإذا أخذ ظرفاً لاستمرار الحكم، فالمرجع إستصحاب حكم المخصّص.

واختلفا فيما إذا كان المخصّص وارداً على العام من الأوّل مثل خيار المجلس، ففي هذا المورد يكون المرجع هو عموم العام أو حكم المخصّص.

فأورد عليهما شيخنا:

أمّا نقضاً: فبأنه إذا ورد الحكم على العام، ثم جاء المخصّص، فإنه يتمسك بالعام في الزائد عن المخصّص، بلا فرق بين العام المجموعى والإستغراقى. فلو قال: أكرم كلّ عالم. ثم خرج أحد الأفراد بالمخصّص وجب إكرام الباقي. هذا فى الإستغراقى. وكذلك فى المجموعى، كالصلاه مثلاً، فإنّها مركّبه من الأجزاء

ص: ٤٠٩

١-١. فرائد الأصول: ٢٧٤.

المختلفة، ولها حكم واحد بنحو العام المجموعى، فلو خرج جزءً بالمخصّص كدليل الإضطرار _ مثلاً _ ، بقى الباقي على وجوبه.

والحاصل عدم الفرق بين العام الإستغراقى والمجموعى. نعم الخارج هناك هو الفرد، وفي المجموعى هو الجزء، فلماذا التفصيل؟

وأما حلاً، فإنّ الحكم الشرعى عندما يتعلّق بالصّلاه مثلاً، هو حكم واحد لكنّ المتعلّق متعدّد، لكون الصّلاه مركّبة من أجزاء عديده أولها التكبير وآخرها التسليم، فهى أمور واجبه بشرط الإجتماع وتحقّق الوحده الشخصيه بينها، فلو ورد التخصيص على جزءٍ ثم شكك فى خروج غيره من الأجزاء من تحت الأمر، فإنّه يتمسك بالأمر ويثبت وجوب بقيه الأجزاء، من غير فرق بين العام المجموعى والإستغراقى. وسرّ المطلب هو أنّه يجتمع الدليل الأول القائم على الوجوب مع الدليل المخصّص الذى أخرج الفرد أو الجزء. أى: إنّ مجيء المخصّص يكشف عن أنّ المراد الجدى غير متعلّق من أوّل الأمر بذلك الفرد أو الجزء، فوجوب الإكرام لم يجى على زيد حتّى يرتفع بـ لا تكرم زيدا. بل إنّ وجوب الإكرام غير متوجّه إلى زيد من أوّل الأثر. ولا فرق فى ذلك بين العام المجموعى والإستغراقى.

رأى المحقّق النائينى

والميرزا النائينى _ لَمّا رأى قوّه الإشكال _ حاول التخلّص منه ببيانٍ آخر للمطلب، وعليه حمل كلام الشيخ، وملخص ما أفاده كما فى تقرير الكاظمى هو:

ص: ٤١٠

إنه إن كان العموم الزماني مأخوذاً في متعلق الحكم ثم شك في بقاء الحكم وإرتفاعه، فالمرجع هو عموم العام لا الإستصحاب، كما لو قال: يجب عليك الإكرام أبداً وتواضع دائماً، بأن يكون الإستمرار قيداً للمتعلق، والحكم عارضاً على الإستمرار. وإن كان مأخوذاً في نفس الحكم، وقيداً له، كما في لزوم العقد، فإن الحكم يكون معروضاً للإستمرار، لكنّ عروض الشيء للشيء فرع لثبوت المعروض خارجاً، فالدليل المثبت للحكم لا يمكن أن يثبت إستمراره، لأنّ الإستمرار متأخر رتبةً عن الحكم، وعليه، فلو شك في أصل التخصيص أو في مقداره لم يجز التمسك بالعموم، بل المرجع إستصحاب حكم المخصّص.

والحاصل: إنه في كلّ مورد يكون الزمان قيداً مأخوذاً في ناحيه متعلق الحكم، فهو مورد التمسك بالعموم. وفي كلّ مورد يكون الزمان مأخوذاً في نفس الحكم، فهو مورد الرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص.

الإشكال عليه

لقد صرح الميرزا _ كما في تقرير الكاظمي _ بأن نسبة إستمرار الحكم إلى الحكم نسبة العارض إلى المعروض ونسبه الحكم إلى الموضوع، فهنا ماهيتان لهما وجودان أحدهما قائم بالآخر. وهذا باطل بالبرهان.

وهذا هو الإشكال الأوّل.

والإشكال الثاني: إنّ دعوى إختلاف المرتبه بين الحكم وإستمراره، أوّل الكلام، لأنّ ملاك إختلاف المرتبه هو العليه والمعلوليه، هو مفقود هنا، لأنّ الإستمرار هو بقاء الحادث.

أفاد شيخنا: إنّ الحكم المجعول من الشارع على الموضوع على ثلاثة أقسام:

١ _ أن يجعل الأحكام المتعدّده على الموضوعات المتعدّده حقيقةً.

٢ _ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده السنخيه على طبيعى الموضوع، مثل الحكم بالوفاء بالندر والعهد، فليس بأحكام متعدّده، وليس بالحكم الواحد بالوحده الشخصيه، فهو يقول «فِ بنذر ك». فقد يفى بنذر ولا يفى بآخر، ولكلّ فردٍ حكمه.

٣ _ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده الشخصيه والمتعلّق واحد كذلك، وإن كان مركّباً من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض كالصلاه، أو كان عامّاً مجموعياً.

فإن كان الحكم متعدّداً ثبوتاً وإثباتاً، فلا ريب فى مرجعيه العام لو دار الأمر بينه وبين الإستصحاب.

وكذا إن كان الحكم واحداً بالسنخ.

إنّما الكلام فى الواحد بالوحده الشخصيه، فهل المرجع عموم العام أو إستصحاب حكم المخصّص؟

هنا مقدّمتان:

(الأولى): قد يجعل الحكم على المركّب ثم يرتفع عنه، كما فى الصلاه، فإنّها تجب، ولكن يرتفع وجوبها بنسيان جزءٍ من الأجزاء، لأنّه مع نسيان الجزء لا يرتفع وجوب الجزء فقط، لأنّه كما جاء الوجوب على هذا الجزء بمجيئه على الكلّ، كذلك يرتفع وجوب الكلّ إن ارتفع عن الجزء، اللهمّ إلّا على مبنى صاحب

الكفايه وتبعه السيد الخوئي، من أنّ نسبة حديث الرفع إلى دليل الوجوب نسبة الإستثناء، فيبقى الوجوب على بقيه الأجزاء.

لكنّ رفع الحكم بالتخصيص والتقييد يختلف عن رفعه عن المركّب، والمخصّص ص: تارة متّصل، وأخرى منفصل، والفرق بينهما واضح، إذ المتّصل يتصرّف في المراد الإستعمالي، والمنفصل يتصرّف في المراد الجدّي.

(الثانيه) إنّّه يستحيل الإهمال في مقام الثبوت من المولى الملتفت، وذلك لأن حكمه تابع للغرض ولا يتخلّف عنه، فإما يكون مطلقاً أو يكون مقيداً، يكون مستمرّاً أو غير مستمر.

وبعد

فلو قال المولى: «أكرم من في المسجد» فهذا حكمٌ واحد شخصي، أفاد تعلق غرضه بإكرام هذه المجموعه من الناس، بحيث لو لم يكن واحد منهم لم يتحقّق الغرض من الأمر، فالغرض واحد، والحكم واحد، والمتعلّق واحد. فلو جاء المخصّص منفصلاً بقوله «إلا زيداً» كشف عن عدم تعلق الغرض الجدّي به من أول الأمر، لا أنّه كان تحت الطلب ثم خرج بالإستثناء.

وبالنسبه إلى البيع، فتارة: يتعلّق الغرض بالبيع على الدوام والإستمرار فيكون لازماً، وأخرى: يتعلّق به بصوره موقّته وهو البيع القابل للفسخ بالخيار. فاللزوم قابل للإنقسام إلى الدائم والموقّت. ولتّما كان الحاكم ملتفتاً إلى هذا الإنقسام، وكانت أحكامه تابعه للأغراض ولا إهمال، فإنّه يأتي بالحكم على طبق غرضه، فإن جاء المخصّص المنفصل وأفاد جواز الفسخ بظهور الغبن، كشف عن

ص: ٤١٣

المراد الجدى من أول الأمر أن المجهول هو لزوم العقد دائماً إلاّ- حين يظهر الغبن، لا- أن دليل الغبن أخرج زمان ظهوره عن تحت الحكم.

وتلخص: أن الحكم قد صدر شاملاً لجميع الأفراد والأزمنة إلاّ الفرد أو المقدار من الزمن الذى قامت القرينه فيه على الخلاف، فحينئذ، ترفع اليد عنه ويتمسك فى الباقي بالعموم أو الإطلاق.

فظهر الحق فى المسأله، والإشكال فى كلام الميرزا القائل بأن الحكم لا يتكفل الإستمرار، إذ ظهر أن الإستمرار وعدم الإستمرار قسمان للحكم، وكلّ مقسم فهو متكفل لأقسامه ولا إهمال.

والحاصل: هو التمسك بالعموم خلافاً للشيخ وصاحب الكفايه، وأنّ الحق فى خيار الغبن هو الفورى ولزوم العقد فى الآت اللآحقه.

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

ص: ٤١٤

إشاره

لقد أخذ «الشک» فی أدله الإستصحاب وكان أحد الأركان، فهل المراد منه خصوص إستواء الطرفين أو الأعم منه والظن؟

المراد هو الأعم من استواء الطرفين

إتفقوا على أنّ المراد هو الأعم. واستدلّ لذلك بوجوه:

(الوجه الأول) الإجماع. إستدلّ به الشيخ.

(وفيه نظر) من حيث الصغرى والكبرى. أمّا الصغرى، فقد تقدّم في أول الإستصحاب أنّ المسالك في حجّيته ثلاثه، وهي: إفادته الظن النوعى، وإفادته الظن الشخصى. والأخبار. وأمّا الكبرى، فمن المحتمل إن لم يكن المتيقّن كونه مستنداً. وهو غير حجّه.

(الوجه الثانى) ما إستدلّ به الشيخ أيضاً من أنّ الظنّ المزبور إن كان ممّا قام الدليل الخاصّ على عدم إعتباره شرعاً كالظنّ القياسى، فهذا وجوده كعدمه شرعاً.

وإن كان ممّا يشك في إعتباره ولا دليل على إعتباره وعدم إعتباره، فحاله حال الشك في أنّ رفع اليد عن اليقين بسببه نقض لليقين ورفع لليد عن الدليل بما ليس بدليل.

(وفيه) أمّا الشقّ الأوّل، فإنّ الدليل القائم على عدم إعتبار الظنّ القياسى أفاد عدم حجّيته، أمّا لزوم ترتيب آثار الشك عليه، فلا يدلّ عليه، بل يحتاج إلى دليل آخر.

وأمّا الشقّ الثانى _ من أنّ كلّ ظن لم يقد دليل على عدم إعتباره فهو مشكوك الإعتبار _ ففيه: إن من الظنون ما قام الدليل على إعتباره، كخبر الواحد. وأمّا ما لم يقد الدليل على إعتباره، فقد قام الدليل على عدم إعتباره، إمّا بالخصوص كالظنّ القياسى وأمّا بالعموم كقوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».

(الوجه الثالث) قول اللّغويين بالأعميه.

(وفيه) أوّلاً: الكلمات مختلفه. وثانياً: ما الدليل على حجّيه قول أهل اللّغه، خاصّه وأنهم غالباً يذكرون موارد الإستعمال لا المعانى الحقيقيه للألفاظ.

(الوجه الرابع) أخبار الإستصحاب. وهذا هو العمده. فإنّ المستفاد من صحيحه زواره الأولى أنّ رجحان الإحتمال غير مانع عن الإستصحاب ما لم يبلغ حدّ اليقين، إذ جاء فيها: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام».

وكذا قوله فيها: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر» فإنّه ظاهرٌ فى إنحصار جواز النقض فى اليقين.

انتهى الإستصحاب والحمد لله.

الخاتمه: فى شروط جريان الإستصحاب

اشاره

ص: ٤١٧

لقد اشترطوا لجريان الإستصحاب أموراً نذكرها باختصار:

الأمر الأول: وحده الموضوع والمحمول في القضيتين

فلا بدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين نفس ما تعلّق به الشك، فلا يجرى الإستصحاب مع تغاير الموضوع، كما إذا كان المتيقن (عداله زيد) والمشكوك (عداله عمرو). أو تغاير المحمول، كما إذا كان المتيقن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهد زيد). أو تغايرهما، كما إذا كان المتيقن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهد عمرو).

والدليل على ذلك: نفس أخبار الإستصحاب.

وفي الكفاية: ضروره أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك. فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان وإقامه برهان.

وتعرض لاستدلال الشيخ فقال: والإستدلال عليه باستحاله إنتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به. غريب. بداهه أن إستحاله حقيقه

ص: ٤١٩

غير مستلزم لاستحالته تعبدًا والإلتزام بآثاره شرعاً. (١)

نعم، لا بد من حصول تغييرٍ ما في خصوصيته من غير المقومات حتى يتحقق الشك، فيستصحب البقاء

ثم إنَّ الوحده المعبره هل هي بنظر العقل أو دليل الحكم أو العرف؟

وقد تقرّر عندهم أنّ المعبر هو الوحده العرفيه، والدليل على ذلك هو: أنّ الأدله ملقاه إلى العرف، وتعيين المفاهيم شأن أهل العرف.

الأمر الثاني: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأماره المعبره

لا شبهه في ذلك.

إنّما الكلام في وجه تقدّم الأماره، هل هو الورود، أو الحكومه، أو التوفيق بين دليل الأماره والإستصحاب، أى التخصيص؟

فيه خلاف:

إختار في الكفايه الورود.

واختار الشيخ الحكومه.

قال صاحب الكفايه: وأما الحكومه، فلا أصل لها أصلاً، فإنّه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً ... (٢).

ص: ٤٢٠

١- ١. كفايه الأصول: ٤٢٧.

٢- ٢. المصدر: ٤٢٩.

وقد أجاز السيد الخوئي عن ذلك بالتفصيل. (١)

وأما التخصيص، فقد ذكر السيد الخوئي أنّ أدلّه الإستصحاب آبيه عنه.

وعلى الجملة، فقد اختار المحققون كالميرزا والإصفهاني والعراقي والخوئي الحكومه تبعاً للشيخ، وهو المختار عند شيخنا الأستاذ.

الأمر الثالث: النسبه بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليّه

أمّا النسبه بينه وبين الأصول العمليّه النقليه كالبراه الشرعيّه، فهي نسبه الأماره إلى الإستصحاب، على ما تقدّم من الخلاف بين الأعلام. وأمّا تقدّمه على العقليّه فهو بالورود عند الكلّ.

الأمر الرابع: في تعارض الإستصحابين

إشاره

إنّ الإستصحابين قد يكونان متزاحمين، أي أنّ المحذور في جعلهما يرجع إلى مقام الإمتثال، كما لو إستصحب بقاء الوقت في حال ضيقه، فكانت الصلاه واجبه، وإستصحب بقاء النجاسه في المسجد، ولا قدره على القيام بالصلاه وتطهير المسجد معاً. فهنا تطبق قاعده باب التزاحم، وهي تقدّم الأهم على المهم،

ص: ٤٢١

ولا شك أنّ الصّلاه أهمّ لأنّها لا تترك بحال، ومع عدم أهمّيّه أحد الطرفين، يكون الحكم هو التخيير.

وإن كان التنافى بين الإستصحابين راجعاً إلى مقام الجعل لا إلى مقام الإمتثال، فهناك مورد التعارض. وهذا ينقسم إلى قسمين، لأنّهما قد يكونان في العّرض، كما لو علم إجمالاً بطهاره أحد الإناءين ونجاسه الآخر، فجرى الإستصحاب فيهما، فإنّ الحكم بطهارتهما معاً يستلزم المخالفه العمليه مع التكليف القطعي بالإجتناّب عن أحدهما، فإن أُريد إجراء الطهاره في أحدهما المعين، كان ترجيحاً بلا مرّجّح، وأحدهما غير المعين لا ماهيه له ولا وجود، فمقتضى القاعده في هذه الصّوره تساقط الإستصحابين.

وقد يكونان في الطّول، بأن يكون أحدهما سبباً للآخر. وفي هذه الصّوره قرّروا تقدّم الأصل السببي على المسببي، واختلفوا في وجه التقدّم على قولين:

فصاحب الكفايه والمحقّق الإصفهاني على الورد، كلّ بوجه.

ومثاله: ما إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهاره، فشكّ في بقاء نجاسه الثوب، فإنّه يستصحب النجاسه فيه، ويُشكّ في طرّو النجاسه على الماء المسبوق بالطهاره ويستصحب طهارته، لكن لا يمكن إجتماع الإستصحابين، لأنّ بقاء طهاره الماء يستلزم طهاره الثوب، لكن نتيجة إستصحاب نجاسه الثوب هو الحكم بنجاسته، ولا تجتمع النجاسه والطهاره.

وأما القول بتساقط الإستصحابين بالمعارضه _ كما عن بعض القدماء _ فقد اتّفق المحقّقون على بطلانه.

واستدلّ صاحب الكفايه على الورود: (١) بأنّ الإستصحاب في طرف السبب _ وهو طهاره الماء _ لا يترتب عليه أى محذور، وينتج طهاره الثوب المغسول به، لأنها من آثار طهاره الماء. بخلاف ما إذا أُجرى الإستصحاب في طرف المسبب، لأنه يستلزم إمّا التخصيص بلا مخصّص وهو باطل، وإمّا التخصيص على وجه الدور، وهو باطل كذلك.

وتوضيحه: إنه مع إستصحاب النجاسه في الثوب، لا- يجرى الإستصحاب في طرف الماء، فيقع السؤال عن المخصّص ص لدليل الإستصحاب بالنسبه إلى الماء، وأنه لماذا لم يجر الإستصحاب مع تماميه أركانه؟ فتخصيص أدله «لا- تنقض» تخصيص بلا مخصّص ص. وإن جعل المخصّص ص إستصحاب بقاء النجاسه في الثوب، لزم الدور، لأن مخصّصيه هذا الإستصحاب لدليل الإستصحاب في طرف الماء، يتوقّف على عدم جريان الإستصحاب في طرف الماء _ لأنه إذا جرى حكم بطهاره الثوب، فلا يبقى الموضوع للإستصحاب في الثوب _ لكن عدم جريان إستصحاب الطهاره في الماء يتوقّف على تخصيص دليل الإستصحاب في الثوب. وهذا دور.

والحاصل: إن الإستصحاب في طرف الماء بلا محذور، لكنّه في طرف الثوب له محذور.

ص: ٤٢٣

ويرد عليه: إنه يعتبر في الإستصحاب وحده المتعلق لليقين المنقوض واليقين الناقض، قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر»، والحال أن المتعلق متعدّد.

وذلك: لأن صاحب الكفايه قال بأننا لما أجرينا الإستصحاب في طهاره الماء حصل لنا اليقين بطهاره الثوب، لأنها من آثار طهاره الماء، والإستصحاب في طرف الماء وارد على الإستصحاب لنجاسه الثوب، لأنه إنما يجرى حيث يشك في طهارته، ومع جريان الإستصحاب في طرف الماء لا شك في طهاره الثوب. وهذا هو الورود.

والإشكال عليه هو: إن الثوب يكون طاهراً بالطهاره الظاهريه، ومن المعلوم أن الطهاره الظاهريه لا تنقض النجاسه الواقعيه التي هي حاله السابقيه للثوب، وإنما الراجع للنجاسه الواقعيه هو الطهاره الواقعيه، والإستصحاب لا يفيد ذلك، فتعدّد المتعلق لهذا اليقين وذاك، ومع تعدده لا يجرى الإستصحاب.

دليل التقدّم بالحكومه

وذهب الشيخ _ وتبعه الميرزا والحائري والخوئي وغيرهم _ إلى الحكومه، وأن الأصل السببي حاكم على المسببي. وأحسن ما قيل في الباب ما ذكره الميرزا والحائري، وهذا تقريب ما أفاد الميرزا: (1)

ص: ٤٢٤

إنه يوجد بين السبب والمسبب الاختلاف في المرتبه. وذلك:

لأن الشك في المسبب معلول للشك في السبب، فالنسبه بينهما نسبه العلويه والمعلوليه، كما هو الحال بين الموضوع والحكم، فإن «لا تنقض اليقين بالشك» موضوع وحكم، فالموضوع هو «اليقين والشك» والحكم هو «لا تنقض»، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيه قضايا حقيقيه، فالحكم يتعدّد على عدد الموضوعات الموجوده في الخارج، فالشك السببي موضوع وله حكمه، فالحكم بالنسبه إلى الماء المتيقن طهارته سابقاً هو الطهاره، والشك المسببي موضوع آخر وله حكمه، فالحكم بالنسبه إلى الثوب المتيقن نجاسته سابقاً هو النجاسه.

والحاصل: هنا مراتب، فالأولى للموضوع وهو الشك، والثانيه للحكم وهو عدم جواز النقض، والثالثه حكم الشك في الثوب. ففي المرتبه الأولى نشك في طهاره الماء وترتب الحكم بعدم النقض، وإذا تمّ الموضوع والحكم ولا- معارض جرى الإستصحاب، فالماء محكوم بالطهاره، وإذا كان كذلك، فقد غسل الثوب بماءٍ طاهر فهو طاهر، لأنّه يزول الشك عن ذلك بالتعبّد.

وبعباره أخرى: يكون الحكم بالنسبه إلى السبب في مرتبه الموضوع للحكم بالنسبه إلى المسبب، ومن الواضح تأخر حكم المسبب عن موضوعه، فيكون حكم المسبب متأخراً عن حكم السبب بمرتبتين.

وبناءً على ذلك، فإنّه لا يعقل التعارض بين الأصلين، لأن التعارض فرع كونهما في العرض كما لا يخفى.

وقد أورد على ما ذكر بوجوه:

(الأول)

إنّه لا عليّه ومعلوليّه بين الشكّين حتى يكون بينهما إختلاف في المرتبه، بل الشكّ في طهاره الماء موجود، سواء وجد الثوب أو لا؟ والشكّ في نجاسه الثوب موجود، سواء وجد الماء أو لا؟

إنّه ليس الشكّ في طهاره الماء هو السبب للشكّ في طهاره الثوب ونجاسته، فليس الشكّ في النجاسه معلولاً للشكّ في طهاره الماء، بل إنّ منشأ الشكّ في طهاره الماء المتيقّنه سابقاً لملاقاته للثوب النجس، والشكّ في طرف الثوب النجس يقيناً سابقاً ناشئ من غسله بالماء المشكوك الطهاره لاحقاً.

(الثاني)

لو سلّمنا بأنّ الشكّ في بقاء نجاسه الثوب ناشئ من الشكّ في طهاره الماء، فإنّه لا إختلاف في المرتبه بين الحكمين، لأنّ إختلاف المرتبه يحتاج إلى الملاك وهو العليّه والمعلوليّه، أو كون أحدهما موضوعاً والآخر حكماً، ولولا الملاك فهو محال، وهذا الملاك في المقام مفقود، لأنّ النهي عن النقض متوجّه إلى كلا الطرفين على السواء.

نعم، الحكم بطهاره الثوب متأخّر عن الحكم بطهاره الماء، أي أنّ الشارع جعل المغسول بالماء الطاهر طاهراً، فكان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب، فيكون بينهما إختلاف في المرتبه، لا أنّ الشكّ في الثوب متأخّر عن الشكّ في

الماء، ولا أن «لا تنقض» في الثوب متأخر عنه في الماء.

(الثالث)

ولو سلمنا إختلاف المرتبه بين الشكّين وبين الحكمين، فإنّه في عالم العقل، وإلاّ ففي الوجود والتحقّق هما موجودان معاً _ كما هو الحال في النار والحراره، إذ الإختلاف في المرتبه بينهما موجودٌ لكن ليس في وجودهما خارجاً تقدّم وتأخّر _ والأدله الشرعيّه موضوعاتها ما في الخارج لا- ما في المرتبه. وعليه، فالشكّان والحكمان موجودان في الزمان الواحد، فيقع بينهما التعارض.

رأى الأستاذ

ثمّ إنّ الأستاذ بعد أن ذكر آراء الأعظم في المسأله قال ما حاصله:

إنّ التحقيق هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين، فهنا شكّان ومشكوكان:

فالمشكوك فيه في ناحيه السبب هو (الطهاره)، والمشكوك فيه في ناحيه الثوب هو (النجاسه)، فما هي النسبه بينهما؟ هل هي السببيّه والمسببيّه، بأن يكون أحدهما ناشئاً من الآخر ومتولّداً منه، مثل سببيّه النار للحراره والشمس للضوء؟ إنّه ليست النسبه بينهما من هذا القبيل، لأنهما حكمان شرعيّان، والسبب للأحكام الشرعيّه هو إرادته الشارع _ وكذلك في الأحكام العرفيه _ ، فجعل النسبه بين متعلّقى الشكّين من باب السببيّه والمسببيّه باطل قطعاً، فما هي النسبه؟

ص: ٤٢٧

إنَّها نسبة الموضوع إلى الحكم. أى: إن أحد المشكوكين هو الموضوع والمشكوك فيه الآخر حكم يترتب على ذلك الموضوع، فطهاره الماء موضوع لطهاره ما غسل به، ونجاسه الماء موضوع لنجاسه ما غسل به، وليست النسبة بين الموضوع والحكم فى الأحكام الشرعيَّة نسبة السبب إلى المسبب. نعم، بينهما طولية وترتب وكونهما فى العَرَض محال، لكنَّه ليس من باب العلية والمعلوليه، بل إنَّه ترتب طبيعى، وتوضيح ذلك:

تارة: ينظر إلى الموضوع والحكم بلحاظ الموضوعيَّة والحكميَّة، بأن تلحظ طهاره الماء بما هى موضوع للحكم ويلحظ الحكم فى الثوب _ كما تلحظ العدالة فى زيد بما هو موضوع لجواز الإقتداء به فى الصَّلاه ويلحظ جواز الإقتداء بما هو الأثر لعداله زيد _ وفى هذا اللحاظ تكون النسبة بين الموضوع والحكم نسبة التضاييف، فيكونان فى العَرَض ولا طوليه، فهما كالابوة والنبوة، من مقوله الإضافة، حيث ينظر إلى زيد بما هو أب ولعمرو بما هو ابن له.

وأخرى: ينظر إليهما لا بالعنوان المذكور، بل يلحظان بذاتهما، وحينئذٍ يكونان فى الطَّول ويتقدَّم الموضوع على الحكم بالتقدُّم والتأخُّر الطبعي، والملاك فى هذا التقدُّم والتأخُّر هو توقُّف المتأخَّر فى وجوده على المتقدِّم وعدم توقُّف وجود المتقدِّم على المتأخَّر، كما هو الحال بين الواحد والاثنين، حيث أنَّهما بذاتهما كذلك وإن كانا متضائفين بلحاظ أن هذا واحد وذاك إثنان.

فظهر أنّ طهاره الماء متقدّمه ذاتاً على نجاسه الثوب بالتقدّم الطبيعي، ونجاسه الثوب متأخره بالتأخر الطبيعي، وأنّ طهاره الثوب متوقّفه في مرحله التحقّق خارجاً على طهاره الماء، لكنّ طهاره الماء غير متوقّفه على طهاره الثوب، فهما في الطول بهذا اللحاظ لكن لا من باب العليّه والمعلوليّه والسببيّه والمسببيّه. ولو لوحظا بما هما موضوع وحكم كانا في العرّض لكونهما متضائفيّن.

هذا في المشكوكين.

وأما بالنسبه إلى الشكّين، فالأمر يختلف، والسببيّه والمسببيّه بينهما متحقّقه، وتوضيح ذلك:

لقد كان الثوب متيقّن النجاسه، وقد غسل بماءٍ مستصحب الطهاره، فإن كان الماء نجساً في الواقع، فالثوب باق على نجاسته، وإن كان طاهراً كذلك، فالنجاسه زائله. فكان منشأ التردّد في الثوب هو التردّد في الماء، وقد حصل التردّد في الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهاره وإلا لم يكن ريبٌ في نجاسته.

فالصّحيح هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين على ما ذكرنا.

وبعد:

فما هو الملاك لتقدّم إستصحاب طهاره الماء على إستصحاب نجاسه الثوب؟

ص: ٤٢٩

(الأولى)

إنه في موارد الأصول العمليّة يوجد الجهل من جهتين: يوجد الجهل والشك بالنسبة إلى الواقع، وهذا هو موضوع الحكم في الأصل العملي، وهذا الجهل باقٍ، وإلا يلزم إنتفاء الموضوع. ويوجد الجهل بالنسبة إلى الوظيفة الفعلية، لكن هذا الجهل يرتفع بجعل الحكم الظاهري أي الأصل العملي.

(الثانية)

إنه في جميع موارد الشك السببي والمسببي لا توجد السببية والمسببية بالمعنى الحقيقي، وإنما هو الحكم والموضوع، وبينهما تقدّم وتأخر طبعاً. فالأصل الجارى في السبب يعنى الأصل الجارى في الموضوع، وهذا الأصل لا يرفع الشك في الحكم الواقعي. فظهر أنه لا-ورود ولا-حكومه بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وإنما يرتفع الشك في حكم الثوب في مقام الوظيفة العمليّة بجريان الأصل في الماء، ولا تبقى الحيره في الحكم العملي بالنسبة إلى الثوب. وهذا معنى التقدّم.

وبعبارة أخرى: إنه مع الشك في طهاره الماء يجرى فيه الإستصحاب، لوجود المقتضى وهو اليقين السابق والشك اللاحق، عدم المانع، ولأنه لا مانع عن

جريان الأصل في مرتبه الشك في الموضوع. وأما من جهة الأصل الحكمي فالتعارض باطل بالضرورة، وإلا يلزم التخصيص بلا مخيصة أو التخصيص على وجه الدور، كما تقدم. وإذا جرى الأصل في طرف الموضوع _ وهو الماء _ لتماميته المقتضى وعدم المانع، دلّ الدليل _ وهو «لا تنقض» _ على أمرين، أحدهما: طهاره الماء بالدلاله المطابقه، والآخر: طهاره الثوب بالدلاله الإلزاميه، فلا تنقض عملاً اليقين السابق بالشك اللاحق، ورتب على ذلك آثار الطهاره.

فالأصل السببي يعنى الأصل الموضوعي، والأصل المسببي يعنى الأصل الحكمي، والأصل الحكمي لا يعارض الأصل الموضوعي، بل يجرى الموضوعي بالضرورة، وبه ينتفى الشك في الوظيفه العمليه بالنسبه إلى الحكم.

فلبّ المطلب هو الورد لكن لا بتقريب الكفايه بالتصرف في لفظ «اليقين» حيث أخذ اليقين بمعنى «الحكم الظاهري»، ولا بتقريب المحقق الإصفهاني بالتصرف فيه، حيث أخذه بمعنى «الحجّه». بل عن طريق أنّ الموضوع في الأصل الحكمي _ وإن كان إثباتاً هو الشك في الواقع _ لكنّه ثبوتاً هو الحيره في الوظيفه العمليه، والأصل في طرف الموضوع يرفع ببركه التعبد وجداناً تلك الحيره.

وهذا تمام الكلام في المقام.

وبه يتمّ الكلام في علم الأصول.

وقد وقع الفراغ من بحث الخارج من علم الأصول في الدورة الأولى، في مدرسه سيدنا الأستاذ الكلبيكاني قدس سرّه في الحوزه العلميه بقم المقدسه على ثلثه من الفضلاء بتاريخ شهر ذى الحجه من سنه ١٤٣٥.

وشرعنا في دوره الثانيه.

وسنباشر بطبع مبحث التعادل والتراجيح في مجلد، فور الفراغ من تدريسه إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

ص: ٤٣٢

مقدمه في أهميّه الإستصحاب وموقعه في علم الأصول ٩٠٠٠

الأمر الأوّل: في تعريف الإستصحاب ١١٠٠٠

الإستصحاب لغه ١١٠٠٠

الإستصحاب اصطلاحاً ١٢٠٠٠

تعريف الشيخ ١٢٠٠٠

كلام المحقق الهمداني ١٤٠٠٠

كلام المحقق الخراساني ١٤٠٠٠

تعريف المحقق الخراساني ١٥٠٠٠

تعريف المحقق النائيني ١٦٠٠٠

تعريف المحقق الخوئي ١٦٠٠٠

تعريف السيد الأستاذ ١٧٠٠٠

الأمر الثاني: هل الإستصحاب مسأله أصوليه أو قاعده فقهيه؟ ١٩٠٠٠

الأقوال فى المقام ١٩٠٠٠

النظر فى الأقوال ٢٠٠٠٠

تفصيل المقال فى المقام ٢٤٠٠٠

الأمر الثالث: فى الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضى والمانع وقاعده اليقين ٣٠٠٠٠

قاعده المقتضى والمانع ٣٠٠٠٠

قاعده اليقين ٣١٠٠٠

أدله الإستصحاب

٣٣ _ ١٢١

١ _ السيره العقلائيّه ٣٥٠٠٠

الكلام فى الصغرى ٣٥٠٠٠

حول الدليل على دعوى السيره ٣٦٠٠٠

تفصيل المحقق النائيني ٣٩٠٠٠

الإشكال عليه ٣٩٠٠٠

تفصيل المحقق العراقي ٤٠٠٠٠

الإشكال عليه ٤٠٠٠٠

ص: ٤٣٤

الكلام فى الكبرى ... ٤١

رأى المحقق الخراسانى ... ٤٢

الإشكال عليه ... ٤٢

إشكال المحقق النائنى ... ٤٤

دفاع المحقق العراقى ... ٤٤

النظر فيه ... ٤٤

رأى المحقق الخوئى ... ٤٥

النظر فيه ... ٤٥

٢ _ الظن ... ٤٧

الإشكال فى الصغرى ... ٤٧

الوجه الأول ... ٤٧

الوجه الثانى ... ٤٨

الإشكال فى الكبرى ... ٤٨

٣ _ الإجماع ... ٤٨

الكلام عليه ... ٤٨

٤ _ النصوص ... ٤٩

صحيحه زواره الأولى ... ٤٩

الإشكال فى الاستدلال ... ٥١

المحتملات الخمسه فى الصحيحه ... ٥٢

ص: ٤٣٥

بيان دلالة الصّحيحه ٥٦ ...

إشكال على الصّحيحه ٥٧ ...

وجوه الجواب والنظر فيها ٥٩ ...

الصّحيحه الثانيه ٦٤ ...

السند ٦٦ ...

المتن ٦٦ ...

موضع الإستدلال ٦٧ ...

إشكالٌ في تطبيق الإستصحاب على المورد ٦٩ ...

وجوه الجواب _ الأوّل ٦٩ ...

الإشكال على الكفايه ٧٢ ...

الجواب الثاني ٧٤ ...

الجواب الثالث ٧٥ ...

الإشكال على الميرزا ٧٦ ...

الجواب الرابع ٧٧ ...

الجواب الخامس ٧٨ ...

الصّحيحه الثالثه ٧٩ ...

إشكالات ذكرها الشيخ ٨٠ ...

الكلام على الإشكالات ٨٢ ...

إشكالان للمحقّق العراقي ٨٥ ...

الأول ... ٨٥

الثاني ... ٨٧

الروايه الرابعه: موثقه إسحاق بن عمّار ... ٨٩

الإشكال عليه ... ٩٠

الروايه الخامسه: روايه الخصال ... ٩١

سند الروايه ... ٩١

دلاليه الروايه ... ٩٣

الأجوبه عن إشكال الشيخ ... ٩٥

الروايه السادسه: مكاتبه الكاشاني ... ٩٨

الكلام في الدلاله ... ٩٩

الإشكال على الإستدلال ... ١٠٠

الكلام في السند ... ١٠٤

كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب ... ١٠٥

روايتان بضميمه عدم الفصل ... ١٠٦

كلام الشيخ ... ١٠٦

الإشكال عليه ... ١٠٧

الإشكال الصّحيح ... ١٠٨

كلام المحقق العراقي ... ١٠٨

الإشكال عليه ... ١٠٨

ص: ٤٣٧

روايات أخرى ١٠٩ ...

الإحتمالات في هذه الروايات ١٠٩ ...

مختار المحقق الخراساني في الحاشيه ١١٠ ...

الإشكال عليه أولاً ١١٢ ...

جواب المحقق الإصفهاني ١١٢ ...

رأى المحقق الخوئي ١١٤ ...

الإشكال عليه ١١٥ ...

الإشكال عليه ثانياً ١١٥ ...

الإشكال عليه ثالثاً ١١٦ ...

سقوط الإحتمال الثالث ١١٨ ...

رأى المحقق الخراساني في الكفايه ١١٨ ...

رأى صاحب الفصول ١١٩ ...

الإحتمال الأخير ١١٩ ...

التفصيلات في الإستصحاب

١٢١ _ ٢١٧

تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والرافع ١٢٥ ...

المراد من المقتضى ١٢٥ ...

دليل التفصيل ١٢٨ ...

ص: ٤٣٨

إشكالٌ ذكره الشيخ وأجاب عنه ... ١٢٩

إشكالات المحقق الخراساني ... ١٣٠

ما أورده على نفسه وأجاب عنه ... ١٣١

تنقيح المطلب ... ١٣٤

مرحلة الإقتضاء ... ١٣٤

١_ رأي المحقق النائيني ... ١٣٥

٢_ رأي السيد الخوئي ... ١٣٦

٣_ رأي المحقق الخراساني ... ١٣٦

مرحلة المانع ... ١٣٧

إشكالان من المحقق العراقي ... ١٤١

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية ... ١٤٧

مقدمه ... ١٤٧

دليل التفصيل ... ١٤٩

هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟ ... ١٥٤

الدليل المهم للقول بالتفصيل ... ١٥٦

الكلام حول التفصيل بالتفصيل ... ١٥٧

الإشكالات على هذا التفصيل ... ١٥٧

إشكال الشيخ ... ١٥٧

إشكال الكفايه ... ١٥٨

إشكال المحقق النائيني ... ١٥٩

إشكال آخر ... ١٦٠

نظر الأستاذ ... ١٦٢

رأى المحقق العراقي ... ١٦٣

الإشكال عليه ... ١٦٥

المطلب الأخير ... ١٦٥

إشكال آخر ... ١٦٦

رأى السيد الأستاذ ... ١٦٨

تفصيل في التفصيل ... ١٧٠

الإشكال عليه ... ١٧٠

خلاصه الكلام في المقام ... ١٧١

التفصيل بين الأحكام المستنبطه من الأدله الشرعيه والأحكام المستنبطه من حكم العقل ... ١٧٥

توضيح التفصيل ... ١٧٥

تقريب التفصيل ... ١٧٦

إشكال المحقق الخراساني ... ١٧٧

إشكال المحقق النائيني ... ١٧٨

النظر فيه ... ١٨١

التحقيق في المقام ... ١٨١

ص: ٤٤٠

رأى السيد الأستاذ ... ١٨٢

التفصيل بين الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه ... ١٨٥

نصّ كلام الفاضل التونى ... ١٨٥

الإشكال على كلام الفاضل التونى ... ١٨٨

الكلام حول الأحكام الوضعيه ... ١٩٠

رأى صاحب الكفايه ... ١٩٠

حقيقه الحكم ... ١٩٤

هل الحكم التكليفى وجودى فقط؟ ... ١٩٥

هل الحكم التكليفى يقبل الجعل بالاستقلال؟ ... ١٩٥

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيه ... ١٩٦

رأى المحقّق الإصفهانى ... ١٩٧

رأى المحقّق النائينى ... ١٩٨

رأى الشيخ فى الأحكام الوضعيه والبحث حوله ... ٢٠٠

الكلام فى الطهاره والنجاسه ... ٢٠٤

كلام المحقّق النائينى ... ٢٠٥

كلام المحقّق العراقى ... ٢٠٨

كلام المحقّق الخوئى ... ٢١٠

الكلام فى الصّحه والفساد ... ٢١١

الكلام فى الحجّيه ... ٢١٢

الكلام فى الطرقتىة ٢١٣ ...

الكلام فى العزيمه والرخصه ٢١٣ ...

نتيجه البحث ٢١٣ ...

التفصيل بين الشك فى وجود الرفع والشك فى رافعيه الموجود ٢١٥ ...

دليل التفصيل ٢١٥ ...

الإشكال عليه ٢١٦ ...

تنبيهات الإستصحاب

٢١٧ _ ٤١٧

التنبيه الأول: هل يعتبر فعليته الشك؟ ٢١٩ ...

أدله القول الثانى ٢٢٠ ...

الوجه الأول ٢٢٠ ...

الوجه الثانى ٢٢١ ...

أدله القول الأول ٢٢٢ ...

الوجه الأول ٢٢٢ ...

الوجه الثانى ٢٢٢ ...

الوجه الثالث ٢٢٣ ...

ثمره الخلاف ٢٢٤ ...

الثمره الأولى ٢٢٤ ...

ص: ٤٤٢

الإشكال الأول ... ٢٢٥

الإشكال الثاني ... ٢٢٨

موجز الكلام فى قاعده الفراغ: ... ٢٢٨

تقريب القول الأول ... ٢٢٩

تقريب القول الثاني ... ٢٢٩

تقريب القول الثالث ... ٢٣٠

الثمره الثانيه ... ٢٣٣

الإشكال على الشيخ ... ٢٣٣

دفاع المحقق الإصفهاني ... ٢٣٣

ثمرات أُخرى ... ٢٣٤

التنبیه الثاني: هل يجرى الإستصحاب فى مؤدّيات الطرق والأمارات؟ ... ٢٣٥

تفصيل الكلام ... ٢٣٦

المقام الأول: فى موارد قيام الأمارات ... ٢٣٦

طريق الكفايه ... ٢٣٦

الإشكال على الكفايه ... ٢٣٨

الإشكال الصّحيح ... ٢٣٨

الجواب على مسلك المنجزيه والمعذريه ... ٢٣٩

إشكال المحقق النائيني ... ٢٣٩

إشكال المحقق الخوئي ... ٢٤١

الإشكال الصحيح ... ٢٤٤

رأى السيد الأستاذ ... ٢٤٥

طريق الميرزا والعراقي ... ٢٤٥

الإشكال عليه ... ٢٤٦

طريقان آخران ... ٢٤٦

المقام الثاني: في موارد الأصول ... ٢٤٨

توضيح التفصيل ... ٢٤٨

الإشكال عليه ... ٢٥٠

التنبيه الثالث: في إستصحاب الكلّي ... ٢٥١

أقسام الكلّي ... ٢٥١

رأى صاحب العروه في الفرد المرّدّد ... ٢٥٢

إشكال المحقّق النائيني ... ٢٥٤

دفاع المحقّق العراقي ... ٢٥٤

الكلام في إستصحاب الكلّي ... ٢٥٦

الإشكال الأوّل ... ٢٥٨

الإشكال الثاني ... ٢٦٠

وجوه الجواب ... ٢٦١

الوجه الأوّل ... ٢٦١

الإشكال عليه ... ٢٦١

الوجه الثاني ... ٢٦٢

الإشكال عليه ... ٢٦٢

الوجه الثالث ... ٢٦٣

جواب الميرزا عن الإشكال ... ٢٦٤

الإشكال عليه ... ٢٦٤

النظر في هذا الإشكال ... ٢٦٥

خلاصه الكلام ... ٢٦٧

الشبهه العبائيه ... ٢٦٧

جواب المحقق النائيني ... ٢٦٨

الإشكال عليه ... ٢٧٠

نظر الأستاذ ... ٢٧٠

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي ... ٢٧١

الإتفاق على الجريان في الصوره الثالثه ... ٢٧٣

الإختلاف في الصورتين الأوليين ... ٢٧٣

رأى الشيخ ... ٢٧٤

الإشكال عليه ... ٢٧٤

التنبيه الرابع: فى الإستصحاب فى الأمور التدريجيّه ... ٢٧٧

فى نفس الزمان ... ٢٧٧

الكلام فى الزمان بنحو كان التامّه ... ٢٧٨

الكلام فى الزمان بنحو كان الناقصه ٢٨٢ ...

وجه عدم الجريان ٢٨٣ ...

وجه الجريان ٢٨٣ ...

نظر الأستاذ ٢٨٣ ...

الكلام فى الأمور التدرىجيه الأخرى ٢٨٣ ...

صور المسأله والكلام فيها ٢٨٤ ...

الكلام فى الأفعال المتقنيه بالأزمنه الخاصه ٢٨٥ ...

صور المسأله والكلام فيها ٢٨٦ ...

الكلام فى الشبهه الحكميه ٢٩٤ ...

الكلام فى تردد القيد بين كونه للطلب أو مرتبه منه ٢٩٥ ...

رأى الشيخ ٢٩٥ ...

رأى صاحب الكفايه ٢٩٥ ...

رأى المحقق الميرزا ٢٩٦ ...

الإشكال عليه ٢٩٦ ...

رأى السيد الخوئى ٢٩٧ ...

التنبیه الخامس: فى الإستصحاب التعليقى ٢٩٩ ...

بيان مورد البحث ٢٩٩ ...

الكلام فى إستصحاب الحرمة ٣٠١ ...

طريق الشيخ ٣٠٢ ...

ص: ٤٤٦

طريق صاحب الكفايه ٣٠٣٠٠٠

طريق المحقق العراقي ٣٠٤٠٠٠

الإشكال عليه ٣٠٧٠٠٠

طريق المحقق الحائري ٣٠٩٠٠٠

النظر فيه ٣١١٠٠٠

الكلام فى إستصحاب الملازمه ٣١٢٠٠٠

الإشكال عليه ٣١٣٠٠٠

الكلام فى مرحله المانع ٣١٤٠٠٠

الكلام فى الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات ٣١٥٠٠٠

١ _ مقام المقتضى ٣١٦٠٠٠

٢ _ مقام المانع ٣١٦٠٠٠

التنبيه السادس: فى إستصحاب عدم النسخ ٣١٧٠٠٠

الكلام فى إستصحاب عدم النسخ حيث يشكُّ فى بقاء الجعل السابق ٣١٧٠٠٠

١ _ مقام المقتضى ٣١٨٠٠٠

بيان الشيخ بوجهين ٣١٨٠٠٠

الوجه الأول ٣١٨٠٠٠

الإشكال على الشيخ ٣١٨٠٠٠

دفاع الشيخ الحائري ٣١٩٠٠٠

الوجه الثانى ٣٢٠٠٠٠

الإشكال على الشيخ ... ٣٢١

النظر في هذا الإشكال ... ٣٢٢

إشكال الميرزا ... ٣٢٢

الإشكال ببيان آخر ... ٣٢٣

النظر فيه ... ٣٢٤

إشكال آخر ... ٣٢٥

الجواب عن هذا الإشكال ... ٣٢٦

مقام المانع ... ٣٢٧

التنبيه السابع: في حججه مثبتات الأصول وعدمها؟ ... ٣٢٩

تحرير محلّ البحث ... ٣٢٩

الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات ... ٣٣٠

البيان الأوّل ... ٣٣٠

الجواب الصّحيح عن البيان ... ٣٣٣

البيان الثّاني ... ٣٣٥

الإشكال عليه ... ٣٣٧

البيان الثّالث ... ٣٣٧

الإشكال عليه ... ٣٣٨

البيان الرّابع ... ٣٣٨

المختار عند الأستاذ ... ٣٣٩

نقد القول بأنَّ الإستصحاب من الأمارات ... ٣٣٩

الحاصل ... ٣٤٠

الكلام في مرهله المانع ... ٣٤١

تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب ... ٣٤٢

الإشكال عليه ... ٣٤٣

دفاع المحقق العراقي ... ٣٤٤

نقد الدفاع ... ٣٤٤

الكلام في مثالي الشيخ ... ٣٤٥

النظر فيه ... ٣٤٧

تفصيل صاحب الكفايه ... ٣٤٨

الإشكال عليه ... ٣٤٩

التنبيه الثامن: في بحوث متعلقه بمسأله الأصل المثبت ... ٣٥١

الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات ... ٣٥١

جواب الكفايه ... ٣٥٢

الإشكال عليه ... ٣٥٢

الإشكال الصحيح ... ٣٥٥

حلّ الإشكال ... ٣٥٥

الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع ... ٣٥٦

الإشكال عليه ... ٣٥٧

الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع ... ٣٥٧

الإشكال في إستصحاب عدم التكليف ... ٣٦٠

التحقيق في المقام ... ٣٦١

التنبيه التاسع: في أنّ التعبد الإستصحابي ناظر إلى مرحله البقاء لا مرحله الحدوث ... ٣٦٥

التنبيه العاشر: في أصاله تأخر الحادث ... ٣٦٧

تحرير محلّ البحث ... ٣٦٧

إذا علم بتحقيق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر ... ٣٧١

إذا كانا مجهولى التاريخ ... ٣٧٢

كلام الشيخ ... ٣٧٢

كلام صاحب الكفايه ... ٣٧٣

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفايه فى الصوره الرابعه ... ٣٧٧

النظر فى أدله قول صاحب الكفايه ... ٣٧٧

خلاصه البحث ... ٣٨١

لو علم بتاريخ أحد الأمرين ... ٣٨٢

بيان الشيخ ... ٣٨٢

الإشكال عليه ... ٣٨٣

بيان الكفايه ... ٣٨٤

خلاصه البحث ... ٣٩٠

ص: ٤٥٠

لو تعاقب الحادثان ... ٣٩٠

القول بوجود المقتضى فى كليهما ... ٣٩٠

القول بعدم وجود المقتضى ... ٣٩١

التنبه الحادى عشر: فى جريان الإستصحاب فى الإعتقادات وعدم جريانه ... ٣٩٥

فى الأمور الإعتقاديّه ... ٣٩٦

فى نفس النبوه ... ٣٩٧

رأى الأستاذ ... ٣٩٩

فى إستدلال الكتابى ... ٤٠٠

كلام الكفايه ... ٤٠٠

تفصيل الكلام فى المقام ... ٤٠١

التنبه الثانى عشر: فى إستصحاب حكم المخصّص ... ٤٠٣

قول الشيخ بالتفصيل ... ٤٠٤

نظر صاحب الكفايه ... ٤٠٥

الإشكال على الشيخ وصاحب الكفايه ... ٤٠٩

رأى المحقّق النائىنى ... ٤١٠

الإشكال عليه ... ٤١١

التحقيق فى المقام ... ٤١٢

التنبه الثالث عشر: فى المراد من «الشك» ... ٤١٥

ص: ٤٥١

المراد هو الأعم من استواء الطرفين ... ٤١٥

الخاتمة: فى شروط جريان الإستصحاب

٤١٧ _ ٤٣٣

الأمر الأول: وحده الموضوع والمحمول فى القضيتين ... ٤١٩

الأمر الثانى: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأماره المعتبره ... ٤٢٠

الأمر الثالث: النسبه بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليه ... ٤٢١

الأمر الرابع: فى تعارض الإستصحابين ... ٤٢١

دليل التقدّم بالورود ... ٤٢٣

الإشكال عليه ... ٤٢٤

دليل التقدّم بالحكومه ... ٤٢٤

الإشكال عليه ... ٤٢٦

رأى الأستاذ ... ٤٢٧

المحتويات ... ٤٣٣

٤٥٢. ... تحقيق الاصول / ج ٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
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